

الدرس [1]

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

قبل البدء بالمباحث الفقهيّة نعرض لمطالب تتناسب وبداية الدروس الحوزوية.

كلّما زادت أهمية الدين في العالم زادت أهمية الحوزات، اليوم يبذل المفكرون والمختصون في القضايا الاجتماعية والسياسيون وكثير من الناس اهتماماً وعناية أكثر تجاه الدين، هذا الاهتمام نشأ إثر الحادث الذي حصل في العقدين الأخيرين، أي انتصار الإسلام وتشكيل النظام الإسلامي؛ ولذلك لا نجد دراسات للدين الحالي بمعزل عن جوانبه السياسية، وجميع المواقف تتخذ بناءً على هذا الأساس، وما نشاهد في عالم اليوم من إقامة المؤتمرات التخصصية والعلمية لدراسة هذه الظاهرة يكشف عن أهمية هذه المسألة.

مركز هذه الاهتمامات هو الدين الإسلامي وبخاصة الجمهورية الإسلامية، ولذلك علينا بدء حركة جديدة في سلوكنا العلمي، اليوم ليس باليوم الذي يمكننا فيه النطق بكلام أو ترسيم هدف... لا يمكننا استخراجه من المعارف الإسلامية.

مركز هذه الاهتمامات هو الحوزات العلمية، بالطبع هذا ليس بمعنى لزوم عدم تفكير الآخرين في القضايا الدينية، وأنّه لا حقّ لهم في النقاش فيها، بل المراد أنّه لا توجد وسائل التحقيق وآلياته في غير الحوزات العلمية، والغور في هذه القضايا بمستواها الاختصاصي خاص بالحوزات العلمية، كما هو حال الذي يريد أن يصبح طبيباً فعليه أن يدخل كلية الطب.

أهمية الحوزات ليس في تبليغ الدين فحسب، رغم أن هذا من وظائف الحوزة المهمة، لكن الأهم من ذلك التعليم العلمي والفني للمعارف الإسلامية.

ما هي المباحث التي ينبغي عدّها أصلاً؟ الجذور الأساسية في الحوزات هي: الفقه، والكلام، والفلسفة. الفقه هو العمود الفقري للحوزات، وعلم الكلام من أعمدة الحوزة المهمّة، والفلسفة من اللوازم الحتمية.

بالطبع ينبغي أن تكون إلى جنب هذه العلوم علوم أخرى مثل التفسير والحديث والرجال، التي هي مقدمات فهم الكتاب والسنة، وعلم الأصول إلى جنب الفقه هو بمثابة المقدمة الحتمية واللازمة.

مضافاً إلى ذلك، ينبغي التعرف على فنون تبليغ الدين، فالتبليغ اليوم يُعدُّ فرعاً واختصاصاً، وما لدينا من أساليب تقليدية للتبليغ غير كافية، وعلى مخرجو الحوزة العلمية أن يخططوا لإدخال بعض مباحث التواصل في المناهج الدراسية.

تعلم اللغات الأجنبية أمر ضروري، وعلى الطلاب أن يتعلموا لغة أجنبية واحدة حيّة على أقلّ تقدير، ومن الضروري كذلك التعرف على الأفكار الرائجة في العالم. فإذا أردنا ممارسة التبليغ بشكله الصحيح، وإذا أردنا أن نبين النظريات الدينية وأن ندافع عن المعارف الإسلامية فمن المحتّم علينا أن نتعرف على مستحدثات الأفكار والنظريات الرائجة في عالم اليوم.

بحث القداسة والمعنوية بحث مهم، وفرقنا مع الآخرين من جملة الرسائل هو أننا نؤمن بهدف مقدس، نحن نسعى لاعتلاء كلمة الله، ومساعدنا ينبغي أن تصبّ في هذا المجال، وهذه القضية ممّا يمكن أن توفّقنا وتجعل من كلامنا جذاباً يستقطب القلوب.

كتاب القصاص

البحث في كتاب القصاص عن جزاء التعرّض والاعتداء الجسمي الظالم، وبتعبير أدق: البحث في أحكام الاعتداء لا الجزاء فقط، أمّا التعرّض المالي والعرضي كالسرقة والقتل فمما لا يُبحث في كتاب القصاص.

للتعرّض الجسمي أو الجسماني أحكام، منها: القصاص، أي العقاب المشابه الذي نبحثه فيما بعد، الحكم الآخر للقصاص هو إمكان عفو المعتدى عليه مجاناً أو مقابل دية.

في كتاب القصاص لا يُبحث عن القصاص فحسب، بل عن الدية والعفو وطرق إثبات الجريمة كذلك، لكن باعتبار أن عمدة المباحث في هذا الكتاب تدور حول القصاص، وهو من الأحكام المهمة جداً ويحظى بتشعبات وفروع كثيرة، سُمّي هذا الكتاب (القصاص).

غالب المتأخرين منذ عهد المحقق فما بعده سمّوا هذا الكتاب بالقصاص، لكن من المتقدمين من الأصحاب من سمّاه بكتاب الجنایات أو كتاب الجراح، كما أن المتعارف تسميته عند العامة هو كتاب الجنایات أو كتاب الجزاء أو كتاب الدماء أو كتاب الجراح.

وفي المقارنة بين محتوى هذا الكتاب في الفقه مع ما تعارف تسميته بحقوق الجزاء يمكننا القول إجمالاً: في حقوق الجزاء يوجد فصلان أساسيان، أحدهما: حقوق الجزاء العام، والآخر: الجزاء الخاص.

المباحث الكلية المطروحة في حقوق الجزاء العام التي تُدرّس في الجامعات هي من قبيل معنى الجنایة وملاكها ومعنى الجزاء وشرائطه، وفي الجزاء الخاص يُبحث عن خصائص الجريمة ومنها: الجزاء الخاص للجريمة.

إذن، النسبة بين كتاب القصاص وحقوق الجزاء الخاص هو عموم وخصوص من وجه، فقد تُطرح مباحث في كتاب القصاص لا تُطرح في الجزاء الخاص، وقد تُطرح في الجزاء الخاص مباحث لا تُطرح في كتاب القصاص، على سبيل المثال تُطرح الكثير من مباحث الجزاء العام في كتاب القصاص، كما أن كثيراً من المباحث المطروحة في الجزاء الخاص غير مطروحة في كتاب القصاص، لكنها مطروحة في كتاب الحدود. فالعقوبات المطروح بحثها في الجزاء الخاص ليست خاصة بعقوبات الجرائم التي ترتكب بحق الأشخاص، بل تشمل الجرائم التي ترتكب بحق المجتمع كذلك، والأخيرة تُطرح في كتاب الحدود عندنا، كما أنّ هناك بحوثاً مشتركة.

إذن، في كتاب القصاص تُطرح مباحث تخصُّ الاعتداء الجسمي على الغير بشكل خاص، كما تُطرح فيه بعض المباحث العامة من قبيل معنى قتل العمد والقتل شبه العمد وغير ذلك، مع أنّ هذه المباحث غير مطروحة في حقوق الجزاء الخاص.

لو كان بالإمكان دمج كتاب الحدود وكتاب القصاص الذي هو في العقوبات وكتاب الديات وتبويبها بالنحو الدارج في حقوق الجزاء العام والجزاء الخاص عدّ عملنا تقدُّماً كبيراً في مجال التبويب وتقسيم المباحث، وهو عمل لم يحصل بعد. وقد طرحتُ هذا؛ لأن فيكم فضلاء قد يفكر بهذا الموضوع بمعزل عن الدروس الحوزوية.

بالطبع، قام عبد القادر عودة بهذا العمل في كتابه: (التشريع الجنائي الإسلامي)، لكن عمله غير خالٍ عن العيوب، من قبيل أولاً: مؤلفه ليس فقيهاً، بل خبيراً في الحقوق. ثانياً: لم يتعرض لآراء الإمامية التي غالباً ما تكون ناضجة.

على أي حال، بحثنا في القصاص بالنحو والترتيب الدارج في فقهننا، وقد اتخذنا (الشرائع) للمحقق الحلبي . رضي الله عنه . منهجاً لبحثنا، لكونه أفضل ترتيباً ونظماً ومنهجية، ورغم مضي ما يقرب من ثمانية قرون على تأليفه نرى فيه منهجية أفضل من المنهجية التي اعتمدها من لحقه مثل العلامة في (القواعد) والشهيد في (اللمعة) وكذا الآخرين.

والفائدة الأخرى لانتخاب هذا المنهج هو وجود شروح مفيدة ومبسطة وذات محتوى عميق من قبيل (الجواهر)، وهو في متناول أيديكم وبإمكانكم مراجعته، وشروح أخرى كذلك.

وقبل الخوض بالبحث نتعرض لمقدمات مناسبة لبحثنا ثم ندخل في صلب الموضوع، منها: معنى القصاص والاستعمالات الشرعية للمفردة وجذورها اللغوية، فإن إدراكها مفيد لنا.

الدرس [2]

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

نعرض للأمر التالية تمهيداً لبحث القصاص:

الأمر الأول: المعنى اللغوي والشرعي للقصاص

القصاص في الشريعة عبارة عن مجازاة المعتدي على غيره في نفسه أو بدنه بمثل ما جنى به عليه، بالطبع هذا الاعتداء ليس في المال، بل في النفس أو البدن أو بالقطع أو الجرح أو الضرب.

المراد من الغير هنا هو الإنسان الآخر، ولا يشمل الاعتداء على غير الإنسان، فإذا قطع شخص رجل حيوان أو قتله فلا مجازاة في ذلك من حيث كون المعتدى عليه حيواناً، لكن هناك مجازات مالية من

حيث كونه مملوكاً، ولا يكون مشمولاً بالقصاص. وهذا هو المعنى الشرعي للقصاص، وهو معنى معروف وواضح.

أما المعنى اللغوي فهو إذا فهمناه أمكننا حدس سبب تسمية مجازة المعتدي بمثل ما جنى به قصاصاً، وهو قد يكون مُشتقاً من أصلين.

1. تتبّع الأثر، وقد جاء القصاص بهذا المعنى في موردين من القرآن أحدهما: عندما يحكي القرآن قصة إلقاء موسى . عليه السلام . في البحر، حيث قالت أمّه لأخته: (قُصِيْهِ) [1] أي تبغي أثره.

والمورد الآخر: عند حكاية قصة موسى والخضر حيث قال تعالى: (فَارْتَدَّ عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً) [2]، أي تبعا الأثر ورجعا إلى حيث كانا.

2. القطع، كقصّ الشعر وقصّ الظفر، وقصاص الشعر يعني المواضع التي قطع منها شعر الرأس، وهي من نفس الباب، ومنه كذلك: طائر مقصوص الجناح.

أيُّ المعنيين هو الأصل؟

اختلفت كلمات اللغويين في هذا المجال، صاحب (معايير اللغة)، أي ابن فارس يرجع المفردات إلى أصولها، يعتبر التتبّع هو المعنى الأصل لهذه المفردة، لكن صاحب (لسان العرب) يعتبر القطع هو الأصل. بالطبع في (معايير اللغة) يذكر وجهاً ليس أصلاً للاستناد.

وعلى أي حال، لا يمكننا القطع بأنّ أيّهما هو الأصل والآخر مأخوذ منه.

وبناءً على كلا المعنيين يمكننا تبرير معنى القصاص الشرعي، فيمكن تبريره على المعنى الأوّل بأربعة وجوه ومناسبات، وعلى المعنى الثاني بوجهين، ومن خلال هذه المناسبات والوجوه يتّضح مفهوم القصاص وفلسفته، هذا بناءً على فرض أن الشارع قد اخترع اصطلاح القصاص.

وجوه المعنى الأوّل

هناك أربعة أوجه، ذكر الشيخ صاحب (الجواهر) اثنين منها، وهي:

الوجه الأول: استيفاء الأثر الشرعي للجناية مندرج في القصاص، مثل قطع اليد قبل قطع اليد، إذن القصاص تتبع للأثر.

الوجه الثاني: القصاص: اتّباع أثر الجاني، أي تتبّع أثر الجاني من خلال عملية القصاص.

واختلاف الوجهين واضح رغم أن صاحب (الجواهر) بيّنهما بنحو يوهم كون الثاني تفسيراً للأوّل، بينما المعنى الثاني مستقل عن الأوّل.

الوجه الثالث: هذا النحو من المجازاة، أي القصاص تتبّع حقيقي لأثر الجناية، مع أنه بالإمكان تتبع آثار الجاني بالتحذير أو إلقائه في السجن وبمجازاة أخرى، لكنها جميعها ليست تتبعاً حقيقياً لأثر الجاني، فعندما يُجازى الجاني بمثل جنائته كان الجزاء تتبعاً حقيقياً للجناية، وكلّ نوع جزاء غير القصاص يُعدُّ إهداراً للجناية.

الوجه الرابع: المراد من الجناية ليس خصوص الجناية المقترفة، بل مطلق الجناية، فإذا حصلت العقوبة بنحو القصاص كان ذلك تتبعاً لعموم الجناية، وإذا كان القصاص بنحو آخر غير المماثلة فإنّ الجناية ستكرّر في المجتمع.

وهناك احتمالان بناءً على المعنى الثاني (القطع):

الاحتمال الأوّل: قطع جذور الجناية والجريمة في المجتمع، فسُمّي القصاص قصاصاً لأنّ به تُقصّ جذور الجرائم.

الاحتمال الثاني: سلسلة الجنايات المتتابعة التي كانت متداولة في زمن الجاهلية؛ لأنه في عصر الجاهلية وقبل تشريع القصاص كانت تقع سلسلة جنايات وقتل إثر وقوع قتل واحدٍ، فإذا قتل شخص آخر من قبيلة همّت قبيلة المقتول بقتل شخصين من قبيلة القاتل انتقاماً، أو يقتلون إنساناً شريفاً قبل إنسان وضيع، وتتابع الجرائم من الجانب الآخر كذلك فيقتلون أفراداً أقل وأكثر، وهكذا إلى أن تحصل معارك قبائلية، وهذا يعني أنّ جريمة واحدة تستتبع جرائم متعدّدة؛ وذلك لأن العقوبة والمجازاة لم تحصل بالشكل الصحيح. والشارع بتشريعه القصاص وأنه ينبغي قتل القاتل فقط دون غيره قطع سلسلة الجرائم التي كانت تُرتكب إثر الجريمة الأولى.

يبدو لي أن الوجه الأول من المعنى الثاني هو أنسب الوجوه المتقدمة؛ وذلك لأجل أنّ حكمة وضع القوانين الجزائية هو الحدّ من الجرائم واجتثاث جذورها وقصّها، وأفضل عقاب هو العقاب الذي يحدّ من الجرائم مع كونه عادلاً.

فلنفرض شخصاً متسوِّلاً لا مأوى له حُكِم عليه بالسجن لأجل انتهاكه قانوناً من القوانين الاجتماعية أو الإلهية، فسوف يستأنس بالسجن ولا يكثر ببقائه فيه مدة أعوام، وهذا القانون لا يُعدُّ متقناً؛ لأنه غير مؤثر في مجال الحدّ من الجرائم واجتثاث جذورها.

بالطبع، لا ينبغي للعقاب أن يكون ظالماً، بأن يكون الجزاء متناسباً والجريمة، ومع الالتفات إلى دقة أحكام القصاص المنطقية جداً بالإمكان إقامة أدلة عقلائية واعتبارية عليها رغم كونها تعبّدية ومتطابقة بفروعها مع الأدلة القطعية.

إذن، القصاص أفضل قانون للحدّ من الجرائم.

الأمر الثاني: ضرورة حكم القصاص

حكم القصاص في الجملة من الواضحات وضرورات الشرع، ولا أحد من المسلمين يختلف فيه، وإنكاره إنكار لحكم ضروري في الإسلام.

بالطبع اختلف الفقهاء في حكم إنكار الضروري، فبعضهم قال بأن الإنكار يوجب الارتداد بشرط أن يرجع الإنكار إلى إنكار أصل الدين، والبعض الآخر قال: إنكار الضروري يوجب الارتداد بحد ذاته ولو لم ينته إلى إنكار الرسالة، وقالوا: إذا أرجعنا القضية إلى إنكار الرسالة وجعلنا ذلك ملاكاً، فالأمر سوف لا يختص بالضروري من الأحكام، وسوف يكون شاملاً لجميع الأحكام حتى غير الضرورية، بل حتى المستحبات التي ثبت كونها من الشرع، كنافلة الليل إذا ثبتت من الشرع وأنكرها شخص وإنكاره لها يرجع إلى إنكار الرسالة كان مرتداً.

على أي حال، بحثنا حالياً ليس في حكم منكر الضروري، لكن المسلم هنا والخالي من الشبهة كون حكم القصاص من ضروريات فقه الإسلام.

الدرس [3]

أدلة تشريع القصاص

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم أن حكم القصاص من ضروريات الفقه الإسلامي، بل الشريعة المقدسة، ولهذا لا يستدعي الاستدلال، لكن رعاية للأسلوب المنطقي للبحث نشير إلى بعض من أدلته من الكتاب والسنة.

الكتاب

1. (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى) [3].

رغم أنّ هذه الآية لم تتعرّض لقضية قصاص ما دون النفس إلا أنّها تعرّضت لقصاص النفس الذي هو أهم موارد القصاص بشكل عام، الجمل اللاحقة: (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى) في مقام بيان بعض مصاديق القتلى لا جميعهم؛ لأن المرأة إذا قتلت رجلاً والعبد إذا قتل حراً يقتصّ منهما بلا خلاف بين علماء الإسلام، رغم ذلك لم يُذكر في الآية، لذلك لا يمكن عدّ هذه الجمل بدلاً أو بياناً للقتلى، ونحصر بهذه الموارد حكم القصاص. فلا شكّ أنه توجد شقوق أكثر لم تُذكر في الآية، مثل: الحر بالعبد والعبد بالحر والحر بالحرّة والحرّة بالحر... وهكذا.

رأي الأستاذ

يبدو لي أن ذكر هذه الموارد الثلاثة بعد الحكم الكلي لبيان الشمول بلسان آخر، لأن موضوع هذا الحكم إمّا أن يكون الحر أو العبد أو الأنثى، والواقع غير خارج عن هذه الحالات الثلاث. وبهذا تثبت دلالة الآية دون نقص، ولا وجه للشبهات المطروحة عليها.

2. (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ) [4].

الخصوصية الزائدة لهذه الآية قياساً للآية السابقة هي بيانها لحكم قصاص الأعضاء والجروح، وذكرت العين والأنف والسن كأمثلة، وإلا حكم المماثلة صادق بالنسبة إلى اليد والرجل، والموارد الأخرى كذلك صرّحت بها التوراة، وهي من موارد القصاص المسلّم بها.

تقرير الإشكال والإجابة عليه

الإشكال المطروح هنا هو أن الآية في مقام بيان حكم القصاص في شريعة موسى، وأحكام الشريعة السابقة ليست حجة علينا.

أُجيب على هذا الاشكال بعدة أجوبة نذكر أفضل اثنين منها:

الأول: من عبارة: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ) [5] التي جاءت في ذيل بيان حكم القصاص، وكذلك من عبارة: (فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) [6] وكذا من التأمل في الآيات التي سبقتها والتي تحدّثت عن نورانية وهداية التوراة والإنجيل، ومن الانسجام والترابط بين مضامين الآيات يتضح بالكامل أن المصادقة والتصديق ناظر إلى حكم القصاص لا إلى المعارف والأصول الكلية، بالطبع تصديق كل شيء بحسبه، فتصديق الكتب السابقة تأييدها، وتأييد الأحكام حجيتها.

الثاني: رغم أن الآية إخبار عن الماضي واليهود، لكن التدبر في الآية يكشف أنها ليست في مقام بيان الحكم المنسوخ، وخاصة أنها تبيّن الجزئيات. فرغم أن لسان الآية إخباري لكنه بمنزلة الإنشاء. وإذا بينت الآيات في بعض الموارد الأحكام المنسوخة لأقوام بادت أو لليهود فقط إلا أنه يمكن الاستفادة الاختصاص بتلك الموارد، وذلك لقرائن من قبيل: (فَبِظُلْمٍ) في آية تحريم الطيبات [7]، أو من قبيل: (ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ) في آية تحريم الشحوم [8]، ومن الواضح في هذه الموارد أن هذه الأحكام عقوبات لما صدر عنهم من ظلم وبغي، وهي غير جارية في حق الأمم التي لم ترتكب هذه الذنوب.

وعلى فرض التشكيك في ظهور الآية بحدّ ذاتها، فإن ظهورها يتّضح من خلال آيات القصاص الأخرى.

3. (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) [9]، وإطلاق هذه الآية يشمل موارد القصاص كذلك.

4 . (وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) [10]، إطلاق هذه الآية جيد كذلك، ورغم أنها جاءت بعد آيات الجهاد، إلا أنها بيّنت حكماً كلياً وقالت: من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبنفس الحجم والمستوى من الاعتداء، والاعتداء هنا لا يعني الظلم، بل التعرّض.

كانت تلك الآيات التي يستشهد بها في باب القصاص، ولم نجعل الآية الكريمة: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [11] من الأدلة؛ لأن لسانها بيان حكمة القصاص لا حكمه، وسنبحث في هذه الآية بمناسبة أخرى.

السنة

روايات القصاص متواترة، رغم أنها جاءت في موارد جزئية وفرعية، لكن جاء فيها كذلك الحكم الكلي للقصاص، سنذكر رواياته ضمن المباحث الآتية، ولا نرى حاجة لذكرها حالياً.

إشكال على صاحب (الجواهر)

ذكر صاحب (الجواهر) الإجماع من الأدلة على القصاص، مع أنه لا وجه لذكره فيما نحن فيه؛ لأنه إذا كان رأي المعصوم في تناول أيدينا فلا مجال للتمسك بالإجماع؛ لكون حجية الإجماع مبنية على كشفه عن رأي المعصوم، وهو طريق لبي غير لفظي للكشف، ومع وجود أدلة لفظية صريحة لا وجه للتمسك بالإجماع، وهذا ليس من باب أن الإجماع هنا إجماع مدركي.

الدرس [4]

بسم الله الرحمن الرحيم

نقلنا في المباحث المتقدمة بعضاً من أدلة القصاص وهي آيات كريمة، ولم نأت بالروايات ذات الصلة، لأننا سنأتي بها ونبحثها مفصلاً في ضمن البحوث اللاحقة.

مناقشة في دلالة الآيات

ناقش البعض في دلالة الآيات وقال: لا عموم زمني لهذه الآيات، أي أن القصاص كان من الشريعة يوماً ما، وحالياً ليس من الشريعة.

وفي الجواب نقول: هذه المناقشة ليست علمية وتكشف عن الجهل وعدم العلم بالمباني الفقهية والأحكام الدينية، ووجهها غير وجيه، لكن باعتبار أن البعض من المتقدمين دوّن المناقشة فيها، نحن نقوم هنا بدراستها علمياً من خلال المراحل التالية:

أولاً: هذا الإشكال لا يختصُّ باب القصاص، وهو سارٍ في باب الصلاة والزكاة والحج كذلك، وعليه ينبغي الخدش في أبدية جميع الأحكام الإسلامية.

ثانياً: لا وجه للتشكيك في إطلاق الحكم سواء كان إطلاقاً أحوالياً أو زمانياً أو أفرادياً؛ لأنّ المولى عندما يكون في مقام البيان ورتب حكماً على موضوع ما ولم يأتِ بقيدٍ علمنا أن هذا الموضوع هو تمام الموضوع في رأي المولى، ونتمسك عندئذٍ بإطلاقه، إلاّ أن يأتي مقيد منفصل أو متصل يحدّد الحكم ويقيده، على سبيل المثال جاء الحكم في (أكرم العلماء) دون قيد، ومنه يُعرف أن المراد الإنسان العالم دون دخل للزمان والمكان وسائر الصفات الأخرى في الحكم.

يتأكد هذا المطالب في الموارد التي يكون حكم المولى فيها ذات طابع قانوني، خلافاً للأوامر ذات الطابع الشخصي التي يُشك في استمراريتها، رغم أنّ هناك من يتمسك بالإطلاق كذلك، أمّا القوانين وبالخصوص القوانين الشرعية فذات طبيعة أبدية، وما لم يأتِ الناسخ نحكم ببقائها، فلو لم يأتِ ناسخ لشريعة موسى وعيسى لحكمنا بأبدية شريعتيهما.

إذن، كون المولى في مقام التشريع قرينة على الاستمرار، مضافاً إلى إطلاق الحكم.

ثالثاً: في الآيات قرينة حاكية عن استمرارية الحكم على طول الزمان، وهي كلمة: (كُتِبَ)، وقد جاءت في كل مكان يحتمل فيه المعصية وعدم الطاعة، مثل: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) [12] و (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ) [13] و (كُتِبَ عَلَيْكُمُ... الوَصِيَّةُ) [14]، الآيات في هذه الموارد جاءت في مقام جعل الحكم، وبما أنّه حكم صعب ويحتمل فيه التخلف والمعصية وردت كلمة (كُتِبَ) تلافياً لهذا الاحتمال.

يمكن أن يقال: تأكيد الحكم لا يتنافى مع التوقيت، مثل آية الوصية المنسوخة بآيات الإرث كما نُقِلَ ذلك.

ويُجاب على ذلك: في مثل ذلك إذا لم يثبت التوقيت يتّضح أنّ المولى بتأكيده الحكم بواسطة (كُتِبَ) في مقام بيان الاستمرار.

رابعاً: هناك أدلة قوية على استمرار الأحكام الإسلامية، كالأدلة التالية:

ألف: أدلة خاتمية رسالة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، التي هي دليل على استمرار الإسلام وأحكامه.

باء: العبارة المألوفة: (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة) وهذا التعبير لم يرد نصاً في الروايات، إلا أنّ المرحوم الكليني ذكره في مقدمة كتابه (الكافي)، وهو مضمون كثير من الروايات [15]، منها: الرواية التالية الواردة في (من لا يحضره الفقيه): محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن الحكم، عن أبان الأحمر، عن أبي بصير يحيى بن أبي القاسم، عن أبي جعفر . عليه السلام . قال في حديث: ((قال النبي . صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ .: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَلَا سَنَةَ بَعْدَ سَنَّتِي، فَمَنْ ادَّعَى ذَلِكَ فَدَعَاؤُهُ وَبَدَعْتُهُ فِي النَّارِ فَاقْتُلُوهُ، وَمَنْ تَبِعَهُ فَإِنَّهُ فِي النَّارِ. أَيُّهَا النَّاسُ، أَحْيُوا الْقِصَاصَ، وَأَحْيُوا الْحَقَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ وَلَا تَفَرِّقُوا، وَأَسْلَمُوا وَسَلَّمُوا وَتَسَلَّمُوا (كُتِبَ اللَّهُ لِأَعْلَبِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) [16])). [17].

دلالة الرواية من حيث النص قوية جداً، وذات قرائن تدل على الصدق ومنطبقة على أحاديث كثيرة، وتدُلُّ بقوة على ديمومة ديننا واستمرار أحكامه الشرعية.

على أي حال، كما قلنا سابقاً فإن الإشكال ناشئ عن عدم المعرفة بالمباني الدينية، ولا يصدر هذا الإشكال ممّن له معرفة بالإطلاق والتقييد والعام والخاص وطريقة التمسك بالإطلاق.

الدرس [5]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم وهن الإشكال على الإطلاق الزماني لأدلة القصاص، وذكرنا دلائل الوهن، وقد ذكر إشكال آخر على الإطلاق الزماني للقصاص، وهو أوهن من الإشكال المتقدّم.

إشكال

بيان الإشكال بالنحو العلمي: يستفاد من الآية الكريمة: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [18] أنّ ملاك تشريع القصاص هو الحياة، ومن ذلك نستفيد النتيجة التاليتين:

ألف: إذا وجدنا أسلوباً آخر لعقاب الجاني يوجب الحياة لزم ذلك الأسلوب، كما لزم القصاص، فإذا فرضنا أن إرغام القاتل على الأعمال الشاقة يوجب حياة المجتمع، كان هذا العمل لازماً.

باء: إذا عثرنا على أسلوب استنزامه للحياة أقوى من استلزام القصاص للحياة فالمفروض نسخ القصاص واعتبار الأسلوب الآخر بديلاً عنه.

إذن، بناءً على النتيجة الأولى نكون مخيرين بين القصاص والأسلوب البديل، وبناءً على النتيجة الثانية يكون حكم القصاص منسوخاً ببديله.

هذا هو البيان العلمي للإشكال، وبيان المستشكلين ليس بهذا النحو؛ وذلك باعتبار جهلهم بالمباني العلمية.

الجواب

يمكن الإجابة على هذا الإشكال بنحوين: النحو الإجمالي والنحو التفصيلي.

البيان الإجمالي: قولكم باكتشاف كون الحياة ملاك حكم القصاص، لكن كيف تثبتون أنّ هذا الملاك تامّ أو أنّه تمام الملاك؟

إنّ ادعاءً من هذا القبيل يُعدّ رجماً بالغيب، ولا أحد يتجرأ التفوّه بهكذا ادعاء، وإذا ادّعى فهو إمّا أن يكون جاهلاً بالمسائل والأحكام الشرعية، وإمّا ألا يكون ورعاً ولا تقياً.

البيان التفصيلي: الأمور التي تُطرح كملاك للأحكام أعم من كونها مصرّحاً بها أو مستظهرة تُقسّم إلى ثلاثة أقسام:

1 . الملاك التام: بمعنى أنّه لو لم يكن هناك عامل آخر فالملاك لوحده يوجب ثبوت الحكم.

2 . تمام الملاك: وهو يعني أن الملاك تام مضافاً إلى كونه تمام الملاك، أي أنّ هذا الملاك هو الوحيد الذي له دخل في صدور الحكم، فإذا كان ثبت الحكم، وإذا لم يكن انتفى الحكم.

الاختلاف بين القسمين: في أنّ الملاك في القسم الأوّل يوجب صدور الحكم، وإذا وجد هذا الملاك في مورد آخر أدى إلى سريّة الحكم، لكن الحكم لا ينتفي بانتفاء هذا الملاك، وهو من قبيل الإسكار في حرمة الخمر، الذي جاء في روايات مثل الرواية التالية: ((كلّ مسكر حرام)) [19]، فالمستفاد من هذه الرواية كون الإسكار ملاكاً تاماً للحرمة، ولذلك تثبت الحرمة في النبيذ إذا كان مسكراً، وإذا انتفى الإسكار عن خمر بسبب الجو أو ظروف خاصة فالحرمة لا ترتفع.

أما القسم الأوّل فيعبر عنه بـ(العلة)، وهي تعني ثبوت الحكم أينما كانت، وانتفاء الحكم أينما انتفى الملاك، وتعريف القول التالي هنا: الانتفاء عند الانتفاء.

ولا يوجد مورد من هذا القبيل في الشارع وإذا وجد فهو نادر.

3 . جزء الملاك: أي أنّ للملاك دخلاً في الحكم في الجملة، من قبيل: الصحة في الصوم، التي يستفاد دخلتها إجمالاً في وجوب الصوم من خلال الرواية: ((صوموا تصحّوا))، وتسلق الجبال يوجب الصحة كذلك فهل يجب؟

أكثر الروايات التي تعرّضت إلى قضية علل وفلسفة الأحكام مثل روايات كتاب (علل الشرائع) هي من هذا القبيل.

نقول: المستفاد من آية القصاص أن الحياة ملاك في الجملة، أمّا كون غير الحياة من الأمور الأخرى لا توجب صدور الحكم في عالم الثبوت، فهذا ممّا لا يمكن استفادته من الآية، كما لا يستفاد منها وجوب كلّ شيء يستلزم الحياة.

على سبيل المثال إذا فرّ القاتل وما أمكننا الوصول إليه، لكن أطفاله كانوا في متناول أيدينا فنقتلهم أو نحرق بيته ونصادر أمواله، فهذا يوجب الحدّ من ظاهرة القتل في المستقبل ويوجب الحياة، وهل يمكن تجويز هذه الأعمال للغرض المزبور؟ قطعاً لا يمكن تجويز ذلك.

[1] القصص: 11.

[2] الكهف: 64.

[3] البقرة: 178.

[4] المائدة: 45.

[5] المائدة: 48.

[6] المائدة: 48.

[7] النساء: 160.

[8] الأنعام: 146.

[9] النحل: 126.

[10] البقرة: 194.

[11] البقرة: 179.

[12] البقرة: 183.

[13] البقرة: 216.

[14] البقرة: 180.

[15] مستدرک الوسائل 12: 217 كتاب الأمر بالمعروف، ب 4، ح 2، ((حلالی حلال إلى يوم القيامة)).

[16] المجادلة: 21.

[17] الوسائل 28: 337 . 338، أبواب حد المرتد، ب 7، ح 3.

[18] البقرة: 179.

[19] الوسائل 25: 325، أبواب الأشربة المحرمة، ب 15، ح 3.

[6] الدرس

القصاص في الأديان السابقة

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر الثالث:

رغم أن مباحث هذا الأمر وكذا الأمر الرابع لا تدخل في مباحث الفقه الاصطلاحي لكن طرحها كمقدمة مفيد وضروري.

المستفاد من ظاهر القرآن كون حكم القصاص كان قبل الإسلام، وكان في الأديان الماضية، ومنها شريعة النبي موسى . عليه السلام . قطعاً، وعبارات التوراة نفس تعابير القرآن مع اختلاف طفيف.

جاء القصاص في بايين من أبواب التوراة[1]:

ألف . الباب 21 من سفر الخروج، الآية 12 [2] و 23 . 25[3].

باء . الباب 35 من سفر العدد، الآية 16 . 21[4].

نشير هنا إلى نكتتين ذات صلة بالموضوع:

النكتة الأولى: حكم القصاص في المراجع الإسلامية يتطابق مع دليل عقلائي قوي، مثل الآية الكريمة: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [5]، فقد جعلت الحياة فلسفة للقصاص، وهذا أمر مشهود في جميع فروع

القصاص، لكن بعضاً مما أثار من أحكام في مراجع اليهود لا تنسجم والمنطق العقلائي، كالذي جاء في الباب 21 من التوراة، وهو حكم رجم وحرمة لحم الثور الذي ينطح شخصاً ويموت.

النكتة الثانية: جاء في بعض التفاسير: أنّ القصاص في الإسلام هو حكم وسط بين ما جاء في التوراة وما جاء في الإنجيل، باعتبار أن القصاص متعين وحتمي في التوراة، ولا مجال للعفو فيه، عكس ما جاء في الإنجيل، فالمبنى هناك هو العفو والتسامح وعدم القصاص، بينما حكم الإسلام بالقصاص وفؤوض أمر العفو إلى ولي الدم.

يبدو وجود إشكاليين في هذا المطلوب:

ألف: لا يمكن فرض مخالفة أحكام التوراة للإنجيل؛ لأن أحكام التوراة حجة على أهل الإنجيل كذلك إلاّ تلك الأحكام التي نسخها الإنجيل، ومع هذا لا يمكن فرض نسخ حكم القصاص في فترة ما بعد النبي عيسى . عليه السلام . التي دامت ستمائة عام. ورغم أنه لا امتناع عقلياً هنا إلاّ أنه ممتنع عرفاً وعقلاً.

باء: ما نُسب إلى التوراة من تعيين حكم القصاص ليس صحيحاً؛ لأنه جاء في ذيل آية القصاص: (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ)، والظاهر أن هذا تنمة لما كان ينقله القرآن عن التوراة في صدر الآية حيث قال: (وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ التَّنْفُسَ...)[6]، لا أن العفو خاص بالإسلام.

إذن، ما شرع في الإسلام كان مشروعاً في التوراة، لكن هل ذلك التشريع لا زال موجوداً في التوراة أم لا؟ فذلك ممّا يحتاج إلى تتبع ودراسة.

الأمر الرابع:

طُرحت إشكالات على القصاص، إذا نظرنا إليها نظرة تفاعلية كان علينا القول بأنها تبني على الغفلة وعلى الانخداع بالتضليل والادعاءات الإعلامية التي تطلقها ضدها المذاهب المختلفة وبخاصة المادية منها، وهي تبني على مبدأ كون الغربيين أشخاصاً متمدينين وتزيهين ينفرون القتل والجناية.

اللافت أن بعضاً من العظام ممّن اهتم بالدفاع عن الإسلام والإجابة على الشبهات الواردة عليه تأثر بهذه الادعاءات وقال: على فرض أن الأمم المتقدمة استطاعت التقليل من حالات القتل بينها وزرع حالة التنفر

من الجناية عندها إثر تربية دقيقة، إلا أن ذلك لاعمومية فيه، ولا يمكن رفع القصاص لأجل ذلك، فالقصاص عام وشامل لجميع الأمم والأزمان.

نأسف على أن هذا الدفاع ناشئ عن الغفلة والجهل بأوضاع الأمم المتقدمة، وقد ظن صاحب هذا الدفاع أنه لا أحد من الأمم المزبورة يرتكب القتل، وجميع أفرادها منزهون. هذا مع أن أكبر ضعف تعاني منه تلك الأمم والثقافة والحضارة الغربية هو عجزها عن تأصيل المبادئ الأخلاقية عند شعوبها، فما استطاعوا أن يسوقوا شعوبهم باتجاه الإنسانية والمعنوية، رغم حصول التقدّم في المجالات العلمية والاقتصادية، لكنهم متأخرون في المجالات الأخلاقية والمعنوية، فلم تقل الجناية والعنف عندهم، بل هي آخذة بالازدياد وبخاصة في حق الأبرياء، كما تكشف ذلك إحصائياتهم.

إذا اختلف رجال الأعمال وأصحاب الشركات الكبيرة مع أحد فسيهمون في تدميره بجميع قواهم، رغم أنهم لا يبدون أي ردّ فعل تجاهه في الظاهر.

إذا تحدثنا عن حكمة القصاص فلا يمكننا حصر البحث بالدول الإسلامية، والغرب بحاجة أشد للقصاص، وإذا أقرّوه قانوناً في دولهم انحلت الكثير من مشاكلهم.

إشكالات على القصاص

1. حكم القصاص عنيف وخالٍ من الرحمة.

الجواب: القصاص ثقيل على الجاني، لكنه مفيد للمجتمع وسبب لحياته. وإذا قبلنا بهذا الإشكال فعلياً بالقول بالترحّم في جميع المجالات، فإذا خان شخص مجتمعه أو سرق أو تآمر أو تجسس علينا الإغماض عنه وعدم عقابه؛ لأنّ الجزاء قاسٍ عموماً، وهل يقبل شخص هذا؟

كلام العلامة الطباطبائي في هذا المجال جميل: (ليس كلّ رافة بمحمودة، ولا كلّ رحمة فضيلة، فاستعمال الرحمة في مورد الجاني القسي والعاصي المتخلف المتمرد المتعدي على النفس والعرض جفاء على صالح الأفراد) [7].

2. الجناية تنشأ عن مرضٍ، والجاني مريض، وينبغي معالجته، والقصاص والجزاء ليس علاجاً أو دواءً وشفاء له.

الجواب: على فرض كون الجاني مريضاً، لكن لا يمكن معالجة جميع المرضى في المستشفيات، وينبغي علاج بعض المرضى بالعنف والقسوة، فلا يمكن مداعبة وملاطفة المريض الذي يسلب حياة الآخرين أو سلامتهم أو يقطع عضواً منهم.

هذا، مضافاً إلى أن الجنایات لم تنشأ جميعها عن مرض نفسي، بل هناك بواعث وحوافز متعددة للجنایة، فقد تكون ناشئة عن غضب أو عن شهوة جنسية أو مسائل مادية وطمع، ودور القصاص هنا في التحكم في هذه الدوافع ومنع الإنسان من اقتراف الجريمة.

إذن، نرفض بالكلية كون الجاني مريضاً، ومن النادر أن يقتل إنسان آخر بسبب مرض نفسي يعاني منه.

للعلامة الطبائبي . قدس سره . كلام جميل هنا: (وأما ما ذكره من كون جنایة القتل من الأمراض العقلية التي يجب أن يعالج في المستشفيات فهو من الأعدار (ونعم العذر) الموجبة لشيوع القتل والفحشاء ونماء الجنایة في الجامعة الإنسانية، وأي إنسان منّا يحب القتل والفساد علم أن ذلك فيه مرض عقلي وعذر مسموع يجب على الحكومة أن تعالجه بعناية ورأفة، وأن القوة الحاكمة والتنفيذية تعتقد فيه ذلك لم يقدم معه كلّ يوم على قتل) [8].

3. القصاص إضافة معدوم إلى المعدوم السابق، فإذا قتل القاتل أصبح لدينا مقتولان.

الجواب: ينبغي النظر إلى القضايا الاجتماعية وآفاقها بمنظار واسع لا ضيق، فلو كانت القضية تنتهي بالقاتل فقط لكان الإشكال صحيحاً، لكن للقتل . كما تقدم . دوافع عديدة، ولو لم يعدم القاتل لكان الطريق مفتوحاً أمام الجنایات اللاحقة، فرغم إضافة معدوم آخر بالقصاص لكن ذلك يحد من حصول مئات، بل آلاف المعدومين الآخرين.

4. القصاص مخالف لحقوق البشر.

الجواب: الإشكال مصادرة على المطلوب؛ لأننا لو دققنا بفلسفة وحكمة القصاص لوجدنا:

أولاً: عدم القصاص مخالف لحقوق البشر؛ لأن القاتل قد يشمل العفو أو يفر أو يخرج بضمان، وإذا لم نقتص منه وحكمنا عليه بالسجن قد يُقدم على القتل تارة أخرى، وهذا نوع تشجيع للقاتل.

ثانياً: إذا كان القصاص مخالفاً لحقوق البشر فلا ينبغي العمل بالإعدام في جميع المجالات، مع أن الإعدام يجري في حق الجاسوس والمتآمر والخائن في بعض الدول التي ترى القصاص مخالفاً لحقوق البشر.

ثالثاً: إذا كان القصاص مخالفاً لحقوق البشر فيبدو أن بعض العقوبات الأخرى مخالفة لحقوق البشر كذلك، فالذي يُحكم عليه بالسجن مدة طويلة ويترك عائلته تنجرف بالانحرافات دون مرشد وقيم يعد حكماً مخالفاً لحقوق البشر ولا يقل عن القصاص من هذا الجانب. وإذا اعتبرنا هذا مخالفاً لحقوق البشر وفقاً لتعريف ذهني خاطئ لحقوق الإنسان. كان ذلك يعني نفي الجزاء بالكلية.

خلاصة الكلام: القصاص الإسلامي حكم جامع، فهو من جانب خطر وتحد جدي للذي يحمل ميولاً للجناية طمعاً أو غضباً أو ما شابه ذلك من الدوافع والوساوس، فالقصاص يحول دون تحقيق هذه الميول.

ومن جانب آخر، منح الإسلام الرخصة لولي الدم في العفو، ولم يحصر الطريق بالقصاص لكي يعفو الولي عن القاتل في الحالات الاستثنائية، كالذي يقتل أخيه، فإن القصاص من الآخر يؤدي إلى فقدان الوالد ولديه، الأمر الذي يزيده مشاكل.

العفو المزبور لا يوجب التغير بالقاتل ولا تشجيعه على ارتكاب القتل؛ وذلك لأنه من المحتمل ألا يعفو ولي الدم، والقاتل غير قاطع بالعفو ولا مطمئن بحصوله، ولذلك هو يحد من ارتكاب الجريمة، فذلك من حكم الله تعالى.

بالطبع لا نريد ادعاء كون القصاص يحول دون ارتكاب الجريمة ويقطع دابرها بنحو كلي، بل الذي نقوله: إنه يحد من ارتكاب الجريمة بشكل ملحوظ.

أنا أعتقد أن هذا الحكم من شواهد حقانية الدين الإسلامي، وإذا أُجري ونفذ في المجتمعات الإنسانية أغلق باب الجرائم والجنايات. إحصائيات الجرائم وأرقامها في أمريكا مرتفعة جداً إلى مستوى أشعرت

مصلحتها ومفكرتها بالخطر، ممّا أدى إلى التفكير بالسبل المانعة من هذه الظاهرة، وقد جربوا بعض تلك السبل، إلاّ أنهم لم يحصلوا على النتائج المطلوبة. وعلاجهم الوحيد هو تطبيق هذا الحكم الإلهي، لكن بما أنهم سبق وإن شنوا حملة إعلامية كبيرة ضد هذا الحكم حيث اعتبروه من مظاهر التوحش والبداءة؛ لذلك هم غير مستعدين حالياً للتنازل عمّا وصفوا به هذا الحكم، ولم يتنازلوا تواضعاً عند هذه الحكمة الإلهية.

الدرس [7]

ماهية القصاص وتعريف الحكم والحق

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر الخامس:

القصاص حق أم حكم؟ وما الفرق بينهما؟ وما يترتب على كلّ منهما؟

لا شك في أن القصاص من الحقوق المجعولة شرعاً، ولذلك يعبر عنه أحياناً بحق القصاص، لكن هل جميع الآثار التي تترتب على جميع أو بعض الحقوق تترتب على القصاص كذلك أم لا؟ هذا ما سنبحثه لاحقاً.

الآثار التي تترتب على الحق عبارة عن:

1. يقبل الإسقاط بعوض أو دونه.
2. يقبل التوارث.
3. يقبل النقل الاختياري إلى الغير مجاناً مثل الهبة، أو بعوض مثل التصالح على الحق أو جعله كضمن في البيع.

هذه الآثار موجودة في الحقوق في الجملة، عكس ما عليه الحكم. بالطبع هذا لا يعني وجود هذه الآثار جميعها في الحقوق جميعها، بل إن بعضاً من الحقوق تقبل التوريث وبعضها لا يقبل وبعضها مختلف فيه.

نريد الآن معرفة ما إذا كانت هذه الآثار جميعها تترتب على القصاص أم لا؟ بالطبع لا محل هنا للبحث التفصيلي عن جميع هذه الآثار، بل ستطرح في البحوث المقبلة، وما نبهته هنا كون القصاص حقاً أم لا في الجملة، وفي البداية نهم بدراسة معنى الحكم والحق.

أقوال الفقهاء في معنى الحكم والحق

أكثر الفقهاء قالوا في تعريف الحكم: ما يكون إثباته ونفيه بيد الشارع، ولا خيار للمكلف فيه، والمكلف يمكنه تغيير الموضوع ليتغير أثر ذلك الحكم، مثل السفر الذي يرفع حكم الصوم، أما الحق فإعماله وإسقاطه بيد المكلف.

رأي السيد الخوئي والإشكال عليه

أنكر آية الله السيد الخوئي أصل هذا التقسيم، وأدرج الحكم في تعريف الحق وكذا العكس، وقال: الحق يعني الثبوت، والأحكام جميعها تعني ذلك، وهي في النهاية حقوق؛ لكون جميعها ثابتة، وجميع الحقوق أحكام؛ لأنها مجعولة شرعاً، وقد ذكر أمثلة لإثبات نظريته، ثم قال: هناك فروق اعتبارية بين الاثنين، لكنها غير ذات أهمية؛ لأن حقيقتهما وماهيتهما واحدة [9].

ينبغي القول بصحة ما حكم باعتبارية الحق والحكم؛ لأن المجعولات الشرعية ليست حقائق شرعية، وقوام جميعها بالاعتبار، لكن كونها اعتبارية لا يسبب كون فوارقهما اعتبارية كذلك، فإذا كان للشارع اعتباران عُدًا سنخين.

إذن، الحكم - بناءً على اصطلاح - يشمل جميع المجعولات الشرعية، وجميع المجعولات الشرعية أحكام، والأحكام الشرعية من مظاهر حكومة الشارع على المشرعين، كما هو حال القوانين جميعها، فقوانين المقنن دليل على حكومته بالنسبة إلى اتباع تلك القوانين. ولهذه المجعولات الشرعية أقسام:

1. قسم يحمل معنى التكليف أو الترخيص، التكليف الزومي مثل الوجوب والحرمة، والتكليف الترجيحي مثل الاستحباب والكراهة والإباحة، فهو ترخيص بالفعل والتكليف، ويُطلق على هذا القسم الأحكام التكليفية.

2. قسم يحمل معنى الوضع، مثل النجاسة التي وضعها الشارع لبعض الأعيان، أو الزوجية التي وضعها الشارع بواسطة النكاح، ويُطلق على هذا القسم الأحكام الوضعية.

لكلّ من هذه الأحكام الوضعية التي هي مجعولات شرعية آثار مستقلة قد لا تكون في الأحكام الأخرى، بل قد لا تكون في الأصناف الأخرى من نفس الحكم، مثل الملكية التي لبعضها آثار خاصة غير الآثار التي تشترك بها جميع أصناف الملكية.

وفيما يخص بحثنا نفصل في ثلاثة أنواع من الأحكام الوضعية.

ألف: الملكية، وهي علاقة خاصة بين الإنسان وشيء في الخارج أو في الذمة.

باء: السلطة، وهي نوع آخر من العلاقة بين الإنسان وشيء آخر، وماهيتها تختلف عن ماهية الملكية، رغم وجود السلطة في الملكية، وهي من قبيل تسلط الولي على أموال المولى عليه الصغير، أو تسلط الوصي على ما فيه الوصية، فالتسلط هنا موجود دون الملكية.

جيم: الحق، وهو نوع علاقة وارتباط بين الإنسان وعمل أو شيء أو إنسان آخر، غير الملكية والسلطة، من قبيل حق الرهانة، فللمرتهن حق على المال المرهون، رغم أنه لا مالكا له ولا مسلطاً على التصرف فيه، بل له حق يحد من تصرفات الراهن. قد تجتمع هذه المفاهيم في مكان واحد، لكنها غالباً ما تتخلف وتفترق، وهذا الافتراق والتخلف يكشف عن عدم اتحاد وتطابق ماهياتها.

قد يكون هناك حق لكن لا تكون ملكية، مثل حق التحجير وحق السبق في المشتركات، وقد يكون حق ولا تكون سلطة، مثل حق القصاص الذي ثبت للصغير لكن لا حق له لإعماله، أو حق الرهانة، وقد تكون سلطة ولا تكون ملكية، مثل سلطة الولي على مال المولى عليه، فلا ملكية هنا لكن توجد سلطة على التصرف.

نتيجة البحث: الاستفادة مما تقدم أن الحق أمر مجعول اعتباري شرعي في قبال الحكم، بالطبع أقوال الفقهاء مختلفة هنا، فاعتبر البعض الحق مرتبة ضعيفة للملك، وبعضهم اعتبره ملكاً غير ناضج، لكن يبدو أن هذه التعابير غير صحيحة، فالملك ماهية والحق ماهية أخرى، وللتعمق الأكثر راجعوا (كتاب البيع) للإمام قدس سره [10] أو الخيارات. لله الحمد أولاً وآخراً.

الدرس [8]

دراسة إجمالية لآثار القصاص

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدم البحث في معنى الحكم والحق، وقلنا ما ملخصه الحق إضافة اعتبارية وضعها الشارع بين الإنسان وعمل أو شيء أو إنسان آخر، وهو ذو أطراف ثلاثة: ذو الحق، وما فيه الحق، ومن عليه الحق [11]. عكس ما عليه الملكية، فإنها ذات طرفين: المسلط، والمسطل عليه.

وقبل البت بدراسة آثار الحق يبدو من الضروري الإشارة إلى نقطة، وهي: كون الاستفادة من مجموع كلمات الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة أن قوام الحق بقابليته على الإسقاط، وهذا أبرز آثاره، رغم وجود آثار أخرى له. بالطبع لا يُراد أن كل حق يقبل الإسقاط بالفعل، بل قد يكون له شأنية الإسقاط، مثل حق القصاص والشفعة الذي وضع للصغير والمجنون، ولا يمكن إسقاطه بالفعل؛ لأن الصغير والمجنون يمنعان من أعمال الحق.

إذا ثبت هذا الأثر (قابلية الإسقاط) من خلال الأدلة الشرعية أحرزنا كون القصاص حقاً، وعندئذ تترتب عليه باقي الآثار التي أشرنا إليها، مثل قابلية النقل القهري أو الاختياري أو غيره، وهذا الترتب بنحو الاقتضاء، أي أنها تجري إذا لم يكن مانع، وإذا كان مانع فلا يتم أعمالها.

على سبيل المثال القصاص كحق يقبل الانتقال الاختياري في بادئ ذي بدء، ولذلك يقبل الهبة والصلح، أما في باب البيع فلا يقع مبيعاً؛ لأنه ينبغي أن يكون المبيع عيناً. وفقاً للتعريف الرائج، وعلى فرض قبولنا لهذا التعريف. وذلك يمنع من أعمال هذا الأثر.

على أي حال، الاستفادة من المطالب المتقدمة كون القصاص حقاً؛ لأنه يقبل الإسقاط، وهذه القابلية نستفيد منها من لسان الدليل: (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ...)[12] ، أو (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ) [13]، وبعد إثبات كونه حقاً تترتب عليه الآثار التالية:

ألف: يقبل المعاوضة بالمال مع من عليه الحق (الجاني)، فيمكنه الأخذ منه بمقدار الدية أو اقل أو أكثر منها.

باء: يقبل النقل بالصلح والهبة للشخص الثالث إذا لم يكن مانع من ذلك في أدلة الهبة أو الصلح أو القصاص، وهذا ما سنعرض له في الفروع القادمة إن شاء الله تعالى.

جيم: يقع ثمناً للبيع، على فرض صدق عنوان المال عليه، وقبوله المبادلة بالمال، ولا يبعد أن يكون كذلك في بعض الموارد.

دال: يقبل الانتقال إلى الوارث؛ لأن الاستفادة من لسان الدليل هو: ما ترك الميت من حق فهو للوارث، وهو شامل للقصاص كذلك.

بالطبع لا ينتقل إلى الوارث إذا كان أنثى، على خلاف في المسألة.

وهناك فروع أخرى، مثل: إذا كان للقصاص مالية، فهل يوجب الاستطاعة للحج؟ أو الدين هل يعد خارجاً عن ضروريات المديون لكي يعطى للدائن أم لا؟ وهل يقبل الإيضاء أم لا؟ وهل يقبل العفو قبل صيرورته حقاً؟ ومثال المورد الأخير: أن يُعرف من القرائن كون الجراحة المفروضة توجب موت المجروح، فهل يمكن إسقاط حق القصاص قبل الموت؟

يُعرف ممّا تقدم أن القصاص رغم كونه حقاً غير مالي، لكن لا يبعد أن يأتي يوم يصبح قابلاً للمبادلة بالمال، بلحاظ ما راج في عالمنا اليوم من معاملات لم تكن من ذي قبل.

ندخل اليوم بعون الله في صلب البحث.

قال المحقق . قدس سره . في (الشرائع) [14]: (كتاب القصاص، وهو قسمان: القسم الأول: في قصاص النفس، والنظر فيه يستدعي فصولاً: الأول: في الموجب، وهو إزهاق النفس المعصومة المكافئة عمداً عدواناً).

القسم الأول الذي يبحث فيه المحقق . قدس سره . هو قصاص النفس، والقسم الثاني هو قصاص الأطراف الأعضاء والجوارح[15].

أول موضوع يُبحث في قصاص النفس هو بيان موجبه، وقد عبّر عن الموجب بـ (إزهاق النفس)، ولا نعلم لماذا لم يستخدم تعبير القتل، رغم ترادف التعبيرين، ويبدو عدم وجود خصوصية في تعبير إزهاق النفس، ولم تُشركت اللغة إلى الفرق بين المفردتين[16].

وعلى أي حال ذكرت قيود احترازية أربعة للموجب نبحثها مستقبلاً إن شاء الله تعالى.

الدرس [9]

موجب القصاص وأدلة حرمة القتل

بسم الله الرحمن الرحيم

أشكل البعض على بحث قبول حق القصاص بالانتقال إلى الغير بأن ذلك بحاجة إلى دليل.

في الجواب على ذلك نقول: ذلك رأينا كذلك، فإذا كان هناك دليل قبل الحق الانتقال، ولا يحتاج إلى دليل خاص، فلا داعي لوجود رواية، مثلاً نقول: يجوز هبة حق القصاص، بل يكفي إطلاقات وعمومات البيع والهبة، فتكفي إذا لم يكن مانع من إجرائها، وهو من قبيل القول بالتوكيل في إجراء حكم القصاص أو استيفائه، فهذا مما يستفاد من إطلاقات وعمومات باب الوكالة.

قرأنا في الدرس السابق تعريف المحقق . رحمه الله . لموجب القصاص، وهو: (إزهاق النفس المعصومة المكافئة عمداً عدواناً)[17].

ونقل الشهيد . قدس سره . في (اللمعة) [18] نفس العبارة، كما نقلها العلامة . قدس سره . كذلك مع اختلاف طفيف [19].

تعريف المحقق أشمل التعاريف وأفضلها، ولا تبلغ التعارف الأخرى، مستوى شموليته، مثل تعريف العلامة في (التحرير) والشيخ في (النهاية) والآخرين سواء المتأخرين منهم أو المعاصرين.

كما تقدم فإن المحقق ذكر أربعة قيود احترازية، هي:

ألف: المعصومة، أي غير مهدورة الدم، ويقابلها التي دمها مهدور وغير محقون، مثل المحكوم بالقتل دون ثبوت حق شخصي خاص، مثل المرتد والزاني المحصن.

بالطبع، ينبغي الالتفات إلى أنه ليس المراد من مهدور الدم ثبوت الإمكانية لكل فرد في تشخيص موضوع مهدور الدم وإمكانية المباشرة في قتله، بل المراد لزوم ثبوت الإهدار بالطرق الشرعية، والقدر المتيقن منه ثبوته عند حاكم الشرع، كما أنّ القدر المتيقن من وسيلة إجراء الحكم هو الوسيلة التي يختارها القاضي، وإجراء الحكم ينبغي أن يكون بإذن الحاكم الشرعي كذلك [20].

باء: المكافئة، أي مكافئة في الدين والحرية، فإذا قتل مسلم كافراً لا يثبت حق القصاص للكافر ولو كان ذمياً.

جيم: العمد، وهو من عمدة مباحث أول كتاب القصاص، التي سنبحثها إن شاء الله تعالى.

دال: العدوان، بأن يكون القتل عن ظلم واعتداء، فالعدوان هنا لا يعني العداوة، وبهذا القيد يخرج القتل قصاصاً؛ لأن الذي يحكم عليه بالقصاص فلا يُهدر دمه، وقتله بحاجة إلى إذن ولي الدم، ولذلك يُقتص من غير ولي الدم الذي اقتص من الذي حُكم عليه بالقصاص دون إذن ولي الدم، ويبدو أنه ادّعي عدم الخلاف في هذه المسألة.

على أي حال بما أن عمدة مباحث كتاب القصاص تتعلق بقصاص النفس لذلك ذكر صاحب (الجواهر) [21] وبعض آخر آيات وروايات قتل النفس في أوّل الباب، ونحن كذلك قبل أن نبدأ بذكر أحكام القصاص نذكر أدلة حرمة قتل النفس وعظمته.

الدليل الأول: الآيات

أهم ما ورد في هذا الباب هو الآية الشريفة التالية:

(مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا) [22].

الآية أبلغ نصّ وأكمله في الإسلام فيما يخصّ بيان عظمة القتل والاهتمام بالنفس، وقد اعتبرت قتل إنسان واحد يعادل قتل الناس جميعاً.

طُرحت تساؤلات في هذا المجال عن كيفية معادلة قتل إنسان واحد لجميع البشر، وأنّه هل تزداد العقوبة فيما إذا قتل شخص إنسانين أو أكثر؟ وما شابه ذلك من التساؤلات.

في الجواب ينبغي القول: الذين طرحوا هذه الإشكالات والتساؤلات لاحظوا الآية من وجهة نظر المنطق الجزائي، بينما الآية في مقام بيان شخصية الإنسان وكرامته، واعتبرت الذي يقتل إنساناً معتدياً على كرامة الإنسانية وحرمتها، ومن هذه الناحية لا فرق بين الإنسان الواحد والآلاف من الناس.

نعم، إذا نظرنا إلى الآية من وجهة نظر جزائية، فالقتل كسائر الجنايات له عقوبة خاصة به وهي القصاص، والاعتداء على حرم الإنسانية وشأنها غير قتل شخص واحد وسلبه حياته، كالذي يهين عالماً، وإهانته تعدّ بمثابة إهانة العلماء جميعهم؛ لأن إهانة عالم إهانة لشخص وإهانة لمقام العلم، ولا فرق من هذه الناحية بين عالم واحد ومائة عالم.

الخلاصة: تُطرح مسألة قتل الإنسان من حيثيتين ورؤيتين.

أحدهما: من حيث سلب حياة إنسان، وفي هذه الحثيثة يحكم منطق الجزاء وأنّ النفس بالنفس.

وثانيهما: من حيث التعرض إلى مطلق الإنسانية، فقتل إنسان بمثابة قتل الناس. وكان تعبير الآية يشير إلى هذا المعنى، ويستفاد هذا المعنى من الروايات الواردة في ذيل الآية كذلك.

منها: عنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عقبة، عن أبي خالد القمّاط، عن حمران، قال: قلت لأبي جعفر في معنى قول الله عزوجل: (مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ..).

قال: قلت: كيف كأنما قتل الناس جميعاً، فربّما قتل واحداً؟ فقال: ((يوضع في موضع من جهنم إليه ينتهي شدّة عذاب أهلها، لو قتل الناس جميعاً لكان إنما يدخل ذلك المكان)). قلت: فإنه قتل آخر؟ قال: ((بضعاف عليه)) [23].

أي أنه إذا قتل نفرين فإن عذابه سيُضاعف في وادي العذاب المزبور، وإذا قتل مائة نفر فعذابه يتضاعف مائة ضعف، لكن باعتبار أن القتل يشتركون في شيء واحد وهو التعرض للإنسانية لذلك يوضعون في وادٍ واحد، والفرق بينهم في أن قاتل الاثنين له ضعف عذاب قاتل الشخص الواحد.

الدليل الثاني: الروايات

من الأدلة التي تشير إلى أهمية وعظمة قتل النفس روايات متعددة غير الآية الكريمة التي هي أبلغ وأتم دليل على أهمية وعظمة شأن القتل.

1. وعنه، عن عبد الله بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((لا يزال المؤمن في فسحةٍ من دينه ما لم يُصب دماً حراماً))، قال: ((ولا يوفق قاتل المؤمن متعمداً للتوبة)) [24].

سند الرواية

سند الرواية المنقول في (الكافي) [25] جيد، والمراد من (عنه) هو الراوي الأول في الحديث السابق، أي محمد بن يحيى، أي العطار، وهو من مشايخ الكليني وثقة جليل.

عبد الله بن محمد أخو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وهو من الثقات الأجلاء، لكن عبد الله بن محمد لم يوثق، إلا أنه باعتبار مجيئه في أسناد (كامل الزيارات) [26]، فهو إذن مشمول بتوثيق ابن قولويه . قدس سره . العام؛ لأن الجملة الواردة في المقدمة، أي: (ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا)

[27] ذات ظهور في جميع الرواة الذين نقل عنهم لا خصوص المشايخ، كما ذهب إلى ذلك بعض من الكبار.

بالطبع قيمة هذا التوثيق العام ليس بنفس المستوى مع التوثيق الخاص، مثل توثيق النجاشي في حق رجل ما، لكنه كافٍ لصحة السند. لهذا إذا ورد طعن في أحد رواة أسانيد (كامل الزيارات) خرج عن التوثيق العام، أمّا بالنسبة للذين نجهلهم فالتوثيق العام معتبر في حقهم، بالخصوص فيما إذا كان من المعروفين في عالم الحديث.

ابن أبي عمير وهشام بن سالم واضحة جلالة شأنهم، ذكر هذه الرواية الشيخ . رحمه الله . [28] كذلك، وطريقه إليها من محمد بن يحيى فما بعده نفس طريق الكليني، ونقلها الصدوق عن هشام بن سالم بطريقه الخاص إلى هشام بن سالم [29]. وله طريقان إلى هشام بن سالم [30]، وكلاهما صحيحان.

2. الرواية التي ينقلها صاحب (الوسائل) عن (عقاب الأعمال)، ينقلها الصدوق . قدس سره . بالنحو التالي: وبهذا الإسناد عن جعفر بن محمد بن مسرور، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن عمّه عبد الله بن عامر، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنّ أعتى الناس على الله من قتل غير قاتله، ومن ضرب من لم يضرب به)) [31].

المراد من ((غير قاتله)) الشخص الذي لم يُرد القتل ولم يقصده؛ لأنّ الذي يقتل من هاجمه دفاعاً عن نفسه قتل من أراد قتله، ولا إشكال في ذلك.

سند الرواية

رجال سند هذه الرواية موثقون جميعهم إلا جعفر بن محمد بن مسرور، لكن باعتباره من مشايخ الصدوق فهو موثق؛ لأننا نرى شيخوخة الإجازة مغنية عن التوثيق، عكس ما يراه البعض، أمثال آية الله السيد الخوئي قدس سره.

قد ينقل الصدوق رواية عن شخص، وهذا لا يدل على وثاقة ذلك الشخص عند الصدوق، لكنه قد ينقل عن شخص مائة رواية، فذلك دليل على وثاقة الشخص عند الصدوق؛ وذلك باعتبار عظمة شخصيته،

وهذا الأمر يدل على الوثاقة قطعاً، ولو كان شخصاً غير ضابط ولا يثق به الصدوق من حيث الصدق والكذب لما نقل عنه هذه الكمية من الروايات.

حسين بن محمد بن عامر هو الذي جاء في أسانيد (الكافي) كثيراً، وهو من الثقات. وقد ضبط اسمه البعض بحسين بن محمد بن عمران؛ لأن عمران جده وعامر أبوه. فالصحيح هو: حسين بن محمد بن عامر بن عمران، لكنه قد يُنسب إلى أبيه فيقال: حسين بن محمد بن عامر، وقد ينسب إلى جده فيقال: محمد بن عمران، وهو المنقول في أكثر الكتب الرجالية، وكلا التعبيرين يحكيان عن شخص واحد.

على أي حال، حسين بن محمد بن عامر الأشعري من مشايخ الكليني، ومن الأعاظم والثقات [32]، وينقل عن عمّه عبد الله بن عامر، وهو ثقة كذلك. والأخير ينقل عن حماد، وحماد الذي ينقل عن الحلبي هو حماد بن عثمان، وحماد الذي ينقل عن حريز هو حماد بن عيسى، وكلاهما ثقة.

والمراد من الحلبي هو عبيد الله بن علي الحلبي [33]، وهو ثقة.

3. عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي حمزة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: ((أوتي رسول الله صلى الله عليه وآله فقبل له: يا رسول الله، قتيل في جهنمة، فقام رسول الله يمشي حتى انتهى إلى مسجدهم، قال: وتسامع الناس فأتوه، فقال: من قتل ذا؟ قالوا: يا رسول الله، ما ندري. فقال: قتيل بين المسلمين لا يدري من قتله، والذي بعثني بالحق لو أنّ أهل السماء والأرض شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به لأكبهم الله على مناخرهم في النار أو قال: على وجوههم)) [34].

المراد من (أبيه) هو إبراهيم بن هاشم، وهو من الأجلاء، رغم عدم بلوغنا توثيقاً عنه، لكن يكفي في توثيقه نقل شخصية عنه مثل علي بن إبراهيم. ونقل الكليني. قدس سره. روايات متعددة عنه في (الكافي).

منصور بن يونس [35] موثق رغم أنه رمي بالوقف، ولهذا الرواية تكون موثقة.

المراد من أبي حمزة هو أبو حمزة الشمالي الذي نقل روايات عن الإمام السجاد والباقر والصادق عليهم السلام، وهو ثقة.

نستفيد حرمة وعظمة دم المسلم من خلال هذا الحديث ببساطة ووضوح.

والحمد لله أولاً وآخراً.

استدراك يخص الدرس الخامس

التعبير بالعلة لا ينحصر بصورة تمام الملاك، بل يصدق في صورة كون الملاك تاماً كذلك، أما وجه عدم ارتفاع الحكم بارتفاع الملاك هو احتمال وجود ملاك آخر غير الملاك المذكور. فالحكم إذن يتحقق مع وجود الملاك التام، ولكنه لا يرتفع بانتفائه.

أما فيما يخص تمام الملاك فنعلم أنّ هذا الملاك علة منحصرة للحكم، ولذلك يرتفع الحكم بانتفائه.

الدرس [10]

أقسام القتل

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق . رحمه الله :: (ويتحقق العمد بقصد البالغ العاقل إلى القتل بما يقتل غالباً، ولو قصد القتل بما يقتل نادراً فاتفق القتل فالأشبه القصاص. وهل يتحقق مع القصد إلى الفعل الذي يحصل به الموت وإن لم يكن قاتلاً في الغالب إذا لم يقصد به القتل، كما لو ضربه بحصاة أو عودٍ خفيف؟ فيه روايتان أشهرهما أنّه ليس بعمدٍ يوجب القود)[36].

بما أنّ عمدة مباحث قصاص النفس في العمد وشقوقه، لذلك بدء المحقق . رحمه الله . بدراسة هذا القيد وترك البحث في العصمة والكفاءة إلى ما بعد ذلك.

ذكر المحقق شقوقاً لقتل العمد، هي:

ألف: أن يقصد العاقل البالغ قتل شخص ويعمل عملاً قاتلاً في الغالب، بأن يقصد قتل شخصٍ ويوجّه الأسلحة نحو صدره ويرمي بها.

قيد البلوغ والعقل احترازي ولأجل خروج الصغير والمجنون، فإنَّ قتلها خطأ.

باء: أن يقصد القتل لكنه يقوم بعمل غير قاتل غالباً، بل نادراً، كما لو رمى باتجاه رجله، فإنه لا يقتل غالباً.

جيم: ألا يقصد القتل ويقوم بعمل غير قاتل غالباً، لكنه يقتل صدفة، بأن يرمي باتجاه رجله قاصداً التأديب أو الإيذاء الشخصي فيموت، أو . كما ذكر المحقق . يضربه بحصاة أو عودٍ خفيف، فذلك غير قاتل غالباً، لكنه يقتل صدفة، رغم أنه لم يقصد القتل. فهل يُعدُّ هذا قتلاً عمداً؟

يقول المحقق . رحمه الله .: في المجال روايتان، أشهرهما التي تعتبر هذا القتل غير عمدي، وأنه لا يوجب القصاص. وبهذا يدرج شقين من الشقوق الثلاثة تحت القتل العمدي، ويعتبر الثالث شبه عمداً.

بحث في تقسيم القتل

المعروف والمشهور بين الأصحاب أنَّ للقتل ثلاث أقسام هي: العمد، والخطأ شبه العمد، والخطأ المحض. ويبدو أنه لا أحد من متقدمي الفقهاء قد رفض هذا التقسيم إلاَّ الصدوق . رحمه الله . في كتابه: (المقنع) و(الهداية) [37]، حيث قسّم القتل إلى عمدٍ وخطأ.

بالطبع، ذكّره للقسمين فقط لا يدلُّ على عدم قبوله القسم الثالث، كما يذهب إليه المالكية [38]، بل قد يكون ذلك بسبب عدم ذكر شبه العمد في الروايات، وقد جاء بنفس مضامين الروايات في كتابيه المتقدمين.

أمّا باقي الفقهاء كالشيخ المفيد [39] والشيخ [40] والحلي [41] وسالار [42] وابن البراج [43] وابن حمزة [44] وابن إدريس [45] إلى عهد المحقق [46] فقد ذكروا هذا التقسيم حسب تتبعنا، كما ذكر هذا التقسيم وقبله المتأخرون من شُراح كتب العلامة [47] والمحقق وغيرهم [48].

تقسيم القتل عند العامة

فقهاء السنة [49] من الشافعية والحنبلية ذكروا هذا التقسيم، لكن نسب لأبي حنيفة تقسيمه القتل إلى خمسة أقسام.

علماً أنّ السرخسي صاحب (المبسوط) [50] . وهو من الكتب المفصلة في الفقه الحنفي . رفض نسبة التقسيم الخماسي إلى أبي حنيفة، لكنه ذكر عدّة من فقهاء الحنفية ممّن تبّنوا هذا التقسيم.

والتقسيم الخماسي هو: العمد، وشبه العمد، والخطأ، والجاري مجرى الخطأ، والقتل بسبب.

لم يعتبر فقهاؤنا القتل بسبب نوعاً خاصاً أو قسماً مستقلاً، بل أرجعوا بعض أصنافه إلى قتل العمد وبعضاً آخر إلى القتل شبه العمد، وفي هذا المجال يذكر المحقق [51] . رحمه الله . فروعاً ويفصّل فيها.

التقسيم الثالث للقتل لفقهاء المالكية عبارة عن: العمد، والخطأ. ويرفضون شبه العمد، بل يعتبرونه عمداً، فإذا صدق تعريف شبه العمد على مورد أوجب القصاص عندهم، وفيما يخص ذلك سنقرأ روايتين مقبلاً. ومن تلك الروايات نفهم أنّ هذا التقسيم لا يختص بمالك، بل قال به فقهاء المدينة جميعهم، باعتبار أن أمثال مالك وربيعة الرأي من فقهاء المدينة وكانوا معاصرين للإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وكانوا مختلفين دائماً مع فقهاء العراق مثل أبي حنيفة وأصحابه. ومحمد بن الحسن الشيباني كان من تلامذة أبي حنيفة المعروفين، وله كتاب (الردّ على فقهاء المدينة) ذكر فيه آراء فقهاء المدينة ونقدها.

منشأ التقسيم

إذن، هناك ثلاثة تقسيمات بين العامّة، لكن المتداول بين أصحابنا هو تقسيم القتل إلى ثلاثة، ومنشأ التقسيم هو الروايات، فهناك الكثير من الروايات يستفاد منها هذا التقسيم، ويستفاد من بعضها التقسيمات الثلاثة، ومن بعضها الآخر يستفاد بعض من تلك التقسيمات، لكن المستفاد من مجموع الروايات وكلمات الأئمة . عليهم السلام . الأقسام الثلاثة التي جاءت في كلمات العلماء، ولكلّ حكمه الخاص.

الروايات التي جاء فيها التقسيم الثلاثي استخدمت التعابير التالية: العمد والخطأ والخطأ الذي لا شك فيه. أي ذكر الخطأ مكان الخطأ شبه العمد، ومكان الخطأ المحض ذكر: الخطأ الذي لا شك فيه. لكن المراد هو نفسه، وتعريف الخطأ الذي جاء في الروايات هو نفس التعريف الذي ذكره الفقهاء للخطأ شبه العمد، وتعريف الخطأ الذي لا شك فيه هو نفس تعريف الخطأ المحض الوارد تعريفه في كلمات الفقهاء.

بالطبع، لا نقول بأنه لم يرد تعبير خطأ شبه العمد، بل إنَّ هذا التعبير لم يرد في الروايات التي ذكرت الأقسام الثلاثة، مع أنَّه ورد في روايات أُخرى، نذكر نماذج من تلك الروايات.

الروايات

ندرس الروايات التي تضمّنت ذكر أقسام القتل الثلاثة:

الرواية الأولى: وعنه، عن أحمد وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، جميعاً عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن أبان، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: قلت له: أرمي الرجل بالشيء الذي لا يقتل مثله، قال: ((هذا خطأ))، ثم أخذ حصاة صغيرة فرمى بها، قلت: أرمي الشاة فأصيب رجلاً، قال: ((هذا الخطأ الذي لا شكَّ فيه، والعمد الذي يضرب بالشيء الذي يقتل مثله)) [52].

لا نفصل حالياً في سند الروايات؛ لأننا لا نريد حالياً الاستدلال بها، وعند التعرُّض للأحكام في المستقبل نفصل البحث في المجال، ونقوم حالياً بدراسة الرواية إجمالاً.

المراد من (عنه) محمد بن يحيى العطار، وهو من أجلة مشايخ الكليني الثقات.

غالب المراد من أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ويروي عنه محمد بن يحيى، كما يروي عنه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، لكن أينما ذكر بنحوٍ مطلق فالمراد هو أحمد بن محمد بن عيسى . بالطبع كلاهما ثقة.

عن حميد بن زياد، ينبغي الالتفات إلى أنَّه ليس المراد كون محمد بن يحيى نقل عن أحمد وحميد بن زياد، فهذا يرجع إلى أول السند، بل يعني أنَّ الكليني ينقل عن حميد بن زياد مضافاً إلى أنَّه ينقل عن محمد بن عيسى، ويُقال لهذا: (حيلولة السند) أو (حيلولة في السند)، ويعني وجود سندٍ آخر وسط سند الرواية ينفصل عن السند الأول من الوسط فيكون حائلاً. وللكليني سندان لهذه الرواية ذكر كليهما.

حميد بن زياد من مشايخ الكليني الثقات، لكنه واقفي.

الحسن بن محمد بن سماعة وهو واقفي كذلك.

(جميعاً) تكشف عن تلاقي سندين هنا، أي أنّ أحمد وكذا حسن بن محمد بن سماعة كلاهما نقلًا عن أحمد بن الحسن الميثمي، وهو ثقة واقفي.

عن أبان، والمراد منه أبان بن عثمان، وهو من الثقات الأجلّة.

عن أبي العباس، والمراد منه أبي العباس البقباق، وهو من الثقات ومن أصحاب الإمام أبي عبد الله عليه السلام.

إذن، السند جيد، والرواية موثقة وفقاً للاصطلاح الرجالي؛ وذلك لأنّ بعض الرواة غير إماميين، رغم كونهم ثقات.

تلاحظون هنا أن الكليني يروي عن حميد بن زياد، وهو من مشايخه وواقفي، ومن غير الصحيح كلام الذين قالوا بأنّ كبارنا لا يروون عن الواقفيين كمشيخة، بل حتى مثل الكليني ينقل عن واقفي معروف كحميد بن زياد، وإذا راجعتم (الكافي) وجدتم الكليني يروي روايات عديدة عن حميد بن زياد.

الرواية الثانية: بإسناده عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن أبي العباس ووزارة، عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: ((إنّ العمد أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله، والخطأ أن يتعمّده ولا يريد قتله، يقتله بما لا يقتل مثله، والخطأ الذي لا شك فيه أن يتعمّد شيئاً آخر فيصيبه)) [53].

جاء في هذه الرواية ذات السند المعتبر ثلاثة أقسام للقتل.

الرواية الثالثة: عن يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: ((إنّ ضرب رجل رجلاً بعضاً أو بحجر فمات من ضربة واحدة قبل أن يتكلم، فهو يشبه العمد، فالدية على القاتل، وإنّ علاه وألح عليه بالعصا أو بالحجارة حتى يقتله، فهو عمد يقتل به، وإنّ ضربه ضربة واحدة فتكلم ثم مكث يوماً أو أكثر من يوم فهو شبه العمد)) [54].

عن يونس، أي عنه عن محمد بن عيسى، عن يونس، الذي جاء في الرواية الثالثة من نفس الباب، والمراد من (عنه) هو علي بن إبراهيم، والمراد من يونس هو يونس بن عبد الرحمن.

من اللازم ذكر نكتة هنا وهي: عندما يذكرون روايتين على التوالي يشتركان في السند فلا يكرّر السند في الرواية الثانية، بل يُبدأ بالسند حيث تفترق الروايتان وينفصل السندان، ويُطلق على هذا في علم الحديث التعليق، أي أنّ السند الثاني يُعلّق على السند الأوّل.

قال في الرواية الأولى: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ثم قال: عنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، ثم قال: عنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، ثم قال بعد ذلك كله: بالإسناد عن يونس. وبهذا تكون الرواية مسندة إلى يونس، لكنه قال بعد ذلك: عن بعض أصحابه، فالحديث يصبح مرسلًا بهذا، إلا أنه باعتبار كون يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإجماع فتقبل روايته. وستحدّث بالتفصيل في فرصة مناسبة عن أصحاب الإجماع التي هي محلّ اختلاف الآراء إن شاء الله تعالى.

رأينا إجمالاً هو إذا كان واحد من أصحاب الإجماع في سلسلة السند فإن رواة السند مقبولون مهما كانوا، سواء كانوا مذكورين أم لم يكونوا، وسواء كانوا موثقين أو لم يكونوا، وسواء كانوا مجروحين أم لم يكونوا، ولنا دليل على هذا المعنى نبينه في محلّه، وعلى أي حالٍ سند الرواية جيد.

صرّحت هذه الرواية بالقتل شبه العمد، وفرض فيه عدم قصد القتل؛ لأنّ الظاهر من ((ضرب رجلٍ رجلاً)) عدم قصد القتل، رغم وجود قصد الضرب، ثمّ يقول: ((فالدية على القاتل))؛ وذلك باعتبار عدم ثبوت القصاص في شبه العمد وثبوت الدية فقط.

((وإن علاه وألحّ عليه بالعصا أو بالحجارة حتى يقتله فهو عمد)) وسيلة الفعل هنا واحدة، أي العصا والحجارة، ولا يمكن القول هنا بأن المنظور هو الوسيلة، بل الفعل هو المنظور، فالفعل هناك كان دفعياً، أي حصل في دفعة واحدة، بينما هنا حصل الفعل مراراً، فكان فعلاً قاتلاً، فالعصا لا تقتل بضربة واحدة، بل ضربات متعدّدة، وهو ما أشار إليه الإمام بقوله: ((ألحّ)).

((وإنّ ضربه ضربة واحدة ثم تكلم، ثم مكث يوماً أو أكثر من يوم، فهو شبه العمد)) وهذه العبارة تكرر للمطلب الذي سبق العمد، أي شبه العمد.

في الحديث مصداقان للقتل شبه العمد، والفرق بينهما أنه مات في المورد الأول مباشرة دون فاصل من قبيل التكلم، بينما مات في المورد الثاني بعد فاصل وحديث نطق به تخلل بين الضربة والموت، وكلا الموردين شبه عمد. ويُراد من المثاليين بيان أن الفاصل لا يخرج القتل عن كونه شبه عمد ولا يدرجه في الخطأ المحض.

إذن، جاء تعبير شبه العمد في الروايات، وقد عُرِّفَ فيها بنفس التعريف الذي عرّفه به الفقهاء، الذي سنفصل بيانه مقبلاً، إلا أنها قد تعبّر عنه بشبه العمد وقد تعبّر عنه بالخطأ، كما أنها تعبّر عن الخطأ المحض بالخطأ الذي لا شك فيه أحياناً.

الحاصل: قسّمت الروايات القتل إلى ثلاثة أقسام، حسب كيفية القتل:

أحدها: أن يقصد الفعل والقتل معاً.

ثانيها: أن يقصد الفعل ولا يقصد القتل.

ثالثها: ألا يقصد الفعل ولا يقصد القتل، كأن يقصد صيد عصفورٍ فيرمي نحوه ويصيب الشخص المفروض.

القسم الأول هو العمد، والثاني شبه العمد، والثالث الخطأ. والموجود في عبارة المحقق هو قسمان للعمد وقسم لشبه العمد، وصاحب (الجواهر) [55] يأتي في ذيل عبارة المحقق بقسم آخر لقتل العمد، وبهذا تكون أقسام قتل العمد ثلاثة ذكر اثنين منها المحقق، ونبيّن الثالث هنا، والأقسام هي:

1. أن يقصد القتل وأن يستخدم فيه وسيلة تقتل غالباً.

2. أن يقصد القتل وأن يستخدم فيه وسيلة تقتل نادراً.

3. ألا يقصد القتل، بل يقصد الضرب، لكن يستخدم وسيلة تقتل غالباً، وهذا القسم محل اختلاف نعرض له مقبلاً.

القسم الرابع هو شبه العمد، وفيه لا يُقصد القتل، بل الضرب ويُستخدم فيه وسيلة لا تقتل غالباً.

[1] رغم أن آيات متعددة للقصاص وردت في النسخ المنقولة إلى لغات مختلفة، إلا أن هذه الآيات لم تُذكر في قاموس الكتاب المقدس.

[2] من ضرب إنساناً فمات فليقتل قتلاً).

[3] (وإن تَأْتَى ضرر تدفع نفساً بنفس وعيناً بعين وسناً بسن ويداً بيد ورجلاً برجل وحرماً بحرماً وجرحاً بجرحاً ورضاً برضاً).

علماً أنه لم يأت في القرآن اليد والرجل والرض، وجاء مكانهما الأذن والأنف.

[4] (وإن كان قد ضربه بأداة من حديد فمات، فهو قاتل، والقاتل يموت موتاً، وإن ضربه بحجر يدٍ ممّا يُقتل به فمات فهو قاتل والقاتل، يموت موتاً. وإن ضربه بأداة يدٍ من خشب ممّا يُقتل به فمات فهو قاتل، والقاتل يموت موتاً. المنتقم للدم هو يميم القاتل يميته حين يصادفه.

وإن دفعه عن بُغض أو ألقى عليه شيئاً عمداً فمات أو ضربه بيده عن عداوة فمات، فإنّ الضارب يموت موتاً؛ لأنّه قاتل والمنتقم للدم هو يميم القاتل حين يصادفه).

[5] البقرة: 179.

[6] المائدة: 45.

[7] الميزان 1: 439، طبع بيروت.

[8] الميزان 1: 439.

[9] مصباح الفقاهة 2: 45 . 46.

[10] كتاب البيع 1: 21، طبع إسماعيليان.

[11] ينبغي الالتفات إلى أن بحث الحق والحكم بحث مشكل ومعقد إلى حد ما، وفي تحقيقه كَتَبَ السيد محمد بحر العلوم . قدس سره . رسالة مستقلة طبعت في الجزء الأول من (بلغة الفقيه)، والإمام بحث الموضوع بالتفصيل في (كتاب البيع)، وكذا آية الله السيد الخوئي . قدس سره . في (مصباح الفقاهة)، والنائبي . قدس سره . في حواشي (المكاسب).

[12] البقرة: 178.

[13] المائدة: 45.

[14] الشرائع 4: 971.

[15] الشرائع 4: 1006.

[16] استخدم القرآن القتل في قبال الموت فقال: (وَلَيْسَ مُتُّمٌ أَوْ قُتِلْتُمْ) آل عمران: 158، أو (أَفِإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ) آل عمران: 144. والفرق بين الاثنين؛ أن القتل يتم بواسطة شخص ما، والموت عكس ذلك.

[17] الشرائع 4: 971.

[18] اللعة الدمشقية 10: 11، 13.

[19] جاء العلامة . قدس سره . بمفردة الإتلاف مكان الإزهاق، وظلماً مكان عدواناً. قواعد الأحكام 3: 581.

[20] هناك بحث يخص موضوع سب المعصوم، ونحن غير ناظرين إليه هنا، كما أنه قد يصدر الحاكم إذناً عاماً بقتل الشخص الفلاني لكل من وجده وتمكّن من الوصول إليه، كما ورد ذلك في سيرة الرسول صلى الله عليه وآله.

[21] الجواهر 42: 7 . 11

[22] المائدة: 32.

[23] الوسائل 29: 9، أبواب القصاص النفس، ب 1، ح 2.

[24] الوسائل 29: 13، أبواب القصاص في النفس، ب 1، ح 8.

[25] الكافي 7: 270 / 7.

[26] كامل الزيارات: 274 / 426، 291 / 474، 456 / 691، 505 / 787

[27] كامل الزيارات: 37.

[28] التهذيب 10: 148 / 660.

[29] من لا يحضره الفقيه 4: 72: 197

[30] الفقيه 4: 362

[31] ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: 327 / 7.

[32] الكليني يعبر عنه أحياناً بالحسين بن محمد، وأحياناً أخرى بأبي عبد الله الأشعري.

[33] هناك عدة رواة يُسمون بالحلي: عبيد الله الحلي، وعلي الحلي، ومحمد الحلي، وعمران الحلي. لكن عبيد الله كبيرهم المميز، ولذلك يقول فيه النجاشي: وكان كبيرهم ووجههم.

[34] الوسائل 29: 17، القصاص في النفس، ب 2، ح 2.

[35] اعتبره الكشي واقفياً، لكن البروجردي . قدس سره . تردّد في واقفيته في كتابه الرجالي الذي هو كتاب جليل ومفيد جداً.

[36] الشرائع 4: 195.

[37] الهداية (ضمن سلسلة الينايع الفقهية) 24: 31.

[38] عنه في: الخلاف 2: 374 / مسألة 2.

[39] المقنعة: 734.

[40] الخلاف 2: 374 / مسألة 2.

[41] الكافي في الفقه: 391 . 392.

[42] المراسم: 235.

[43] المهذب 2: 456.

[44] الوسيلة: 429.

[45] السرائر 3: 321 . 322.

[46] الشرائع 4: 245.

[47] الجواهر 43: 3.

[48] المهذب البارع 5: 143.

[49] المبسوط 26: 59، المغني 9: 320.

[50] المبسوط 26: 59.

[51] الشرائع 4: 196.

[52] الوسائل 29: 37 . 38، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح7.

[53] الوسائل 29: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.

[54] الوسائل 29: 37، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح5.

[55] الجواهر 42: 18.

الدرس [11]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الأولى: أن يقصد القتل ويستخدم وسيلة تقتل غالباً

حاصل ما تقدّم أنّ للقتل خمس صور من حيث التلبّس بعنوان العمد أو الخطأ:

الصورة الأولى: أن يقصد القتل ويستخدم وسيلة تقتل غالباً.

الصورة الثانية: أن يقصد القتل ويستخدم وسيلة تقتل نادراً.

الصورة الثالثة: ألا يقصد القتل، بل يقصد فعلاً آخر من قبيل الضرب لكنّه يستخدم وسيلة تقتل غالباً.

الصورة الرابعة: أن لا يقصد القتل، لكنه يستخدم وسيلة تقتل نادراً، بأن يفعل بها فعلاً ما.

الصورة الخامسة: أن لا يقصد القتل ولا يقوم بفعل تجاهه، كأن يريد الرمي بحصا باتجاه العصفور فتصيب شخصاً وتقتله، أو تكون سبباً لموته.

مشهور الفقهاء اعتبر الأقسام الثلاثة الأول عمداً، واختلفوا في القسم الرابع، لكنهم اعتبروه شبه عمداً نوعاً ما، ونحن سنقوي ذلك إن شاء الله تعالى.

عمدة مباحث كتاب القصاص تدور حول هذه الأقسام وفروعها، ونحن نبدأ بالقسم الأول.

تأسيس الأصل

قبل الخوض في البحث وبيان أحكام الشقوق والأقسام المتقدمة علينا تأسيس أصل لموارد الشك أينما عجزنا عن إدراج مورد ما في الأقسام المزبورة، ولكي يكون الأصل محكماً هناك. ونريد من الأصل ليس معناه الاصطلاحي، أي الأصل العملي، بل المراد القاعدة الكلية.

تَوْهْمٌ وَدَفْعٌ

يقول البعض: المرجع في موارد الشك هو عموم كلمة (قتلى) التي جاءت في الآية الشريفة: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ) [1] فتمسك بعموم الآية أينما شككنا في شمول أدلة العمد له، ونحكم بالقصاص فيه.

في الجواب على هذه الشبهة نذكر في البداية بياناً إجمالياً، ثم بياناً تفصيلاً.

البيان الإجمالي: ينبغي الالتفات إلى أنّ الموضوع في الآية الشريفة مضيّق ومنحصر بموارد العمد، ولهذا لا يكون المورد الذي لم نحز العمد أو غير العمد فيه مشمولاً للآية الشريفة.

البيان التفصيلي: وهو يتوقَّف على بيان مطلب أصولي رائج وشائع، وهو: أن باب العام والخاص والمطلق والمقيد والتخصيص والتقييد دائر مدار وجود تنافٍ بين دليلين، أينما كان تعدُّد في الحكم ولا تنافي فلا معنى ولا مجال للتخصيص، إذا قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم الفقهاء) فلا مجال للتخصيص؛ لعدم التنافي، لكننا نقيّد أحد الدليلين أو نخصص واحداً منهما أينما كان تنافٍ وتكاذب، وعلينا الجمع العرفي بينهما، وذلك من قبيل: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق من العلماء).

وبناءً على ذلك اشتهرت القاعدة التالية بين الأصوليين: (لا تخصيص ولا تقييد بين الدليلين المشبتهين)، إلاّ أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ هذه القاعدة صحيحة في الجملة، لكنّها غير كلية؛ لأنه قد يكون تنافٍ بين دليلين مشبتهين، فيجري التخصيص، من قبيل استفادة وحدة الحكم من مجموع الأدلّة، أي أنّ كلاً من الدليل الخاص والعام يريد إثبات الحكم. ورغم كونهما مشبتهين هنا إلاّ أن بينهما تنافياً، ولذلك نخصص، أي نحمل العام على الخاص ونقول: المراد الجدي للمولى هو الخاص.

ما نحن فيه من هذا القبيل، فرغم أن (قتلى) التي جاءت في الآية الشريفة موضوع عام ويشمل جميع موارد العمد والخطأ وشبه العمد، لكن المستفاد من مجموع الأدلّة ومن ضرورة الشرع والفقهاء أن المراد هو قتل العمد. فالأدلة تخصّص عموم الآية، والآية تكون خاصة بالمقتولين عمداً.

وبعبارة أخرى: رغم أن (قتلى) استعملت عامة في الظاهر، لكن المراد الجدي للمولى هو القتل العمدي، ولذلك لا يمكن التمسك بالآية في مورد الشك بين العمد وغير العمد؛ لأن الموضوع لم يُحرز، ولا يجري الحكم في النتيجة.

إشكال وجواب

قد يقال بإمكانية التمسك بالعام في الشبهات المفهومية المخصّصة في الموارد التي يكون فيها المخصّص مجملاً، والإجمال ناشئ عن الإجمال في المفهوم، وذلك عكس الشبهات المصادقية المخصصة التي لا مجال فيها للتمسك بالعام، وقد ذكرنا الفرق بين هذين بالتفصيل في مباحث الجهاد، فلا نعرض لها هنا.

بالجملة، اتفق الأصوليون . قد يكون هناك قول مخالف . على أنّه إذا كان لنا دليل عام مثل: (أكرم العلماء)، ودليل خاص مثل: (لا تكرم الفساق منهم)، ولا نعلم بأن الفاسق يشمل مرتكب الصغيرة أم لا،

فتتمسك بالعام؛ لأن الأمر هنا يدور بين الحجة واللاحجة، ونحن نشك في شمول الخاص لمرتكب الصغيرة، ولذلك لا يكون حجة، أما شمول العام له فقطعي، والعام حجة ولا إشكال في التمسك به.

موضع بحثنا هو من هذا القبيل، فالدليل العام هو الآية الشريفة: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى)، والدليل الخاص هو وجوب القصاص على متعمد القتل، وعند الشك في الشبهة المفهومية المخصصة نتمسك بالعام.

جوابه: لا شك في التمسك بالعام في الشبهات المفهومية المخصصة، لكن ذلك فيما إذا لم يكن العام مضيّقاً، وفي هذه الموارد الموضوع. كما قلنا. عام ومضيّق ومنحصر بالعمد، ولذلك لا يمكن التمسك لا بالعام ولا بالخاص.

وبعبارة أخرى: دائرة موضوع العام تطابق دائرة موضوع الخاص. وفي النتيجة لا يُحرز عنوان العمد، ولا يجري الحكم إذا لم يُحرز الموضوع، فالحكم دائماً يدور مدار الموضوع، وأينما جهلنا المورد ما إذا كان عمداً أم لا، فلا تشمله أدلة العمد، ولا يمكن عندئذ الحكم بالقصاص. وهذه قاعدة كلية.

أقسام القتل

بعد ما فرغنا من بيان القاعدة الكلية نهماً ببيان ودراسة أقسام القتل:

الصورة الأولى: ما إذا قصد القتل بفعل أو آلة تقتل غالباً.

في هذه الصورة يقصد الإنسان القتل بآلة أو فعل يقتل غالباً، وهذا المورد هو القدر المتيقن للقصاص، وتشمله جميع أدلة القصاص، لكن إذا أردنا ذكر الأدلة بنحو منتظم ينبغي ذكرها بالنحو التالي:

1. جميع عمومات القصاص، سواء التي جاءت في القرآن أو السنة تشمل هذا المورد.

2. فحوى الأدلة التي تدل على القصاص في الصورة الثانية والثالثة.

علماً أن عمدة الروايات الواردة في باب القصاص ناظرة إلى الصورة الثانية والثالثة، ولما تنقل رواية ناظرة إلى الصورة الأولى، وفحوى هذه الروايات تدل على هذا المورد.

3. الروايات التي اختصت بتفسير العمدة، أي صرّحت بالموارد الذي يتزامن القتل فيه مع القصد واستخدام الآلات القتّالة أو الفعل الذي يوجب القتل غالباً، ونذكر هنا واحدة منها.

وإسناده عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن أبي العباس ووزارة، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((إنَّ العمدة أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله...)) [2].

سند هذا الحديث معتبر؛ لأن للشيخ طرقاً ثلاثة إلى علي بن الحكم، اثنان منها صحيحان، كما أن باقي رجال السند موثقون.

ومن حيث المضمون فهي تدلُّ على المورد؛ لأن مفردة (يتعمّد) تعني يقصد ويخطو في سبيل تحقيق قصده، كما أنه يستخدم وسيلة تقتل غالباً.

وهناك رواية وردت فيها مفردة (تعمّد) بمعنى آخر، نقرؤها: وعندهم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: سألته عن قول الله . عزَّ وجلَّ .: ((وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ)) [3]، قال: ((من قتل مؤمناً على دينه فذاك المتعمّد الذي قال الله . عزَّ وجلَّ .: ((وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)) [4])) قلت: فالرجل يقع بينه وبين الرجل شيء فيضربه بسيفه فيقتله، فقال: ((ليس ذاك المتعمّد الذي قال الله عزَّ وجلَّ)) [5].

دراسة السند

(عندهم) تعني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، وهناك ثلاثة أصناف رائجة لمفردة (عدّة) الموجودة في (الكافي):

ألف: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد.

باء: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى.

جيم: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد.

محلُّ بحثنا هو الصنف الأخير، حيث في العدّة يوجد أفراد موثّقون، ولهذا تكون العدّة هنا معتبرة.

المراد من أحمد بن محمد بن خالد هو البرقي الثقة.

عثمان بن عيسى واقفي ومن رؤوسهم، لكنه ثقة.

سماعة بن مهران موثق كذلك.

إيضاح في مضمون الرواية

قد يُتوهَّم بأنَّ المراد من العمد في الرواية وفي اصطلاح الكتاب والسنة هو أن يُقتل شخص لأجل دينه، وهو غير العمد في اصطلاح الفقهاء وعرفهم، فإنَّهم يريدون منه القتل بالقصد بما يقتل غالباً.

الجواب: هذا التصور غير صحيح؛ لأن الرواية تضمَّنت بيان نكته، هي: أن العذاب المذكور في الآية . أي الخلود في النار . خاص بمورد العمد، وهي ليست في مقام بيان معنى العمد على الإطلاق.

ويؤيد ذلك رواية أخرى جاءت في نفس الباب، وهي: محمد بن يعقوب، عن عدَّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن أحمد، جميعاً عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان وابن بكير، جميعاً عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً، هل له توبة؟ فقال: ((إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له، وإن كان قتله لغضبٍ أو لسبب من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد منه...)) [6].

هناك اختلاف وبحث وأقوال في وثاقة سهل بن زياد، لكن يبدو لنا أن الصحيح من الأقوال ما ذهب إليه العلامة التستري . رحمه الله . في (قاموس الرجال) [7]، رغم أنَّه لا يمكن القول بوثاقته بنحو مطلق؛ لأنَّ له روايات ضعيفة، ويغالي ومنتهماً بالكذب وغيره، لكنَّ الروايات التي ينقلها الكليني في (الكافي) موثوق بها، ونفس اهتمام الكليني بها وكثرتها يحكي عن الوثوق، مضافاً إلى قرائن أخرى ذكرها.

ما قلناه في مشايخ الكليني كحميد بن زياد من توثيقه رغم كونه واقفياً يصدق على سهل بن زياد كذلك، بل هذا الأمر لا يصدق على مشايخ الكليني فحسب، بل كذلك مشايخ الصدوق، وكل من أطلق عليه (شيخ) ونُقلت عنه روايات كثيرة.

هناك طريق آخر للكلامي غير هذا الطريق، هو: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد . أي ابن عيسى . جميعاً عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان وابن بكير.

الأخيران ثقة، لكن الأول إمامي والثاني فطحي، ولهذا لا إشكال في السند من وجهة نظرنا.

نرى في هذا الحديث بياناً لنوع خاص من العمد، وقد فسّر بغير القتل العمدي بمعناه الكلي، ولهذا لا يرد إشكال من هذا الحديث على ما ذكرناه من مضمون.

سنبحث الصورة الثانية في الدرس اللاحق إن شاء الله تعالى.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [12]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الثانية: أن يقصد القتل ويستخدم وسيلة تقتل نادراً

تحدّثنا في الجلسة السابقة عن الصور الخمس للقتل، وتقدّم بيان الصورة الأولى التي كانت عبارة عن: إذا قصد القتل بما يقتل غالباً، وقلنا بأنها القدر المتيقن من أدلة القصاص، ولا شبهة في هذا الحكم، وذكرنا رواية لهذا الغرض.

قبل البدء ببيان الصورة الثانية ندكّر بنكيتين، فإن الالتفات إليهما مفيد للبحوث اللاحقة.

النكتة الأولى: ما المراد من (ما) الموصولة في (بما يقتل غالباً)؟ فهل المراد الآلة أو فعل المكلف؟

ظاهر الروايات وكلمات الفقهاء هو الثاني، وصرّح بذلك صاحب (الجواهر) في مورد وقال: (... هو قصد الفعل الذي يقتل مثله) [8]، بالطبع قد يستخدم المكلف الآلة لأداء الفعل.

النكته الثانية: اتفق فقهاء الإسلام من الشيعة والسنة باستثناء فقيه واحد على أنه لا يختلف الحكم في الآلة إذا كانت تقتل غالباً بين ما إذا كانت محدّدة مثل السيف والحربة والسكين التي تقطع أجزاء الجسم وبين المثقّلة التي تقتل بثقلها مثل الحجر أو الخشب المحكم.

المخالف الوحيد في المسألة هو أبو حنيفة [9] على ما نقل عنه، فهو يرى أن قتل العمد يصدق فيما إذا كانت الآلة محدّدة، أمّا إذا كانت مثقلة فلا يصدق قتل العمد.

هذا التفصيل المعروف نسب إلى أبي حنيفة، ويذكر الشعراني . رحمه الله . في ذيل الرواية الواردة في (الوسائل) والتي سنذكرها لاحقاً نقاشاً دار بين أبي حنيفة وشخص آخر، قال له مستغرباً: حتى لو ضربه بحجر ومات لا يُعد قتل عمد! فقال أبو حنيفة: ولو قتله بأباقيس [10].

ويبدو أن هذه الفتوى لأبي حنيفة قد رفضها حتى تلميذاه المعروفان، أي أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، أمّا فقهاء الحنفية فبنوا على ما ذهب إليه أبو حنيفة، وفقاً للمصدر الذي اعتمدها، وقد رُفض هناك رأي التلميذين المزبورين.

على أي حال، البحث في الصورة الأولى تمّ هناك وانتقل إلى البحث في الصورة الأخرى.

الصورة الثانية: ما إذا قصد القتل بفعلٍ أو آلة تقتل نادراً، مثل الذي يقصد قتل شخص فيهجم عليه بعضاً أو حصى صغيرة ويموت صدفة.

تتشارك الصورة الأولى مع الثانية في قصد القتل، ويختلفان مع الصورة الثالثة والرابعة في أنّه لا قصد للقتل في الأخيرين، بل يقصد الفعل بهما، كأن يقصد الضرب.

الآلة التي تُستخدم في الصورة الثانية لا تقتل عادة، مثل العصا أو الآلات التي تقتل في موارد خاصة لكنها تستخدم بالنحو الذي لا يقتل، من قبيل إيجاد خدش في الرأس بواسطة السيف، فهذا ممّا لا يقتل عادة، أمّا لو جاء بهذا العمل بقصد القتل، وقد حصل القتل، فما الحكم؟

المشهور بين الفقهاء اعتبار هذه الصورة عمداً، والمستفاد من كلام المحقق . رحمه الله . أن قولين في المسألة، هذا نص عبارته: (ولو قصد القتل بما يقتل نادراً فاتّفق القتل فالأشبه القصاص) [11]،

و(الأشبه) تكشف عن وجود قولٍ آخر، وهو يرجح أحدهما، و(الأشبه) تعني الأقرب إلى القواعد والأصول الفقهية.

أحد القولين هو القصاص، وهو للمشهور، أمّا القول الآخر فيقول فيه صاحب (الجواهر)[12] وقبله صاحب (الرياض) [13]: لم نعثر عليه، ولم نعرف قائله. وراجعنا كلمات القدماء وجدنا البعض لم يتعرّض للمسألة بالكلية، والبعض الذي تعرض لها قال بالقصاص فحسب.

الشهيد[14] عندما يذكر المسألة ينسب القول بالقصاص إلى القليل، وهذا يكشف عن قول أقوى لا يذهب إلى القصاص، وهذا قد يؤثر في العمل بالروايات.

والأعجب من ذلك كله قول الفاضل الهندي: (إنّ القول بعدم كونها عمداً ظاهر الأكثر) [15]، أي أنّه ينسب القول إلى ظاهر أكثر كلمات الفقهاء، وأنه ليس عمداً. بالطبع تختلف نسبة الفاضل الهندي عن نسبة المحقق والشهيد؛ لأنّ للأخيرين كانت إمكانية الوصول إلى أقوال الفطاحل، بينما الفاضل من المتأخرين، فمن أين جاء بهذا الكلام؟ من المحتمل أنه استفاده من عدم تعرّضهم لهذه المسألة، وعند تعرّضهم للمسألة السابقة قالوا: إذا كانت الآلة أو الفعل يقتل غالباً ففيه قصاص، فأخذ بالمفهوم المخالف لكلامهم المتقدم وقال: (ما لا يقتل غالباً فليس فيه قصاص). فالمفروض أن يكون منشأ كلامه شيئاً من هذا القبيل، وإلاّ فلا ظهور لكلام واحدٍ من المتقدمين في هذا المعنى فضلاً عن أكثرهم.

على أي حال، صاحب (الجواهر) وقبله صاحب (الرياض) قالوا: لم نعثر على قائل بهذا القول. وكلامهما صحيح، ونحن كذلك لم نعثر على واحدٍ من الفقهاء صرّح بهذا المعنى، لكن من المعلوم وجود قولين، كما توجد طائفتان من الروايات، وفي البداية نتعرض لبيان القول المشهور، ثم ندرس ما يمكن الاستناد عليه للقول الثاني (عدم القصاص)، وإذا كان هناك رواية تدلُّ عليه بوضوح فيُطرح عندئذٍ علاج التعارض.

أدلة قول المشهور

الرواية الأولى:

وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله . عليه السلام :: ((العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديدة أو بحجرٍ أو بعصا أو بوكرة، فهذا كله عمد، والخطأ من اعتمد شيئاً فأصاب غيره)) [16].

البحث في السند

المراد من (عنه) هو علي بن إبراهيم، علماً أنه ينقل عن محمد بن عيسى كما ينقل أبوه . أي إبراهيم بن هاشم . عنه.

محمد بن عيسى هو محمد بن عيسى ابن عبيد اليقطيني، كما يُطلق عليه محمد بن عيسى العبيدي وكذا محمد بن عيسى اليقطيني، وهو ثقة. لكن تردّد فيه بعض تبعاً للشيخ الصدوق، والأخير كذلك تبعاً لشيخه، أي محمد بن الحسن بن الوليد، أمّا باقي الفطاحل فعُدّوه جليل القدر وعظيماً، كما نوّقه نحن، ونعتمد على رواياته.

عن يونس، وجرى بحث هنا عن كيفية رواية محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن؛ لأنّ عمره لا يقتضي ذلك، ولهذا السبب ضعّف الشهيد الثاني هذه الرواية في (المسالك) [17]. لكن هذا المطلب ليس قوياً ومحكماً، فروايات محمد بن عيسى عن يونس معتبرة ولا إشكال يعترها.

عبد الله بن مسكان من الثقات، ولهذا يصبح سند الرواية جيداً.

((وكزة)) تعني الضرب بقبضة اليد، و((فَوْكْرُهُ مُوسَى)) [18] تعني ضربه بقبضة يده، كما يعني الوكز مطلق الضرب، فيصدق الوكز حتى على الضرب بالحربة، لكن غالباً تستعمل الوكزة للضربة بقبضة اليد.

ما المراد من ((كل ما اعتمد شيئاً))؟ فهل تعني الضرب المنتهي إلى القتل، أو الأعم من ذلك؟

الظاهر هو الأعم من ذلك، والرواية في مقام بيان قاعدة كلية، فقالت: ((كل ما اعتمد شيئاً فأصابه ... فهذا كله عمد))، و((اعتمد)) تعني قصد، ومن هذا القبيل ما جاء في دعاء صباح الجمعة: ((اللَّهُمَّ انِّي تَعَمَّدْتُ إِلَيْكَ بِحَاجَتِي)) [19].

وعندما يصله يضربه بحديدة أو بحجر أو بعصا أو بوكزة، فهذا كله عمد.

((اعتمد شيئاً)) تشمل ما إذا كان قاصداً القتل وتابعه ولحقه، حتى لو كانت المتابعة والملاحقة لا توجب القتل عادة، افرضوا أنه ضربه بيده فمات. وهذا المطلب صريح في معناه ولا شبهة تعتري الرواية.

ثم تفسر الرواية الخطأ، وهو المعنى الذي يقابل المعنى المتقدم، أي العمد، فتقول: ((والخطأ من اعتمد شيئاً فأصاب غيره))؛ أي إذا قصدت شيئاً وبلغت شيئاً آخر فهو خطأ.

يبدو لنا أن الرواية صحيحة من حيث السند، ومضمونها جيد، ولو لم يكن لنا رواية غيرها لكفت الفقيه للإفتاء بمضمونها، لكن هناك روايات أخرى غيرها.

الرواية الثانية:

وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد وابن أبي عمير، جميعاً عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما . عليهما السلام . قال: ((قتل العمد كل ما عمد به الضرب فعليه القود، وإنما الخطأ أن تريد الشيء فتصيب غيره))، وقال: ((إذا أقرّ على نفسه بالقتل قتل وإن لم يكن عليه بيّنة)) [20].

البحث في السند

محمد بن يحيى هو محمد بن يحيى العطار الأشعري، وهو ثقة.

أحمد بن محمد يحتمل قوياً أن يكون أحمد بن محمد بن عيسى، وهو من الثقات رفيعي الشأن.

علي بن حديد لم يوثق، لكن هناك ما يبعث للاعتماد عليه، وهو ورود اسمه في أسانيد (كامل الزيارات) [21]، وتقدم منّا القول بالاعتماد على جميع الرواة الذين جاءت أسماؤهم في (كامل الزيارات)، رغم ذلك يوجد كذلك ما يبعده إلى عدم الاعتماد عليه، وهو تضعيفه من قبل الشيخ رحمه الله. وفي مقام التعارض بين التوثيق العام والجرح الخاص لا يمكن ترجيح التوثيق العام إلا أن وجوده في سند هذه الرواية لا يضرُّ بها؛ لكون الراوي الذي في عرضه هو ابن أبي عمير الثقة.

جميل بن درّاج الذي اشتبه في تسميته الساروي . رحمه الله . في (توضيح الاشتباه) وضمّ الدال، بينما المعروف بالفتح، وهو من أصحاب الإجماع.

عن بعض أصحابنا، من هنا يبدأ الإرسال في الرواية، لكنه تقدّم منّا أنّ أصحاب الإجماع إذا وردوا في السند نعمل بالرواية، سواء كانت مرسلة أو مسندة، وسواء كان روايتها ضعافاً أو مهملين أو مجروحين أو لم يكونوا. ولهذا يكون سند الرواية عندنا صحيحاً.

يقول صاحب (الجواهر) في هذه الرواية: مرسلة كالصحيحة ظاهراً [22]؛ وذلك لأنه يعتمد على روايات أصحاب الإجماع كما أنّ دلالة الرواية تامّة. بالطبع قد يستفاد منها للاستدلال على الصورة الثالثة، وسنبحث ذلك مستقبلاً إن شاء الله تعالى، والمسالم هنا دلالتها على الصورة الثانية.

الرواية الثالثة:

وعنه، عن أحمد، عن علي بن الحكم، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((لو أنّ رجلاً ضرب رجلاً بخزفة أو بآجرة أو بعود فمات كان عمداً)) [23].

البحث في السند

(عنه) تعني عن محمد بن يحيى، عن أحمد، وهو أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، وهم جميعاً من الثقات.

المراد من علي بن حمزة هو علي بن أبي حمزة الباطني. وعموماً أينما نقل علي بن أبي حمزة عن أبي بصير كان المراد علي بن أبي حمزة الباطني الذي كان قائداً لأبي بصير، ونقل عنه روايات كثيرة. والمراد من أبي بصير هو يحيى بن أبي القاسم [24].

علي بن حمزة من رؤساء الواقفية، ولا يوجد توثيق له، وقد حصل إفراط وتفريط في حقه إلى مستوى أسرى البعض جرحه إلى أبي بصير، وطهره البعض ونفوا الضعف عنه. وأنا راغب كثيراً للعثور على طريق لتوثيقه، لكنني لم أعثر على ما يدل على وثاقته أو الاطمئنان به حتى هذه الساعة. غاية الأمر عندما نعثر على رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير كراراً في كتب الفطاحل يحصل لنا اطمئنان إجمالي بالرواية.

على أي حال، إذا كانت هذه الرواية وحيدة فمن الصعب الاعتماد عليها، لكن بما أن هناك مؤيدات كثيرة تدعمها كانت من الروايات الجيدة.

إشكال: ليس في الرواية إشارة إلى قصد القتل؛ لذلك هي غير ظاهرة فيما نحن فيه.

الجواب: الرواية عامة ولذلك تشمل صورة القصد وعدم القصد، أي أنه لا يحتمل صدق العمد إذا ضرب دون قصد، وعدم صدق العمد إذا ضرب مع قصد، فهذا ممّا لا يقبل الافتراض.

إذن، استفادتنا من هذه الرواية لهذه الصورة استفادة تامّة، وإذا أردنا البحث في صورة عدم قصد القتل ندرس هذه الرواية لنعرف ما إذا كانت تفيدنا أم لا.

وعلى أي حال نستفيد منها فيما نحن فيه.

وهناك رواية أُشير إليها فراجعوها، نقرأها في الجلسة المقبلة إن شاء الله تعالى، نقلها في الصورة الثانية كلّ من صاحب (الجواهر) وصاحب (الرياض) وآخرون، واستندوا إليها، وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، ويستفاد منها حكم القصاص للصورة الثانية. وأنا أخذت في دلالتها على الصورة الثانية وعلى المعنى المطلوب، لكن فيها فوائد لذلك ننقلها.

والحمد لله رب العالمين

الدرس [13]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الصورة الثانية من أقسام القتل، أي المورد الذي يتضمّن قصد القتل، لكنه يستخدم آلة أو يفعل فعلاً نادراً ما يقتل، وغالبه لا يقتل، بأن يضرب شخصاً بعصا أو حجر صغير فيموت صدفةً، والمشهور إدراجه في العمد، وحكم بالقصاص فيه، وأدعي عدم القصاص فيه، وهو قول غير مشهور.

الأدلة التي أُقيمت للقول المشهور عبارة عن روايات وافية وكافية من حيث الدلالة والسند، قرأنا بعضاً من تلك الروايات، بقيت رواية واحد تركتها لهذه الجلسة عمداً لكي نبحثها بانفرادها، وهي صحيحة من حيث السند، ورواها عبد الرحمن بن الحجاج، استدلاً بها صاحب (الجواهر) [25] وقبله صاحب (الرياض) [26] وقبله الفاضل الهندي صاحب (كشف اللثام)، في البداية نقرأها ثم نقل وجوه استدلال المتقدمين بها، ثم نبين رأينا.

الرواية

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير وصفوان، وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، جميعاً عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لي أبو عبد الله . عليه السلام .: ((يخالف يحيى بن سعيد قضاتكم))، قلت: نعم، قال: ((هات شيئاً ممّا اختلفوا فيه))، قلت: اقتتل غلامان في الرحبة فعضّ أحدهما صاحبه فعمد المعضوض إلى حجر فضرب به رأس صاحبه الذي عضّه فشجّه فكثر فمات، فرجع ذلك إلى يحيى بن سعيد فأقاده، فعظم ذلك على . [عند] . ابن أبي ليلى وابن شبرمة وكثر فيه الكلام وقالوا: إنّما هذا الخطأ فوداه عيسى بن علي من ماله، قال: فقال: ((إنّ من عندنا ليقيدون بالوكزة، وإنّما الخطأ أن يريد الشيء فيصيب غيره)) [27].

البحث في السند والدلالة

لِلرواية طريقان إلى صفوان وطريق إلى ابن أبي عمير، وكلاهما ينقلان عن عبد الرحمن بن الحجاج.

أبو علي الأشعري هو أحمد بن إدريس، ومن الثقات والمشايخ جليلي الشأن.

عبد الرحمن بن الحجاج ثقة ومن أجلة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

هناك احتمالان في عبارة: (يخالف يحيى بن سعيد قضاتكم)، أحدهما: نصب يحيى، وثانيهما: رفعه، وكلاهما صحيحان.

يحيى بن سعيد عالم معروف جاء من المدينة إلى هاشمية الكوفة للقضاء، والسؤال في الرواية عمّا إذا كانت مخالفة بين قضاة أهل البيت وقضاء يحيى بن سعيد، وذكر السائل نموذجاً من المخالفة حيث قضى يحيى قضية في الرحبة وهي محلّة من الهاشمية فحكم يحيى بالقصاص في القضية.

محمد بن أبي ليلى وعبد الله بن شبرمة من قضاة الكوفة المعروفين في أوائل عهد بني العباس، معظم قضاء يحيى عليهما، وقالوا: إنّما هذا الخطأ، فواده عيسى بن علي من ماله. ويبدو أن عيسى كان والياً على الهاشمية، وعمّاً للمنصور، فدفع الدية من ماله. عندئذٍ بيّن الإمام رأيه قائلاً: ((إنّ من عندنا ليقيدون بالوكزة، وإنّما الخطأ أن يريد الشيء ويصيب غيره)).

تقرير الاستدلال

وجه استدلال الأصحاب بهذا الحديث بالنحو التالي: الحادث المعكوس في الرواية منطبق على الصورة الثانية؛ لأن الضارب بالحجر كان قد قصد القتل أولاً، وثانياً: استخدم آلة لا تقتل غالباً. لكن كيف استنتجوا قصد القتل؟

جاء في حكاية الحادث عبارة: (يقتلان) وهذا يعني قصد كلّ منهما قتل الآخر، وهذا يكشف عن التطابق بين الحادث المحكي والصورة الثانية، لوجود قصد القتل والآلة التي لا تقتل غالباً.

حكم يحيى بالقود، والإمام . عليه السلام . أقرّ حكمه باعتبار قوله: ((إن من عندنا ليقيدون بالوكزة)) فبالأولية يحكمون بالقود بالحجر.

المجلسي . رحمه الله . في (مرآة العقول) [28] يلتفت إلى نكتة في هذه الرواية ويقول: هذا التعبير لا يستخدمه الإمام في الأصحاب وأهل بيته، بل هو نوع من التقية، فما أراد الإمام التصريح بأن عقيدتنا هي هذه، فاستخدم التقية.

الرواية . بناءً على هذا التقرير . دليل على القول المشهور، أي الحكم بالقصاص في الصورة الثانية.

الاستدلال بهذا الحديث يتوقف على مقدمتين، أحدهما: التطابق بين الواقعة والصورة الثانية، أي وجود قصد القتل، ثانيهما: تقرير الإمام لحكم القود بنحوٍ من الأنحاء. وهاتان المقدمتان شرطان لازمان لصيرورة الاستدلال بالحديث تاماً.

الردّ على الاستدلال

يبدو عدم لحاظ كلٍّ من المقدمتين في الرواية، أمّا قصد القتل فلا يُعلم وجوده؛ لأن مفردة (يقتلان) لا تدل على قصد القتل. هناك ثلاث هيئات مشتقة من مادة القتل تستعمل كثيراً ولم يلحظ فيها القتل هي: اقتتل وقاتل وتقاتل.

عندما يُقال: (قاتله الله) فلا يعني أن الله قتله حتماً، فهذه الهيئة لا تعني اصطفاً فريقين أو شخصين متقابلين وتنازعهما وقتل أحدهما الآخر لكي تصدقا المقاتلة. ولهذا تُنسب (قاتل) إلى الفرد كذلك من قبيل: (وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...) [29]، وقد يحصل كثيراً أن يتوجّه شخص إلى الحرب دون أن يقصد قتل شخصٍ أو أن يُقتل، بل يقصد الاشتراك في النزاع الجماعي.

إذن، تستعمل هذه الصيغ الثلاث كثيراً دون أن يلحظ فيها معنى القتل، فهي لا تعني دائماً اقتران الفعل بنية القتل أو حقيقته، والشاهد على هذا المعنى الآية الكريمة التالية التي وردت في موسى . عليه السلام .: (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ... فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يُقْتَلَانِ) [30] فاستخدم القرآن كلمة (يقتلان) في الشخصين المتنازعين، ولهذا قال في (مجمع البيان) [31]: كانا يختصمان، ولم يكن كلُّ منهما قصد قتل الآخر، فقد كان أحدهما قبطياً ظالماً والآخر مقهوراً من بني إسرائيل.

نُسب الاقتال إلى الطرفين مع أنه من البعيد . بحسب الظاهر . أن يقصد الشخص الذي من بني إسرائيل قتل الطرف الآخر.

إذن، يقتلان هنا بمعنى يختصمان. بالطبع لا نريد القول بأن هذه الصيغة ترد بهذا المعنى دائماً، بل إنّها تستعمل في هذا المعنى في موارد كثيرة، وعليه فلا يُعدُّ مجيء يقتلان في الرواية قرينة على وجود قصد القتل.

هذا مضافاً إلى وجود قرينة في نفس الرواية تدل على عدم وجود قصد القتل، وهي: (عضّ صاحبه)، والذي يريد القتل يستخدم وسيلة قتّالة لا العض، مع أن المعضوض لم يكن له سلاح كذلك، بل كانا يتضاربان، فوجد أحدهما حجراً ورماها باتجاه الآخر.

وهناك قرينة أخرى نذكرها كمؤيد على أن قتل الشخص المفروض كان غير متوقع، وهي جملة: (فضرب به رأس صاحبه فشجّه فكزّ فمات به)، وهذا هو مرض الكزاز الذي يدخل ميكروبه البدن من خلال التراب أو الحجر، وتنقبض بسببه العضلات، وبعدها تأخذ الإنسان حالة الرجفة ثم يموت بعد فترة قصيرة. وكزاز من نفس المادة، ويبدو أن الحجر لو لم يكن فيه ميكروب الكزاز فمن المحتمل ألا يموت الشخص؛ لكون الحجرة لا تقتل، كما أنه لم يقصد القتل بفعله هذا.

إذن، لم تحرز المقدمة الأولى للاستدلال على الصورة الثانية بهذه الرواية، فالقاتل لم يقصد القتل، أو إنا لم نقصد هذا على أقل تقدير، فإنه لا يستفاد ذلك من الرواية.

المقدمة الثانية للاستدلال مخدوش بها كذلك، فالإمام . عليه السلام . قال: ((إنّ من عندنا ليقيدون بالوكزة))، فلا يستفاد التقرير من هذا الكلام، وليس المراد من ((عندنا)) الأصحاب أو فقهاء أهل البيت.

ولا تضح معنى الحديث نتحدّث في البداية عن ملابس وزمن صدوره، ثم نتعرض باختصار لجانب من فقه الحديث لكي يتّضح المراد من الحديث.

يحيى بن سعيد من فقهاء المدينة المعروفين ومقدّم على مالك بن أنس، ومن المحتمل أن يكون أستاذه ومن كبار علماء العامّة في المدينة. في عهد المنصور وكذا قبله، أي عهد السفاح كانت السلطة تسعى لاستقطاب العلماء المعروفين لكي يعدّوا جهازاً يقابل الأئمة، فاستدعوا يحيى بن سعيد من المدينة لتتصّبه قاضياً، وبعد الموافقة رحل من المدينة إلى هاشمية الكوفة.

الهاشمية كانت مركز الحكومة قبل أن يني المنصور بغداد، ويبدو أنّها كانت بين الكوفة والحيرة.

كان ابن أبي ليلى وابن شبرمة من فقهاء الكوفة وكانا معاصرين لأبي حنيفة، وكانت سنوات وفاتهم متقاربة بين (140 إلى 150هـ. ق)، وقد يكون بعض آخر من فقهاء الكوفة يعمل بالرأي والقياس.

فقهاء المدينة من قبيل مالك ويحيى بن سعيد وبعض آخر كانوا قلماً يعملون بالقياس والاستحسان، وكثيراً ما كانوا يتحفظون ويعملون بالحديث، وكانوا مختلفين في باب القصاص.

قسّم فقهاء المدينة القتل إلى قسمين: العمد والخطأ، ولا وجود لشبه الخطأ في تقسيمهم، ومن الواضح بناءً على رأيهم إدراج هذا القسم في العمد، وحكم القصاص فيه، كما أفتى بذلك يحيى بن سعيد.

أما طبقاً لفتوى فقهاء الكوفة الذين قالوا بالتقسيم الخماسي، فهذا القسم يندرج تحت أحد الثلاثة الأقسام الخاصة بغير العمد، وهي: الخطأ شبه العمد، والخطأ، وما يجري مجرى الخطأ.

ويمكن تصوّر كون هذا القسم ليس من العمد من جهتين:

إمّا من باب أنه لم يقصد العمد، ولذلك لا يكون عمداً، وهذا يتطابق مع فتوى الشيعة، وإمّا من باب اشتراطهم كون الآلة محدّدة لصدق العمد، وهو ما ينسب لأبي حنيفة، ومن المحتمل أن تكون فتوَاهم كذلك، وما دام أنها لم تكن محدّدة فلا يصدق العمد.

وفي مثل هذا الحال حيث انقسم الفقهاء إلى طائفتين بمباني متخالفة في مسألة ما، فيسأل الإمام من عبد الرحمن: هل اختلف الفقهاء؟ ويجيب عبد الرحمن بسرد الواقعة. والإمام لم يكن في مقام تقرير كلام شخص أو بيان رأيه الشخصي، بل لم يُسأل من الإمام ذلك، ولم تكن المسألة موضع ابتلاء عبد الرحمن بن الحجاج، فالأخير حكى حادثاً، والإمام أبدى رأياً فيها، أو أن الرواية حكاية لفتاوى طائفتين من فقهاء العامة، والإمام لم يرَ داعياً للتقرير أو إنشاء حكم.

لكن ما المراد من قول الإمام: ((إنّ من عندنا))؟ مراده الفقهاء المتواجدون في المدينة، فنسب الإمام فقهاء المدينة إلى نفسه، كما نسب قضاة الكوفة إلى عبد الرحمن، مع أنّ الأخير لم يكن تابعاً لهؤلاء الفقهاء، ونحن نستخدم هكذا اصطلاحات وهكذا نسبة.

((يقيدون بالوكزة)) قد لا تخلو هذه العبارة من نوعٍ من الطعن، وتعني أنهم يحكمون بالقصاص بالوكزة فضلاً عن الحجر، ولذلك لا نعجب من يحيى بن سعيد إفتاءه هذا.

ثم يقول بعد ذلك: ((وإنّما الخطأ...)) وفي هذه العبارة احتمالان:

أحدهما: أنها طعن في قضاة الكوفة، أي أنها تغليط لمن يُدرج هذا القسم في الخطأ؛ لأن الخطأ أن تقصد شيئاً وتنال شيئاً آخر، وموردنا ليس من هذا القبيل، والصحيح أن هذا المورد خطأ شبه عمدٍ وليس خطأً محضاً.

ثانيهما: أن تكون طعناً لفقهاء المدينة، حيث قسّموا القتل إلى قسمين، ولم يعتبروا الخطأ شبه العمد من قتل الخطأ؛ بل خصّوا الخطأ بما إذا أراد الإنسان شيئاً وأصاب غيره، وهذا ممّا يغلّطه أهل البيت.

إذن، الرواية برأينا ليس فيها دلالة على ما نحن فيه، وقد يستفاد منها للصور الأخرى، لكن لا يمكن الاستفادة منها للاستدلال على هذه الصورة.

حالياً نعرض لروايات القول الآخر (عدم القصاص) الذي أشار إليه الشهيد والمحقق، وقد ذكر لهذا القول عدّة روايات ووجهان اعتباريان.

ولأجل أن تهّموا بمراجعة الروايات انتهجنا في البداية دراسة سند الروايات التي تدل على عدم القصاص، لنعرض عن الروايات الضعيفة ونتغاضى عن دلالتها، أمّا إذا كان لها سند معتبر، فيصل الدور إلى الجمع العرفي والدلالي، وإذا لم نعثر على وجهٍ للجمع نحل التعارض بمرجحات السند، وإذا لم يكن مرجح في السند نبحت عمّا تقتضيه الوظيفة التخيير أم التساقط؟

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [14]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الصورة الثانية، ونعرض في هذه الجلسة للروايات التي استُدلّ بها لإثبات كون الصورة الثانية ليس من العمد.

المدعى كون القتل بآلة غير قتّالة ليس عمداً، وقد قرأنا روايات دلّت على أنه عمد، وهذا هو المشهور، لكن هناك روايات استُدلّ بها أو يمكن أن يُستدلّ بها على أن المورد ليس من العمد.

في البداية نقرأ الروايات لنرى ما إذا دلت على المراد أم لا؟ فإذا لم تدل فلا تعارض، أمّا إذا دلت على المراد بنحو ما فينبغي عندئذ النظر في كيفية الجمع الدلالي لهذه الروايات مع الروايات التي قرأناها سابقاً أو علاج سند. بالطبع استدلوا بوجهين اعتباريين غير الروايات.

الرواية الأولى

وعنه، عن أحمد، وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، جميعاً عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن أبان، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: أرمي الرجل بالشيء الذي لا يقتل مثله، قال: ((هذا خطأ))، ثم أخذ حصاة صغيرة فرمى بها، قلت: أرمي الشاة فأصيب رجلاً، قال: ((هذا الخطأ الذي لا شك فيه، والعمد الذي يضرب بالشيء الذي يقتل بمثله)) [32].

البحث في السند

سبق وأن درسنا الحديث وقلنا بأن الرواية موثقة، ويُطلق هذا الاصطلاح على الرواية التي وثق جميع رجالها ولو كانوا غير إماميين، أغلب العلماء يأخذ بهكذا رواية، غاية الأمر أنهم يقدمون الصحيحة. أي التي رجالها موثقون وإماميون. في مقام التعارض مع الموثقة.

المراد من أبي العباس هو أبو العباس البقباق، الذي اسمه الفضل بن عبد الملك، وقد ضبط اسمه هكذا في الكتب الرجالية.

تقريب الاستدلال

مفردة (أرمي) الواردة في الرواية ذات ظهور في أنه قصد القتل لكنه استخدم آلة لا تقتل غالباً، والإمام قال له: ((هذا خطأ))، فهو إذن من نوع القتل غير العمدي.

أو يقال: (أرمي) غير ظاهرة في الرمي المقترن مع قصد القتل، لكنها مطلقة، وهي أعم من الرمي مع قصد القتل أو دونه، وتشمل كلا الموردين، والإمام ترك الاستفصال فلم يسأل ما إذا كان الرجل قد قصد القتل أو لم يقصده، وهذا يؤكد الإطلاق.

من هنا يتّضح أن موضوع حكم الإمام عام ويشمل حالة قصد القتل وعدم قصده، فيثبت المقصود.

الفقرة التالية: (قلت: أرمي الشاة فأصيب رجلاً، قال: ((هذا الخطأ الذي لا شكّ فيه))) ليست موضع استدلالنا، لكن الفقرة التالية هي موضع استدلالنا، أي: ((والعمد الذي يضرب بالشيء الذي يقتل بمثله))، فقد فسّر الإمام فيها معنى العمد. وعليها، إذا تمّ القتل بآلة غير قتالة غالباً فلا يُعدُّ عمداً حتى لو لم يكن قاصداً القتل، وهذه هي الصورة الثانية.

الجواب على الاستدلال

من اللازم قبل المناقشة في الاستدلال أن نذكر بنكته هي: أنّ صاحب (الجواهر) ذكر روايات هذا الباب في مكان واحد، ثمّ أجمل في مناقشتها في النهاية بذكر جواب مختصر عام، ورغم أنه قد يكون كافياً إلاّ أن كيفية الاستدلال بالروايات غير متّحدة، لذلك نحن نفصّل في بيان كيفية الاستدلال ثم نذكر ما يبدو لنا من مناقشة فيها. كما أنّنا راجعنا (المدارك) وعثرنا على روايتين كان قد قرأهما خطأ واستدل بهما بناءً على ذلك الخطأ.

يبدو أنّ الاستدلال بالفقرة الأولى غير صحيح، فمن المشكل إثبات ظهور (أرمي بالشيء الذي لا يقتل مثله) في الرمي المقترون بقصد القتل، ومن الإنصاف أنّ ادّعاء من هذا القبيل يُعدّ هراءً مرفوضاً.

أمّا القول بأنّ (أرمي) مطلقة وتشمل مورد القصد وعدمه، ففيه:

أولاً: نرفض الإطلاق، ونرى أنّها ظاهرة في عدم القصد، فإنّ السائل إذا قال للإمام: أرمي بالذي يقتل، كان ذلك ظاهراً في عدم قصده القتل، وهل يُقبل فرض أن الشخص يقصد القتل لكنه يستعمل آلة غير قاتلة؟ وهل أحد من العقلاء يعمل هذا؟

إذن، العبارة المتقدّمة بحدّ ذاتها قرينة على ظهور (أرمي) في عدم القصد، وهذا هو ادّعاؤنا، وهو معقول وعرفي.

ثانياً: على فرض قبول الإطلاق فإنه لا يمكن الأخذ به، فإنه لا قرينة على فرض قصد القتل لا في السؤال ولا في جواب الإمام.

من جانب آخر، هناك الكثير من الروايات احتوت على المضمون التالي: ((العمد أن يتعمده...)) [33] وإذا كان هناك إطلاقاً فيتعهد بهذه الروايات، لكن جلاً تأكيداً على كون (أرمي) ظاهرة في عدم الاقتران بقصد القتل.

كان ذلك في الفقرة الأولى، أما الفقرة الثانية فينبغي القول: رغم أن العمد عُرف فيها بالذي يضرب بالشيء الذي يقتل بمثله، لكن يمكن القول بأن هذا التعريف ذكر للمصداق البارز للعمد. ولو استخدم في كلامه (إنما) كما ورد ذلك في تعريف الخطأ لقلنا بدلالته على الحصر، لكنه لم يستخدمها، فتعريفه لا يدل على الحصر، بل ذكر ذلك الإمام من باب كونه مصداقاً بارزاً ورائجاً وشائعاً للعمد.

لو أراد إنسان قتل آخر فلا بد له من استخدام آلة قتالة لا غير قتالة، فهو لا يريد أداء عمل يخالف قصده، ولهذا لا تدل الفقرة الثانية على أنه لا عمد في غير هذه الصورة، ورغم أنها تدل على كون هذه الصورة عمداً إلا أنها لا تفيد الحصر.

الرواية الثانية

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله . عليه السلام . يقول: ((قال أمير المؤمنين . عليه السلام .: في الخطأ شبه العمد أن تقتله بالسوط أو بالعصا أو بالحجارة، إن دية ذلك تغلظ، وهي مائة من الإبل)) [34].

البحث في السند

لا اعتبار بسند هذه الرواية؛ لأنها مرسلة، ولو كانت الوحيدة في الباب لما استطعنا الاستدلال بها. نعم، إذا أيدت روايات أخرى هذا المضمون أمكن الأخذ بمضمون هذه الرواية، رغم ذلك ندرس دلالة الرواية لكي نرى ما إذا كانت تدل على المطلوب أم لا؟ فإذا كانت تدل على المطلوب بحثنا عن مؤيد أو مؤيدات لها.

تقريب الاستدلال

عَرَّف الإمام . عليه السلام . في هذه الرواية الخطأ شبه العمد وقال: ((أن تقتله بالسوط))، وكلمة ((تقتله)) ظاهرة في قصد القتل؛ باعتبار أن القتل عندما يُنسب إلى فاعله فالظاهر صدوره منه مع الإرادة، ومنصرفاً عن حالة القتل دون قصده أو القتل خطأً. وطريق الاستدلال بهذه الرواية هو المفردة المتقدمة، وبما أنَّ آلة القتل عصاً أو حجر أو ما شابه ذلك لا يصدق العمد، بل شبه العمد.

الجواب

نرفض ظهور ((تقتله)) في قصد القتل؛ لأنه لا معنى لأن يُلاحظ معنى القصد عند نسبة القتل إلى شخص، فلا دليل لذلك اللحاظ. لو أنَّ شخصاً ضرب آخر قاصداً تأديبه فيقول ثالث للضارب: قتلته؛ فما معنى هذه الجملة؟ إنَّها تعني كون عمل الضارب سينتهي إلى قتله. أو أن شخصاً يعطي آخر دواءً لمعالجة مرضه، فيصدف موت المريض بعد استعماله الدواء، فيقال: أعطاه دواءً وقتله، فينسب القتل إلى من أعطى الدواء للمريض.

إذن، في نسبة القتل إلى الشخص لا شيء أكثر من أن حصول الحادث كان إثر عمل الشخص، وهذا يعني انسجام نسبة القتل مع العمد ودونه.

نسبة القتل إلى شخص في الخطأ المصرح به في الآية الكريمة: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً) [35] ووجود الخطأ في الآية كقريئة لا يعني كون القتل بالمعنى المزبور، وجود الخطأ يكشف عن صحة نسبة القتل إلى من ارتكبه دون قصد وعمد. وهذا أمر ممكن دون شك.

الخلاصة: نسبة القتل ليس دليلاً على قصده، ولذلك قد يُنسب القتل إلى الجمادات، فيقال: آلة قتالة، مع أن الآلات لا تقصد ولا تريد.

إذن، ادِّعاء كون ((تقتله)) الواردة في الرواية بمعنى اقتران القتل بالقصد ادِّعاء دون دليل.

إشكال

ألا يمكن إثبات الدعوى من خلال إطلاق كلمة ((تقتله))؟

الجواب

نعم، بالإمكان القول بإطلاق ((تقتله))، ولا يمكن إنكار الإطلاق، لكنه يتقيد بالرواية التي صرحت بأن القتل بالحجر وأمثاله دون قصده خطأ، والرواية هي: وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي، قال: قال أبو عبد الله . عليه السلام .: ((العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديدة أو بحجر أو بعصا أو بوكزة، فهذا كله عمد، والخطأ من اعتمد شيئاً فأصاب غيره)) [36].

لاحظوا بدقة النسبة في كلا الروايتين، مرسله عبد الله بن سنان تقول: القتل بالعصا أو الحجر قتل شبه عمد، وهذا القتل أعم من كونه مقترناً مع قصد القتل أو دونه، فهو شامل لكلا الحالتين. صحيحة الحلبي تقول: إذا قتلت بعصا أو حجر شخصاً مع قصد القتل فهو قتل العمد.

الجمع العرفي بين الروايتين بالنحو التالي: الرواية الثانية تقيد الرواية الأولى، أي رغم أن إرادة الاستعمال في ((تقتله)) تشمل صورتَي القصد وعدمه إلا أنا نفهم من خلال صحيحة الحلبي أن الإرادة الجدية منحصرة في صورة عدم القصد؛ ولذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية حتى عن طريق الإطلاق.

الرواية الثالثة

وبإسناده عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن أبي العباس ووزارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنَّ العمد أن يتعمده فيقتله بما يقتل مثله، والخطأ أن يتعمده ولا يريد قتله، يقتله بما لا يقتل مثله، والخطأ الذي لا شك فيه أن يتعمد شيئاً آخر فيصيبه)) [37].

البحث في السند

سند الرواية جيد جداً، وقد قلنا سابقاً: للشيخ ثلاثة طرق إلى علي بن الحكم، إثنان منها جيدان جداً، والأخير محل بحث.

رغم وجود ابن أبي الجيد في أحد الطريقين، لكننا نعتبره ثقة وفقاً لمبنانا؛ لأنه من أكابر مشايخ الشيخ والنجاشي، وقد وثقا به؛ ولذلك يكون طريق الشيخ صحيحاً وخالياً من الإشكال، أمّا إذا سلب شخص

الوثيقة عن ابن أبي الجيد فلا يخلو السند عن الإشكال. كما أن بعض الكتب تشدد الياء في الجيد، لكنه خطأ.

تقريب الاستدلال

محل الاستدلال بهذه الرواية هو الفقرة الثانية، حيث يقول الإمام: ((والخطأ أن يتعمده)) أي لا يقصد قتله، ثم يقول: ((يقتله بما لا يقتل مثله))، لكن كيف استدل بها مع أنها تُصرِّح بعدم قصد القتل؟

ينبغي القول: ((لا يريد قتله)) تعني عدم قصده القتل، لكن بما أنه قال: ((يقتله)) فيستفاد من ذلك تجدد قصد القتل له، وبذلك تكون ((يقتله)) ظاهرة في القتل عن قصد، وتجمع مع جملة ((لا يريد قتله)) المتقدمة بأنه لم يُرد القتل في البداية ثم تجددت له إرادة القتل.

الجواب

يبدو أن هذا الكلام مرفوض، فلا يمكن القول بتجدد نية القتل، فنسبة القتل إلى شخص لا تعني وجود قصد للقتل، فبالإمكان نسبة القتل إلى شخص مع سلب إرادة القتل عنه، كما تقدّم ذلك.

السبب في إدراج صاحب (الجواهر) [38] هذه الرواية في الصورة الثانية رغم عدم ارتباطها بها هو. على ما يبدو. قراءته: ((لا يريد قتله)) (يريد قتله)؛ لأنه في نهاية البحث وعندما أراد الاستنتاج رجح روايات الطائفة السابقة على هذه الروايات، ويذكر في ردّ الروايات جملتين أو ثلاث ويقول: رغم احتواء الرواية على (يريد قتله) مع أنها غير موجودة في هذه الروايات، والموجود هو: ((لا يريد قتله))، ولم يأت (يريد قتله) في غير هذه الرواية. ومن هنا يُعرف أنه قرأ ((لا يريد)) دون (لا). وقد حصل له ذات الخطأ في رواية أخرى، وهي رواية العياشي التالية: وعن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إن الخطأ أن يعمده ولا يريد قتله بما لا يقتل مثله)) [39].

لا ربط لهذه الرواية بالصورة الثانية، فهي تبيان للصورة الثالثة، لكنه ينقلها في (الجواهر) بالنحو التالي: (أن يعمده ويريد قتله بما لا يقتل مثله) بحيث تكون بياناً للصورة الثانية.

راجعنا (الوسائل) وكذا (تفسير العياشي) [40] الذي نُقل عنه فوجدنا ((لا يريد قتله))، ومن هذا الخطأ ينكشف أن الذي انتقش في ذهنه الشريف عن الرواية السابقة هو (يريد قتله)، رغم أن الرواية جاءت منفية في (الوسائل)، أما لو كانت غير منفية لصلحت للاستدلال بها على الصورة الثانية، وإلا فلا وجه للاستدلال بها إلا من باب ما تقدّم، أي تجدد القصد له، وهو وجه غير مقبول عندنا، فإنه من النادر جداً أن يتحرك شخص باتجاه آخر ليضربه، وعندما يصل إليه يقصد القتل، ومن البعيد جداً أن يهّم الإمام ببيان حكم هذا المورد النادر.

والحد لله أولاً وآخرأ

الدرس [15]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الأدلة التي أُقيمت على القول غير المشهور (عدم القصاص) في الصورة الثانية، وقد بحثنا في بعض من الروايات الواردة، والآن نبحت فيما تبقى من روايات.

الرواية الأولى:

عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أحدهما . عليهما السلام .: ((كلّما أريد به ففيه القود، وإنّما الخطأ أن تريد الشيء فتصيب غيره)) [41].

البحث في السند

الرواية مرسلة عن ابن أبي عمير، وإرساله لا يوجب إشكالاً؛ لأننا نعتبر مرسلات ابن أبي عمير في حكم مسنداته ونصححها، لكن هناك إرسالاً قبل ابن أبي عمير؛ لأن الرواية منقولة في (تفسير العياشي) [42] مرسلة عن ابن أبي عمير.

البحث في الدلالة

نقلت هذه الرواية في (الجواهر)[43] وجاءت هناك كلمة ((مهما)) بدلاً عن ((كلّما)) عكس ما جاء في (الوسائل) و(تفسير العياشي) حيث ورد كلمة ((كلّما)).

الوحيد الذي ذكر هذه الرواية في هذا المقام هو صاحب (الجواهر)، ولم يسبقه أحد استدلالاً بها في المقام، بل استدلالاً بها صاحب (الرياض) [44] على القول المشهور، أي القود.

استدلّ صاحب (الجواهر) بفقرتين من هذه الرواية، وأنا لم أفهم كيفية استدلاله بهما، ولا بأس أن تتأملوا بعبارته قد تفهمون شيئاً.

الفقرة الأولى: قوله: ((كلّما أريد به ففيه القود)) نائب الفاعل هنا هو القتل، كما يستفاد ذلك من قرينة المقام والسياق، وهي تعني: كلّما أريد به القتل من آلة أو فعل ففيه قصاص، والفرض هنا وقوع القتل، لقوله: ((ففيه القود)).

فسّر صاحب (الجواهر) العبارة بما يلي: (المراد ما يُراد به القتل عادةً)، لكن هذا الاستظهار مستبعد، فلا يفهم من العبارة الأشياء التي يُراد بها القتل عادةً، ولذلك أمر بالتأمل في نهاية كلامه، وهو ظاهر في ترديده.

الفقرة الثانية: استدلاله بالحصص، وهو أعجب من استدلاله الأول، ويبدو أن مراده الحصر الوارد في العبارة التالية: ((إنّما الخطأ أن تريد شيئاً فتصيب غيره))، مع أنّ هذا الحصر لا ربط له بما نحن فيه، وهذه الفقرة في صدد بيان أن الخطأ المحض منحصر في إرادة شيء وإصابة شيء آخر، وإذا كان هذا الحصر حقيقياً فالخطأ يعني ما ذكر وغيره عمد، وسيكون ما نحن فيه من العمد كذلك.

إذن، جملة: ((إنّما الخطأ أن تريد شيئاً فتصيب غيره)) لا أنها غير ظاهرة في المطلب الذي أراد إثباته صاحب (الجواهر) فحسب، بل هي ظاهرة بعكس مطلبه؛ لأنّ لازم حصر الخطأ بما تقدّم هو: (إذا أردت شيئاً وأصبتة فهو ليس بخطأ)، وذلك استدلال للصورة المعاكسة كما ذهب إلى ذلك صاحب (الرياض).

يذكر صاحب (الرياض) طائفتين من الروايات، أحدهما: كأدلة للقول الأوّل، أي القصاص في الصورة الثانية، وثانيهما: كأدلة للقول الثاني، أي عدم القصاص في الصورة الثانية، وقد جعل هذه الرواية في عداد أدلة القول الأوّل، وهذا هو الصحيح، فهي من أدلة القول الأوّل.

وأنا أعجب لكلام صاحب (الجواهر) رغم تأمّلي الكثير فيه ورغم سعيي للعثور على نكتة فيه تصحّحه. وأنتم لاحظوه كذلك، فظاهر كلامه، بل صريحه استفادة عدم القصاص في الصورة الثانية من هذه الرواية، وأن الصورة الثانية ليست من صور العمدة، مع أنه لا يُستشف ذلك من هذه الرواية إذا لم نقل: إن العكس هو المُستشف منها.

الرواية الثانية:

وعن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((العمد أن تعمّده فتقتله بما مثله يقتل)) [45].

هذه الرواية مرسلة منقولة عن (تفسير العياشي) [46] ويبدو أنّها جزء من صحيحة أبي العباس وزرارة [47] التي أوردناها في البحث السابق.

بيان الاستدلال

تعريف الإمام للعمد يعني عدم صدق العمدة في الموارد التي لا تندرج تحت هذا التعريف.

جواب الاستدلال

تقدّم أن الرواية بفقرتها هذه تدل على العمدة بوضوح، لكنها لا تفيد الحصر، ولو قال: (إنما العمدة كذا)، لدلّ كلامه على الحصر ولأمكن الاستدلال بها، لكن واقع الرواية الخلو من الحصر، وهي بيّنت أحد صور العمدة، وهي أبرز صورة له ((أن تقتله بما يقتل مثله))، وهذا لا ينفي وجود صورة أخرى له من قبيل: ((أن تعمّده فتقتله بما لا يقتل مثله)).

هذا، مضافاً إلى أن النقل مرسل، ولو أحرزنا كون هذه الرواية نفس رواية أبي العباس لأمكن تصحيح السند، وإلا فلا يمكن الاستدلال بها.

بالطبع العياشي نفسه من الثقات الأجلّة وقد كتب التفسير بإسناده، وهو من التفاسير الجليلة جداً، لكن البعض ممّن جاء بعده اختصره وحذف أسانيده، وبهذا أصبحت روايات هذا الكتاب مرسلة دون سند، فلا يمكن الاستناد إليها.

الرواية الثالثة: وعن يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إن ضرب رجل رجلاً بعضاً أو بحجر فمات من ضربة واحدة قبل أن يتكلم فهو يشبه العمدة، فالدية على القاتل، وإن علاه وألح عليه بالعصا أو بالحجارة حتى يقتله فهو عمدة يقتل به، وإن ضربه ضربة واحدة فتكلم ثم مكث يوماً أو أكثر من يوم فهو شبه العمدة)) [48].

البحث في السند

وعن يونس عطف على الإسناد السابق، وتعني: عنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس. والمراد من (عنه) عن علي بن إبراهيم.

جميع رواة الخبر ثقات، لكنه مرسل، إلا أن يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإجماع، ونحن نصحّ الروايات التي ورد في سندها أحد أصحاب الإجماع، وسنعرض مقبلاً إن شاء الله إلى عبارة الكشي [49] في حق أصحاب الإجماع [50] حيث قال: (أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم) وإلى ما ورد فيها من اختلافات كثيرة.

بعض من أمثال آية الله الخوئي. رحمه الله. يرى أن الجملة المتقدمة لا تفيد أكثر من كونهم ثقات، كما أن هناك أقوالاً أخرى قيلت في هذه العبارة، ونحن نرى أن مفاد هذه العبارة كون هؤلاء الثمانية عشر الذين اختلف في بعضهم [51] إذا نقلوا رواية فنحن نصحّحها سواء كان راويها مجهولاً أو مجروحاً أو موثقاً، بل حتى لو كان مرسلًا، وهذه عقيدتنا في باب أصحاب الإجماع.

وهذا يختلف عمّا قاله الشيخ في ثلاثة من أصحاب الإجماع، أي ابن أبي عمير وصفوان والبنزطي، فقد أثبت الشيخ في حق هؤلاء زائداً عمّا تقدّم أموراً لم تثبت لأيٍّ من أصحاب الإجماع، سنعرّض له في مجال آخر إذا أُتيحت لنا الفرصة وكانت هناك مناسبة إن شاء الله تعالى.

على أيِّ حالٍ نحن نصحّح روايات أصحاب الإجماع، رغم ذلك لا يُصطلح على الرواية صحيحة بناءً على الإطلاق المألوف، بل مرسلة لكنها معتبرة.

تقريب الاستدلال

الإمام . عليه السلام . يصرّح بأن القتل بواسطة العصا والحجر أو الضربة شبه عمدة، بالطبع الضرب المكرّر يخرج عن كونه شبه عمدة ويدخله في العمدة.

العصا والحجر من الآلات التي لا تقتل عادة، وهذا يكشف عن كون الصورة الثانية من موارد شبه العمدة، وفيها الندية دون القصاص.

الاستدلال بهذه الرواية استدلال معقول، كما ذكر ذلك صاحب (الجواهر) وصاحب (الرياض) والفاضل الهندي، غاية الأمر أن مبنى الاستدلال هو اعتبار جملة ((إن ضرب رجل رجلاً)) مطلقة وشاملة لصورة ضرب رجل رجلاً آخر بقصد القتل أو بغير قصد القتل؛ لأنه إذا فرضنا كون المراد ضرب رجل رجلاً آخر دون قصد القتل فلا تكون شاملة لما نحن فيه؛ لأنّه فُرض قصد القتل فيما نحن فيه.

جواب الاستدلال

في هذا الاستدلال إشكالان:

الإشكال الأوّل: كون ذلك خلاف الظاهر، فالذي يقصد قتل شخص يستخدم عادة وسيلة تقتل عادة، ومن النادر أن يستخدم شخص يريد قتل آخر وسيلة لا تقتل عادة. وحمل الرواية على الصورة النادرة بعيد.

إذن، الرواية ظاهرة في أنّ رجلاً ضرب رجلاً بعصا أو بحجارة ولا يريد قتله؛ لكون الغالب أن الشخص إذا استخدم وسيلة لا تقتل عادة فهو لا يريد القتل.

الإشكال الثاني: إذا لم تقبل الجواب السابق وقلت بأن جملة ((ضرب رجل رجلاً)) مطلقة وشاملة لصورة قصد القتل ولصورة عدم قصد القتل قلنا: هذا الإطلاق يقيّد بموارد قصد القتل بقريئة الروايات التي سبق

وأن قرأناها، فقد ذكرت هذه الصورة مع قصد القتل، ففي بعضها: (رجل يضرب رجلاً بحجر أو بعضاً قاصداً قتله، قال: ((فيه القود))). فالإطلاق يقيد بتلك الروايات، فلا إشكال في البين.

هذه جميع الروايات التي ادّعي دلالتها على عدم القود في الصورة الثانية وأنها لا تُعدُّ من صور العمد، وقد لاحظتم عدم دلالتها على المراد.

الدليل الثاني على القول غير المشهور

مضافاً إلى ما تقدّم من روايات هناك وجه اعتباري عقلي ذكره صاحب (الجواهر) وقبله صاحب (الرياض) وقبله الفاضل الهندي، وهو: في الصورة الثانية حيث يستعمل القاتل آلة لا تقتل إلا نادراً لا دخالة لقصد القتل، والآلة هنا هي المعيار والمقياس، والقصد هنا من قبيل أن يقصد القتل ولا يقدم عليه، ومجرّد القصد لا يُعدُّ جريمة كما هو واضح، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإذا كانت الآلة تقتل نادراً فمن المسلم إدراج صورته في شبه العمد، فلا قصاص فيه، والذي يؤثر هو الآلة وهي غير قتالة هنا.

ذكر هذا الاستدلال الأجلّة الثلاثة المتقدم ذكرهم لكن الفاضل الهندي لم يُجب عليه البتة، وكأنه ليس جديراً بالإجابة، وصاحب (الجواهر) قال فيه: (لا حاصل له) [52]، أي كلام لا علاقة له بموضوع البحث، وصاحب (الرياض) اعتبره بين البطلان ولم يُجب عليه، ويبدو لنا كذلك؛ لأنّ القصد لا تأثير له إذا كان مجرداً عن العمل؛ لأنه لم تحصل جريمة بمجرد القصد، أما إذا اقترن بالعمل فينبغي القول: في الأساس معيار الجريمة وصدقها هو القصد، فكيف تسلبون تأثيره في الموضوع؟ فهل يتساوى ضربك شخصاً ضربات محكمة بين ما إذا كنت قاصداً للضرب وما إذا لم تكن قاصداً له؟

القوانين العرفية ومن وضعوها يتفقون على أن القصد هو الفاصل بين الجنائية وعدمها، مضافاً إلى أن الأعمال بالنيّات، والعمل يتحقق بالقصد وبالنية، فأبي عمل تقومون به إذا اقترن بالنية والقصد ترتّب عليه ثواب أو عقاب، وإذا لم يقترن بالنية والقصد فلا يترتب عليه ثواب، وعموم التبعات سواء كانت دنيوية أو أخروية ترتّب على القصد. ومع هذا، كيف نساوي بين الفعل بقصد وبدونه؟

رغم عدم ترتّب آثار الجنائية عند القصد غير المقترن بالفعل، لكن ذلك لا يعني عدم وجود آثار وتبعات للقصد، فهناك تبعات معنوية للقصد، فبعض من أصحاب المقامات الرفيعة يعدون قصد الذنب ذنباً

بالنسبة إليهم، وهذا هو واقع الأمر، فإن قصد الذنب يحطُّ من مقام الإنسان الروحي والمعنوي حتى لو لم يبلغ مستوى العمل، وتلك تأثيرات معنوية واقعية، ولهذا من الخطأ القول بأن القصد هنا كلاً قصداً، هذا أولاً.

وثانياً: هذا الكلام اجتهاد في قبال النصِّ، فكثير من الروايات تصرّح بأنه إذا كان قصدُ العمل جنائيةً وعليه عقاب، وإذا قلنا بعدم تأثير القصد هنا كان اجتهاداً مقابل النص.

الدليل الثالث على القول غير المشهور

الاحتياط هنا في القول بعدم القصاص؛ لأنَّ القصاص حدٌّ والحدود تدرأ بالشبهات.

الجواب

أولاً: الاحتياط لا يأتي فيما إذا كان للإنسان دليل أو حجة، فمورد الاحتياط هو الشك دون العلم بالدليل أو بعدمه، ونمتلك هنا دليل فلا مجال للاحتياط.

ثانياً: الاحتياط هنا في القول بالقصاص، أي عكس ما يذهب إليه القول غير المشهور؛ لأن الاحتياط في رعاية حق ولي الدم المتطابق مع الآية الكريمة: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [53].

أمَّا فيما يخصُّ القول بأن الحدود تدرأ بالشبهات ففيه:

ألف: لم يتضح كون القصاص من الحدود.

باء: إذا كان من الحدود فلا شبهة فيه هنا، فحكمه واضح هنا، وعليه قامت الحجة الشرعية، ولو لم يكن لنا هذه الرواية لكان بالإمكان القول بوجود الشبهة. هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

الصورة الثالثة: ألا يقصد القتل ويستخدم آلة قتالة

ألا يقصد القتل، بل يقصد الضرب لكنه يستخدم آلة قتالة، وقد يحصل كثيراً أن يستخدم الشخص سلاحه وهو في حالة عصبية ويضرب الآخر به فيموت دون أن يقصد قتله، أو يضرب الآخر بعصا كراراً فيموت دون أن يقصد قتله، كما قد يحصل ذلك بين المولى وغلّامه، فهل هذا يوجب القصاص والقود؟

هذه الصورة الثالثة نبحثها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

والحمد لله أولاً وآخراً.

—

[1] البقرة: 178.

[2] الوسائل 29: 40 أبواب القصاص في النفس، ب 11، ح 13.

[3] النساء: 93.

[4] نفس الآية.

[5] الوسائل 29: 31 أبواب القصاص في النفس، ب 9، ح 2.

[6] الوسائل 29: 30، أبواب القصاص في النفس، ب 9، ح 1.

[7] قاموس الرجال 5: 362 / 3486.

[8] الجواهر 42: 18.

[9] المغني 9: 323، البناية في شرح الهداية 12: 85.

[10] الوسائل 19: 24، وطعن عليه في نصب (أبا قبيس).

[11] الشرائع 4: 195.

- [12] الجواهر 42 : 13.
- [13] رياض المسالك 10 : 234.
- [14] مسالك الأفهام 15 : 67.
- [15] كشف اللثام: 439.
- [16] الوسائل 29 : 36، أبواب القصاص في النفس ب11، ح3.
- [17] مسالك الأفهام 15 : 67.
- [18] القصص: 15.
- [19] بحار الأنوار 89 : 331 / 4.
- [20] الوسائل 29 : 37 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح6.
- [21] كامل الزيارات: 70.
- [22] الجواهر 42 : 14.
- [23] الوسائل 29 : 28 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح8.
- [24] ثقة وجيه، وقد عُدَّ من أصحاب الإجماع. معجم رجال الحديث 21 : 30.
- [25] الجواهر 42 : 13.
- [26] رياض المسائل 10 : 235.
- [27] الوسائل 29 : 35 . 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح1.

[28] مرآة العقول 24 : 21.

[29] النساء: 74.

[30] القصص: 15.

[31] مجمع البيان 7 : 381.

[32] الوسائل 29 : 37 . 38 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح7.

[33] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.

[34] الوسائل 29 : 39 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح11.

[35] النساء: 92.

[36] الوسائل 29 : 36 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح3.

[37] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.

[38] الجواهر 42 : 15.

[39] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح17.

[40] تفسير العياشي 1 : 264 / 224.

[41] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح16.

[42] تفسير العياشي 1 : 264 / 223.

[43] الجواهر 42 : 15.

[44] رياض المسائل 10 : 235.

[45] الوسائل 29 : 41 أبواب القصاص في النفس، ب 11 ح 20.

[46] تفسير العياشي 1 : 240 / 268.

[47] الوسائل 29 : 40، أبواب القصاص في النفس، ب 11، ح 13.

[48] الوسائل 29 : 37، أبواب القصاص في النفس، ب 11، ح 5.

[49] رجال الكشي: 1050 / 556.

[50] قسّموا أصحاب الإجماع إلى ثلاث طوائف، الطائفة الأولى . وفقاً لتقسيم آية الله البروجردي . رحمه الله .: هي الطبقة الرابعة من أصحاب الصادقين عليهم السلام، وهم ستة: زرارة، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية، وأبو بصير، ومعروف بن حربوذ، والفضيل بن يسار.

الطائفة الثانية: هم الطبقة الخامسة وعبارة عن أحداث أصحاب أبي عبد الله . عليه السلام . وهم: جميل بن درّاج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحماد بن عثمان، وحماد بن عيسى، وأبان بن عثمان.

الطائفة الثالثة: هم الطبقة السادسة والسابعة من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، وهم: يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي. وهم 18 رجل، اختلف في بعضهم.

[51] هو أبو بصير والحسن بن محبوب.

[52] الجواهر 42 : 16.

[53] البقرة: 179.

الدرس [16]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في أقسام قتل العمد، وقد بيّنا صورتين منها، واليوم نبين الصورة الثالثة.

الصورة الثالثة: عبارة عن الضرب الذي ينتهي إلى القتل غالباً دون أن يقصد القتل، كما لو ضرب شخص آخر عن عصبية أو هزل بوسيلة قاتلة، من قبيل إطلاق النار عليه بالبندقية.

يبدو أنّ فقهاء الإمامية تسالموا على تصنيف هذه الصورة في قسم القتل العمدي، لكن لم يدع أحد الإجماع بصراحة إلاّ ما يستشف من ظاهر كلام ابن زهرة في (الغنية) [1] المنقول في (الرياض) [2]. بالطبع مبناه في نقل الإجماع هو التسامح؛ لأنّه كثيراً ما ينقل إجماعات لم ينقلها أحد، بل قد يكون عدم الإجماع محرزاً فيها.

الشهيد الثاني . قدّس سرّه . ادّعى عدم الخلاف في (المسالك) [3]، وهو غير الإجماع، بل يكشف عن عدم وجود مخالف، كما ادعى صاحب (الرياض) [4] عدم الخلاف، ولا بدّ أنّ العلمين قد تفحصا في كلمات العلماء.

كما أنّا لم نعثر على مخالف حسب تتبعنا ومراجعاتنا، وهذا يكشف عن أنّ الفقهاء متفقون . على الظاهر . في إدراج هذه الصورة في أقسام العمد [5].

إشكال: قبل الخوض في دراسة أدلة المسألة . أي الروايات . نعرض لإشكال جدير بالملاحظة، وهو: كون قوام قتل العمد بقصد القتل، بل العمد على العموم يعني القصد، والضرب العمدي هو الذي يحصل مع قصد القتل، والفرض هنا عدم قصد القتل بل قصد الضرب فقط، فكيف يمكن اعتباره عمداً؟

أجاب فقهاؤنا على هذا الإشكال ببيانين أو ثلاثة، وقد يكون مرادهم واحداً واختلافهم في التعابير.

عبارة الشهيد الثاني في (المسالك) هي: (القصد إلى الفعل... كالقصد إلى القتل) [6].

استحسن صاحب (الرياض) [7] هذا التعبير، وصاحب (الجواهر) [8] ذكر ذات الاستدلال بذات العبارة، وهو يكشف عن ارتضائه لهذا التعبير. أي إننا لو حكّمنا العرف هنا فهو يعتبر قصد الضرب الذي ينتهي إلى القتل عادة قصداً للقتل.

غير الفاضل الهندي التعبير في (كشف اللثام) وقال: (لأنّ قصد السبب مع العلم بالسببية قصد للمسبّب) [9]، أي أنّ الإنسان لو كان عالماً بأنّ هذا السبب سينتهي إلى المسبب فهو قصد المسبّب في الحقيقة، وقصد الضرب يعني قصد القتل.

هذا البيان يختلف عن البيان المتقدم، فلم يدع الشهيد وتابعوه بأنّ قصد الضرب قصد القتل. باعتبار وضوح كون قصد الضرب ليس بقصد القتل، بل فرض الصورة الثالثة هو عدم قصد القتل، فكيف يمكن القول بأنّ قصد السبب قصد للمسبّب. بل كان التعبير أنّ العرف ينزل قصد السبب منزلة قصد المسبّب.

أمّا بيان الفاضل الهندي. رحمه الله. حيث قال: قصد السبب قصد للمسبّب، ففيه مسامحة واضحة؛ لأنّ قصد السبب لا يلزم قصد المسبّب بالضرورة، بل فرضنا في المقام عدم قصد المسبّب، على أنّ الظاهر كون مراده نفس مراد الشهيد، فهو يريد القول بأنّ قصد السبب ينزل منزلة قصد المسبب عرفاً لا أنّ قصد السبب قصد للمسبّب، وبذلك يرجع كلامه إلى كلام صاحب (المسالك) وتابعيه.

غير السيد الخوئي. رحمه الله. التعبير وقال: (لأنّ قصد الفعل مع الالتفات إلى ترتب القتل عليه عادة لا ينفك عن قصد القتل تبعاً) [10]، أي أنّ قصد الفعل يكون قصداً أصلياً وقصد القتل يكون قصداً تبعياً. ويبدو أنّ المسامحة هنا موجودة بنفس نسبة المسامحة الموجودة في كلام صاحب (كشف اللثام)، بل قد يكون التسامح هنا أوضح؛ للأمر التالية:

الأول: يمكن تفكيك قصد السبب. مع علم الإنسان بالسببية. عن قصد المسبّب بالضرورة، وبإمكان الإنسان أن يقصد السبب دون المسبّب، والقصد يختلف عن العلم، فالقصد عزم وإرادة ونوع عقد في القلب على أمرٍ ما ويتبعه حركة الجوارح، أمّا العلم بالمسبّب لا يلزم قصده لزوماً.

الثاني: يبدو لنا وجود مسامحة في قوله بأنّ قصد المسبّب تبعي، فلا قصد تبعياً هنا، والقصد التبعي يصدق فيما إذا كان هناك قصد لكن لا أصالة له، بأن تقصد لقاء زيد. مثلاً. فتقصد منزله، وهذا القصد

تبعي، فهو قصد ولا يمكن نفي كونه قصداً، غاية الأمر أنه قصد تبعي وثانوي، ولهذا إذا قيل لك: زيد غير موجود في منزلة، تركت السير باتجاه المنزل، فهذا القصد تبعي لكنه عكس موضع بحثنا.

المثال الذي هو موضع بحثنا عبارة عن قصد الشخص زيارة منزل زيد لكونه بناءً تاريخياً، ويعلم أن زيداً في المنزل وسيلتقيه في المنزل قهراً، لكنه لم يقصد زيارته بالذات [11].

بناءً على هذا التبعية تصدق فيما إذا قصد المسبب أصالة وقصد المقدمة التي هي في حكم السبب . قصداً تبعياً، لا أنه قصد السبب ويكون قصده للمسبب تبعياً، وبهذا يكون كلامه . بأن قصد الفعل قصد للقتل . غير مقبول.

والأولى الأخذ بكلام الشهيد . رحمه الله . الذي استحسنته صاحب (الرياض) وكرّره صاحب (الجواهر)، حيث اعتبر العرف ينزل قصد السبب منزلة قصد المسبب، رغم أن بالإمكان فرض عدم وجود هذا التنزيل العرفي في موارد خاصة. أما في الموارد الخطرة فالعرف لا يقبل إدراج قصد الإنسان الفعل ملتفتاً إلى انتهائه إلى المسبب في غير العمد، بل يعتبره عمداً.

في هذا الباب روايات تدل في الجملة على هذه الصورة دون ترديد، نقل بعضها صاحب (الجواهر)، نذكرها ونذكر الروايات الأخرى، وقبل البدء بدراسة هذه الروايات نشير إلى الشقوق المتصورة في هذه الصورة، ثم نبحت في شمول الروايات للشقوق جميعها أم لا.

الشقوق المتصورة

1. أن يقصد الفعل المنتهي إلى القتل ويعلم بالسببية لكنّه لم يقصد القتل.
2. أن يقصد الفعل المنتهي إلى القتل لكنّه لا يعلم بالسببية ولم يقصد القتل.
3. أن يقصد الفعل المنتهي إلى القتل لكنّه لا يعلم بالسببية وقصد عدم القتل، أي أصرّ على عدم قتل الشخص المفروض، بأن كان من أصدقائه أو أقربائه أو هناك أسباب أخرى تدعو لعدم القتل، كما في زمن ما قبل الثورة، فإنّ السجنين كانوا يستعملون شتى وسائل التعذيب ويسعون . رغم ذلك . دون موت السجنين، لكنّ السجنين يتمنى الموت، وقد يموت أحياناً، ففي هذه الصورة كان القصد إلى عدم القتل.

4 . أن يقصد الفعل المنتهي إلى القتل . ويكون الفعل سبياً للقتل لكنّه غافل عن السببية لا جاهل، مع عدم القصد إلى القتل أو مع القصد إلى عدم القتل، والإنسان قد يجهل كون هذا الفعل يؤدي إلى القتل وقد يغفل عن ذلك. فلنفرض أنّ شخصاً أخذ بيده سلاحاً ويعلم أنّ الطلقات لو كانت حقيقية قتلت ولا تقتل لو كانت خلباً، فهو يجهل سببية هذا السبب وإلاّ فهو يعلم بأنّ الطلقات تقتل إذا كانت حقيقية.

بالطبع قد يكون بحثنا في صورة الجهل بالسببية، وقد يكون في صورة دعوى الجهل بالسببية، وصاحب (الجواهر) وغيره ذكروا صورة دعوى الجهل ولم يذكروا صورة الجهل بالسببية.

ونريد هنا معرفة ما إذا كانت الروايات شاملة لهذه الشقوق أم لا، على أنّ السيد الخوئي اعتبر الصورة مستحيلة الافتراض؛ لأن قصد السبب لا ينفك عن المسبّب.

إشكال: ألا يمكن الأخذ بما يذهب إليه العرف والقول بالقصاص أينما اعتبر القتل عمدياً؟

الجواب: كلا؛ لأنّنا لا نعلم للعرف قضاءً واضحاً في جميع جزئيات القضاء، ونعلم في الجملة أنّ المسبّب لا ينفك عن السبب أينما قصد السبب وأحرز العرف قصد السبب واعتبره من الموارد التي لا ينفك فيها قصد السبب عن المسبّب ونسب إليه الفعل، وعمدة أدلتنا الروايات، ولا يمكن حلّ هذه المسائل باستظهارات عرفية.

الروايات

1 . وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتناه عن رجلٍ ضرب رجلاً بعضاً فلم يقطع عنه الضرب حتى مات، أيّ دفع إلى وليّ المقتول فيقتله؟ قال: ((نعم، ولكن لا يُترك يعث به ولكن يجيز عليه بالسيف)) [12].

دراسة السند

قبل البدء بدراسة رجال السند ينبغي الالتفات إلى نكتة، وهي أنّنا نتطرّق لدراسة سند الحديث لكي يأنس الأخوة بطرق الأحاديث وأسماء الرجال ويتعرّفوا على طبقات الرواة، وأنّ أيّاً منهم ينقل عن أيّ، كما أنّه لا

مفرّ من استيعاب هذا العلم لخوض عملية الاستنباط، وأنتم بحاجة إليه ولو لم تكونوا مجتهدين متبحرين؛ لأنه في النهاية عليكم تحديد صحة أو سقم هذا الطريق، ولا حجية لوصف صاحب (الجواهر) الرواية بالصحيحة، فقد يعتمد مبنى رجالياً مرفوضاً عندكم، أو أنه أخطأ في مورد؛ ولهذا أحاول التقيّد بدراسة السند وعليكم الالتفات إلى رجاله والإيضاحات التي نوردها.

المراد من حمّاد هو حمّاد بن عثمان الذي يروي عن الحلبي، والمراد من الحلبي هو عبيد الله بن علي الحلبي. والسند خالٍ من الإشكال، وبذلك تكون الرواية صحيحة.

السند الآخر عن محمد بن يحيى أي العطار، وهو من الثقات الأجلّة ومن مشايخ الكليني. والمراد من أحمد بن محمد هو ابن عيسى، وهو من الكبار والأجلّة.

عن محمد بن إسماعيل، علماً أنّ هناك عدّة أشخاص يُدعون بهذا الاسم، وطريقة تحديدهم من خلال موقعهم في السند، فإذا وقع في أوّل السند كان غير محمد بن إسماعيل الذي هنا، حيث إنه ابن بزيع هنا، وهو من الثقات.

عن محمد بن الفضيل، وهو غير معلوم الوثاقة.

عن أبي الصباح الكناني، وهو ثقة.

اعتبار هذا السند دون مستوى اعتبار السند الأوّل.

بالطبع ذُكرت لمحمد بن الفضيل بعض التوثيقات العامّة، لكنّ التوثيق العامّ يختلف عن التوثيق الخاصّ.

(جميعاً) تعني النقل عن أبي الصباح الكناني وعن عبيد الله بن علي الحلبي، وبذلك يثبت طريقان للرواية أحدهما صحيح ومعتبر.

كيفية الاستدلال بهذه الرواية بالقول بأنه يستفاد من عبارة: (ضرب رجلاً بعضاً) كون هذا النوع من الضرب ينتهي إلى القتل، والإمام حكم فيه بالقصاص.

في الباب روايات أخرى نقرأها وندرس سندها ثم دلالتها لمعرفة ما إذا كانت دلالتها تشمل جميع الصور أو بعضها.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [17]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في القسم الثالث من أقسام قتل العمد، وهو أن يقصد فعلاً ينتهي إلى القتل غالباً لكنه لم يقصد القتل، وتقدم ذكرنا لشقوق هذه المسألة، فشرعنا بدراسة الروايات، وقبل ذكر باقي الروايات نذكر بأنّ الفاعل في بعض الشقوق يكون عالماً بالسببية، أي يعلم بأنّ هذا الفعل يقتل عادة، ولهذه الصورة عدّة شقوق، فقد لا يقصد القتل أو يقصد عدمه.

وفي بعض من هذه الشقوق لا يكون عالماً بالسببية، أي قد يكون جاهلاً بالسببية وقد يكون غافلاً عنها، ولهذه الصورة قد تفرض عدّة شقوق؛ لأنّ الفاعل قد لا يقصد القتل وقد يقصد عدمه، ومثلنا لذلك بالذين كانوا قد تولوا تعذيب السجناء عهد الطاغوت، فكانوا قاصدين عدم القتل لكن ضربهم يضع الإنسان على عتبة الموت، لذلك توفي البعض من السجناء. بالطبع لا يمكن القول بأنهم لا يعلمون بالسببية أبداً، فقد يعلمون بها أحياناً.

وما يهتّمنا في دراستنا للروايات هو مسألة شمول أو عدم شمولها لجميع الصور المذكورة حتى في حالة عدم العلم بالسببية.

ثلاث من هذه الروايات متشابهة تنصدر دراستنا ثم نعقبها بالروايات الأخرى، رواية الحلبي التالية كانت أول الثلاث:

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتناه عن رجل ضرب رجلاً بعصا فلم يقلع عنه الضرب حتى مات، أيُدفع إلى وليّ المقتول فيقتله؟ قال: ((نعم، ولكن لا يترك يعذب به ولكن يجيز عليه بالسيف)) [13].

الرواية الثانية:

وبالإسناد، عن ابن أبي نصر، عن موسى بن بكر، عن العبد الصالح . عليه السلام . في رجل ضرب رجلاً بعضاً فلم يرفع العصا حتى مات، قال: ((يُدفع إلى أولياء المقتول ولكن لا يُترك يتلذذ به، ولكن يجاز عليه بالسيف)) [14].

موضوع السؤال في هذه الرواية هو عين موضوع السؤال في الرواية المتقدمة (رواية الحلبي)، والجواب هو نفس الجواب هناك تقريباً، ومضمونه كون هذا القتل عمدياً.

البحث في السند

سند الرواية جيد، لكن لا يمكننا إطلاق الصحيحة عليها؛ لأنّ موسى بن بكر الذي روى عن الإمام مباشرة لم يوثق في الكتب الرجالية، لكننا نثق برواياته؛ لأنّ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي يروي عنه، والأخير من المشايخ الثلاثة الذين قال فيهم الشيخ في (العدة) [15]: نعمل بمراسيلهم كما نعمل بموثقاتهم؛ لأنّهم لا يرسلون ولا يسندون إلاّ عن ثقة.

إذن نعمل برواياتهم ونثق بالذي رووا عنه بناءً على قول قوي.

في تعبير الشيخ: (إلاّ عن ثقة) احتمال ضعيف إذا غضضنا النظر عنه كانت العبارة تعني أن الذي يروي عنه أحد الثلاثة (ابن أبي عمير، وصفوان، والبزنطي) ثقة سواء كانت روايتهم مسندة أم مرسلة.

نحن نبني على ما بنى عليه الشيخ، ونعتقد أنّ روايتهم عن شخص توجب الوثوق بالشخص.

بالطبع هذا الموضوع يختلف عمّا نُقل وقيل في أصحاب الإجماع، ورغم أنّ ثلاثتهم من أصحاب الإجماع إلاّ أنّ الشخص لا يوثق بهم، لكن الرواية توثق باعتبارهم.

على أن هذه الرواية ليست مصيرية بالنسبة إلينا؛ لأنّ هناك روايتين أُخرين، فلا ندخل في هذا البحث، ولو كانت لنا رواية من هذا القبيل يكون الاستدلال بها مصيرياً نضطر للدخول في الموضوع على نحو التفصيل.

في سند هذه الرواية يوجد سهل بن زياد، وقد تقدّم أنا نثق بروايات سهل بن زياد المنقولة في (الكافي)، وقد نظرنا في كلام السيد آية الله الخوئي وكلمات بعض آخرين واستنتاجات بعض من الأصدقاء الذين أرسلوها لنا، لكن لا نقبل هذا الرأي بنحو مطلق، فإنّ النجاشي الذي هو خرّيت هذا الفن ومن أفضل علماء الرجال يقول فيه: غير معتمد، ضعيف الحديث، وإنّ أحمد بن محمد بن عيسى رئيس الأشعريين في قم كان يشهد عليه بالغلو والكذب [16].

قد نخطئ شهادة القميين على أحد بالغلو؛ لأنّهم كانوا يعدّون غير الغلو غلوًا، لكنّهم لم يشهدوا عليه بالغلو فقط بل بالكذب كذلك؛ ولهذا نفوه من قم إلى الري.

إذن لا يمكن الوثوق بجميع روايات هذا الرجل، وإذا وثّقنا رواياته في (الكافي) فلأجل عظمة الكليني، والأخير كان من الري وكان ينقل عن سهل بواسطة واحدة، وهي (عدّة) منهم علي بن محمد علان الكوفي، وهو ثقة وجليل القدر، وقد روى عنه الكليني مئات المرّات، وباعتبار أن الكليني خرّيت علم الحديث وقد سمع ما سمعناه، وهو صرّاف ونقّاد للروايات يحدد الصحيح من السقيم من الروايات، ولهذا نعمل برواياته عن سهل، وكل ما نرى من روايات في (الكافي) عن سهل هي معمول بها ورائجة عند الأصحاب، وقد لا تكون رواياته الأخرى هكذا، وفي ما نقله الكليني أمارات تدل على الوثاقفة، وهي وثوق الفطاحل بها، لكن جرح النجاشي فيه عجيب وقلّمًا يجرح النجاشي شخصاً بهذا النحو.

والجمع في القول بأنّ الكليني جمع من روايات سهل ما يمكن الوثوق به لأجل تدوين كتاب يبيّن فيه الحلال والحرام للناس، كما صرّح بذلك في مقدمته، حيث قال: (وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع فيه من جميع فنون علم الدين... ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام [17]).

هذا الرأي ليس من ابتكاراتي، بل استحسنت هذا الرأي المرحوم التستري صاحب (قاموس الرجال) [18]، ويبدو لنا صحيحاً؛ لذلك نثق برواياته في (الكافي).

بالطبع لا نقول هذا في حقّ جميع الذين نقل عنهم الكليني، فقد ينقل الأخير رواية أو روايات عن رجل وهذا لا يجلب له الوثاقفة، أمّا إذا نقل عن رجل خمسمائة رواية فمن الطبيعي أن يجلب له الوثاقفة.

تكرر القول منّا بأننا نثق بمشايخ الحديث والإجازة؛ لأننا نرى وثوق مثل الكليني أو الصدوق أو النجاشي في رجل ونقل منات الأحاديث الشرعية عنه لا تغل عن توثيقه لفظاً وقولهم: إنه ثقة، بل قد يكون النقل بالنحو المتقدم أكثر قيمة من التصريح لفظاً بكونه ثقة.

إذن سند الحديث جيد، لكننا نعبر عنه بمعتبرة موسى بن بكر، ولا يمكننا التعبير عنها بالصحيحة. أمّا مضمونه فنفس مضمون الرواية السابقة.

الرواية الثالثة:

وبإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم وعلي بن النعمان، عن ابن مسكان جميعاً، عن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن رجل ضرب رجلاً بعضاً فلم يرفع عنه حتى قتل، أيدفع إلى أولياء المقتول؟ قال: ((نعم، ولكن لا يترك يعذب به ولكن يجاز عليه)) [19].

البحث في السند

طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد طريق معتبر وصحيح.

النضر بن سويد وهشام بن سالم ثقتان.

علي بن النعمان ليس عطفاً على هشام بن سالم، بل على النظر بن سويد، أي أنّ للحسين بن سعيد طريقين، أحدهما عن النظر بن سويد عن هشام بن سالم، والآخر عن علي بن النعمان عن ابن مسكان. وبذلك يكون للرواية طريقان كلاهما معتبران، وطريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد معتبر، والأخير من الثقات وجليل القدر، والسند إلى هنا يكون عالياً.

سليمان بن خالد من الطبقة الرابعة وفقاً لتقسيم السيد البروجردي رحمه الله، ومن أصحاب الإمام الباقر والإمام أبي عبد الله عليهما السلام، وهو من الأجلّة، إلاّ أنّه ذُكرت فيه أقوال مختلفة، فقد اتّهم بالزيدية وأنّه حارب إلى جنب زيد، لكننا نعتبر ذلك من افتخاراته، إلاّ أنّه يستعاب على ذلك باعتبار خوض الحرب دون إذن الإمام.

وعلى أي حال، سليمان بن خالد ثقة برأينا، وبه يكون السند جيداً.

تقرير الاستدلال بالروايات

يمكن للشخص الذي يضرب آخر بعضا وما شابه أن يكون قاصداً للقتل وألا يكون كذلك، فالسؤال مطلق وشامل لكلا الحالتين كما هو حال الجواب، وصورة عدم قصد القتل في هذه الحالة ليست صورة نادرة لكي نستثنيها من السؤال أو الجواب.

المسلم في هذه الصورة أنه كان يقصد الفعل لكننا نشك في قصده القتل، والإمام لم يسأل عن قصده القتل أو عدم قصده، وهو يعني أنه قتل عمداً، ولا كلام هنا، إنما الكلام في حالة الجهل بالسببية، فهل الرواية تكون شاملة لهذه الحالة أم لا؟

في النظرة البدوية تبدو الرواية شاملة لحالة العلم والجهل بالسببية؛ لكونها مطلقة، والإمام أمر بتسليم القاتل بيد أولياء المقتول ليقتصوا منه، ولم يفصل بين ما إذا كان عالماً بالسببية أو جاهلاً بها.

لكن في الحقيقة لا إطلاق لهذه الروايات؛ لأنّ السائل يسأل عن قضية ما، ومن غير المتعارف أن يلاحظ السائل جميع الصور ويسأل عنها، بل يلحظ أحد الشقوق ويسأل عنه، فيسأل مثلاً عن حكم الشك بين الثالثة والرابعة، ولا بدّ أنّ شكه إمّا في حال القعود أو القيام أو السجود، فإذا كان الحكم واحداً كان الجواب مطلقاً من غير تفصيل، وإذا كان فرداً من أفراد بارزاً فالإمام لا يفصل كذلك ويجيب على الفرد البارز فقط، أمّا إذا كان للمسألة شقوق وترك الإمام الاستفصال فلا يعني ذلك قصده الإطلاق والشمول لجميع الشقوق، بل من المحتمل قوياً أن يقصد الإمام بيان الفرد البارز للمسألة إذا كان لها فرد بارز ودارج، ومن البعيد عندئذٍ أن يكون الفرد النادر كذلك منظوراً وملحوظاً من قبل السائل.

رغم إمكانية احتمال جميع الأفراد والشقوق، لكن الذهن عادة ينصرف إلى الفرد البارز، وهذا هو معنى الانصراف، ولا ضرورة للاستدلال على الانصراف، فالذهن يلتفت إلى الفرد البارز في بادئ الأمر، وفي هذه الحال لا يمكننا القول بالإطلاق، رغم أنّه لا دليل لنا على كون المراد هو الفرد البارز خاصة.

ما نحن فيه من هذا القبيل، فالذي يضرب آخر بعضا حتى الموت قد لا يقصد قتله بل قد لا يحبذ قتله، لكن من البعيد أن يكون جاهلاً بأنّ هذا العمل سوف لا ينتهي إلى الموت فصورة الجهل بالسبب صورة نادرة جداً، فالجميع يعلم أنّ شخصاً لو انهال على آخر بالضرب بعضا مائة ضربة كان عمله منتهياً إلى القتل حتى لو لم يرغب في القتل أو عزم على عدم القتل.

إذن لا يمكن القول بأنّ سؤال السائل ناظر إلى الفرد النادر، أي الجهل بأنّ هذا الفعل سينتهي إلى الموت وكون الإمام فهم من السؤال هذا الفرد النادر فأجاب على ضوئه، فذلك خلاف الظاهر.

ولهذا نقول: القدر المتيقن من هذه الروايات الثلاث هو العلم بالسببية، ولا تشمل صورة الجهل بالسببية. ولو كانت الروايات الأدلة الوحيدة التي نملكها في هذا الباب لم يكن لنا مشكلة؛ لأنّها ناظرة إلى الفرد البارز، وهو العلم بالسببية، وهي منصرفة عن شمولها لصورة الجهل بها.

لو كانت لدينا هذه الروايات فقط لتمّ البحث هنا كما فعل صاحب (الجواهر) [20] ، فقد اعتمد على هذه الروايات فقط، لكن سيأتي أنّ المستفاد من كلماته أنّه لا يعتبر صورة الجهل بالسببية مشمولة بهذا الحكم، كما يستفاد ذلك من كلمات بعض آخرين.

لكن لدينا روايتين أو ثلاث أخرى تبدو مطلقة، والأخذ بإطلاقها يلزم القول بكون الحكم شاملاً لصورة الجهل بالسببية كذلك.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [18]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الصورة الثالثة، وقرأنا ثلاث روايات واستظهرنا منها أمراً ما، ومن اللازم هنا إيراد توضيح حول هذا الاستظهار لكي نرفع إبهامات المسألة، فلو أنّ أساس الاستدلال كان متزلزلاً فإنّ الفروع الكثيرة المترتبة عليه ستكون مردّدة، وفي هذا المجال نلفت انتباهكم إلى مطلبين:

المطلب الأول: هل ترتبط الروايات الثلاث بمحلّ بحثنا؟

يبدو أنّه لا شك في ظهور هذه الروايات في المورد الذي نحن فيه؛ لأنّ السائل يسأل عن حادثة واحدة والإمام يجيبه بنعم نصّاً أو مضموناً، وعلى هذا لا يكون إطلاق في المسألة؛ لأنّ شمولية كلام الإمام . عليه السلام . تابعة لمقدار شمولية كلام السائل، والإمام لم يبيّن الحكم بنحو ابتدائي كليّ نستفيد منه الإطلاق ونعمّمه للموارد المشكوك بها كذلك، بل الإمام كان في مقام الإجابة على سؤال متّحد في جميع الروايات الثلاث.

والمسلّم في هذا السؤال قصد الفعل، والذي لم يُحرز هو قصد النتيجة، ولا يُفهم من السؤال أكثر من ذلك، فلا نفهم أنّه قصد النتيجة كما قصد الفعل، وأقل ما يمكن قوله هو أنّ السؤال شامل لكلا الصورتين.

إذا فرضنا فرداً بارزاً للسؤال وهو قصد الفعل دون قصد النتيجة كان السؤال منصرفاً إلى هذا الفرد. ولا يبعد في مسألتنا أن يكون لها فرد بارز وشائع وهو الضرب لغرض التوبيخ أو إطفاء الغضب، فيموت المضروب تحت وطأة الضرب، كما كان ذلك دارجاً في عهد الطواغيت، فيضربون الشخص حتى الموت دون أن يقصدوا قتله. إذن ينصرف سؤال الراوي إلى الفرد الشائع، وهو قصد الفعل دون قصد النتيجة، والإمام أجاب على هذا الفرد. وبذلك تكون الروايات منحصرة الفائدة في الصورة الثالثة.

وإذا قيل: لا يمكننا فرض الفرد الشائع؛ لأنّ الشخص إذا ضرب آخر حتى الموت قد يكون قاصداً القتل منذ البداية وقد لا يكون قاصداً القتل، وبذلك تكون الصورتان شائعتين.

قلنا: عندئذٍ تكون الرواية بإطلاقها شاملة لما نحن فيه، وبذلك لا يكون مجال للشك في شمول الروايات الثلاث لما نحن فيه.

المطلب الثاني: على فرض استفادة الصورة الثالثة من الروايات الثلاث فهل هي شاملة لجميع شقوقها حتى حالة عدم علم الضارب بالسببية، أم أنّها تنصرف إلى غيرها؟

تقدّم القول منّا بأنّه لا إطلاق في كلام الإمام لكي نتمسك به، بل شمولية كلام الإمام في إطار سؤال السائل، ولو كان فرد بارز في كلام السائل انصرف كلام الإمام إليه، وما علينا هو معرفة ما هو الفرد الشائع.

يقول السائل: ضرب شخص آخر بعضاً حتى مات، وهل من الممكن ألاّ يعلم شخص بأنّ مائة ضربة بعضاً سوف لا تنتهي إلى القتل؟ الإنصاف في القول بأنّه يعلم بذلك نوعاً ما، والجهل بالسببية هنا يعدُّ نادراً؛ ولهذا ينصرف كلام الإمام إلى الفرد الشائع.

إشكال: يمكن القول: كما أنّه لم يقصد القتل كذلك العلم به، فهو لم يعلم بالقتل، فلماذا كانت صورة الجهل فرداً نادراً؟

الجواب: سبق وأن قلنا بأنّ العلم بالنتيجة يختلف عن قصد النتيجة، فالقصد عقد في القلب، وهو نوع حركة باتجاه الهدف، أمّا العلم فتصوّر فقط، وبذلك يثبت ندرة صورة عدم علم الضارب بالسببية، وصورة علم الضارب بالسببية صورة شائعة، وطبقاً للقاعدة لا يكون الجواب ناظراً إلى الفرد النادر بل إلى الفرد الشائع، وإذا فرضنا عدم إحرازنا لهذا وشككنا في كون هذه الصورة هي الفرد الشائع وكون الإمام ناظراً إليها، ويكفي في عدم الشمول عدم علمنا بنظر الإمام إلى الفرد النادر، فإنّه لا إطلاق لكلام الإمام؛ لكون كلامه غير ابتدائي، ويتحدّد في إطار السؤال وسعته.

وبتعبير آخر: الجواب محدود بما استفاده الإمام من سؤال السائل، فإذا فهم الإمام من سؤاله عن الصورة الراجعة كان جوابه ناظراً إليها كذلك، أي أنّ هذا المقدار يُحرز لا أكثر، ولهذا لا يمكن عدّ هذه الروايات دليلاً على صورة الجهل بالسببية.

إذن لا غبار في دلالة هذه الروايات على الصورة الثالثة التي هي موضع بحثنا، لكننا نشكّ في شمولها لبعض الشقوق، رغم أنّ أدلتنا وبراهيننا لا تنحصر في هذه الروايات، فهناك روايات أخرى ينبغي معرفة ما إذا كانت شاملة لما نحن فيه أو غير شاملة.

صاحب (الجواهر) [21] استدلّ بهذه الروايات الثلاث فقط، أمّا باقي الروايات فأشار لها إشارة فقط، ولا مفرّ لنا إلاّ أن نلاحظ بعضاً من هذه الروايات لكي نعرف ما إذا كانت شاملة لهذه الشقوق أم لا.

منها: مرسلة جميل، وقد قرأنا سندها سابقاً، وجاء ما يلي في متنها: ((كل ما عمد به الضرب فعليه القود)) [22]، وتعني كل ما قصد به الضرب، وهناك احتمالان في (ما) الموصولة.

الاحتمال الأول: أن تعني العمل، أي كل فعل وعمل ينتهي إلى القتل.

الاحتمال الثاني: أن تعني القتل، بقريئة ما قبلها وما بعدها.

الاستدلال واضح بناءً على الاحتمال الأول، أي أنّ كلّ ضرب مقصود . أعمّ من كونه عمداً في القتل أم لا . يُعدُّ قتل عمد . وعلى هذا تكون دلالة الحديث على ما نحن فيه بالإطلاق؛ لأنّه لا بحث في القتل هنا، والموضوع هو تعمد الضرب وقصد العمل.

أمّا بناءً على الاحتمال الثاني . حيث كون المراد قتل العمد بالضرب . فظاهر العبارة لا يصحح هذا الاحتمال، ونحن مرغمون لتأويل العبارة والتصرّف في معناها لكي تصحّح، أو نفسّر (به) ب: (فيه) ونقول: (كل قتل عمد فيه الضرب)، عندئذٍ يكون التعبير شاملاً لما نحن فيه.

أو نقول بأنّ المراد من القتل الذي ورد في (ما) الموصولة هو الفعل الذي ينتهي إلى القتل لا نفس القتل . على أي حالٍ ينبغي التصرّف في المعنى لكي يصحّح التعبير .

دلالة الرواية جيدة، وإطلاقها يشمل مورد العلم بالسببية أو الجهل بها، بل العلم بعدم السببية كذلك، فهذه الصور مشمولة للدلالة حتى لو قلنا باستثناء الفقهاء . رضي الله عنهم . لصورة الجهل بالسببية من فتواهم كما لا يبعد ذلك . وعلينا عندئذٍ أن نعلم ما نفعل بإطلاق هذه الرواية .

ومنها: موثقة أبي العباس . التي سبق أن قرأناها، وهي: عن أبي عبد الله عليه السلام، . قال: قلت له: أرمي الرجل بالشيء الذي لا يقتل مثله، قال: ((هذا خطأ))، ثم أخذ حصاة صغيرة فرمى بها، قلت: أرمي الشاة فأصيب رجلاً، قال: ((هذا الخطأ الذي لا شك فيه))، ثم يقول في آخر الحديث: ((والعمد الذي يضرب بالشيء الذي يقتل بمثله)) [23] .

ما هو موضوع الحكم هنا؟

موضوع الحكم هنا الضرب بشيء يقتل غالباً أعمّ من أن يكون الضارب قاصداً للقتل أو غير قاصد، وبذلك يكون شاملاً للصورة الثالثة، وإطلاقها يشمل صورة العلم بالسببية والجهل بها، بل حتى العلم بعدم السببية (الجهل المركب).

ومنها: وهي ما استدل بها السيد الخوئي رحمه الله، واستدلّ له بها قوي، وهي صحيحة أبي العباس ووزارة التالية: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنّ العمد أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله، والخطأ أن يتعمّده ولا يريد قتله يقتله بما لا يقتل مثله)) [24].

برأينا للرواية فقرتان يمكن الاستدلال بهما، أحدهما ترتبط بالخطأ، وهي الفقرة التي استدلّ بها السيد الخوئي رحمه الله [25]، حيث جاء فيها: ((يقتله بما لا يقتل مثله))، وهي تكشف عن كون عدم الإرادة لا يكفي لتحقيق الخطأ، ولو كان مجرد عدم إرادة القتل أو إرادة عدم القتل يكفي في تحقق الخطأ لما كانت هناك حاجة لقول الإمام: ((يقتله بما لا يقتل مثله)).

يقول الإمام . عليه السلام . في بيان معنى الخطأ: ينبغي ألا يكون الضارب مريداً للقتل وألا يستخدم آلة تقتل، فلو كانت قتالة ما صدق الخطأ على الضرب بها. والسيد الخوئي يستدل بمفهوم قول الإمام في هذه الفقرة، واستدلّ له برأينا قوي. وبذلك يثبت كون صورة (لا يريد قتله لكن قتله بما يقتل مثله) من صور القتل العمدي.

كما يمكن الاستدلال بالفقرة الأولى من الرواية، ويمكن التمسك بإطلاقها؛ لأنّه يقول فيها: ((إنّ العمد أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله))، أي أنّ العمد هو أن يقصد المجني عليه ويقتله بوسيلة تقتل مثله، وجملة (فيقتله) أعمّ من القتل مع القصد ومن دون قصد، ولا يوجد في هذه الجملة ما يدلّ على وجود قصد القتل، ودليله هو الجملة اللاحقة، حيث قال الإمام . عليه السلام .: ((يقتله بما لا يقتل مثله))، مع أنّه قال قبل ذلك: ((لا يريد قتله)).

إذن نسبة القتل أعمّ من القتل مع القصد ودونه، وسواء كان عالماً بالسببية . عند قصد عدم القتل . أو لم يكن، فالصور جميعها مشمولة.

لا بحث في دلالة هذه الروايات الثلاث، ويمكن الأخذ بإطلاقها، وهي شاملة للعلم بالسببية والجهل بها.

أما من حيث السند، فقد قلنا في مرسله جميل بن دراج أن جميل من أصحاب الإجماع ونعتمد روايته حتى لو أرسلها أو أسندها إلى راوٍ ضعيف أو مجروح، وبذلك تكون الرواية معتبرة، والثانية موثقة، والثالثة صحيحة.

سؤال: هل يمكن الإفتاء وفقاً لمضمون هذه الروايات؟

الجواب: في ذلك الإشكالات التالية:

الأول: الاستفادة من ظاهر كلمات الفقهاء مثل صاحب (الجواهر) [26] و(كشف الثام) [27] أنهما لم يعدا صورة الجهل بالسببية من أقسام العمد.

والخوانساري . رضي الله عنه . صاحب (جامع المدارك) [28] أخرج صورة الجهل بالسببية عن العمد بصراحة. راجعوه، لأنّ لنا تعليقا على كلامه يخصّ هذا الموضوع، فقد تضمّن كلامه نكتتين أهلاً للملاحظة.

العرف يؤيد ما فهم الفقهاء من الروايات، حيث لم يعتبروها شاملة لصورة الجهل بالسببية، فالعرف لا يعتبر هذه الصورة من العمد. وللبحث تتمّة تأتي إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [19]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الروايات التي تشمل الصورة الثالثة، هل تشمل حالة ما إذا كان الجاني غير عالم بسببية الفعل للقتل؟ وقد قلنا سابقاً بأنّ إطلاق روايات الطائفة الثانية شامل لهذه الصورة كذلك، وهذا يعني أنّ الجاني إذا لم يعلم بأنّ الضرب بهذه الآلة سينتهي إلى الموت فإنّ القتل يندرج في العمد.

لفرض الفنون القتالية، فأحد المتسابقين يضرب الآخر في رقبتة أو عموده الفقري، ولو مات المضروب إثر هذه الضربة وما كان يعلم أنّ هذه الضربة ستنتهي إلى القتل، وكان صدورها عن غضب أو هزل، فإطلاق الروايات يعتبر هذا من القتل العمدي، لكن العزم بهذا المعنى مشكل جداً.

إذن لدينا الإطلاقات التي لا تقبل التشكيك من جانب، ومن جانب آخر ظاهر كلمات الفقهاء الذين توسّعوا في هذا البحث هو كون هذه الصور ليست من صور قتل العمد.

بعدما استدللّ صاحب (الجواهر) بالروايات واستظهاره كون الصورة الثالثة من صور العمد يقول: (بل يكفي قصد ما سبّته معلومة عادة وإن ادّعى الفاعل الجهل به، إذ لو سُمِعَت دعواه بطلت أكثر الدماء) [29]، وكلامه هذا يعني كونه متّهماً باعتبار علمه بترتب القصاص على عمله، وهذا الاتهام يجعلنا نرفض دعواه بالجهل إلاّ أن نحرز جهله فيثبت عندئذٍ عدم العمد في قتله.

جاء عين هذا الكلام عن الفاضل الأصفهاني في (كشف اللثام) [30]. والمستفاد من كلام الفاضلين أنّ القصاص يرتفع إذا حصل علم بصدق دعواه.

وصرّح بهذا المطلب الخوانساري صاحب (جامع المدارك) [31]، لكنّه غير العنوان هناك، فهو لا يقبل ملاك ما يقتل غالباً، وقال: ملاك العمد في الصورة الثالثة هو أن يجعل الفعل المضروب عرضة للقتل. وستحدّث عن هذا الموضوع ولا نستبعد تقويتنا له بنحو ما.

على أي حال، إنّه يقول: إذا لم يكن الضارب والفاعل عالماً بالسببية فلا يجري حكم العمد عليه. والإنصاف هو عدم وضوح صدق العمد على هذه الصورة.

في البداية ندرس الصدق العرفي لنعرف قيمته فقهيّاً، وهل يمكن الاعتماد على هذا التصوّر العرفي أم لا؟

الإنصاف يقضي بأن نقول كون العمد لا يصدق عرفاً في هذا المورد، أي إنّنا إذا لم نحرز بأنّ فلاناً كان عالماً بانتهاء ضربته إلى القتل فلا يكون عامداً عرفاً، فهو بمثابة الملاك الذي يضرب منافسه ضربة في مكان حسّاس ولا يعلم بأنّها ستنتهي إلى قتله.

أوضح مثال لعدم العلم بالسببية هو ألا يعلم الشخص بأن آله قتالة أو لا يعلم بأن في بندقيته عتاداً حياً لا خُلباً فيرمي بها ممّا يؤدي إلى القتل، فلو سألنا العرف: هذا القتل عمدي أم لا؟ أجاب بالنفي، مع أنّ هذا الفاعل قصد الفعل المنتهي إلى القتل يقيناً، لكنّه لم يقصد القتل، وهذا التعريف يصدق بإطلاقه على الصورة الثالثة، رغم ذلك لا يعد العرف هذا الحادث قتل عمداً.

إذن يمكن الإدعاء بلا شكّ بعدم صدق قتل العمد عرفاً عند الجهل بالسببية، فيأتي عندئذٍ محل البحث التالي: ما قيمة هذا الصدق العرفي؟ وإلى أي مدى يمكننا الاعتماد عليه؟

في الجواب نقول: الأمر يتوقف على جعل أو عدم جعل الحقيقة الشرعية في باب العمد والخطأ من قبل الشارع المقدس، ما هو مفهوم العمد والخطأ عند الشارع؟ وهل مفهومه ومعناه مجعول ومؤسّس أم أنّه إمضائي؟

يستفاد من مجموع الروايات أنّ معاني العمد والخطأ في اصطلاح الشارع نفس معانيهما في العرف، فالعمد عرفاً هو: (ما وقع مقصوداً)، والخطأ هو: (ما وقع غير مقصود)، واستعمل الشارع هذين الاصطلاحين بنفس المعنى المراد عرفاً.

إشكال: إذا تبنى الشارع رأي العرف فما سبب تقسيمه للقتل إلى عمد وخطأ وشبه عمد؟

الجواب: هذا التقسيم ليس دليلاً على أنّ الشارع جاء باصطلاح جديد في باب القصاص، بل قد يُرغم المقتنّ على تحديد مفهوم عرفي واسع؛ لأنّ العرف كثيراً ما يكون تحديده غير واضح ولا دقيق، لذلك بتّ الشارع في البيان والتحديد ورتّب الحكم على ما حدّده وبيّنه، رغم ذلك كان معنى العمد والخطأ في الشرع نفسه الذي عند العرف، إلاّ أنّه في موارد خاصّة لم تفرض أصنافهما بنحو واحد، من قبيل شبه العمد الذي اعتبره الشارع من الخطأ كما اعتبره العرف كذلك، لكنّه فرّقه في الحكم مع الخطأ المحض. والإنصاف في القول بأنّ العرف كذلك فرّق بين الاثنين.

حاصل الكلام: أنّ الشارع لم يؤسّس اصطلاحاً ومفهوماً جديداً في باب العمد والخطأ، ويتضح هذا المطلب أكثر فيما إذا لاحظنا ما ورد في بعض الروايات، فقد جاء في بعضها: ((العمد كلّ ما اعتمد شيئاً

فأصابه)) [32]، وجاء في الخطأ: ((الخطأ الذي لا يتعمده)) [33]، وهذا يكشف عن أنّ انعدام القصد هو الملاك.

وجاء في رواية أخرى: ((كل ما أُريد به ففيه القود)) [34]، والمراد من أُريد به هو القصد والعمد، وبما يشبه هذا التعبير جاء في رواية أخرى حيث ورد هناك: ((العمد أن يتعمده فيقتله بما يقتل مثله)) [35].

يستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ مراد الشارع والعرف في تعريف العمد واحد، ولا شك في أنّ الشارع لم يضع اصطلاحاً جديداً. وتعبير آخر: لا حقيقة شرعية في باب العمد والخطأ. وبذلك نستنتج إمكانية اعتبار إدراك العرف وفهمه ملاكاً في موارد من قبيل موردنا، أي قصد الفعل وهو لا يعلم أنّ هذا الفعل ممّا يقتل غالباً، فالعرف يعتقد فيه كونه ليس عمداً.

إذن صورة الجهل بالسببية غير مشمولة بإطلاق الروايات.

الأصل في مقام الشكّ

إذا لم نحرز من مجموع الروايات وفهم العرف كون المورد من العمد أم لا واستقرّ ترديدنا فالمرجع هو الأصل الذي أسّسناه في بداية البحث، وهو كون موضوع الحكم في باب قتل العمد هو عنوان العمد، ولا تجري أحكام العمد عند الشكّ في صدق هذا العنوان، كما قلنا: كون (لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةً) [36] أو (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) [37] عامّ فوقاني أو عامّ أعلى فتمسكّ به، وهذا العامّ فوقاني مضيق منذ البداية، ومفاده نفس مفاد أدلة العمد، والمراد الجدّي للشارع من (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) هو كتب عليكم القصاص في قتل العمد.

مقتضى القاعدة عند الشكّ هو عدم جريان أحكام العمد، وذلك بمثابة الشكّ في صدق عنوان البيع على معاملة فلا يمكن عندئذٍ التمسكّ بـ(أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) [38] وإجراء أحكام البيع عليه، وهو يختلف عمّا لو أحرزنا صدق عنوان البيع عليه وشككنا في لزوم شرط ما أو عدم لزومه، فحينئذٍ نتمسكّ بالعامّ أو المطلق، أمّا إذا شككنا في أصل صدق العنوان فلا يمكن التمسكّ بالعامّ أو المطلق.

إشكال: إذا أخرجنا صورة الجهل بالسببية عن العمد كان بإمكان الجاني أن يدّعي جهله بالسببية وانتهاء هذا الفعل إلى الموت، ولا طريق لنا لإحراز جهله.

الجواب: نحن حالياً لسنا في مقام بحث الادعاء، وسنبحث مقبلاً موضوع قبول أو عدم قبول هذا الادعاء، وبحثنا حالياً عن الحكم فيما إذا كانت هناك قرائن قطعية محرزة عن جهل الشخص.

أتضح حتى الآن أنّ الشخص إذا كان جاهلاً بالسببية . سببية هذا الفعل للقتل . فلا يمكننا إدراج قتله في العمد، عندئذٍ تُطرح عدّة بحوث، منها: هل تقبل دعوى الجهل بالسببية أم لا؟

استدل صاحب (الجواهر) [39] على عدم قبول دعوى الجاني بالجهل بأن القبول يفتح الطريق أمام الجناة فيتبطل أكثر الدماء، لكن هل هذا الاستدلال صحيح؟ قد يكون هناك سبب آخر لعدم قبول دعواه، نبهته لاحقاً إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [20]

بسم الله الرحمن الرحيم

قلنا بأنّ القاتل في الصورة الثالثة إذا كان عالماً بالسببية فقتله يدخل في العمد وإلا فلا يكون عمداً، والبحث في أنّ دعواه بعدم العلم مقبولة أم لا؟

كما قلنا بأنّ إطلاقات الأدلة غير شاملة لصورة الجهل بالسببية، لكن صاحب (الجواهر) [40] وقبله كاشف اللثام [41] قالوا: لا تُقبل منه هذه الدعوى، واستدلاً على عدم القبول بأنّ القبول يلزم بطلان أكثر الدماء، ويتسنى بذلك أن يدّعي جميع الجناة الجهل بالسببية، وحتى لو شككنا في دعوى هذا الشخص وبأنّ هذا المورد مندرج في الصورة الثالثة أم لا فإنه ينبغي الحكم بعدم كون هذه الصورة من العمد، ولازمه بطلان أكثر الدماء.

وهذا الاستدلال غير متين في النظرة الأولى؛ لأنه لو فرضنا قبول هذه الدعوى كان المفروض العمل بها ولو استلزم بطلان أكثر الدماء، وهذا التالي ليس فاسداً لكي نرفع اليد عنه.

وهناك نظائر له في فقهاءنا، فافرضوا شخصاً شكّ في النجاسة فيحكم بعدمها حتى لو كان شكّه بمعنى عدم علمه الذي يشمل الظنّ بالنجاسة، فلو قال شخص: إنّ هذا الحكم يوجب رفع النجاسة عن أكثر الموارد التي يبتلي بها الإنسان، نقول: فليكن كذلك ما دام الشارع المقدّس أراد ذلك بنفسه.

في يوم قلت للإمام . رحمه الله .: لديك فتوتان، أحدهما: السفر في البلاد الكبيرة . مثل طهران . تدرجونه في عنوان السفر، والثاني: من عمله في السفر لا تعدّونه من قبيل من عمله السفر، ولازم هذا ألاّ يصوم أكثر أهالي طهران شهر رمضان، فقال: لا يصوموا صوماً محرّماً.

إذا فرضنا أنّ مقتضى الدليل عدم صحّة صومهم فلا ينبغي أن يصوموا، وإذا كان مقتضى الدليل الحكم بالنجاسة فاستدلال المحقّقين العظيمين يمكن تقريبه إلى الدهن بالنحو التالي: الجزاء الذي جعل لقتل العمد . وهو القصاص . ليس ممّا لا يبالي به أكثر الناس، بل شأنه عظيم عند الناس، إلاّ أولئك الذين يطمئنون من عدم قصاصهم بسبب قربهم للبلاط الملكي مثلاً كما كان في عهد الطاغوت، فأولئك ما كانوا يكثرثون من القتل ولا يهتمّون به.

ذلك من جانب، ومن جانب آخر فإنّ الشارع اهتمّ بشأن القتل وقال: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) [42] وشرع جزاء القصاص على مرتكبه واحتاط في الدماء، كما أنّ الناس غالباً ما يفرون من القتل فيزداد . لأجل ذلك . إنكاره وادّعاء عدم قصد الفعل أو الجهل بالسببية.

يُستنتج من مجموع المطالب المتقدّمة أنّ مقتضى الحكمة ألاّ يشرّع الشارع المقدّس حكماً يلزم نقض الغرض، أي إبطال الدماء أو ما يصطلح عليه بدليل الاقتضاء.

على سبيل المثال: جاء في الآية الشريفة: (جَاءَ رَبُّكَ) [43] ومقتضى العقل والمنطق أن نقول: جاء أمر ربك أو جاء حكم ربك، ومقتضى العقل في الآية الشريفة: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) [44] يحكم بأن نقول: المراد: واسأل أهل القرية. هذا هو شأن ما نحن فيه كذلك، فحكمة الشارع تقتضي أن نقول: مع الأخذ

بنظر الاعتبار اهتمام الشارع بمسألة الدماء وفقاً لما ورد في الآيات والروايات فلا ينبغي له أن يفتح باباً ينقض حكمه ببساطة، وهذه دلالة اقتضائية، وهي نوع دلالة عقلية.

توجد موارد أخرى في فقها تشبه موردنا نتمسك بها لرفع الاستبعاد من الذهن، ولا ينبغي عدّه معنيّ استحسانياً عقلياً محضاً، نشير إلى نموذج واحد من تلك الموارد.

جاء في الحديث: ((لا تعاد الصلاة إلا من خمس)) [45]، وهو يعني عدم إعادة الصلاة لأمرٍ غير هذه الأمور الخمسة، ومقتضى إطلاق هذا الحديث الشمول لجميع صور المسألة، سواء كان الخلل الواقع في الصلاة عن نسيان أو جهل بموضوع أو بحكم، عن اضطرار أو اختيار أو سهو أو عمد. والموارد الخمسة هي: الطهارة، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. وغيرها من الخلل الواقع في السورة أو في سجدة واحدة فلا إعادة فيها. لكنّ البعض خصّ حكم عدم الإعادة بصوره النسيان، وبعض آخر أضاف لها صورة الجهل بالموضوع، لكن بعضاً يعتقد أنّها شاملة لجميع الصور إلا صورة العمد والجهل عن تقصير الذي هو بمثابة العمد، وهو رأينا كذلك، فهو شامل لجميع الصور من الاضطرار والجهل عن قصور، سواء كان جهلاً بالموضوع أو بالحكم، والنسيان والسهو، أما صورة العمد فغير مشمولة، والدليل هو إطلاق (لا تعاد).

قد يقال: إذا كانت (لا تعاد) مطلقة فينبغي أن تكون شاملة لصورة الإطلاق كذلك، فلماذا تخرج؟

والجواب: نتمسك بدلالة الاقتضاء ونقول: إذا شمل الإطلاق صورة العمد كان خلاف مقتضى الحكمة، أي أنه لو قلنا: لا تلزم الإعادة إذا لم يأت المصلّي بجزء من الصلاة عمداً لزم ذلك لغوية أدلة الأجزاء والشرائط وعدم وجود الإرادة الجدّية في تلك الأدلة، وهذه هي دلالة الاقتضاء، أي العقل يحكم بأنه لا يمكن للمولى أن يوجب بخطابه بعض الأجزاء ويقول: ينبغي الإتيان بذلك البعض في الصلاة، ويقول في خطاب آخر: يمكنك أن تترك ذلك البعض عمداً، فهذا خلاف مقتضى الحكمة وخلاف مقتضى الجدّ في أدلة الأجزاء والشرائط.

ومن هذا القبيل توجد موارد أخرى، افرضوا حكماً بلزوم تخصيص الأكثر، لماذا لا ينبغي تخصيص الأكثر؟ لفظ الدليل لا يقتضي هكذا، بل استفدناه من حكم العقل (الدلالة الاقتضائية)، فإذا حكم الشارع

بعام ثم خصّصه بدرجة لا يبقى إلا فرد أو فردان من العام حكم العقل بكون ذلك خلاف مقتضى الحكمة، واعتبره الفقهاء محذوراً لا يفتون طبقه؛ لكونه خلاف مقتضى الحكمة.

هذا المعنى واضح جداً في ما نحن فيه، فالشارع المقدّس أكد على منع القتل بأدلة كثيرة وجعل جزاءه القصاص، ثم فتح باباً يتسنى للقاتل من خلاله ادعاء الجهل بسببية فعله للقتل، فهذا ممّا لا يُقبل، وبذلك لا نقبل دعوى الجهل بالسببية، وهذا الدليل هو الذي أشار إليه صاحب (الجواهر) و(كشف اللثام) بعبارة: لزم منه بطلان أكثر الدماء.

تعليق على نظرية صاحب (الجواهر)

هل ما قاله صاحب (الجواهر) يكون هكذا دائماً حتى لو كانت هناك قرائن قطعية أو كان القاتل قادراً على إثبات مدّعا بنحو ما؟

مقتضى الدليل هنا أنّ أكثر الدماء تبطل، ولا مانع من ذلك، وفي الوهلة الأولى قد يتبلور هكذا شيء في الدهن.

ما يمكن قوله على نحو اليقين هنا هو: إذا عجز الجاني عن إثبات دعواه بالجهل بالسببية، أو لم تكن هناك قرائن تجعل القاضي يطمئن أو يعلم بصدق دعواه فلا نقبل دعوى الجاني، عكس ما إذا كان لدى الجاني أدلة أو كانت قرائن تثبت دعواه، فإنّ عدم قبول دعواه مشكل جداً، ونحن مرغمون عندئذٍ بترتيب آثار على دعواه.

تمّ البحث في موضوع الجهل بالسببية، وبقي عدّة نكات نعرض لها جاءت لكي نخرج بها عن الصورة الثالثة إن شاء الله.

النكته الأولى: ما المراد من جملة (ما يقتل بمثله) أو (ما يقتل مثله) التي جاءت في تعبيرات الروايات والفقهاء عليهم الرحمة، هل المراد أنه يقتل مثله عند غالب الناس؟

افرضوا الطلقة إذا أصابت مكاناً حسّاساً في البدن . وكذا العصا . فإنّها تنتهي إلى القتل غالباً، عندئذٍ يجري حكم القصاص، أمّا إذا ضرب الإنسان بحصاً صغيرة أو عصاً خفيفة في مكان غير حسّاس فإنّ الضرب لا

ينتهي إلى القتل، والأخير ليس من الصورة الثالثة ولا يُعدّ من قتل العمد، لكنّ الشخص إذا كان ضعيفاً جداً ولا يحتمل الضربة ولو كانت بسيطة فهل يعدّ من قتل العمد؟

هل المناط في الصورة الثالثة كون الآلة ممّا تقتل غالباً عند غالب الناس أو يكفي فيها أن تقتل ولو مورداً خاصّاً ليندرج القتل بها في القتل العمدي؟

مقتضى الأدلّة هو الثاني، ومراد الروايات الوارد فيها العبارة المزبورة هو حصول هذه الجناية في مورد ما أو كون هذه الضربة قاتلة، لنفرض أنّ مائة ضربة تكون قاتلة لكن الخمسين ضربة فغير قاتلة عند أكثر الناس، ولو كان المضرّوب شيخاً أو مبتلى بأمراض قلبية فإنّه تكفيه خمسين ضربة لثميته، وقد تكون الظروف الجويّة من شدّة الحرّ أو البرد مؤثرة في القضية، فإذا كان الجاني عالماً بالسببية في هذه الموارد كان القتل عمداً.

ومن هذا القبيل أن يُحقّن المريض بأدوية مضرّة به باعتبار ابتلائه بالسكّري أو أمراض قلبية أُخرى، فإذا كان الطبيب عالماً بالسببية كان من القتل العمدي. وقد صرّح بعض الفقهاء بهذا المطلب في بعض كلماتهم، كما أنّه مقتضى إطلاق الأدلّة، فقد صرّحت الرواية السابعة والثالثة عشرة من الباب الحادي عشر بهذا المطلب، إذ ورد هناك: عمل ممّا يقتل بمثله، فذلك مطلق، ويصدق على العمل الذي ارتكبه الجاني في حقّ الضعيف.

إذن العبارة المزبورة لا تعني كون مثله يقتل عند غالب الناس، بل يكفي كون العمل قاتلاً لخصوصية من قبيل شدّة الحرّ أو البرد أو الضعف أو الشيخوخة، فإنّ العمدي صدق معها جميعها.

النكته الثانية: ما أورد الخوانساري . رحمه الله . من شبهة على صدق قتل العمد في الصورة الثالثة، وسنعرض لذلك إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

[2] رياض المسائل 10: 236.

[3] المسالك 15: 67.

[4] انظر: رياض 10: 236.

[5] أشكال آية الله الخوانساري في إدراجها في العمدة، راجع جامع المدارك 7: 183.

[6] المسالك 15: 67.

[7] رياض المسائل 10: 237.

[8] الجواهر 42: 12.

[9] كشف اللثام 2: 239. (الطبعة القديمة).

[10] مباني تكملة المنهاج 2: 4.

[11] السبب والمسبب هنا توليديان وليسا بمعناهما الفلسفي، بل من المقارنات التي يُطلق عليها سبب ومسبب عرفاً.

[12] الوسائل 29: 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح2.

[13] الوسائل 29: 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح2.

[14] الوسائل 29: 127، أبواب القصاص في النفس، ب62، ح3.

[15] العدة في أصول الفقه 1: 154.

[16] رجال النجاشي: 490 / 185.

[17] الكافي 1: 55.

[18] قاموس الرجال 5: 362.

[19] الوسائل 29: 39، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح12.

[20] الجواهر 42 : 12 .

[21] الجواهر 42 : 12 .

[22] الوسائل 29 : 37 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح6 .

[23] الوسائل 29 : 37 . 38 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح7 .

[24] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13 .

[25] مباني تكملة المنهاج 2 : 4 .

[26] الجواهر 42 : 12 .

[27] كشف اللثام 2 : 439 (الطبعة القديمة) .

[28] جامع المدارك 7 : 184 .

[29] الجواهر 42 : 12 .

[30] كشف اللثام 2 : 439 (الطبعة القديمة) .

[31] جامع المدارك 7 : 185 .

[32] الوسائل 29 : 36 أبواب القصاص، ب11، ح3 .

[33] الوسائل 29 : 37 أبواب القصاص، ب11، ح4 .

[34] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص، ب11، ح16 .

[35] الوسائل 29 : 40 أبواب القصاص، ب11، ح13 .

[36] البقرة: 179 .

[37] البقرة: 178 .

[38] البقرة: 275.

[39] الجواهر 42: 12.

[40] الجواهر 42: 12.

[41] كشف اللثام 2: 439 (الطبعة القديمة).

[42] المائدة: 32.

[43] الفجر: 22.

[44] يوسف: 82.

[45] مستدرك الوسائل 4: 429، أبواب الركوع، ب9، ح1.

الدرس [21]

بسم الله الرحمن الرحيم

قلنا ينبغي التذكير بعدة نكات في نهاية البحث عن الصورة الثالثة، بيّنا واحدة منها في الجلسة السابقة، ونبيّن ما تبقى في هذه الجلسة، وهي أمور تخصّ ما أورده السيد الخوانساري . رضي الله عنه . في (جامع المدارك)[1]، وسبب اهتمامنا بكلماته في هذا الموضوع هو أنّنا وجدنا كلّ مَنْ كتب بعد صاحب (الجواهر) كانت كتابته تتضمّن نفس ما تضمّنت كلمات الشيخ صاحب (الجواهر) لكن السيد الخوانساري جاء بأفكار جديدة.

النكته الثانية: استبعد القصاص في الصورة الثالثة ونفى أن تكون هذه الصورة من صور العمد؛ لأنّ لازم الدرج في العمد لزوم القصاص في حقّ الجراح الذي أجرى عملية لمن كانت حالته خطيرة وتنتهي إلى الموت إذا لم تُجر له العملية، رغم ذلك مات بعد العملية، كما هو شأنها في أغلب الأحيان، فإنّه لا أحد من الفقهاء يلتزم بهذا مع أنّ الصورة الثالثة تنطبق عليها. ولهذا نقول: من البعيد أن توجب الصورة الثالثة القود على الإطلاق.

نقول في الإجابة عليه: هناك مطلبان:

المطلب الأول:

ما الإشكال في قصاص الجراح الذي أقدم على العملية التي انتهت إلى القتل دون إذن المريض؟ وهل هناك منع صريح من الشارع في قصاص هذا الجراح؟
إذن لا وجه للنقض الذي ذكره على الصورة الثالثة.

المطلب الثاني:

أولاً: هناك فرق جوهري بين المثل الذي ذكره وما قلناه في ضابطة الصورة الثالثة؛ لأن الجاني في الصورة الثالثة يقصد عملاً وضرباً ينتهي إلى القتل، أما هنا فيقصد إنقاذ المريض من الموت.

ثانياً: قصد الجراح إنقاذ شخص من الموت المحتوم، مع أنّ هذا المعنى غير موجود في الصورة الثالثة، ففيها يفرض شخص عادي يقتل آخر بضربات العصا، والموردان يختلفان كثيراً.

إذا كان الشخص مبتلياً بغدة سرطانية في الدماغ، وعملية اقتلاع الغدة من الدماغ تحتمل النجاح بنسبة 30% والفشل بنسبة 70%، فإذا أجرى الجراح العملية وانتهت إلى موت المريض فإنّ العرف لا يعدّ عمله قتل عمداً، رغم أنّنا قلنا في الصورة الثالثة: يعتبر العرف قصد السبب قصداً للمسبب، ولهذا نتمسك بفهم العرف في الحكم بالقصاص، والعرف هنا يحكم بالعكس ويقول: أراد الجراح هنا إنقاذ المريض وما استطاع ذلك.

الدوق الشرعي ينطوي على فهم العرف، وهذه نكتة مهمة لا يمكننا تجاهلها. نعم، إذا أردنا حلّ القضية على نحو حلّ المسائل الرياضية كانت المسألتان متحدتين من حيث الضابطة، ففي كليهما قصد الجاني فعلاً ولم يقصد القتل وانتهى الفعل إلى الموت، لكن المباحث الفقهية ليست كالمباحث الرياضية، ففي الحكم الفقهي تتدخل عوامل مختلفة، والدليل الشرعي على الحكم يستعين بهذه العوامل التي يُعدّ الفهم العرفي واحداً منها.

سؤال: هل يُلحق بالمعالج الضارب الذي يقصد التأديب ويموت المضروب إثر ضربه.

الجواب: كلا لا يُلحق، والموردان متباينان؛ لأنه لا حق لأحد أن يقتل آخر تأديباً له، وقصد الخير لا يمنع من شمول إطلاقات قتل العمد، بل يترتب عليه حكم القصاص، وشأنه يختلف عن الطبيب الذي يقصد إحياء من سيؤول أمره إلى الموت المحتوم، وإذا عرضنا هذه الحالة على العرف أخرجها عن صورة العمد قطعاً، وبالإمكان القول بقوة هنا: إنَّ هذا المورد غير مشمول بروايات الصورة الثالثة.

النكتة الثالثة: يقول السيد الخوانساري [2]. رضي الله عنه: .: المستفاد من كلمات الفقهاء أنَّ مناط العمد في القسم الثالث هو العمل الذي ينتهي إلى الموت غالباً، مثل الضرب بما يقتل غالباً، مع أنَّ هذا ليس مناط صدق العمد، والمناط هو العمل الذي يعرض الإنسان للموت، أي يجعله عرضة للموت والهلاك.

الجواب: ينبغي القول بأنَّ كلامه هنا دقيق ويشبه المطلب الذي تقدّم ذكره في الجلسة السابقة، أي لا يراد من (ما يقتل مثله) ما يقتل بمثله لدى غالب الناس، بل يكفي أن يكون العمل مؤدياً للموت ولو لمورد خاص من قبيل الضعف أو شدة الحرّ أو البرد يُقتل فيه المجني عليه غالباً في هكذا مورد، ولا يلزم أن يكون العمل قاتلاً لأغلب الناس، فهو يقول بالتعرض، أي كفاية كون العمل يعرض الإنسان إلى الموت وإن لم يعرض شخصاً آخر للموت.

إذن يصدق العمد فيما إذا كان في العمل تعريض للموت، ولا يصدق فيما إذا لم يكن في العمل تعريض للموت.

يبدو أنَّ مراده إذا كان ما بيّناه فهو حسن؛ لأنه لم يرد في الروايات تعبير (بما يقتل غالباً)، بل هو استنباط من الفقهاء، وما جاء في الروايات هو (بما يقتل بمثله)، وهو يعني الفعل الذي يعرض مثل المضروب للموت. والذي استنبطه السيد الخوانساري من هذه العبارة هو كون النفس تكون عرضة للموت إثر فعل الجاني، وهذا المقياس يكفي لصدق العمد، ويكون المورد مشمولاً بأدلة النهي عن القتل.

ثم يذكر نظيراً لهذا المورد في باب الصوم، فإذا داعب الإنسان بالحلال في أحد أيام شهر رمضان وعرض نفسه للجناية وحصلت الجناية فيحكم بالعمد ويطل صومه رغم عدم قصده إجناب النفس. وهذا يكشف عن أنَّ الإنسان أينما وضع نفسه عرضة لعنوان وترتب عليه العنوان عدّ عامداً ولو لم يتعمّد تحصيل هذا العنوان.

كلامه استفادة عرفية وغير بعيدة، ونحن نريد القول بأنّ هذا المعنى مستفاد من الروايات، وهذا هو المراد من عبارة (ما يقتل بمثله). فإذا كان مراده هذا فهو كلام وجيه، وإذا كان مراده شيئاً آخر من قبيل تعريض شخص آخر للموت، بأن يأخذه إلى شاهق كالجبل في يوم عاصف فهو تعريض له للسقوط والموت، وإذا سقط ذلك الشخص ومات كان من قبيل التسيب. وعلينا عندئذٍ معرفة ما إذا كان هذا النوع من التسيب موجباً لصدق عنوان قتل العمد أم لا. وسيأتي بحث ذلك.

إلى هنا تمّ البحث في الصورة الثالثة، فننتقل إلى الصورة الرابعة.

الصورة الرابعة ألا يقصد القتل وعمله لا يقتل غالباً بل يقتل نادراً

قلنا بأن المحقق . رحمه الله . ذكر أربع صور للقتل، بيّن ثلاث صور منها، وقد أقررنا بكونها من العمد، وبقيت الرابعة، ولا نعتبرها من العمد، أمّا المحقق نفسه فقد صرح بصورتين فقط بكونهما من العمد، ويستنبط من كلامه اعتباره واحدة أخرى من العمد، تعرّض لها صاحب (الجواهر) وكذا غيره، وبدورنا نفصل فيها.

الصورة الرابعة: هي ألا يقصد القتل وعمله لا يقتل غالباً بل يقتل نادراً، وقد صدف أن قتل، من قبيل وخز الإبرة في الأجزاء غير الحساسة من الجسم، فإنّه غير قاتل غالباً، لكن هذا الشخص قتل على نحو الصدفة، فهل هذا القتل عمد أم لا؟

يبدو أنّ ما ذكر في الصورة الثالثة لإلحاقها بقتل العمد يأتي هنا كذلك، وقد قلنا: قصد العلة يتلقاه العرف قصداً للمعلول؛ ولذلك إذا لم يقصد الشخص القتل لكنّه قصد علة القتل عدّ عامداً. وهذا الاستدلال ذاته يأتي هنا، والفرق بين الصورتين غير فاحش، لكنّ الفقهاء لم يعتبروا هذه الصورة من العمد.

يقول المحقق . رضي الله عنه . في هذه الصورة: (فيه روايتان، أشهرهما أنّه ليس بعمد بموجب القود)[3]، ومراده من الأشهر إمّا الشهرة الفتوائية أو الشهرة العملية، ولازم الأشهرية كون الذي يقابله من الأقوال مشهور كذلك، ويبدو أنّه على علم بكون القول بالقصاص وتحقق العمد في الصورة الرابعة قول مشهور.

وقد ادعى هذا بعينه الشهيد الثاني في (المسالك)، حيث قال: (الثاني وهو الأشهر، بل الأظهر) [4]، وهذا يكشف عن عدّه القول الأول قولاً مشهوراً، مع أنا لا نعرف قائلاً به غير الشيخ . رحمه الله . في (المبسوط) [5].

أما غير المحقق والشهيد من الفقهاء مثل صاحب (الرياض) و(الجواهر) فقالا: لم نجد فيه خلافاً [6]، أي لا خلاف في عدم القصاص، بل نقل عن (الغنية) الإجماع على عدم القصاص [7]. لكنّ إجماعات السيد أبي المكارم ابن زهرة . رضي الله عنه . في (الغنية) ليست من الإجماعات التي يمكن الوثوق والاطمئنان بها، ويبدو وجود تعارض بينها نبحتها لاحقاً، كما ندرس وجهين عقليين اعتباريين إن شاء الله .

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [22]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الصورة الرابعة من صور القتل التي سمّاها المشهور شبه عمد، كما ذكرت بهذا العنوان في الروايات كذلك، لكن قلنا بأنّ المستفاد من ظاهر كلام المحقق في (الشرائع) [8] وصریح كلام الشهيد الثاني في (المسالك) [9] شهرة القول المقابل، لكننا لا نعرف له قائلاً إلاّ الشيخ في (المبسوط) [10].

وللعلامة . رحمه الله . في (القواعد) عبارة توهم تقوية هذا القول أو أنّها تحكي عن التفصيل في المسألة على أقل تقدير، إذ يقول:

(وإن جرحه جرحاً صغيراً كشرطة الحجام، أو غرزة بإبرة أو شوكة، فإن كان في مقتل كالعين والفؤاد والخاصرة والصدغ وأصل الأذن فمات فهو عمد أيضاً.

وإن كان في غير مقتل فإن كان قد بالغ في إدخالها فهو كالكبير؛ لأنّه قد يشتدّ ألمه ويفضي إلى القتل.

وإن كان الغرز يسيراً أو جرحه بالكبير جرحاً يسيراً . كشرطة الحجام . فإن بقي من ذلك ضمناً حتى مات، أو حصل بسببه تشنّج أو تآكل أو ورم حتى مات فهو عمد.

وإن مات في الحال بغير تجدد شيء من ذلك فالأقرب وجوب الدية في ماله[11].

فهو اعتبر المورد عمداً حيث كانت الوسيلة لا يقتل بمثله لكنّها تبدّلت إلى ما يقتل بمثله حتى لو لم يكن قاصداً القتل. وبذلك ترجع هذه الصورة إلى الصورة الثالثة، كما أنّ رأي العلامة . رضي الله عنه . في (القواعد) نفس رأي المشهور.

على أي حال، ادّعي الإجماع على قول المشهور، وإذا لم نقبل هذا الادعاء قلنا بعدم كون الصورة الرابعة من العمد على أقلّ تقدير، بل هي من شبه العمد، ولا خلاف بين الفقهاء في هذا الموضوع.

لكن المسألة غير واضحة بالكامل؛ للأسباب التالية:

أولاً: في الباب طائفتان من الروايات، علينا دراستها.

ثانياً: هناك بعض الوجوه الاعتبارية تثير الشكّ والترديد حتى عند صاحب (الجواهر)[12] المتمسك كثيراً بالقول المشهور، ولهذا قال: من غير المعلوم أنا نفتي بكون هذه الصورة شبه عمد لو لم يكن بذلك قول مشهور.

مع غض النظر عن القول المشهور نبتُ بدراسة الروايات.

الرواية الأولى:

عنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((إن ضرب رجل رجلاً بعصاً أو بحجر فمات من ضربة واحدة قبل أن يتكلم فهو يشبه العمد فالدية على القاتل، وإن علاه وألحّ عليه بالعصا أو بالحجارة حتى يقتله فهو عمد يقتل به، وإن ضربه ضربة واحدة فتكلم ثم مكث يوماً أو أكثر من يوم فهو شبه العمد)) [13].

البحث في الدلالة

دلالة الرواية على الصورة الرابعة واضحة جداً، يصوّر الإمام . عليه السلام . في البداية شكل الحادث بأنّ رجلاً ضرب آخر بعصا فيموت بعد لحظات، ثم يبيّن حكم الحادث ويصرّح بكونه شبه عمد، وينبغي دفع الدية.

من المسلّم به أنّ ضربة واحدة بالعصا أو رمي حجرة لا يقتل عادة، أي أنّ شروط الصورة الرابعة متوافرة، وحكمها واضح، فلا يبقى شكّ في دلالة الرواية. وباعتبار أنّنا نريد تقييد بعض الروايات بهذه الرواية لذلك علينا تقوية سندها.

البحث في السند

برأينا سند الرواية تام ولا إشكال فيه، لكن فيه نكات ثلاث تأمل فيها بعض الفطاحل، نوضحها هنا.

النكته الأولى: الإرسال في الرواية، فقد تضمّنت تعبير: (عن بعض أصحابه)، وقد عدّ إشكالاً وارداً على الرواية، لكننا قلنا بأن إرسال واحدٍ من أصحاب الإجماع بمثابة إسنادهم، ومن الضروري أن نورد الإيضاح التالي فيما يخصُّ أصحاب الإجماع.

أصحاب الإجماع ثمانية عشر رجلاً قال فيهم الكشي [14]: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم. أي إذا صحّ سند رواية انتهت إليهم فيعدُّ السند فيما بعدهم صحيحاً كذلك ولا ننظر إليه، سواء كان من نقلوا عنه مجهولاً أو مهملاً [15] ، بل حتى لو كان مجروحاً أو نقلوا بإرسال، وسند الرواية معتبر في جميع هذه الحالات. وهذا ممّا نستفيده من عبارته.

لكن هناك استظهارات أخرى نعرض لها مقبلاً إن أتاحت لنا الفرصة، منها قول البعض بأنّ الجملة تدلّ على توثيق هؤلاء الأفراد. وبعضهم الآخر احتمال احتمالات أخرى تبدو لنا مردودة جميعها، والظاهر أنّ المراد من الجملة ما قلناه، ودلّ على ذلك دلائل وقرائن متعدّدة، فإنّ هؤلاء إذا نقلوا حديثاً اعتبرناه؛ وذلك لما يتحلّون به من قابلية فقهية وحديثية. كما يستفاد من الجملة أنّ الكشي قد لاحظ في عبارته جانب الفقاهة التي كانوا يتحلّون بها، أي أنّهم يفهمون كلام الإمام . عليه السلام . ويميّزونه عن غيره، ولهذا تصح روايتهم ولو كان مجهولاً بالنسبة إلينا، وإلا بالنسبة لهؤلاء قد لا يكون مجهولاً أو مجروحاً في السند، ولو لم يكونوا مطمئنين بالسند لما نقلوه.

علماً أنّه لم يصلنا الكتاب الأصلي للكشي، وما بلغنا هو ما اختاره وهذّبه الشيخ الطوسي من كتاب الكشي، كما يفهم ضمناً اعتناء الشيخ بهذا الكتاب، لكن يكفيننا عبارة الكشي رغم أنّها لم تصدر عن آخر غيره؛ لأنّ الملاك في باب الرجال حصول الوثوق بالرجل، وهو يحصل بنقل إجماع الكشي بأضعاف مضاعفة من التوثيق الذي يصدر عن رجالي؛ لأنّه قد تزيد كلمة أو تنقص أو تدوّن خطأً في التوثيق، من قبيل أن تسقط كلمة (غير)، وقد تكون احتمالات أخرى ممّا يضعف التوثيق.

هناك فرق بين عبارة الكشي المزبورة مع ما ورد عن الشيخ في كتاب (العدّة) [16] من كلام في حقّ المشايخ الثلاثة (ابن أبي عمير، والبنطي، وصفوان)، فعبارة الشيخ توثّق الواسطة كذلك، أي أن نقل هؤلاء الثلاثة عن شخص توثيق لذلك الشخص، أمّا عبارة الكشي فتصحّ الرواية ذاتها، وهذا أعمّ من كون الراوي ثقة أم لا، فذلك ليس مهماً لنا، والذي يهّمنا هو صحّة الرواية وقبولها عندنا. وبذلك يثبت عدم ضرر الإرسال الوارد عن يونس ابن عبد الرحمن.

النكته الثانية والثالثة: هناك مطلب في سند هذا الحديث بيّنه المحقق الأردبيلي . رحمه الله . في (شرح الإرشاد) [17]، وهو . مضافاً إلى كونه محققاً دقيقاً . صاحب آراء في علم الرجال؛ لهذا يهتمّ بأكثر الروايات التي ينقلها ويحذر من المرسلات والضعاف، ويردّ الكثير من المعتربات، وقد نحى منحاه تلامذته مثل صاحب (المدارك).

أشكل المحقق الأردبيلي على مثل هذا السند بإشكاليين ولم يبيّن هذين الإشكاليين في ذيل هذه الرواية، بل في ذيل رواية أخرى وردت في ذات الباب متحدة السند مع هذه الرواية.

الإشكال الأول: (عنه) في السند تعني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، وكيف يمكن لعلي بن إبراهيم أن ينقل عن محمد بن عيسى مع أنّ الأخير ينقل عن الهادي عليه السلام؟ فمن البعيد أن ينقل علي بن إبراهيم المتأخّر زماناً عن محمد بن عيسى دون واسطة. هذه الشبهة الأولى التي يطرحها هنا رغم أنّه يتجاهلها فيما بعد.

الجواب:

أولاً: علي بن إبراهيم ينقل ما يقرب من الألفين رواية عن والده إبراهيم بن هاشم، والأخير ينقل عن الإمام الجواد عليه السلام، وإذا قلنا بالاستبعاد هنا ينبغي القول به هناك كذلك، مع أنه لا مجال للاستبعاد قطعاً.

ثانياً: لو كان علي بن إبراهيم قد نقل رواية واحدة عن محمد بن عيسى أمكن القول بسقوط الوسطة، بأن يقال مثلاً: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن عيسى، لكن الواقع ليس كذلك، فله روايات كثيرة عن محمد بن عيسى، وكيف يمكن أن تكون جميعها مع الوسطة مع كون الوسطة ساقطة في جميع هذه الروايات؟

إذن الاستبعاد ليس في محلّه، والصحيح ما قلناه من أنّ علي بن إبراهيم وكذا أباه ينقلان مباشرة عن محمد بن عيسى، ولهما روايات كثيرة وردت في (الكافي).

الإشكال الثاني: وهو مطلب مشهور، ولم يكن المحقق الأردبيلي الوحيد الذي طرحه، بل تعرّض له فطاحل آخرون، وهو يتعلّق برواية محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، فكيف أمكن لمحمد بن عيسى أن يدرك يونس بن عبد الرحمن؟ إنّ هذا ممّا لا يُقبل بلحاظ السنّ.

في البداية نورد إيضاحاً حول محمد بن عيسى ثم نجيب على الشبهة:

المراد من محمد بن عيسى هو محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين، وقد يُدعى أحياناً محمد بن عيسى العبيدي أو محمد بن عيسى اليقطيني، ووثاقته محلّ خلاف، والبعض مثل الصدوق [18] والشيخ [19]. رحمها الله. لم يعتبره ثقة، لكنّ بعضاً من الأجلّة مثل الشيخ النجاشي وأحمد بن نوح. (أستاذ الشيخ النجاشي ورجل جليل القدر وعارف بالرجال والأسانيد. وثقه بعبارة جيّدة جدّاً، حيث قال فيه: (جليل من أصحابنا، ثقة، عين) [20].

أمّا أحمد بن نوح فيقول فيه: (كان على ظاهر العدالة والثقة) [21].

والأهم من ذلك كلّهُ هو الفضل بن شاذان. فهو من المشايخ الكبار. وقد أدرك محمد بن عيسى، وقال فيه: (ليس في أقرانه مثله) [22]، وهي عبارة تكفي لتوثيق محمد بن عيسى وتجليل مقامه.

إذن ما منشأ تضعيفه من قبل الصدوق والعلامة؟

المنشأ هو كلام محمد بن الحسن بن الوليد [23]. أستاذ الصدوق،، حيث قال: أثق بروايات (نوادير الحكمة) [24]، إلا إذا كانت مروية عن هؤلاء الأشخاص، ثم ينقل عدّة أسماء منهم: محمد بن عيسى. وهذا الكلام يكشف عن ترديد محمد بن الحسن بن الوليد في روايات (نوادير الحكمة) الواردة عن محمد بن عيسى.

هذا الكلام لمحمد بن الحسن لم يتلقاه أحد بالقبول غير الصدوق، وأخذ الشيخ الطوسي وغيره هذه العبارة من الصدوق. وقد تعجّب أبو العباس بن نوح من ترديد محمد بن الحسن بن الوليد في محمد بن عيسى.

قال البعض: لم يتردد محمد بن الحسن بن الوليد في محمد بن عيسى، بل في الروايات التي نقلها محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن، أي أنّ المسألة لا تتعلّق بوثاقه محمد بن عيسى بل برواياته عن يونس؛ لأنّ محمد بن عيسى لا يمكن أن يدرك يونس بن عبد الرحمن في الكبر، فتحمل حديثه موضع ترديد وشك.

لاحظوا مدى الدقّة؛ فإنّهم يشككون في مثل محمد بن عيسى رغم عظمتهم وجلالته وكثرة رواياته؛ لأنه قد يكون تحمّل هذه الروايات في صغره وهذا غير مقبول؛ باعتبار أنّ المفروض في التحمل أن يكون بالمفاهمة.

الجواب: هذا الإشكال غير صحيح ولا دليل يحكي عن صغر سنّ محمد بن عيسى في حياة يونس بن عبد الرحمن المتوفى 109. 208 تقريباً.

محمد بن عيسى نقل روايات عن الإمام الجواد عليه السلام، والذي كانت حقبته من 203 إلى 220، وهذا يكشف عن كون قضية عدم إمكان نقل محمد بن عيسى عن يونس ابن عبد الرحمن قضية غير مسلمة، وتوجد قرائن تخالفها، لا مجال لبحثها حالياً.

من أراد التحقيق في هذا المجال فإنّ رسالة السيد الشفّطي الأصفهاني . رضي الله عنه . أفضل ما كتب في هذا المجال، فهو ينفي بتحقيق كون محمد بن عيسى يروي عن يونس بن عبد الرحمن في صغره، ويقول:

وثيقة وجمالة محمد بن عيسى تمنع تحمله الرواية عن يونس في صغره، ولهذا مجده مثل الشيخ النجاشي وابن نوح والفضل بن شاذان وآخرون، وعلى هذا فلا شك في رواياته.

الرواية الثانية:

وعنه، عن أحمد وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة جميعاً، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن أبان، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: أرمي الرجل بالشيء الذي لا يقتل مثله، قال: ((هذا خطأ))، ثم أخذ حصاة صغيرة فرمى بها، قلت: أرمي الشاة فأصيب رجلاً، قال: ((هذا الخطأ الذي لا شك فيه...)) [25].

البحث في السند

في السند أحمد بن الحسن الميثمي وحميد بن زياد، وهما واقفيان حسب الظاهر، غاية الأمر أن في طبقة حميد بن زياد راوٍ آخر لا إشكال فيه.

والحسن بن محمد بن سماعة واقفي كذلك، وينتهي كلا الطريقين إلى الكليني.

بعض العلماء مثل صاحب (المدارك) تلميذ المحقق الأردبيلي لا يعتمد على رواية غير صحيحة، واشترط العدالة في الراوي، بينما اكتفى بعض آخر بالوثاقة، وهذا هو الصحيح. والرواية سنداً موثقة، لكن البعض اعتبرها صحيحة كما ينقل ذلك المحقق الأردبيلي [26]. لكن من القائل بكون هذه الرواية صحيحة؟ لا يعرف ذلك، كما أنّ وجود محمد ابن الحسن الميثمي في الرواية ينفي كونها صحيحة.

كما ينقل عن النجاشي قوله: (كان صحيح المذهب) [27]، بينما عبارة النجاشي هي: (كان صحيح الحديث)، ويبدو أن النسخة التي كانت في متناول يديه نسخة مغلوبة.

البحث في الدلالة

دلالة هذه الرواية جيدة؛ لأنّ الإمام. عليه السلام. رمى بحصاة صغيرة لا يقتل مثله عادة، ثم صرح بالحكم بأنّ القتل إذا حصل إثر وسيلة من هذا القبيل فهو ليس عمداً بل شبه عمداً.

في الباب روايات أخرى نعرض لها مقبلاً إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [23]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الصورة الرابعة من صور القتل حيث يقصد الضرب ولا يقصد القتل، ويستخدم آلة لا تقتل عادة، بأن يستخدم عصاً خفيفة للضرب بقصد التأديب فيموت صدفة.

المشهور لم يدرجها في العمد بل أدرجها في الخطأ شبه العمد، وفي بداية البحث نورد تذكيراً يخصّ ما تقدّم.

خالف الشيخ . رحمه الله . في (المبسوط) [28] المشهور، وقد اعتمدنا في هذه النسبة كلمات الكبار من الفقهاء، وبعد ما راجعنا (المبسوط) وجدنا الإنصاف في القول بأنّ العبارة ليست صريحة في هذا المعنى، وبالإمكان تفسير العبارة بما يتطابق ورأي المشهور، أي أنا لا نسلم مخالفته للمشهور.

الدليل على كون هذه الصورة ليست من العمد طائفة من الروايات، قرأنا روايتين منها، ورغم كفايتهما للاستدلال لكن باعتبار وجود روايات مخالفة تدرج هذه الصورة في العمد نذكر جميع روايات الباب التي يعتمدها المشهور، ثمّ نقرأ الروايات التي تبدو مخالفة لهذا القول، ثم نبتّ بعملية الجمع بين الطائفتين. وهناك وجوه اعتبارية نذكرها فيما بعد.

في البداية نقرأ ما تبقى من الروايات:

الحديث الثالث:

وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن داود بن الحصين، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة، أهو أن يعتمد

ضرب رجل ولا يعتمد قتله؟ فقال: ((نعم))، قلت: رمى شاة فأصاب إنساناً، قال: ((ذاك الخطأ الذي لا شك فيه، عليه الدية والكفارة)) [29].

البحث في السند

تقدّم البحث في أنّا نثق بسهولة بن زياد وبالعدّة التي ينقل عنها، فلا نكرر ذلك.

المراد من أحمد بن محمد بن أبي نصر هو البنظي، وهو من أصحاب الإجماع.

النجاشي وثق داود بن حصين.

أبو العباس هو أبو العباس البقباق الثقة.

إذن لا إشكال في السند من وجهة نظرنا، لكن لا يمكننا اعتبارها صحيحة؛ لوقوع سهل بن زياد في السند، وهو لم يوثق؛ لذلك نعبر عنها بالمعتبرة.

البحث في الدلالة

يُعرف من الفقرة الأخيرة للرواية أنّ المراد من الخطأ في الفقرة الأولى هو الخطأ شبه العمد الذي فيه دية وكفارة، ولا قصاص فيه. ولم يُصرّح في هذه الرواية بكون آلة القتل تقتل عادة أم لا، لكنّها شاملة لصورة ما لا يقتل عادة، أي الصورة التي نحن فيها، وعلى هذا فلا إشكال في دلالة هذه الرواية.

الحديث الرابع:

وبالإسناد عن يونس، عن محمد بن سنان، عن العلاء بن فضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((العمد الذي يضرب بالسلاح أو بالعصا لا يقلع عنه حتى يقتل، والخطأ الذي لا يتعمّده)) [30].

البحث في السند

تقدّم الحديث بالتفصيل عن رواية علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى، ورواية محمد ابن عيسى عن يونس، ونفيينا كل إشكال مطروح هنا.

اختلف في محمد بن سنان الذي هو من الطبقة السادسة، والأستاذ السيد آية الله العظمى البروجردى . رضي الله عنه . خرّيت فن الرجال لم يعدّه ثقة(3)، وذلك هو المشهور، وقد رُمي بالغلو والكذب، لكن يوجد قول بوثاقته، وهو قول غير بعيد برأينا. وسنبحث هذا الموضوع فيما إذا احتجنا لتوثيقه حاجة مبرمة.

المراد من العلاء بن الفضيل هو العلاء بن الفضيل بن يسار، من ثقات أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. وقد ضبط اسمه بالعلاء بن الفضل في بعض الكتب مثل النسخة القديمة لرجال الكشي، كما ورد كذلك في (معجم الثقات) [31] الذي كتبه بعض فضلاء قم مؤخراً. لكن هذا غير صحيح، واسمه الصحيح العلاء بن الفضيل، وقد ضبط اسمه النجاشي بصيغة التصغير (الفضيل) في ترجمة أخيه القاسم بن الفضيل[32] وفي ترجمة محمد بن القاسم بن الفضيل[33]، كما ورد ذلك في الطبعة الأخيرة المصحّحة لكتاب النجاشي.

هذا الرواية كسابقتها عامّة وشاملة لما نحن فيه.

الحديث الخامس:

ويأسناده عن علي بن الحكم[34] ، عن أبان بن عثمان[35] ، عن أبي العباس ووزارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنّ العمدة أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله، والخطأ أن يتعمّد ولا يريد قتله يقتله بما لا يقتل مثله، والخطأ الذي لا شك فيه أن يتعمّد شيئاً آخر فيصيبه)) [36].

البحث في السند

سند الرواية جيد، قرأناه سابقاً وقلنا بأنّ طريق الشيخ إلى علي بن الحكم طريق صحيح، وعلي بن الحكم وأبان بن عثمان كلاهما ثقة، ولهذا عبّرنا عن الرواية بالصحيحة، مع أنّ أبان بن عثمان لم يوثق في كلام النجاشي وكلام الشيخ، لكنّه من أصحاب الإجماع الذين نعتبرهم في أعلى درجة من الاطمئنان والثاقفة؛ لأنّ مثل النجاشي إذا وثّق شخصاً وقال: إنّه ثقة، احتملنا عدّة احتمالات، من قبيل سقط (لا) أو (غير)، ورغم أنّنا لا نعتني بهذه الاحتمالات إلّا أنّها غير موجودة في عبارة الكشي: (أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم)، فإنّ الوثاقفة أقلّ ما يمكن استفادته من العبارة، ولهذا يبدو لنا التعبير عنها بالصحيحة هو التعبير الصحيح.

البحث في الدلالة

قد تكون هذه الرواية إحدى أفضل روايات الباب من حيث الدلالة؛ لأنها تبين المورد الذي نحن فيه، حيث لا توجد إرادة القتل وآلة القتل غير قتالة، وبيّنت الحكم، وهو كونه خطأً، لكن كيف أمكن لنا القول بأنه خطأً شبه عمد مع أنه ورد في الفقرة اللاحقة: ((والخطأ الذي لا شك فيه...))؟ إذن هذه الصورة حدٌّ وسط بين الخطأ والعمد، فهي خطأً شبه عمد.

الحديث السادس:

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله . عليه السلام . يقول: ((قال أمير المؤمنين . عليه السلام .: في الخطأ شبه العمد أن تقتله بالسوط أو بالعصا أو بالحجارة إن دية ذلك تغلظ، وهي مائة من الإبل))... الحديث [37].

وقع عبد الله بن سنان في سند هذه الرواية، وهو من الأجلة وذو مقام رفيع، لكن فيها إرسالاً باعتبار أنّ عبارة (عن بعض أصحابه) لو كانت الوحيدة في المقام وكان لها معارض لما عملنا بها، لكننا نأخذ بها باعتبار ورود روايات كثيرة بنفس المضمون.

أشارت الرواية إلى آلات غير قاتلة غالباً، من قبيل السوط، ولم يرد قصد القتل فيها، ولهذا تكون شاملة لحالة قصد القتل وعدم قصده.

الحديث السابع:

الحسن بن علي بن شعبة في (تحف العقول)، عن النبي . صلى الله عليه وآله وسلم . أنه قال في خطبة الوداع: ((والعمد قودٌ، وشبه العمد ما قتل بالعصا والحجر، وفيه مائة بعير، فمن زاد فهو من الجاهلية)) [38].

هذا الحديث مرسل سنداً، ومن حيث الدلالة هو أعمّ من صورة قصد القتل وعدم قصده؛ ولهذا يكون شاملاً لما نحن فيه.

الحديث الثامن:

وعن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنَّ الخطأ أن تعمده ولا تريد قتله بما لا يقتل مثله، والخطأ ليس فيه شك أن تعمد شيئاً آخر فتصبيه)) [39].

مضمون هذه الرواية جيد جداً، لكن سندها مرسل وغير معتبر، وقد سبق أن قلنا بأن العياشي دون الأحاديث مسندة لكن البعض أعاد كتابتها مع حذف أسانيدھا اختصاراً ظناً منه أنه يقدم خدمة من خلال ذلك.

الحديث التاسع:

وعن الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة، هو الرجل يضرب الرجل ولا يتعمد؟ قال: ((نعم))، قلت: وإذا رمى شيئاً فأصاب رجلاً، قال: ((ذلك الخطأ الذي لا شك فيه)) [40].

استنتاج

كانت تلك الروايات التي يُستظهر منها عدم كون الصورة الرابعة عمداً، ولا مشكلة فيها من حيث الدلالة كما لاحظنا، غاية الأمر أنّ بعضها يدلُّ على ما نحن فيه بالخصوص والبعض الآخر يدل عليه بالعموم أو الإطلاق، أو أنّها تشمل الصورة الرابعة والثانية أو الرابعة والثالثة؛ لكون بعضها تحدّد آلة القتل بأنّها غير قتالة لكنّها لا تذكر عدم العمد، فتكون شاملة للصورة الثالثة.

أمّا من حيث السند فكان بعضها صحاح وبعضها موثّق وبعضها معتبر، كما أنّ بعضها مرسل أو ضعيف. لكن لا يبعد رجوع بعضٍ من المرسلات . من قبيل رواية العياشي ورواية (تحف العقول) . إلى ما تقدّم من الروايات المسندة.

على أي حال، إسناد ودلالة هذه الروايات واضحة ولا شك فيها، وبها يتّضح حكم الصورة الرابعة.

يُستشف من كلمات المحقق الأردبيلي ترديده وتأمّله في الروايات الشاملة للصورة الرابعة ولغيرها، ويورد شبهات عليها، منها: كونها شاملة للصورة الرابعة والثانية أو الثالثة، وكأنّه يعتبر شمول الروايات لغير ما

نحن فيه مانعاً. فإذا كان هذا مراده فإنّ كلامه بعيد عن التحقيق، فلا إشكال في شمول الرواية بعمومها أو إطلاقها لصورة خرجت من تحت العموم أو الإطلاق بدليل، فإنّ الدليل الخاصّ يكشف عن كون المراد الجدّي من العامّ أو المطلق هو غير الصورة التي خرجت بالدليل الخاصّ، وهذا لا يوجب إشكالاً في دلالة الرواية.

الروايات المعارضة

توجد طوائف من الروايات تبدو معارضة للطائفة التي قرأناها، منها التي تدل على القصاص في الصورة الثانية، حيث يريد القتل لكن آله ممّا لا تقتل عادة، فهي تشترك مع القسم الرابع في نوعية الآلة، ويفترقان في قصد القتل، من قبيل الرواية التالية:

وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي، قال: قال أبو عبد الله . عليه السلام .: ((العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديدة أو بحجر أو بعصا أو بوكزة، فهذا كله عمد، والنخاط من اعتمد شيئاً فأصاب غيره)) [41].

الوسائل التي ورد ذكرها في هذه الرواية ممّا لا تقتل عادة إلاّ الحديدية فهي ممّا تقتل عادة.

علينا معرفة المراد من (شيئاً) الذي ورد ذكره في الرواية.

قد يراد منه الضرب، وهو أعمّ من أن يكون ضرباً بحديدة أو وكزة أو عصا أو حجر، ولذلك تكون الرواية شاملة بإطلاقها الصورة الرابعة.

ما علاج التعارض بينها وبين الروايات المتقدّمة؟

الجواب

أولاً: تتخصّص أو تنقيّد هذه الروايات بالروايات التي قرأناها سابقاً، فإنّ مضمون التي قرأناها هو كون الآلة ممّا لا تقتل عادة ولم يقصد القتل، والقتل مع هذا غير عمد، وخرج ما نحن فيه من هذه الروايات، لتكون الرواية الأخيرة خاصّة بصورة تعمد القتل.

ثانياً: حتى لو قبلنا هذه الروايات دون تقييد أو تخصيص فإنّه لا يكون القتل الحاصل من الضرب المتعمّد إليه عمداً، بل نفس الضرب يكون عمداً دون القتل.

إذن لا إطلاق للرواية . وفقاً للجواب الثاني . لكي يشمل ما نحن فيه؛ لأنّه ورد في آخر الرواية: (هذا كلّ عمداً) ولم يرد: (فهذا كلّ قتل عمداً)، وعبارة الرواية أنّ الجاني إذا قصد القتل وأصابه كان قتله عمداً، وإذا قصد الضرب فأصابه كان ضرب عمداً. وهذا يعني كون الرواية لا تدل على أن الصورة الرابعة من قتل العمداً، فلا داعي لإخراجها بدليل مخصّص.

الطائفة الأخرى:

وهي التي تشمل الصورة الثالثة بإطلاقها أو عمومها، وقد تكون شاملة لما نحن فيه. والصورة الثالثة عبارة عن أنّه لم يقصد القتل لكنّه يستخدم آلة قتالة، وهذه الطائفة التي تبين حكم الذي لم يقصد القتل قد تشمل ما نحن فيه، من قبيل رسالة جميل التالية:

عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد وابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليهما السلام، قال: ((قتل العمداً كلّ ما عمداً به الضرب فعليه القود، وإنّما الخطأ أن تريد الشيء فتصيب غيره)) [42].

تقدّم أنّ إرسال جميل بن درّاج لا يضر؛ لأنّه من أصحاب الإجماع، وهي رواية تفسّر معنى قتل العمداً، وهو عبارة عن كون الضرب عمدياً ومقصوداً وقد ترتّب عليه القتل، ومحلّ الكلام حيث ترتّب القتل على الضرب، وما نحن فيه قصد الضرب موجود لكنّه يضرب بشيء لا يقتل عادة، وبذلك تكون الرواية بعمومها شاملة للصورة الرابعة.

توجد أحاديث أخرى من قبيل هذه الرواية، وعندئذ كيف يمكننا علاج هذا التعارض؟

الجواب:

الروايات تقول: إذا قتل الشخص بآلة لا تقتل عادة لم يكن قتل عمداً، فتخصّص عموم ما عمداً به الضرب، وقد قرأنا الروايات ذات الصلة بالموضوع.

إذن يخرج هذا المورد بالخصوص بالدليل المخصص عن الدليل العام، وبذلك يثبت عدم إضرار الطائفة الثانية من الروايات المعارضة باستدلالنا.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [24]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم أنّ مقتضى الروايات عدم كون الصورة الرابعة من صور العمدة، والروايات الواردة هنا وافية وذات أسانيد جيّدة، ويقابلها طوائف من الروايات المعارضة في الظاهر، طائفة منها عبارة عن روايات تشمل بعمومها الصورة الثانية مضافاً إلى الرابعة قرأناها سابقاً وبقي واحدة منها، وهي رواية أبي بصير التالية:

وعنه، عن أحمد، عن علي بن الحكم، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((لو أنّ رجلاً ضرب رجلاً بخزفة أو بآجرة أو بعود فمات كان عمداً)) [43].

البحث في السند

وعنه تعني عن محمد بن يحيى، وأحمد يعني أحمد بن محمد بن عيسى، وكلاهما ثقة.

محمد بن يحيى العطار ينقل عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وعن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، لكن غالباً يُراد منه أحمد بن محمد بن عيسى، إلاّ تكون قرائن تثبت خلاف ذلك، من قبيل قوله: أحمد بن محمد، عن أبيه، فالمراد عندئذٍ أحمد بن محمد ابن خالد البرقي.

علي بن الحكم ثقة. والمراد من علي بن أبي حمزة الذي يروي عن أبي بصير هو البطائي الذي كان قائداً لأبي بصير، وهو مضافاً إلى كونه لم يوثق كان من رؤساء الواقفية ومن الذين خانوا الإمام موسى بن جعفر بعد وفاته، فقد احتفظ بالأموال وادعى أنّ الإمام لم يمت، ولم يؤمن بإمامة علي بن موسى الرضا، وهذا قدح وفسق كبير. رغم ذلك قبل رواياته الكثير من العلماء، ونحن نترك قضية قبول أو عدم قبول رواياته إلى فرصة أخرى.

إذن سند الرواية مخدوش فيه، وعلى فرض قبولنا لروايات علي بن أبي حمزة فإنّ القدر المسلّم من ذلك عدم وجود روايات صحيحة معارضة، وإلاّ قدّمنا الصحيحة قطعاً.

البحث في الدلالة

الوسائل التي ورد ذكرها في هذه الرواية ممّا لا تقتل عادة والضرب أعمّ من كونه مع قصد القتل أو من دونه، وبذلك تكون الرواية بعمومها أو إطلاقها شاملة لما نحن فيه (الصورة الرابعة).

ظاهر هذه الرواية معارض للروايات التي سبق أن قرأناها، وحلّ هذا التعارض يتمّ بنفس الكيفية التي سبق ذكرها في الجلسة السابقة، فتقيّد هذه الرواية بالرواية التي صرّحت بعدم كون الصورة من العمد إذا كان الجاني لا يريد القتل وكانت الآلة ممّا لا تقتل عادة، وبذلك تخرج هذه الصورة قهراً.

الطائفة الثالثة:

من الطوائف التي تبدو معارضة للقول المشهور هي الروايات التي تحصر الخطأ فيما لو أراد شيئاً فأصاب غيره، حيث ورد فيها: ((إنّما الخطأ أن تريد الشيء فتصيب غيره)) [44]، ومعنى الحصر صدق العمد على كل صورة خرجت من تعريف الخطأ المزبور، وبما أنّ الصورة لا تندرج في تعريف الخطأ فتكون من العمد.

الجواب: هذا الحصر ليس حقيقياً بل إضافياً، بقرينة الروايات التي قسّمت الخطأ إلى قسمين: أحدهما الخطأ الذي لا شكّ فيه، والآخر الخطأ شبيه العمد أو الخطأ الذي فيه الدية والكفارة، وهو الذي موضع بحثنا، وبذلك تخرج هذه الطائفة من الروايات عن كونها معارضة.

إذن هناك ثلاث طوائف من الروايات ظاهرها يعارض الروايات التي لا تعدّ الصورة الرابعة من العمد، وقد جمعنا بين هذه الروايات بالجمع العرفي المقبول، ولا نرى إشكالاً في المسألة، وبذلك ننهي الكلام عنها.

نقد كلام المحقق الأردبيلي

جاء في كلمات المحقق الأردبيلي . رحمه الله . وجماعة آخرين: إذا عجزنا عن إيجاد الجمع العرفي فإننا نرجح روايات الطائفة الأولى الدالة على عدم كون الصورة الرابعة من العمدة على الروايات المعارضة؛ وذلك لموافقة المشهور لها.

نقول: رغم أنه لا دور لهذا الكلام في بحثنا؛ لأننا عالجتنا التعارض ورجحنا الطائفة الأولى، لكن من المحتمل أن يتكرر هذا الكلام في موارد أخرى؛ لهذا نوضح قائلين: لا تفيد موافقة المشهور هنا، فإننا إذا عجزنا عن بلورة الجمع الدلالي بين روايات الطائفة الأولى والروايات المعارضة لها فلا تأتي الشهرة هنا؛ لأن الشهرة التي ادعيت هنا لا تخرج عن حالتين: إما أن يراد منها الشهرة العملية، أي عمل المشهور بهذه الطائفة من الروايات، ويكون عملهم عندئذٍ مرجحاً لهذه الطائفة، وإما الشهرة الفتوائية، أي إفتاء المشهور بأمر دون أن يستندوا فيه إلى روايات.

إذا كان المراد هو الشهرة العملية فهي غير مفيدة هنا رغم أننا قبلها في مقامها، ولا نعتقد كما يعتقد السيد الخوئي من أن عمل المشهور لا يجبر ضعف الرواية، بل نرى عمل مشهور القدماء المتقدمين على الشيخ جابراً لضعف الرواية، إلا أنه هنا غير مجدٍ.

قد يكون عمل المشهور بالرواية ناشئاً عن معالجته التعارض بالنحو الذي ورد عننا، أي أنهم جمعوا بينها بالجمع العرفي، وأفتوا وفق هذا الجمع، وعندئذٍ عملهم هذا غير مفيد للآخرين، فقد يرجح شخص الطائفة الثانية على الأولى ولا يرى اعتباراً للشهرة؛ لأن فهم المشهور واستنطاقه لرواية لا يكون حجة على الآخرين، والاعتبار في الشهرة العملية لجبران ضعف السند فقط، فإذا كانت الرواية ذات سند ضعيف أو مرسل وعمل المشهور بها كان عمل المشهور جابراً للضعف؛ لأن عملهم يكشف عن وجود قرائن عشر عليها المشهور تصحح الرواية، ولم نعثر نحن على هذه القرائن.

إذا فهم الفقيه معنى والمشهور معنى آخر فلا يكون فهم المشهور حجة على الفقيه وموردنا من هذا القبيل، فمن المحتمل قوياً أن الفقهاء اعتبروا الطائفة الثانية مخصصة أو مقيدة للطائفة الأولى، وأفتوا وفقاً لذلك بعدم كون الصورة الرابعة من العمدة، كما قلنا نحن بهذا كذلك.

لكن شهرة من هذا القبيل لا تفيدنا؛ لأنها لا تعني ترجيح سند هذه الروايات، مع أن سند هذه الروايات لا يحتاج إلى عمل المشهور؛ لأن سند الكثير منها جيد.

وإذا كان المراد الشهرة الفتوائية فإشكالها أكثر؛ لكون الشهرة الفتوائية تعني إفتاء المشهور بأمرٍ لم يتّضح دليله، ونستظهر من ذلك وجود دليل وإلا لم يفتوا، كما هو الحال في الإجماع، فإنّنا نشبت حججته من باب الكشف الحدسي، مع أنّ ذلك غير موجود فيما نحن فيه؛ للأمور التالية:

أولاً: الشهرة ليست للقدمات بل للمتأخرين؛ لأنّ هذه المسألة لم تُطرح في بحوث القدماء، مضافاً إلى دعوى المحقق الحلي . رضي الله عنه . بأنّ في المسألة قولين كلاهما مشهوران، لكن أحدهما أشهر من الآخر. ولو كان الواقع كذلك ثبت خلاف المدعى وعكس المراد.

ثانياً: إذا كانت الشهرة ثابتة وكانت لدينا روايات معتبرة وواضحة الدلالة فنرجّح الروايات على الشهرة، والقول بترجيح الطائفة الأولى على الثانية، لموافقة الشهرة لها، بعيد عن التحقيق.

تقدّم القول بأنّ عمدة أدلة القسم الرابع هو الروايات، ونتيجتها كون الرابعة ليست من العمدة، وهذه الصورة تشبه كثيراً الصورة الثانية؛ لأنّ وسيلة القتل في كليهما ممّا لا تقتل غالباً، والاختلاف في أنّ الجاني قصد القتل بإبرة أو حجرة صغيرة، وفي هذه الصورة لم يقصد القتل، والقتل وقع في كلا الصورتين، وهو يُنسب إلى هذا الضرب وكان الجاني قاصداً الضرب مع القتل في الثانية ودون القتل في الرابعة، وهذا ممّا يجعلهما صورتين متشابهتين.

صاحب (الجواهر) [45] يطرح إشكالاً هنا ويقول: حصر الاختلاف بين الصورتين في قصد القتل بعيد؛ لأنّ نتيجتهما واحدة وآلتها واحدة، ولا يمكن للقصد لوحده أن يكون مؤثراً بهذا المستوى، بحيث يحكم بالقصاص في الثانية ولا يحكم به في الرابعة.

ثم نفسه يجيب على هذا الإشكال بجوابين، يقول في أحدهما: رغم صدق القتل عرفاً في كلا الصورتين ورغم نسبة القتل إلى الجاني فيهما، إلا أنّ القتل العمدي يصدق في الصورة الثانية ولا يصدق في الصورة الرابعة عرفاً، وهذا هو الفرق بين الصورتين.

وفي جوابه الثاني يقول: على فرض عدم تفريق العرف بين الصورتين فإنّ الروايات تفرّق بينهما، ونحن نتعبّد بها من حيث التفريق في الحكم بينهما.

جوابه الثاني ليس جواباً . في الحقيقة . بل نوع التزام بالإشكال؛ لأنّ المستشكل يقبل الروايات ويغض النظر عن دلالتها ويقول: لماذا هذا الفرق بين الصورتين في الروايات رغم التشابه بينهما؟

إذن جوابه الأساس هو الأول، وهو صحيح إنصافاً، فالعرف هو الذي يفرّق بينهما.

نتعرض في الجلسة المقبلة إلى الإشكال الذي طرحه صاحب (الجواهر) على الجواب الأول وتركه دون ردّ.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [25]

بسم الله الرحمن الرحيم

قلنا: مقتضى الجمع بين روايات الصورة الرابعة . وهي ما إذا كانت الآلة لا تقتل عادة ولا يُقصد القتل فيها . هو كون هذه الصورة ليست من العمد بل من شبه العمد، وهو ما راج من فتوى فقهاء الإمامية وكثير من فقهاء غير الإمامية.

طرح صاحب (الجواهر) [46] بفكره الجوّال والثاقب إشكالاً هنا، واستنتج في النهاية: حكمنا بكون الرابعة شبه عمد بمساعدة الشهرة والإجماع، ولولاهما لحكمنا بكونها من العمد؛ لأنّ الروايات بإطلاقها دلّت على كون القتل في الصورة الرابعة من العمد، ولا ينحصر قتل العمد بصورة قصد القتل. واستدلّ على رأيه بأربع نكات تناثرت في مواضع مختلفة من كلامه، ويمكن استخراجها من كلامه من خلال التدقيق فيه.

النكته الأولى: العرف لا يفرّق بين صورة قصد القتل بآلة غير قتالة مع عدم قصده بنفس الآلة ويعتبر كلاهما عمداً، فإذا وجّه شخص صفة لآخر فأنتهى عمله إلى القتل دون قصده عدّ العرف الضارب قاتلاً، رغم أنّ الصفة لا تقتل عادة بل تقتل صدفة، كما أنّ العرف حكم بالعمد في الصورة الثانية حيث قصد الضارب القتل، وهذا يعني عدم اعتبار العرف القصد مؤثراً في المسألة.

النكته الثانية: مضافاً إلى صدق العمد عرفاً على الصورة الرابعة يصدق حقيقة وبالذقة كذلك؛ لأن الاستدلال الذي بيناه للصورة الثالثة يصدق هنا، حيث قلنا هناك: قصد السبب قصد للمسبب وقصد الفعل المنتهي إلى القتل قصد في الحقيقة إلى القتل، ولهذا لا نرى فرقاً بين قصد قتل شخص وقصد ضربه بسكين في نقطة حساسة من جسمه، وكلاهما بمثابة أمر واحد، والإنسان الدقيق والملم بجوانب القضية يعتبر قصد السبب نفس قصد المسبب.

النكته الثالثة: المستفاد من الأدلة أنّ ملاك العمد والقصاص هو القتل لا التعمد إلى القتل، كما جاء في الآية الشريفة: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ) [47].

إذن تعمّد القتل ليس موضوع الحكم بل القتل هو الموضوع، وما في الأدلة هو أن يقصد الإنسان عملاً ينتهي إلى القتل. والقتل قد تحقق في الصورة الرابعة، كما أنّ الفعل مقصود؛ ولهذا ينبغي الاقتصاص من الجاني، وينتفي القصاص فيما إذا كان هناك خطأ ولم يقصد الجاني الفعل.

النكته الرابعة: الارتكاز الفقهي يقوي كون الصورة من صور العمد؛ لأنّ الفقهاء حكموا بالعمد في أحد فروع المسألة، حيث ضرب الجاني شخصاً بما لا يقتل عادة وجرحه ثم مات المضروب بسبب سراية الجرح.

وسبب هذه الفتوى أنّ الفعل صدر عن قصد وأدى إلى الموت.

بعد ما يذكر صاحب (الجواهر) هذه النكات الأربع يقول: رغم ذلك لا نجري حكم العمد في الصورة الرابعة؛ لأنّ المشهور . بل الإجماع . قام على إخراج هذه الصورة من العمد، عندئذٍ نحمل الروايات التي شملت الصورة الرابعة بإطلاقها على صورة قصد القتل، وهو منتفٍ هنا.

تعليق على كلام صاحب (الجواهر)

ما ذكره في النكته الأولى من أنّ العرف يعدّ هذه الصورة من العمد إدعاء عليه إثباته، إنّه يقول: إذا وجّه شخص لآخر صفة مات إثرها عدّ العرف ذلك القتل عمداً. لكن أي عرف هو؟ وحتى لو فرضنا أنّ العرف يحكم بالعمد فذلك ظناً منه أنّ الضارب قصد القتل، وإلاّ لو فرضنا أنّ الضارب وجّه الصفة باتجاه صديقه مزاحاً فلا يعدّ العرف هذا الموت قتل عمداً، كما هو واضح.

وما ذكره في النكتة الثانية من أنّ قصد السبب قصد للمسبب واستنتاجه من ذلك كون الصورة الرابعة من صور العمد فهو كلام جيّد، ويأتي فيما إذا كان السبب ينتهي إلى الموت عادةً، من قبيل المثال الذي ذكرناه، أي لا يقصد الشخص قتل المضروب لكنّه يضربه بسكين في مكان حسّاس من بدنه فيموت وينفي قصده القتل، عندها نقول: قصد الضرب قصد للقتل، أمّا فيما إذا كان السبب ممّا لا يسبب الموت عادةً بل ندره فالعمد لا يصدق وقتها، وعلى هذا يكون قوله: (قصد الوسيلة قصد للنتيجة، أو قصد السبب قصد للمسبب) صادقاً في الأسباب الغالبة لا النادرة.

وما ذكره في النكتة الثالثة من أنّه لم يرد في شيء من الأدلة العمد إلى القتل، فذلك صحيح في الأدلة القرآنية، وجاء في آية واحدة هذا العنوان، إذ قال تعالى: (مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) [48]، وهي ليست من أدلة القصاص.

لكن جاء في الروايات تعبير تعمّد القتل أو قصد القتل، وفي بعضها وردت جملة (يريد قتله) أو (لا يريد قتله)، وعندها كيف يمكننا القول بأنّ قصد القتل ليس ملاكاً ولا موضوعاً للقتل؟

إنّا استطعنا تقييد إطلاقات الروايات بقريئة هذه الروايات وانتهينا إلى جمع عرفي واضح بين الطائفتين المتعارضتين.

وما ذكره في النكتة الرابعة من أنّ الفقهاء حكموا بكون هذه الصورة من صور العمد، فسنبحث ذلك مفصلاً في المستقبل إن شاء الله. وهنا نقول إجمالاً: بالإمكان القول بأنّ صورة المسألة تتغيّر هناك، أي رغم أنّ الفعل ممّا لا يقتل بمثله لكنّه ينقلب إلى ما يقتل بمثله باعتبار السراية.

قد لا تكون سراية لكن يوجد قتل، من قبيل إيراد ضربة تؤدي إلى جرح بسيط أو لا تؤدي إلى أي جرح، رغم ذلك يموت المضروب، فالضربة هذه ممّا لا يقتل بمثله. وقد تكون سراية بأن تؤدي الضربة إلى جرح يلهب تدريجياً، فالضربة تكون ممّا يقتل عادة، على فرض كون التهاب الجرح ليس أمراً نادراً. عندئذ لا نعلم علّة حكم الفقهاء في هذا الفرع ما إذا كان نفس الأمر الذي استنبطه صاحب (الجواهر). أي ذوق الفقهاء والارتكاز الفقهي. الأمر الذي قلنا به نحن أم لا؟

فتحصّل من جميع ما ذكرنا كون إشكال صاحب (الجواهر) الذي أكّد عليه كثيراً ليس إشكالاً مهماً.

ومن الإنصاف القول بأنّ بعضاً من روايات الصورة الرابعة من أوضح الروايات، مثل الرواية القائلة: ((إنّ الخطأ أن يعمده ولا يريد قتله بما لا يقتل مثله)) [49].

فهو شبه عمد فيه دية وكفارة، وبذلك ينتفي الإشكال عن الصورة الرابعة.

ونكرر هنا أنّا لو عجزنا عن الجمع العرفي بين هذه الروايات واحتملنا بقاء الصورة الرابعة في الإطلاقات فلا تفيدنا عندها الشهرة وإجماع (الغنية) رغم تمسك صاحب (الجواهر) بهما؛ لقوله: الشهرة المحكية والشهرة المحققة، أمّا الشهرة المحققة فشهرة المتأخرين، أي الفقهاء الذين جاؤوا بعد الشيخ، ولا عبرة بهذه الشهرة، فلو أفتى ألف فقيه من هؤلاء بأمر فهموه من رواية وأنت فهمت شيئاً آخر كان فهمهم غير حجة بالنسبة إليك.

أمّا الشهرة المحكية عن القدماء فرغم كونها مفيدة إلا أنّ فائدتها في جبران ضعف السند لا في فهم معنى الرواية، إلاّ في حالات استثنائية بأن يفهم الفقهاء معنى خاصاً من جملة معينة فيحتمل الإنسان وجود عرف دارج ممّا يبعث إلى الوثوق والاطمئنان، وهذا خارج عن محل الكلام، وإذا أراد الإنسان تقوية معنى آخر كانت الشهرة غير حجة.

أمّا الإجماع فينبغي في البداية معرفة مراده منه. ادعى أبو المكارم ابن زهرة . رحمه الله . الإجماع في مسائل عديدة من (الغنية) رغم وجود أقوال مخالفة فيها، من هنا حصل الشك في المراد من الإجماع، فهل هو الإجماع المصطلح أو الشهرة أو معنى آخر كان في ذهنه الشريف؟

على أي حال، لا يوجد إجماع هنا؛ لأنّ بعض الفقهاء لم يفتم وفق هذا الرأي، فكيف يمكن إدعاء الإجماع فيها؟!

إذن لولا الجمع العرفي لما أفادنا الإجماع أو الشهرة.

وتحصّل ممّا ذكرنا ليس في الصورة الرابعة من قود بل فيها دية وكفارة، كما قال بذلك المشهور. وبذلك يتم بحث الصور الأربع.

يدخل المحقق بعد ذلك في بحث جديد يتعلّق بصور العمد الثلاث، ويقول: إمّا بالمباشرة وإمّا بالتسبيب، وباعتبار عدم اتّصاف الفرق بين المباشرة والتسبيب في كثير من الصور بتّ بشرحهما من خلال إيراد بعض الأمثلة، نعرض لها إن شاء الله. ثمّ قسّم التسبيب إلى مراتب، ذكر صوراً لكلّ من هذه المراتب، ويبدو لنا أنّ بيانه للموضوع هو الأشمل من بين البيانات الواردة في الكتب الفقهية للقدمات، ونستمر في الدراسة وفق منهجه إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

[1] جامع المدارك 7: 183، كتاب القصاص.

[2] جامع المدارك 7: 184، كتاب القصاص.

[3] شرائع الإسلام 4: 971.

[4] المسالك 15: 68.

[5] المبسوط 7: 16.

[6] رياض المسائل 10: 237. الجواهر 42: 16.

[7] غنية النزوع 1: 402.

[8] شرائع الإسلام 4: 971.

[9] المسالك 15: 68.

[10] المبسوط 7: 16.

[11] القواعد 3: 582 . 583.

[12] الجواهر 42: 17 بالمعنى.

[13] الوسائل 19: 37، أبواب قصاص النفس، ب11، ح12.

- [14] اختيار معرفة الرجال: 238 و556.
- [15] المجهول هو الذي لم يرد اسمه في الكتب الرجالية، والمهمل هو الذي ورد اسمه في الكتب الرجالية لكنّه لم يوثق ولم يجرّح.
- [16] العدة في أصول الفقه 1: 154.
- [17] مجمع الفائدة والبرهان 13: 374.
- [18] انظر: معجم رجال الحديث 18: 119 . 123.
- [19] انظر: رجال الطوسي: 422.
- [20] رجال النجاشي: 896 /333.
- [21] رجال النجاشي: 939 /348 ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري القمي.
- [22] انظر: معجم رجال الحديث 18: 120.
- [23] انظر: معجم رجال الحديث 18: 119 . 120.
- [24] وهو كتاب محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، ومن الكتب المعروفة كثيراً لدى القميين، ويشتمل على روايات مختلفة في أبواب مختلفة.
- [25] الوسائل 29: 37 . 38، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح7.
- [26] مجمع الفائدة والبرهان 13: 376.
- [27] مجمع الفائدة والبرهان 13: 377.
- [28] المبسوط 7: 16.
- [29] وسائل الشيعة 29: 38، أبواب القصاص في النفس، الباب 11، ح9.
- [30] وسائل الشيعة 29: 37، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح4.
- [31] معجم الثقات: 78.

[32] رجال النجاشي: 856 / 313.

[33] رجال النجاشي: 973 / 362.

[34] رجال النجاشي: 718 / 274.

[35] رجال النجاشي: 8 / 13.

[36] الوسائل 29: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.

[37] الوسائل 29: 39، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح11.

[38] الوسائل 29: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح15.

[39] الوسائل 29: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح17.

[40] الوسائل 29: 41، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح19.

[41] الوسائل 29: 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح3.

[42] الوسائل 29: 37، أبواب القصاص، ب11، ح6.

[43] الوسائل 29: 38، أبواب قصاص في النفس، ب11، ح8.

[44] الوسائل 29: 37، أبواب قصاص في النفس، ب11، ح6.

[45] انظر: الجواهر 42: 16 . 18.

[46] الجواهر 42: 16 . 18.

[47] البقرة: 178.

[48] النساء: 93.

[49] الوسائل 29: 40، أبواب قصاص في النفس ب11، ح17.

الدرس [26]

تلخيص لما تقدّم

بسم الله الرحمن الرحيم

في بداية المباحث المتقدمة عرفنا قتل العمد، ثم ذكرنا أقسامه وأنّ له ثلاثة أقسام، هي:

أ: أن يقصد القتل ويستخدم وسيلة قاتلة نوعياً.

ب: أن يقصد القتل ويستخدم وسيلة غير قاتلة نوعياً.

ج: أن يقصد الضرب لا القتل ويستخدم وسيلة قتالة نوعياً.

يجري حكم القصاص في هذه الصور الثلاث، وهناك صورة واحدة هي شبه عمد، حيث لا يقصد القتل ولا يستخدم وسيلة قتالة غالباً، وفيها دية مغلّظة على الجاني، يأتي الحديث في الفرق بينها وبين دية الخطأ الممخّض.

المباشرة والتسبيب

بعد ما انتهى المحقق من البحوث السابقة يدخل في بحث المباشرة والتسبيب، ويقول: (ثم العمد قد يحصل بالمباشرة وقد يحصل بالتسبيب) [1].

سبب هذا التقسيم هو أنّ تحديد موارد القصاص يُعدُّ أمراً خطراً، أي ينبغي تحديد ما إذا كان القتل مسنداً إلى الجاني أو إلى آخر، فإذا أُسند لشخص ينبغي الاقتصاص منه، ومن المفروض أن يكون هناك ما يُحدّد به القاتل يفتي على أساسه الفقيه ويحكم القاضي وفقه بالقصاص أو الدية.

في البداية نعرض إجمالاً لتقسيم المحقق ثمّ نبتُّ بتفصيله.

يقسّم المحقق قتل العمد إلى مباشرة وتسبيب، ويقسّم التسبيب إلى أربع مراتب:

المرتبة الأولى: أن يحصل التسبيب بواسطة الجاني نفسه، أي ينفرد الجاني بالتسبيب المتلف. ثم يذكر ستّ صور لهذه المرتبة نعرض للفوارق بينها مقبلاً.

المرتبة الثانية: أن يشترك المجني عليه مع الجاني في التسبب دون أن يعلم بكونه شريكاً، بأن يضع الجاني سماً في الطعام الذي يقدمه للمجني عليه، والأخير يقوم بتناوله. ولهذه المرتبة ثلاث صور.

المرتبة الثالثة: أن يشترك موجود غير مرید أو غير عاقل . مثل حيوان . في التسبب، بأن يجعل شخص آخر في قفص لحيوان مفترس أو يلقي بأفعى في فراشه، وهنا يشترك حيوان مع الجاني في التسبب. ولهذه المرتبة خمس صور.

المرتبة الرابعة: أن يشترك مع الجاني عاقل أو مرید في التسبب، ولها ست صور.

في كل من هذه المراتب الأربع يضعف إسناد القتل إلى الجاني قياساً للمرتبة التي تسبقها، فإذا كان هو المسبب الوحيد كان إسناد القتل إليه أقوى ممّا لو كان قد اشترك معه آخر، كما هو حال المرتبة الأولى، وكلما كان الشريك عاقلاً وواعياً كان إسناد القتل إلى الجاني أضعف من جميع المراتب، كما هو الحال في المرتبة الرابعة.

رغم اختلافنا مع المحقق . رحمه الله . في هذا التقسيم بعض الشيء إلا أننا نستمر بمنهجه في البحث.

فسر صاحب (الجواهر) ومن سبقه من الفقهاء، الذين أثروا لهم بحثاً في القصاص المباشرة والتسبب، ولأجل اتضاح معناهما علينا تبين العناصر الثلاثة المطروحة في باب القتل العمدي، وهي: عنصر العلة، وعنصر السبب، وعنصر الشرط. وذلك من خلال المثال التالي:

لنفرض شخصاً ضرب آخر بسكين في قلبه، فعلة الموت هي تمزق القلب، والعلة هي التي توجب زهوق الروح، والشخص الذي حصلت العلة بيده يُعدّ مباشراً.

إذا ارتعشت يد الجاني قبل إدخال السكين في صدر المجني عليه فجعل شخص يده على يد الجاني ليدخل السكين في قلب المجني عليه، فالذي وضع يده على يد الجاني يُعدّ سبباً في القتل، والسبب يعني الدور في القتل، وهو لوحده لا ينتهي إلى القتل، أي لا يُوجد القتل، فالضغط على يد الجاني ليس علة القتل، بل علته تمزق القلب الذي يحصل بواسطة السكين، والعلة قد أوجدها المباشر.

الشرط هو ألا يكون له تأثير في إيجاد الجريمة، بل العلة هي المؤثرة، لكن تأثير المؤثر يتوقف عليه، فإذا كانت السكين غير حادة وحدّها شخص وأعطاهما للجاني كان الحدُّ بمثابة الشرط للقتل.

هذا المثال واضح، ويتميّز فيه ببساطة السبب والعلّة والشرط، لكن هناك اختلافاً بين الفقهاء في اختيار المثال ومصاديق العلة والسبب والشرط، وكلّ منهم يبيّن الموضوع بنحو خاصّ. وقد نعر على نظريتين متباينتين لفقهاء واحد في مورد واحد، وذلك من قبيل العلامة في (القواعد) [2]، حيث اعتبر الخنق باليد مباشرة في موضع، وبعد عدّة أسطر أدرج الخنق كمثال على التسبيب.

ومن أجل ذلك الاختلاف قال المحقق القمّي في (جامع الشتات): كلمات الفقهاء توقع المبتدئ والمتوسط في حيرة. ثم قال: وماذا يعمل المبتدئ مع كل هذا الاختلاف بين الفقهاء؟ وسنعرض لسبب هذا الاختلاف الدائر بينهم إن شاء الله.

قسّم صاحب (الجواهر) [3] السبب إلى ثلاثة أقسام، والتقسيم ورد عن العلامة في (القواعد) [4]، ومن المحتمل قوياً أن صاحب (الجواهر) قد أخذه من العلامة.

والأقسام الثلاثة هي كالتالي:

القسم الأول: الإكراه

الإكراه يعني إجبار شخص آخر على ارتكاب الجنائية، بحيث لو لم يكن الإكراه لما وقعت الجنائية، والذي ارتكب الجنائية يقال له مُكْرَه، والذي أكره يُقال له: مُكْرِه. وهذه المرتبة من التسبيب أوضح من غيرها.

القسم الثاني: شهادة الزور

شهادة الزور هي الشهادة الباطلة، بأن يشهد شخص على آخر ارتكابه جريمة توجب الإعدام، مثل زنا المحصن أو قتل النفس، فيحكم القاضي وفقها، ويُعدم من قبل موظف الحكومة الذي يُعدُّ مباشراً هنا، أمّا السبب فهو الشخص الذي شهد زوراً؛ لأنّ هذا الشخص لم يوجد العلة، بل كانت شهادته مؤثرة في تحقق القتل.

القسم الثالث: تقديم الطعام المسموم للضيف

أن يقدم الطعام المسموم إلى الضيف الذي لا يعلم بالسُّم، فيتناول الطعام ويموت إثره.

هذه الأقسام الثلاثة ذكرها صاحب (الجواهر) للسبب، ولم يذكر التفاصيل التي ذكرها كاشف اللثام [5] في ذيل كلام العلامة، وسنشير إلى بعض من تلك المطالب.

لم يطرح السيد الخوئي بحث السبب والمباشر وتعرض لفروعهما فقط [6]، وكذلك بعض آخر مثل شراح (المختصر النافع) تبعاً لمتن المحقق، أما الذين دونوا كتباً في هذا الموضوع وبخاصة المتأخرين ومتأخري المتأخرين وشراح كتب العلامة والمحقق فغالباً ما طرحوا هذا البحث. ونحن لا نرى ضرورة لطرح هذا البحث في هذا الباب.

على أي حال، ينبغي التذكير هنا بنقطتين:

النقطة الأولى: قيل في المباشرة أنها عبارة عن إيجاد أقرب العلل، وهذا لا يبدو صحيحاً؛ لأنه إذا أُريد من أقرب العلل العلة دون واسطة فإنّ المباشر في كثير من الموارد يكون بواسطة أو واسطتين رغم ذلك يعدُّ العرف مباشراً، فإذا ضرب شخص آخر ضربة جرحه بها وأدى نزيف الجرح إلى عدم وصول الدم إلى الدماغ فتعطلّ ومات إثر ذلك، أو أنّ الضربة تؤدي إلى إيقاف عمل القلب وعدم وصول الدم إلى الدماغ إثر ذلك، أو يخنقه ويمنع وصول الأوكسجين إلى الدماغ فيموت. وهذه جميعها إيجاد للعلل من وجهة نظر عرفية، وهي متباينة فيما بينها، فلبعضها واسطة واحدة ولبعضها الآخر واسطتان حتى نصل إلى العلة الحقيقية.

إذن ملاك مباشرة القتل ليس في إيجاد أقرب العلل، بل قد يكون ملاكه عرفاً انتهاءً واحدة من سلسلة العلل المتوالية إلى القتل، ولا يفرّق في هذا أن تكون أيّاً من العلل، فلو فرضنا عشرة أمور متوالية يكون كلٌّ منها علة للأخرى وكانت آخر واحدة هي علة الموت صدقت المباشرة في القتل حتى لو كانت قد أوجدته العلة الثالثة أو الخامسة.

النقطة الثانية: قيل: السبب غير العلة، وهذا غير تام؛ لأنه يبدو عدم الفرق بين العلة والسبب، ولهذا لم يطرح صاحب (الجواهر) معنى واضحاً للسبب رغم قوّة تحقيقه وسعة معرفته، فقال في محل: السبب

شيء بين الشرط والعلّة، وقال في محل آخر: السبب لا يتأثر بالعلّة في إيجاد النتيجة، لكن العلة تؤثر في النتيجة، وبعد ما يدرك أن هذا التعريف ينطبق على الشرط يقول: لكن لا بنحو الشرط.

وهذا يكشف عن عدم وجود معنى واضح للسبب، وكما قلنا فإنّه لا معنى للسبب غير المعنى الملحوظ في العلة، فالسبب يعني العلة الفاعلة.

علماً أنّ مفردة العلة الواردة في تعبيرنا الدارجة لا تعني العلة التامة، بل تعني العلة الناقصة أو غير المستقلة. فقد تكون علة تامة في الأمور الاعتبارية أمّا في الأمور الخارجية فما نعبر عنها بالعلّة هي العلة الناقصة، وهي تعني السبب.

يستخدم تعبير السبب في الفقه للإشارة إلى العلة، من قبيل: سبب منع الإرث أو سبب الإرث أو سبب التحريم بالرضاع، فهذه كلّها علل، ولا يوجد مورد في الفقه نستخدم فيه اصطلاح العلة والسبب كمعنيين متقابلين، فالسبب يعني العلة، والتسبب يعني إيجاد العلة.

مراد المحقق من تقسيم القتل إلى المباشرة والتسبب هو أنّ الإنسان قد يوجد الأسباب القريبة فيكون مباشراً، وقد يوجد الأسباب البعيدة وهو ما أطلق عليه مسبباً.

تقديم الطعام المسموم أو شهادة الزور رغم عدم كونهما من العلل التوليدية. أي لا تتولد منها النتائج. لكن العرف لا يرى تبايناً بينهما، ولهذا يحكم العرف على شاهد الزور بأنه قاتل. أي ينسبون له القتل. رغم صدور القتل من القاضي.

إذن ما نفهمه من تقسيم القتل إلى المباشرة والتسبب هو كون الإنسان قد يوجد أسباباً قريبة وقد يوجد أسباباً بعيدة، فيطلق على الطائفة الأولى مباشرة وعلى الثانية تسبب.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [27]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم الكلام عن التسيب والمباشرة في قتل العمد، وصاحب (الجواهر) يعجب في كتاب القصاص وكذا كتاب الغصب من الفقهاء، حيث همّوا بتعريف عنوان العلة والسبب والمباشر، مع أنّه لا دليل من أدلة الضمان سواء في باب الغصب أو القصاص يشير إلى هذه الكلمات.

يبدو لنا أنّ كلام صاحب (الجواهر) كلام وجيه، ونشترك معه في إبداء هذا التعجّب، لماذا كبار فقهاءنا بحثوا بهذه الكمية في هذه العناوين؟ ولو كانت مفردة العلة أو السبب قد جاءت في دليل اجتهادي لكان البحث فيها في محله، لكنهما لم يُذكرا في أيّ من الأدلة.

رغم ذلك نحن مضطرون لمتابعة ما طرحه الفقهاء الأعلام في هذا البحث الذي سرده حتى صاحب (الجواهر) الذي تعجّب منه، كما رتب فروعاً عليه. ومن جانب آخر دخلت هذه العناوين الكتب الحقوقية وما يخصّ مباحث القوانين؛ وذلك لغرض الوصول إلى استنتاج مطلوب.

بعض من الفقهاء أشار إلى العلة والسبب ولم يتعرّض للشرط، وبعض آخر تعرّض للشرط كذلك وبين الفرق بين الثلاثة.

يستخلص من تعاريف هذه العناوين الواردة في كلمات الفقهاء ما يلي:

العلة: ما يتولّد منه النتيجة، وطبقاً لهذا التعريف تكون العلة عبارة عمّا يؤدي إلى زهوق الروح (النتيجة).
وبتعبير آخر: العلة هي السبب الذي يولّد زهوق الروح، مثل قطع رأس الشخص أو تمزيق قلبه.

السبب: ما يتولّد منه النتيجة بنحو ما، أي هو الذي يؤثر في توليد النتيجة، ففي باب القصاص السبب هو الذي يكون له دور في توليد القتل، وإذا كان إلى جنب مؤثر أقوى نُسب القتل إلى المؤثر الأقوى في المرحلة الأولى. على سبيل المثال: أراد شخص ذبح آخر فوضع السكين على رقبتة، وفي هذه الأثناء جاء آخر وضغط على يد صاحب السكين، فالمؤثر الأقوى هنا هو صاحب السكين، ويعد مؤثراً أقوى بالنظر العرفية لا الدقيقة.

الشرط: هو الذي يؤثر في بروز الأثر، لكن لا تأثير له في النتيجة أبداً، وتأثيره الوحيد في أنّه يوجب صدور الأثر من المؤثر من قبيل المثال المتقدم ذكره، حيث يحدّد شخص السكين أو يصنع لها مقبضاً، فإنّه لولا الحد ولولا المقبض لما أمكن القتل بالسكين.

لا توجد هذه التعاريف بهذا الوضوح في كلمات الفقهاء، لكن بالإمكان استفادة ذلك منهم، فإنهم سعوا لتدوين ضوابط تحدّد السبب والشرط والعلّة، وكان سعيهم وافياً، لكن من المؤسف أنّ مساعيهم ضلّت دون نتيجة صحيحة، ولهذا وردت عنهم تعابير متباينة في الأبواب المختلفة، وقد تصدر نظريات متباينة لفقيه واحد في مصداق أو مورد واحد.

علماً أنّ الذين كانوا محيطين بالأحاديث لم يغفلوا عن أنّ هذه التعابير لم ترد في الروايات، وسبب مساعيهم في هذا المجال هو أنّهم كانوا يسعون لتدوين ضابطة محدّدة بحيث يتّضح فيها أنواع القتل؛ لأنّه من الصعب تحديد عامل القتل في بعض الموارد، وذلك من قبيل أن يضرب صاحب سيارة آخر فيلقيه إلى جانب، والثاني يضرب بجسمه تلقائياً طفلاً ويقتله، فمن هو العامل الأساسي في هذه الجناية؟ هذا يستدعي تأملاً.

نقل كلمات الفقهاء

لأجل التعرّف على بعض ما ورد من بيان كبار الفقهاء ننقل بعضاً من العبارات التي دوّنها صاحب (الجواهر) في كتاب الغصب [7].

في البداية ينقل كلام المحقق رحمه الله، إذ قال: (التسيب: وهو كل فعلٍ يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك وكطرح المعائر في المسالك).

لاحظوا مثال حفر البئر، فإذا سقط فيه شخص ومات إثر ضربة واردة على الدماغ. وهي تعدّ العامل الأساسي للموت. ولم يوجدها شخص مباشرة إلاّ سقوط الشخص في البئر بعد تعثره، في هذا المثال يعتبر المحقق حفر البئر سبباً، ولا يتعرّض للمباشر.

ثم ينقل صاحب (الجواهر) تعريف المحقق. رحمه الله. في كتاب الديات، إذ يقول: ([السبب] ما لولاه لما حصل التلف عنده، لكن علة التلف غيره، كحفر البئر، ونصب السكين، وإلقاء الحجر، فإنّ التلف عنده بسبب العثار) [8]، أي السبب هو الذي لو لم يكن لم يحصل التلف، بأن يحفر بئراً فيقع شخص فيه، أو ينصب سكيناً في الطريق فيصطدم بها الشخص ويموت إثرها، وعلة التلف هنا ليست حفر البئر أو

نصب السكين بل هي السقوط في البئر أو الاصطدام بالسكين. وتعريف السبب هذا لا يختلف عن تعريف الشرط كما تلاحظون.

كما ينقل صاحب (الجواهر) [9] عن العلامة قوله في (القواعد) [10]: (والسبب إيجاد ما يحصل التلف إذا كان السبب ممّا يقصد لتوقع تلك العلة، كالحافر وفتح رأس الظرف)، أي السبب هو الذي يُقصد عند الإتيان به شأنًا لكي تترتب العلة عليه، من قبيل حفر البئر، حيث يمكن للحافر أن يقصد وقوع العلة من إيجاد السبب، أو من قبيل أن يقصد فتح رأس الظرف الذي فيه دهن إهراق الدهن، ففي هذه الأمثلة يكون من شأن السبب أن يقصد منه ترتب العلة.

ويقول في كتاب القصاص: (أمّا السبب فهو ما له أثر ما في التوليد للموت كما للعلة، لكنّه يشبه الشرط من وجه) [11]، فالسبب . بناءً على هذا . ذات أثر ضعيف في توليد النتيجة، كما هو حال العلة ذات الأثر في توليد النتيجة (وهو نفس التعريف الذي ذكرناه للسبب)، فهو من جهة يشبه الشرط من حيث كونه مؤثراً في توليد المعلول والنتيجة، لكن تأثيره ليس بارزاً وواضحاً.

ويقول في كتاب الدييات من (القواعد): (هو كلّ ما يحصل التلف عنده بعلة غيره، إلاّ أنّه لولاه لما حصل من العلة تأثير، كالحفر مع التردّي) [12]، وهو يصرّح بأنّ الذي يولد المعلول شيء غير السبب، لكن وجود السبب أمر لازم لكي تتولّد النتيجة من العلة، ولو لم يكن لن تتولّد العلة. وهذا التعريف هو نفسه الذي ذكر للشرط. الحفر مع التردّي (السقوط) هو علة الموت، مع أنّه بالدقة علة لعلة الموت.

يقول الشهيد في (غاية المراد) [13] وهو شرح (الإرشاد) للعلامة: (السبب . على ما فسّره الفقهاء . هو إيجاد ملزوم العلة قاصداً لتوقع تلك العلة)، وهذا يعني كون العلة لازمة للسبب أعمّ من أن تتولد منه أو تقارنه، وهذا تعريف جديد.

اشتراك الأسباب

قد تشترك عدّة أسباب لتوليد النتيجة دون أن يكون بينها سبب بارز، ويقال لهذا: الاشتراك في الأسباب.

لنفرض شخصاً حفر بئراً في طريق متروك . علماً أنّ حكم البئر في الطريق المتروك وغير المتروك ليس واحداً عند الفقهاء . وشخص آخر يسبب لفرد ما أن يغيّر طريقه المألوف إلى الطريق المتروك، كما يضع

شخص ثالث حجراً قرب البئر، ورابع يلفت نظر الفرد إلى مكان آخر، فيعثر الفرد بالحجر ويسقط في البئر ويموت إثر ضربة في الدماغ، فهؤلاء الأشخاص جميعهم بمثابة الأسباب ليس واحداً منهم بمثابة العلة.

السبب هو الذي يؤثر في توليد النتيجة، ونسبة القتل إلى الأسباب واحدة، ولا سبب بارز هنا.

المحقق القمّي . رحمه الله . فصل في هذا الباب، وبعد تبرير تهافت كلمات الفقهاء وبخاصة العلامة . رحمه الله . يذكر ضابطة نغض النظر عنها؛ للحول دون الإطالة.

كان ذلك قسماً من كلمات الفقهاء، وما ينبغي الإشارة إليه هنا هو ضرورة الإغماض عن عناوين المباشرة والتسبيب لكيلا نقع في شبك السبب والعلة والشرط. كما أنّها لم ترد في أيّ من نصوصنا، وما ورد من تعابير في الروايات هي من قبيل: قتل عمدًا، أو قصد القتل، أو عمد إلى الضرب، أو يريد قتله، أو لا يريد قتله؛ ولهذا نقول: السبب هو كل ما يؤثر في توليد القتل عرفاً، ويعدّ موجه شريكاً في إيجاد القتل.

لنفرض شخصاً أراد قتل آخر دون أن تكون له أسلحة، فيعطيه آخر أسلحة لاعتاد فيها، وثالث يعطيه شاجوراً، ورابع يملأ الشاجور، عندها يرمي الشخص الأول ويقتل فرداً، وهؤلاء الأشخاص جميعهم أثروا في توليد القتل قصداً وعمداً، ويصدق على كلّ منهم عمد إلى القتل، فالعرف بالنظرة غير المتسامح فيها يعدّ الجميع شركاء في القتل، وهو ما نسمّيه علة أو سبباً، ونحمل عليه أحكام القتل بالشروط التي تقدم بيانها، وسنبيّن لاحقاً حكم الاشتراك في القتل.

خلاصة الكلام

ما يستنتج من كلمات الفقهاء هو أنّ تعاريفهم للسبب أو الشرط أو العلة غير قاطعة؛ لأننا نشاهد خلافها في نفس الكتب المطروحة فيها أو في كتبهم الأخرى؛ ولهذا لا يمكن الاستناد إلى تعريف العلامة في قصاص (القواعد) أو تعريف المحقق في (الشرائع) أو الشهيد في (الدروس)؛ لأنّها متهافئة، رغم أنّ الميرزا القمّي . رحمه الله . سعى لإيجاد محامل لهذا التهافت.

على الإجمال: ما يوجد في باب السبب والعلة والتسبيب والمباشرة من بحوث الفقهاء ليس ممّا يمكن إتمامه بالبرهان وبلورته كضابطة، فبقى نحن وروايات الباب والأمثلة الكثيرة الواردة هنا، وما يمكن

استنباطه منها ومما ورد في كلمات الفقهاء هو: كل ما يكون له دخل في توليد القتل علة، وإن شئت قل: جزء علة، وموجه يعدُّ شريكاً في القتل.

الحمد لله أولاً وآخراً.

الدرس [28]

بسم الله الرحمن الرحيم

حاصل الكلام في باب المباشرة والتسبيب هو ترجيحنا حذف عنوان المباشرة والتسبيب والعلة والسبب من ملاكات الحكم؛ لنخصّص محور البحث في ما وقع ملاكاً في أدلة المسألة، وسبق أن قلنا بأنّ الملاك الأساسي هو قصد القتل، وحتى في الشق الثالث من شقوق العمد. حيث لا يقصد القتل ولكن يضرب بما يقتل به عادة. رغم أنّه لا وجود لقصد القتل في هذا الشق إلاّ أنّه يوجد قصد يتطابق مع قصد القتل.

إذا أردنا طرح معياراً إجمالياً لقتل العمد علينا القول: إذا وقع الشخص ضمن سلسلة العلة والمراتب أو الأسباب التوليدية وقصد القتل عرضاً أو طويلاً عدّ القتل عمداً. ومثال قصد القتل عرضاً: أن يضع شخصان حبلاً في عنق آخر ثم يجزّ كل منهما الحبل من طرف فيموت. ومثال القصد طويلاً: أن يعطي شخص آخر سلاحاً، وآخر يملأ له الشاجور ثم يطلق النار ويقتل إنساناً.

أما إذا كان الشخص مؤثراً في القتل لكنّ تأثيره ليس من باب العلة التوليدية فلا يعدّ قتله عمداً، مثل: أن يحمل شخص آخر إلى محل الجنائية، أو يرصد محلّ الحادثة ويحول دون وصول شخص إليها، فهو بذلك يشترك في السبب لكنّه لا يصنّف في سلسلة العلة التوليدية، بل يوجد الشرط والأرضية ولا يُعدّ مرتكباً للقتل عمداً.

كما قلنا، فإنّنا لا نريد أن ندوّن ضابطة أو حكماً كلياً كاملاً؛ لأنّه من الصعب أن نحدد قاعدة كلية واضحة لا اشتباه فيها، وهذا هو سبب تهافت كلمات الفقهاء هنا.

ثم إنّّه تُطرح إشكالات هنا علينا معرفة ما إذا كان بالإمكان حلّها والتأكيد على الضابطة المذكورة لاعتبارها قاعدة عامّة تستخدم في كل مورد.

الشبهة الأولى:

قد يقال بأن الروايات التي قرأناها في العمد وشبه العمد ناظرة إلى المباشرة في القتل، وهي ليست تسيباً أبداً، رغم أنها معدودة من التسيب برأي بعض الفقهاء، وهي من قبيل إيراد الضربات المتوالية بعصا حتى تنتهي إلى الموت، لكنّها مباشرة عرفاً لا تسيباً.

إذن جميع الروايات المتقدمة ناظرة إلى موارد المباشرة، ولو كان شخص سبباً للقتل بواسطة أو واسطتين كان شمول أدلة القتل إليه موضع شك وترديد.

وفي مثال آخر يبدو الترديد أكثر وضوحاً، حيث يضع شخص متفجرات تحت صخرة ويوصلها آخر بسلك وثالث يضغط على زر الانفجار وتتفجر فترتفع الصخرة من مكانها وتسقط على شخص وتقتله، فقد يقال بأن أدلة القتل غير شاملة لهذا المورد؛ لأنّ لسانها يخصّ الذي يقدم مباشرة على قتل آخر، أمّا إذا كانت هناك أربع أو ثلاث وسائط فشمولها بالأدلة موضع شبهة.

إشكال: هل إطلاقات (مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا) [14] أو (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ) [15] تشمل التسيب أم لا؟

الجواب: كلا؛ لأنّ هذه الإطلاقات ليست في مقام بيان هذا المعنى، وقد يقال بأنه لا إطلاق لها فيما يخصّ مورد القصاص وكيفيته، بل هي في مقام تشريع أصل حكم القصاص.

بالإجمال: قد يقال بأنّ السياق الكلّي للروايات سياق المباشرة رغم أنّها شاملة لبعض من الصور التي تعدّ تسيباً في اصطلاح الفقهاء؛ لأنها تعدّ مباشرة عرفاً، والعرف لا يرى فيها واسطة.

الشبهة الثانية:

إذا جعلنا تحديد العرف ملاكاً للمسألة تُطرح شبهة أخرى، وهي حالة ما إذا عدّ العرف الشخص قاتلاً ولم يعدّه كذلك الشارع المقدّس، من قبيل أن يقصد شخص قتل آخر فيفتر المراد قتله ويمسكه آخر ويمنعه من الفرار ويسلمه إلى القاتل، فالعرف يعدّ الممسك قاتلاً وهو ليس كذلك شرعاً.

والأوضح من ذلك هو الذي يمسك بالمعني عليه ويربط يديه ورجليه ويُقدّم الآخر على قتله، فالعرف لا يشكّ هنا في اشتراك هذين الشخصين في عملية القتل مع أنّ الشرع لا يرى ذلك؛ لأنّه جاء في بعض الروايات أنّ الممسك يُحكم بالسجن المؤبد، ومفهوم هذا كون الممسك ليس قاتلاً قتل عمد، وإلاّ لحكم عليه بالقصاص. وإذا قيل بأنّ هذه الروايات استثناء من الحكم الكلي للقصاص، قلنا: هذا فرض بعيد جداً؛ لأنّ لسان الروايات ليس لسان استثناء.

إذن فهم العرف ليس ملاكاً دائماً، وعلينا البحث عن ملاك آخر.

الشبهة الثالثة:

في بعض موارد القتل يوجد فاصل زمني أو مكاني كبير بين منشأ القتل وأثره، مثال الفاصل المكاني هو تفجير عبوة ناسفة عبر التحكّم بجهازها من بعيد، وأمثال أخرى يمكن الإتيان بها وبخاصّة في ما يتعلق بالتقنية المتطورة لهذا العصر، فقد تقدّم فيه كل شيء، ومنها: الوسائل ذات الصلة بالجرائم، فقد يُقتل شخص من بعيد من خلال توجيه أشعة الليزر عليه، كما يرد ذلك في أفلام الخيال العلمي. أو من قبيل أن يعمل شخص في مركز البث التلفزيوني وبوجه من خلاله أشعة للمشاهدين.

ومثال الفاصل الزمني أن يعطي دواءً لشخص يقتله بعد عام من تناوله.

العرف في جميع هذه الموارد يعدّ القتل عمداً، لكن هل يستفاد ذلك من الروايات كذلك؟ موضوع أهل للدراسة.

التحقيق في المسألة

صاحب (الجواهر) بعد ما يتعجّب من الفقهاء بسبب تأكيدهم على دراسة عناوين السبب والشرط والعلة والمباشرة. مع أنّه لا واحد من هذه العناوين يُعدّ ملاكاً وقد ذكروا لبيانها وتمييزها عن بعضها الآخر وجوهاً. يطرح مسألة الاشتراك وفروعها في مورد المباشرة؛ لأنّه قد يشترك اثنان في مباشرة القتل، بأن يأخذ اثنان سكيناً واحدة ويقتلان بها شخصاً.

نقول لصاحب (الجواهر) هنا: لا يمكن لهذه المسألة أن تكون سبباً لفصل هذين العنوانين، فالمشاركة موجودة في التسبب كما هي موجودة في المباشرة، ومثال المشاركة في التسبب أن يلقي شخصان حبلاً في عنق آخر ويجران الحبل حتى يموت الشخص، فهذا من أمثلة التسبب كما قال بذلك الفقهاء.

على أي حال، قضية القصاص تعدُّ مسألة مريبة وشابكة مع الأخذ بنظر الاعتبار فروعها ومصاديقها وتحديدها من حيث كونها عمداً أو شبه عمد والحكم بالقصاص أو عدمه.

ما يبدو لنا ذكره كمالك وضابطة لقتل العمد هو كون الذي يشترك في توليد القتل وإيجاد علته يُعدُّ علة ولو كان الثاني أو الثالث في سلسلة العلة الطولية، من قبيل مثال تفجير العبوة من بعيد، فإنَّ توصيل العبوة بالكهرباء سبب للتفجير، وقد تقدّم هذا المثل وقلنا بأنَّ الانفجار هو علة ارتفاع الصخرة وسقوطها على شخص، وهو علة الموت، أمّا الذي أوجد الاتصال فيعدُّ علة العلة وبعدَّ قاتل عمداً. ودور للفواصل الزمني أو المكاني هنا ليس مصيرياً أو لا دور له إذا كان القتل نتيجة علة توليدية.

أمّا في غير ذلك فرغم تأثيره ودوره إلاَّ أنَّ القتل لم يتولد من فعله، من قبيل مسألة إمساك شخص لآخر ومجيء ثالث لقتل الممسوك بطلقة، والقتل ليس عمداً هنا، ولنا على ذلك دليل خاص.

وفي بعض الموارد لا يكون التوليد واضحاً جداً، ولا ينسجم مع هذا الملاك، من قبيل المثل الذي ذكرناه سابقاً (أراد شخص قتل آخر فيعطيه ثابلاً سلاحاً وثالث طلقات و...)، ففي هذا المثل يكون معطي الأسلحة والطلقات ليس علة لتوليد القتل بل جزء للعلة المعدّة لا المولدة، والمولدة هي الذي يطلق النار في آخر المطاف ويقتل المجني عليه.

هذا الملاك الكلي للمسألة، نعرض لجزئياته في الجلسات المقبلة إن شاء الله.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [29]

بسم الله الرحمن الرحيم

طال البحث في المباشرة والتسبيب، وقد لا يكون ذلك ضرورياً، لكن هنا نكتين نستفيدنا من مجموع ما تقدّم من المباحث وقد تفيدنا في البحوث المقبلة.

النكتة الأولى:

الفرق بين المباشرة والتسبيب في أنّ المباشرة عبارة عن العمل الذي ينتهي إلى الموت ويتصل مباشرة مع جسم المجني عليه، بأن يخنق الجاني المجني عليه أو يذبحه أو يجرحه جرحاً قاتلاً.

إذن رغم وجود واسطة أو أكثر حتى العلة الأصلية للموت . من قبيل حقن السم في الجسم الذي لا يميت الإنسان حتى يصل إلى خلاياه الحساسة في الدماغ . إلاّ أنّه يعدّ مباشراً باعتبار علاقته المباشرة بجسم المجني عليه.

والتسبيب هو أن يفصل شيء بين الجاني والمجني عليه، والفاصل هو السبب، من قبيل أن يعلّق شخص آخر بحبل ثم يجر الحبل ليخنقه، فعمله لم يرد على جسم المجني عليه مباشرة بل بواسطة الحبل، إلاّ أنّه سحبه وجزّه فترتّب على ذلك عمل وهو تماس الحبل برقبة المجني عليه وانتهاءه إلى الموت.

النكتة الثانية:

ملاك تحقق العمد في المباشرة والتسبيب شيء واحد، وهو إمّا قصد القتل أو قصد عمل يوجب القتل عادة.

إيضاح كلمات المحقق

بعد ما ذكرنا النكتين نبتُّ بشرح عبارات المحقق رحمه الله، وهو بعد ما يقسم القتل إلى مباشرة وتسبيب، يأتي بأمثلة للمباشرة ويقول: (أما المباشرة فكالذبح والخنق وسقي السم القاتل والضرب بالسيف والسكين والمثقل)[16].

يبدو أنّ المحقق استقصى أنواع القتل بالمباشرة التي كانت دارجة في ذلك الزمان، وهي اليوم تنوّعت أكثر، مثل القتل بالصدمة الكهربائية أو بالليزر أو الغازات السامة أو الأشعة النووية، والملاك للمباشرة في القتل هو أن يكون الفعل قتلاً بالمباشرة وللجاني اتصال بجسم المجني عليه ويؤدي إلى موته، سواء تزامن

هذا العمل مع قصد القتل أو مع قصد العمل القاتل نوعياً دون قصد القتل، ولا بحث لنا في هذا المورد، فهو أمر واضح.

ثم يشرع المحقق في بيان صور التسبب [17]، حيث يقسمه إلى أربع مراتب في كلٍّ من المراتب يكون انتساب القتل إلى المسبب أقوى من المرتبة اللاحقة.

المرتبة الأولى: وهي عبارة عن انفراد الجاني بالتسبب المتلف، أي الجاني لوحده يوجد سبب القتل ولا يشترك معه أحد، ويذكر ست صور متباينة لهذه المرتبة.

كما قلنا يستقصي المحقق هنا جميع صور القتل المتصورة في عهده، ويذكرها جميعاً بنظم ووضوح خاصّ نراه أفضل ممّا هو موجود في كتب العلامة ومن لحقه.

هذه الصور الست تشترك في جهة واحدة، وهي إيجادها عامل القتل وسببه، ورغم تباينها إلا أنّ هذا التباين لا يؤثر في حكمها، وهي جميعاً متّحدة الحكم.

الصورة الأولى: السبب عمل دفعي وقطعي، مثل إطلاق النار، سواء كان بشكله القديم أو الحديث، حيث لا يعد قتلاً بالمباشرة؛ لأنّ الذي يُطلق النار ببندقيته لا يدخل الطلقة بنفسه في جسم المجني عليه، والذي يفعله الجاني هو الضغط على الزناد، وكذا في الماضي، حيث كان الجاني يمدّ الوتر. الجزء المطاط من القوس. لينطلق السهم، وهذا تسبب، وهو. بالطبع. لا يتنافى مع كون القتل عمداً.

إشكال: قد يقال بأنّ القتل بالمشغل الذي أدرجه المحقق في المباشر مثل إطلاق النار بالبندقية أو إطلاق السهم، وهل هناك فرق بين الموردين؟

الجواب: القتل بالمشغل أو إلقاء الحجر على نوعين، فقد يلقي بالحجر على شخص ويقتله فيكون مباشراً، وقد يلقي الحجر بالمنجنيق فهو عندئذٍ لم يلقِ الحجر مباشرة بل بوسيلة، وهي المنجنيق، فيكون عمله تسببياً، لكن الموردين قتل عمداً على أي حال.

الصورة الثانية: أن يكون السبب عبارة عن مجموعة أمور كلٌّ منها لا يوجب القتل لوحده لكن مجموعها توجب القتل، كالضربات المتوالية بالعصا، والذي جاء في الروايات فرق هذا القسم مع سابقه في أن كلاً من الضربات المتوالية لا توجب، لكن مجموعها يوجب القتل.

الصورة الثالثة: مجموع أمور متوالية يصدر أولها من الفاعل، مثل الإلقاء في النار، فإنَّ الإلقاء لوحده لا يوجب القتل لكنه يلازم أموراً أخرى، أي الاحتراق في اللحظة الثانية والاحتراق في اللحظة الثالثة والاحتراق في اللحظة الرابعة، ومجموعها يوجب الموت. لكن الاحتراق المتوالي لم يحصل بفعل المسبب، والذي قام به المسبب هو الإلقاء في النار فقط. ومن ذلك القبيل الإلقاء في النهر أو حوض الماء حيث لا يستطيع السباحة.

الصورة الرابعة: أن يكون سبب الموت مجموعة من الأمور يتولد من كلٍّ منها الآخر. وفرقه مع الصورة الثالثة في أنَّ الأمور فيها متوالية لكن لا يتولد كلٌّ منها من الآخر، بل كلٌّ منها ملازم للآخر، أمّا في الصورة الرابعة فالمسبب عندما يوجد الأمر الأول ترتبت باقي الأمور عليه قهراً، كإيجاد جراحة توجب السراية والموت في النهاية، والسراية في اصطلاح الفقهاء والحقوقيين حالياً تعني توسّع الجرح وتفاقمه.

الصورة الخامسة: أن يسبب الجاني القتل بجسمه ويكون عمله دفعياً، بأن يلقي بنفسه من مرتفع على المجني عليه. وعمله هذا يختلف عن رمي السهم رغم كونهما دفعيين، فلا وسيلة أو آلة تتوسط عمل الجاني هنا.

الصورة السادسة: أن يوجد عامل الموت بواسطة الجاني وذلك العامل غير معروف، مثل السحر، وهذا يتوقّف على قدرة السحر على القتل، بل على كون السحر واقعاً لا خيالياً.

هذه الصور ذكرها المحقق للمرتبة الأولى من مراتب التسبيب، أي كون الجاني موجداً للسبب لوحده، لكن هل تنحصر المرتبة الأولى في هذه الصور؟ كلا قطعاً، فإنَّ هذه الصور تعدُّ ما استقصاه المحقق في عهده، وبالالتفات إلى متغيرات عصرنا يمكن إدراك طرائق أخرى ووسائل متباينة.

ملاك تحقق قتل العمد في هذه الحالات هو قصد القتل أو قصد العمل الذي يقتل عادةً، فإذا تحقق هذا الملاك حكمنا بالقصاص، وإلا فالتسبيب والمباشرة ليسا ملاكاً لصدق قتل العمد. ولهذا إذا اجتمع السبب والمباشر فقد يُنسب القتل إلى المباشر وقد ينسب إلى السبب وقد ينسب إلى كليهما.

علماً أنّ تفكيك الفقهاء لأجل تعريفنا بالصور المتنوعة والمتباينة للقتل ولكي لا نتردد في صورة من الصور، وهذا هو السبب في تكثير الفقهاء للأمثلة هنا، الأمر الذي لا نعثر عليه في الأبواب الأخرى من الفقه، فإنّ قضية القصاص حسّاسة جداً، وعلى الفقيه أو القاضي أن يلمّ بجزئيات المسألة لكي يتسنى له الحكم والإفتاء، وهذا التفصيل والتكثير في الأمثلة نجده في الكتب الحقوقية كذلك.

ذكر المحقق أربعة أمثلة للصورة الأولى من مراتب التسبيب، هي:

المثال الأول: أن يرمي بالسهم نحو شخص ويقتله.

المثال الثاني: أن يرمي بالحجر نحو شخص بواسطة المنجنيق.

المثال الثالث: أن يشدّ رقبته بحبل ويجرّه حتى الموت، وهو ما يصطلح عليه اليوم بالإعدام.

المثال الرابع: بعد ما يشدّ الحبال على رقبة المجني عليه يفتحه قبل الموت، لكن إصابته كانت بدرجة لا ينفعها علاج، فيموت.

عبارة المحقق في الصورة الأولى هي: (لو رماه بسهم فقتله قتل به؛ لأنّه ممّا يقصد به القتل غالباً) [18]، وفي هذه العبارة احتمالان:

الأول: بما أنّ الرمي بالسهم ممّا يقصد به القتل غالباً فيتزامن مع قصد القتل، ومن خلال هذا العمل نكتشف قصد الجاني للقتل.

يبدو أنّ صاحب (الجواهر) [19] استفاد هذا المعنى من عبارة المحقق؛ ولهذا أشكل عليه بأنّ قصد القتل غير لازم، وإلاّ فما ضرورة اكتشاف قصد القتل في رمي السهم. ولو كان مراد المحقق هو هذا كان الإشكال وارداً؛ لأننا لا نحتاج إلى وجود القصد لأجل تحقق العمد، بل يكفي أن يكون العمل ممّا يقتل به غالباً.

الاحتمال الآخر: بما أنّ القتل يتحقق بالرمي عادة وبما أنّ الرمي يتزامن مع القتل عادة كان ملاك العمد متحققاً، لا أنّ القتل عمد باعتبار أنّ الرامي قاصد له؛ لأنّ القتل هنا عمد حتى لو لم يكن قاصده.

يبدو أنّ مراد المحقق هو هذا، ولو كان المراد الاحتمال الأوّل كان إشكال صاحب (الجواهر) وارداً دون شك؛ لأنّنا لا نحتاج لقصد القتل لتحقيق العمد، بل يكفي استخدام الآلة القتّالة أو فعل ما يقتل غالباً ولو لم يكن قصد للقتل.

ثم يذكر صاحب (الجواهر) [20] فرعاً آخر، وهو موضع إشكال، إذ يقول: حتى لو فرضنا عدم قصد رمي السهم القتل ويرمي السهم قاصداً نقطة غير حساسة، مثل قصد رجله فيرمي قلبه خطأ ويموت، فالقتل يعدُّ عمداً في هذه الحالة كذلك؛ لأنّ الآلة المستخدمة توجب القتل عادة.

ينبغي الالتفات إلى أنّنا لا نستطيع تصديق هذا المطلب؛ لأنّه يريد القول: كما أنّه لا يلزم قصد القتل في الرمي كذلك قصد عدم القتل، فهو غير مانع من صدق العمد، ورغم قبولنا كون عدم قصد القتل غير مانع من صدق العمد؛ لأجل أنّ الوسيلة التي استخدمها ممّا تقتل، لكن هل عدم قصد القتل يمنع من صدق العمد أم لا؟ هذا ممّا سنبحثه في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [30]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في المرتبة الأولى من مراتب التسيب التي ذكر لها المحقق وهي ستّ صور، والصورة الأولى كانت عبارة عن صدور عمل دفعي، ينتهي إلى موت المجني عليه بواسطة أو واسطتين، مثل رمي السهم أو الحجر الثقيل أو الخنق، وهذه أمثلة واضحة. وفي هذه الصورة يوجد فرعان نتعرّض لهما:

الفرع الأوّل: هذا الفرع يتعلّق بمسألة الرمي، فإذا كان مقترناً مع قصد القتل فهو عمد دون شكّ، وإذا لم يكن مقترناً مع قصد القتل بل قصد الضرب فقط كان من مصاديق قتل العمد كذلك؛ لأنّ هذا العمل ممّا يقتل به. وهذا يعني كون قصد القتل ليس الملاك الوحيد للصدق، فإذا استهدف الرامي جزءاً حساساً من

بدنه . كقلبه . دون أن يقصد قتله كان ذلك كافياً لصدق قتل العمد؛ لكون الفعل أو الآلة المستخدمة ممّا يقتل به عادة.

إلى هنا لا إشكال في المسألة، والفرع الذي يبدو محلّ إشكال هو قول صاحب (الجواهر) [21] بأنّ الرامي إذا استهدف نقطة غير حسّاسة لكن السهم أصاب خطأً نقطة حسّاسة فقتله كان من قبيل قتل العمد.

وممّا يمكن تبرير كلام صاحب (الجواهر) به هو القول بأنّ السهم الذي انطلق من القوس ممّا يقتل به عادة رغم أنّ القاتل لم يقصد القتل؛ لأنّ الحكم بالعمد لا يشترط فيه قصد القتل.

نقد كلام صاحب (الجواهر)

لا يمكن قبول كلام صاحب (الجواهر) ببساطة، مع العلم بأنّ هذا الفرع ممّا يكثر الابتلاء به، فقد يحصل كثيراً ما أن يطارد الشرطي مجرماً ولأجل إيقافه يستهدف رجله لكن الطلقة تصيب كبده وتقتله، فإذا كان هذا قتل عمداً وحكم على الشرطي بالقصاص كان معنى ذلك عدم السماح لأي شرطي أن يستهدف المجرم، وهو ممّا يوجد إشكالات كثيرة لقوى الأمن والحكومة، كما يوجب اختلال النظم في المجتمع، وما علينا معرفته هنا هو وجود أو عدم وجود ملاك قتل العمد وضابطته.

يبدو وجود فروض ثلاثة في هذا النوع من الخطأ.

الفرض الأول: أن يستهدف عضواً لا يقتل به قطعاً، لكن يده . مثلاً . ترتعش وتصيب الطلقة نقطة حسّاسة كالصدر فيموت.

الفرض الثاني: أن يستهدف الرامي نقطة مبهمّة تبدو يداً أو رجلاً من بعيد، كأن لبس ثوباً دون أكمام وقد برز منه جزء يبدو رجلاً أو يداً وبعد ما استهدفه تبين أنّه كان قلبه أو رأسه فيموت.

فرق هذا الفرض مع سابقه في أنّ الطلقة في الفرض السابق تصيب نقطة لم يستهدفها، وهنا يصيب نفس النقطة التي استهدفها، لكنّه كان قد تصوّر بأنّ النقطة التي استهدفها لا تقتل عادة، لكن تبين خلافه في النتيجة.

الفرض الثالث: أن يستهدف عضواً ويصيبه لكنّه كان يجهل كون إصابة هذا العضو تؤدّي إلى الموت، بأن كان يتصوّر الإصابة في الخاصرة توجب الشلل وكان ذلك قصده، لكن صدف الموت؛ لكونه يجهل في الخاصرة أعصاباً أو نقاطاً حسّاسة توجب الموت.

في هذه الفروض الثلاثة أصاب نقاطاً لم يستهدفها، لكن كان لكلّ شكل خاصّ، وعلينا الآن الحكم على كلّ من الفروض.

في الفرض الأول حيث يستهدف عضواً لا يقتل قطعاً لكنّه يصيب عضواً يقتل عادة. مثل الرأس أو الصدر. ولا وجه للحكم بكونه عمداً؛ لأنّ ضابطة العمد لا تصدق فيه، فالضابطة هي قصد القتل، وهو منتفٍ هنا، أو يضرب ضرباً ينتهي إلى القتل عادة. وهو القسم الثالث من أقسام القتل. وهو غير موجود هنا؛ لأنّه قصد إصابة الرجل، وهو لا ينتهي إلى القتل عادة. وبذلك يثبت بلا شك تطابق هذه الصورة مع الخطأ المحض؛ وذلك لأنّه أراد شيئاً وأصاب غيره.

أما الفرض الثاني حيث يقصد الرامي إصابة نقطة ظناً منه أنّها يد المجني عليه أو رجله ثم يتبيّن كونها رأسه أو صدره، وهذا الفرض مشكل إلى حدّ ما. في كتاب الدييات طرح الفقهاء فرعاً يشبه هذا، وهو: (لو رمى أحداً بظنّ أنّه مهذور الدم فبان أنّه معصوم) أو (لو رمى شخصاً بظنّ أنّه حيوان فبان أنّه إنسان) ففي موارد من هذا القبيل يحكم بكون القتل شبيه عمداً، وكذلك ما نحن فيه، فهناك يرى شبحاً وسط الغابة يظنّ أنّه حيوان فيستهدفه ويصيبه وبعد الإصابة يعلم أنّه كان إنساناً، كذلك ما نحن فيه؛ لأنّه ظنّ كون الشيء البارز يده فتبيّن بعد ذلك أنّه رأسه.

لا يتطابق تعريف القتل شبيه العمد على موردنا مائة بالمائة؛ لأنّ شبيه العمد يصدق فيما إذا لم يكن قاصداً القتل لكنّه يقصد فعلاً لا يقتل عادة، ولهذا ألحق الفقهاء المورد المزبور بالخطأ شبيه العمد دون التصريح بأنّه من مصاديق الخطأ شبيه العمد. وسبب عدم إلحاقه بصورة العمد هو عدم تطابق العمد على هذا المورد؛ لأنّ قوام العمد بالقصد سواء قصد المسبب. أي القتل. أو قصد السبب الذي لا يقبل الانفكاك عن قصد المسبب عرفاً من قبيل القسم الثالث من أقسام العمد، حيث يقصد الجاني السبب الذي يؤدي إلى الموت غالباً حال كونه عالماً بالسببية، والأمر هنا ليس كذلك، فلا تنطبق ضابطة العمد على ما نحن فيه، فلا مفرّ إلاّ بإدراجه في شبيه العمد، كما اعتبرنا نظائره كذلك.

الفرض الثالث هو الأشكل من بين الفروض الثلاثة، وهو أن يقصد إصابة عضوٍ خاصٍ يظنُّ أنه لا يقتل ثم يتبيّن أنه يقتل وما كان يعلم ذلك، فهل هذا من صور العمد أم لا؟

الحقُّ أنه ليس من صور العمد ولا تنطبق ضابطة العمد عليه كما قلنا في القسم الرابع من صور العمد بأنّه إذا قصد السبب ولا يعلم بأنّ هذا يوجب الموت فلا يصدق عليه عمد ولا يُقتصُّ منه.

وقد قال بذلك صاحب (الجواهر)، وقد قال بالطبع: ادعاؤه الجهل غير مقبول، ولو قبلناه لبطل أكثر الدماء [22]، وهذا يعني أنا لو علمنا بجهله حقاً فلا قصاص عليه. وهذا يأتي هنا كذلك، فإذا كان جاهلاً بأن هذا الضرب أو الإصابة توجب القتل فلا بدّ وأنّه لم يقصد القتل ولم يقصد سبب القتل.

إذن لم يتّضح حكم العمد في هذا الفرض، وإذا شككنا فيه فمقتضى القاعدة الحكم بعدم العمد.

وبتعبير آخر: سبق وإن أسسنا أصلاً هنا وهو أصالة عدم العمد، وهو صادق حيث نشك في المورد.

الفرع الثاني:

وهو ما يتعلّق بالخنق، ففي هذا الباب توجد عدّة صور واضحة لا شبهة في كونها عمداً، منها: أن يلقي الحبل في عنق المجني عليه ويشدّه شدّاً محكماً بحيث ينقطع نفسه ويموت، ومن الواضح كون هذا قتل عمد.

ومنها: أن يشد الحبل بعنقه ولا يموت رغم انقطاع نفسه، ثم يفتح الحبل وبعد فاصل زمني يموت، وهو من قتل العمد كذلك كما هو واضح.

ومنها: أن يفتح الحبل وهو يتنفس، لكن مضاعفات الخنق ستنتهي إلى الموت قطعاً، وهو . دون شك . قتل عمد. ورغم أنّ هذا العمل ليس ممّا يقتل به إلاّ أنّه مع مضاعفاته ممّا يقتل به، أي مجموع قطع التنفس لفترة ومضاعفات هذا العمل ممّا يقتل به عادة، وهو قتل عمد، سواء قصد القتل أم لم يقصده.

ومنها: ما أشار إليه المحقق بقوله: (حبس نفسه يسيراً) [23]، بأن يضع وسادة على وجهه فينقطع نفس المجني عليه يسيراً لا بالكلية، أو يضع يده على فمه لدقائق ثم يرفعها، فهذا العمل يؤدي إلى موت الشخص في النهاية، فهل هذا من قتل العمد أم لا؟

يقول المحقق . رحمه الله . هنا: صدق العمد على هذا المورد موضع ترديد، والأشبه بالأصول والقواعد هو القول بأنه عمد إذا قصد القتل وإلا فلا. وهذا هو الذي مضى في القسم الرابع، أي الفرض في أنّ هذا المقدار اليسير من قطع النفس لا يوجب القتل عادة بالنسبة إلى الإنسان العادي.

نعم، لو كان المجني عليه مريضاً أو طفلاً صغيراً بحيث يكون قطع النفس بالنسبة إليه قاتلاً ولو كان يسيراً فإنّ هذا خارج عن محل الكلام ويدخل في الشقوق السابقة.

قول المحقق يادراج هذا القتل في العمد إذا كان قاصداً القتل يُعدُّ موافقاً للقاعدة؛ لأنّه قصد القتل رغم استخدامه وسيلة لا يقتل به عادة، أمّا إذا لم يقصد القتل وأراد إيذاء المجني عليه فقط فمات المجني عليه صدفة فلا يعدُّ هذا القتل عمداً.

الحمد لله أولاً وآخراً.

—

[1] شرائع الإسلام 4: 971.

[2] قواعد الأحكام 3: 583.

[3] الجواهر 42: 18.

[4] قواعد الأحكام 3: 589 . 591.

[5] كشف اللثام 2: 444 (الطبعة القديمة).

[6] انظر: مباني تكملة المنهاج 2: 7 . 8.

[7] الجواهر 37: 46.

[8] الجواهر 37: 48.

[9] الجواهر 37: 48.

[10] قواعد الأحكام 2: 221 (كتاب الغصب).

[11] الجواهر 42: 18.

[12] قواعد الأحكام 3: 651 (الديات).

[13] غاية المراد 2: 391 . 392.

[14] الإسراء: 33.

[15] البقرة: 178.

[16] شرائع الإسلام 4: 971.

[17] شرائع الإسلام 4: 971 . 975.

[18] شرائع الإسلام 4: 972.

[19] الجواهر 42: 21.

[20] الجواهر 42: 21.

[21] جواهر الكلام 42: 21.

[22] جواهر الكلام 42: 12.

[23] شرائع الإسلام 4: 972.

الدرس [31]

بسم الله الرحمن الرحيم

تلخيص لما تقدّم

الكلام عن صورة القتل بالتسيب، ونطرح هنا تلخيصاً لما تقدّم باعتبار حصول فاصل بين الدرس السابق وهذا الدرس.

قسّم المحقق وغيره من العلماء القتل إلى التسبب والمباشرة، والقتل بالمباشرة عبارة عن العمل الذي يقوم به القاتل على جسم المقتول بنحو مباشر ودون واسطة، من قبيل ضربه بالسيف أو الخنجر أو شيء من هذا القبيل من الآليات الموجودة في عصرنا الحاضر. والقتل بالتسبب . حسب ما يستفاد من كلمات الفقهاء . عبارة عن وجود واسطة أو أكثر بين عمل المرتكب ووقوع القتل، وقد تقدّم منا تكراراً أنّ تقسيم القتل إلى المباشرة والتسبب لا تأثير علمياً أو علمياً له، وهو لتفصيل صور ارتكاب قتل العمد، وإلاّ فالتسبب كالمباشرة يُعدّ قتل عمد في كثير من الموارد.

قسّم المحقق . رحمه الله . التسبب إلى عدّة مراتب، واختلاف هذه المراتب في أنّ كلّ مرتبة أشدّ وأظهر في صحة الانتساب من المرتبة اللاحقة.

المرتبة الأولى: أن يوجد الجاني سبباً ولا شريك له على الإطلاق سواء من البشر أو من غيرهم، وهو يقسّم هذه المرتبة إلى ستّ صور متباينة فيما بينها، وهناك ضابطة تحدد فوارقها، وهي ليست من قبيل المثال فقط، وقد أشرنا إلى مجمل هذه الصور.

الصور الأولى:

أن يقوم الجاني بعمل دفعة واحدة لا تدريجياً يوجب قتل المجني عليه، بأن يرمي السهم أو الطلقة أو القذيفة من مدفع، وفرض المطلب هنا واضح جداً، وهي جميعها تسبب؛ لأنّ عمل الجاني لم يسبّب الموت مباشرة بل بواسطة شيء ما من الطلقة أو السهم أو القذيفة، فهو ضغط على الزناد فقط ولم يفعل غير ذلك ولم يتماس جسمه بجسم المجني عليه، وهذه من صور العمد كما يقول بذلك المحقق، وهو الصحيح؛ لأنّ ضابطة العمد تنطبق عليه.

المثال الآخر الذي ذكره هنا هو الخنق بالحبل، من قبيل الإعدام المألوف في هذا الوقت، وهو يختلف عن الخنق باليد؛ لأنّ الأخير مباشرة في القتل، والخنق بالحبل تسبب، ولا تماس بين جسم الجاني والمجني عليه، وهذا المثال من موارد قتل العمد دون شك وإن كان من مراتب التسبب.

الفرع الآخر الذي يذكره المحقق في ذيل هذه المسألة هو إذا قطع شخص نفس آخر بيده مدّة قصيرة كدقيقة أو دقيقتين بحيث لا يؤدي عمله إلى الموت، لكن يصدف أن يموت من جرائه، فمن أي صنف يصنّف هذا الموت؟

يقول المحقق: إذا تزامن مع عمله قصد العمد فهو من العمد؛ لأننا قلنا في القسم الثاني من أقسام العمد أنّ العمد يصدق بما لا يقتل غالباً إذا كان الجاني قد قصد القتل، وقد ذكرنا أدلّة ذلك، ولا شبهة في هذا المجال. وإذا لم يقصد العمد فهو شبه عمد؛ لأنّه قتله بما لا يقتل غالباً وبغير قصد القتل.

النقطة الموجودة هنا والتي قد تقدّم ذكرها هي أنّ حبس النفس يسيراً يختلف باختلاف الأشخاص، فالبعض يموت بالحبس مدّة دقيقة فقط، والبعض الآخر لا يموت حتى لو حبس نفسه مدّة خمس دقائق، فالأطفال والشيوخ قد يموتون بالحبس مدة دقيقة فقط، والحبس في حق هؤلاء يعدّ قتل عمد؛ لأنّ هذا العمد يعدّ ممّا يقتل به عادة، وهو ممّا يستفاد من الروايات التي استخدمت تعبير ((ما يقتل مثله)) أو ((ما لا يقتل مثله)) [1]، فالمراد ممّا يقتل مثله هو ما يقتل مثله بمناسبة الحكم والموضوع.

وقد أشار إلى هذه النقطة صاحب (الجواهر) [2]، وسبق أن أشرنا لها في بحوثنا السابقة كذلك.

هناك أمثلة أخرى لهذا الفرع، حيث يكون العمل غير قاتل عادة، من قبيل ما جاء في بعض الكتب الفقهية بأن يدوس شخص بطن آخر، وهو لا يقتل عادة لكنّه إذا صدر مع قصد القتل ووقع القتل عدّ عمداً، وإذا صدر دون القصد كان شبه عمد. ومثال آخر: أن يضرب شخص آخر بدراجته الهوائية أو النارية أو بسيارته، فهو غير الدهس ولا يقتل عادة، لكنّه يُعدّ عمداً إذا تزامن مع قصد القتل ويندرج تحت الصورة الثانية من صور قتل العمد الثلاث؛ لكونه عملاً غير قاتل لكنّه تزامن مع قصد القتل، وإذا لم يتزامن مع قصد القتل كان شبه عمد.

كان ذلك تلخيصاً لما تقدّم من بحوث إضافة إلى بيانات مختصرة جديدة.

الصورة الثانية:

وهذه الصورة تشكّل بداية الدرس الجديد، حيث يقول المحقق: (الثانية: إذا ضربه بعضاً مكرراً ما لا يحتمله مثله بالنسبة إلى بدنه وزمانه فمات) [3].

إذا ضرب شخص آخر بعضاً كراراً بمقدار لا يحتمله المضروب بسبب خصوصيات جسمية . مثل المرض أو الشيخوخة . أو بيئية من قبيل شدة البرودة أو الحرارة أو بسبب الجوع أو العطش فيؤدي ذلك إلى الموت، فهو قتل عمد، أمّا إذا كان مقدار الضرب لا يؤدي إلى الموت بل إلى المرض الذي يموت من جرائه، فهل هو من العمد أم لا؟

يقول المحقق هنا: هذا الفرع كالفرع السابق، وبذلك يثبت فرعان للصورة الثانية.

الفرع الأول: أن يضربه بمقدار يوجب الموت، فهو من العمد حقاً.

وفرق هذه الصورة عن سابقتها في أن السبب الذي يوجد القتل في الصورة السابقة أمر دفعي، من قبيل الخنق بالحبل أو الرمي بالسهم، فالأمر هناك دفعي، أمّا السبب هنا فليس دفعياً بل مجموعة من الأمور التدريجية، ولا أحد من هذه الأمور لوحده يوجب القتل. إذن لماذا ذكر المحقق . وباقي الفقهاء . هذه الصورة بالخصوص مع أنّ العرف بنظرته التسامحية لا يفرّق بينها وبين تلك الصورة؟ ولماذا وردت أسئلة في الروايات تخصّ هذه الصورة؟

هذا لأجل الحؤول دون إيجاد توهم بأنّ كلاً من الضربات التي أوجدها الجاني لم توجب القتل ممّا قد يوهّم بأنّ العمل الذي صدر من الجاني لا يوجب القتل. ولأجل دفع هذا التوهم يقولون: رغم أنّ كلاً من هذه الأعمال والضربات لا توجب الموت إلاّ أنّ مجموعها يوجب الموت.

ويقابل هذا التوهم توهم آخر، فقد يقول شخص: ينبغي العمل في قصاص هذا القتل مثل ما عمل الجاني، وفقاً للعمومات والإطلاقات الواردة في مثل (وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ) [4] أو (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [5]، فإذا كان قد صدر منه ضربة واحدة فيضرب واحدة، وإذا صدرت منه مائة ضربة فيضرب مائة ضربة حتى يموت، وإذا لم يمت ينبغي قتله؛ باعتباره قتل شخصاً.

يُجاب على هذا التوهم بأنّ هناك روايات وردت تردّد هذا المعنى، من قبيل الرواية التي قرأناها سابقاً، حيث يُسأل الإمام عن شخص ضرب آخر بعضاً حتى مات، فقال الإمام بالاعتصام منه، لكنّه لا يترك إلى أولياء دم المقتول يعبثون به [6]. والشارح لا يريد العبث والخروج عن القواعد، فمقدار الضرب غير محدد باعتباره ضرب المجني عليه حتى الموت دون أن يكون إحصاء لعدد الضربات، كذلك أولياء المقتول

فسيهالون عليه بالضرب دون حساب ولا قاعدة حتى يموت، ولا يعلم متى سيموت. مضافاً إلى أنّ الشارع منع من الانتقام وحالة التشفي النفسي، ولهذا يقول: ((يجيز عليه بالسيف)).

على أي حال، إنّ قتل عمد، ودليله روايات خاصة قرأناها سابقاً، ونشير إلى بعضاً في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

هذا مضافاً إلى أن العرف يعدُّ هذا قتل عمد رغم أنه لم يقصد القتل؛ باعتبار أنّ هذا ممّا يقتل به عادة، وقصد الضارب ليس شرطاً في تحقق العمد بل يكفي علمه بأنّ هذا ممّا يقتل به عادة حتى لو قصد عدم القتل.

وهذا الفرع لا بحث فيه، والبحث في الفرع الثاني، فهو مشكل ويحاجة إلى بحث، وعلى الأخوة مراجعة (الجواهر) و(المسالك) لتسهيل هضمه.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [32]

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرع الثاني: أن يضرب شخص آخر ضربات لا تنتهي إلى الموت كعشر أو عشرين ضربة، وهي لا تقتل عادة، ولا تقتل هذا الشخص بالذات، لكنّها تؤدّي إلى مضاعفات وأمراض لدى المضروب يموت إثرها، فما حكم هذه المسألة؟

بدءاً ينبغي القول بوجود فرضين في هذا الفرع:

الفرض الأول: أن يكون الضارب قاصداً القتل منذ البداية، أو أنّه لم يقصد القتل لكنّه يعلم بأنّ الضرب ينتهي إلى المرض المميت.

حكم هذا الفرض واضح، فهو قتل عمد؛ لأننا قلنا بأن ضابطة قتل العمد هو استخدام وسيلة مميتة أو قصد القتل ولو بعمل لا يقتل عادة، وهو صادق هنا ولا كلام فيه، وكلام صاحب (الجواهر) والشهيد الثاني غير ناظر إلى هذا الفرض.

الفرض الثاني: ألا يقصد الضارب القتل ولا يعلم بأن هذا الضرب ينتهي إلى الموت ولو بواسطة المرض. ويبدو أن المحقق نظر في كلامه إلى هذا الفرض، كما هو المستفاد من كلام الشهيد الثاني في (المسالك) [7] وصاحب (الجواهر) [8]، لكن ما حكمه؟

أقوال الفقهاء في المسألة

المسألة محلّ اختلاف بين الفقهاء، وأقوالهم كالتالي:

القول الأول: هذا القتل عمد ويوجب القصاص، وهو ظاهر كلام المحقق رحمه الله [9]، وصرّح به العلامة في (القواعد) [10]، وفي (التحرير) [11]: . على ما حكى عنه . والفاضل الهندي في (كشف اللثام) [12] اعتبر هذا القول مسلماً، وذكر له استدلالاً مختصراً، كما ذكر الشهيد الثاني استدلالاً لهذا القول، ثم أشكل عليه [13]، وسننقل كلامه، كما قبل صاحب (الجواهر) هذا القول وعزّزه [14].

القول الثاني: هذا القتل غير عمد، اختار ذلك سيّدنا الأستاذ أعلى الله مقامه ورفع أعلامه في (تحرير الوسيلة) [15]، كما هو ظاهر كلام السيد الخوئي رحمه الله [16]، ورغم أنّه لم يطرح هذه المسألة إلاّ أنّه قوى عدم كون هذا عمداً في مسألة سراية الجرح، وباعتبار أنّ المسألتين من باب واحد وقال هناك بعدم كونه عمداً فلا بدّ وأن يقول هكذا هنا أيضاً.

الأدلة

ندخل في بحث أدلة المسألة، وهناك استدلالان للقول بكون هذا القتل عمداً.

الاستدلال الأول: وهو للشهيد الثاني في (المسالك) [17] حيث قال: بما أن هذا الضرب ينتهي إلى المرض، والمرض ينتهي إلى الموت، كان مجموع الضرب والمرض يشكّلان سبباً. ولا يقال عرفاً: الضرب لم يقتله، بل أوجد المرض والمرض أوجب الموت.

وقد يكون الأمر كذلك من وجهة نظر دقيقة، وعندئذٍ نقول: هل هذا السبب الواحد ممّا يقتل أو ليس ممّا يقتل؟

الجواب واضح، فهو ممّا يقتل، وبذلك تكون المسألة أنّ الضارب والجاني فعل ما يقتل عادةً بغير قصد القتل، وهي الصورة الثالثة لقتل العمد، والتي كانت عبارة عن القيام بعمل يوجب القتل عادةً بغير قصد القتل.

وقد شبه الشهيد الثاني هذا المورد بمسألة سراية الجرح، حيث يصيب الجاني المجني عليه ويجرحه جرحاً غير قاتل لكنّه يسري [18] ليتبدّل إلى جرح قاتل، وفتوى المشهور هنا هي عدّه قتل عمد، ويندرج في الصورة الثالثة من صور العمد، فهو يقوم بعمل يقتل عادةً ولو بغير قصد القتل، وهو ما قاله الشهيد.

بالطبع نفرض المسألة فيما إذا كان الضارب غير عالم بانتهاء الضرب إلى المرض، ولو كان عالماً بالنتيجة كان عمداً بلا شك، من قبيل أن يطلق شخص قذيفة مدفعية على جماعة لغرض تفريقهم، فتنفجر بعد واسطة أو أكثر، ويقتل الانفجار شخصاً، فهو قتل عمد رغم الوسائط؛ لأنّه كان يعلم بأنّ عمله يوجب الموت، ولا شبهة في ذلك. أمّا إذا كان جاهلاً بذلك فلا إثبات كونه عمداً ينبغي التمسك باستدلال الشهيد الثاني والقول بأنّ السببين بحكم السبب الواحد، وبما أنّه يوجب القتل عادةً كان قتل عمد حتى لو لم يقصد القتل.

الإشكال الذي يرد على استدلال الشهيد الثاني بادئ الرأي هو أنّ فرض سببين سبباً واحداً يُعدُّ أمراً غير عرفي ولا دقيق، ولماذا نفرضهما واحداً مع أنّ ظاهر الروايات غير هذا؟

إذا علم الشخص أنّ عمله يوجب الموت كان عمله عمداً، ولا يؤثر في الصدق قصده القتل أو عدم قصده وعلمه بحكم القصد، ولا يؤثر كذلك وجود واسطة أو أكثر كمثال قذيفة المدفع. أمّا إذا كان جاهلاً بأنّ ضرباته ستنتهي إلى مرض مميت فأنتم تقولون: الضربات والمرض سبب واحد، كيف يمكن إثبات ذلك؟ وأي عرف وإدراك يثبتته؟ وهذا أوّل إشكال يتبلور في الذهن على كلام الشهيد الثاني.

الشهيد الثاني ذاته أشكل على هذا الاستدلال وقال: العنصر الأساس لقتل العمد مفقود هنا، فالعنصر الأساس للقتل العمد هو أحد أمرين، إمّا قصد القتل أو كون العمل قاتلاً غالباً بحدّ ذاته، ولا أحد من

الأميرين موجود هنا. أما قصد القتل فالمفروض عدمه، وأما العمل فالمفروض كونه غير قاتل غالباً، والذي صدر منه لم يوجب الموت عادة من قبيل ضربه عشر أو خمس عشرة ضربة وهي غير قاتلة عادة، أما المرض الذي يوجب القتل عادة فلم يصدر؛ لأن الجاني ضرب فحسب.

يبدو لنا أنّ هذا الإشكال وارد، وهو يتوقف على ما تقدّم من الخدش والشبهة في وحدة السبب، فقد قلنا: لم يكن هناك سبب واحد بل سببان متواليان، عندئذٍ يكون الإشكال وارداً؛ لأنّ ما أوجب القتل لم يصدر من الجاني وما صدر من الجاني لم يوجب القتل.

الاستدلال الثاني: لصاحب (الجواهر)

وهو أكثر عمقاً ودقة، يتّضح بالتدقيق في عبارة صاحب (الجواهر).

يقول صاحب (الجواهر) [19]: رغم أن الجاني لم يقصد القتل لكن قصد القتل ليس شرطاً لصدق قتل العمد، فالمعيار هنا الصدق العرفي، فمتى ما صدق قتل العمد عرفاً كان ذلك كافياً، والصدق العرفي موجود هنا؛ لأنّ العرف يعدّ من ضرب آخر ثم مات بعد فاصل زمني ومرض قاتلاً.

هذا مبنى صاحب (الجواهر)، وهو في الحقيقة لا يقبل مبنى المشهور الذي قوّيناه واستفدناه من الروايات، وهو القائل بضرورة وجود عنصر قصد القتل أو الفعل الذي يقتل عادة لصدق قتل العمد.

دليله على مبناه هو عدم وجود عنوان التعمّد إلى القتل في الروايات، والموجود هو عنوان قتل العمد، وفرقهما في أنّ التعمّد إلى القتل يعني قصد القتل، ومعنى ذلك عدم كون القتل عمداً إذا لم يقترن مع القصد، أمّا إذا قلنا بأنّ العنوان المأخوذ لترتب حكم العمد هو قتل العمد كان ذلك عدم الحاجة إلى قصد القتل لترتب الحكم، وعندئذٍ العرف يكون حاكماً، والحكم يدور مدار رأي العرف، كما هو حال باقي الموضوعات العرفية، حيث لا رأي ولا تصرّف للشارع المقدس.

وبتعبير آخر: الموضوع ليس شرعياً، وفي موارد من هذا القبيل تحقق الموضوع منوط برأي العرف.

ولأجل هذا الاختلاف المبنائي بين المشهور وصاحب (الجواهر) حكم الأخير في القسم الرابع من القتل الذي عدّه الفقهاء شبه عمد بقوله التالي: لولا الإجماع والشهرة أنّه عمد [20].

القسم الرابع عبارة عن استخدام الشخص آلة لا تقتل عادة ولم يقصد القتل لكن عمله ينتهي إلى القتل، وصاحب (الجواهر) خدش هنا في الروايات التي استفيد منها كون هذا القسم شبه عمد، وقال: هذه الروايات لا تقاوم الروايات المخالفة، سواء من حيث السند أو من حيث اللسان والدلالة، ولا فرق بين هذا القسم والقسم الثاني، والقتل عمد في كليهما. لكننا نحكم بكونه شبه عمد في القسم الرابع باعتبار الإجماع والشهرة الجابرة لضعف الروايات.

كذلك هنا فإنه يقول: هذا المورد مثل القسم الرابع مع اختلاف، وهو أنّ القتل في القسم الرابع حصل دون واسطة، بينما توسطه فاصل زمني ومرض هنا، وبذلك يخرج موردنا عن موضوع الإجماع والشهرة الواردان في القسم الرابع، وتجري هنا القاعدة الأولية، أي عدم لزوم القصد لتحقيق العمد، فيحكم عليه بالعمد، وذلك الحكم في القسم الرابع مخالف للقاعدة، وفي موارد من هذا القبيل ينبغي التوقف على المقدار الذي يدل عليه الدليل المخالف للقاعدة، وهو هنا دلّ على الضرب الذي ينتهي إلى القتل مباشرة ودون فاصل، ولا يكون شاملاً لما إذا توسط في البين مرض وفاصل زمني، فهو عندئذ لا يخرج عن القاعدة الأولية (الصدق العرفي) ويعدّ قتل عمد. هذا ما ذهب إليه صاحب (الجواهر) فراجعوه.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [33]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم أنّ صاحب (الجواهر) اعتبر ملاك قتل العمد الصدق العرفي؛ باعتبار أنّ ما ورد في الروايات كموضوع للعمد هو قتل العمد لا التعمد إلى القتل، ورغم عظمة هذا الفقيه الكبير إلا أنّنا نخدش في كلامه هنا، ولأجل ذلك نرجع إلى الروايات لنعرف الموضوع المأخوذ في حكم العمد.

في الروايات موارد كثيرة أخذ في موضوع حكمها التعمد إلى القتل، وهي جيدة من حيث السند ولا شبهة في صحتها، وفي بعضها الآخر. مضافاً إلى أخذ التعمد موضوعاً. تصريح بأن المورد الذي لا تعمّد فيه. وهو القسم الرابع تقريباً الذي قال فيه: إنّه لا دليل عليه. ليس بعمد، وظاهر بعض آخر كون الموضوع قتل العمد وإن لم تحدده.

روايات الطائفة الأولى التي تقيّد الموضوع بالتعمّد إلى القتل أخصّ من روايات قتل العمد؛ لأنّ الروايات التي كان الموضوع فيها قتل العمد تشمل ما إذا كان عمد في البين وما إذا لم يكن عمد، أمّا الروايات التي أخذت التعمّد كموضوع فنطاقها يكون أضيّق، وتكون مخصّصة.

وإذا قيل: الطائفتان من الروايات مثبتة، ولا تعارض في المبتين لكي نقول بالتخصيص.

قلنا: سبق وأن أجبنا على هذا، حيث قلنا: إذا لم يكن المبتان . العامّ والخاصّ . متعارضين لا نقول بالتخصيص، أمّا إذا كان تعارض بينهما من قبيل أن يكون الخاصّ بصدّد تحديد الموضوع، عندئذٍ يكون معارضاً للعامّ ويخصّصه، مثل الروايتين . النافية والمثبتة . الخاصّتين والروايتين . النافية أو المثبتة . العامّتين تجري فيهما عملية التخصيص.

نطرح هنا عدّة روايات من روايات التعمّد إلى القتل لكي نعرف ما يمكن استفادته منها.

الرواية الأولى: وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي، قال: قال أبو عبد الله . عليه السلام .: ((العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديدة أو بحجر أو بعصاً أو بوكزة، فهذا كّلّه عمد، والخطأ من اعتمد شيئاً فأصاب غيره)) [21].

تقدّم الكلام عن سند الرواية، وهو صحيح برأينا، فلا نعيد البحث فيه. أمّا دلالتها فقد عرّفت معنى العمد، حيث قالت: ((العمد كل ما اعتمد شيئاً)) واعتمد تفيد معنى العمد، ويعني أداء العمل مع قصد، فإذا قام الإنسان بعمل مع قصد كان عمداً ولو كان بعصاً أو حديدة أو قبضة يده.

ويراد من الشيء في قوله: ((من اعتمد شيئاً)) هو القتل، وهذا ليس ادعاءً؛ لأنّ الشيء مفهوم عامّ وذات معنى واسع، فيشمل الضرب والجرح والقتل، والقصد . وفقاً لهذه الرواية . شرط لصدق العمد.

الرواية الثانية: وبالإسناد عن يونس، عن محمد بن سنان، عن العلاء بن فضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((العمد الذي يضرب بالسلاح أو بالعصا لا يقلع عنه حتى يقتل، والخطأ الذي لا يتعمّده)) [22].

وقع في السند محمد بن سنان، ووثاقته محلّ كلام، صرّح بعدم وثاقته آية الله البروجردي الخريّت في فنّ الرجال في حلقة درسه، لكن البعض الآخر وثّقه، ونحن إلى الآن لم نبرز رأياً خاصاً فيه، ولنفرضه غير ثقة، وذلك لا يضرّ بصحة السند؛ لأنّ يونس ابن عبد الرحمن من أصحاب الإجماع وينقل عنه، ووفقاً لمبنانا يكون السند معتبراً متى ما بلغ أحد أصحاب الإجماع، ولا ننظر عندئذٍ إلى باقي السند.

شاهدنا هو الفقرة التي في ذيل الرواية، حيث جاء تعريف الخطأ، والمراد من الموصول (الذي) هو الضرب بالعصا أو السلاح، والنتيجة هي أنّ الضرب بالسلاح إذا لم يكن عن عمد وقصد كان خطأً، وهذا الذيل من الرواية قرينة واضحة على أنّ العمد الذي جاء في صدر الرواية ينبغي أن يقترن مع القصد.

الرواية الثالثة: وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن داود بن الحصين، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله . عليه السلام .: سألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة، أهو أن يعتمد ضرب رجل ولا يعتمد قتله؟ فقال: ((نعم))، قلت: رمى شاة فأصاب إنساناً، قال: ((ذاك الخطأ الذي لا شك فيه عليه الدية والكفارة)) [23].

سند هذه الرواية جيد برأينا، ورغم وقوع سهل بن زياد الذي لم نوثقه في السند إلاّ أنا . كما قلنا . نعتبر الروايات التي رواها عنه الشيخ الكليني في (الكافي) نقلاً عن (العدّة).

دلالة هذه الرواية أوضح من الروايات الأخرى؛ لأنّها تصرّح بأنّ القتل غير عمد إذا كان الجاني قاصداً الضرب دون القتل، فإذا فرضنا عمومات أو إطلاقات تخصّ قتل العمد شاملة بظواهرها حالة ما إذا حصل القتل دون قصد كانت هذه الرواية معارضة لها فتخصّصها، ولا كلام في هذا المجال؛ لأنّهما غير مثبتين، بل مثبت ونافي.

إذن مقتضى هذه الرواية هو: أينما كان قصد القتل كان عمداً، وأينما لم يكن قصد فهو خطأً وليس بعمد. مع العلم أنّ المورد الواضح لهذه الرواية هو القسم الرابع، وفرضه أن يتعمّد الضرب دون القتل، وهو نفس المورد الذي خدش فيه صاحب (الجواهر) ونفى وجود رواية فيه وأنّه محكوم بالعمد لولا الشهرة والإجماع، وهل هناك رواية أفضل من هذه الرواية؟!

هذه روايات ثلاث لا إشكال في سندها، ومن حيث الدلالة واضحة وبينة، ولا نعرض للروايات الأخرى لما فيها من ترديد في السند أو الدلالة، وكما تلاحظون فإنّ مضمونها يحكي عكس ما قال به صاحب (الجواهر)، فقد تضمّنت عنوان تعمّد إلى القتل لا قتل العمد.

مع الأخذ بما تقدّم، فرغم عدم ذكر التعمّد في بعض الروايات . فلم يُصرّح في أيّ من الروايات بعدم لزوم التعمّد . فأقصى ما يقال: إنّ نفي قتل العمد من الإطلاق، فهو قتل عمد وإن لم يكن هناك تعمّد؛ لأنّ الملاك الصدق العرفي، إلّا أنّا نقيده بهذه الروايات الثلاث.

إذا قيل: إنّ هذه الروايات قد تكون ناظرة إلى العمد العرفي.

قلنا: ليس كذلك، والواقع هو العكس؛ لأنّه في عناوين الموضوعات الشرعية إذا لم يتدخّل الشارع المقدس في تعيين الموضوعات كان العرف هو المقياس في تحديد الموضوعات. على سبيل المثال الآية الشريفة: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) [24] أو (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) [25] فإنّه لا تحديد للبيع والتجارة، لذلك نرجع إلى معانيها العرفية. أمّا في الموارد التي حدّد فيها الشارع الموضوعات فلا حقّ لنا للتدخل في تحديد الموضوعات والخروج عمّا حدّده الشارع؛ لأنّ الشارع هو الذي قد حدّدها، فالصلاة في مثل (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [26] أو (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) [27] لو لم يحدّد الشارع معناها لرجعنا إلى معناها اللغوي، لكنّ الشارع حدّدها وعلمنا أجزاءها فنلتزم بتعريف الشارع وتحديده ولا نرجع إلى اللغة أو العرف.

ما نحن فيه من هذا القبيل، ولا نريد القول بأنّ الشارع تصرّف في المعنى العرفي للقتل بنفس النسبة التي تصرّف بها في الصلاة، إلّا أنّا نريد القول بأنّ الشارع تصرّف في بعض موارد القتل رغم أنّه لا حقيقة شرعية ورغم أنّه لم يأت بمعنى جديد للقتل، ولهذا عدّت بعض الموارد قتل عمداً عرفياً ولم تُعدّ كذلك شرعاً، وهذا يكشف عن تمايز في المعنى العرفي والشرعي للقتل، وفي موارد من هذا القبيل ميّز الشارع نفسه عن العرف، فلا حقّ لنا أن نحمل كلام الشارع على المعنى العرفي. ولو أنّ معنى العمد كان في غنى عن تدخّل الشارع لما سأل أحد، ولو سأل أحد لأحال الإمام . عليه السلام . جوابه إلى العرف، لكن الواقع غير ذلك، فالسائل سأل الإمام عن معنى العمد، فحدّد الإمام معناه، أو أنّه عندما سُئل الإمام عن كون هذا

المورد من العمد أم الخطأ يجيب الإمام . عليه السلام . بأنه من صنف كذا، وهذا يعني وجود رأي خاصّ للشارع المقدس.

حاصل ما تقدّم اشتراط قصد القتل في تحقق العمد، ولا يصدق العمد دون قصده.

يبقى مطلب واحد في ما نحن فيه (الضربات التي توجب المرض والمرض يوجب الموت)، هل فيه قصد أم لا؟ سنبحث ذلك في الدرس المقبل إن شاء الله.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [34]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث فيما إذا ضرب شخص آخر وأدى إلى مرضه، وأدى مرضه إلى موته، عدّ بعض الفقهاء هذا قتل عمد، وقد ذكرنا استدلال الشهيد الثاني رحمه الله، كما بيّنا إشكاله على استدلاله.

كما تعرّضنا لاستدلال صاحب (الجواهر) وما ورد فيه من خدش، ومن أدلته على كون القتل عمداً هو أنّ مقتضى الروايات اعتبار القتل عمداً كل ما اعتبره العرف عمداً، حتى لو كان الضارب غير قاصد القتل [28]، غاية الأمر أنّ الضارب لو لم يكن قاصداً القتل واستخدم آلة لا تقتل ومات المضروب مباشرة كان شبه عمد ويخرج عن الإجماع والشهرة، وقد وردت روايتان أو ثلاث دلّت على كونه شبه عمد، لكنّها ضعيفة ولا يمكن العمل بها، وأدلتنا الأساسية هي الإجماع والشهرة، وهي أدلّة غير لفظية لكي نقول بالإطلاق فيها، فهي أدلّة لبيّة، فينبغي الأخذ بالقدر المتيقن منها، وهو حالة ما إذا مات المضروب مباشرة، إمّا إذا توسّط موته فاصل زمني فنشكّ في كون الحالة شبه عمد أم لا؟ فلا إطلاق هنا لكي نتمسك به، ومقتضى القاعدة كون هذا القتل عمداً؛ لأنّ الشهرة المحققة والإجماع غير شاملين لهذا المورد.

نقد كلام صاحب (الجواهر)

مع غض النظر عن عظمة صاحب (الجواهر) وممّا يمكن أن ننهل من أمثال هذا الفطحل، هناك إشكالات ترد على كلامه هنا:

الأول: قوله بانعدام الدليل اللفظي المتين على الصورة الرابعة إلاّ روايتين أو ثلاث ضعيفة، وأساس أدلتنا هنا هو الشهرة المحقّقة والإجماع. وهذا غير صحيح، فإنّ هناك روايات متعدّدة تدل على كون الصورة الرابعة شبه عمد، وأسانيدنا منقّحة ويمكن الاعتماد عليها، ودلالاتها جيّدة، من قبيل الرواية التي قرأناها في الدرس السابق، وكان مضمونها لزوم القصد لتحقيق العمد، ولا يصدق العمد مع انعدام القصد.

بالطبع أورد إشكالات في أسانيد بعض الروايات، وما يثير الإعجاب هنا أنّه اعتمد على نفس الروايات في موارد أخرى.

إذن دليلنا على الصورة الرابعة ليس الشهرة والإجماع فحسب، بل هناك روايات كذلك دلّت عليها.

الثاني: في ما يخصّ الإجماع والشهرة اللذين تمسّك بهما نقول:

هناك شهرة لا تتطابق مع رواية أو تتطابق مع رواية ضعيفة، ونعلم أنّها ليست ممّا اعتمدها الفقهاء لفتواهم، وهي ما يُطلق عليها بالشهرة الفتوائية، عندئذٍ نبحث في اعتبار أو عدم اعتبار هكذا شهرة.

وقد يكون إجماع في المسألة ليس عليه دليل لفظي ولو رواية ضعيفة، عندئذٍ نبحث في الإجماع وأنّ أيّاً من أصنافه حجّة وفي ظل أيّ من الشروط والملابسات؟

إذا انتهينا إلى كون الإجماع والشهرة حجّة كانا دليلين لبيين، وعلينا الأخذ بالقدر المتيقن منهما. لكن قد يكون إجماع أو شهرة في مسألة تضمّ دليلاً لفظياً ولو رواية ضعيفة، فالظاهر هنا كون الشهرة تعني عمل الفقهاء وفق هذه الرواية الضعيفة، وهذه ليست شهرة فتوائية بل روائية أو عملية بتعبير آخر، وسنعرض لهذا البحث مقبلاً.

على كل حال، إذا كانت هناك رواية . ولو ضعيفة . كان عمل الفقهاء وفقها جابراً لضعفها، فإنّ عملهم يكشف عن وجود قرائن دلت على صحة هذه الرواية اعتمدها الفقهاء لتوثيقها فأفتوا وفقها.

إذن في المجال أمران:

1 . رواية ضعيفة .

2 . الشهرة المحققة .

لكن أيّاً منهما هو المدرك الحقيقي للمسألة؟ من الواضح أن المدرك هو الرواية، وهي دليل لفظي ذات إطلاق.

على فرض كون روايات الباب ضعيفة . كما ذهب إلى ذلك صاحب (الجواهر) . فإن الشهرة تقوّيها وتجعلها ممّا يمكن الاعتماد عليه كدليل على الصورة الرابعة، وإطلاقها تكون شاملة لا لحالة الموت بعد الضرب مباشرة، بل كذلك لصورة الموت بعد توسّط المرض الموجب للموت.

نقرأ إحدى الروايات لنعرف ما إذا كانت تحضى بإطلاق أم لا .

ويأسناده عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن أبي العباس وزرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنّ العمد أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله، والخطأ أن يتعمّده ولا يريد قتله بما لا يقتل مثله، والخطأ الذي لا شك فيه أن يتعمد شيئاً آخر فيصبيه)) [29].

سند الرواية جيد، ونحن نعدّها بحكم الصحيحة، وقد درسنا سندها سابقاً.

(أن يتعمّده) تعني يقصده دون أن يقصد قتله، وهو فرض مسألتنا، لكنّه يقتله بما لا يقتل مثله، وعبارة (يقتله) تشمل القتل ولو بواسطة أو أكثر ممّا ينشأ عن الضرب، كما يشمل الفاصل الزمني القصير والطويل، والمحسوس وغير المحسوس، فللحديث إطلاق.

إذن كلام صاحب (الجواهر) . حيث أراد التفريق بين ما نحن فيه وبين القسم الرابع من أقسام القتل واعتباره ما نحن فيه عمداً والقسم الرابع شبه عمداً . غير صحيح.

وهناك روايات عديدة تشبه هذه الرواية سنداً ودلالة قرأنا بعضها في ما سبق.

كلام الشيخ الشوشري

للحاجّ الشيخ محمّد تقي الشوشتري كتاب يُدعى (النجعة في شرح اللمعة) وهو كتاب مختصر يقتصر في استدلالاته غالباً على الروايات، طرح هذه المسألة هناك واستدلّ على كون هذه الصورة عمداً برواية عبد الرحمن بن الحجاج، أي الحديث الأول من الباب الحادي عشر الذي تقدّم ذكره، وسبق أن قلنا: كون هذه الرواية لا تحمل أيّ حكم في هذا الباب رغم صحة سندها.

مضمون هذه الرواية إجمالاً أنّ يحيى بن سعيد . وهو من فقهاء العامة . نُصّب قاضياً للكوفة بأمر من الخليفة العباسي، وهو من فقهاء المدينة الذين ينكرون القتل شبه العمد ويدرجونه في العمد، ولا أقسام للقتل عندهم إلاّ العمد والخطأ، أمّا فقهاء الكوفة فيعتبرون القتل بالحجر شبه عمد، ولا يصدق العمد إلاّ عند استخدام آلة حادة كالحديد، لهذا كان الحديث بين الراوي والإمام عليه السلام، ونقله هنا:

عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لي أبو عبد الله . عليه السلام .: ((يخالف يحيى بن سعيد قضاتكم))؟ قلت: نعم، قال: ((هات شيئاً ممّا اختلفوا فيه))، قلت: اقتتل غلامان في الرحبة فعضّ أحدهما صاحبه، فعمد العضوض إلى حجر فضرب به رأس صاحبه الذي عضّه فشجّه فكزّ فمات، فرفع ذلك إلى يحيى بن سعيد فأقاده، فعظم ذلك على ابن أبي ليلى وابن شبرمة وكثر فيه الكلام، وقالوا: إنّما هذا الخطأ، فوداه عيسى بن علي من ماله. قال: فقال: ((إنّ من عندنا ليقيدون بالوكزة، وإنّما الخطأ أن يريد شيئاً فيصيب غيره)) [30].

كما نرى فلا حكم في هذه الرواية يتعلّق بشبه العمد والعمد، واستدلال الشوشتري هنا هو أنّ موضوع القضية في هذه الرواية هو نفس موضوع ما نحن فيه، باعتبار أنّ تعبير (فكزّ فمات) تعني الابتلاء بمرض الكزاز والموت إثره، كذلك ما نحن فيه فقد ضربه ضربة غير مميتة فيمرض ويموت.

يُجاب على ذلك بما يلي:

أولاً: إذا فرض كون الكزّ بمعنى مرض الكزاز لكن الإمام لم يبيّن حكمه، والرواية بيّنت رأي ابن أبي ليلى ويحيى بن سعيد، أمّا رأي الإمام فغير معلوم، وهذا يعني أنّ الرواية لم تتضمن حكماً.

ثانياً: الكَرَّ يعني الارتعاش، وقد أُطلق الكزاز على المرض المعروف باعتبار تزامنه مع رعشة في الجسم، وهذه الكلمة وردت في الرواية بنفس المعنى، ومن غير المسلّم كونها تعني مرض الكزاز، والمسلم فيها أنّ رعشة حصلت للمضروب إثر الضربة ثم مات. وعلى هذا يكون شمول الحديث لما نحن فيه مشكوكاً فيه. إذن الرواية ليست دليلاً على كون القتل عمداً، وهناك رواية قد تكون دليلاً على الرأي المعاكس للفقهاء وعلى كون هذا القتل غير عمدي، نذكرها في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [35]

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة التي نحن فيها هي أن يضرب شخص آخر ضربات غير قاتلة لكنّها تؤدي إلى مرضه ثمّ موته، وحاصل البحث أنّ المورد يكون قتل عمداً إذا كان قد قصد القتل أو كان على علم بالسببية ولو لم يقصد القتل؛ لأنّ العلم بالسببية في حكم القصد. أمّا إذا لم يكن عالماً ولا قاصداً القتل فصاحب (الجواهر) يعتبره عمداً كذلك، واستدل على رأيه بما ذكرناه بالتفصيل. وقد قلنا هناك بأنّ هذا ليس عمداً؛ لأنّه ينبغي توافر عنصرين لتحقيق العمد، هما قصد القتل أو كون العمل ممّا يقتل مثله عادة إذا كان الفعل مقصوداً لا النتيجة، ولا أحد من الاثنين متحقق فيما نحن فيه؛ لأنّ فرض ما نحن فيه ألاّ يقصد القتل، والضرب فيه لم ينته إلى الموت.

رواية لا يبعد إفادتها هذا المعنى

نقرأ في هذه الجلسة رواية لا يبعد إفادتها هذا المعنى، ولو كانت الاستفادة صحيحة كان ذلك يعني أنّ هذه الصورة ليست عمداً طبقاً للقاعدة، كما أنّه سيكون عندئذٍ دليل اجتهادي خاصّ للمسألة.

وعن يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((إن ضرب رجل رجلاً بعضاً أو بحجر فمات من ضربة واحدة قبل أن يتكلّم فهو يشبه العمد فالدية على القاتل، وإن علاه وألح عليه

بالعصا أو بالحجارة حتى يقتله فهو عمد يقتل به، وإن ضربه ضربة واحدة فتكلم ثم مكث يوماً أو أكثر من يوم فهو شبه العمد)) [31].

الفقرة الثالثة من الحديث هي الشاهد على بحثنا، حيث يقول: ((فإن ضربه ضربة واحدة فتكلم)) أي ضربه ضربة ممّا لا يقتل مثلها. كما أنّ الفقرة الأولى من الرواية تفيد هذا المعنى، ولهذا قال: ((شبه العمد))، والضربة الواحدة تعني الضربة غير القاتلة عادة؛ لأنّ الموت إذا لم ينتسب إلى الضربة لا يكون شبه عمد ولا ربط له بذلك، وإسناد الموت إلى هذا الضرب يكشف عن أنّ المضروب لم يكن سالمًا في هذا الفاصل الزمني، وقد كان مبتلى بأمرٍ ما لم نحدده، فقد يُضرب إنسان يتولّد من هذا الضرب مرض خفي غير ظاهر لا يدركه الإنسان إلاّ بعد فاصل زمني، ويموت إثر هذا المرض الذي هو معلول للضرب أي أنّ مورد الرواية نفس المسألة التي هي موضع بحثنا، وطبقاً لهذا الحديث إذا ضرب شخص بما لا يقتل مثله فمرض ومات إثر المرض كان شبه عمد، ورغم عدم التصريح بالمرض في الحديث لكن من الواضح أنّ الإنسان إذا مات بعد أربعة أيّام من الضربة لا بدّ وأن يكون مريضاً خلال هذه الفترة، غاية الأمر كونه من المحتمل عدم إدراكه للمرض خلال هذه الفترة [32].

إذن دلالة الرواية جيدة ولا مانع من الاستدلال بها؛ لأنّها طرحت بدقة المسألة التي هي موضع بحثنا، والإمام . عليه السلام . حكم بكون المورد شبه عمد.

البحث في السند

قد نقول خدش صاحب (الجواهر) في سند الرواية؛ ولهذا لم يستدلّ بهذا الحديث، ولا يبعد هذا الكلام؛ لأنّ ثلاثة مواقع من السند فيها كلام:

أ: محمد بن عيسى، وهو ابن عبيد اليقطيني، وقد ألقى البعض شبهة في وثاقته.

ب: خدش البعض في أنّ محمد بن عيسى لا يمكنه أن يروي عن يونس بن عبد الرحمن؛ لأنّ سنّه لا يساعده على ذلك.

ج: ينقل يونس مرسلًا عن بعض أصحابه، أي روايته مرسله.

طرحنا هذه الإشكالات في البحوث المتقدمة وأجبنا عليها وقلنا:

أولاً: محمد بن عيسى ثقة ومن الأجلاء.

ثانياً: لا مانع من رواية محمد بن عيسى عن يونس، وجلالة محمد بن عيسى تمنع من احتمال عدم إدراكه يونس وروايته عنه رغم ذلك.

ثالثاً: يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإجماع، ونحن نرى اعتبار الرواية إذا رواها واحد من أصحاب الإجماع سواء رواها مرسلاً أو مسنداً، ومرسله بحكم مسنده.

إذن الرواية تامة برأينا رغم خدش صاحب (الجواهر) فيها، وله كلمات تحكي عن عدم قبوله روايات محمد بن عيسى عن يونس.

البحث في هذه المسألة تمّ، وحاصل المطلب فيها: أنّ شخصاً لو ضرب آخر بما لا يوجب القتل عادة فمرض ومات إثر هذا المرض عُدّ قتل عمداً إذا كان قاصداً القتل أو عالماً بالسببية، وإلا عُدّ شبه عمداً.

فرع آخر: قال المحقق (ومثله لو حبسه ومنعه الطعام والشراب، فإن كان مدّة لا يحتمل مثله البقاء فيها فمات فهو عمداً) [33].

من الطبيعي أن يختلف الأمر بالنسبة إلى الأطفال والشيوخ والمرضى والضعفاء الذين يعجزون عن تحمّل العطش والجوع. وعلى كل حال، إذا حبس شخص آخر ومنعه عن الطعام والشراب مدّة بحيث يكون المنع قاتلاً عُدّ قتل عمداً كالمورد السابق، ويُعدّ من فروع تلك المسألة، وكذلك الحال بالنسبة لمن منع آخر عن دوائه أو وضعه في حرّ شديد أو برد شديد لا يطيقه ويسبّب موته.

لا موضوعية للحبس في كلام المحقق؛ فقد يجعل شخص آخر في بيته دون أن يحبسه ويقوم آخر بمنعه من الأكل والشرب.

علماً أنّ وجه الشبه في المسألتين اللتين ذكرهما المحقق بالتوالي هو أنّ القتل تمّ في كليهما بنحو تدريجي لا دفعي؛ لأنّه لا واحدة من اللحظات والآنات توجب القتل، بل مجموعها يوجب القتل، كما هو الحال في الفرع السابق، فإنّ كلّ واحدة من الضربات لا توجب الموت، بل مجموعها يوجب الموت.

شبهة

قد يقال بوجود فرق واضح بين المسألتين، ففي مسألة الضرب يصدر من الضارب فعل إيجابي، وهو أمر وجودي يوجب الموت، أمّا الذي أدى إلى الموت في هذه المسألة فهو الجوع والعطش والمنع عن الدواء، وهي أمور عدمية، فكيف يمكن نسبة القتل - الذي هو أمر وجودي - إلى المانع عن الطعام والشراب؟

الأمر الوجودي لا يحصل من الأمر العدمي، فلنفرض مريضاً مقعداً أو ملقى في مكان ما لا يمكنه البحث والسعي نحو تحصيل الطعام والشراب، فطلب طعاماً أو شراباً من شخص ولم يلبّ ذلك الشخص طلبته فمات، والمسلم به أنّه لا يمكن الاقتصاص من الشخص الذي لم يلبّ طلبه المريض؛ لأنّه لم يرتكب قتلاً، ولم يفت أحد بالقصاص هنا رغم أن هذا الشخص سيؤاخذ عند الله لعدم تلبّيته هذه الطلبة.

يُجاب على هذه الشبهة بأنّ الذي أوجب الموت هنا أمر وجودي وإن كان بالتسبب، وهو المنع، فعدم إعطاء الطعام أو الشراب أو الدواء ليس لوحده الذي أوجب الموت، بل المنع هو الذي أوجبه، ولا يمكن قياسه بالملقى إلى جانب وكان هناك من ينظر له ولا يعطيه طعاماً أو شراباً، فالفعل الصادر هنا وجودي، وهو المنع والصدّ، وعلى هذا يُنفي الفرق بين مسألة الضرب والمنع عن الطعام والشراب.

علماً أنّ أبا حنيفة الوحيد من فقهاء الإسلام الذي أفتى بعدم القصاص هنا، وانضمّ إليه في ذلك تلميذاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن، واختلفا معه في أنّ أبا حنيفة ينفي الدية كذلك، لكن التلميذين قالوا بالدية [34].

استدلّ أبو حنيفة على رأيه بأنّ الموت حدث بالجوع ونحوه لا بالحبس، والجوع ليس من فعل الجاني، فلا يقتص منه كما لا دية عليه، لكنّ تلميذيه اعتبروا ذلك خلاف المتفاهم العرفي وبعيداً جداً عن فهم المتشرعين؛ لهذا عدّوا هذا القتل شبه عمد وقالوا بالدية فيه.

احتمل أنّ فتوى الثلاثة نشأت عمّا سبق ذكره من أنّ الفعل الصادر عن الجاني في قتل العمدة إيجابي، والفعل المنسوب إلى الجاني هنا عدمي، وهذا ما يمكن أن يرجع إليه استدلال الثلاثة، وإلاّ فاستدلّوا لهم واضح الضعف؛ لأنّه يقال في مسألة الضرب: لم يقتل المضروب بالضرب مباشرة بل بالمرض، فلا ينبغي

الحكم بالقصاص فيه، مع أنّ الجميع يقول: إذا كان مع قصد أوجب القصاص؛ لأنّ القتل حصل بالتسبيب.

يبدو أنّه لا إشكال في حكم هذه المسألة، سواء كان العمل مقترناً مع القصد أو لم يكن؛ لأنّ العمل بحدّ ذاته ممّا يوجب القتل عادة ولو بالتسبيب، وذلك من مصاديق الصورة الثالثة لصور قتل العمد، على أنّ إلحاق هذه الصورة بالعمد متوقّف على العلم بالسببية كما قلنا ذلك سابقاً.

إنّما الكلام فيما إذا كانت مدّة الحبس لا توجب الموت عادة، فيموت المحبوس إثر المرض، وهذه الصورة تلحق بالمسألة السابقة كما هو حال الفرع السابق، فإذا كان عالماً بأنّ هذا المنع سيؤدي إلى مرض مميت أو جهل ذلك لكنّه قصد القتل كان قتل عمداً، وتلحق الأولى بالصورة الثالثة، والثانية بالصورة الثانية من صور العمد، أمّا إذا لم يقصد القتل ولا علم له بسببية المرض جاء الاختلاف الذي كان في المسألة السابقة.

صاحب (الجواهر) يعدّ هذا قتل عمداً؛ لصدق العمد عليه عرفاً، والملاك هو الصدق العرفي، ولا لزوم لتعمّد القتل، فهو قتل عمداً وإن لم يتعمّد إلى القتل أو لم يعلم العلم الذي هو بحكم القصد، وذلك لصدق قتل العمد عليه عرفاً.

الرأي الذي يعاكسه هو رأي الأستاذ الإمام . رضي الله عنه . في (تحرير الوسيلة)، الذي نقلناه، وهو قول حقّ وله دليله، وعبارة عن القول بأنّ مقدار المنع إذا كان لا يوجب الموت عادة ولم يقصد القتل فهو شبه عمداً؛ لأنّه يخلو من العنصرين اللازمين لقتل العمد.

الحمد لله أولاً وآخراً

[1] الوسائل 29: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.

[2] جواهر الكلام 42: 21 . 22.

[3] شرائع الإسلام 4: 972.

[4] المائدة: 45.

[5] البقرة: 179.

[6] الوسائل 29: 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح2.

[7] مسالك الأفهام 15: 70.

[8] الجواهر 42: 23 . 24.

[9] شرائع الإسلام 4: 972.

[10] قواعد الأحكام 3: 584.

[11] تحرير الأحكام الشرعية 5: 423.

[12] انظر: كشف اللثام 2: 440.

[13] مسالك الأفهام 15: 70.

[14] الجواهر 42: 23 . 24.

[15] تحرير الوسيلة 2: 459 / المسألة 8.

[16] مباني تكملة المنهاج 2: 6 / المسألة 5.

[17] مسالك الأفهام 15: 70.

[18] السراية اصطلاح فقهي، ويعني انتشار المرض أو تفاقمه وتضاعف عوارضه.

[19] الجواهر 42: 24.

[20] الجواهر 42: 17 بالمعنى.

[21] الوسائل 29: 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح3.

[22] الوسائل 29: 37، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح4.

[23] الوسائل 29: 38، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح9.

[24] البقرة: 275.

[25] النساء: 29.

[26] البقرة: 43.

[27] المؤمنون: 2.

[28] وهذا المطلب في الحقيقة لدفع إشكال مقدر، وهو: كيف يمكن لكم القول بكون هذا القتل عمداً مع أنكم تقولون بكون القتل شبه عمد إذا مات المضروب مباشرة؟ فإذا مات مباشرة كان شبه عمد وإذا مات بعد فاصل ومرض كان عمداً، كيف يمكن ذلك؟

[29] الوسائل 39: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.

[30] الوسائل 29: 35 . 36، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح1.

[31] الوسائل 29 / 37، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح5.

[32] بالطبع يخرج المورد عن موضع بحثنا إذا كان رأي الطبيب الحاذق أن الموت لم يكن بسبب الضربة بل لأسباب أخرى من قبيل السكتة الدماغية.

[33] شرائع الإسلام 4: 972.

[34] انظر: المجموع 6: 255 . 256.

الدرس [36]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم أنّ القتل يُعدُّ عمداً إذا حبس شخص آخر دون أن يوفّر له مستلزمات الحياة من الماء والطعام وما شابه، سواء قصد القتل أم لم يقصده. وإذا كان قاصداً القتل أُدرج في الصورة الأولى من صور العمد الثلاث؛ لأنّه قُتل بفعل يوجب القتل، كما أنّه قاصد القتل، ولو لم يكن قاصداً القتل أُدرج المورد في

الصورة الثالثة من صور قتل العمد، وشرط جريان حكم العمد فيه هو كون الفاعل عالماً بأن عمله يوجب القتل؛ لأنه إن لم يكن عالماً حدث إشكال فصلناه فيما سبق.

الفرع الآخر

الذي يُطرح هنا هو: أن المدّة لو لم تكن كافية للقتل لكنّها أدّت إلى مرض الشخص ثمّ موته، فهل يُعدُّ من العمد أم لا؟

يأتي هنا الخلاف الذي كان في المسألة السابقة، ومن الأقوال الواردة هنا قول صاحب (الجواهر)[1] وفتاحل آخرين، حيث أدرجوه في قتل العمد، سواء كان قاصداً القتل أم لم يقصده.

بالطبع لا كلام فيما إذا كان قاصداً القتل، إنّما الكلام فيما إذا لم يقصد القتل والمدّة لا يموت فيها الإنسان عادة من الجوع أو العطش أو البرد، بل يمرض من جرّاء ذلك ويموت إثر المرض، ورأي صاحب (الجواهر) هنا هو كون القتل من العمد، ودليله نفس الدليل السابق، حيث لا يعتبر القصد شرطاً في تحقق العمد، والمعتبر هو الصدق العرفي، وهو موجود هنا. ولأجل ذلك أدرج القسم الرابع. الذي يعدّه الفقهاء شبه عمد. في العمد لولا وجود الإجماع والشهرة، فالأخيران قوياً الروايات التي تبدو ضعيفة من وجهة نظره، وحكم في النهاية بكونه شبه عمد[2]، لكنهما جاريان فيما إذا لم يفصل بين الفعل والموت فاصل من قبيل المرض، ممّا يؤدّي إلى عدم جريان الاستدلال هنا، فيعدُّ قتل عمد.

تقدّم رأينا في عدم اعتبار الصدق العرفي ملاكاً لقتل العمد، والملاك. وفقاً لما يفهم من لسان الروايات. هو تحقق شرطين في القتل: التعمّد في القتل، أو فعل ممّا يقتل مثله، ولا أحد من هذين الشرطين متحقق هنا؛ لأنّ الجوع مدّة يومين لا يقتل شخصاً، مع أنّ الفرض هنا كونه لم يقصد القتل، ولهذا كان رأي الإمام. رضوان الله تعالى عليه. هو الصحيح، أي يكون قتل عمد إذا كان قاصداً القتل، وبضيف هنا تعبير (رجاء) [3]، وهو القصد، ولا ينفك الرجاء عن القصد، أي يعدُّ عمداً ولو كان الجاني غير متيقّن من حصول الموت، لكنّه قام بفعل هذا مع القصد. أمّا إذا لم يكن قاصداً فلا يدرج في العمد؛ لأنّ فرض المسألة أنّ الفعل ممّا لا يقتل به عادة.

في نهاية هذه المسألة نذكر كلاماً للعلامة نقله صاحب (الجواهر) [4] وخذش فيه، نعرض له باختصار.

يقول العلامة في ذيل هذه المسألة: إذا ألقى شخص آخر جائعاً السجن مدة 24 ساعة . مثلاً . ومنعه من الأكل، وكان من النوع الذي لا يحتمل الجوع أكثر من 24 ساعة، ففي القصاص في هذا المورد إشكال [5].

بين الفاضل الهندي وجه الإشكال بالقول بأنّ دليل القصاص هو تحقق القتل بما يقتل مثله عادة وتعمّده، ووجه عدم وجوب القصاص هو الجهل بأنه ممّن يقتله جوع يومين، باعتباره أنّه ظنّ كونه غير جائع، ولذلك كان حكم القصاص غير جارٍ في حقّه [6].

إذن لكلّ من الطرفين تبرير ووجه، ممّا أدّى إلى إشكال العلامة فيه، ثمّ ينفي صاحب (كشف اللثام) الوجه الثاني الذي يفيد رفع القصاص، حيث قال: ويرده ضابط الموجب للقصاص، والضابط هو أن يقوم الجاني بعمل عمدًا يوجب القتل، وكان عامدًا وقاصدًا لا ساهياً، لذلك وجب عليه القصاص [7].

نقل هذا صاحب (الجواهر)، ورفض الوجه الثاني، وهو الصحيح؛ لأنّ في بيان صاحب (كشف اللثام) إشكالاً، سنعرض له مقبلاً.

يقول صاحب (الجواهر): (ضرورة صدق العمد بالنسبة إلى فعل يترتب عليه الموت عادة) [8]، ويطرح رأيه الدائمي في أنّ الصدق العرفي هو المقياس هنا، ويقول: رغم أنّ الجاني غير متعمّد: لأنه جاهل بجوع المجني عليه، إلاّ أنّ العرف يعدّ هذا قتل عمد، وأنّ الجاني عامد في فعله، فتجري أحكام القتل فيه.

تقدّم كراراً أنّ الصدق العرفي غير كافٍ لتحقيق العمد؛ لأنّ للشارع رأياً وحدوداً في عنوان القتل، فإذا تحققت الحدود تحقق العمد، وإلاّ فلا.

نقد كلام كاشف اللثام

كلام صاحب (كشف اللثام) في أنّ الضابط الموجب للقصاص غير موجود هنا، غير مقبول، وهو مخالف لصريح كلامه في الصورة الثالثة من أقسام العمد.

الصورة الثالثة عبارة عن القيام بعمل يوجب القتل عادة، لكنّه لا يقصد القتل، وقد قلنا: إنّها من صور العمد.

وفي بادئ النظر يبدو في المسألة إشكال واضح، وهو: كيف يمكن القول بأنه قتل عمد (أي قصد القتل) مع أنكم تقولون: لم يقصد القتل في هذه الصورة؟

بعض من العلماء أجاب على هذا الاشكال بنحوٍ خاصّ، ذكر الشهيد الثاني في (المسالك) [9] وصاحب (الرياض) [10] وصاحب (الجواهر) وآية الله الخوئي [11]. رضوان الله تعالى عليهم . بياناً خاصاً، أمّا كلام صاحب (كشف اللثام) هناك فهو: (لأن قصد السب مع العلم بالسببية قصد للمسبب) [12] والعرف يعدُّ الذي قصد السبب قد قصد المسبّب، وهو الموت، مع أنه عالم بالسببية. وعلى سبيل المثال: شخص يعلم بأنّ قدحة الشخاطة قرب مخزن الوقود سيضرم النار في المخزن ويفجّره، فيقال لمثل هذا أنه هو الذي أشعل النار في المخزن.

إذن يعتبر العلم بالسببية قوام تحقق العمد في القسم الثالث، لكن لماذا أدرج ما نحن فيه في العمد مع أنّ الجاني لم يكن عالماً بالسببية، وأي ضابط هنا يصلح لتحقيق العمد فيه؟

لا يمكن ردّ وجه عدم القصاص بهذا البيان، كما أنه لا يقبل الردّ ببيان صاحب (الجواهر).

هناك نقطة في كلام العلامة ينبغي الالتفات إليها، وهي قوله: إذا كان الجاني جاهلاً بجوع المجني عليه ... والجوع هنا لا خصوصية له، فالأمر صادق في المرض وفي الأسباب الأخرى كذلك، والملاك هو جهل الجاني بأنّ عمله يؤدي إلى القتل، وأينما صدق هذا الملاك صدق اشكال العلامة.

حكم هذه المسألة هو نفسه الذي ذكرناه للفرع السابق، ففي قتل العمد ينبغي وجود العمد، أي قصد القتل، أو تعمّد الفعل، وباعتبار جهله هنا بانتهاء عمله إلى موت الشخص فلا وجه للحكم بالعمد فيه.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [37]

بسم الله الرحمن الرحيم

نقلنا فيما تقدّم كلاماً للعلامة . رحمه الله . عن مسألة حبس الطعام عن المجني عليه، وعلّقنا عليه، ثم ألحقّ العلامة كلاماً بكلامه السابق ينبغي التأمل فيه، وهو أنه على فرض نفي القصاص وفرض الدية في الشخص

الذي كان جائعاً ثم حبس عن الطعام ومات إثر ذلك، فما مقدار الدية المفروض دفعها على الجاني؟ هل عليه دف، كلّ الدية، أم نصفها؟

إذا قلنا بلزوم دفع نصف الدية عليه فباعتبار أنّ الموت مستند إلى جوعين، نصف من موجبات الموت أوجده الجاني، والنصف الآخر كان منذ قبل، ولهذا تنتصف الدية.

بعد ما أبدع العلامة هذا الاحتمال قال: فيه إشكال [13]، أي من المحتمل لزوم دفع الدية كلها على الجاني.

صاحب (كشف اللثام) [14] وصاحب (الجواهر) [15] أوردنا نقضاً على هذا الكلام، وقالوا: إذا قلنا بلزوم دفع نصف الدية على الجاني كان ذلك يعني دخالة الجوع السابق. الجوع غير المضمون. في نتيجة العمل، وبما أنّ الجوع السابق ليس من عمل الجاني فينبغي رفع ذلك المقدار من الدية، ولازم ذلك دخالة الجوع السابق على فرض القصاص، أي فرض القول بالقصاص، فالمفروض دفع المجني عليه نصف الدية إلى أولياء الجاني أو الجاني نفسه، من قبيل بعض الموارد التي يجب فيها القصاص، لكن ينبغي أخذ المقتص منه أو أوليائه بعض الدية من المجني عليه قبل القصاص أو من وارثه بعد القصاص.

ويمكننا القول بهذا هنا كذلك، فإذا قلنا بقصاص الجاني كان المفروض دفع نصف الدية إليه؛ لأنّه لا دخل له في الجوع السابق، مع أنّكم لا تقولون بهذا، ولا أحد يقول بهذا. وهذا هو الإشكال النقضي الذي أورده المرحوم صاحب (الجواهر) و(كشف اللثام) على المرحوم العلامة.

لصاحب (الجواهر) جواب حلّي كذلك، حيث قال: (للصدق مع عدم دليل على التوزيع في مثله) [16] أي من حيث الصدق العرفي لقتل العمد وعدم الدليل على توزيع الدية في هذه الصورة وأمثالها.

مناقشة كلام صاحب (الجواهر)

إذا صحّ كلام العلامة. رحمه الله. فلا حاجة عندئذٍ لرواية خاصّة تدلّ على توزيع الدية؛ لأنّنا نحلّ الكثير من مسائل باب القصاص من خلال القواعد الكلّية، وإذا صحّ كلام العلامة فلا يمنعه عدم الدليل الخاصّ، كما أنّه لا يرد هذا النقض؛ لأنّ الجوع السابق إذا كان مؤثراً حقّاً في ضمان الدية جاء ذات الكلام في القصاص، عندئذٍ لا يحلّ الجواب النقضي إشكال العلامة.

يبدو أنّ هذه المسألة مع فروعها ونتائجها لم تبيّن بالنحو الصحيح، وحقيقة المسألة كون الجوع قبل الحبس مثل المرض قبل الضربة، فإذا كان شخص مريضاً وضربته وكانت الضربة تقتل المريض ولا تقتل السليم، فلا شكّ في أنّ ضرب المريض هنا يوجب القصاص، والتعبير الوارد في الروايات هو ((يقتل مثله)) [17]، فإذا قلنا بأنّ الجوع السابق يوجب التوزيع فلا بدّ من القول بأنّ المرض يوجب التوزيع كذلك.

لنفرض المجني عليه طفلاً يموت بضربة واحدة لا يموت بها الكبير، أو أنّه يموت بجوع وعطش بسيط لا يموت بهما الكبير، فننقل بالتوزيع هنا في القصاص والدية، وما الفرق بين الجوع السابق والطفولية أو المرض؟ فإذا قيل بالتوزيع هناك ينبغي القول به هنا كذلك.

والحق في القول بأنّه لا شيء من الأمور المتقدّمة عامل للموت، بل هي تشكّل الأرضية للتأثير، فعامل موت الطفل مثلاً عشر ضربات بالعصا، وهي ضربات لا تقتل الكبير، والطفولية أرضية تؤدّي إلى الموت بعشر ضربات (العامل)، وبذلك يكون هناك فرق بين أرضية الموت وعامله، وهكذا الأمر في باب الضعف والشيخوخة وأمثالهما، والروايات ناظرة إلى هذا المعنى، والمراد من (يقتل مثله أو ما يقتل مثله) هو المورد الخاصّ بنفسه.

إذن لا يمكن عدّ الأرضية عاملاً للموت، وإذا قلنا هذا الكلام كان الحكم واحداً في جميع الموارد، وإلاّ كان الإشكال غير منته، لنفرض رجلاً ضخماً وقويّاً لا يموت إلاّ بخمسمائة ضربة، ورجلاً أضعف يموت بثلاثمائة ضربة، ورجلاً أضعف يموت بمائة ضربة، فبالنسبة إلى الذي يموت بثلاثمائة ضربة نقول: عامل الموت فيه 300 ضربة مع مقدار من الضعف، ونقول في الذي يموت بمائة ضربة: نصف عامل الموت فيه 100 ضربة والنصف الآخر مقدار من الضعف. وهذا الكلام معقول ومقبول.

وهكذا بالنسبة إلى الأضعف فالأضعف حتى يأتي الدور إلى الطفل الذي يموت بعشر ضربات فنقول فيه: نصف موجب الموت يكمن في كونه طفلاً والنصف الآخر في عشر ضربات، وكذلك بالنسبة إلى الجوع، فإذا لم يكن الشخص جائعاً قبل الحبس لم يمت إلاّ بعد عشرة أيام، أمّا إذا كان جائعاً فيموت بعد يومين، والجوع كان أرضية لموته، فالقضية هي كون الجوع الأول. الجوع غير المضمون. غير موجب للقتل، ولهذا لا يكون تأثير لتصنيف الدية أو ردّها عند القصاص. هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

قال المحقق . رحمه الله . : (الثالثة: لو طرحه في النار فمات قتل به

ولو كان قادراً على الخروج؛ لأنه قد يشده ولأنّ النار قد تشنّج الأعصاب بالملاقاة فلا يتيسر له
الفرار[18].

تقدّم أنّ المحقق يقسّم التسبب إلى أربع مراتب، وذكر صوراً لكل مرتبة، قرأنا صورتين من صور المرتبة
الأولى وندخل حالياً في الصورة الثالثة منها.

ذكر المحقق صوراً مرتبة بناءً على خصوصية تحضى بها الصورة، وترتيبه للصور ترتيب دقيق وينمُّ عن تأمل
في التقسيم، ورغم أنّ حكم جميع هذه الصور واحد، إلا أنّ تمييزها أمر يحضى بأهمية بالغة بالنسبة إلى
الفقيه والقاضي.

الاختلاف بين هذه الصور في أنّ عامل الموت في الصورة الأولى عمل دفعي، من قبيل الرمي بالسهم،
والعامل في الصورة الثانية تدريجي تمّ بأكمله بواسطة الجاني، من قبيل أن يضرب الجاني المجني عليه
على التوالي أو يجيعه حتى الموت. وفي الصورة الثالثة أن يكون أمراً أو عدة أمور تدريجية توجب الموت،
لكن صدر من الجاني القسم الأول فقط، والأقسام الباقية صدرت من غيره، من قبيل أن يلقي الجاني
الشخص في النار، فالذي صدر من الجاني الإلقاء فقط، والإحراق أمر تدريجي لا يوجد الجاني.

إذن العامل في الصورة الأخيرة يوجد أموراً تدريجية أو متوالية. مع أنّه لا خصوصية للنار، والأمر صادق
لكلّ ما يشبهه، من قبيل أن يلقي شخص آخر لا يجيد السباحة في حوض عميق، أو يعلّق شخص آخر
بجبل من فوق مرتفع أو بناية ويتركه حتى يموت، والحكم في جميع هذه الصور ما سيأتي بيانه إن شاء
الله.

يذكر المحقق ثلاثة شقوق لهذه الصورة علينا دراستها[19].

الشق الأول: أن يُلقى الشخص في النار، أو يضرم النار في غرفة يسكن الشخص فيها بحيث لا يمكنه
الخروج منها من قبيل أن تكون يده ورجلاه مشدودتين، أو من قبيل كونه طفلاً ضعيفاً غير قادر على ضبط
نفسه، أو أنّه يضطرب في اللحظات الأولى فيُعْمى عليه ويموت.

الشق الثاني: أن يكون وضع الشخص بنحو إذا أراد أمكنه التخلص، بأن يكون الحريق في محلّ مسطّح لا جدار فيه، ولم تُقيّد يدا الشخص ورجلاه، ولا يكون طفلاً، مع ذلك لا يخلّص نفسه، ونحن نشك في أنّ عدم خروجه . عدم تخليص نفسه . لعدم القدرة أم للعناد، بأن يكون رغباً في الانتحار.

الشق الثالث: أن نعلم بأنّه لا يريد التخلص من النار لكي يُعاقب الجاني بسبب مقتله.

نبتُ حالياً ببيان أحكام الصور أو الشقوق الثلاثة، أما الصورة الأولى . وهي الغالبة . فلا شك في كونها قتل عمد، ولا اختلاف بين فقهاء الشيعة . بل السنة . في ذلك، إذ أنّ أبا حنيفة وأصحابه، حيث يشترطون كون آلة القتل محدّدة ولا يعتبرون القتل بالحجر عمداً يقولون في الإحراق بأنّه قتل عمد.

ويمكننا الاستدلال على هذا بالروايات مضافاً إلى الإجماع؛ لأنّها تضمّنت عنواناً يشمل (الحرق)، رغم أنّ أغلب الروايات تضمّنت عنوان (الضرب) و(السلاح) و(العصا) و(الحجر)، وهي الروايات التي احتوت على تعبير ((بما يقتل مثله)) مثل رواية أبي العباس ووزارة [20] التي قرأناها سابقاً؛ لأنّه ورد في هذه الروايات كون العمد ما حصل بوسيلة تقتل عادة، وبذلك يكون شاملاً للحرق بالنار.

إذن لا شبهة في هذه المسألة، وكلام المحقق ناظر إلى هذا الفرع؛ لأنّ المراد من قوله: (ولو كان قادراً على الخروج) ليس عدم خروجه رغم إمكانه من الخروج، بل المراد أنّ الوضع بنحو لا يكون فيه مانع من الخروج من الحريق، بالأّ يكون في حفرة عميقة أو بناء مرتفع أو غرفة مغلقة.

أمّا فيما يخصّ صورة إمكانيته على التخلص ولم يتخلّص أو تخاذله عن إنقاذ نفسه . كما يعبر بذلك الفقهاء . وهي المسألة الثالثة، أو شككنا في إمكانية خروجه، وهي المسألة الثانية، فذلك ممّا سنبحثه لاحقاً إن شاء الله.

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين

الدرس [38]

بسم الله الرحمن الرحيم

موضع بحثنا ما إذا وقع شخص في النار بسبب شخص آخر، وفي المسألة شقوق ثلاثة:

الأول: أن نعلم بأنّ المقتول ما كان قادراً على إنقاذ نفسه، فهو قتل عمد مسلّم، وقد مضى بحثه.

الثاني: أن نشكّ فيما إذا كان المقتول قادراً على إنقاذ نفسه أو لم يكن . وفرض المسألة حالة ما إذا كان إنقاذ النفس أمراً ممكناً حسب ظواهر الأمر، وقول المحقّق: (ولو كان قادراً على الخروج) [21] يعني إمكانية الخروج من وضعه حسب الظاهر، من قبيل أن يكون باب الغرفة مفتوحاً أو كان بإمكانه فتح الباب والخروج من الغرفة، أو من قبيل أن يلقي على ثيابه نفضاً ويشعل ناراً، فيمكنه هنا أن يخلع ثيابه، لكنّه لم يخلع فاحترق ومات.

عبارة المحقّق المتقدّمة لا تعني اليقين بإمكانية إنقاذ نفسه لكنّه تخاذل؛ وذلك لأنّه يقول كذلك: (لأنّه قد يشده) [22] أي يندهش، وفرض المسألة أنّ إنقاذ نفسه من المهلكة غير محال حسب الظروف العادية، وعندئذٍ نشكّ في أنّ خروجه بسبب تخاذله عن الخروج أم أنّه اندهش وما استطاع عمل شيء؟ في المجال احتمالان.

يمكن استفادة أقوال أربعة في هذه المسألة وذلك من خلال استقراء كلمات الفقهاء فيها:

القول الأوّل: يعدّ قتل عمدٍ وفيه قصاص، والقائل به المحقّق . رحمه الله . في العبارة التي تقدّم ذكرها [23]، والعلامة في (الإرشاد) [24]، والشهيد الثاني في (المسالك) [25] وسننقل استدلاله، وكذلك المحقّق الأردبيلي في (شرح الإرشاد) [26] فقد قوّاه دون أن يذكر له دليلاً واضحاً.

القول الثاني: فيه دية دون قصاص، وهو ظاهر كلام العلامة في (القواعد) [27]، لكن عبارته هنا غير واضحة وتحتل هذا المعنى وهي أظهر فيه، كما قوّاه كاشف اللثام في شرحه لـ(القواعد) [28] واستدلّ عليه.

القول الثالث: لا قصاص فيه ولا دية، وهو مختار سيدنا الأستاذ الإمام . رضوان الله تعالى عليه . في (تحرير الوسيلة) [29]، كما يستفاد هذا القول من كلام السيد الخوئي [30]، ورغم أنّه لم يصرّح به لكنّه خصّ حكم القصاص في مسألة الحرق العمدي بما إذا لم يتمكّن من الخروج، وما لم نحرز عدم تمكّنه من الخروج لا نحكم بالقصاص، وما نحن فيه حالة عدم إحراز عدم تمكّنه من الخروج.

القول الرابع: ما ذهب إليه صاحب (الجواهر) [31] من أنّ الأمر متوقّف على صدق العمد أو عدم صدقه. ففي موارد يحتمل قوياً التخاذل والإهمال، بحيث لا يعدّ العرف المورد من العمد، من قبيل أن يكون في غرفة أضرم فيها النار وإحراقها بالكامل يستغرق نصف ساعة لكنّ المقتول ظلّ فيها حتّى احترق ومات، فالعرف لا يعدّ المورد من موارد قتل العمد، رغم عدم يقيننا بالتخاذل والإهمال. وهناك موارد يشعر فيها العرف بأنّ المقتول لم يقصّر ولم يتخاذل أو أنّ تخاذله غير مؤثّر في النتيجة.

دراسة الأقوال:

استدلّ على القول الأوّل الشهيد الثاني في (المسالك) [32] وقريب من استدلاله ذكره كاشف اللثام [33] في مسألة العرق، ومضمون الدليل كون سبب القتل هنا يقتضي الضمان، فالقاتل أوجد السبب، وهو الحريق، والسبب انتهى إلى الموت فيتحقّق بذلك موضوع الضمان، ثمّ نشكّ فيما إذا حصل مسقط لهذا الضمان. والمسقط عبارة عن تخاذل المقتول واشتراكه في عملية قتل النفس من خلال سوء اختياره. والشكّ في المسقط لا يثبت، وهذا كافٍ لنا ولا حاجة عندئذٍ إلى أصل عدم التخاذل أو عدم الاشتراك في القتل لكي يشكل في أنّ هذا الاستصحاب عدم أزمي وكون استصحاب السلب لا يجري عند انتفاء الموضوع، ويكفي هنا اليقين بالسبب والشكّ في المسقط، فيحكم بالضمان.

أشكل صاحب (الجواهر) [34] على استدلال الشهيد الثاني وقال: لم يتحقّق هنا سبب الضمان؛ لأنّ الإلقاء في النار ليس سبباً للضمان ولا دليل لنا عليه، فقد يُلقى شخص في النار ولا يموت، بل يخرج من النار حياً.

وبتعبير آخر: سبب الضمان إمّا التعمّد في القتل دون أن يكون شريك للقاتل، وإمّا الإلقاء في النار. والأوّل غير معلوم، والثاني ليس سبباً للضمان.

يبدو أنّ كلام الشهيد الثاني دقيق بدرجة لا يمكن ردّه بالبساطة التي ردّه بها صاحب (الجواهر)، وسنوضّح ذلك إن شاء الله.

يَبين كاشف اللثام[35] كلام الشهيد الثاني في مسألة الغرق لا الحرق، واتخذ أسلوباً آخر في الاستدلال في قضية الحرق، حيث قال هناك: (فإنَّ السبب هو الإلقاء في الماء المغرق فهلك والدفع غير موثوق به، فربّما ذهل أو ضعف عن السباحة إلاَّ أن يعلم أنَّه تركها تخاذلاً).

الملاحظ هنا أنَّ كاشف اللثام استخدم تعبير السبب بينما الشهيد الثاني عبّر بالمقتضي[36]، ولهذا قد يُتوهّم بأنَّ مراد الشهيد الثاني من الاستدلال التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، وقد ثبت في محله عدم حجيتها.

قاعدة المقتضي والمانع تعني علم الشخص بالمقتضي وشكّه في المانع، ويحكم وفق هذه القاعدة بحصول المقتضي، والأكثر قالوا بعدم حجية هذه القاعدة؛ لأنّه لا يفهم حجيتها من أدلة الاستصحاب؛ لكون ظاهر أدلة الاستصحاب لزوم اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، أي تكون القضية المشكوك فيها ذاتها المتيقّنة، كالشكّ في عدالة زيد الذي كنّا على يقين بها، بينما مورد اليقين في القاعدة ليس عين مورد الشكّ، ومتعلّق كلّ منهما يختلف عن متعلّق الآخر.

على أية حال قد يتوهّم البعض بأنّ دليل الشهيد الثاني ينطوي تحت قاعدة المقتضي والمانع، أي أنّا أحرزنا الإلقاء في النار في زمن ما، فثبت المقتضي . وهو الاحتراق . بسبب الإلقاء، بأصالة عدم المانع، والمانع اشتراك المقتول في قتل نفسه، ولو كان قد اشترك في القتل فلا يعدُّ الإحراق . عندئذٍ . مقتضى القتل . وبهذا البيان نثبت أنّ القتل ناشئ عن الإلقاء في النار لا إلقاء الجاني وإهمال المجني عليه .

لا يبدو أنّ الشهيد الثاني أراد التمسك بقاعدة المقتضي والمانع للاستدلال؛ لأنّه استخدم تعبير المسقط لا المانع، والمسقط يصدق فيما إذا سلّم تحقّق شيء فيأتي آخر ويسقطه. الشهيد الثاني أراد القول بأنّ الضمان تحقّق من خلال الإلقاء في النار الذي انتهى إلى الموت، وواقع الأمر هو كذلك، فإنّ الجاني صبّ الوقود على المجني عليه وأوقد ناراً فاحترق المجني عليه ومات، وسبب الضمان هو الإيقاد والإحراق الذي انتهى إلى الموت، وعندئذٍ نحتمل اشتراك عامل آخر من قبيل تخاذل المجني عليه عن إنقاذ نفسه، فلا نعتني بهذا الشكّ، لا من باب أصل عدم الشركة لكي يشكل على ذلك بأنّ هذا الأصل لا حالة سابقة له، فهو غير حجة؛ وذلك لأنّ إثبات عدم الشركة غير ضروري، بل الشكّ في الشركة كافٍ في حكم الضمان.

إذا قررنا جواب الشهيد الثاني بهذا النحو فليس من السهل الإجابة عليه؛ لكونه استدلالاً مهماً، كما أنه يتطابق مع واقع الأمر، فإنّ حادثة وقعت ودور الجاني فيها مقطوع به، كما أن ترتب الموت عليها أمرٌ مسلمٌ به، وبذلك تجتمع أركان القصاص، والجاني كان قاصداً في عمله، وقد أدّى إلى الموت والقتل.

إلاّ أنّه يوجد احتمال واحد وهو أنّ الشخص كان بإمكانه خلع ملابسه ولم يخلعها، لكن مجرد الاحتمال لا يخرج المورد عن كونه قتل عمداً.

إذن ظاهر استدلال الشهيد الثاني متقن، وردّ صاحب (الجواهر) غير مقنع، ونقول له: عدم اعتبار الإلقاء سبباً للضمان لا يبدو صحيحاً؛ لأنّ الإلقاء لوحده لا يوجب الضمان، بل هو مع الإحراق المنتهي إلى الموت، وهذا هو الواقع، ورغم احتمالنا حصول شيء في ضمن سلسلة العلل يسقط ضمان الجاني إلاّ أنّه لا يمكننا رفع اليد عن الضمان بمجرد الاحتمال.

الدرس [39]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في شخص ألقى آخر في النار ونحتمل اشتراك المقتول في قتل نفسه من حيث عدم اعتناؤه أو إهماله أو غروره، فهل فيه قصاص؟ وإذا لم يكن فيه قصاص فهل فيه دية؟

قلنا: في المسألة أربعة أقوال، بيّنا القول الأوّل مع استدلال الشهيد الثاني عليه.

القول الثاني: القول بعدم القصاص، لكن فيه دية، وهو ظاهر كلام العلامة في (القواعد) [37] لكن لم يستدلّ عليه، إلاّ أنّ كاشف اللثام [38]. أي شارح (القواعد). ذكر دليلاً عليه، ورغم أنّه ليس واضحاً ولا صريحاً لكننا نبين فيما يلي ما يمكن أن يستشف منه.

يستدلّ كاشف اللثام على عدم القصاص بأنّ هناك شبهة في ثبوت قتل العمداً، وقد يكون مراده من الشبهة عدم إحراز قتل العمداً هنا؛ لأنّه من المحتمل أن يكون للمقتول دور في قتل نفسه. وقد يكون كصاحب (الجواهر) ناظراً إلى قاعدة درء الشبهات، أي كما أنّ الحدود تدرأ بالشبهات كذلك القصاص فإنّه يرتفع

بالشبهة. لا يوجد لدينا رواية بسند محكم فيما يخص هذه القاعدة إلا أنها مرسله وردت عن الرسول صَلَّى الله عليه وآله وسلم، جاء فيها: ((إدرؤوا الحدود بالشبهات)) [39].

متقدّموا الفقهاء ومتأخّروهم يسلمون بهذه القاعدة ويستدلّون بها، ويعتبرون الشبهة أعمّ من الشبهة في الموضوع أو في الحكم أو في حين ارتكاب العمل وحتى في اجتهاد المجتهد، وإذا ألحقنا القصاص بالحدود سقط القصاص بأدنى شبهة.

إذا كان هذا هو المراد فيمكن الخدش فيه، فإنّ موضوع القاعدة الحدود، وهي لا علاقة لها بالقصاص، فالحدود عقوبة إلهية والقصاص من حقوق الناس، ويتعلّق بالمجني عليه، وكيف يمكن قياس أحدهما على الآخر والقول: يسقط القصاص بالشبهة!؟

على أية حال، ينفي كاشف اللثام القصاص باستخدام عبارة (الشبهة)، لكن ما الدليل على ثبوت الدية؟

من مجموع كلامه يمكن استفادة كون الدية من باب الاحتياط الواجب، ويفتي بوجود الدية، ومنشأ هذه الفتوى هو الاحتياط المزبور، والاحتياط قد ينشأ من إشكالات يراها المجتهد أو من قصور في الأدلّة، وهو ما نشهده في الرسائل العملية، لكن الاحتياط هنا ليس من هذا القبيل، ومنشأ فتواهم هنا هو الاحتياط في ثبوت الدية، أي الاحتياط في الدماء والنفوس.

ثمّ يقول [40]: مبنى الوجهين اللذين أوجبا ترديد العلامة في المسألة هو وجود ظهورين وأصلين متعارضين، الظهوران عبارة عمّا يلي:

أحدهما: ظهور حال الإنسان في عدم قتل نفسه، وكيف يمكن لشخص أن يكون له دور في قتل نفسه؟

ثانيهما: وضع النار وظاهره يقتضي القول بأنّ المقتول قد تورّط بحيث لا يمكنه التخلص منه، ولا بدّ أنّه لم يقصّر ولم يتخاذل هنا.

أمّا الأصلان فعبارة عمّا يلي:

الأوّل: أصل براءة ذمّة الجاني، باعتبار أنّا نشكّ في انشغال ذمّة الجاني بالضمان، فلا نعلم ما إذا كانت ذمّته مشغولة ليقتصّ منه، فنجري أصل البراءة.

الثاني: اصل عدم اشتراك المجني عليه في الجناية، فنشك في اشتراكه أو عدم اشتراكه في الجناية، والأصل العدم.

في موارد من هذا القبيل، حيث تتعارض الأصول والظواهر تتساقط جميعها، فيحكم بالاحتياط في المسألة.

لكن صاحب (كشف اللثام) لم يوضح مراده من الاحتياط، إلا أنا سنبحث ذلك مقبلاً إن شاء الله.

إشكال صاحب (الجواهر)

أشكل صاحب (الجواهر) على بيان صاحب (كشف اللثام) بقوله: لماذا لا نجري الاحتياط الذي تقول به هنا في القصاص؟ فإذا كان المقام مجرى للاحتياط حكمنا بالقصاص، وإذا لم يكن بالإمكان التمسك بالاحتياط لإثبات القصاص، باعتباره محلّ شبهة والقصاص يُدرأ بالشبهات، كذلك حال الدية، فلا يمكن إثباتها؛ لأنّ باب القصاص والدية واحد، فإذا كان المقام مجرى للاحتياط حكمنا بالقصاص وإلا فلا يمكن الحكم بالدية [41].

قبل الدخول في نقد كلام صاحب (الجواهر) نسعى لفهم مراد صاحب (كشف اللثام) من الاحتياط في المسألة، فقد يتوهم أنّ المراد من الاحتياط هو أصالة الاحتياط، وهي من الأصول العملية، لكن لا مورد لهذه الأصالة هنا؛ لأنّنا إذا شككنا في توجّه خطاب الشارع إلى شخص ما، بأن نشكّ في توجّه خطاب الشارع، في دفع الدية، إلى الجاني، فإنّ مقتضى القاعدة هو البراءة لا الاحتياط؛ لأنّ الشك في التكليف، وإذا كان المراد الاحتياط في الدماء. كما يبدو أنّ ذلك ما تلقاه صاحب (الجواهر) من كلامه. قلنا: معنى الاحتياط في الدماء هو أنّنا إذا شككنا في أحد كونه مهذور الدم أو محترم الدم احتطنا وما جؤزنا قتله، ومن الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديقه.

نقول: ما قال به صاحب (كشف اللثام) من الاحتياط هو نفس الاحتياط الوارد في باب الدماء، إلاّ أنّه في باب الدماء غير خاصّ بالمورد المذكور، وكلّ من راجع روايات باب القصاص سوف لا يشكّ بأنّ الشارع المقدّس قال بالاحتياط في جميع موارد التعرّض إلى أرواح الناس ومن جميع النواحي، ففي باب القسامة. مثلاً. رغم عدم وجود ما يدلّ على القتل، وفقاً للموازن المتعارفة في الأبواب الأخرى، إلاّ أنّ الشارع فتح

منفذاً يحول من خلاله دون هدر دم مسلم، وهو قسامة خمسين رجلاً. وفي روايات عديدة نشير إلى بعضها وردت عبارة ((لا يبطل دم امرئ مسلم))، بالطبع هناك فرق بين موردها وبين ما نحن فيه، وهو كون الروايات تخصّ مورد ثبوت القتل يقيناً، أي نعلم بأنّ شخصاً قتل آخر، بينما موردنا لم يثبت قتل العمد فيه، لكن الكبرى التي وردت في هذه الروايات ((لا يبطل دم امرئ مسلم)) كلية وتشمل ما نحن فيه.

نقرأ هنا الروايات الواردة في هذا الباب:

الرواية الأولى: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد وعن علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان وعبدالله بن بكير جميعاً، عن أبي عبدالله . عليه السلام . قال: ((قضى أمير المؤمنين في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله، قال: إن كان عرف له أولياء يطلبون دينه اعطوا دينه من بيت مال المسلمين ولا يبطل دم امرئ مسلم)) [42].

سند الرواية قوي جداً، ومن حيث المضمون فقد تضمنت الرواية الكلية الكبرى التي تحدّثنا عنها.

الرواية الثانية: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله . عليه السلام . أنّه قال في رجل كان جالساً مع قوم فمات وهو معهم، أو رجل وجد في قبيلة وعلى باب دار قوم فادّعي عليهم قال: ((ليس عليهم شيء ولا يبطل دمه)) [43].

الرواية موثقة، ومن حيث المضمون ورد فيها قتل لم يثبت صدوره عن فرد أو أفراد معينين، ولهذا قال الإمام: ((ليس عليهم شيء))، وهذا مطابق للقواعد، فإنّه لا شاهد على القتل، عكس ما عليه نحن في هذا الموضوع، فإنّ الجاني سبّب القتل قطعاً وأضرّم النار ودوره محرز في القتل، ولهذا اختلف مورد الرواية مع المسألة التي نحن فيها، لكن فيها الكبرى الكلية التي تحدّثنا عنها.

الرواية الثالثة: وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله . عليه السلام . قال: ((إن وجد قتيل بأرض فلاة أدّيت دينه من بيت المال، فإنّ أمير المؤمنين . عليه السلام . كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم)) [44].

الرواية الرابعة: وبإسناده عن محمد بن سهل، عن بعض أشياخه، عن أبي عبد الله عليه السلام: ((أنَّ أمير المؤمنين . عليه السلام . سسئُ عن رجل كان جالساً مع قوم ثقات فمات ونفر هو معهم، أو رجل وجد في قبيلة أو على دار قوم فأدَّعي عليهم، قال: ليس عليهم قود ولا يبطل دمه عليهم الديثة)) [45].

الرواية الخامسة: عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن ابن بكير، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((إنَّ الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في أموالكم، حكم في أموالكم أنَّ البيئَةَ على المدَّعي واليمين على المدَّعي عليه، وحكم في دمائكم أنَّ البيئَةَ على المدَّعي عليه واليمين على المدَّعي لئلاً يبطل دم امرئٍ مسلم)) [46].

إذن، شرَّعت القسامة لئلاً يبطل دم امرئٍ مسلم، عندئذٍ ألا يمكن القول بأنَّ المستفاد من مجموع هذه الروايات أنَّ دم المسلم محترم بدرجة بحيث إذا حصل مورد من قبيل ما نحن فيه . حيث نقطع بتدخُّل الجاني في القتل وتسببهِ . فإنَّ الشارع يحكم بالدية على أقلِّ تقدير، وعدم ثبوت القصاص باعتبار احتمال شراكة المجني عليه في القتل؟

وعليه، مبنى كاشف اللثام . رحمه الله . الاحتياط المستفاد من الروايات التي وردت في باب دم المسلم.

كان ذلك في القول الثاني والاستدلال عليه، ويأتي الحديث عن القول الثالث والرابع إن شاء الله.

الدرس [40]

بسم الله الرحمن الرحيم

فيما يخصّ القول الثاني هناك مسامحة في تعبير كاشف اللثام، حيث قال: ومبنى الوجهين على تعارض ظاهرين وأصليين [47].

فإنَّ مقتضى التعارض التساقط، وعند ذلك لا يبقى مبنى للوجهين . ويبدو أنَّ مراده مبنى ترديد العلامة في المسألة وجود وجهين في طرفي القضية، في كلِّ طرف ظاهر وأصل، فتعارض، وإذا عجزنا عن ترجيح أحد الظاهرين على الآخر أو أحد الأصليين على الآخر . على فرض جريانهما . كان مقتضى عدم ترجيح أحد الجانبين على الآخر التساقط، والنتيجة الرجوع إلى الاحتياط . كما قلنا بأنَّه قد يُتوهم هنا عدم المجال

لأصالة الاحتياط في الدماء، وقد تقدّم جوابه بما ورد في الروايات من قاعدة ((لا يبطل دم امرئ مسلم)) [48] ورغم عدم ثبوت موجب القصاص حسب هذه الروايات إلا أنّ الدية تثبت.

القول الثالث: وهو لسيدنا الأستاذ رضوان الله عليه [49]، كما هو ظاهر عبارة الخوئي [50]، ورغم عدم تصريحه بالقول إلا أنّه يمكن استفادته من كلماته.

هذا القول يذهب إلى نفي القصاص والدية، ووجهه واضح؛ لأنّ الحكم بالعمد متوقف على ثبوت موجب العمد، والموجب هو حصول العمل الذي ينتهي إلى القتل مع القصد، أي صدر القتل من الجاني، أو أنّ عمله ممّا يقتل في الغالب وإن لم يقصد القتل، وصدور موجب من هذا القبيل مشكوك فيه؛ لأنّه لا شكّ في إلقاء الجاني المجني عليه في النار ولا شكّ كذلك في موت المجني عليه، والشكّ في أنّ الموت حصل بسبب عدم تمكّن المجني عليه من التخلّص من النار، أو أنّه تساهل وتخاذل في التخلّص، وعلى هذا لا يكون الموجب العمدي محرزاً، وعندئذٍ نحكم بعدم العمد، فلا قصاص في النتيجة، كما لا وجه للدية؛ لأنّ إسناد القتل إلى الجاني أمر مشكوك فيه، والواقع هو كذلك حسب الظواهر الفقهية، كما لا يمكن الإغفال إنصافاً عن هذا الوجه، وسنعرض لما يقتضيه التحقيق من الأقوال.

القول الرابع: ما ذهب إليه صاحب (الجواهر) [51] حيث قال: ننظر إلى ظاهر الحال والصدق العرفي، فإذا صدق العمد عرفاً حكمنا بالعمد، وإذا لم يصدق عرفاً حكمنا بعدم العمد، والملاك هنا هو الصدق العرفي. وهذا هو مذهب صاحب (الجواهر) في موارد عديدة، فيقال هنا: قتل العمد موضوع من الموضوعات العرفية كسائر الموضوعات تعلق به حكم شرعي، وذلك من قبيل الحكم على السائل بكونه حراماً نجساً فإنّه يتوقف على صدق الخمر عليه عرفاً، وكذلك الحكم على السائل بكونه ماءً مطهراً فإنّه يتوقف على صدق الماء عليه عرفاً.

فرق هذا القول عن القول الثالث في أنّه - بناءً على هذا القول - إذا صدق العمد عرفاً حكمنا به، أمّا بناءً على القول الثالث فلا نحكم بالعمد ما لم يثبت، حتّى لو كانت الظواهر تؤيد كونه عمداً، فلا يثبت العمد للقاضي أو ولي الميت، لهذا لا يمكن الحكم بالقصاص، كما لا يمكن لولي الدم أن يطالب به.

تقدّم لنا كلام في باب الصدق العرفي ونضيف عليه هنا شيئاً.

قلنا سابقاً بأنّ الصّدق العرفي مناط لتعلّق الحكم في الموضوعات التي يخلو للشارع رأي فيها، ولم يبرز رأيه فيها، أمّا إذا تدخّل الشارع أو تصرّف في الموضوع وجعل له حدوداً وقيوداً خاصّة فلا يكفي الصّدق العرفي، بل علينا البحث في صدق أو عدم صدق الضوابط الشرعية، وقضية قتل العمد من هذا القبيل، فللعرف . دون شكّ . رأي فيه، لكنّ للشارع المقدّس رأي كذلك، ولهذا قد يعدّ العرف القتل بما لا يقتل عادة دون قصدٍ عمدًا، بينما لا يعدّه كذلك الشارع المقدّس، كما يستفاد ذلك من الروايات.

هذا ما تقدّم منّا، ونضيف عليه هنا بأنّه يمكن تصوّر الصّدق العرفي بالنعوين التاليين:

الأول: عندما يتسامح العرف ولا يدقّق في القضية، وإذا كان هذا هو مراد صاحب (الجواهر) فنقطع بعدم إمكانية اعتبار رأي العرف التسامحي ملاكاً لصدّق العمد؛ لأنّ هناك موارد من القتل يعتبرها العرف من العمد ولا يعتبرها الشارع كذلك، من قبيل أن ينقل شخص خبيراً مؤلماً لآخر، فيبتلي الآخر بمرض يموت إثره، فالعرف يعدّ الخبير قاتلاً مع أنّه ليس كذلك شرعاً، ولا تترتب على المخبر آثار قتل العمد، لكنّ العرف يحكم أحياناً بدقّة في القضية.

أمّا فرض مسألتنا فهو إلقاء شخص آخر في النار ونحن نحتمل إمكانية تخلّص المجني عليه من النار لكنّه تخاذل، وفي هذا الفرض نتصوّر عدّة صور:

منها: أن يدعى المجني عليه للخروج من النار وهو يتوانى ويقول: (سأخرج لاحقاً)، أي كان نبهاً وعالمًا بالقضية، فاحتمال التخاذل هنا كثير.

ومنها: أن تكون هناك قرائن على عدم التخاذل، من قبيل أن يصرخ: (احترقت احترقت، انقذوني)، فذلك قرينة على عدم التخاذل.

وباعتبار اختلاف الموارد ينبغي القول: إذا نظرنا في الحادث واكتشفنا عدم التخاذل حكمنا بكونه قتل عمد، والجاني عندئذٍ يكون ضامناً.

وقد تكون الحادثة بنحو تختلف فيها آراء العرف، فكلّ من الناس يحكم بشكل مختلف، من قبيل الحوادث التي تحصل في اصطدام السيّارات في الطرق، ورغم وجود أحكام كلىة فيها إلا أنّ حوادث من هذا القبيل يختلف الناس في الحكم عليها.

دفع توهم:

قد يقال: إذا اطمئنَّ أفراد العرف جميعاً بأحد طرفي القضية فلا يبقى شكٌّ في تدخُّل أو عدم تدخُّل المحروق في قتل نفسه، فإذا علموا بعدم تخاذله حكموا بالعمد، وهكذا العكس، وهذان الفرضان خارجان عن مورد المسألة التي نحن فيها.

جواب هذا التوهم في أنّ الشكَّ قد يصدر من القاضي أو ولي الميِّت، فالقاضي يشكُّ في كونه قتل عمد أو لا فيتردّد في حكم القصاص، وولي الميِّت قد يشكُّ كذلك فيتردّد في مطالبته شرعاً بالقصاص.

الشكُّ قد لا يكون ناشئاً من آحاد العرف وأفراده، بل الأفراد قد يطمئنون بأحد طرفي القضية، والمنشأ هو غير الأفراد.

إذا كان هذا هو مراد صاحب (الجواهر) من الصدق العرفي فهو جيّد، ويمكن القول: نعمل بنتيجة اطمئنان العرف، سواء كان اطمئناناً بالتخاذه أو بعدمه، وأينما حصل ترديد في الصدق عرفاً أخرجنا العرف من المقاييس، ونرجع حينئذٍ إلى ما أقرّه الشارع من موازين في قتل العمد، فنقول: لا نحكم هنا بالعمد؛ لأننا لم نحزّه هنا.

خلاصة الكلام: إذا حصل اطمئنان عرفي بأحد طرفي القضية عملنا وفقه، وليس المراد من الاطمئنان اطمئنان القاضي ولا إقامة شاهد أو بيّنة على أحد طرفي القضية، بل المراد كون الحادث بنحو إذا نظر إليه شخص حكم بتدخُّل أو عدم تدخُّل المجني عليه في عملية القتل، وإذا فقدنا الاطمئنان كمقياس مصيري رجعنا إلى الضوابط في باب القصاص، ونحكم بعدم العمد.

وبذلك يقوى القول الثالث الذي لا يثبت وفقه القصاص ولا الدية .

[1] جواهر الكلام 42: 24.

[2] انظر: جواهر الكلام 42: 17.

[3] تحرير الوسيلة 2: 497.

- [4] جواهر الكلام 42: 24 . 25.
- [5] قواعد الأحكام 3: 584.
- [6] كشف اللثام 2: 440 (الطبعة القديمة).
- [7] كشف اللثام 2: 440 (الطبعة القديمة).
- [8] جواهر الكلام 42: 24.
- [9] مسالك الأفهام 15: 70 . 71.
- [10] رياض المسالك 10: 237.
- [11] مباني تكملة المنهاج 2: 4.
- [12] كشف اللثام 2: 439 (الطبعة القديمة).
- [13] قواعد الأحكام 2: 584.
- [14] كشف اللثام 2: 440 (الطبعة القديمة).
- [15] جواهر الكلام 42: 25.
- [16] جواهر الكلام 42: 25.
- [17] الوسائل 29: 37 . 38، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح7.
- [18] شرائع الإسلام 4: 972.
- [19] شرائع الإسلام 4: 372.
- [20] الوسائل 29: 40، أبواب القصاص في النفس، ب11، ح13.
- [21] شرائع الإسلام 4: 972.
- [22] شرائع الإسلام 4: 972.

- [23] شرائع الإسلام 4: 972.
- [24] إرشاد الأذهان 2: 195.
- [25] مسالك الأفهام 15: 71 . 73.
- [26] مجمع الفائدة والبرهان 13: 383.
- [27] قواعد الأحكام 3: 585.
- [28] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.
- [29] تحرير الوسيلة 2: 459.
- [30] تكملة منهاج الصالحين 2: 59.
- [31] جواهر الكلام 42: 26.
- [32] مسالك الأفهام 15: 71 . 73.
- [33] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.
- [34] جواهر الكلام 42: 26، بالمعنى.
- [35] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.
- [36] مسالك الأفهام 15: 73.
- [37] قواعد الأحكام 3: 585.
- [38] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.
- [39] مستدرک الوسائل 18: 26، أبواب مقدمات الحدود، ب21، ح3.
- [40] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.
- [41] جواهر الكلام 42: 36، بالمعنى.

[42] الوسائل 29: 145، أبواب دعوى القتل، ب6، ح1.

[43] الوسائل 29: 148، أبواب دعوى القتل، ب8، ح1.

[44] الوسائل 29: 149، أبواب دعوى القتل، ب8، ح3.

[45] الوسائل 29: 150، أبواب دعوى القتل، ب8، ح7.

[46] الوسائل 29: 153، أبواب دعوى القتل، ب9، ح4.

[47] كشف اللثام 2: 441.

[48] الوسائل 29: 145، أبواب دعوى القتل، ب6، ح1.

[49] تحرير الوسيلة 2: 458 . 459.

[50] تكملة منهاج الصالحين: 59.

[51] جواهر الكلام 42: 26 بالمعنى.

الدرس [41]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق رحمه الله: (أمّا لو علم أنّه ترك الخروج تخاذلاً فلا قود؛ لأنّه أعان على نفسه، وينقدح أن لا دية له أيضاً؛ لأنّه مستقلّ بإتلاف نفسه) [1].

هذا الشقّ الثالث من المسألة، وهو أن نعلم بتخاذل المجني عليه في خروجه من النار، والعلم يحصل عن عدّة طرق، من قبيل أن يغلق الباب على نفسه أو يلقي السلم لكيلا ينزل بواسطته. ومن الواضح أن لا قصاص هنا؛ لأنّه قتل نفسه بسوء اختياره، وبما أنّه العامل الوحيد والمستقلّ لقتل نفسه فلا دية كذلك.

تبعاً لهذه المسألة يذكر المحقق فرعاً آخر، وهو: إذا خرج من النار وكان بحاجة إلى مداواة لكنّه ترك التداوي، وهذا الفرض ليس كسابقه؛ لأنّ السراية مع ترك المداواة من الجرح المضمون، فعدم التداوي لا يوجب خروج هذا الجرح عن كونه مضموناً.

دفع توهم:

قد يقال: ما الفرق بين فرض خروج المجني عليه وعدم تداويه مع فرض عدم خروجه، فتحكمون بالقصاص في الفرض الأوّل ولا تحكمون به في الفرض الثاني؟ فإذا قلتم بكون الجرح مضموناً في حالة ترك التداوي لا بدّ وأن تحكموا كذلك في صورة التخاذل.

في مقام دفع هذا التوهم يقول المحقّق: (والتلّف من النار ليس بمجرّد الإلقاء، بل بالإحراق المتجدّد الذي لولا المكث لما حصل) [2].

أي أنّ عدم القصاص في صورة التخاذل كان بسبب كون الموت غير مسندٍ إلى الإحراق الأوّل، بل إلى الإحراقات اللاحقة، أي الإحراقات الناشئة عن سوء الاختيار، والعامل الأخير يكون مصيرياً دائماً، وهو من قبيل أن يضرب الشخص الأوّل المجني عليه بالسكين ويأتي الثاني ويقطع رقبته، فالقاتل هو الشخص الثاني لا الأوّل. وفي صورة ترك التداوي يكون عامل الموت هو الإحراق الأوّل؛ لأنّ السراية هي نفس الجرح الذي يقتله في النهاية.

هذا كلام المحقّق، وقواه صاحب (الجواهر) [3] وآخرون، وسنوضّحه لاحقاً إن شاء الله.

على أية حال، ينبغي البحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: سقوط القصاص، فإذا علم بالتخاذل سقط القصاص قطعاً، لكن ينبغي الالتفات إلى نقطة هنا، وهي أنّ عدم القصاص خاصّ بما إذا لم نعلم بأنّ الموت مسند إلى الإحراق الأوّل، وهي نقطة مهمّة ينبغي الالتفات إليها؛ لأنّنا إذا علمنا بأنّ علّة الموت هي الإحراق الأوّل، ولا تأثير للبقاء في النار مدّة ساعة أو ساعتين فإنّ الموت عندئذٍ لا يُسند إلى اللبث بل إلى الإحراق الأوّل، عندئذٍ تكون المسألة صغرى لما سيأتي بحثه من أنّ شخصاً أورد على آخر ضربة قاتلة فيموت، فيأتي آخر يورد ضربة أخرى، ويأتي بيان ذلك. وهذا ممّا يستفاد من استدلال المرحوم المحقّق [4] وصاحب (الجواهر) إذ قال:

(أعان على نفسه بلبثه الذي هو كون غير كون الإلقاء ليستند القتل إليه لا إلى الجاني) [5]، أي أنّ عدم القصاص خاصّ فيما إذا أعان المجني عليه نفسه على قتلها من خلال لبثه في النار. من هنا يستفاد أنّ الموت إذا أسند إلى الإلقاء الأوّل فلا يكون الحكم بعدم القصاص قطعياً.

المقام الثاني: لا دية في المورد، وهو ما أكدّه المحقق [6] والشيخ في (الخلاف) [7] والعلامة [8] وشرّاح كتب المحقق والعلامة، مثل صاحب (الجواهر) [9] وكاشف اللثام [10]. واستقرائي لم يكشف عن قائل بالدية هنا، إلا أنّ الشيخ ذكر هذا كأحد قولي الشافعي [11]، كما نسب القول بالدية إلى الحنابلة في (الفقه الإسلامي وأدلته) [12].

رغم أنّ الشهيد يقوّي عدم الدية لكنّه يذكر استدلالاً على ثبوت الدية ويقول: (إنّ الملقى في النار هو الجاني وترك التخلّص مع القدرة لا يسقط الضمان) [13]، والعبارة تعني حصول الضمان بمجرد الإلقاء في النار ولا يسقط الضمان بمجرد قدرته على التخلّص ولم يخلّص نفسه، فتركه وعدم فعله أمر عدمي، ولا يمكنه أن يؤثّر على الضمان ويسقطه، وهذه المسألة من قبيل مسألة الخروج من النار واحتياجه إلى التداوي والمعالجة ولم يعالج نفسه، والبقاء في النار يشبه ترك المداواة والمعالجة.

استدلّاه ليس صحيحاً، وسنبحث في قضية تشبيهه الصورة المطروحة هنا بصورة ترك التداوي. أمّا فيما يخصّ قوله في الضمان فنقول: كلامه هنا نفس كلامه في قضية الشكّ في التخاذل، وما مراده من حصول الضمان بمجرد الإلقاء في النار؟ وما هو الضمان المراد هنا؟

إذا كان المراد مطلق الضمان، أي ضمان النفس واحترق الجلد، فهو صحيح ويحصل بالإلقاء، لكنّه لا يقتضي القصاص أو الدية.

وإذا كان المراد ضمان النفس فلا نقبله؛ لأنّ الضمان لا يحصل ما لم يحصل الموت إثر الإلقاء في النار.

إذن، القول بضمنان الدية ليس بوجيه، ولهذا قوّي بعد الاستدلال القول بعدم الدية.

أمّا بالنسبة إلى ترك التداوي فنقول: هذا المطلب قد يوقع البعض في خطأ، ولهذا تحتاج القضية إلى دقّة أكثر؛ لأنّه قد يُظنّ بأنّ ترك التداوي بمثابة التخاذل الذي يؤدّي إلى الموت، لكن الواقع ليس كذلك، وقد ادّعى السيّد الخوئي [14] في المسألة عدم الخلاف، كما بيّنها المحقق وغيره من شرّاح كتبه، والظاهر عدم وجود خلاف في المسألة، والوجه فيها كون الجاني عامل الموت؛ لأنّه هو الذي أحرق المجني عليه والإحراق أدّى إلى موت المجني عليه لا عدم التداوي، ولهذا يلزم الجاني القصاص.

قد يقال: لماذا لم يداو نفسه لكيلا يقتل؟ ألم يرتكب ذنباً بسبب عدم التداوي؟

الجواب: بحثنا ليس في ارتكابه أو عدم ارتكابه ذنباً، ورغم أنّ الظاهر حرمة ترك التداوي إلاّ أنّ البحث في كون ترك التداوي لا يوجب إسناد القتل إلى المجني عليه؛ لأنّ الترك أمر عدمي، والأمر العدمي لا يوجب إسناد فعل وجودي (القتل) وذلك من قبيل أن ترى شخصاً مشرفاً على الموت جوعاً وأنت تمتنع عن إطعامه، فإنّ عدم الإطعام حرام ويترتب عليه عقاب أخروي، لكن الممتنع لا يعدّ قاتلاً.

سؤال: ألا يكون ترك التداوي مصداقاً ل(أعان على نفسه)؟

الجواب: (أعان على نفسه) تعني عمل عملاً أوجب موته، والذي ترك التداوي عمل عملاً أم ترك عملاً؟! من المسلّم أنّه ترك عملاً لا قام بعمل، من قبيل الذي يهاجم آخر بالسلاح والآخر لا يدافع عن نفسه، فمن القاتل. نفسه أم المهاجم؟

الحصيلة: الاستدلال على كون هذه الصورة من العمد استدلال واضح؛ لكون الموت مسنداً إلى فعل الجاني لا إلى ترك التداوي، فالأخير ليس عاملاً للموت، بل لم يوجد المانع عن الموت، وهو التداوي، ورغم احتمال كون عدم الإيجاد المزبور جريمة وذنباً يؤخذ عليه عند الله إلاّ أنّه لا يوجب انقلاب نسبة الموت من الجاني إلى المجني عليه.

لكنّ الأمر غير ذلك في الإهمال والتخاذهل عن الخروج من الحريق، ومثله. كما يذكر الشهيد الثاني. مثل الذي يخرج من الحريق ثم يعود إليه باختياره، وهذا التمثيل دقيق وواضح؛ لأنّ الفرض كون الموت مسنداً إلى الإحراق الأخير وليس الإحراق الأوّل.

وهذا المثال مناسب لمقام الفرق بين إيجاد العامل وعدم إيجاد المانع، على سبيل المثال يفتح شخص قناة من النهر ليهدى الماء إلى منزلك، فيغرق المنزل ويؤدّي إلى بعض الخسائر، فالشخص هنا أوجد العامل، أمّا إذا حصل سيل وسال الماء في منزلك ولكن الشخص المزبور لم يوجد موانع أمامه للحؤول دون جريان الماء في منزلك فهو لم يوجد المانع، وهل هذان الفرضان سيان؟ كلاً قطعاً، والفعل يُسند إلى فاعله إذا كان قد أوجد العامل ولا يسند إليه إذا لم يوجد المانع.

والحمد لله أولاً وآخراً.

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في الذي خرج من النار وترك التداوي وأنّ الضمان على الجاني أم لا؟

المحقّق [15] وصاحب (الجواهر) [16] وآخرون قوّوا الضمان على الجاني، واستدلّوا على ذلك باستدلال محكم تقدّم ذكره، وفرقه مع التخاذل عن الخروج من النار في أنّ أحدهما أوجد الشرط والآخر ترك المانع، ففي الفرض الأوّل أوجد المجني عليه الشرط المؤثّر في المقتضي، وفي المورد الثاني ترك المانع.

قد يتوهّم بأنّ الشرط وعدم المانع كلاهما من أجزاء العلة التامة، فلماذا يفرّق بينهما؟

والجواب: الفرق بين إيجاد الشرط وترك المانع كالفرق بين الوجود والعدم، وهل هما سيّان؟ فالإيجاد أمر وجودي والترك عدمي، وإسناد النتيجة . وهي الاحتراق بالنار . إلى من أوجد الفعل يتفق والقواعد، لكن إسنادها إلى من لم يوجد الموانع غير صحيح؛ لأنّ ترك التداوي رغم تأثيره في النتيجة إلاّ أنّ التأثير ليس بدرجة تستدعي إسناد الفعل إلى المجني عليه، وهما ليسا بدرجة واحدة من التأثير.

قد يكون منشأ هذا التوهّم هو الخلط بين ترك المانع ورفعها، فرفع المانع ممّا يمكن إسناد النتيجة فيه إلى الرافع، لكنّ الترك لا يمكن إسناد النتيجة فيه إلى التارك، افرضوا حمامة في قفص، وأنت فتحت باب القفص، عملك من قبيل رفع المانع، لكن أحياناً يترك صاحب القفص الباب مفتوحاً وأنت لم توجد المانع، ففي الفرض الأوّل يتوجّه عليك الضمان، بينما لا يتوجّه عليك الضمان في الفرض الثاني، فالأوّل أمر إيجابي والثاني سلبي، فلا يتوجّه عليك الضمان في الفرض الثاني، فلا تؤاخذ على عدم إغلاقك باب القفص إلاّ أنّ تكون مسؤولة حفظ الحمامة مخولة إليك.

حقيقة رفع المانع إيجاد الشرط، ففتح القفص إيجاد لشرط الضياع والتلف، فشرط هروب الحمام ترك باب القفص مفتوحاً، وليس الواقع كذلك في ترك المانع.

إذن لا مجال فيما نحن فيه أن نساوي بين ترك المداواة وموجد المانع، نعم إذا كان عمله رفع المانع فلا يتوجّه الضمان والقصاص على الجاني، من قبيل أن يدهن جسم المحترق بمرهم ينقذه من الموت، فيقوم

المجني عليه برفع المرهم عن جسمه، فلا يبعد هنا رفع القصاص عن الجاني؛ لأنّ المجني عليه أوجد شرط الموت؛ لكون رفع المانع بمثابة إيجاد الشرط.

وفي المجال نقطة جديرة بالاهتمام، وهي كون الحكم بعدم القصاص خاصاً بما إذا كانت الإصابة الناشئة عن الاحتراق تقتل غالباً وعادة، سواء قصد الجاني القتل أم لم يقصده، وعند قصد القتل يكون من القسم الأول، وعند عدم القصد يكون من القسم الثالث من أقسام قتل العمد، والقسم الأول هو أن يقصد القتل ويقوم بعمل يقتل عادة، والقسم الثالث هو أن يقوم بعمل قاتل عادة دون أن يقصد القتل.

أما إذا كانت درجة الاحتراق غير قاتلة عادة لكنّها أوجبت الموت صدفةً فلأجل إلحاقها بالعمد ينبغي تقييدها بالقول بأنّ الجاني إذا كان قاصداً للقتل فهو عمد، أمّا القسم الثاني فهو من قتل العمد، عكس القسم الرابع، حيث لا يقصد فيه القتل فلا يمكن الحكم بالعمد.

إذن، إطلاق كلام المحقق وصاحب (الجواهر) في الحكم بالقصاص غير مقبول.

نعم، إذا كان يعلم بأنّ الاحتراق سينتهي إلى الموت . من قبيل أن يكون في صحراء أو في قرية نائية . فيسري الجرح ويؤدّي بحياته رغم عدم قصد القتل، فيحكم بالعمد؛ لأنّه سبق وأن قلنا بأنّ قصد السبب مع العلم بالسببية في حكم قصد المسبّب، ولهذا إذا ضربت أحداً ولم تقصد قتله لكنك على علم بأنّ الضربة ستقتله، فإنّ علمك هذا يكفي لاعتبار القتل من العمد، أمّا إذا كان الجاني جاهلاً بالسببية ولم يقصد القتل وكان عمله ممّا لا يقتل به عادة فلا يشمل حكم القصاص عندئذٍ.

هناك فرع آخر يذكره العلامة في (القواعد) [17] في ذيل مسألة الاحتراق لم يطرحه المحقق، وهو: إذا وجد المحترق لا مفرّاً له من الحريق إلّا إلقاء نفسه في نهر عميق فيغرق، أو كان في الطابق العاشر من البناية ولم يجد له مفرّاً غير إلقاء نفسه من النافذة، فينتهي الأمر إلى موته، عندئذٍ هل يترتّب القصاص على الجاني أم لا؟

يقول العلامة: فيه إشكال، أي يوجد إشكال في طرفي القضية: القصاص وعدمه، ثمّ قال: (ولو لم يمكنه إلّا بقتل نفسه) [18]، فهل نقول هنا بترتّب القصاص على الجاني باعتباره العامل الأول أم لا؟

باعتبار أنّ الجاني هو الذي وفّر الأرضية لأن يقتل المجني عليه نفسه بالغرق أو بإلقاء نفسه من الطابق العلوي، فالموت يسند في الحقيقة إلى العامل الأوّل، أي الجاني. وعلى كلّ حال في المسألة وجهان كلّ منهما جدير بالاهتمام.

مال العلامة إلى الوجه الأوّل وقوى القصاص؛ لكون الجاني جعل المجني عليه في حكم غير مستقرّ الحياة، ورغم أنّ المجني عليه قتل نفسه إلاّ أنّه وقتئذٍ كان قد فقد حياته، وفعل الغرق أو السقوط من الشاهق لا يوجب القتل، بل تسريعاً لما سيحصل بعد لحظات قطعاً.

هذا هو استدلال العلامة، وهو قريب من الذهنية العرفية، وسنبحث رأي صاحب (الجواهر) والنتيجة النهائية في الباب إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [43]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الفرع الذي طرحه صاحب (الجواهر) [19] تبعاً للعلامة، وهو أنّ الذي يرى نفسه مشرفاً على الموت حرقاً يلقي نفسه في النهر أو يلقي نفسه من شاهق أملاً في النجاة فيموت، فمن الضامن؟ بالطبع يخرج عن موضوع بحثنا ما إذا ألقى نفسه دون قصد أو إرادة.

أشكل العلامة [20] في المسألة ابتداءً، وإشكالها من حيث إنّ لكلّ من طرفي القضية وجه، فقد نحكم بالقصاص باعتبار أنّ العامل في القتل هو الذي ألقى في النار، وما عمل المجني عليه إلاّ نتيجة اضطراره ورجاء النجاة، كما قد لا نحكم بالقصاص باعتبار أنّ الموجب للموت ليس النار الذي ألقاه فيه الجاني بل ما قام به المجني عليه.

إلاّ أنّ العلامة قوى القول بالقصاص في نهاية الأمر وقال: (والأقرب الضمان) [21]، واستدلّ عليه بقوله: (لأنّه صيّده في حكم غير مستقرّ الحياة) [22]، أي أنّه سيموت على كلّ تقدير سواء ألقى نفسه في النهر أم لم يلقِ نفسه.

عنوان استقرار الحياة وعدم استقرارها عنوان جديد ومهم، فإذا استطعنا بيان وجه له أفادنا في كثير من الموارد، منها: موت الدماغ. فهل يمكن عدّ الذي مات دماغه غير مستقرّ الحياة رغم عمل قلبه وكليتيه؟ وهل يمكن أخذ أعضائه لزرعها في جسم شخص آخر؟

طرح هذا الموضوع (استقرار الحياة وعدم استقرارها) العلامة [23] ونجمله فخر المحققين في (الإيضاح) [24] والفاضل الهندي في (كشف اللثام) [25]، ورفض هذا العنوان كبار من قبيل صاحب (الجواهر) [26] ومحققين وأساتذة كبار آخرين، والموضوع جدير بالدراسة.

يمكن فرض معنيين لغير مستقرّ الحياة، هما:

المعنى الأول: غير مستقرّ الحياة يعني الذي يترقّب الموت بنحو قاطع، وأنّه سيموت بعد لحظات بلا شكّ رغم إحساسه وشعوره وحركته حالياً. وهذا المعنى يستفاد من استدلال المحقق [27]؛ لأنّ الذي احترق سيموت بعد ساعة رغم ما يحضى به حالياً من إحساس وشعور وغير ذلك من علائم الحياة، أي أنّه بحكم الميّت، وعندئذٍ تترتّب عليه الكثير من المسائل، من قبيل المبتلي بالسرطان ويقطع الأطباء بموته بعد يومين، فهل يمكن للطبيب أن يزرقه دواءً مميتاً؟

وهذا من ضمن المسائل المطروحة للبحث في هذه الأيام، وقد يمارسه البعض في مستشفيات خاصّة، إلّا أنّ الحضارة المادية رغم كلّ معاييبها تعتبر هذا من القتل العمد، وتعاقب فاعله، لكن المسألة تنحلّ تلقائياً إذا قبلنا كلام العلامة هنا؛ لأنّ شخصاً من هذا القبيل يترقّب الموت القطعي، وهو في حكم الميّت.

ومن ذلك القبيل الشخص المحكوم بالإعدام قطعاً، ولأجل ألا يراه الناس يُعدم يقدم شخص على قتله قبل حلول موعد الإعدام، وذلك من باب أنّه غير مستقرّ الحياة، وهلمّ جرّاً.

ويبدو أنّ قبول هذا المعنى مشكل، فاعتبار غير مستقرّ الحياة بحكم الميّت لا مبنى له غير التسامح العرفي.

المعنى الثاني: أن يكون المراد من غير مستقرّ الحياة هو الذي فقد علائم الحياة إثر عارضٍ، وقد ذكر هذا المعنى العلامة في غير هذا المحلّ، كما ذكره السيّد الخوئي [28] في إحدى مسائل هذا الباب، ولا يبعد هذا المعنى، ويصدق في من أطلق النار على شخص فأصيب برصاصة ونزف وأوشك على الموت قطعاً،

بحيث لا يبدو أنه سيحافظ على حياته لأكثر من لحظات، فإذا قطع شخص رأس هذا من يعتبر القاتل الأول أم الثاني؟ هذا من مباحث التسبب واشتراك إنسان في القتل، نتعرض له مقبلاً إن شاء الله.

إذن، معنى غير مستقرّ الحياة هو الميّت بالنظرة العادية وإن لم يكن كذلك بالنظرة الدقيقة، بل سيموت بعد لحظات بالنظرة الدقيقة، ولا جزء من بدنه يعمل إلاّ أنّه يلفظ أنفاسه الأخيرة. والعرف يؤيد هذا المعنى، ولا يمكن العثور على سند له غير العرف، فمن غير البعيد ألاّ يحكم العرف بضمان الشخص الحادي عشر الذي ضرب المجني عليه ومات بعدها، بعد ما كان عشرة أشخاص قد انهالوا عليه بالضرب، فإنّ ضربة الأخير وردت بعدما كان غير مستقرّ الحياة.

نقد كلام العلامة رحمه الله:

يعتبر العلامة [29] ما نحن فيه من موارد غير مستقرّ الحياة، ويستنتج من ذلك أنّه في حكم الميّت، ولا تأثير لعمله اللاحق، أي إلقاء نفسه في النهر، فلا يرفع ذلك الضمان من الجاني الأول.

لازم هذا الكلام إذا أقدم شخص على إلقاء المجني عليه في النهر أو قتله مباشرة فلا شيء عليه؛ لكونه غير مستقرّ الحياة وأنّه بحكم الميّت، فإنّ هذا الشخص كان ميّتاً فقتل، مع أنّ العلامة وشارح كلامه . أي كاشف اللثام [30] . لا يقبلان هذا المعنى، فالعلامة [31] شكّ في مسألة إلقاء المجني عليه المحاصر بالحريق نفسه في النهر واحتمل طرفي القضية؟ وصاحب (كشف اللثام) قال في هذه المسألة: الضمان على الشخص الثاني. وعندئذٍ ينبغي سؤاله عن سبب قصاص الثاني مع أنّ المجني عليه غير مستقرّ الحياة؟

كلام العلامة يخالف المسلك الدارج، ولا يمكننا رفع الضمان بناءً عليه، ومقتضى القواعد هنا هو ما ذهب إليه صاحب (الجواهر) [32] واختاره بعض كبار عصرنا، وهو ضرورة النظر لأجل معرفة القاتل بالفعل، فهو يكون الضامن ولو كان قبله عاملاً آخر، بحيث لو لم يكن العامل الثاني لما حصل القتل.

ولأجل اتّضح هذا المطلوب نذكر فرعاً آخر كمثل لا يرتبط بهذا الباب، بل يرتبط بباب الاشتراك في القتل الذي سنبحثه لاحقاً، وهو: أن يلقي شخص آخر من شاهق، وارتفاعه بدرجة لو سقط الملقى على الأرض

مات، وعندئذٍ لو مات الملقى قبل أن يصل إلى الأرض، بأن أطلق آخر النار عليه وقتله، فيصل المجني عليه الأرض ميتاً، فمن القاتل عندئذٍ؟

الجميع أفتى بأنّ الثاني هو القاتل؛ وذلك لأنّ الذي دفعه من شاهر لم ينته عمله إلى الموت بالفعل بل تقديراً يُعدُّ عاملاً لموته، أي لو لم يطلق الثاني النار عليه لسقط على الأرض ومات، وعليه فالضمان على الثاني لا الأول.

القتل هنا حصل بنحو الاستقلال، والأول غير شريك في القتل؛ لأنّ الرصاصة أطلقها الثاني لوحده، أو ما يعبر عنه الفقهاء بأنّ الثاني هو الذي قطع المجني عليه نصفين. ومقياس القصاص في جميع هذه الموارد هو كون القتل حصل بواسطة عامله بالفعل لا تقديراً.

وينبغي الالتفات إلى أنّ بحثنا ليس في ثبوت الجريمة، والذي ألقى آخر من شاهر يعدّ مجرمًا قطعاً، ولهذا يُحاكم في بعض القوانين الأوربية من باب ابتدائه القتل، وهذا العنوان غير موجود في الفقه الإسلامي، لكن توجد عناوين أخرى.

على أية حال، إذا ألقى شخص آخر في النار عوقب لكن عقابه ليس القصاص، بل يختلف حسب اختلاف الأفراد والموارد، فإنّ ضابطة قتل العمد الموجب للقصاص هي أن يوجد القتل فعلاً وعمداً، وفي موردنا لم يوجب الجاني القتل.

ثمّ نسأل هل أذنب الذي احترق فألقى نفسه في النار أم لا؟

قد ننفي عنه كلّ ذنب، فإنّه يرى نفسه محترقاً فخاف وألقى نفسه، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفرع الآخر الأشدّ إشكالاً والذي ذكرناه في مضامين بحثنا المتقدّم، وهو مورد ما إذا قتل الشخص نفسه بيده بعد ما وجد نفسه محاصراً بين ألسنة النار، فهل هو مجرم هنا؟

لا يمكن القطع بكونه مجرمًا، وكان من البحوث المطروحة عهد الطاغوت إمكانية أو عدم إمكانية انتحار الذي يعتقل ويخضع لتعذيب الجلاّدين. ولا حدّ في البين بحيث نقول: إذا بلغ الإنسان هذا الحدّ ووجد نفسه مضطراً فيجوز له القتل ويرتفع الحكم التكليفي، لكن رفع الحرمة التكليفية لا يعني ترتّب الضمان على العامل الأول، بل القاتل هو نفسه رغم أنّه لم يرتكب ذنباً، وكذلك ما لو قتله شخص ثانٍ.

فحصل ممّا ذكرنا أنّ الفرع الذي ذكره العلامة . أي إلقاء الشخص نفسه في النهر فغرق بعدما وجد نفسه محاصراً بالنار . وحكمه فيه يكون الأقرب ترتّب الضمان على الجاني، غير مقبول، والأقرب المنطبق على القواعد هو عدم الضمان على الجاني، فإذا كان عامل القتل نفس المجني عليه فالضمان منتفٍ، وإذا كان القتل قد صدر من شخص ثانٍ فالضمان عليه، أمّا العامل الذي من شأنه أن يكون عاملاً . أي تقديراً لا فعلاً . فلا ضمان عليه.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [44]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقّق رحمه الله: (وكذا البحث لو طرحه في اللجّة، ولو فصدّه فترك شدّه، أو ألقاه في ماء فأمسك نفسه تحته مع القدرة على الخروج فلا قصاص ولا دية) [33].

بعدما بيّين مسائل الصورة الثالثة من صور التسبيب

نذكر الفروع الثلاثة التالية:

الفرع الأوّل: أن يلقي شخص آخر في لجّة . أي مستنقع خطر وقاتل . فيؤدّي إلى موته.

الفرع الثاني: أن يقطع شريان أحد ولا يضمّده فيموت إثر النزيف.

الفرع الثالث: أن يلقي شخص آخر في الماء ورغم استطاعة الملقى على الخروج إلاّ أنّه لا يخرج فيموت.

لا نبحث في الفرع الأوّل والثالث؛ لأنّ مباحثهما وصورهما نفس صور ومباحث مسألة الإلقاء في النار التي سبق بحثها، أمّا الفرع الثاني فينبغي البحث فيه، وسنقوم بذلك إن شاء الله.

قبل الدخول في بحث الفرع الثاني ينبغي الالتفات إلى سبب اعتبار المحقّق مسألة الفصد سواء مع مسألة الإلقاء في النار وفي الماء، فما هو وجه النسبة بينهما؟

جواب السؤال فيما تقدّم من قولنا بأنّ كلاً من الصور الست التي ذكرها المحقّق في المرتبة الأولى تحضى بخصيصة تميّزها، وخاصية الصورة الثالثة هي حصول الموت بمجموع أمور متوالية، رغم أنّها بنظر العرف أمر واحد مستمرّ، من قبيل أن يسقط شخص في النار فيموت، وحقيقة موته هنا تمّت من خلال لحظات متوالية من الاحتراق، إلّا أنّ العرف يعدّها أمراً واحداً، وهكذا الحال في الفصد فالموت فيه يحلّ بنفس الكيفية التي يحلّ في الاحتراق؛ لأنّ الموت ينشأ عن النزف المتدرّج الذي يبدو أمراً مستمراً واحداً، لكنّ العقل يراها أموراً متوالية سببها الجاني الأوّل، كما سبّب الاحتراق الأوّل، وإلّا فالإلقاء بحدّ ذاته غير قاتل، وهذا هو وجه التشابه بين البابين.

للمسألة قسمان:

القسم الأوّل: ذكر الإمام . رضوان الله عليه . [34] هنا شيئاً لم يذكره المحقّق، وهو أنّ الجاني فصد ومنع من شدّ الجرح، فذلك يكون من قبيل أن يضعه في غرفة ويضرم النار فيها ويغلقها بحيث لا يمكنه الخروج، فإذا كان قاصداً القتل فمن الواضح ترتّب القصاص عليه، فالمورد يندرج في الصورة الأولى من صور العمد، وإذا لم يقصد القتل يترتب عليه القصاص كذلك؛ لأنّ عمل هذا يوجب القتل عادة (الصورة الثالثة).

القسم الثاني: وهو حالة ما إذا فصده وترك شدّه، وفيه أربعة شقوق:

الشقّ الأوّل: أن يقصد القتل من خلال فصده وترك شدّه، وكان يعلم بأنّ المجني عليه غير قادر على الشدّ، كما لو كان طفلاً أو مشلول اليد، ولا يوجد شخص آخر يعينه، ومن الواضح اعتبار هذا من قتل العمد (الصورة الأولى من أقسام العمد).

الشقّ الثاني: أن يقصد القتل ويحتمل أو يظنّ بعدم وجود شخص يعين المجني عليه على الشدّ، لكنّه لا يعلم بعدم الوجدان، وذلك من قبيل أن يكون في مدينة فيها مستوصف، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بأنّ الفصد ممّا يقتل عادة، لكن باعتبار قصده القتل يندرج تحت الصورة الثانية من صور قتل العمد، والصورة الثانية عبارة عن القيام بعمل لا يقتل عادة لكن يتزامن مع قصد القتل.

الشقّ الثالث: ألاّ يقصد القتل لكنّه يعلم بعدم اقتدار المجني عليه على شدّ الجرح، ولا يوجد من يعينه على الشدّ، بأن يكون في صحراء فيفصده لغرض غير القتل ويتركه، فالموجود هنا قصد السبب دون القتل، أي أنّه قصد شيئاً يقتل عادة، فيندرج في القسم الثالث من أقسام العمد.

الشقّ الرابع: ألاّ يقصد القتل ويحتمل وجدان أحد يشدّ جرحه وينقذه، لكنّه يموت صدفة، فهذا من القسم الرابع وبعدّ شبه عمد، فلا قصاص فيه، وثبت الدية فقط.

الصورة المذكورة مطابقة للموازين والضوابط ولا مشكلة فيها، لكن في بعض الصور مشاكل، من قبيل أن يترك المفصود الشدّ رغم قدرته عليه، وعندئذٍ لا يفرق أمر الفاصد بين ما إذا كان فصده عدوانياً أو من غير عدواني، كالطبيب الذي يفصد ويقصّر في عمله ويترك شدّه فينتهي إلى موت المفصود، فما الحكم هنا؟

في المسألة احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المورد من قبيل أن يجرح شخص آخر جرحاً مصيرياً فيترك المجروح المعالجة ويموت، وقد قلنا في هذا المورد أنّ الضمان لا يرتفع عن الجرح رغم ترك المجروح التداوي ولو بسوء الاختيار، وكذلك الكلام هنا.

الاحتمال الثاني: ألاّ يكون المورد من قبيل ترك التداوي بل من قبيل عدم الخروج من النار، وقد قلنا هناك أنّ المحروق إذا لم يخرج من النار تخاذلاً ارتفع الضمان من الجاني، وتخاذل المجني عليه في شدّ الجرح يوجب رفع الضمان.

صاحب (الجواهر) [35] أكّد على أنّ ما نحن فيه من النوع الثاني لا الأوّل، أي كونه من قبيل التخاذل وعدم الخروج من النار، وهذا هو الذي تقرّ به أذهاننا.

توضيح المطلب: قلنا في باب الحرق أنّ عامل الموت عبارة عن أمور متوالية، أي إحراقات متتابعة، واحتراق اللحظة اللاحقة غير ناشئ عن احتراق اللحظة السابقة، والفرض كون الاحتراق في اللحظة الأولى ليس علّة تامّة للموت، هناك لحظات من الاحتراق تتوالى ثمّ تنتهي إلى الموت، وقد قلنا هناك: إنّ عدم

خروج المحروق من النار وبقائه فيه يوجد مقتضي تأثير عامل الموت، فإنّ البقاء في النار يقتضي تأثير عامل الموت، أي اللحظة الأخيرة من الاحتراق.

بالطبع الاحتراق في اللحظات الأولى بمثابة الأرضية، فلو أنّ الإحراق لا يؤثر في آتاه الأولى فإنّ الآتات الأخيرة لا تقتل المجني عليه، لكن هذه كلّها أرضية ومقتضي، وعامل الموت هو الاحتراق المتأخر، ومقتضي هذا التأثير أوجده المجني عليه، فالقتل يتوجّه إلى هذا العامل، ولا دخل للجاني هنا بل الدور لسوء اختيار المجني عليه، ويمكن تكرار ذات الكلام في موردنا هنا، أي كون النزف بحدّ ذاته ليس عاملاً للموت بل النزف في لحظته الأخيرة هو العامل، والنزف السابق بمثابة الأرضية للحظة الأخيرة، ولو كان المجني عليه قد شدّ الجرح لما حصل هذا، بل تخاذل بسوء اختياره ممّا أدّى إلى تأثير عامل الموت فيه، فيرتفع الضمان عن الجاني.

شبهة:

قد يقال: لماذا لا يكون هذا المورد من موارد ترك التداوي، باعتبار أنّ استمرار الفصد يوجب الموت كما يوجب الجرح الموت بانتشاره، فالتداوي هناك بإمكانه أن يكون مانعاً كما بإمكان الشدّ أن يكون مانعاً كذلك، فلا يوجب ترك الشدّ رفع الضمان عن الجاني؟

الجواب

التشبيه غير صحيح، ولهذا لم يقبله صاحب (الجواهر) [36]، والحقّ معه، ولا يمكن مقارنة موردنا مع مورد ترك التداوي؛ لأنّ العامل في باب الجرح هو الجرح ذاته، رغم أنّ التهابه وتعفّنه أدّى إلى الموت، لكن لا يتبلور عامل جديد، أمّا ما نحن فيه فالفصد ليس جرحاً بل خدشاً يورده الفصد على جسم المفصود، والقاتل هنا هو النزف.

التدقيق في الموردین يكشف الاختلاف بين الموردین، وموردنا هنا مثل الحرق، الذي قلنا فيه بأنّ الأوّل غير مؤثّر والأخير هو المؤثّر وهو عامل الموت، كذلك هنا فإنّ النزف الأخير هو الذي يوجد الموت، وإلّا فمجرد النزف لا يوجب الموت ولو كان بمقدار ألتار من الدم، ولو لم يخرج منه المقدار الأخير من الدم لما مات.

إذن أينما ترك المجني عليه شدّ محلّ الفصد عمداً وأهمله ونزف الدم حتّى مات خرج الضمان عن عهدة الفصّاد.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [45]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقّق: (الرابعة: السراية عن جناية العمد توجب القصاص مع التساوي، فلو قطع يده عمداً فسرت قتل الجرح، وكذا لو قطع إصبعه عمداً بآلة تقتل غالباً فسرت) [37].

يطرح المحقّق هنا الصورة الرابعة من المرتبة الأولى للتسبيب، وقد كانت المرتبة الأولى للتسبيب عبارة عن كون الجاني لوحده سبباً للقتل، وقد تقدّم ثلاث صور منها، ونبحث هنا الصورة الرابعة.

الصورة الرابعة: أن يوجد الجاني جرحاً يسري ويهلك. والسراية تعني انتشار المرض وتعفن الجرح، وعليه إذا قطع شخص يد آخر وسرى الجرح فمات إثره اقتصّ من الجاني، وكذلك إذا قطع إصبعه.

لا وجه لقيّد (بآلة تقتل غالباً)؛ لأنّ ماله موضوعية هنا هو قطع الإصبع، ولا خصوصية للوسيلة، وقد تكون عبارة المحقّق مصخّفة، بأن يكون في النسخة الأصلية عبارة: (بحيث لا يقتل غالباً) مثلاً.

قبل بيان شقوق الصورة الرابعة علينا معرفة فرق هذه الصورة مع سابقتها.

تقدّم أنّ لكلّ من الصور الست التي ذكرها المحقّق للمرتبة الأولى خصوصية تميّزها عن الباقي، فالقاتل في الصورة الأولى كان عبارة عن أمرٍ دفعي، مثل الخنق.

وآلة القتل في الصورة الثانية عبارة عن أمورٍ تدريجية مجموعها يقتل رغم أنّ كلاً منها لا يقتل، وقد صدرت جميعها من الجاني مباشرة، مثل ضرب المجني عليه بعصا خمسين ضربة.

وآلة القتل في الصورة الثالثة عبارة عن أمرٍ واحدٍ حسب الظاهر، لكنّ الواقع كونها عبارة عن أمورٍ متوالية، الجاني سبّب الأمر الأوّل منها فحسب، ولا تأثير له في المراتب اللاحقة، مثل الفصد والإلقاء في النار.

وآلة القتل في الصورة الرابعة عبارة عن أمور متوالية، وفرقها مع الصورة السابقة في كون الأمر المتأخر يتولّد من الأمر المتقدّم، من قبيل الجرح الذي يسري بسبب الجرح ذاته.

ثلاثة فروض متصوّرة في مسألة السراية:

الفرض الأوّل: أن يقصد الجاني القتل فيجرح المحني عليه، عندئذٍ لا فرق في هذه الصورة بين ما إذا كان الجرح من الجروح السارية وتوجب الموت عادة، كبقر البطن، أو لم تكن من تلك الجروح، من قبيل قطع الإصبع، والحكم في هذا الفرض القصاص دون شكّ؛ لوجود قصد القتل من الجراح.

الفرض الثاني: ألا يقصد القتل لكن الجرح ممّا يوجب السراية، ولذلك قد تكون علل مختلفة، فقد تكون شدّة الجرح أو مكانه أو زمانه أو شروط خاصّة عللاً للسراية، فالجرح قد يكون شديداً يوجب الموت بحدّ ذاته، وقد تكون الظروف الزمانية أو المكانية أو الصحيّة للشخص موجبة للسراية وإن كان الجرح بسيطاً، من قبيل الشخص المبتلى بالسكّري أو كونه في مكان لا تتوفّر فيه الظروف الصحيّة اللازمة من الضماد والتطهير وما شابه. وعلى كلّ حال، القتل في جميع هذه الموارد عمد ومن القسم الثالث، حيث لا يقصد الجاني القتل لكن يستخدم ما يقتل عادة.

الفرض الثالث: ألا يقصد القتل ولم يكن الجرح ممّا يسري غالباً، بأن يقطع رأس إصبعه أو شحمة الأذن أو أي جرح آخر لا يوجب السراية وبالإمكان علاجه، لكن تصدّف السراية ويموت، فما حكم هذه الصورة؟

لازم كلام المحقق [38] المطلق كون هذه الصورة مشمولة بالقصاص، والأوضح من كلامه كلام العلامة في (القواعد)، حيث قال: (لو سرت جنابة العمد ثبت القصاص في النفس، فلو قطع إصبعه عمداً لا يقصد القتل فسرت إلى نفسه قُتل الجراح) [39].

التمثيل بالإصبع للتصريح بمصداق لجرح بسيط، وإلّا فصدر العبارة (لو سرت...) شاملة لجميع أنواع الجروح من البسيطة وغيرها. والأرفع من ذلك ما قاله صاحب (كشف اللثام) [40]، فبعد شرحه العبارة ادّعى كون مطلبها أمراً متفقاً عليه.

إذن، المسألة إمّا اتّفاقية أو مشهورة بين الفقهاء على أقلّ تقدير، كما ادّعى فيها الشهرة السيّد الخوئي [41]، أمّا السيّد الأستاذ . رضوان الله عليه . [42] فيقول فيها: الأقرب ثبوت دية شبه العمد لا القصاص، كما بيّن ذلك السيّد الخوئي [43].

في المسألة قولان، وعلينا معرفة دليل المشهور، والوجه الذي يذكره السيّد الخوئي [44] للمشهور هو كون المشهور يوجب القصاص في كلّ سراية ناشئة عن جرح عمدي، وكما أنّ الجرح يوجب الضمان كذلك السراية.

وهذا الوجه لا يبدو صحيحاً؛ لأنّ الوجه المذكور عين المدّعى وليس دليلاً عليه، ويبقى مجال للسؤال التالي: لماذا كلّ جرح عمد يوجب الضمان ولو لم يقترن مع قصد القتل؟ ومقتضى القواعد كون القسم الرابع من أقسام القتل شبه العمد، فيحكم فيه بالدية، والمراد دية القتل؛ لأنّه لا ينبغي تضييع دم امرئ مسلم.

استند السيّد الخوئي [45] إلى رواية نشير إليها هنا:

محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن صالح بن رزين، عن ذريح، قال: سلت أبا عبد الله . عليه السلام . عن رجل شجّ رجلاً موضحة، وشجّه آخر دامية في مقام واحد فمات الرجل، قال: ((عليهما الدية في أموالهما نصفين)) [46].

البحث في السند:

طريق الشيخ إلى الحسن بن محبوب طريق صحيح، ورغم أنّ صالح بن رزين لم يوثّق إلا أنّ الراوي عنه هو الحسن بن محبوب، وهو من أصحاب الإجماع، والسند لأجل ذلك غير مخدوش فيه. أمّا ذريح فثقة.

السند تامّ برأينا، ورغم أنّ للسيّد الخوئي مبنى آخر في أصحاب الإجماع إلاّ أنّه اعتمد عليه، ولا نعلم وجه ذلك.

البحث في الدلالة:

الشجاج هو الجرح الذي يصيب الإنسان من الرقبة فما فوقها، أي في الوجه والرأس، أمّا الموضحة فالجرح الذي يصل عمقه إلى العظام، والدامية هو الذي يخرق الجلد ولا يصل اللحم أو يبلغه لكن لا ينفذ فيه.

دلالة الرواية على ما نحن فيه جيّدة؛ لأنّ الموضحة والدامية من طريق أولى لا توجبان الموت، وبما أنّهما أوجبا الموت صدفة حكم الإمام . عليه السلام . بالدية، وعليه لا يكون قصاص في الفرض الثالث، بل يعدّ من القتل شبه العمد.

والحمد لله أولاً وآخراً

[1] شرائع الإسلام 4: 972.

[2] شرائع الإسلام 4: 972.

[3] جواهر الكلام 42: 27.

[4] شرائع الإسلام 4: 972.

[5] جواهر الكلام 42: 26.

[6] شرائع الإسلام 4: 972.

[7] الخلاف: 5؛

[8] تحرير الأحكام الشرعية 5: 423.

[9] جواهر الكلام 42: 26.

[10] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.

[11] الخلاف 5: 162.

- [12] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 254.
- [13] مسالك الأفهام 165: 72.
- [14] مباني تكملة المناهج 2: 6.
- [15] شرائع الإسلام 4: 972.
- [16] جواهر الكلام 42: 27.
- [17] قواعد الأحكام 3: 585.
- [18] قواعد الأحكام 3: 585.
- [19] جواهر الكلام 42: 27.
- [20] قواعد الأحكام 3: 585.
- [21] قواعد الأحكام 3: 585.
- [22] قواعد الأحكام 3: 585.
- [23] قواعد الأحكام 3: 585.
- [24] إيضاح الفوائد 4: 561.
- [25] كشف اللثام 2: 441.
- [26] جواهر الكلام 42: 27.
- [27] شرائع الإسلام 4: 972.
- [28] تكملة منهاج الصالحين: 63.
- [29] قواعد الأحكام 3: 585.
- [30] كشف اللثام 2: 441.

- [31] قواعد الأحكام 3: 585.
- [32] جواهر الكلام 42: 27.
- [33] شرائع الإسلام 4: 972.
- [34] تحرير الوسيلة 2: 459.
- [35] جواهر الكلام 42: 28.
- [36] جواهر الكلام 42: 28 . 29.
- [37] شرائع الإسلام 4: 973.
- [38] شرائع الإسلام 4: 973.
- [39] قواعد الأحكام 3: 585.
- [40] كشف اللثام 2: 441.
- [41] تكملة منهاج الصالحين 2: 59 . 60.
- [42] تحرير الوسيلة 2: 459.
- [43] تكملة منهاج الصالحين 2: 59 . 60.
- [44] مباني تكملة المنهاج 2: 6 . 7.
- [45] مباني تكملة المنهاج 2: 7.
- [46] وسائل الشيعة 29: 280، أبواب موجبات الضمان، ب 42، ح 1.

الدرس [46]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق رحمه الله: (لو ألقى نفسه من علوٍ على إنسان عمدًا، وكان الوقوع ممًا يقتل غالباً فهلك الأسفل، فعلى الواقع القود، ولو لم يكن يقتل غالباً وكان خطأً شبيه العمد، فيه الدية مغلظة، ودم الملقى نفسه هدر) [1].

مفردة العلو كاسم مصدر تستعمل في الارتفاعات غير الجسمية، وبالكسر تستعمل للارتفاعات الجسمية، مثل سطح المنزل، وفي الصورة الخامسة يحكم المحقق بالقصاص على الذي ألقى نفسه على من كان ضعيفاً أو صغيراً فقتله، سواء كان قاصداً القتل أم لم يقصد، فالحالة الأولى تندرج في القسم الأول من أقسام العمد، والحالة الثانية تندرج في القسم الثالث، ولا بحث في هاتين الحالتين.

ثم يستدرك المحقق ويقول: (ولو لم يكن يقتل غالباً كان خطأً شبيه العمد)، وإطلاق كلامه يشمل صورة قصد القتل كذلك، وهو غير صحيح؛ لأنّ القتل يعدُّ عمدًا إذا قصده. من هنا نعرف أنّ الإطلاق غير مراد للمحقق قطعاً، وكلامه خاصّ بما إذا لم يقصد القتل، والقتل في هذا المورد يكون شبه عمد، وحكمه الدية المغلظة، ودم الملقى هدر؛ لأنّه هو المقدم.

إذن للمسألة صور وحالات أربع:

الصورة الأولى: يلقي نفسه عمدًا بقصد القتل، والإلقاء ممًا يقتل غالباً.

الصورة الثانية: يلقي نفسه عمدًا لا بقصد القتل، ولكنّ الإلقاء ممًا يقتل غالباً.

الصورة الثالثة: يلقي نفسه عمدًا، والإلقاء ليس ممًا يقتل غالباً ولكنّ الملقى يريد بذلك قتل غيره، ويموت المجني عليه صدفة.

لا شكّ باندرج هذه الصور الثلاث في قتل العمد، وأدلة ذلك نفس الأدلة المتقدمة.

الصورة الرابعة: وهي ما إذا كان الإلقاء ممًا لا يقتل عادة، ولا يقصد القتل، لكن عمله انتهى إلى القتل صدفة، عندئذ يكون القتل شبه عمد، وحكمه واضح.

يذكر المحقق في عنوان المسألة كلمة العمد، ولم يتعرّض إلى صورة عدم العمد، لكن طرحها غيره من الفقهاء، من قبيل صاحب (الجواهر) [2]، وهي مثل الذي يمشي على مرتفع فيزلق ويسقط على آخر، أو

يمشي فوق السطح في ليل مظلم فيسقط صدفة، ولا بحث في هذه الموارد؛ وقد ورد فيها روايات نعرض لها مقبلاً إن شاء الله.

إلا أنه توجد هنا مسألة مشكل نسبياً علينا دراستها، وهي حالة ما إذا مشى شخص وهو نائم فسقط، أو سقط من ارتفاع وهو سكران أو مخدر، أو كان قد استعمل أقرصاً منومة فيقتل بسقوطه شخصاً آخر، فما الحكم عندئذٍ؟ هل يُعدُّ من موارد غير العمد التي لا قصاص فيها ولا دية أم أنّ فيها دية واجبة؟

هذه المسألة محلّ كلام، وإذا أردنا تحصيل حكم هذه الموارد علينا معرفة حكم السقوط خطأً، وكذلك نطاق دائرة الخطأ.

وفقاً لقواعدنا في باب القصاص فإنّ الدية التي تثبت في شبه العمد . سواء كانت مغلظة أو غير مغلظة كما في الخطأ المحض . عبارة عن عمل يصدر من الفاعل عن إرادة، والقصد موجود حتّى في صورة قتل الخطأ، من قبيل قصده ضرب عصفور فضرب إنساناً، وكلّما لم يكن الفعل عن إرادة فلا تترتب عليه الآثار، ولا ضمان شرعاً.

وعلى هذا ينبغي القول بأنّه لا قصاص ولا دية في هذه الموارد، هذا مضافاً إلى الروايات التي تثبت ذات الحكم.

الرواية الأولى: محمّد بن الحسن، بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن رجل وقع على رجل فقتله، فقال: ((ليس عليه شيء)) [3].

سند هذه الرواية جيد؛ لأنّ للشيخ عدّة طرق إلى الحسن بن محبوب، منها طرق صحاح، كما أنّ علي بن رئاب وعبيد بن زرارة ثقتان.

دلالة الرواية جيدة كذلك؛ لأنّ الراوي يسأل من الإمام عن شخص وقع على آخر فقتله، والإمام ينفي القصاص والدية.

تصوّر البعض أنّ عبارة (قتله) تشعر بقتل العمد، وهي حينئذٍ لا تشمل ما نحن فيه، لكنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ كلمة (قتله) تعني أنّ نتيجة فعله هي موت الشخص الآخر، ومن هنا يقال: (قتله خطأً) فنسب القتل لمن لم يقصده، وهذا يعني عدم دلالة مادّة القتل على القصد والعمد.

الرواية الثانية: وبإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن الحسين، عن صفوان بن يحيى وفضالة، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما . عليهما السلام . قال: في رجل يسقط على رجل ويقتله، قال: ((لا شيء عليه)) [4].

البحث في السند

للشيخ إلى محمّد بن علي بن محبوب ثلاثة طرق وأسانيد بعضها معتبر، ومحمد بن علي بن محبوب من الثقات الأجلّة ومن الأشعريين.

والمراد من الحسين هو الحسين بن سعيد الأهوازي، وهو مع صفوان بن يحيى وفضالة من الثقات، والمراد من العلاء هو العلاء بن رزين، وهو من الثقات، كما أنّ محمّد ابن مسلم من الأجلّة.

نقطة رجالية

استبطن هذا الحديث نقطة من المناسب بيانها، وهي كون الشيخ يروي هذا الحديث بطريقه عن محمّد بن علي بن محبوب، وهو ينقله عن الحسين بن سعيد، لكنّ أستاذنا آية الله البروجردي الذي كان خريّت فنّ الرجال يوجد شبهة في نقل محمّد بن علي بن محبوب الحديث عن الحسين بن سعيد، وقال: محمّد بن علي بن محبوب من الطبقة الثامنة، أي مثل محمّد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس من نفس طبقة مشايخ الكليني (رغم أنّ الكليني لم ينقل عنه بلا واسطة)، أمّا الحسين بن سعيد فمن الطبقة السادسة، فلا يمكن لمن كان في الطبقة الثامنة أن ينقل عنه، ومن المحتمل قوياً سقوط واسطة، والحديث مرسل.

لكن لا تبعد رواية محمّد بن علي بن محبوب عن الحسين بن سعيد، ولا وجه لاستبعاده ذلك؛ للوجوه التالية:

أولاً: ينقل محمد بن علي بن محبوب عن الحسين بن سعيد روايات عديدة، خمس أو ست روايات وردت بهذا النحو في (التهذيب) [5]، ولو كانت رواية واحدة أمكن الاستبعاد، لكنّها عديدة.

ثانياً: لا يستبعد نقل راوٍ من الطبقة الثامنة عن راوٍ من الطبقة السادسة، ورغم أنّ المتعارف النقل بالترتيب بين الطبقات إلاّ أنّه ليس كذلك دائماً؛ لأنّ المروي عنه قد يكون من المعمرين والراوي قد بدأ بالنقل وهو شاب، أي أنّه تحمّل الحديث وهو شبل مثلاً، ولنا روايات كثيرة من هذا القبيل.

هذا مضافاً إلى التصريح بأنّ محمد بن علي بن محبوب من أكابر الطبقة الثامنة، وذلك يعني كونه كبير السنّ ومن المعمرين، وفي قبال هذا هناك اصطلاح (الأحداث)، فيقال في بعض الرواة أنّهم كانوا من أحداث أبي عبدالله عليه السلام، أي من أصحابه الشباب.

وبذلك يرتفع ما يثير التعجب بأن ينقل محمد بن علي بن محبوب عن من كان في الطبقة السادسة.

ثالثاً: من غير المعلوم كون الحسين بن سعيد من الطبقة السادسة؛ لأنّ السيّد البروجردي نفسه يصرّح في موضع آخر بأنّه من الطبقة السابعة، وذلك ممّا يرفع الاستبعاد كذلك.

هذا مضافاً إلى وجود احتمال آخر، وهو كون محمد بن علي من الطبقة السابعة؛ لأنّ بعض رجال الطبقة الثامنة المعروفين، مثل أحمد بن إدريس وابن بطّة، اللذين هم من القميين والمحدثين المعروفين ينقلان عنه.

تبرير كلام المحقق البروجردي

نحتمل كون دليل استبعاده وجود نسخة . وفق نقل حاشية الوسائل [6] . ل(الاستبصار) تضمّنت إضافة، وهي أحمد بن محمد، حيث جاء هناك: عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، أي بدا له سقوط أحمد بن محمد من السند، وبخاصّة أنّ هناك روايات [7] نقلها محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد.

لكنّي أتصوّر كون هذا صالحاً لأن يكون دليلاً؛ لأنّ هناك موارد كثيرة نقل فيها الراوي عن آخر وينقلها الشيخ عن الآخر، كما أنّنا كررنا بأنّ علي بن إبراهيم ينقل في موارد عن محمد بن عيسى مع أن أباه

(إبراهيم بن هاشم) ينقل عن ذات الراوي، فمن الممكن أن ينقل الراوي وشيخه عن راوٍ واحد، ولهذا لا يبعد أن ينقل محمد بن علي بن محبوب وكذا أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد، ولهذا لا يمكن طرح سند هذه الرواية واعتباره فاقدًا للقيمة، وبخاصة أن دلالة جيدة.

الرواية الثالثة: محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن أبان ابن عثمان، عن عبيد بن زرار، قال: سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن الرجل وقع على رجل من فوق البيت فمات أحدهما، قال: ((ليس على الأعلى شيء، ولا على الأسفل شيء)) [8].

البحث في السند

الحسين بن محمد هو الحسين بن محمد بن عمران أو عامر الأشعري، تقدّمت ترجمته بالتفصيل، وهو من الثقات الأجلّة، أمّا المعلى بن محمد فليس أنّه لم يوثّق فحسب بل قال فيه النجاشي: (هو مضطرب الحديث) [9]، لكنّه جاء في أسانيد (كامل الزيارة) [10] لابن قولويه، كما جاء في (تفسير علي بن إبراهيم)، ونحن نعتمد عليهما. وعليه لا يكون سند الرواية مهذباً لكنّه يصلح أن يكون مؤيداً، والاستفادة من هذا الحديث واضحة.

بعد ذلك علينا معرفة ما إذا كان بالإمكان استفادة حكم النائم والسكران وأمثالهما من هذه الروايات.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [47]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في أنّ شخصاً يسقط من ارتفاع دون تعمد علي آخر ويقتله، فما الحكم؟
قلنا بأن مقتضى القواعد الكلية والروايات المعتمدة أن لا شيء عليه، فلا دية ولا قصاص.

بعض مصاديق الوقوع غير العمدي معلومة، من قبيل انزلاق الشخص، لكنّ بعضاً منها محلّ شبهة، وهي حالة ما إذا كان سكراناً أو نائماً، ومنشأ الشبهة هو البحث المطروح في باب الجرائم حول الجاني إذا كان نائماً أو سكراناً ويرتكب الجريمة في هذه الأثناء، فهل عليه القصاص أم الدية؟

سنبحث هذا الموضوع في شرائط القصاص بالتفصيل، لكننا نقول هنا إجمالاً: هل يتساوى السكران والنائم في الحكم إذا جنيا بغير عمد، أو أنّ السكران يؤخذ بأشدّ الأحوال فيثبت عليه القصاص على أقلّ تقدير؟

وردت روايتان في باب السكران

ورغم تعارضهما جزئياً في الظاهر إلا أنّ نتيجتهما واحدة، وهي أنّ جناية السكران مضمونة.

بعض الفقهاء اعتبر الروايتين متعارضتين، لكنّ الظاهر عدم وجود تعارض بينهما، في البداية نقرأ الروايتين، ثمّ نبحث في نسبتها إلى روايات الوقوع لنعرف ما إذا كانت الطائفتان متعارضتين أم لا؟ وإذا كانتا كذلك فعلى أي أنواع التعارض يحملان؟

الرواية الأولى: محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمّد ابن قيس، عن أبي جعفر . عليه السلام . قال: ((قضى أمير المؤمنين . عليه السلام . في أربعة شربوا مسكراً فأخذ بعضهم على بعض السلاح فاقتلوا، فقتل اثنان وجرح اثنان، فأمر المجروحين فضرب كلّ واحدٍ منهما ثمانين جلدة، وقضى بدية المقتولين على المجروحين، وأمر أن تقاس جراحة المجروحين فترفع من الدية، فإن مات المجروحان فليس على أحدٍ من أولياء المقتولين شيء)) [11].

البحث في السند:

ينقل الكليني هذه الرواية عن علي بن إبراهيم وعن محمّد بن يحيى، وكلاهما من مشايخه ومن الثقات الأجلّة. والمراد من أحمد بن محمّد هو ابن عيسى، ومحمّد بن يحيى وكذا أحمد بن محمّد بن عيسى كلاهما مكنيان بأبي جعفر ومن مشايخ القميين. كما أنّ ابن أبي نجران وعاصم بن حميد ومحمّد بن قيس من الثقات، والأخير مشترك بين محمّد بن قيس البجلي ومحمّد بن قيس الأسدي، والذي يروي عادة عن أبي جعفر . عليه السلام . هو البجلي الثقة، وهذه الرواية من ضمن رواياته.

توضيح الرواية:

سكر أربعة فتقاتلوا فقتل اثنان منهم وجرح آخران، فأمر الإمام بجلد كلٍّ من المجروحين ثمانين جلدة، كما أمر بأخذ الدية منهما، إلا أنه قلَّ من مقدار الدية تقاصاً للجروح بعدما أمر بحساب مقدار الجروح لتقليل النسبة بالدقة، وإذا مات هذان المجروحان فلا شيء على أحد.

ودلالة هذه الرواية واضحة من حيث أنه فرضَ الضمان على السكرانيين رغم سكرهما.

الرواية الثانية: وبإسناده عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: ((كان قوم يشربون فيسكرون فيتباعجون بسكاكين كانت معهم، فرفعوا إلى أمير المؤمنين . عليه السلام . فسجنهم، فمات منهم رجلان وبقي رجلان، فقال أهل المقتولين: يا أمير المؤمنين، أقدما بصاحبينا، فقال للقوم: ما ترون؟ فقالوا: نرى أن تقيدهما، فقال علي . عليه السلام . للقوم: فلعلَّ ذينك اللذين ماتا قتل كلِّ واحدٍ منهما صاحبه، قالوا: لا ندري، فقال علي عليه السلام: بل أجعل دية المقتولين على قبائل الأربعة، وأخذ دية جراحة الباقيين من دية المقتولين)) [12].

إيضاح في السند: (وبإسناده) يعني إسناد الشيخ في (التهذيب) [13]، والنوفلي ثقة؛ لكونه جاء في إسناد (كامل الزيارات) [14]، والسكوني عامي لكنّه ثقة ظاهراً، رغم أنّ الشيخ في (العدة) [15] قال فيه وفي أمثاله: نأخذ بروايتهم إن لم يكن لها معارض.

فقه الحديث:

التباعج يعني شقّ البطن بمثل السكين، والحديث تناول قصة أربعة تنازعوا بعدما سكرُوا فجاء أمر الإمام بسجنهم فمات اثنان منهم في السجن، فطلب أولياء دمهما قصاص الحيين، إلا أنّ الإمام رفض ذلك وجعل الدية على القبائل الأربعة، أي العاقلة، ويقلّل دية الجراحات من دية المقتولين.

لاحظتم أنّ الرواية الأولى صرّحت بالدية، لكن هذه الرواية ظاهرة في القصاص؛ لأنّ عبارة الإمام ((فلعلَّ ذينك اللذين ماتا قتل كلِّ واحدٍ منهما صاحبه)) تفيد أنّه لو ثبت مقتلهما بواسطة الحيين ثبت القصاص، فرفع القصاص بالاحتمال المزبور.

سنعرض لكيفية رفع التعارض في محلّه، لكنّ الاستفادة من مجموع الحديثين أنّ السكران يضمن جنائته سواء كانت بمستوى قتل نفس أو كانت دون ذلك.

الجمع بين الروايات:

السؤال المطروح هنا هو في كيفية الجمع بين هذه الطائفة من الروايات وبين الروايات التي ذكرت سابقاً في الذي يسقط على آخر فيقتله، حيث نفيت الدية هناك؟

في الباب عدّة وجوه متصوّرة:

الوجه الأوّل: النسبة بين الطائفتين عموم وخصوص مطلق، فالروايات التي تقول: ((لا شيء عليه)) أعمّ من كون وقوع الجناية ناشئاً عن العثرة أو النوم أو السكر، وروايات السكران تدلّ على كون الجناية الناشئة عن السكر مضمونة، وهي أخصّ، وينبغي حمل الخاصّ على العامّ.

الوجه الثاني: كون النسبة بين الطائفتين هي عموم وخصوص من وجه، أي أدلّة ضمان السكران تفيد أنّ الجناية الناشئة عن السكر مضمونة مهما كانت، سواء كانت ناشئة عن نزاع أو عن وقوع من مرتفع. وروايات ((لا شيء عليه)) تدلّ على عدم ضمان الجناية الحاصلة من الوقوع غير المتعمّد، سواء كان الوقوع ناشئاً عن سكر أو عن غير سكر ومادّة الاجتماع هي ما إذا كان الوقوع غير عمدي وعن سكر، عندئذٍ نذهب إلى المرجّحات الواردة في باب التعارض، وإذا لم يكن هناك مرجّح تساقطاً، وعندئذٍ نأخذ بالدليل العامّ أو الأصل العملي الذي تقتضيه القواعد.

الوجه الثالث: وهو أقرب من الوجهين السابقين، وعبارة عن القول بوجود التباين بين موضوعات الطائفتين، ولا علاقة لأحدهما بالآخر، فروايات السكر وردت في حالة صدور عمل من الإنسان عن إرادة وهو سكران، وبالطبع لا بدّ وأن تكون الإرادة ناشئة عن سكر لا تعقل، فالسكر لا يسلب إرادة الإنسان بل يسلب توجّهها، ولهذا إذا سألته ماذا تفعل أجاب: أريد أن أضرب وأقتل.

أمّا روايات الوقوع فتحكي حادثة حصلت دون إرادة أصلاً، والكلام فيها ليس عن السكران الذي كان يمشي على السطح فسقط، بل الكلام في أنّ شخصاً ما كان يرى بسبب السكر أو أنّ رجله زلقت فسقط على آخر، وبعبارة أخرى: الكلام في هذه الروايات عن الوقوع لا الإيقاع.

إذن، لا تعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات؛ لأنّ موضوعاتهما متباينة.

والنتيجة: أنّ الذي يسقط من السطح بسبب السكر دون أن يريد السقوط وأدّى سقوطه إلى موت آخر فلا شيء عليه من الدية والقود.

أمّا النائم فقضيّته أسهل؛ لأنّه لا رواية في باب النائم لكي نسعى لرفع التعارض معها، ولهذا ردّ الفقهاء الحكم بالقصاص فيه حتّى أولئك الذين حكموا بالقصاص أو الدية في السكران، بل بعض كبار زماننا ردّ الدية كذلك.

وفي باب النائم يوجد إجماع مركّب على ثبوت الدية، باعتبار أنّ بعض العلماء جعل دية القتل الناشئة عن النوم بعهددة العاقلة، وجعلها آخرون بعهددة النائم ذاته، والنتيجة أنّ الجميع يقول بالدية، أمّا قضية اعتبار هكذا إجماع فبحثه في محلّه إن شاء الله.

إذن، لا دليل في قضية القتل الناشئ عن الوقوع إثر النوم لكي نخرجه عن باقي أنواع غير العمد، ولهذا نحكم على هكذا حالة بإدراجها في صنف غير العمد، فلا قصاص عندئذٍ ولا دية.

اللهم صلّ على محمّد وآل محمد

الدرس [48]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم أنّ المحقق [16] طرح مسألة في الصورة الخامسة، وهي: لو ألقى شخص نفسه من شاهق وسقط على آخر وقتله فعليه القصاص. وبمناسبة هذه المسألة تُطرح قهراً مسألتان لم يذكرهما المحقق لكنّ صاحب (الجواهر) [17] تعرّض لهما.

المسألة لأولى: أن يسقط الشخص دون تعمّد وإرادة من مرتفع على آخر ويقتله، وقد بيّناها.

المسألة الثانية: أن يدفع شخص آخر فيقع على ثالث ويقتله أو يموت المندفع أو يموت كلاهما. وحكم هذه المسألة يتضح من خلال الضابطة التي بيّناها سابقاً، وهي أنّ الفعل الصادر عن المسبّب للقتل إذا

اقترن مع قصد القتل أو أنّ الفعل كان يوجب الموت عادة ترتّب عليه القصاص، وإلّا كان شبه عمد وترتّب عليه الدية.

وللمسألة شقوق نشير إلى بعض منها هنا:

1. أن يموت المدفوع أو الملقى فقط، فإذا كان الدافع قاصداً للقتل عُدّ قتل عمداً، سواء كان الإلقاء يوجب الموت عادة أو لم يوجبه، وكذلك إذا كان الإلقاء يوجب القتل عادة ولم يقصد الملقى القتل، فالقصاص مفروض في كلا الفرضين.

2. أن يموت الملقى عليه، فإذا كان قاصداً القتل أو كان الفعل يوجب القتل عادة ولو لم يقصد القتل عُدّ قتل عمداً.

3. أن يموت الملقى والملقى عليه، فإذا لم يقصد قتل أحدهما وكان العمل ممّا يقتل الاثنين فيقتصّ لأجل قتلها، وبإمكان الأولياء المطالبة بالقصاص، وسيأتي بحث ذلك.

4. ألا يقصد قتل أيّ منهما، وطبيعة الفعل لا تقتضي موتها، عندئذٍ يعدّ العمل خطأً شبه عمد، فإذا مات كلاهما كان عليه ديتهما، وإلّا فدية الملقى أو الملقى عليه.

في هذا الباب روايتان تنطبق إحداهما على قواعد الباب والأخرى غير منطبقة ظاهراً، في البداية نذكرهما ثم نسعى في إيجاد تبرير لعدم تطابق إحداهما مع القواعد.

الحديث الأول: وبإسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبي المغرا، عن الحلبي، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: سألته عن رجل ينقر برجل فيعقره وتعقر دابته رجلاً آخر، قال: ((هو ضامن لما كان من شيء)) [18].

دراسة السند:

المراد من (بإسناده) هو إسناد الشيخ في (التهذيب) [19]، وأحمد بن محمد هو أحمد بن محمد ابن عيسى، وهو من أجلة الثقات، والمراد من محمد بن يحيى هو محمد بن يحيى الخزاز أو محمد بن يحيى الخثعمي، وكلاهما من الثقات.

أبو المغرا هو حميد بن مثنى، وقد أخطأ البعض فيه وقرأه: أبا المعزا، وهو ثقة كذلك، وبذلك يكون سند الرواية جيّداً.

فقه الحديث:

ينفّر برجل يعني يشردّه، والعقر يعني القتل أو الجرح هنا.

والراوي يسأل الإمام هنا عن رجل ينفّر آخر فيقتله أو يجرحه، وهكذا تفعل دابّته بشخص ثالث، والإمام يجيبه بفرض الضمان عليه، فيقتصّ منه إذا أدّى عمله إلى القتل ويوجب الدية إذا لم يبلغ الجرح القتل والموت، وهذا المضمون يتطابق مع قواعد الباب.

الحديث الثاني: محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله، عليه السلام. في رجلٍ دفع رجلاً على رجل فقتله، قال: ((الدية على الذي دفع على الرجل فقتله لأولياء المقتول))، قال: ((ويرجع المدفوع بالدية على الذي دفعه)). قال: ((وإن أصاب المدفوع شيء فهو على الدافع أيضاً)) [20].

هذا الحديث معتبر السند، وطريق الشيخ إلى الحسن بن محبوب طريق صحيح، وعبد الله ابن سنان من الثقات الأجلّة، لكن مضمونه غير متطابق مع القواعد؛ لأنّ الإمام فرض الدية على الملقى وفرض عليه كذلك مراجعة الملقى ليأخذ منه الدية، وهذا مخالف للقواعد؛ لأنّ القواعد تقتضي أخذ الدية من الدافع لا من الملقى الذي لا خيار له هنا.

كلام كاشف اللثام:

برّر الفاضل الهندي هذا الحديث وقال: (وهو محمول على أنّه لم يعلم إلاّ وقوعه ولم يعلم تعمّده ولا دفع غيره له) [21].

أشكل صاحب (الجواهر) [22] على كلام الفاضل الهندي وإشكاله حقّ، وقال ما مضمونه:

أولاً: هذا الحمل يخالف صريح الرواية؛ لأنّه ورد في متن الحديث: ((رجل دفع رجلاً))، وهي صريحة بمضمونها.

ثانياً: إذا لم نعلم بالعمد أو أنّ رجلاً دفعه فلماذا فرضت الدية؟

فإذا احتملنا انزلاقه وعدم عمدته لا تترتب حتى الدية، وبذلك لا يحلّ كلام كاشف اللثام مشكلة كون الحديث مخالفاً للقاعدة. أمّا بالنسبة إلى الذي لا يشكل عليها ويأخذ بها بلحاظ سندها ودلالاتها التامة عليه العمل وفقها، رغم كونها خلاف القاعدة؛ لأنّ هذه القاعدة متقنة وغير مصنوعة في أذهاننا، بل متّخذة من روايات كثيرة وردت في باب الضمان.

وبعد إشكاله على صاحب (كشف اللثام) يقول صاحب (الجواهر) [23]: نحمل الرواية على التبعّد ولا تبرير له غير ذلك.

تعليق على كلام صاحب (الجواهر):

إذا أراد صاحب (الجواهر) حمل الرواية على التبعّد فلماذا يحصرها بمورد ما إذا لم يكن قاصداً القتل؟ فلم يأت عنوان الخطأ في متن الرواية، ولم لا نعمّم متنها إلى حالة قصد الدافع قتل شخص ثالث ونقول: إذا كان قاصداً قتل الثالث فعلى الملقى أن يدفع دية، وللأخير الرجوع إلى الملقى لغرض أخذ ما دفعه منه. هذا مع أنّه لا أحد من الفقهاء يقول بذلك، ولهذا لا يمكن لتبرير صاحب (الجواهر) أن يحلّ المشكلة.

يبدو لنا أنّ الرواية مخالفة للقاعدة فيما إذا استفدنا من جواب الإمام . عليه السلام . إطلاق السؤال، فنقول: سؤال الراوي مطلق، والإمام . عليه السلام . لم يفصل في جوابه بل ترك الاستفصال، ومن هذا نستفيد شمول جواب الإمام لجميع الصور، وفي هذه الحالة تكون الرواية مخالفة للقواعد.

لكنّا نحتمل كون السؤال عن حالة خاصّة، وجواب الإمام ناظر إلى تلك الحالة الخاصّة، وبذلك يمكنها ألا تكون مخالفة للقواعد.

لنفرض ثلاثة في غرفة، تنازع أو تمازح اثنان منهم والثالث نائم، فدفع أحدهما الآخر فسقط على النائم ومات النائم، فمن المقصّر هنا؟ لا شكّ في أنّ الشخصين اليقظين مقصّران، ولهذا تؤخذ الدية من المدفوع، وإذا ثبت عدم تقصيره أمكنه الرجوع إلى الدافع لأخذ ما دفعه منه.

رغم أنّ هناك موارد نستفيد الإطلاق فيها من ترك استفصال الإمام، لكن ذلك ليس دائماً، فقد نحتمل وجود قرائن تصرف السؤال وكذا الجواب إلى موارد خاصّة غير عامّة، وباحتمالنا تكون الرواية مجمّلة، ولا يمكننا التمسك بها.

حاصل الكلام هنا أنّ حكم الرواية مخالف للقاعدة على فرض ثبوت إطلاقها، والإطلاق لم يثبت فيها.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [49]

أسباب القتل

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة السادسة من المرتبة الأولى

قال المحقق رحمه الله: (السادسة: قال الشيخ [24]: لا حقيقة للسحر، وفي الأخبار ما يدل على أنّ له حقيقة، ولعلّ ما ذكره الشيخ قريب، غير أنّ البناء على الاحتمال أقرب، فلو سحره فمات لم يوجب قصاصاً ولا دية على ما ذكره الشيخ...)[25].

الصورة السادسة من صور المرتبة الأولى من مراتب التسيب، حيث السبب قائم في الجاني فقط، وهي مسألة السحر، فما حكم الذي يقتل آخر بواسطة السحر؟

ينقل المحقق عن الشيخ رأيه في أنه لا حقيقة للسحر، وما نراه من آثار للسحر هي . في الحقيقة . أوهام وخيالات، لكن المحقق يستدرك قائلاً بأنّ في الروايات ما يدل على كونه حقيقة لكنّها لا تفيد ذلك على وجه اليقين، ولهذا فلا يبعد كلام الشيخ، إلّا أنّ احتمال وجود حقيقة للسحر أقرب، ثمّ يبيّن حكم السحر على مبنى الشيخ وعلى مبناه كذلك.

والذي يقتل آخر بواسطة السحر لا شيء عليه من دية أو قصاص وفقاً لمبنى الشيخ؛ لأنه لا حقيقة ولا وجود للسحر وحتى لو أقرّ الساحر بأن القتل من سحره، لكون هذا الإقرار كاذباً.

أمّا وفقاً لمبنى المحقق . حيث يحتمل تأثير السحر . فمن المحتمل تطابق الإقرار مع الواقع، وإقرار العقلاء على أنفسهم جائز.

وبالإمكان مخاطبة الشيخ والقول له: إذا لم تكن هناك حقيقة للسحر فلماذا فرض القتل على الساحر في الروايات [26]؟

أجاب الشيخ على هذا السؤال في (الخلاص) بقوله: (إن هذا من الساحر إفساد في الأرض والسعي فيها به، ولأجل ذلك وجب فيه القتل) [27].

ومن هذا الجواب يستفاد ضمناً أنّ الفساد الذي جاء في الآية الكريمة: (أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ) [28] شامل لمثل موردنا كذلك.

رأي الشهيد الثاني:

لشاهد الثاني في (المسالك) [29] عبارة تتضمن عدّة مطالب، كانت محور نقاش بين صاحب (الجواهر) [30] وآخرين.

تضمّنت عبارته النقاط التالية:

الأولى: طريق ثبوت القتل بالسحر ينحصر بالإقرار، فإذا أقرّ الساحر حكم عليه بالقصاص أو الدية، ولا يمكن إثبات هذا بالبينة؛ لأنّ الشاهد لا يعرف قصد الساحر ولا شاهد تأثير السحر.

وبناءً على رأيه توجد هنا مشكلتان لإقامة البينة:

إحدهما: تأثير السحر ليس ممكناً للمشاهدة والرؤية، فإنه ليس من قبيل الضرب بمثل السيف، بحيث يمكن الإدلاء بالشهادة عليه.

وثانيهما: لا يعلم بقصد الساحر، مع أنّ القصد ضروري في بعض الصور، من قبيل أن يكون السحر غير قاتل عادة، فالمدار في تحقق عنوان العمد هنا هو القصد، وهو غير معلوم هنا ولا يمكن معرفته.

الثانية: إذا قلنا بما قال به الشيخ واعتبرنا السحر أمراً ذهنياً خيالياً فلا يكون إقرار الساحر نافذاً؛ لعلمنا بكذبه، وإقراره كلاً إقرار، وهذه في الحقيقة تكرر لمطلب المحقق.

الثالثة: رأيه في باب الإقرار مخالف لرأي المحقق، وهو أن الذي أقرّ بقوله: (قتلته بسحري) يؤخذ بإقراره ويحكم عليه بالقود أو الدية وفقاً لاختلاف الموارد لأنّ السحر إذا كان حقيقة واقعة فأمره معلوم وإذا لم يكن كذلك فالساحر أقرّ بمطليين أحدهما أصل القتل حيث قال: (قتلته)، وثانيهما القتل بالسحر، وبمقتضى قاعدة (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز) نأخذ بالإقرار الأول ونلغي ما ينافي هذا الإقرار، من قبيل الموارد الأخرى، حيث يقر الشخص ثمّ ينطق بما ينافي إقراره، فالكلام المتأخر غير مقبول.

إذاً، نقول بالقود أو الدية حتى على فرض نفينا لحقيقة السحر.

الرابعة: إذا أقرّ الساحر بالقتل بالسحر فنحتاج منه إلى إقرار آخر حتى يثبت كون القتل عمدياً أم غير عمدي، وعليه يتمّ الإقرار فيه مرتين؛ لكي نعرف تحقق أو عدم تحقق شرائط العمد في هذا القتل.

فعلى هذا فإن شرط العمد هو أن يقصد القتل، أو كون العمل ممّا يوجب القتل عادة ولو لم يقترن بقصده، وبما أنّ الفرض انحصار الطريق بالإقرار فينبغي إقراره لنعرف ما إذا كان قاصداً القتل أم لا، أو أنّ هذا السحر ممّا يقتل عادة أم لا؟

الخامسة: إذا فهمنا من إقراره أنّ قتله كان خطأً محضاً، من قبيل قوله: (أردت سحر زيد فأخطأت فسحرت عمراً) فالإقرار يترتب أثره على العاقلة ولا ينفذ؛ لأنّ دية الخطأ المحض على العاقلة، رغم ذلك تؤخذ الدية منه، فلا ينبغي أن يهدر دم امرئ. هذا ما قال به الشهيد الثاني رحمه الله.

وأضاف عليه المحقق الأردبيلي كلاماً قال فيه: حتى لو نفينا الحقيقة والواقع عن السحر ينبغي الأخذ بإقرار الساحر؛ لأنه قد يوجد في ذهن المسحور أو هاماً وخيالات تؤدي إلى الخوف الشديد والقتل في النهاية.

إشكال صاحب (الجواهر) على الشهيد الثاني:

ندرس إشكالات صاحب (الجواهر) [31] على الشهيد الثاني باختزال، وهي كالتالي:

أولاً: لا يصح القول بانحصار ثبوت القتل بالسحر بالإقرار فقط، فرغم أنّ عوام الناس لا يدركون سلوك الساحر وأفعاله إلا أنّ هناك من يكون عارفاً بالسحر ويحمل شروط الشهادة مثل العدالة، وعليه فيمكن أن يشهد على جريمة الساحر، وبذلك تثبت إمكانية إثبات السحر بالبينة.

ثانياً: قوله بلزوم الاستفسار تارة أخرى لإثبات العمد خارج عن محلّ البحث؛ فإن مقام البحث ليس الإثبات بل الثبوت، ونريد معرفة ما إذا كان القتل بالسحر كبقية الأسباب يوجب القود أم لا؟

ويستغرب صاحب (الجواهر) من كلام المحقق الأردبيلي ويقول: (وهو كما ترى واضح الوهم). لكن لم يتّضح وجه ضعفه لنا، بل يبدو وجيهاً، وستحدث عنه لاحقاً.

وفي باب القتل بالسحر توجد نقاط سنعرض لها:

الأولى: ينبغي القول بأن السحر حقيقة وواقع، وثبت ذلك بالوجدان والتجربة وكذا بأخبار الذين يدّعون الوجدان والتجربة.

وللسحر أنواع مختلفة، وليس جميعها يؤثّر في الذهن والخيال، بل بعضها تؤثر في الواقع الخارجي، وقد سعى البعض لإثبات تأثيره على الواقع الخارجي من خلال آيات قرآنية، من قبيل الآية الكريمة (يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ) [32]، والمستفاد من هذه الآية أنّ التفريق بين الزوجين من خلال السحر أمر حقيقي، وينسب اليهود هذه العلوم إلى هاروت وماروت والشياطين، لكن القرآن يبرئ هاروت وماروت من هذه التهمة ويدين اليهود والشياطين.

يبدو لنا أنّ الآية بحدّ ذاتها لا تدل على واقعية السحر، إلا أنّ هناك روايات وردت في ذيلها قد يمكن الاستدلال بها، فورد في صدر الآية (يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ) فإذا اعتبرنا (ما) موصولة كانت عطفاً على السحر، والآية تعني عندئذٍ أنهم يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين، ولازم العطف كون ما أنزل على الملكين غير السحر.

وفي عجز الآية (فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ) وهذا لا يعني كون التفريق من آثار السحر المتحققة في الخارج، بل هو من آثار العلوم المأخوذة من هاروت وماروت وهو غير السحر بقرينة العطف.

وقد يكون العطف من باب عطف العام على الخاص، لكنّه بحاجة إلى قرينة، ودونها العطف ظاهر في التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه.

وحاصل الكلام أنّ الآية بحدّ ذاتها لا تدل على واقعية السحر بل تدل على عكس ذلك، أي إنّ هذا الأثر لم يكن من آثار السحر، هذا مضافاً إلى أنّ طرق إثبات وجود أمور من قبيل السحر لا تنحصر في القرآن، ونحن نعلم بكون السحر حقيقة وواقعاً، والذي ينكر ذلك فإنكاره ناشئ عن عدم علمه، وهو ما أقرّه كلّ من كتب في السحر من قبيل الموسوعات، رغم أنا لا نريد الاستناد إلى كلماتهم.

إذاً، السحر من طرق التأثير في عالم الطبيعة، وهو من قبيل القوانين الميكانيكية والكيميائية التي تؤثر في الطبيعة، فعالم الطبيعة محيط غير متناهٍ ومهما بلغت معلوماتنا فهي بمثابة القطرة في المحيط، وإذا لم نعلم بشيء لا يمكننا إنكاره.

لا يضّر إنكار الفقهاء حقيقة السحر بل يكفينا احتمالته لتصحيح الإقرار به، وإذا أردنا إلغاء هذا النوع من الإقرار، فينبغي حصول اليقين لنا بعدم وجود السحر، ولم نحصل على هذا اليقين، وعليه فمن أقرّ وقال: (قتلت فلاناً بالسحر) فعليناً الأخذ به.

اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد

الدرس [50]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الأولى من المرتبة الأولى

الكلام في القتل بواسطة السحر، وكان للشهيد الثاني كلام في هذا الباب، ومن المطالب التي تضمنته كلامه كون الإقرار هو طريق إثبات الجريمة في باب السحر؛ لأنّ الشاهد لا يشاهد تأثير السحر، كما لا يمكنه اكتشاف قصده، ولهذا كان الإقرار هو الطريق لإثبات الجريمة.

يبدو أنّ رأيه في باب البينة كون المفروض في الشهادة أنّ تكون عن حسّ، رغم أنّ البعض يكتفي بكونها ناشئة عن علم.

لكن تسيب السحر في القتل ليس أمراً محسوساً ولا مشهوداً، ولهذا لا يمكن الإتيان بالبينة عليه وإثباته من خلالها، ورغم لزوم استناد الشهادة إلى الحس إلا أنّ الشهادة المستندة في أمر قريب من الحس معتبرة كذلك، ومن هذا القبيل القتل بواسطة أشعة الليزر في عصرنا الحاضر، فإن القتل بها لا يمكن إدراكه لكل شخص بحواسه الظاهرية، لكن يفهمه الخبير بالخبرة القريبة من الحس، فتعتبر شهادته.

إذاً، إذا كانت هناك بيئة تحمل الشروط المعتبرة وتعرف السحر وأنواعه وتأثيره فلا يمكن القول بأنّ شهادتها ليست عن حسّ، وبذلك لا يكون إثبات الجريمة بواسطة السحر منحصراً بالإقرار، بل لإمكان إقامة البينة، فإذا فرضنا شاهدين عادلين شاهداً حركة خاصة من الساحر من قبيل رسم شكل أو قراءة بعض الأوراد ممّا أدى إلى قتل المسحور فيامكانهما الشهادة على هذه الجريمة.

أمّا قوله بعدم إمكان تحديد قصد الساحر، فرغم صحته إلا أنّه إشكال مشترك الورد؛ لأنّ في كثير من موارد الجريمة يصعب تحديد القصد وإحرازه، وينبغي إحرازه عن طريق الإقرار لكي يترتب الحكم عليها.

أمّا قول الشهيد بالأخذ بقول الساحر إذا قال: (قتلته بسحري) [33] حتى لو كنا غير معتقدين بحقيقة السحر؛ لأنّ الذي لا يرى حقيقة للسحر لا ينفى تأثيره بالكلية، بل يقول: ليس له تأثير عيني وخارجي، وإلاّ فلا يشك أحد في تأثير السحر ولو في القوّة الواهمة للمسحور، ولو لم يكن له أثر أبداً لما طُرحت هذه المباحث.

وأثر السحر إمّا أن يكون خارجياً وعينياً أو وهمياً وخيالياً، أي إنّ الأثر يحصل في القوّة الواهمة للمسحور، وعلى هذا فلا إشكال في قولنا بعدم الأثر للسحر في الخارج، وأمّا إقرار الساحر فنقبله بمستوى تأثيره على القوّة الوهمية.

إذاً، فكلام المحقق الأردبيلي، حيث قال: (مع جواز القتل بعمله خوفاً) [34] كلام متين، رغم أن صاحب (الجواهر) [35] عدّه غريباً.

نعم، إذا نفينا تأثير السحر ولو بذلك المقدار فلا يمكننا الأخذ بإقراره؛ لأنّه يكون عبثاً عندئذٍ، ولا تشمله قاعدة (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، فالإقرار جائز إذا لم يكن عبثاً. فلنفرض وقوع انفجار عظيم يُقتل جراه أفراد عديدون، فيأتي شخص لا حول له ولا قوة ولا إمكانيات ويدّعي إيجاد الانفجار، فالعقلاء لا يعنون بهذا الإقرار ولو كان المقر جاداً في إقراره، أمّا لو لم يكن جاداً في إقراره فخارج عن موضوع بحثنا، وذلك لأنّ عمدة دليل نفوذ الإقرار هو بناء العقلاء والحديث النبوي الشريف: ((إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)) [36]، وهنا منتفٍ قطعاً، وإضافة العقلاء إلى الإقرار في الحديث يشعر بأنّ المفروض في الإقرار أن يكون عقلياً، ولا يترتب على الإقرار العبثي أثر.

إذاً، إذا نفينا كلّ آثار السحر حتى الوهمية وإيجاد الخوف فلا نقبل إقرار الساحر، لكن إقراره نافذ لو قلنا بتأثيره ولو بإيجاد الخوف، حتى لو قلنا بأنه ليس للسحر حقيقة؛ وذلك لأنّ معنى هذا الكلام أنّه ليس له حقيقة في الخارج والواقع لا أنّه ليس له أثر مطلقاً.

بعد ما فرغنا من كلام الشهيد الثاني علينا معرفة حكم القتل بالسحر.

فمقتضى القواعد كون القتل بالسحر عمداً فيه قصاص إذا كان قاصداً القتل أو إنّ سحره ممّا يقتل عادة، وإلّا كان شبه العمد. وقد أفتى الفقهاء هنا بما يتطابق مع هذا المقتضى.

لكنّ في الباب شبهتين علينا معرفة ما إذا كان بالإمكان رفعهما للعمل طبق قواعد باب القصاص أم لا، وهما كما يلي:

الشبهة الأولى: وهي ما أشار إليها صاحب (الجواهر) من أنّ الدعاء والحسد وحتى السحر ليست من الوسائل الاعتيادية وليست من أسباب الضمان المتعارفة، ولهذا يستبعد حكم القصاص فيها [37].

كما تلاحظون، فإنّه لا يستفاد من كلامه غير الاستبعاد، لكن يمكن تقريب كلامه والقول بأن عمدة روايات باب القصاص وردت في القتل بالضرب والرمي والقطع والدقّ وأمور من هذا القبيل، ولا يمكننا تعديتها

إلى مثل السحر والمعانية، فإذا ألغينا الخصوصية عن العصا الواردة في الروايات . مثلاً . كانت الروايات شاملة لمثل الحديد لا أنّها شاملة لمثل السحر والعين.

وإذا قيل: توجد إطلاقات في الروايات، مثل الرواية التي تقول: ((العمد أن يتعمّده فيقتله بما يقتل مثله)) [38] ف (ما) هنا موصولة وهي تشمل جميع الوسائل والآليات القاتلة حتى مثل السحر، ولهذا تمسك الفقهاء بهذه الروايات في باب الحرق والغرق.

قد يُجاب على ذلك بالقول بأنّ الأمثلة الواردة في الروايات الأخرى التي عيّنت نوعية القتل توجب انصراف إطلاق هذه الروايات إلى الأمثلة المذكورة، من قبيل ضربه بحديد أو ضربه بعصا أو رماه. وبهذا لا يمكن الأخذ بإطلاقها.

وعليه فاستناد صاحب (الجواهر) إلى اتفاق العلماء، حيث قال: (ظاهرهم الاتفاق على الضمان) [39] لا يحل المشكلة؛ لأنّه إذا كان مراده من الاتفاق إجماع القدماء فإنّ كثيراً منهم لم يتعرّض لهذه المسألة، وإذا كان مراده اتفاق المتأخرين فهو غير كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

هذا إذا قبلنا الانصراف، أمّا إذا لم نقبل بالإطلاق سيشمل جميع الموارد ممّا يقتل مثله.

الشبهة الثانية: كيفية تأثير السحر على نوعين، أحدهما: أن يؤثر الساحر في المسحور مباشرة وإرادته، من قبيل تأثير الداعي أو صانع الطلسم. ثانيهما: أن يستفيد الساحر من مريدته وعمّاله، وفي الحقيقة أنّهم هم المؤثرون في المسحور.

وكلا النوعين موجود في العلوم الغريبة، فالقسم الأول مثل التنويم المغناطيسي أو السيطرة من خلال الروح، فالتأثير هنا يصدر من عامله مباشرة دون تدخّل واسطة، فيخرج . مثلاً . أمواجاً من جسمه أو عينه أو إصبعه ويؤثر في الطرف الآخر، ومن هذا القبيل الأوراد التي يقرؤها السحرة والمشعوذون ليسيّطروا بها على الأفاعي والعقارب.

أمّا في القسم الثاني فالعامل لا يؤثر مباشرة بل بواسطة وإرادة منه، مثل الشياطين أو فسقة الجنّ أو الأرواح الشريرة، فقد يتّصل بها البعض وينفّذ بواسطتها بعض الأعمال.

إذاً، يدور أمر السحر مدار النوعين المتقدمين، فإذا سحر شخص آخر مستخدماً النوع الأول من السحر حكم عليه بالقصاص أو الدية؛ لأنّ الجريمة صدرت منه مباشرة وإرادته. أمّا إذا استخدم النوع الثاني فالحكم بالقصاص مشكل؛ لأنّ الساحر في هذا النوع لم يقتل مباشرة، والقاتل هو الجن أو الروح، وعلى أقل تقدير الحكم بالقصاص محل شبهة، والموارد يدخل في الشبهات المصدقية وعمومات باب القصاص.

فإذا قام الساحر بحركة - بعزم وإرادة - وحرّض فيها الجن للقيام بعمل يرغب فيه فلا يمكن القول هنا بأنّ السبب أقوى من المباشر، فهو من قبيل أن يأمر شخص آخر بقتل فلان فيمثل أمره، فمن يُحكم بالقصاص الأمر أم المباشر؟ من المسلّم به أنّ المباشر محكوم بالقصاص إلّا في الموارد التي يكون السبب فيها أقوى من المباشر.

وخلاصة الكلام: أنّنا إذا حدّدنا تأثير الساحر بنحو كليّ أو بنحو خاص أن له دوراً مباشراً في القتل فلا كلام في الحكم بقصاصه، أمّا إذا لم نحرز ذلك واحتملنا الأمرين فلا تجري الضابطة الكلية في باب القصاص. وعلى كلّ حال فالمسألة مشكل في باب السحر، والإفتاء فيها ليس سهلاً.

والحمد لله أولاً وآخراً

[1] شرائع الإسلام 4: 973.

[2] جواهر الكلام 42: 30.

[3] وسائل الشريعة 29: 56، أبواب القصاص في النفس، ب20، ح1.

[4] وسائل الشريعة 29: 56. 57، أبواب القصاص في النفس، ب20، ح2.

[5] التهذيب 8: 74 / 271، التهذيب 9: 172 / 786.

[6] وسائل الشريعة 29: 56، أبواب القصاص في النفس، ب20، ح2. لاحظ الحاشية.

[7] الاستبصار 3: 412 / 1089 و4: 385 / 1062.

- [8] وسائل الشيعة 29: 57، أبواب القصاص في النفس، ب20، ح3.
- [9] رجال النجاشي: 418 / 1117.
- [10] كامل الزيارات: 258، 266، 267.
- [11] وسائل الشيعة 29: 233، أبواب موجبات الضمان، ب1، ح1.
- [12] وسائل الشيعة 29: 233، 234، أبواب موجبات الضمان، ب1، ح2.
- [13] التهذيب 10: 212 / 955.
- [14] كامل الزيارات: 197.
- [15] العدة 1: 149.
- [16] شرائع الإسلام 4: 973.
- [17] جواهر الكلام 42: 30.
- [18] وسائل الشيعة 29: 58، أبواب القصاص في النفس، ب21، ح2.
- [19] التهذيب 10: 188 / 837.
- [20] وسائل الشيعة 29: 57، 58، أبواب القصاص في النفس، ب21، ح1.
- [21] كشف اللثام (الطبعة الحجرية) 2: 441.
- [22] جواهر الكلام 42: 31.
- [23] جواهر الكلام 42: 31.
- [24] الخلاف 5: 327، 328.
- [25] شرائع الإسلام 4: 973.
- [26] الكافي 7: 257، 258، باب حدّ الساحر، دعائم الإسلام 2: 482 / 1725.

[27] الخلاف 5: 331.

[28] المائدة: 32.

[29] مسالك الأفهام 15: 77.

[30] جواهر الكلام 42: 33 . 34.

[31] جواهر الكلام 42: 34.

[32] البقرة: 102.

[33] مسالك الأفهام 15: 77.

[34] مجمع الفائدة والبرهان 13: 385.

[35] جواهر الكلام 42: 34.

[36] الوسائل 23: 184، باب صحة الإقرار من البالغ العاقل، ب3، ح2.

[37] جواهر الكلام 42: 34 . 35.

[38] الوسائل 29: 40، باب تفسير قتل العمد والخطأ، ب11، ح13.

[39] جواهر الكلام 42: 35.

الدرس [51]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الأولى من المرتبة الثانية

قال المحقق رحمه الله: (المرتبة الثانية: أن ينضمَّ إليه مباشرة المجني عليه، وفيه صور: الأولى: لو قدَّم له

طعاماً مسموماً فإن علم وكان مميزاً فلا قود ولا دية، ولو لم يعلم فأكل فمات فللولي القود؛ لأنّ حكم
المباشرة سقط بالغرور[1].

ذكر المحقق ست صور للمرتبة الأولى، تقدّم الحديث عنها، وكانت ضابطتها الكلية كون الجاني منفرداً
في تسبب الجناية، وضابطة المرتبة الثانية أن يساعد المجني عليه الجاني على جنايته، ولها ثلاث صور
كلّ واحدة منها تتميز عن الأخرى بشيء ما.

الصورة الأولى: أن يسبب الجاني وبيّش المجني عليه باختياره، من قبيل أن يجعل شخص طعاماً مسموماً
أمام آخر فيأكله الآخر دون إكراه. ولهذه الصورة فروع:

الفرع الأول: أن يعلم المجني عليه بكون الطعام مسموماً رغم ذلك يتناوله، ولا يلزم أن يكون بالغاً بل
يكفي فيه أن يكون مميّزاً، وفي هذا الفرع لا يترتب القصاص وكذا الدية على مقدّم الطعام.

الفرع الثاني: ألا يعلم المجني عليه بكون الطعام مسموماً، فللولي عندئذ القود. وإذا اعترض شخص على
قصاص مقدّم الطعام قلنا له: إنّ حكم المباشرة سقط بالغرور. أي سقط حكم المباشرة بسبب جهل
المباشر. فيحكم على المسبّب بالقصاص.

الفرع الثالث: ألاّ يقدّم له الطعام بل يضعه في المطبخ مثلاً، فيأتي صاحب الدار ويأكل منه ويموت. قال
الشيخ في (الخلاف) [2] و(المبسوط) [3]: عليه القود، لكن المحقق أشكل فيه.

وهذا بيان إجمالي لفروع الصورة الأولى من المرتبة الثانية.

الصورة الثانية: أن يسبب الجاني لكن مباشرة المجني عليه ليست عمدية، مثل أن يحفر شخص بئراً في
طريق آخر، فيسقط فيه الآخر، والسقوط هنا يختلف عن أكل السم الوارد في الصورة الأولى، فإن الأكل
يصدر عن إرادة، بينما السقوط ليس كذلك، فلا يضع المجني عليه رجله في البئر عن إرادة.

الصورة الثالثة: أن يكون للجاني والمجني عليه معاً دور اختياري في تسبب الجناية، مثل أن يجرح الجاني
المجني عليه، فيضع الأخير دواءً مسموماً عليه.

فمناطق الحكم في جميع هذه الصور هو الضابطة الأساسية التي بيّناها سابقاً، وهي كون ملاك قتل العمدة

إحدى خصوصيتين، إمّا قصد القتل أو كون الفعل ممّا يقتل عادة، وتشقيق الصور تم لأجل تدقيق الفقيه وتأمّله فيها بحيث يكتسب قدرة على تحديد الحكم في كلّ صورة وفرع.

نرجع هنا إلى الصورة الأولى، وهي أن يقدّم شخص الطعام المسموم إلى آخر، والآخر يأكله باختياره ودون إكراه فيموت، والمسألة غير خاصة بالطعام المسموم بل تشمل حالة ما إذا كان الماء مضرّاً بالمريض فيأتي شخص ويقدم له ماءً فيشربه، وحكم هذا نفس حكم الطعام المسموم. ومن هذا القبيل الطفل المميّز الذي يضرّه أقل مقدار من الترياق . مثلاً . رغم أنّه لا يضر الإنسان البالغ، فإذا أعطاه هذا الطفل وأكله الأخير ومات كان حكمه حكم ما تقدّم من الصور، والضابطة في جميع هذه الصور واحدة.

ومن البديهي كون جريان ضابطة قتل العمد في هذه المسألة فرع اعتبار إطعام السم أي من أنواع القتل المشمول بإطلاق أدلة باب القصاص . فإذا ذهبنا إلى ما ذهب إليه فقهاء الحنفية، حيث اعتبروا قتل العمد خاصاً بما إذا كان بوسيلة حادة مثل السيف [4]، ولو لم تكن الوسيلة هكذا لا يكون القتل عمداً، وعندئذٍ لا يجري حكم القصاص، ولهذا نفى فقهاء السنة في قضية القتل بالسم القصاص والدية وقالوا: يلزم الاستغفار والحبس والتعزير [5].

وهذا ليس رأي الشافعي، فقد قال: إذا قدّم طعام مسموم لشخص وأكله الشخص دون علمه بالسم كان القتل شبه عمد فلا قصاص فيه، لكن فيه دية [6]. أمّا فقهاء المالكية [7] والحنبلية [8] فذهبوا إلى ما ذهب إليه فقهاء الإمامية.

على أية حال، شرط المحقق في الفرع الأول من الصورة الأولى . حيث يأكل المجني عليه الطعام المسموم باختياره وعلمه . شرطاً وهو كون المجني عليه مميّزاً.

ويبدو أن المميّز المطروح هنا يختلف عن المميّز المبحوث عنه في باب النكاح، فالمراد منه في باب النكاح هو الطفل الذي يحدد القضايا الجنسية في الجملة حتى لو كان خالياً عن الأحاسيس الجنسية والشهوانية، وهذا النوع من التمييز لا ربط له ببحثنا هنا، إذ المراد منه هو الطفل الذي يدرك معنى السم ومفهوم القتل ولا يعتبر الموت لعباً، ومميّز من هذا القبيل إذا أكل الطعام المسموم باختياره وعلمه فلا قود ولا دية فيه كما في البالغ.

وهنا لا ننكر أنّ مناولة السم لمن كان عرضة للانتحار جريمة وذنب، لكن عمله ليس من مصاديق قتل النفس، ولهذا لا يحكم عليه بالقصاص أو الدية؛ لأنّ المقتول هنا باشر قتل نفسه، والقتل منسوب إليه لا إلى المسبب.

الفرع الثاني: ألاّ يعلم المجني عليه بأنّ الطعام مسموم، فيأكله ويموت فعلى الجاني هنا القصاص والدية؛ لأنّ جهل المجني عليه بأن هذا سم أو هذا قاتل يجعل من إرادته كأن لم تكن، فلا دور لها في حصول الجريمة، فتنسب الجناية إلى المسبب، وهو يؤخذ بأثرها.

لكن ما أثر هذه الجناية؟

الضابطة التي ذكرناها سابقاً تأتي هنا، والقتل يكون عمداً إذا كان القاتل قاصداً للقتل، سواء أكان من خلال إطعامه الطعام المسموم أم الدواء المضر والقاتل عادة أم أي شيء آخر.

كما أن القاتل إذا لم يكن قاصداً القتل لكن يعطيه ما يوجب القتل غالباً فيكون قتله عمداً كذلك، أمّا إذا لم يقصد القتل وأعطاه ما لا يوجب القتل غالباً فيكون شبه عمداً، وفيه دية، وسيأتي التحقيق في هذا الباب إن شاء الله.

اللهم صلّ على محمّد وآل محمد

الدرس [52]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في تقديم الطعام المسموم، وفيه ثلاثة فروع، كان الفرع الأول في حالة ما إذا أكل المجني عليه الطعام المسموم عن علم واختيار، والفرع الثاني فيما إذا تناوله عن جهل، ولم نفصل في هذا الفرع فنتعمّق به هنا.

يثبت المحقق في هذا الفرع القود والقصاص، ومراده الضمان، لأنّ في بعض الصور توجد دية وفي بعضها الآخرة يوجد قصاص، وفي ذيل قوله: (ثبت القود) [9] يضيف صاحب (الجواهر): (عندنا) [10]، وهو

يحكي الإجماع، فإذا كان هناك إجماع في المسألة فلا حاجة عندئذٍ للاستدلال والدقة العقلية، ولا للتمسك بالوجوه المذكورة.

لكن نقل هذا الإجماع يبدو عجيباً؛ للأمور التالية:

أولاً: لم ينقل الإجماع غيره من المتقدمين والمتأخرين.

ثانياً: الكثير من المتقدمين . الذين يعني اتفاقهم الإجماع . لم يطرح المسألة أصلاً، مضافاً إلى أن كلام الشيخ الطوسي رحمه الله . الأعراف بآراء المتقدمين . صريح في وجود الاختلاف، فقد قال في مسألة من قدّم طعاماً ووضع فيه سمّاً: (وأما إن لم يعلمه فقدّمه عليه أو ناوله فأكل منه، قال قوم: عليه القود وهو الأقوى عندي؛ لأنه لم يختار شرب ذلك، بدليل أنه لو علم به لم يأكله. وقال آخرون: لا قود عليه؛ لأنه الذي أكل باختياره) [11].

إذاً، لا إجماع في المسألة، وقد يكون مراد صاحب (الجواهر) من مفردة (عندنا) أنّ القاعدة الأساسية التي تبني عليها جميع هذه الصور مجمع عليها، وهي ما تكرّر ذكرها كثيراً من أنّ القتل يكون عمداً إذا قصد الجاني القتل أو استخدم آلة قتالة غالباً ويترتب على فعله القصاص، وبما أنّ هذه القاعدة منطبقة على هذا المورد، وهي مجمع عليها فالمسألة مجمع عليها كذلك.

وبما أنه لا إجماع في المسألة فعلينا اللجوء إلى الاستدلال، وبما أنّنا نفقد الأدلة اللفظية والاجتهادية فعلينا اللجوء إلى الاعتبارات العقلية.

قلّما طرح المتأخرون استدلالاً واضحاً ومبسّطاً على هذه المسألة، وقد ذكرت استدلالاً في كلمات الشيخ والعلامة والمحقق، أمّا الآخرون فإمّا لم يطرحوا المسألة بتاتاً وإمّا أن يعتبروها مفروغاً عنها ولا تحتاج إلى استدلال، لكن الواقع ليس كذلك فالمسألة بحاجة إلى إثبات، فقد يُسأل: لماذا نعتبر مقدّم الطعام ضامناً مع أنه غير مباشر للقتل وقد توسط بينه وبين القتل إرادة الأكل؟ فإن الفرض كون المسبب لم يجبر الأكل على الأكل بل وضع طعاماً عنده أو قدّمه إليه فأكله، فما دليل ضمان مقدّم الطعام؟

استدلال الفقهاء على المسألة

يستدل المحقق هنا ب: (أنَّ حكم المباشرة سقط بالغرور) [12]، أي أنَّ الجهل والغرور أسقطا حكم المباشرة.

لكن العلامة في (القواعد) غير التعبير وقال: (إنَّ المباشرة ضعفت بالغرور) [13]، ويبدو أنَّ نظره كون جهل الآكل موجباً لتقوية السبب ليصبح أقوى من المباشر، فإذا كان هذا هو المراد من ضعف المباشر فهو معنى محصّل وإلّا فلا معنىً صحيحاً لضعف المباشر؛ لأنَّه لا وجود للمباشرة القوية والمباشرة الضعيفة.

واستدلَّ الشيخ بعبارته: (لأنَّه لم يختر شرب ذلك) [14] أي أنه لم يجعل المدار على المباشرة. كما فعل ذلك المحقق والعلامة. بل نفى الاختيار واعتبر الآكل غير مختار بل بمثابة المكره، وهو تعبير أفضل؛ لأنَّ هذا الشخص مباشر على كلِّ حال، ورغم إرادته واختياره الظاهرين إلّا أنه لم يختر في حقيقة الأمر.

يستفاد ما يقرب من هذا الاستدلال من كلمات فخر المحققين، فقد ذكر استدلالاً في ذيل عبارة والده في الفرع اللاحق، حيث يجعل شخص طعاماً مسموماً في غرفة آخر فيتناوله الآخر جهلاً ويحتمل انتفاء الضمان، فقد قال فخر المحققين هناك: (لأنَّه لم يلجأه إلى الأكل فلم يلزمه القصاص) [15] ويستفاد من هذا الاستدلال بأنه يعتبر الآكل فيما نحن فيه مجبوراً بدليل فرض القصاص عليه.

المختار في المسألة

بعدما ذكرنا استدلالات الأجلّة نريد البحث عن وجه معقول للمسألة، لأنه قد يقال: مقدم الطعام لم يجعل الطعام في حلق المجني عليه بالتهديد أو الإكراه فلماذا يقتص منه؟

فينبغي القول هنا بأنَّ في حدوث هذه الواقعة يوجد فعلاً بانضمام أحدهما للآخر تحصل الجناية، أحدهما: فعل المباشر، حيث وضع الطعام المسموم في فمه، ثانيهما: فعل الغير الذي كان سبباً، وقد قدّم الطعام للمجني عليه. والسؤال هو: كيف يتم تأثير الفعلين في تحقق الجناية إذا كان الفعل الأقرب إلى القتل. أي الأكل. اختيارياً بالكلية؟ لأنَّه لا يصل الدور في الضمان إلى الفعل الآخر؛ لأنه إذا توالى إرادتان في باب الضمان تكون الإرادة الأقرب إلى الجناية هي المسؤولة.

وبالتدقيق في المسألة: نستنتج: رغم أكل المجني عليه الطعام باختياره، لكنّ عمله ناشئ عن الجهل بالحقيقة، وهي بحكم عدم الإرادة وعدم الاختيار، ولهذا لا يمكن القول بأنّ هذا القتل نتيجة فعل اختياري صدر من الآكل. ومن البديهي أن يُبرّر الفعل بنتيجته وهدفه المتوخى منه، فإذا صدر فعل وترتبت عليه النتيجة وكانت النتيجة مجهولة لدى الفاعل فلا يمكن القول بصدور الفعل منه عن اختيار.

ولأجل اتضاح المطلب نذكر أمثلة. لنفرض أنّ شخصاً كان يمّر نفسه على الرمي فيصوّب باتجاه تصوير، وآخر يأتي بثالث يربطه خلف التصوير، فالرامي رغم استهدافه التصوير بإرادة منه إلاّ أنّه لم يعلم بالشخص الذي خلفه فلا يعلم بأن نتيجة فعله قتل ذلك الشخص.

فإذا قيل بأنّ القاتل لم يقتل عن اختيار كان القول صحيحاً، فرغم إرادته واختياره للفعل إلاّ أنّ اختياره بلحاظ النتيجة التي كان يتوخاها لا النتيجة التي لم يكن على علم بها، والفرص أن جهله بهذه النتيجة لم يكن عن تقصير، وعليه يكون الذي جعل المجني عليه خلف التصوير هو الضامن؛ لأنه هو الذي كان موجباً لأن تكون إرادة الرامي كلا إرادة.

مثال آخر: شخص يصنع عبوة ناسفة ويجعلها في صندوق ويرسلها إلى شخص فيفتحها الأخير وتنفجر إثر فتحها ويموت، فالظاهر في الحادث أن الذي فتح الصندوق هو السبب في موت نفسه، لكن هل الواقع كذلك؟ بل القاتل هو الشخص الذي أعدّ العبوة وأرسلها للمجني عليه، لأن إرادة الذي فتح الصندوق كلا إرادة واختياره بحكم عدم الاختيار.

وبتعبير آخر: الملاك الذي يؤدي إلى سقوط الأثر والضمان عن فعل المكره موجود هنا كذلك، وفي باب الإكراه تكون إرادة المكره مغلوبة لإرادة المكره؛ وبالطبع يُستثنى الإكراه في القتل؛ لأنه لا حق لأحد أن يقتل آخر عن إكراه. وسنبحث هذا في محله.

وهذا الملاك بحدّ ذاته موجود هنا كذلك، فإرادة المباشر مغلوبة لإرادة المسبب، وذلك بسبب الجهل المفروض على المباشر. وما نحن فيه يخفي المسبب ما وضعه في الطعام، وعمله كان موجباً للتمويه على المجني عليه، وفي الحقيقة يكون الجاني عاملاً للجهل والغفلة وحرور المباشر في النتيجة، واختيار المجني عليه يكون مغلوباً لإرادة واختيار الجاني. ومن هنا يمكن إدراك عدم الفرق بين أن يقدم الجاني

طعامه أو طعام المجني عليه كما قال بذلك صاحب (الجواهر) وغيره، رغم أنّ هذا التفصيل غير موجود في كلام الشيخ رحمه الله.

إذاً اتضح حكم المسألة، سواء على تعبير المحقق . رحمه الله . حيث قال: (سقط حكم المباشرة)، أو على تعبير العلامة . رحمه الله . حيث قال: (إنّ المباشرة ضعفت)، أو على تعبير الشيخ رحمه الله . وهو الأفضل من الجميع . حيث قال: (لأنه لم يختر شرب ذلك).

ويبدو لنا أنّ هذا الاستدلال متين، لكن السيّد الخوئي [16] استدلّ بالصدق العرفي، ونحن لا نرفض الصدق العرفي وتطابقه مع الواقع في بعض الموارد، من قبيل المسألة التي نحن فيها، أمّا كون الصدق العرفي منوطاً تامّاً للحكم بالضمآن في جميع الموارد فلا يمكن تصديقه؛ لأنّ هناك موارد ينسب فيها العرف القتل إلى شخص لكن الشرع يرفض النسبة، فإنّ العرف يتسامح في أحكامه وقضاياه. ولهذا لا يمكن القول بنحو كلي: كلما اعتبر العرف شخصاً قاتلاً صدق قتل العمد، لكن حكم العرف فيما نحن فيه . حيث اعتبر مقدم الطعام المسموم قاتلاً . مقبول .

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [53]

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكرنا فيما تقدم استدلالاً مقنعاً للفرع الثاني من المسألة وقلنا بأنّ مقدّم الطعام المسموم أو الدواء المسموم ضامن، ونحكم عليه بالقصاص وفق الضوابط الكلية لباب القصاص، فإذا كان قاصداً القتل سواء أكان السم ممّا يقتل عادة أم لم يكن بل قتل صدفة، وإذا لم يقصد القتل ولكن السم أو الدواء كان ممّا يقتل عادة، فيحكم عليه بالقصاص كذلك، وأمّا إذا لم يقصد القتل ولكن كان الدواء أو السم ممّا يقتل عادة فيحكم عليه بدفع الدية.

طرح العلامة في (التحرير) [17] وكاشف اللثام [18] وكذا صاحب (الجواهر) [19] فرعاً هنا، وباعتبار وفرة احتمال وقوعه سننتعرض له، وهو: إذا ادّعى مقدم الدواء أو الطعام المسموم أنّه لم يقمّم له ذلك، أو أنّ ما أعطاه لم يكن ذلك الطعام المسموم أو الدواء المضر بل شيئاً آخر، أو أنّ المقدار الذي قدّمه قليل

وكميته غير قاتلة، فما الحكم عندئذٍ؟

هناك صورتان في هذا الفرع:

الصورة الأولى: ألا يدعى ولي الميت على هذا الشخص، فعندئذٍ لا يكون الحكم مشكلاً في هذا الفرض؛ لأننا إذا قبلنا بكلية قاعدة الدعوى غير المعارضة وأنها غير مختصة بالأموال المالية قبلنا بكلامه، وإذا خدشنا في هذه القاعدة ورفضناها، فمقتضى الأصل عدم الحكم بالقصاص أو الدية عند الشك، فإذا مات شخص في المستشفى وحصلت شبهة إعطائه دواءً مسموماً أو خطأً وأنكر الطبيب أو المضمّد هذا المعنى فلا دليل لنا على إثبات الضمان عليه، فيحكم بعدم الضمان.

الصورة الثانية: أن يدعى ولي الميت إعطاء الشخص للمجني عليه الدواء الخاطئ أو الطعام المسموم، فقد قال العلامة وصاحب (الجواهر) وآخرون: عليه أن يثبت دعواه وفق قاعدة (البينة على المدعي) [20].

لكن ما يختلج بالبال: هو أنا لو فرضنا وجود لوث وأنّ التهمة متوجهة إلى مقدّم الطعام فلا حاجة لولي الميت أن يأتي بالبينة، ففي باب اللوث إذا لم يأت المدعي بالبينة ينتهي الأمر إلى القسامة، وفي باب اللوث لدينا عدّة روايات معتبرة من قبيل الرواية التالية:

عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن بكير، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إنّ الله حكم في دماءكم بغير ما حكم به في أموالكم، حكم في أموالكم: أنّ البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، وحكم في دماءكم أنّ البينة على المدعى عليه واليمين على من ادعى)) [21].

إذاً إذا كانت المسألة من مصاديق اللوث كانت مورداً للقسامة، فإذا عجز المدعي عن إقامة البينة أمكنه الإتيان بالقسامة، وإذا عجز عن ذلك كذلك وصل الدور إلى المتهم، فعليه الإتيان بخمسين فرداً يقسمون على براءة هذا الشخص.

وعلى هذا فالقسامة من جانب المدعي تختلف بنظرنا مع القسامة من جانب المنكر، فنعتبر التعدد في قسامة المدعي شرطاً ولا نجيز توزيع القسم، أمّا قسامة المنكر فنجز فيها توزيع القسم.

والمورد إذا لم يكن من موارد اللوث ولم تكن تهمة فالقضية تنتهي بقسم المنكر بل حتى بدونها، وفي زماننا هذا لا يصعب تشخيص سبب الموت؛ لأنّ العلة تتّضح بالتحليل والتشريح الذي نجوّزه في موارد من هذا القبيل، ونتيجته حجة على الجميع، وبإمكان القاضي العمل وفقها.

الفرع الآخر: ألاّ ينكر مقدّم الطعام المسموم أو الدواء المضر تقديمه الطعام أو الدواء لكنه ينكر العلم بهذا المعنى، فيقول مثلاً: ما كنت أعلم بأنّ الدواء قاتل بل تصوّرت كونه مقوّياً، أو ما كنت أعلم أنّ هذا المقدار قاتل، فما الحكم عندئذٍ؟

يذكر العلامة في (التحرير) [22] احتمالين لهذا الفرع كما يذكر استدلالاً لكلّ منهما.

الاحتمال الأول: أن نقول بالقصاص، بدليل أنّ الشخص إذا علم بكون المادة سامة فلا تقبل دعواه في عدم علمه بكونها قاتلة؛ لأنّ السم ممّا يقتل عادة. ثمّ يشبّه العلامة السم بالجرح ويقول: إذا جرح شخص آخر جرحاً قاتلاً ثمّ ادّعى عدم علمه بأنّ هذا الجرح قاتل لا تقبل دعواه؛ لأنّ عمله هذا ممّا يقتل عادة، فيثبت القود.

الاحتمال الثاني: ألاّ نقول بالقود لكن نقول بالدية؛ لأنّته من المحتمل جهل الجاني بكون الطعام أو الدواء قاتلاً؛ لأنّ الطعام والدواء ليسا من قبيل السيف الذي يعلم الجميع بأنه قاتل، فمن المحتمل أن يكون الجاني جاهلاً بنتيجة الطعام والدواء، وهذه الشبهة تكفي لرفع القصاص.

وقوى صاحب (كشف اللثام) [23] الشبهة، لكن صاحب (الجواهر) [24] يقول: فرضنا كون هذا العمل عمدياً؛ لأنّته لم يصدر سهواً أو نسياناً أو إكراهاً، وبما أنه أدّى إلى القتل فتشمله عمومات القصاص.

في الشق الثالث من صور قتل العمد، حيث لا يقصد الجاني القتل لكن الوسيلة ممّا تقتل عادة، بحثنا مسألة ادعاء الجاني بعدم علمه بكون الوسيلة قاتلة وقتلنا بعدم إمكانية قبول قوله، واستدل صاحب (كشف اللثام) و(الجواهر) على ذلك بأنّ هذه الدعوى يمكن أن يدّعيها كلّ جانٍ، وقبولها يبطل أكثر الدماء.

وفي تبرير هذا الكلام قلنا: ممّا يخالف مقتضى الحكمة أن يهتم الشارع بقضية الدماء من خلال آيات وروايات عديدة ثمّ يجعل طريقاً يفرُّ من خلاله الجاني من القصاص، الحكمة يعدُّ قاعدة ودليلاً عقلياً استند إليه الفقهاء في موارد عديدة، رغم ذلك لا نغض النظر عن الاحتمال المزبور، وقلنا بعدم إمكان قبول هذا الكلام على إطلاقه، وقد تكون موارد نقطع فيها جهل الجاني بالقضية، وعندئذٍ لا يمكن العمل بعمومات القصاص؛ لأنّ دائرتها مضيّقة بحالة العمد، وهذا المورد ليس من قبيل الشبهات المفهومية المخصّصة، حيث جوّز الفقهاء فيها التمسك بالعام، وقد مضى بحث ذلك مفصلاً، بل هو من موارد الشبهات المصادقية العامة؛ لأنّ عمومات القصاص تشمل صورة العمد، وهي لا تختلف عن التعمد في القتل، كما فرّق هكذا صاحب (الجواهر) [25] وقال: موضوع الروايات هو قتل العمد لا تعمّد القتل؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ العمد في الروايات هو نفس التعمد في القتل، أي يلزم فيه قصد القتل.

إذاً، في حالة عدم إحراز القصد فلا يمكننا إجراء حكم القصاص، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ علم الجميع بكون السم قاتلاً لا يكفي لإحراز قتل العمد، وعند عدم الإحراز فمن المشكل الحكم بالقصاص. ومحصل الكلام: إذا كانت قرائن تثبت عدم صحة إدعائه الجهل بكون السم قاتلاً، من قبيل كونه طبيياً أو ممرضاً، فلا تقبل دعواه عندئذٍ، أمّا إذا كان أمياً قروياً لا يعلم بالسموم والأدوية فتقبل دعواه بالجهل، عندئذٍ لا يجري حكم القصاص بل تؤخذ الدية منه.

اللهم صلّ على محمّد وآل محمد

الدرس [54]

بسم الله الرحمن الرحيم

في الدروس السابقة بحثنا في فرعين ذكرهما صاحب (الجواهر) في ذيل الصورة الأولى من المرتبة الثانية من التسييب، نعرض حالياً للفرع الثالث.

الفرع الثالث: أن يجعل شخص سماً أو مادة قاتلة عرضة للاستخدام

وفي تناول يدي أحد ما، بأن يجعل طعاماً ملوثاً بالسم في مكان من المجني عليه فيؤدي إلى موته، فما حكم هذه المسألة؟

اختلاف هذا الفرع مع سابقه في أنّ التسبب في الفرع السابق أوضح منه في هذا الفرع، فهناك يقدّم الجاني الطعام إلى المجني عليه، أمّا هنا فلا يقدّمه له بل يضعه في مكان عادة ما يوضع فيه أطعمة تستخدم للأكل أو للدواء، مثلاً ألو كان المجني عليه يستخدم قرصاً كدواء، والجاني يصنع قرصاً ساماً على غرار أقراص المجني عليه ويضعه في أسطوانة الأقراص فيتناوله كعادته ويموت، ليس بوضوح الفرع السابق.

أقوال الفقهاء في المسألة:

اعتبر الشيخ في (المبسوط) [26] هذا المورد من قتل العمد، وأوجب فيه القصاص. والمحقق بعد ما نقل عبارة الشيخ في هذا المجال يقول: (وفيه إشكال) [27].

وذكر العلامة في (التحرير) القول بالقود ثمّ قال: (فيه نظر) [28]، وهو قول أكثر تأكيداً في نفي القود من تعبير المحقق؛ لكنه في (القواعد) بعد ما ينقل القول بالقود: (ويحتمل الدية) [29]، لكنّه لم يذكر وجهاً لهذا الاحتمال.

ولا أعرف أحداً من القدماء اختار القول بالدية، لكن يستفاد من كلام الشيخ في (المبسوط) أن القول بالدية له قائل، حيث قال: (وقال قوم: لا قود، وعليه الدية) [30].

ومن الواضح أنّ القوم لا تطلق على شخص أو شخصين بل على جماعة، والشيخ نفسه يختار القول بالقصاص وينسب القول بعدم القصاص والدية إلى قوم، ومن المحتمل أنّه نقل هذا القول الثالث عن غير الإمامية، كما نقلنا. في بداية البحث. عن الشافعية وغيرهم.

يقول الشهيد الثاني في (المسالك) [31]: القول بالقصاص أشهر. ويستفاد من هذا التعبير أنّ القول بالدية مشهور، ومن المحتمل أنّه اعتمد في كلامه على ما ورد عن الشيخ في (المبسوط) [32].

وعلى هذا، فأقوال الفقهاء في المسألة مختلفة، فجماعة مثل الشيخ يقولون بالقصاص، وفتاحل مثل

المحقق والعلامة يشكلون في ذلك، وجماعة أخرى أفتوا بالدية، كما ينقل الشيخ، والمسألة جدية بالثديق.

لم أجد استدلالاً على هذا القول في كلمات المتقدمين إلا في كلام فخر المحققين . رحمه الله . فبعد ما نقل احتمال الدية عن والده يقول: (لأنه لم يلجأه إلى الأكل فلم يلزمه القصاص) [33]، أي إنّ الجاني لم يجبر المجني عليه على الأكل من الطعام المسموم أو الدواء المضر الذي وضعه في علبة الدواء.

وقد أوضح المرحوم المحقق الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان) هذا الاستدلال باختصار فقال: (لأنّه أكل بنفسه طعام نفسه فلا يلزم على الغير، إذ صدق القاتل عمداً عليه غير ظاهر) [34]، فالعرف لا يطلق عليه قاتلاً.

وبالإمكان الإشكال عليه والقول: إذا لم يرتكب الجاني قتلاً فلماذا فرضت عليه الدية؟

يجيب المحقق الأردبيلي: (ولكن لما صار سبباً للقتل في الجملة ... لزم الدية) [35]، أي إنه يعترف بسببته للقتل لكنه يعلم بها في الجملة، ولأجل ألا ييطل دم المسلم وجبت الدية.

وفي هذا المجال له عبارة أخرى هي دليل بحدّ ذاتها، حيث قال: (ولمّا لم يلزم القود للشك في كونه قاتلاً) [36] فلا قصاص.

وعلى هذا يكون الاستدلال الأول عبارة عن: عدم صدق القاتل عليه عرفاً، والاستدلال الثاني: شكنا في كونه قاتلاً، فالأصل عدم كونه قاتلاً؛ لأنّ إحراز الموضوع في حكم القصاص لازم، وعند الشك لا يحرز الموضوع، فلا قصاص.

عوداً على بدء علينا إيضاح محل الكلام في هذا الفرع لكي نعرف جريان أو عدم جريان القصاص فيه.

محل الكلام هنا شخص أراد قتل آخر فوضع السم في الطعام وجعل الطعام في متناول يديه، أو أنّه لا يريد قتله بل أراد تجربة السم أو الدواء فأطعمه إيّاه، وهنا رغم أنّه قصد الفعل (الإطعام) إلاّ أنه لم يقصد النتيجة (القتل)، فهل يجري حكم القصاص أم لا؟

من المسلم به أنّ العرف يعتبر هذا الشخص قاتلاً، لكننا لا نبحث عن الصدق العرفي؛ لأننا قلنا تكراراً بأنّ

حكم العرف لا يُقبل دائماً؛ فإنّ فيه مسامحة كثيرة، ولهذا لا نستخدم الصدق العرفي دليلاً في باب القصاص، بل يأتي هنا الاستدلال الوارد في الفرع السابق، وسبب الحكم بالقصاص هو أنّ الجاني استغلّ جهل المجني عليه وجعل إرادته واختياره مقهورين لإرادة الجاني، رغم أنّ الظاهر كون المجني عليه أطمع نفسه بنفسه، لكنّ اختياره مقهور لإرادة الجاني، كما هو الحال في الإكراه إلاّ أنّ الإرادة في المكره مقهورة لإرادة المكره مباشرة، أمّا هنا فالقهر بسبب الجهل الذي فرضه الجاني على المجني عليه، كما قلنا ذلك في الرامي، حيث وضع شخص آخر خلف الصورة التي يستهدفها الرامي، فينتفي الموضوع هناك إثر الرمي؛ لأنّ إرادة الرامي هنا مقهورة لإرادة الذي وضع المجني عليه خلف الصورة. إذاً المسبب ضامن للعمل الذي صدر عن الجاني جهلاً.

وهذا الاستدلال ذاته يأتي في هذا الفرع؛ لأنّ الجاني في هذا الفرع وضع الطعام المسموم في الغرفة أو الثلاجة أو أي مكان وشيء يستخدمه المجني عليه، فيأكله المجني عليه ظناً منه أنّ كلّ شيء في بيته طبيعي وعلى ما يرام.

وفي الحقيقة استخدم الجاني إرادة المجني عليه، ولهذا يحكم هنا بالقصاص كما يحكم في الفرع السابق، كما أفتى بذلك صاحب (الجواهر) [37] والإمام الراحل [38] وبعض آخر من الفقهاء وعدّوه قتل عمداً.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [55]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في مسألة إطعام آخر مادة قاتلة على نحو التسبيب، بأن تقدّم لآخر طعاماً مسموماً أو تضعه في بيته فيأكله بدعوة من الجاني.

الوجه المميّز في هذه الصورة بجميع فروعها هو كون مسبب القتل لا دور له في مباشرة القتل بل يوجد السبب فقط، والمجني عليه يباشر عن جهل.

ورغم أنّه يبدو عدم صحة تعبير التسبيب في النظرة الأولى؛ لأنّ الجاني أوجد المقتضي وعلة القتل وياشر

به المجني عليه، لكن بالنظرة الدقيقة يتّضح صدق التسبيب؛ لأن المجني عليه قام بالعمل عن جهل، وكأنّ موجد المقتضي . وهو الجاني . وظّف إرادة المجني عليه لهذا العمل.

وبالطبع لا خصوصية للسم، بل المسألة تشمل كلّ مورد يتحقق فيه مناط هذه المسألة، وهو أن يوجد الجاني المقتضي ويباشر المجني عليه بالعمل عن جهل، والجهل هنا مفروض عليه من قبل الجاني . واليوم توجد أمثلة ونماذج كثيرة لهذه المسألة، من قبيل أن يوصل الجاني سلكاً كهربائياً بالمكواة أو مقبض الباب، أو ينشر غازاً مؤهلاً للانفجار في المطبخ بحيث يشتعل بمجرد إيقاد النار هناك، فهذه الفروع جميعها من مصاديق هذه الصورة.

فالمباشرة هنا تمّت بواسطة المجني عليه، لكن جهله أدّى إلى توظيف إرادته في خدمة الجاني، فالأخير جعل من الشيء غير الخطر في الظاهر خطراً، مع جهل المجني عليه بباطن القضية، فالذي جعل فرقاً بين الظاهر والباطن هو الجاني.

وبذلك تتّضح كيفية التسبيب، لكيلا تتبلور شبهة أنّ الموجود هنا هو إيجاد المقتضي لا التسبيب، كما قال بذلك البعض.

وهناك فروع أخرى لتلك الصورة لم ترد في كلام المحقق . رحمه الله . لكن طرحها العلامة في (التحرير) [39] و(القواعد) [40] وكذا صاحب (الجواهر) [41] وكاشف اللثام [42]، كما ورد فرع في (تحرير الوسيلة) [43] لسيدنا الأستاذ رضوان الله عليه، وبعض من هذه الفروع جدير بالدراسة والبحث.

الفرع الأول: مثلاً لو أنّ شخصاً وضع طعاماً مسموماً في بيته فجاء آخر ودخل بيته من دون إذنه وأكل منه، فتارة لا يقصد بذلك القتل بالأكل، أي لا علم له بأنّ المجني عليه سيأتي ويأكل من هذا الطعام عندئذٍ لا ضمان؛ لانعدام ملاك الضمان، فالملاك هو التسبيب بقصد القتل، أو قصد الفعل بالنسبة إلى المجني عليه، ولا وجود لأحد من الاثنين هنا، فالمسبّب لم يرد ولم يقصد القتل، كما أنّه لا يعلم علماً يحلّ محلّ القصد.

كما لا يدخل المورد في قتل الخطأ، فالقتل كذلك يخلو من إرادة الضرب، لكنّه لا يخلو من إيجاد الضرب، والفرق بين قتل الخطأ وقتل شبه العمد في أنّ الجاني يقصد الضرب في شبه العمد لكن لا

يقصد القتل على أن يكون الضرب ممّا لا يقتل عادة، أمّا في قتل الخطأ فلا يقصد ضرب المجني عليه بل ضرب آخر، مثل أن يضرب عصفوراً فيصيب المجني عليه. وما نحن فيه لا يوجد قصد لأصل صدور الفعل؛ لأنّه لا يقصد إطعام أحدٍ بهذا السم، فلا ضمان يترتب عليه.

وتارة يقصد بذلك القتل بالأكل أي يقصد القتل بالأكل أو يعلم علماً يحل محل القصد، وقد قلنا في مباحث شبه العمد: إنّ الإنسان قد لا يقصد لكنّه يعلم بأنّ فعله سينتهي إلى القتل، فالعلم عندئذٍ يلازم قصد القتل؛ بأن كان يعلم بأنّ فلاناً سيدخل بيته دون إذنه وسيأكل من الطعام المسموم، فهو ضامن عندئذٍ ولو لم يقصد القتل من وضعه الطعام المسموم في المكان المفروض، وأركان التسبب جميعها موجودة هنا، فقد قام بعمل وظّف من خلاله إرادة المجني عليه.

وقد يكون قتل الشخص جائزاً، من قبيل أن يكون الدفاع عن النفس متوقفاً على قتل هذا الشخص، رغم ذلك ينسب القتل إلى الجاني. وقد لا يكون قتل الشخص جائزاً بالأب يتوقف الدفاع عن النفس على قتل هذا الشخص، بل يكفي ضربه بعضاً أو تهديده ليهرب، فالضمان هنا يترتب عليه بالقول بالقصاص أو الدية.

أنكر بعض الكبار نسبة القتل إلى صاحب المنزل، وذلك باعتبار أنّ المجني عليه دخل المنزل عادياً، فلا يكون صاحب المنزل قاتلاً.

لكن هذا الكلام لا يبدو صحيحاً؛ لأنّه أقصى ما يجيزه الاعتداء هو جواز القتل، وفي بعض الموارد لا يجوز قتله رغم اعتدائه، وذلك لا يمنع نسبة القتل إليه؛ لأنّ الذي يضع طعاماً مسموماً في تناول يدي آخر ويقصد قتله يُسند عمله إليه سواء أكان القتل جائزاً أم محرماً، وإذا كان محرماً قد يوجب القصاص وقد يوجب الدية، وعلى كلّ حال لا ينبغي التردد في نسبة القتل إليه.

نقد كلام صاحب (الجواهر)

أراد صاحب (الجواهر) إثبات عدم الضمان من خلال الأصل فقال: (فلا ضمان بقصاص ولا دية؛ للأصل)) [44]، ففي حالة شكنا بحصول موجب الضمان أو عدم حصوله نبرئ الذمة بأصالة البراءة. وفي مقام التعليل يقول: (بعد أن كان الآكل متعمداً بدخول دار غيره وأكله من طعامه) [45]، أي بما أنّ

المقتول متعمدٌ فنشك في أنّ في هذه الصورة هل يوجد ضمان أم لا؟ فنجري أصل عدم الضمان.

هذا الكلام غير مفهوم لنا، فلا شك في أنّ الذي يدخل ملك آخر يعدُّ معتدياً وعمله محرماً وتترتب عليه آثار حقوقية وأحكام وضعية وتكليفية لكن لا يوجب عدم ضمان صاحب المنزل المسبب للقتل إلاّ في حالة الدفاع الجائر، وذلك بحث آخر، أمّا إذا كان الدفاع غير مشروع أو لا يتوقف على القتل، فلا وجه لرفع الضمان.

يبدو أنّ كلامه في الحكم بعدم الضمان خاص بصورة عدم قصد القتل، لكنّه يشمل حالة العلم، وقد قلنا بأنّ العلم في بعض الموارد بحكم القصد، فإذا كان الشخص يعلم بقدم فلان وأكله من هذا الطعام كان علمه بمثابة قصد قتله.

ولا نستبعد أنّ رأيه الشريف هنا يرجع إلى عدم الصدق العرفي في القتل العمدي، فبالنسبة إلى الذي يضع طعاماً مسموماً في بيته ويأتي آخر ويدخل بيته ويأكل منه لا يعدّ العرف هذا القتل عمداً، لكن هذا المطلب مخدوش فيه كبرى وصغرى.

أمّا من حيث الصغرى فلأجل أنّه في موارد من هذه الصورة يصدق القتل العمدي عرفاً، من قبيل أن يعلم الجاني بأنّ الشخص سيأتي الدار ويأكل من الطعام المسموم، ألا يقول العرف عندئذٍ إنّ قتله؟ لا شك في صدق قتل العمدي هنا.

أما كبرى فلأجل ما تقدّم ذكره تكراراً بأنّه ليس كلّ ما لا يصدق عليه عرفاً قتل العمدي فهو غير عمدي؛ لأنّه قد لا يصدق عرفاً قتل العمدي في مورد لكنّه شرعاً قتل عمدي، من قبيل بعض من صور التسبيب، وعكس ذلك صادق كذلك، وأحكامنا في قتل العمدي لا تدور مدار الصدق العرفي، فإنّه بدرجة بالغة من الأهمية وللشارع فيه رأي.

الفرع الثاني: أن يدخل شخص منزل آخر ياذنه لكنّه يأكل طعامه دون إذنه، والأكثر [46] هنا نفوا الضمان، لكن يبدو أن التشقيق المذكور في الفرع السابق يأتي هنا، فإذا وضع صاحب الدار طعاماً مسموماً في متناول يدي الذي يدخل الدار مأذوناً لآبده وأن يكون قاصداً قتله، ولا شك في ضمانه، أمّا إذا لم يقصد قتله ولا يحمل علماً بمثابة القصد فلا ضمان قطعاً.

وهنا صورة أخرى، وهي أن يقول صاحب الدار للضيف: لا تأكل من هذا الطعام، لكن الضيف يأكله، فلا شك في عدم ضمانه؛ لأنّ صاحب الدار نهاه عن الأكل رغم جهله بالسم، والنهي يَضَعُ التسبب، لكن النهي قد يكون بنحو يوجب ترغيبه للأكل وقد نهاه متعمداً، من قبيل أن يكون الداخل إنساناً ظالماً فيقول له: لا تأكل ولكنه يريد حثّه للأكل، فيكون صاحب الدار مسبباً والقتل عمداً ومنسوباً إليه، لكن هل فيه ضمان أم لا؟ تختلف مراتب الضمان، فإذا كان الظالم يجوز قتله فلا ضمان وإلاّ وجد الضمان؛ لأنّ محض كونه ظالماً لا يجوز قتله.

الفرع الآخر: ما ذكره الإمام الراحل . رضوان الله عليه . في (تحرير الوسيلة) [47]، وهو أن يجعل شخص طعاماً مسموماً أمام كلبٍ آخر فيأتي الآخر ويأكل طعام الكلب فيموت.

نفى الإمام . رضي الله عنه . القصاص في هذا الفرع؛ لأنّ المقوم الأساس لقتل العمد . وهو قصد القتل . مفقود هنا.

وفي المجال نقطة، وهي: جاء في الحقوق الجزائية لأوربا عنوان التقصير الجزائي، وهو عنوان لم يرد في فقهننا، ومرادهم من هذا العنوان هو: إذا لم يقصد الشخص الجريمة لكنّه قصر في أمرٍ ما وأدى تقصيره إلى جريمة كان تقصيره بمثابة القصد ويترتب عليه الجزاء. ومثال ذلك أن يضع في متناول يدي الطفل طعاماً خطراً ولا يقصد من ذلك إضراره، ففي قوانين أوربا يعدُّ التقصير عنصراً مؤثراً في قتل العمد، وهو بمثابة قصده، ورغم أنّهم لا يساوون بين الاثنين إلاّ أنّهم وضعوا أحكاماً خاصة لكلّ منهما.

ليس لدينا عنوان من هذا القبيل في كتاب القصاص أو العصب، لكن لا يبعد أن نعثر بالتبع والتفحص على موارد في الفقه ينطبق عليها هذا العنوان. وما نحن فيه من هذا القبيل، فهي من مصاديق هذا العنوان؛ فهو قصرٌ من خلال وضعه طعاماً مسموماً للكلب، ولم يُعلم بذلك صاحب الدار كما لم يضع علامة مميزة له، لكن هل هذا التقصير يوجب إسناد القتل إليه أم لا؟

ما استفدناه من مصادرنا الفقهية هو أنّ ملاك نسبة القتل: إمّا قصد الفعل أو العلم بأن هذا العمل ينتهي عادة إلى الموت، ودون هذين العنصرين لا ينسب القتل إلى أحد. ولا يوجد هذان العنصران هنا، فلا يكون القتل عمداً، لكن يكون ضامناً في الجملة من باب ((لا يبطل دم امرئ مسلم)) [48].

بذلك ينتهي البحث في الصورة الأولى من المرتبة الثانية، حيث يباشر المجني عليه والجاني بسبب الجريمة، وسنبحث لاحقاً الصورة الثانية إن شاء الله.

اللهم صل على محمد وآل محمد

[1] شرائع الإسلام 4: 973.

[2] الخلاف 5: 171.

[3] المبسوط 7: 46.

[4] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 221.

[5] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 243، والظاهر أنّ هذا قول الحنفية.

[6] الأم 6: 43.

[7] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 243 . 244.

[8] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 244.

[9] شرائع الإسلام 4: 973.

[10] جواهر الكلام 42: 36.

[11] المبسوط 7: 45.

[12] شرائع الإسلام 4: 973.

[13] قواعد الأحكام 3: 587.

[14] المبسوط 7: 45.

- [15] إيضاح الفوائد 4: 564.
- [16] مباني تكملة المنهاج 2: 8.7 / 8.
- [17] تحرير الأحكام الشرعية 5: 428.
- [18] كشف اللثام 2: 442 (حجري).
- [19] جواهر الكلام 42: 36.
- [20] الوسائل 27: 234، باب أنّ البيّنة على المدعي.. ب 3، ح 2، ح 3.
- [21] الوسائل 27: 234، باب أنّ البيّنة على المدعي...، ب 3 ح 3.
- [22] تحرير الأحكام الشرعية 5: 428.
- [23] كشف اللثام 2: 442.
- [24] جواهر الكلام 42: 37.
- [25] جواهر الكلام 42: 38.
- [26] المبسوط 7: 46.
- [27] شرائع الإسلام 4: 973.
- [28] تحرير الأحكام الشرعية 5: 427.
- [29] قواعد الأحكام 3: 587.
- [30] المبسوط 7: 46.
- [31] مسالك الأفهام 15: 78.
- [32] المبسوط 7: 46.

- [33] ايضاح الفوائد 4: 564.
- [34] مجمع الفائدة والبرهان 13: 385.
- [35] مجمع الفائدة والبرهان 13: 385.
- [36] مجمع الفائدة والبرهان 13: 385.
- [37] جواهر الكلام 42: 38 .39.
- [38] تحرير الوسيلة 2: 460 / 20.
- [39] تحرير الأحكام الشرعية 5: 427.
- [40] قواعد الأحكام 3: 587 .588.
- [41] جواهر الكلام 42: 39.
- [42] كشف اللثام 2: 442 (الحجري).
- [43] تحرير الوسيلة 2: 460 / 20.
- [44] جواهر الكلام 42: 39.
- [45] جواهر الكلام 42: 39.
- [46] انظر: قواعد الأحكام 3: 588، جواهر الكلام 42: 39.
- [47] تحرير الوسيلة 2: 46 / 20.
- [48] الوسائل 29: 157، باب كيفية القسامة وجملة نم أحكامها، ب10، ح5.

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الثانية من المرتبة الثانية

قال المحقق، رحمه الله: (الثانية: لو حفر بئراً بعيدة في الطريق ودعا غيره مع جهالته فوق فمات فعليه القود؛ لأنه ممّا يقصد به القتل غالباً) [1].

إذا حفر شخص بئراً عميقة في طريق يؤدي السقوط فيها إلى الموت ودعا غيره إلى هذا الطريق فسقط فيها ذلك الغير جهلاً بالبئر للظلام، أو لأنه كان قد غطاه بشيء فمات كان قتل عمد.

استدل على القود هنا بأنّ هذا النوع من التسبب يوجب الموت غالباً، وضابطة هذه الصورة: هي أنّ الجاني مسبّب ولا دور للمجني عليه في التسبب، واختلافها مع الصورة السابقة في أنّ الجاني هناك كان مسبباً والمجني عليه مباشراً؛ فإنه قد تناول الطعام المسموم بيده، أمّا هنا فلم يوجد المجني عليه. ولو عن جهل. وسيلة القتل، بل يوجد السبب فقط، وهو عبارة عن المشي والحركة في الطريق الذي وقع فيه.

وفي الحقيقة أنّ التسبب الذي يوجب القتل مثل دائرة يرسم الجاني نصفها ويكملها المجني عليه، والعمالان معاً مؤثران في وقوع الجريمة، فكلا العاملين تسبب، ولا مباشرة في البين.

يمكن التمثيل لهذه الصورة بأمثلة أخرى، من قبيل أن يُزجَّ بشخص في منطقة ملغومة دون إكراه، أو يُجعل تحت اختياره سيارة دون مكابح ليركبها باختياره فيسقط في وادٍ ويموت. وفي هذه الموارد اجتمع عاملان، أحدهما: الجاني، والآخر: المجني عليه، ولكلّ منهما دور في حصول الحادث، فالجاني يخرب السيارة والمجني عليه يقودها، والقسم الأعظم والأخير من الحادث سببه المجني عليه لكن عن جهل لا عن علم.

إذاً، لا مباشرة هنا؛ لأنّ المباشرة عبارة عن وضع الرجل على اللغم أو السقوط في الوادي، وهي لم تصدر عن علم واختيار؛ لكن التسبب يصدر عن اختيار.

وضابطة قتل العمد هنا نفسها التي تقدّم ذكرها، أي كون إرادة الجاني قاهرة ومفروضة على كلّ الحادث، والقتل منسوب إليه حتى لو كان دور للمجني عليه في الحادث، فإنّ ملاك النسبة غلبة إرادة المسبب على إرادة المجني عليه، وقد وظّف طاقة المجني عليه وجهله لتنفيذ مراده، فيكون ضامناً يقيناً.

يبدو التذكير بالنقطتين التاليتين أمراً لازماً:

الأولى: هل لعنوان (الطريق) الذي جاء في كلام المحقق . رحمه الله . خصوصية؟ فإذا حفر البئر في غير الطريق، أي في ملكه . مثلاً . ودعا شخصاً إلى ملكه، هل يختلف الحكم؟

برأينا لا يختلف الحكم هنا؛ لأنّ المسبب الأساس لعبور المجني عليه من منطقة البئر هو الجاني، وعندئذٍ لا يفرق الأمر بين ما إذا كان البئر محفوراً في الطريق أو في الدار، بل حتى لو كان في منزل المجني عليه، فملاك التسبب موجود في جميع هذه الصور، ولهذا لا يكون قيد (في الطريق) لازماً برأينا.

الثانية: قوله رحمه الله: (حفر بئراً) هل يعني تأثر الحكم فيما إذا كان الجاني قد حفره بنفسه أو وضع اللغم تحت التراب بنفسه، أم لا؟

طبيعي ألا يكون ذلك مؤثراً في الحكم؛ لأنّ الملاك إيجاد السبب من قبل الجاني، فقد يحفر البئر شخص غير الجاني لكن الجاني دعا المجني عليه، فالدعوة تسبب، وملاك إسناد القتل هو تأثير الجاني التام في التسبب، سواءً كان الجاني هو الحافر أم أنّه استخدم بئراً محفوراً لغرضه.

أمّا حكم المسألة، فإذا كانت البئر عميقة أو الألغام المستورة تحت الأرض بنحو تقتل عادة عدّ القتل عمداً، فإذا اقترن مع القصد كان من القسم الأول، وإذا لم يقترن بقصد كان من القسم الثالث. وإذا كان السقوط في البئر أو المشي على اللغم لا يقتل غالباً لكن الجاني قصد القتل وحصل القتل صدفة كان من القسم الثاني من أقسام العمد.

أمّا إذا لم يوجب السقوط في البئر أو المشي على اللغم الموت غالباً ولم يقصد الجاني القتل بل الإيذاء فقط وحصل الموت صدفة كان شبه عمداً.

يطرح صاحب (الجواهر) [2] فرعاً هنا، وهو: إذا حفر شخص بئراً ودعا المجني عليه لكن دعوته لا تقتضي العبور من الطريق الذي فيه البئر؛ لكنّه اختار الطريق الذي فيه البئر وسقط فيها ومات، فما الحكم؟

والعبارة الأخرى للمسألة: أنّ قسماً من التسبب حصل بواسطة الجاني باعتباره حافراً للبئر وداعياً للمجني عليه، والعادة تقتضي ألاّ يمر هذا من الطريق الذي فيه البئر أو أنّ عبوره من هذا الطريق لا يستلزم السقوط في البئر، والداعي لم يقصد القتل، لكن المجني عليه سقط في البئر صدفة ومات، فما الحكم؟

يقول الإمام . رضي الله عنه . هنا: لا قود عليه ولا دية [3]. ولهذا القول وجه واضح؛ لأنّه لم يصدر تسبب من الداعي ولم يحصل إغرار بالجهل، وما أدى إلى حكمنا بالعمد من ملاك غلبة وقهر إرادة الجاني لإرادة المجني عليه ولم يحصل هنا، فلا نحكم بالقصاص أو الدية.

ويقول صاحب (الجواهر) بالدية هنا، إذ يقول: (ولو كان دعاؤه إيّاه لا على وجه يقتضي وقوعه فيه ولا يقصد ذلك، إلاّ أنّه اتفق مجيئه في طريق وقع فيه بلا شعور منه فالظاهر الدية) [4].

يبدو أنّه اعتبر المسألة من قبيل الخطأ المحض، ولا يبعد ذلك، فالدية عندئذٍ على العاقلة لا على الشخص ذاته.

وتوضيح ذلك: رغم أنّ الجاني هنا لم يقصد القتل ولم يقصد إيراد الفعل على المجني عليه إلاّ أنّه كان عاملاً لحدوث هذا الفعل . أي حفر البئر ودعوة المجني عليه . وهذا يعني في النهاية توظيف طاقة المدعو ولو لم يقصد إسقاطه في البئر.

ما الفرق بين هذه الصورة وصورة ما إذا لم يقصد من الرمي قتل أحدٍ ولم يقصد التصويب تجاهه بل أراد التصويب باتجاه صورة أو عصفورٍ لكن يده رجفت وأخطأ الهدف وأصاب الشخص؟

الفرض في قتل الخطأ المحض: هو عدم لزوم قصد إيقاع الفعل على المجني عليه، عكس ما عليه الخطأ شبه العمد، فالقصد شرط في تحققه، وهذه الضابطة متحققة فيما نحن فيه، فشخص دعا آخر ولم يقصد

إسقاطه في البئر لكنه يعلم بوجود بئر عميقة في طريقه، فجاء الشخص وسقط في البئر، فمن المسبب لذلك؟

المباشر هو حركة الشخص لكن مسبب الحركة هو الداعي الذي نحكم بضمانه رغم أننا لا نستخدم تعبير الجاني في حقه؛ لأنه لم يقصد الجناية، وعلى هذا لا يبعد كلام صاحب (الجواهر) في اعتبار المورد من مصاديق الخطأ المحض، والدية عندئذ تترتب على العاقلة.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [57]

بسم الله الرحمن الرحيم

في بحث الأمس نقلنا مطلباً عن صاحب (الجواهر) [5] وقويناه، وكان عبارة عن أنّ شخصاً حفر بئراً ودعا آخر للمجيء إلى داره لا ليسلك الطريق الذي فيه البئر، لكن المدعو اختار الطريق الذي فيه البئر فسقط فيه دون أن يقصد قتله، فضمن الدية على الداعي.

والذي يبدو في تبرير هذا القول: هو وجود التسيب هنا، وهو عبارة عن دعوته التي أدت إلى حركته في الطريق الذي فيه البئر. أي إنّ فعلاً صدر من شخص لم يقصد قتل آخر به كما لم يقصد العمل الذي ينتهي إلى القتل، لكنّه يقصد عملاً لا يعلم أنّه ينتهي إلى قتل هذا الشخص، وهذا هو قتل الخطأ، من قبيل الرامي الذي لم يقصد قتل المجني عليه ولم يقصد إيقاع الضرب المنتهي إلى القتل، لكنّه قصد الرمي صوب غير المجني عليه.

هذا غاية ما يمكن تبرير قول صاحب (الجواهر) به، لكن الإنصاف رغم وجود كل ما قيل إلا أنّ العنصر الأساس للقتل الخطأ مفقود هنا، فمقوم قتل الخطأ هو إمكانية إسناد القتل إليه، وهذا الإسناد غير متحقق فيما نحن فيه، فلنترض أنّ شخصاً دعا آخر، فالدعوة فعله، وحركة المدعو من داره معلول لهذه الدعوة؛ لأنّه لو لم يدعه لما تحرك من داره ولما سقط في البئر أثناء حركته، لكن هل مجرد الدعوة وحركة الشخص من داره توجب إسناد القتل إلى الداعي؟ كلا.

والمثال الأوضح: أن يتحرك الشخص إثر دعوة الداعي فيحصل له حادث اصطدام في الأثناء ويموت، ومن المسلّم به عدم إمكانية نسبة القتل هنا إلى الداعي.

وبيان آخر: الأفعال نوعان، فقد يكون الفعل بنحوٍ إذا صدر من فاعل نسبت نتيجه إلى الفاعل، لكن في بعض الموارد لا يصح الإسناد والنسبة أصلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ مجرد خروج الشخص بدعوة من الداعي وحدوث حادث له لا يصح إسناد القتل ونسبته إلى الداعي.

إذاً الحكم بالدية هنا مشكل، والحق مع سيّدنا الأستاذ الإمام الراحل . رضي الله عنه . حيث نفى الدية والقود.

الصورة الثالثة من المرتبة الثانية

يقول المحقق، رحمه الله: (الثالثة: لو جرحه فداوى نفسه بدواء سمّي فإن كان مُجهزاً فالأول جرح والقاتل هو المقتول فلا قصاص ولا دية له) [6].

الصورة الثالثة من المرتبة الثانية من التسبب عبارة عن شخص يجرح آخر، فيضع المجروح دواءً مسموماً على جرحه ممّا يؤدي إلى موته.

فرق هذه الصورة مع الصورتين السابقتين في أن الجرح هنا أوجد أرضية القتل بالباشرة، وللمجروح دور في القتل بالباشرة أو بالتسبب القريب من الباشرة، أمّا في الصورة الأولى فالغير هو الذي يسبّب والمجني عليه يباشر عن جهلٍ وفي الصورة الثانية كلاهما يسببان إلا أنّ تسبب الجاني عن علمٍ وعمدٍ، وتسبب المجني عليه عن غير عمدٍ، وبالطبع تسببه من نوع تسبب الدور وفي الصورة الثالثة كلاهما يباشران، ومباشرة الجاني في إيقاع الجرح، ومباشرة المجني عليه بوضع الدواء السمي، وإذا لم يباشر فيسبب تسبباً قريباً من الباشرة على أقل تقدير، وهو لا يفرق في الحكم.

وللمسألة فروع ذكرها المحقق رحمه الله:

الفرع الأول: أن يكون مقدار الدواء السمي قاتلاً، فلا يكون الجرح قاتلاً، والقاتل هو الذي استعمل الدواء السمي، فلا قصاص على الجرح عندئذٍ، كما أنه غير ملزم بأداء دية القتل، إلا أنه جرح على كل حال، فإذا كان فيه قصاص فلولي الميِّت أن يقتص، وإلا فأرش الجناية.

يمكن أن يقال: إنَّ خلفية استعمال الدواء المسموم الجرح المزبور، ولو لم يكن الجرح لما استعمل المجروح الدواء السمي ولما انتهى أمره إلى الموت، ألا يكفي هذا في نسبة القتل إلى الجرح؟

الجواب: كلا، فلا يمكن للخلفية أو إيجاد الأرضية أن تصحَّح نسبة القتل لموجدها، وعمل الجرح هنا إيجاد للمعدِّ لا للتسبب، وقد قلنا في السبب والمباشر: السبب هو الذي يكون له تأثير وجودي في تحقُّق النتيجة، أمَّا المعد فهو الذي يوجد الأرضية فقط لكي يكون للمؤثر تأثير تام في أرضية التأثير، لهذا يكون إسناد القتل إلى موجد الأرضية غير صحيح، والنتيجة لا تكون دية القتل على عهدة الجرح؛ لأنَّ المقتول كان قد قتل نفسه، والجرح ضامن لجرحه فقط. وبذلك لا تكون مشكلة في هذا الفرع من المسألة.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [58]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الصورة الثالثة من المرتبة الثانية من مراتب التسبب، وكانت عبارة المحقق فيها كالتالي: (الثالثة: لو جرحه فداوى نفسه بدواء سمي فإن كان مجهزاً فالأول جرح والقاتل هو المقتول، ولا دية له ولوليَّه القصاص في الجرح إن كان الجرح يوجب القصاص وإلا كان له أرش الجراحة) [7].

يوجد عاملان في الصورة الثالثة، أحدهما: عامل الجرح، وهو الشخص الجرح، والآخر: التداوي بالدواء السمي الذي صدر من المجروح. ومن الطبيعي أن يكون التداوي مثلاً، وهناك أمثلة أخرى لهذه المسألة، بأن يجرح شخص آخر فيجعل الآخر تراباً على جرحه كما كان يفعل ذلك القدماء، فيبتلي بالكزاز.

وفي المسألة تفرعات ذكر المحقق فرعين، وقسم الفرع الأول إلى قسمين، لكن الفروع أكثر من اثنين.

الصورة التي ورد ذكرها في كلام المحقق هي عبارة عن: إن كان الدواء مجهزاً . أي يقتل بالفور . فالأول جرح، والقاتل هو المقتول فلا دية، والقصاص منتفٍ من باب أولى، لكن للولي أن يقتص لهذا الجرح إن كان ممّا يقبل القصاص، وإلاً فالدية إذا كان من قبيل كسر العظام.

صور المسألة:

الصورة الأولى: وهي ما بينها الشهيد الثاني في (المسالك) [8] وقرّرها صاحب (الجواهر) [9]، وكانت عبارة عن كون الجرح مستقلاً في إيجاد الهلاك، بأن يكون الجرح بحدّ ذاته قاتلاً، وعندما يجد المجرّح نفسه مشرفاً على الهلاك يستخدم دواءً سمياً.

حكم هذه الصورة معلوم، فإنّ الجرح هو القاتل وعليه القود أو الدية حسب المورد. لكن هذه الصورة خارجة عن فرض الكلام، أي المرتبة الثانية؛ لأنّ الفرض في المرتبة الثانية كون العاملين شريكين في القتل، مع أنّه لا شراكة في القتل هنا، فرغم وضع المجني عليه دواءً سمياً على جرحه إلاّ أنّ القتل ينسب قطعاً إلى الجرح لا إلى الدواء، فلم تحصل شراكة في القتل، ولهذا لم يذكر المحقق هذا الفرع.

الصورة الثانية: أن يستقل الدواء في إيجاد القتل . عكس الصورة الأولى . لكون الجرح بسيطاً لكن المجرّح يستخدم دواءً قاتلاً ما يؤدّي إلى قتله.

ويمكن فرض هذه الصورة على ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: ألاّ يقصد الجرح القتل بل يقصد الجرح فقط، عندئذٍ لا شيء على الجرح إلاّ ضمان الجرح، وهو يختلف حسب اختلاف الموارد، فقد يوجب الدية وقد يوجب القصاص.

والفرض هنا أنه لا يقصد القتل لكنّه وفّر أرضية، وهذا بمجردّه لا يوجب إسناد القتل إليه.

لا إشكال في هذه الصورة، وهو فرض يدخل في كلام المحقق . رحمه الله . لكنّه كالفرض السابق خارج عن المرتبة الثانية، فإنّ الفرض فيها اشتراك الجاني والمجني عليه في القتل، والفرض هنا استقلال المجني عليه في هلاك نفسه.

الوجه الثاني: في الفرع الذي كان الدواء مجهزاً ويقصد الجرح القتل، لكنّه يخطأ ويوجد جرحاً بسيطاً، من قبيل أن يحمل على آخر بسكين ليقتله فيضربه في يده أو في كنفه بدلاً من أن يضربه في قلبه، أو من قبيل الذي يرمي آخر فتصيب إصبعه، وفي هذه الحال يستخدم المجني عليه دواءً سميّاً ويموت.

ظاهر القضية أنّ الأمر لا يوجب نسبة القتل إليه؛ لأنّ ملاك العمد ليس قصد القتل فقط، بل هو مع كون الفعل ممّا يوجب القتل، وهو لم يتحقق هنا، فالذي يقصد القتل ولم ينته فعله إلى القتل لا يوجب قصده القصاص. نعم، إذا اجتمع عمله مع حدوث المقصود. أي الموت. كان عليه الضمان.

إذاً، رغم قصد القتل في الوجه الثاني إلا أنّ القتل لم يحصل إثر عمله بل حصل بوسيلة أخرى وهي الدواء السمي، فلا يثبت ضمان النفس، والقاتل هو المجني عليه. وإطلاق كلام المحقق. رحمه الله. يشمل هذه الصورة، لكن إشكال الخروج عن مفروض الكلام. أي في المرتبة الثانية. جارٍ هنا، فالمفروض هناك الاشتراك في القتل، وهو منتفٍ هنا.

الوجه الثالث: أن يقصد الجاني القتل بفعله لا بالجرح بل بوسيلة أخرى، وهي عبارة عن دواء مجهز، وهو ما حصل في فرضنا، فالجاني يعلم. مثلاً. أنّ فلاناً إذا جرح يستخدم المرهم الفلاني السام، لكن المجروح لا يعلم بأنّ المرهم الفلاني سام. فقصد القتل موجود هنا لكن لا بالجرح بل بالشيء الذي وقع القتل بواسطته، والقضية هنا مشكل نسبياً.

يمكن أن يقال: ضمان النفس على عهدة الجرح؛ لأنه سبب، والضمان دائر مدار صدق التسيب، فإذا صدق ضمن وإلاً فلا.

تقدّم الحديث بالتفصيل عن التسيب والمباشرة، ونضيف إليه هنا بأنّ إطلاق السبب يختلف معناه في الأبواب الفقهية المختلفة، فقد يكون مراد الفقهاء من السبب العلة، كما في أبواب المعاملات، حيث يقال: صيغة البيع سبب لانتقال المال من البائع إلى المشتري، أو صيغة الإجارة سبب لانتقال المنفعة من المؤجر إلى المستأجر، والمراد من السبب في هذه الموارد العلة؛ فصيغة البيع في عالم الاعتبار توجد الملكية.

أو على سبيل المثال جاء في بحث الرضاع أنّ مقداراً من اللبن إذا شربه الرضيع سبّب نشر الحرمة في عالم الاعتبار، أي إنّ هذا المقدار من اللبن علة في الحرمة.

إذاً فالسبب في أبواب المعاملات والنكاح والإرث والرضاع يعني العلة، أمّا في باب العبادات فأحياناً يعني الإعداد، من قبيل ما ورد في بحث تداخل الأسباب والمسببات، . فالسبب أطلق على شيء لا ينشأ منه المسبب بل المعد فقط . من قبيل قولهم: النوم سبب للوضوء، أو الجنابة سبب للغسل، ومن الواضح أنّ النوم لا يوّلد الوضوء والجنابة لا تولّد الغسل، ومن الواضح أنّ السبب هنا يعني الحالة التي فرض فيها الشارع المقدس الوضوء أو الغسل.

وفي باب القصاص قد يُطلق السبب في موارد يصح فيها إسناد القتل إليه، وهذا العنوان لم يرد في آية أو رواية بل هو في باب القصاص عبارة عمّا يصح معه نسبة القتل إلى من يوجد القتل، ولا فرق في ذلك بين كون الأمر توليدياً أو إعدادياً.

وفيما نحن فيه حيث يستعمل المجني عليه دواءً ساماً يؤدي إلى موته أو تراباً ملوثاً بميكروب الكزاز فيستخدمه ويموت، فإذا أخذنا السبب بمعنى ما يتولّد منه القتل، فلا سببية هنا؛ لأنّه لا يتولّد من الجرح إرادة استخدام التراب وتأثير ميكروب الكزاز، والجراح هنا مُعد فقط، إلّا أن نسبة القتل إليه صحيحة.

شبهة

يقال: في الشرط إعداد كذلك، وقد قلنا بأن نسبة القتل إلى موجد الشرط نسبة غير صحيحة، من قبيل الذي يحدّد السكين للقاتل، فإن القتل لا ينسب إلى الحاد رغم إعداده السكين، وما نحن فيه يشبه الشرط، فلماذا تعتبرونه قاتلاً؟

الجواب:

جواب الشبهة هو نفس الجواب الذي ورد في تقديم الطعام المسموم، قد قلنا: إذا وضع شخص طعاماً ساماً لدى آخر جاهل، استخدم في الحقيقة إرادة الجاهل وغلبها وقهرها لأجل تنفيذ إرادته، ورغم أنّه لم يضع الطعام في فمه ولم يجبره على الأكل، لكن الفقهاء اتفقوا على أنّ القتل منسوب إلى مقدّم الطعام؛ لأنّه وظّف جهل المقتول، فلو لم يكن جاهلاً لما تقدّم نحو هذا الطعام.

كذلك الحال في المسألة التي نحن فيها، فإنَّ الجراح أورد الجرح ووظَّف جهل المجني عليه لتنفيذ إرادته ورغبته، فلا يبعد نسبة القتل إليه. وهذه الصورة خارجة عن كلام المحقق رحمه الله . حسب الظاهر . وغير مشمولة بكلامه، حيث نفى فيه القصاص والدية.

وللبحث تنمة تأتي في الجلسة المقبلة، إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [59]

بسم الله الرحمن الرحيم

في بحث الأمس أوضحنا المسألة التي بينها المحقق . رحمه الله . وقلنا: إنَّ هناك ثلاثة وجوه متصورة لأحد شقوق المسألة، ونفي القصاص والدية عن الجراح في وجهين منها، وهما حالة ما إذا لم يقصد الجراح القتل لكن المجروح يستخدم دواءً مجهزاً فيموت إثره مباشرة، وحالة ما إذا كان الجراح قاصداً القتل إلاَّ أنَّ الجرح غير قاتل، بأن يصوّب باتجاه صدر شخص فتصيب الطلقة يده أو كتفه فيستخدم المجروح دواءً مجهزاً ويموت إثره فوراً، فلا قصاص ولا دية على الجراح هنا.

أمَّا الوجه الثالث . الذي لم يصرِّح به المحقق ولم يعرِّض له صاحب (الجواهر) والشراح الآخرون لكنَّه داخل في إطلاق كلام المحقق . وهو أن يقصد الجراح القتل لا بنفس الجرح بل بالمرهم أو التراب الذي يعلم الجراح باستخدام المجروح لهما بعد الجرح، وهو يعلم بأنَّ المرهم سام وفي التراب ميكروب الكزاز فيعمل جرحاً بسيطاً لكي يستخدم المجروح التراب أو المرهم، فيتحقق مراد الجراح من خلال ذلك، فإذا أخذنا بإطلاق كلام المحقق هنا أدَّى إلى الإغماض عن دور الجراح في إيجاد القتل، وإذا قلنا بضمان الجراح فلقلنا أن يقول: لم يتم الجراح بعمل غير إيراد جرح بسيط، وعامل القتل المجروح نفسه.

ومحصل الكلام: لا يشترط كون السبب توليدياً، وإذا أردنا نسبة القتل إلى موجد السبب فلا يشترط فيه أن يكون من الأسباب التوليدية بل نحكم بالضمان حتى لو كان السبب من الأسباب الاعدادية إذا كان ملاك التسيب موجوداً فيها، وملاك التسيب كون السبب بنحوٍ يصحَّ انتساب النتيجة إلى موجد السبب، بحيث إذا تحقق السبب كان بالإمكان نسبة نتيجته إلى المسبب عرفاً.

وفرق هذا النوع من السبب مع الشرط الإعدادي في أنّ الشرط شرط فحسب وليس سبباً، لهذا لا يمكن نسبة نتيجته إلى موجدته، فلا يطلق اسم القاتل عرفاً على الذي يحدّ السكين، رغم أنّه بالإمكان معاقبته بنحو وآخر. أمّا فيما نحن فيه فالأمر مختلف، فالذي أوجد السبب الإعدادي ورسم خطة استطاع من خلالها إغراء المجني عليه. الجاهل. بأداء عمل يؤدي إلى موته فتصحُّ نسبة القتل إليه.

وهذا المورد من قبيل الذي وضع طعاماً مسموماً إلى شخص، حيث اتفق الفقهاء هناك على نسبة القتل إليه رغم أنّه لم يطعم المجني عليه مباشرة ولم يجبره على ذلك، إلاّ أنّه باعتبار جهله كانت إرادته مقهورة لإرادة مقدّم الطعام، فيصدق القاتل عليه.

وبعبارة موجزة: في الأسباب الإعدادية توجد سببية ويوجد إعداد، والإعداد لا يوجب التغافل عن عنوان السببية. ولهذا يبدو صحة نسبة الجناية إلى الجراح في الوجه الثالث. وهذا تمام الكلام في هذا الشق من المسألة.

الفرع الثاني: وهو ما أشار إليه المحقق بقوله: (وإن لم يكن مجهزاً وكان الغالب فيه السلامة فاتفق فيه الموت سقط ما قابل فعل المجروح، وهو نصف الدية، وللولي قتل الجراح بعد ردّ نصف الدية) [10].

في هذا الشق يشترك الجاني مع المجني عليه في عملية القتل، ولهذا يسقط نصف الدية باعتبار تعلّقه بالمجني عليه، وللولي الأخير أن يطالب بنصف الدية ويقتصّ منه، وهذا هو حكم الشراكة في القتل، وسيأتي الحديث عن ذلك وعن أنّ للولي أن يعطي كلاً من الاثنين اللذين اشتركا في القتل نصف الدية ويقتلهما، كما بإمكانه أن يعفو عن أحدهما وإعطاء نصف الدية للآخر وقتله.

ثم يقول المحقق: (وكذا لو كان غير مجهز وكان الغالب معه التلف) [11]، أي إنّ هذا من الاشتراك في القتل كذلك، لكن ينبغي الالتفات إلى عبارة (الغالب معه التلف) فهي لا تعني كون الدواء مجهزاً؛ لأنّ فرض المسألة عدم الإجهاز، فهو غير قاتل فوراً، بحيث تكشف كونه عامل القتل بل هو دواء غالباً ما يكون متلفاً ويؤدي إلى الموت بعد أسبوع أو عشرة أيام من استخدامه.

إذاً، يعتبر المحقق عدم الإجهاز دليلاً وإمارة على دخل عامل الجرح في القتل، أي بما أنّ الدواء غير مجهز فلا بدّ وألاً يكون للدواء تأثير مستقل، والتأثير يرجع إلى كلّ من الجرح والدواء، فيجري حكم الاشتراك في القتل، وهذا هو حاصل كلام المحقق، رحمه الله.

وفي البحث نقطتان جديرتان بالانتباه:

النقطة الأولى: استنباط المحقق من عدم الإجهاز خاص بزمانه، فلم يكن آنذاك وسيلة يُحدّد بها تأثير أحد العاملين، فإذا لم يكن الدواء مجهزاً يكتشف أنّ تأثير الجرح على الموت ولو بنجاح الاشتراك، أمّا اليوم، فقد تطوّر علم الطب في مجال التشريح وغيره، ومن خلاله يمكن معرفة ما إذا كان الدواء ساماً قاتلاً أم لا.

فالأمر يدور مدار تأثير واحد منهما أو كليهما، أي الجرح أو هو مع الدواء، إذا فهما أنّ الدواء كان مؤثراً تماماً كان الجراح غير قاتل، وإذا فهما أنّ لا تأثير للدواء فالجراح عندئذٍ يكون قاتلاً ولا ترد عليه نصف الدية، وإذا فهما أنّ لكلّ منهما تأثيراً فيحكم كلام المحقق.

ما قال به المحقق غير مستفاد من مضمون الروايات ولا من الاطلاقات الشرعية لكي نتعبّد به، بل هو ناشئ عن حدس، وفي زمانه إذا كان الدواء غير مجهزاً استنتجوا تأثيرهما معاً، لكن هذا غير جارٍ في زماننا.

النقطة الثانية: وهي أهم من الأولى، وعبارة عن أنا إذا أحرزنا تأثير العاملين فلا شبهة في المسألة وإذا لم نحرز ذلك فهل يجري ذات الحكم؟

لنفرض أنّ الدواء الذي يستعمله المجروح غالباً ما يؤدي إلى الموت بعد مدّة فيموت، فمن الطبيعي أن يحصل اطمئنان وعلم عادي بأن المؤثر هو الدواء والجرح غير مؤثر فلماذا يحكم على الجراح بالقصاص أو الدية؟ وكذا العكس أي كان يستخدم دواءً الغالب فيه السلامة لكن يتفق موته به، فموته بحسب العلم العادي غير منسوب إلى الدواء بل إلى الجرح، فما الدليل على سقوط نصف دية الجناية؟ بل علينا اعتبار الجراح هنا قاتلاً بالاستقلال، وينبغي قصاصه أو أخذ الدية الكاملة منه، مع أنّ كلام المحقق مطلق وشامل لموارد الشبهة.

تعليق على كلام صاحب (الجواهر):

في ذيل كلام المحقق: (فاتفق فيه الموت) [12] يقول صاحب (الجواهر): (بالجرح الأول) [13] أي إذا أحرز تدخُّل كلا العاملين وحصل علم بالشراكة فالفتوى نفسها، وغير هذه الصورة يكون محل كلام.

رغم أنه أضاف هذا القيد إلا أن عبارةً عجيبةً وردت في آخر كلامه، حيث قال: (أو عدم العلم باستناده إلى أحدهما بناءً على استناده حينئذٍ إلى الجميع عرفاً لانتفاء المرجح) [14] أي إن هذا الحكم جارٍ سواء علمنا بتدخُّل العاملين أم لم نعلم واحتملنا أو ظننا؛ لأنَّ العرف في موارد من هذا القبيل . حيث لا مرجح . ينسب القتل إلى كلا العاملين، وهذا يبدو لنا كلاماً عجيباً؛ لأنه لا معنى للرجوع إلى العرف في هذه الصورة.

ومن المناسب هنا أن نبحت قضية الرجوع إلى العرف ثم المراد منه وأنه من أي أنواع العرف؟

أولاً: الرجوع إلى العرف خاص بموارد تحديد الموضوعات العرفية، مثل تحديد الماء والخمر وأنَّ الماء يُطهر أو الخمر حرام، كما يرجع إليه لتحديد مصاديق الموضوعات الشرعية، فإن بعض الموضوعات لم تؤخذ من العرف بل وضعها الشارع، من قبيل: إذا سافرت بقدر المسافة فقصر [15] أو ((إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء)) [16]، فإنَّ عنوان المسافة والكر موضوع شرعي، ودور العرف هنا هو تحديد كون هذا من مصاديق هذا العنوان، أي يحدد بأن قطع هذا الطريق يحصل المسافة أو أن هذا المقدار من الماء عبارة عن 1200 رطل عراقي، وهو مقدار الكر.

إذاً دور العرف هنا هو تحديد مصاديق العناوين الكلية الشرعية التي يتعلَّق بها الحكم الشرعي.

ثانياً: المراد من العرف، هو الذي يمكنه القطع بحكمه وقضائه ويشهد عليه لا يحدث ولا يظن به، ونسبة القتل إلى شخص بحاجةً إلى دقة عرفية، وبخاصة في الموارد المشتبه بها؛ لأنَّ المقام ليس أهلاً للمسامحة العرفية، وعلينا معرفة ما إذا كان هناك سببية أم لا؟ وإذا لم يشهد العرف بالاشتراك في القتل بل يحدث أو يظن بتأثير كلا العاملين فذلك يعني انعدام الحكم الواضح من العرف بل إنَّه ظن أو حدس و(إنَّ الظن لا يُعني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) [17]، ولا دليل لنا على اعتبار هذا الظن.

محصل الكلام: إذا لم يكن الدواء مجهزاً وأحرزنا تأثير كلا العاملين، سواء ثبت ذلك عن طريق الاختبارات العلمية أم عن طرق أخرى من قبيل البينة الخبيرة، كان الحكم هو نفس الحكم الذي قال به المحقق. أمّا إذا لم نحرز الاشتراك فعلياً بالحكم بالقدر المتيقن، فإذا كُنّا على يقين بأن الجرح قاتل حكمنا بالقصاص أو الدية على الجرح، وعندئذٍ لا يكون معنى للقول بسقوط ما قابل فعل المجروح، أمّا إذا لم نكن على يقين بتدخّل الجرح بل كنا على يقين بكون الدواء قاتلاً فلا ضمان على الجرح، وفي موارد الشك . حيث لا يقين بأيّ منهما . ينبغي الحكم وفق القاعدة، أي رفع الضمان عن الجرح ودفع الدية من بيت المال، والله العالم.

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

الدرس [60]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الوجه الثالث من المسألة التي طرحها المحقق [18]، وقد قلنا بعدم إمكانية الحكم جزماً بالقصاص أو الدية على الجرح وفقاً للقواعد إذا ما شككنا في تدخّله في القتل؛ لأنّ الحكم بالقصاص أو الدية خاص بما إذا ثبتت نسبة القتل إلى الجرح، ولم تثبت شراكة الجرح في القتل؛ لكون المفروض أنّ الجرح أوجد جرحاً واستخدم المجروح دواءً مضرّاً، سواء كان الدواء ممّا يقتل عادة أم أنّه ينتهي عادة إلى التعافي، وعلى كل حال يحتمل اشتراكه في القتل.

إذا فرضنا الغالب في الدواء السلامة فنتيقن عندئذٍ بعدم اشتراك المجني عليه في القتل، وإذا فرضنا الدواء كونه ممّا يغلب معه التلف فلا نتيقن باشتراك الجرح في القتل، وفي النتيجة لا تثبت نسبة الجناية إليه، ولا يكون وجه للحكم بالدية أو القود.

حاصل الكلام: إذا ثبتت الشراكة في القتل كان الحكم ما ذكره المحقق، أي نصف الدية يُردُّ إلى الجرح ويقتص منه، أمّا إذا أردنا سراية الحكم إلى صورة ما إذا كُنّا غير عالمين بتدخّل العاملين كان خلاف القواعد؛ لأنّا لم نحرز الموضوع لجريان الحكم الشرعي، ويكون من قبيل باقي الموارد التي ترتّب فيها الحكم على عنوان، فما لم يحرز العنوان لا يكون معنى لجريان الحكم.

وفي البحث نقطتان ينبغي الالتفات إليهما:

النقطة الأولى: قلنا: إذا لم نحرز اشتراك الجراح في القتل فلا نحكم بالقصاص والدية، وهذا غير الفتوى المنقولة عن كاشف اللثام [19] عن بعض العامة، فقد نقل قولين عنهم، هما:

الأول: نفي القصاص مطلقاً، أي سواء كان الدواء يغلب معه السلامة أو يغلب معه التلف، فالجراح لا يقتص منه، ووجه هذا القول: هو أن إحدى الجنائيتين غير مضمونة، أي رغم اشتراك الجنائيتين في تحقق القتل إلا أن إحداهما غير مضمونة؛ لأنّ فاعلها نفس المجني عليه، فلا معنى للقول بضمانه.

الثاني: نقل عن بعض آخر من علماء العامة أنّه إذا كان الغالب مع السمّ السلامة فلا قصاص. وقد استدلوا على ذلك بوقوع جريمتين إحداهما عمد والأخرى شبه عمد، والعمد من فعل الجراح، والتي هي شبه العمد من فعل المجني عليه؛ لأنّه وضع الدواء السام على جرحه عن قصد، لكنّه لا يعلم بكونه موجباً للموت، وبذلك لا يكون معنى للقصاص من حيث اشتراكه في الجريمة.

والقولين مع مختارنا: هو كون مفروض الكلام في القولين هو أنّ الشراكة توجب عدم تمكن ولي المجني عليه الاقتصاص من أحد الشريكين أو من كلاهما، وهو خلاف مبنى المشهور لدى الشيعة، فمبناهم في بحث الاشتراك في الجريمة هو تمكن ولي المجني عليه من الاقتصاص مع ردّ نصف الدية.

وسبب نفينا للقصاص فيما نحن فيه كون أصل التدخل في القتل غير معلوم، فلا نعلم بأنّ للجرح دوراً في الموت أم لا؟ وبما أنّ الشراكة غير ثابتة فلا نحكم بالقصاص.

النقطة الثانية: كان بحثنا حتى الآن عن الشخص الذي يجرح آخر ويستخدم المجروح دواءً مضرّاً، أمّا إذا جرح شخص ووضع الدواء شخص آخر غير المجروح فلا يجري الحكم السابق في حقهما.

فأصل وقوع الجريمة على المجني عليه مسلّم هنا، أمّا في الحالة السابقة فما كان صدور الجريمة من الجاني معلوماً؛ لأنّه من الممكن أن يكون المجني عليه شريكاً في قتل نفسه، فما الحكم عندئذٍ؟ هل المورد من موارد اللوث والقسامة أم من موارد القرعة، أو تقسيم الدية بين شخصين، أو من موارد الشراكة؟

هذا ما سنبحثه لاحقاً إن شاء الله. والمسلم هنا أنّ هذا المورد غير محكوم بذات الحكم الوارد في صورة تدخّل المجني عليه في قتل نفسه.

[1] شرائع الإسلام 4: 973.

[2] جواهر الكلام 42: 39.

[3] تحرير الوسيلة 2: 460 / 22.

[4] جواهر الكلام 42: 39.

[5] جواهر الكلام 42: 39.

[6] شرائع الإسلام 4: 974.

[7] شرائع الإسلام 4: 974.

[8] مسالك الأفهام 15: 79.

[9] جواهر الكلام 42: 40.

[10] شرائع الإسلام 4: 974.

[11] شرائع الإسلام 4: 974.

[12] شرائع الإسلام 4: 974.

[13] جواهر الكلام 42: 40.

[14] جواهر الكلام 42: 40 . 41.

[15] انظر: الوسائل 8: 472، ب4، ب5، ب6.

[16] الوسائل 1: 158 . 159، أبواب الماء المطلق، ب9، ح1، 2، 4، 5، 6.

[17] يونس: 36.

[18] شرائع الإسلام 4: 974.

[19] كشف اللثام 2: 442 (حجري).

الدرس [61]

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة بحثنا هي: أن شخصاً يجرح آخر، والمجروح يستخدم دواءً غير مجهز، أي لا يقتل فوراً، سواء أكان موجباً للسلامة غالباً أم موجباً للموت غالباً، لكن المجروح يموت بعد استخدامه، وعندئذٍ يمكن لوليّه أن يأخذ نصف دية القتل من الجراح كشريك في القتل، كما يمكنه إعطائه نصف الدية والاقتصاص منه. وقد خدشنا في هذه المسألة وقلنا: يجري حكم الشراكة في القتل فيما إذا أحرزنا الشراكة في تسبب القتل، وهو غير محرز أحياناً، وقد بحثنا هذا مفصلاً.

يذكر المحقق في ذيل هذه المسألة مثلاً آخر لا يفرق حكمه . من وجهة نظره . مع الصورة السابقة، وعبارته هي: (وكذا البحث لو خاط جرحه في لحم حي فسرى منهما، سقط ما قابل فعل المجروح، وكان للولي قتل الجراح بعد ردّ نصف الدية)[1]، أي بعد أن جرح خاط جرحه مستخدماً جزءاً آخر من جسمه، وحسب الظاهر كانوا يستخدمون اللحم المحيط بالجرح لمداداة الجرح، فإذا قام بهذا العمل وسرى الجرح ومحل الخياط جرى حكم الشراكة.

رأينا في هذه المسألة نفس رأينا في الفرع السابق، فإذا أحرزنا كون التعفن ناشئاً من الجرح والخياط جرى حكم الشراكة في القتل وإلا فلا.

أما لماذا قال المحقق: (في لحم حي)؟ قال بعض المحشين: إن اللحم الميت لا يوجب السراية.

المرتبة الثالثة:

قال المحقق: (المرتبة الثالثة: أن ينضم إليه مباشرة حيوان، وفيه صور: الأولى: إذا ألقاه إلى البحر فالتقمه الحوت قبل وصوله فعليه القود؛ لأن الإلقاء في البحر إتلاف بالعادة، وقيل: لا قود) [2].

هذه المرتبة الثالثة من مراتب التسبيب، وكانت المرتبة الأولى: عبارة عن إيجاد الجاني السبب بنحو مستقل، والمرتبة الثانية: أن يشترك المجني عليه مع الجاني في إيجاد السبب، والمرتبة الثالثة: أن يشترك حيوان مع الجاني في إيجاد السبب، وقد ذكر المحقق لهذه المرتبة خمس صور تختلف مع بعضها في الموضوع، نشير إلى خصائص كل منها في مايلي:

الصورة الأولى: شخص ألقى آخر في البحر فالتقمه حوت أو قرش قبل أن يصل إلى سطح الماء. قال المحقق بالقصاص في بداية حكمه في هذه المسألة، واستدلّ عليه بأنّ الإلقاء بحد ذاته متلف عادة، ثم احتمل عدم القصاص؛ لأنّه (لم يقصد إتلافه بهذا النوع) [3] أي إنّ القاتل ما أراد قتله بهذا النحو بل بالإغراق، وعليه ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، وبذلك لا يكون القتل عمداً بل قتل الخطأ، فلا قصاص فيه.

ثم يقول المحقق: (وهو قوي) [4]، لكن ما مراده من هذه العبارة؟ هل مراده كون هذا القول أقوى من القول الأول؟ كما فهم ذلك أغلب الشراح، أو أنّ مراده كون هذا الوجه قوياً رغم أنّ مختاره القول الأول، وأنّ كلا الوجهين محتمل؟

في البداية نبين ضابطة هذه الصورة، وهي كون الفعل الصادر من الجاني سبباً تاماً في القتل، ولا نقص فيه، لكن قبل تحقق التلف من جراء هذا الفعل يأتي عامل جديد غير متوقع ويتكفّل بالقتل.

والفرع الذي لم يذكره المحقق هنا هو: ما إذا ألقى شخص آخر في البحر وعند بلوغه سطح الماء يأتي سمك قرش ويقتله، فما الحكم؟ لا شك أنّ الحكم هنا هو القود، ولم يشك في ذلك أحد من القدماء مثل العلامة [5]، وكذلك من المتأخرين مثل الإمام الراحل رضوان الله عليه [6]، وقد أفتى الآخرون هنا بالقود صراحة.

وفرق هذا الفرع مع الصورة التي هي موضع بحثنا في أنّ السببية المنظورة للجاني هنا قد تحققت وأصبحت فعلية، فهو أراد إلقاء الشخص في البحر لكي يغرق فتحقق هذا، لكن بدلاً عن الغرق قتل من قبل القرش، سواءً كان الجاني قاصداً القتل بالإلقاء أم لم يقصد القتل لكنه قصد الفعل الذي عادة ما يوجب القتل مع العلم بالسببية.

وعلى هذا، لا تكون هذه الصورة محل كلام؛ لأنّ ما صدر عن الجاني كان تام السببية للموت، وقد تحقق وصار فعلياً، وسبب عدم ذكر المحقق هذا الفرع هو انعدام الضابطة التي ذكرناها للفرع هنا، فالضابطة هي: عدم فعالية التسيب المنظور للجاني بل يأتي عامل جديد ويؤدي إلى موت المجني عليه.

وهنا نبحت في الفرع الذي ذكره المحقق، لكن قبل البدء في البحث ينبغي التذكير بأنّ كلمة (الحيوان) التي وردت في كلام المحقق جاءت من باب المثال الشائع في تلك الأزمنة، وليس لها خصوصية، وحكمها مع السيارة واحد؛ لأنّ المناط وجود عامل لا إرادة إنسانية له تتكفل بعملية القتل، نفرض لو أنّ شخصاً يلقي آخر من بناء مرتفع فيموت إثر السقوط عادة، لكن قبل وصوله سطح الأرض يصطدم بسيارة ويموت. أو أنّ شخصاً يلقي آخر من متن السفينة وقبل وصوله سطح الماء يصطدم بمروحة طائرة كانت مستقرة في الطابق الأدنى من السفينة ويموت، وبالإمكان ذكر أمثلة أخرى على هذا الفرع، والمهم هو معرفة حكمه، فما هو حكمه؟

في الباب رأيان: الأوّل: ظاهر كلام المحقق . بل صريحه . هو القود، وكذلك فتوى الشيخ [7]، وهو ما يستظهر من كلام الإمام . رضي الله عنه . أيضاً.

الثاني: القول بعدم القود، وهو ما أشار إليه المحقق بقوله: (قيل)، وقد قال فيه صاحب (الجواهر): (وإن كنا لم نتحقق القائل منا قبل المصنف) [8].

وقد أشكل العلامة في بعض كتبه مثل (القواعد) [9] و(الإرشاد) [10] على الحكم بالقود، وذكر وجه الإشكال.

ويبدو لي إمكان إيراد استدلال غير مخدوش فيه على القود، وهو أنّ عمل الجاني صدر مع القصد، وهو موجب للإتلاف دون شك، فإنّ الإلقاء في البحر يوجب القتل عادة، أي إنه صدر عن الجاني ما يوجب الإتلاف وعن قصد، فإذا كان قاصداً اندرج في الصورة الأولى من صور العمد، وإذا كان قاصداً فعلاً قاتلاً عادة اندرج في الصورة الثالثة من صور قتل العمد. وهذا هو ضابطة قتل العمد، فإنّ تحقق قتل العمد يستدعي وجود ركنين هما:

أولاً: كون الفعل ممّا يوجب الموت عادة.

ثانياً: أن يصدر الفعل عن قصد، أي يقصد القتل أو يقصد الفعل الذي هو بحكم قصد القتل، والعاملان كلاهما متحققان هنا.

ورغم صحة القول بأن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع إلا أن التخلُّف عن القصد لا يوجب سلب عنوان العمد، فإنَّ تحقق عنوان العمد هو حصول عمل يوجب الموت مع القصد، وهذان كلاهما وقعا، والذي صدر كسبب للقتل تام، والنتيجة قد حصلت، إلا أنَّ كيفية الموت ليست ذاتها التي قصدها الجاني، فقد كان يظن موته بالماء إلا أنه مات بواسطة سمك القرش، والتغيير في كيفية الموت لا يُوجب خروج القتل عن كونه عمداً.

ونذكر أمثلة على أنَّ عدم تحقق نوع خاص من الموت المراد للجاني لا يوجب سلب عنوان العمد عنه.

افرضوا أنَّ شخصاً صوب طلقة تجاه قلب أو دماغ آخر فأصابت رثته ومات، فهل هذا يخرج القتل عن كونه عمداً؟ بالطبع لا، فإنَّ أركان العمد جميعها موجودة هنا، فالفعل الصادر من الجاني تام من حيث السببية وقد اقترن بالقصد، كما أن هدفه قد تحقق رغم أنَّ المجني عليه مات بشكل آخر.

مثال آخر: وهو ما ذكره صاحب (كشف اللثام) [11] وهو عبارة عن إلقاء شخص آخر في بئر لكي يموت في قعرها من الجوع والعطش أو لكي يموت بسبب سقوطه واصطدامه بقعر البئر، لكن يصدف أن كانت سكيناً أو حربة منصوبة يموت الساقط بسببها. أو أن يلقي شخص آخر من مرتفع فيقع في أثناء الطريق على أسلاك الكهرباء ويموت بصدمة كهربائية، ومن المسلم به أنَّ قتل العمد يصدق في جميع هذه الموارد، وعبارة المحقق، حيث قال: (لأنَّ الإلقاء في البحر إتلاف بالعادة) [12] ناظرة إلى هذا المطلب، كما قال صاحب (المسالك) [13] وصاحب (الجواهر) تبعاً له: (القصد إلى السبب المعين يستلزم القصد إلى مطلق القتل) [14] أي رغم عدم موته بالنحو الذي كان مراداً للجاني إلا أنَّ الجاني كان قاصداً مطلق الموت ومنه الغرق، فإنَّ المقيد يستبطن المطلق، وقصد نوع معيّن من الموت قصداً للموت، وهذا كلام صحيح. فسبب الموت حاصل كما أنَّ إيجاد السبب اقترن بالقتل والقصد، وسنستعرض لاحقاً لاستدلال الرأي المخالف هنا.

الحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [62]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الأولى من المرتبة الثالثة

حاصل الاستدلال الذي بيّناه للصورة الأولى من المرتبة الثالثة هو عبارة عن أنّ أركان العمدة تامة، والشبهة المتصورة هنا هي اختلاف كيفية الموت التي مات بها المجني عليه مع الكيفية التي كان الجاني قد قصدها، وقد أجبنا على هذه الشبهة بأنّ التخلّف عن قصد الجاني لا ربط له بعنوان العمدة، والعمدة هو أن يصدر فعل من الإنسان تام في السببية للموت ويقترن مع قصد الموت، وتحصل النتيجة، وهي أمور حصلت في هذا المورد، فالموت وقع والقصد كان موجوداً.

يبدو لنا صحة حكم المحقق [15] هنا وكذا استدلاله، واستدلال الشهيد الثاني [16] وصاحب (الجواهر) [17]، ولا يقبلان الخدش، وسنبيّن وجه القول المخالف والإشكال الذي طرحه العلامة [18] ونبحث فيه، لكن قبل الدخول في ذلك البحث نعرض لنقطة هنا، وهي:

إذا شككنا في العمدة وفي تحقق عنوانه فهل يمكننا التمسك بالعمومات وإطلاقات أدلة القصاص؟ تمسك بهما صاحب (الجواهر) وقال: (لا يخفى عليك ما فيه، بعد الإحاطة بما ذكرناه من صدق القاتل عمداً على مثله فضلاً عن قوله تعالى: (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ) [19] ونحوه ممّا لا إشكال في شموله لمثل ذلك) [20].

وجوابه: أنّ المورد ليس محلاً للتمسك بالعمومات، وقد بحثنا في هذا سابقاً، نعرض له هنا تارة أخرى ببيان أوضح وأكمل.

عملية التخصيص والتقييد في العام والخاص والمطلق والمقيد تجري فيما إذا لم يكن الدليلان مثبتين، فإنّ التخصيص والتقييد يجريان في مقام التعارض، والمثبتان لا يتعارضان.

هذا الكلام صحيح، لكنَّ هناك موارد من المثبتين تجري فيهما عملية التقييد أو التخصيص، من قبيل أن نعلم بوحدة الحكم، أي نعلم بأن الإرادة الجدية للمولى في العام والخاص واحدة، وموردنا من هذا القبيل، فيكون أهلاً للتخصيص.

ولتبيين وجه عدم التمسك بالعام في الشبهات المفهومية المخصّصة في المثبتين نقول: المعروف في موارد الشبهة المفهومية المخصّصة هو جواز التمسك بالعام، عكس ما عليه الشبهات المصادقية، حيث لا يمكن التمسك بالعام.

علماً أنّ هناك فرقاً بين التمسك بالعام في الشبهات المفهومية المخصّصة فيما إذا كان الدليلان متخالفين من حيث النفي والإثبات، وفيما إذا كان الدليلان متحدين، فإذا كانا متقابلين من قبيل: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق من العلماء) وشككنا في مرتكب الصغيرة فيما إذا كان فاسقاً أم لا فإنّ التمسك بالعام في الشبهة المفهومية المخصّصة جائز، والدليل الخاص ليس حجة بالنسبة إلى المشكوك به، لكن العنوان العام (العالم) يصدق عليه، فيكون حجة بالنسبة إلى المشكوك بالفسق، وهذا هو الذي يصطلح عليه الأصوليون بدوران الأمر بين الحجة واللاحجة.

أمّا إذا كان الدليلان إثباتيين بأن يقول العام: (أكرم العلماء)، والخاص يقول: (إنّما يكرم العدول من العلماء) وشككنا في أن مرتكب الصغيرة عادل أم لا، فلا يمكننا التمسك بالدليل العام. والفرق الأساس بين الموردتين هو أنّ المولى عندما يقول: (لا تكرم الفساق من العلماء) يعني أنّ جملة (أكرم العلماء) شاملة بحسب الإرادة الاستعمالية للعالم الفاسق وتكون مضيقّة بحسب الإرادة الجدية.

ومن هنا يعلم عدم اندراج الفاسق في دليل (أكرم العلماء)، وكلّما أحرزنا هذا الوصف العنواني كان الدليل العام غير شامل له، من قبيل مرتكب الكبيرة باعتباره محرز الفسق فلا شك في خروجه من دائرة العام بواسطة الدليل الخاص، أمّا مرتكب الصغيرة فغير خارج عن دائرة العام؛ لعدم إحراز اتصافه بالعنوان الخاص، فلا يشملها دليل الخاص، لكن يشملها دليل العام بالظهور الإطلاقي إذا كان مطلقاً وبالظهور اللفظي إذا كان عاماً، فعنوان (العالم) يصدق عليه.

أمّا إذا كان الدليلان متحدين من حيث النفي والإثبات فلا يجوز التمسك بالعام، فالعام يقول: (أكرم العلماء) والخاص يقول: (إنّما يكرم العدول من العلماء) فظهور الخاص في انحصار الحكم بعدول العلماء

أقوى من ظهور العام في العموم، وعليه يكون مراد المولى الجدي من عنوان العالم في الدليل العام هو العالم العادل، وإذا شككنا بأن مرتكب الصغيرة عادل أم لا فلا يمكن التمسك بالعام، فكما أن دخوله تحت الدليل الخاص مشكوك به، فكذلك دخوله تحت الدليل العام، فإنّ العنوان الخارج عن مفاد الدليل الخاص غير موجود في العام. والمراد الجدي من العلماء في الدليل العام منطبق على العدول عكس المورد السابق، حيث لم يتطابق فيه مفاد العام على مفاد الخاص، بل مفاد الخاص خارج عن عنوان العام، أمّا هنا فالإرادة الجدية في العام مضيقة بدائرة الخاص منذ البداية.

إذاً، كل مورد لم نحرز فيه دخول العنوان في الخاص لا يكون داخلاً في العام كذلك؛ لأننا لا نعلم أنّ مرتكب الصغيرة عادل أم لا، فلا يشملها عنوان الخاص، ولهذا لا يمكن في مورده التمسك بالعام.

وفيما نحن فيه يوجد عنوان عام أو مطلق، وهو: (كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ) [21] لكن الاستفادة من مجموع روايات باب القصاص أنّ مراد الشارع المقدس من القصاص هو ما يخصّ قصاص العمد، وبذلك يكون معنى الآية: (كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْقَصَاصُ) إذا كان القتل عمداً.

إذاً، كلما أحرزنا عنوان العمد بالدليل شامل له، وكلما لم نحرز عنوان العمد بالدليل غير شامل له؛ لأنّ دائرته مضيقة منذ البداية، وفي مقام الشك في العمد كان التمسك بعموم وإطلاق أدلة القصاص غير وجيه.

وينبغي التذكير بنقطة هنا، وهي: على فرض الشك والقول بعدم إمكانية التمسك بالعام والحكم بالقصاص هل يمكننا استفادة الحكم بالقصاص من خلال عنوان الشروع في القتل؟

فينبغي الالتفات إلى أنّ الشروع بالجناية عنوان شائع ومتداول في قوانين الجزاء الأوربية، فقد فرضوا العقوبة على كثير من موارد الشروع بالجناية، لكن هذا العنوان مفقود في الفقه الإسلامي حسب استقرائي، إلاّ أنّه يمكن فرض بعض العقوبات على الشروع بالجناية إذا انطبق عليه أحد عناوين الجناية، فعندئذٍ يعدّ الشروع جنائية بحدّ ذاته، أمّا عنوان القتل فلا ينطبق عليه قطعاً.

فإذا قال قائل: لو ألقى شخص آخر في البحر وقبل أن يصل الملقى مستوى سطح البحر ابتلعه القرش فهل ينطبق عليه عنوان الشروع في القتل؟ فيكون فيه القصاص رغم عدم انطباق عنوان قتل العمد عليه، كان كلامه غير صحيح؛ وذلك للأمر التالية:

أولاً: عنوان الشروع في القتل معدوم في الفقه الإسلامي.

ثانياً: إذا استطعنا تطبيق بعض الموارد على عنوان الشروع في القتل واعتبرناه جنابة فإنه ليس عنوان قتل العمد قطعاً، بل هو جريمة أخرى.

وصلى الله على محمد وآل محمد

الدرس [63]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم الحديث عن دليل القائلين بالقود في المسألة، ونحن قويناه، وحالياً نبثُ ببحث دليل القائلين بعدم القود الذي قوّاه المحقق ومال إليه العلامة في بعض كتبه، فقد اعتبر الحكم بالقود على إشكال.

دليل القائلين بعدم القود

في مقام الاستدلال على عدم القود يقول المحقق: (لأنّه لم يقصد اتلافه بهذا النوع)[22]، فقد مات بكيفية غير مرادة للجاني، والأمر يدخل في باب ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع.

وقال الشهيد الثاني في (المسالك) . بعدما نقل عبارة المحقق وأضاف . : (فكان كتلفه بغير قصد أصلاً) [23]، فيدخل عندئذٍ في قتل الخطأ.

الفاضل الهندي في (كشف اللثام) بعدما ينقل عبارة القواعد المتحدة المضمون مع عبارة المحقق والمتقاربة معها من حيث الألفاظ يقول في شرحها: (كما لو رمى به من شاقق فاستقبله غيره بسيف فقدّه) [24].

أي الفرض من قبيل أن شخصاً يدفع آخر من شاحق وقبل أن يصل المدفوع سطح الأرض يضربه آخر بسيف ويقده نصفين أو يصيبه بطلقة تقتله قبل الوصول إلى سطح الأرض، فمشهور الفقهاء لا يعتبرون الدافع قاتلاً، وسيأتي بحث هذا الموضوع إن شاء الله، وسنطرح رأينا فيه.

رغم أن الشهيد الثاني والفاضل الهندي . رحمهما الله . بيّنا هذه الأدلة إلا أن مختارهما ثبوت القود.

يقول المحقق الأردبيلي في (شرح الإرشاد): (وإنه قتل بغير ما قصد بل بغير فعله فهو كالقتل بغير قصد بل بغير فعله فإنه قتل بالتقام الحوت) [25] أي إن القتل صدر من شخص آخر كما أنه حصل بغير قصد أصلاً.

ردّ الأدلة

تردّ هذه الأدلة بما يلي:

أولاً: صحيح أن الموت الواقع تخلف عن قصد الجاني إلا أن التخلف الواقع عن قصد الجاني في كيفية الموت لا يضرب بصدق العمد، فإن لقتل العمد ركنين:

الأول: أن يكون الفعل الواقع سبباً للموت.

الثاني: أن يكون هناك قصد للقتل أو ما هو بحكم قصد القتل.

والركنان كلاهما موجودان هنا، فإن الإلقاء من مبنى عالٍ يوجب الموت عادة، وفرضنا أنه يريد قتله من خلال إلقاءه، ولا يضرب ذلك حصول كيفية للموت غير كيفية المنظورة للجاني، وذلك من قبيل أن يقصد شخص قتل آخر بإصابة طلقة في دماغه فتصيب رئته ويموت.

ثانياً: ما قاله الشهيد الثاني من أنه لم يقصد هذا النوع من الموت فكأنما لم يقصد التلف أصلاً، جوابه نفس ما ذكره نفسه وتبعه فيه صاحب (الجواهر) حيث قال: (لأنّ القصد إلى السبب المعين يستلزم القصد إلى مطلق القتل ضرورة وجود المطلق في المقيد، ومطلق القتل صادق في المعين) [26]، أي رغم قصد الجاني نوعاً خاصاً من الموت إلا أن قصده مستبطن لمطلق الموت كذلك، فإن المقيد يستبطن المطلق، وقصد نوع خاص من الموت قصد للموت، وهذا يكفي لتحقيق العمد.

ثالثاً: ما قام به صاحب (كشف اللثام[27] من المقارنة، حيث شبه هذا المورد بما إذا قُتل أثناء السقوط بواسطة شخص آخر، وهذا قياس مع الفارق؛ لأنّ تبلور إرادة إنسان آخر في الأثناء يؤدي إلى نسبة القتل إلى صاحب الإرادة ويكون مباشراً، وعندئذٍ لا ينتهي عمل الدافع إلى الموت، وعليه يكون فرق بين ما إذا حصل حادث مسند إلى إرادة إنسانية أثناء الطريق وتكون سبباً أقوى، وبين ما إذا كان الحادث غير ناشئ عن الإرادة.

إذاً لا ينبغي قياس موارد من قبيل إلقاء المجني من شاهق واصطدامه بسيارة أو أسلاك الكهرباء أو إلقائه في البحر وابتلاعه من قبل الحوت بما إذا ألقى شخص آخر من ارتفاع وقبل وصول الملقى إلى سطح الأرض يقوم آخر بقده نصفين، فالمورد الأخير توسطته إرادة إنسانية عكس الموارد السابقة فلا إرادة إنسانية تتوسط في البين.

نعم، ما ذكره المحقق الأردبيلي من إشكال جدير بالاهتمام، فهو يقول: القتل لم يتحقق بفعل الملقى، فإذا ثبت هذا الكلام ولم ينسب القتل إلى الجاني كان الحكم بعدم القصاص صحيحاً؛ لكن لا أساس لهذا الكلام، فلماذا لم ينسب هذا الفعل إلى الجاني؟ بل العكس هو الصحيح، فعندما يلقي شخص آخر من مرتفع وتتفق في الأثناء أسباب متوالية غير ناشئة عن إرادة إنسان كان منشؤها المسبب الأول، ورغم حصول التلف بواسطة الحوت أو سلك الكهرباء إلا أنّ هذه غير منسوبة إلى إرادة إنسانية فلا يمكن نسبة الحادث إليها، بل جميعها يكون ناشئاً من فعل الأول، وقد قلنا في بحث السبب والمباشر: إنّ الأسباب إذا ترتبت فالفعل ينسب إلى الذي أوجد السبب الأصلي، ولهذا لا يبدو قول الأردبيلي (قتل بغير ما قصد، بل بغير فعله) صحيحاً.

فرع:

الفرع الآخر طرحه صاحب (الجواهر) [28]، وهو عبارة عن: إذا ألقى شخص آخر في البحر وقبل وصول الملقى سطح الماء يأتي بازي ويختطفه ثم يقتله، فما الحكم عندئذٍ؟

في البداية يحتمل كون المورد ليس من موارد العمد، فلا يثبت القصاص ويحكم بالدية.

وقد جاء ذات الاحتمال بنحو آخر في كلام سيّدنا الأستاذ الإمام الراحل . رضي الله عنه . فقد قال في (تحرير الوسيلة): (ولو ألقاه في البحر وقبل وصوله إليه وقع على حجر ونحوه فقتل فعليه الدية) [29]، أي إنّ فرض الوقوع على الحجر بدلاً عن فرض اختطاف الطير الذي هو فرض نادر، وأفتى بالدية قاطعاً عكس صاحب (الجواهر) حيث احتمل ترتب الدية على الجاني.

يبدو أنّ وجه ثبوت الدية هو ما ورد في كلام صاحب (الجواهر)، حيث اعتبر بلعه من قبل الحوت من المحتملات العادية للسقوط في البحر، أي إنّ ما وقع لم يقصد من قبل الجاني مطلقاً.

والإشكال في هذا القول هو ما أشار إليه صاحب (الجواهر) من أنّ الصادر من الجاني فعل قاتل عادة واقترب مع القصد، وأنّ القتل لم يقع وفقاً لمراد الجاني، وهذا لا يعني سلب عنوان العمد عنه، وهو يشبه هذا المورد بما إذا أسقط شخص آخر في بئر مستهدفاً قتله من خلال اصطدامه بقعر البئر أو من خلال جوعه وعطشه هناك، لكن المجني عليه يقتل بواسطة سكين أو حربة كانت منصوبة صدفة في قعر البئر، ولم يفت أحد هنا بعدم العمد، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وبرأينا: المسألة لا تختلف عن مسألة الابتلاع من قبل الحوت أو الاصطدام بالأسلاك الكهربائية أو السيارة.

فرع آخر

فرع يذكره المحقق . وهو فرع واضح . عبارة عن أن يلقي شخص آخر في البحر قاصداً ابتلاعه من قبل الحوت، فيحصل ما يريد، فيكون عمداً فيه القصاص، فقد قال المحقق: (أمّا لو ألقاه إلى الحوت فالتقمه فعليه القود، لأنّ الحوت ضار بالطبع، فهو كالألة) [30] وفعل الجاني عادة ما يوجب التلف، فسمك القرش عادة ما يقتل، ولهذا يعدّ قتل عمد وفيه قصاص، وحكمه واضح.

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الفرع ليس من الصورة الأولى بل هو من حيث خصوصية الموضوع يعدّ من الصورة الثانية أو الثالثة اللتين سيأتي الحديث فيهما.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [64]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الثانية من المرتبة الثالثة

قال المحقق رحمه الله: (الثانية: لو أغرى به كلباً عقوراً فقتله فالأشبه القود؛ لأنه كالألة، وكذا لو ألقاه إلى أسد بحيث لا يمكنه الاعتصام فقتله سواء كان في مضيق أو برية) [31].

في البداية علينا معرفة خصوصية هذه الصورة وفرقها عن الصورة السابقة، وخصوصيتها هي أنّ الفعل الصادر من الجاني عبارة عن توظيف الحيوان الوحشي، والأخير هو الذي يوجب الموت، وعمل الجاني بحد ذاته لا يوجب القتل، أما في الصورة السابقة فعمل الجاني . وهو الإلقاء من شاهق . بحد ذاته يوجب الموت.

والسؤال هنا هو: ما دور الحيوان الوحشي في هذا الفرع؟

لم يرد ذكر للحيوان الوحشي في الروايات، وهو هنا عنصر قاتل، يعدُّ صدور القتل منه أمراً اعتيادياً، أي إذا تواجه هكذا حيوان مع الإنسان فمن الطبيعي أن يخسر الإنسان في المواجهة، لهذا نفهم أنّ ذلك إذا كان هو الملاك فلا خصوصية للحيوان.

وإذا فرضنا شيئاً غير الحيوان اتخذ ذات الحكم، من قبيل أن نفرض أنّ دفع الشخص نحو القطار من مسافة قريبة لا يوجب الموت إلاّ أنّ اصطدامه بالقطار يوجب الموت، فالقطار هنا يكون بمثابة الحيوان الوحشي، والجاني هنا عرض المجني عليه إلى ما هو بمثابة الحيوان الوحشي القاتل طبيعاً، أو من قبيل أن يدفع شخصٌ آخر نحو منشار كهربائي، فهذه جميعها من موارد قتل العمدة.

إذاً إذا صدر فعل من الجاني لا يوجب الموت بحد ذاته لكن يجعل المجني عليه من خلاله عرضة للقتل بواسطة عامل ثالث يوجب القتل قهراً أو غالباً كان قتل عمدة.

ومن تعبير المحقق ب: (الأشبه) نعلم بوجود قول بعدم القود، كما جاء ذلك في كلمات فقهاء العامة.

وأما آلة القتل فتختلف حسب الموارد، فاستعمال العصا كآلة للقتل يتم من خلال رفعها ثم ضرب المجني عليه بها بقوة، إلا أن استعمال البندقية كآلة للقتل لا يستدعي ذلك، بل يكفي فيها الضغط على الزناد، واستخدام الكلب لهذا الغرض يستدعي فتح حزام ربطه وتحريكه نحو المراد قتله، واستخدام القطار والسيارة لهذا الغرض يستدعي دفع المجني عليه نحوهما في وقت لا يمكن فيه إيقافهما.

رغم أن عمل الجاني في هذا الفرع يعد عملاً بسيطاً ولا يوجب القتل في الحالات الاعتيادية إلا أنه لا شبهة في أن القتل في الموارد المزبورة صدر من الجاني.

علماً أن قيد (ولا يمكن الاعتصام) قيد طبيعي في المسألة، فلو كان للمجني عليه المجال للهروب فالحكم عندئذٍ نفس الحكم المتقدم في قضية الحريق.

فتحقق القتل هنا مشروط بوجود ضابطة قتل العمد، وهي أن يقصد الجاني القتل ولو كان فعله غير قاتل، أو يقصد فعلاً يوجب التلف عادة. ولهذا إذا دفع شخص آخر نحو القطار للمزاح وأدى إلى قتله عدّ قتل عمد، وكذلك إذا دفع شخص آخر نحو دراجة هوائية قاصداً قتله فمات صدفة عدّ قتل عمد رغم أن الآلة هنا لا تقتل عادة.

ويبدو أن الحكم بالقود هنا ممّا اتفق عليه فقهاء الشيعة، ولم يؤثر عنهم خلاف، لكننا نرى فتاوى مختلفة عن فتاوى الشيعة في كلمات فقهاء العامة.

أقوال فقهاء العامة

نقل عن فقهاء الحنفية حكمهم بعدم الدية والقصاص في مسألة إغراء الكلب أو الإلقاء إلى الحيوان الضاري، وإنما يعزر ويضرب ويحبس إلى أن يموت [32]. لكن ما مدرك هذه الفتوى؟ وإذا كانوا يقولون بالقياس فأى قياس يحكمهم هنا؟ [33] لكن المروي عن أبي حنيفة حكمه بالدية [34]، ومدركه غير معلوم من حيث مبناه؛ فإنه يحصر قتل العمد بالآلات الحادة أو القاطعة ولا يعد القتل عمداً في غيرها، وفيما نحن فيه، حيث إن أسنان الحيوان حادة وقاطعة، لماذا لا يحكم فيها بالقصاص؟

ونقل التفصيل عن الشافعية بين ما إذا وضع الشخص في قفص الأسد أو مضيق ففيه القصاص، وبين ما إذا كتّف الشخص، أو ربطت يداه ورجلاه بحبال وترك في برية فيها أسود فلا قصاص عندئذٍ [35].

وكلام المحقق حيث قال: (سواء كان في مضيق أو برية) ناظر إلى هذا المعنى، فإنّ أركان قتل العمد إذا كانت موجودة فلا فرق بين المكان المضيق وبين البرية، ولهذا إذا ترك شخص آخر في برية قلماً يمرّ منها سبع، لكن مرّ منها آنذاك صدفة وقتله كان القتل عمداً، وكذلك إذا جعله في متناول، فإنّه عندئذٍ قام بفعل ينتهي إلى القتل عادة.

نُقل عن الحنابلة مطلب جدير بالانتباه، فهم يعتقدون أنّ شخصاً إذا جعل آخر عرضة للأسد وجرحه الأخير جرحاً قاتلاً كان قتل عمداً، أمّا إذا كان الجرح غير قاتل، بأن جرحه في كتفه مثلاً لكنّه قتل صدفة فلا يحكم بالقصاص بل بالدية.

وهذه الفتوى أطلقها العلامة في (القواعد)، وقد كان العلامة مأنوساً كثيراً بكلمات ابن قدامة، وأحياناً ينقل عبارته نصّاً، وهذه هي عبارة العلامة حيث قال: (لو فعل به الأسد ما لا يقتل غالباً ضمن الدية، ولا قصاص) [36].

ويستدل الفاضل الهندي على العبارة بقوله: (لم يصدر منه مباشرة للقتل ولا تيسيب لما يقتل غالباً) [37] وفي هذه الحالة يكون الجاني ضامناً للجرح دون القتل.

ويمكن الرد على هذا الاستدلال بنحوين:

الأول: يقول صاحب (الجواهر) [38] بأنّ الإلقاء للأسد ممّا يقتل عادة، فمن المحتمل أن تضرب مخالباً الأسد صدر المجني عليه فيموت، والجاني هنا حتى لو لم يقصد القتل لكنّه قصد فعلاً يوجب القتل عادة، فيكون عمداً، وهو من قبيل أن يريد قتله بالسيف من خلال ضربه في منطقة حساسة فيضرب منطقة غير حساسة فيموت. وعندئذٍ لا يمكن القول بأنّ القتل هنا غير عمد؛ لأنّ الضرب بالسيف يوجب القتل عادة. نعم، إذا لم تؤدّ الضربة إلى القتل كان حكم العمد غير جارٍ.

إذاً، سبب الموت فيما نحن فيه هو فعل الجاني، أي الإلقاء للأسد وفي قفصه، فهو ممّا يوجب الموت عادة، وبما أنّه قام بهذا الفعل بقصدٍ كان القتل عمداً.

الثاني: عدَّ الإمام المورد من باب السراية، أي ما حصل من فعل الجاني هو الجرح الذي لولا السراية لم يوجب الموت، لكن سرت فأوجب الموت، فكان موجِباً للضمان، وعبارته هي: (لو ألقاه إلى السبع فعضه بما لا يقتل به لكن سرى فمات فهو عمد عليه القود) [39].

الدرس [65]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الثالثة من المرتبة الثالثة

قال المحقق رحمه الله: (الثالثة: لو أنهشه حية قاتلة فمات قُتل به، ولو طرح عليه حية قاتلة فنهشته فهلك فالأشبه وجوب القود؛ لأنه مما جرت العادة بالتلف معه) [40].

الصورة الثالثة: هي أن يأتي شخص بحية ويضع رجلَ المجني عليه أو يده في فمها فتنهشه فيموت، فيحكم بقصاص الجاني هنا؛ لأنه قُتل، على أن يكون سم الحية والإنهاش قاتلاً.

المثال الآخر لهذه الصورة هو أن يلقي الحية عليه أو يلقيها في ملابسه أو فراشه فتنهشه فيموت، فالأشبه هنا . كما يقول المحقق . وجوب القود؛ لأنّ هذا الفعل متلف عادة حتى لو لم يقترن مع قصد القتل، والقتل منسوب إلى الجاني رغم ذلك.

يقول صاحب (الجواهر) [41]: القتل بواسطة الحية يتم بالنحو الثاني، أمّا النحو الأول فقلماً يقع.

أمّا هذه الصورة وفرقها عن الصورة السابقة بالرغم من التشابه الظاهري بين الصورتين في استخدام الحيوان كآلة قتل إلا أنّ آلية الحيوان في هذه الصورة أوضح؛ لأنّ عمليتين قد حصلتا في الصورة السابقة، أحدهما: الإلقاء إلى الأسد، والآخر: قتله بواسطة الأسد، ولهذا لم تكن نسبة القتل إلى الجاني واضحة كثيراً، أمّا نسبة القتل إلى الجاني في هذه الصورة فواضحة، وأوضح من الصورة السابقة، وبذلك لا يكون هناك اختلاف أساسي بين الصورتين.

ففي الفرض الأول . حيث يكون إنهاشاً حَكَمَ المحقق بالقود صراحة، لأنّ نسبة القتل إلى الجاني واضحة بالكامل. ولهذا قال الشهيد الثاني في (المسالك) في ذيل عبارة المحقق: (فكان مباشراً للاتلاف عمداً)

[42] ، ولا يبعد كلامه؛ لأنّه بعد وضع يد المجني عليه في فم الحية تغلق الحية فمها مباشرة وتفرغ السم في يده، والتسبيب هنا خفي بدرجة لا يتنافى مع نسبة القتل إلى الجاني بالمباشرة، فهو من قبيل القتل بالبنديقية في هذا اليوم، فالقاتل يضغط على الزناد فتنتطق الرصاصة بسرعة وتصيب المجني عليه، ودور الجاني هنا التسبيب. ومن قبيل الخنق باليد كذلك، فهو ليس من موارد المباشرة، لكن العرف يعده من موارد المباشرة.

وسواء كان من موارد المباشرة أم التسبيب فعليه القصاص؛ لأنّ نسبة القتل إلى الجاني مسلّمة، على أن تكون شرائط قتل العمد متوفرة، أي كون الجاني قاصداً القتل أو كون الفعل ممّا يوجب التلف عادة، كما تقدّم.

أمّا في الصورة الثانية، أي إلقاء الحية على المجني عليه فقال المحقق: (فالأشبه وجوب القود)، أي ينبغي الحكم بالقصاص وفقاً للقواعد، وهذا صحيح، فإنّ ما وقع في الخارج هو حركة الحيوان، وإرادته غير إنسانية، والمسبب الجاني؛ ولهذا ينسب القتل إليه ويعد من موارد التسبيب، من قبيل تحريض الكلب على آخر.

فرع

الفرع الآخر الموجود هنا والذي لم يذكره المحقق هو إذا جعل شخص آخر في مواجهة مع حية في مكان مضيق أو غرفة فما حكمه؟ فهل حكمه نفس الحكم الوارد في مواجهة الإنسان مع الحيوان الضاري. وقد قيل هناك بنسبة القتل إلى الجاني. أم لا؟

هناك اختلاف بين فقهاءنا وفقهاء الشافعية، فقال فقهاؤنا: المورد من موارد العمد؛ لأنّ أركان العمد هنا تامّة، أمّا الشافعية فلا يعدّون المورد من موارد العمد؛ لأنّ طبيعة الحية مع طبيعة الحيوان المفترس مختلفة، فإذا وضع الحيوان المفترس مع إنسان في مكان ضيق هجم على الإنسان، أمّا طبيعة الحية فليست كذلك؛ لأنّها لا تهجم بطبيعتها، وعلى هذا لا يكون فعل الجاني هنا ممّا يقتل عادة. نعم، إذا كان قاصداً القتل عدّ عمداً وإلاّ فلا.

وصاحب (كشف اللثام) [43] نسب قول الشافعية المزبور إلى ظاهر الشيخ في (المبسوط) [44] واعتبره محتملاً لدى العلامة في (التحرير) [45].

ويبدو أن الاختلاف هنا ليس في الحكم بل في الموضوع، وإذا ما ثبت هكذا حكم عن فقهاءنا فينبغي القول في تبريره بأن طبيعة الحية إذا كانت الهروب من الإنسان وعدم الهجوم عليه فعمل الجاني ليس ممّا يوجب التلف عادة، ولهذا يُعدُّ عمداً إذا اقترن مع الموت وقصد القتل، وإلاّ فيعدُّ شبه عمد ويوجب الدية. أمّا إذا فرضنا طبيعة الحية عند المواجهة مع الإنسان هي الهجوم فالحكم عندئذٍ ما قال به المحقق في الفرع السابق وأكّده الشهيد الثاني وصاحب (الجواهر)؛ لأنّ المواجهة عندئذٍ تكون ممّا يوجب التلف عادة. وبذلك يكون الاختلاف في الموضوع، وعلى أهل الخبرة والتحقيق أن يبدو آراءهم فيها، أمّا الحكم فواضح.

الصورة الرابعة من المرتبة الثالثة:

قال المحقق: (الرابعة: لو جرحه ثم عضّه الأسد وسرتا لم يسقط القود، وهل يرد فاضل الدية؟ الأشبه نعم. وكذا لو شاركه أبوه أو اشترك عبد وحر في قتل عبد) [46].

في المسألة مباحث وفروع كثيرة ينبغي تحصيل أحكامها، وفي فرض هذه المسألة أن يحدث الجاني جرحاً ثم يأتي حيوان مفترس ويحدث جرحاً آخر، فالجرح الأول مضمون والثاني غير مضمون؛ لكون الفرض أن الجاني لم يحرض الحيوان على إيجاد الجرح، ولو فرضنا تحريضه اندرج المورد في الصورة السابقة، ثم سرى كلا الجرحين ومات إثرهما، فحكم المحقق هنا بما يلي:

أولاً: القود لم يسقط عن الجاني رغم اشتراك عامل غير ضامن في عملية القتل.

ثانياً: إذا اقتص من الجاني فترد نصف الدية إلى وليّه؛ لوجود شريك في القتل.

ثم يقول المحقق: يترتب ذات الحكم إذا شارك الجاني أبو المقتول، فإنّ الأب لا يقتل بل تؤخذ منه الدية، وكذلك الحال إذا اشترك عبداً وحرّاً في قتل عبداً، فإنّ الحرّاً لا يقتل بالعبد، والقصاص هنا لا يرتفع من العبد الآخر؛ لكن ينبغي إرجاع نصف الدية.

ابتداءً ينبغي البحث في خصوصية هذه المسألة، وهي كون عمل الجاني متداخلاً مع عمل الحيوان في إيجاد القتل، أي كلاهما سبب، ورغم عدم كونهما مستقلين بالفعل إلاّ أنّهما مستقلان بالقوّة، فلو أنّ جريمة هذا الشخص سرت كانت كافية، وكذلك جنابة الحيوان فإنّها لوحدها كافية وتامة لتحقيق القتل، وكلّ منهما تام بالقوّة إلاّ أنّهما معاً أوجبا القتل بالفعل.

ويؤيد هذا المعنى قول المحقق: (سرتا)، فلو فرضنا عدم تماميتهما بالقوّة فلا يلزم فرض سرايتهما، فلو أنّ كلاً منهما كان مكماً للآخر ما كان يقال: (سرتا) بل لا ينبغي له هذا التعبير.

ويبدو أنّ مراد المحقق من الصورة الرابعة كون كل منهما سبباً مستقلاً بالقوّة، وبما أنّ كليهما أثر في القتل فلم يبلغ استقلالهما في السببية مستوى الفعلية، بل تكفّل كلّ منهما بمقدار من التسبب.

إذا انقلب الفرض بأن كان الجرح الأول غير مضمون، والثاني مضموناً فهل يبقى ذات الحكم أم يختلف؟

الوارد في كلمات الفقهاء هو كون الجرح الأول مضموناً والثاني غير مضمون، وينبغي دراسة المورد لمعرفة حكم عكسه.

وقبل معرفة مقتضى القواعد في هذا الفرع نقدم عدة مطالب:

المطلب الأول: محل الكلام هو أن يكون لكلا السببين تأثير في إيجاد التلف، ولو فرضنا عدم تأثير أحدهما فعلياً الحكم وفق القواعد، وهي تقتضي هنا ترتيب أحكام القتل على السبب المؤثر فحسب، فإذا ثبت بفضل تقدّم وسائل الاختبار حالياً أنّ جرح الأسد أثر في موته قبل أن يؤثر جرح الجاني على المجني عليه فلا نحكم بالقود، وتثبت دية الجرح فقط، وهو من قبيل أن يقدم الجاني على جرح المجني عليه فتأتي صاعقة أو زلزال وتميته، فالأخيران سبباً موته لا جرح الجاني، ولا يمكن القول بضمان الجاني نفس المجني عليه.

لو علمنا بأنّ جرح الحيوان أدّى إلى موت المجني عليه وجرح الجاني كان يؤدي إلى موته لو أمهل لكن لم يمهل، فهل كلام المحقق يشمل هذا المورد أيضاً؟ ذلك مشكل.

إذاً، ينبغي القول بأنّ فرض كلام المحقق فيما إذا علمنا بتأثير السببين في إيجاد التلف أو أنا لا نعلم باستقلال أيّ منهما في إيجاد التلف على أقل تقدير، ومقتضى القواعد هو نفس ما جاء في كلام المحقق.

خلاصة المطلب الأول: هي فرض عدم العلم بإسناد التلف إلى إحدى الجنائتين، وإلاّ فيشكل الحكم إذا علمنا بإسناد التلف إلى إحدى الجنائتين، وعلى القاعدة ينبغي القول بأنّ الآثار المترتبة على التلف مترتبة على الجرح المستقل في التلف.

وللبحث تنمة تأتي في الجلسات المقبلة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

[1] شرائع الإسلام 4: 974.

[2] شرائع الإسلام 4: 974.

[3] شرائع الإسلام 4: 974.

[4] شرائع الإسلام 4: 974.

[5] قواعد الأحكام 3: 586.

[6] تحرير الوسيلة 2: 461 / 29.

[7] المبسوط 7: 19.

[8] جواهر الكلام 42: 41.

[9] قواعد الأحكام 3: 586.

[10] إرشاد الأذهان 2: 195.

[11] كشف اللثام 2: 442 (حجري).

- [12] شرائع الإسلام 4: 974.
- [13] مسالك الأفهام 15: 80.
- [14] جواهر الكلام 42: 41.
- [15] شرائع الإسلام 4: 974.
- [16] مسالك الأفهام 15: 80.
- [17] جواهر الكلام 42: 41.
- [18] قواعد الأحكام 3: 586.
- [19] سورة المائدة: 45.
- [20] جواهر الكلام 42: 41 و 42.
- [21] البقرة: 178.
- [22] شرائع الإسلام 4: 974.
- [23] مسالك الأفهام 15: 81.
- [24] كشف اللثام 2: 442، (حجري).
- [25] مجمع الفائدة والبرهان 13: 387.
- [26] جواهر الكلام 42: 41.
- [27] كشف اللثام 2: 442، (حجري).
- [28] جواهر الكلام 42: 42.
- [29] تحرير الوسيلة 2: 461، م 29.
- [30] شرائع الإسلام 4: 974.

[31] شرائع الإسلام 4: 974.

[32] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 251.

[33] من المحتمل أنهم قاسوا الجاني هنا بالآمر بالقتل الذي يجس حتى يموت.

[34] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 251.

[35] الفقه الإسلامي وأدلته 6: 252.

[36] قواعد الأحكام 3: 586.

[37] كشف اللثام 2: 441 (حجري).

[38] جواهر الكلام 42: 43.

[39] تحرير الوسيلة 2: 461.

[40] شرائع الإسلام 4: 974.

[41] جواهر الكلام 42: 43.

[42] مسالك الأفهام 15: 82.

[43] كشف اللثام 2: 442 (حجري).

[44] المبسوط 7: 46.

[45] تحرير الأحكام الشرعية 5: 430.

[46] شرائع الإسلام 4: 974.

الدرس [66]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الصورة الرابعة، أي اشتراك الإنسان مع الحيوان في الجريمة، والبحث في مطالبها، وقد تقدّم الأول منها، وهنا الباقي:

المطلب الثاني: بين الفقهاء حكمين هنا:

الأول: لزوم القود على الجاني.

الثاني: لزوم ردّ نصف الدية إليه.

ونسعى للتدقيق في الحكمين، لكن جلّ اهتمامنا ينصبّ في لزوم القود، أي إثبات أنّ الحيوان إذا أورد جرحاً بعد ما أورد الجرح جرحاً قبله، فإنّ جرح الحيوان ولحوق السبب الثاني لا يوجب زوال الأثر الشرعي عن السبب الأول.

في البداية نبحت أنّه لماذا فرض الفقهاء جرح الحيوان لاحقاً لجرح الإنسان؟

يبدو أنّ هذا الفرض لدفع توهم، وهو إذا عرض السبب اللاحق المستقل أزال أثر السبب السابق؛ لأنّ موت المجني عليه حصل بعد السبب اللاحق. والحقيقة كون هذا السبب هو عامل الموت، ولهذا طرح الفقهاء المسألة بالنحو التالي: (لو جرحه جرح ثم عضه الأسد)، أي اعتبروا جرح الحيوان لاحقاً، وإذا فرضنا العكس انتفى هذا التوهم؛ لأنّ جرح الأسد إذا حصل في البداية فبالرغم إمكانية فرض كون السبب الثاني (جرح الإنسان) يوجب زوال أثر الأول إلا أنّ الضمان لا ينتفي؛ لأنّ الثاني جرح مضمون والأول غير مضمون.

هذا هو السبب الذي جعل فقهاءنا أن يفرضوا المسألة بالنحو المزبور، لكن فقهاء العامة طرحوا المسألة بنحوين، على أنّ التوهم بكون السبب الثاني يزيل الأثر الشرعي للسبب الأول غير صحيح ويفتقد المبنى الشرعي، بل هو وهم يختلج الذهن العرفي.

المطلب الثالث: تأثير السببين يفرض على نحوين:

الأول: كلاهما سبب تام بالقوة، أي إنّ كلاهما سبب كاف للقتل، والقدر المسلّم من الصورة الرابعة هو هذا الفرض.

الثاني: أن يكون لكلٍ منهما تأثير بنسبة خمسين بالمائة، أي جرح الجراح لا يكفي لإيجاد القتل وبانضمامه إلى جرح الحيوان يتشكل السبب التام.

فلا في النحويين من حيث انضمامهما معاً في إيجاد القتل، والاختلاف في أن كلاً من السببين في النحو الأول كافٍ لإيجاد القتل عكس ما عليهما في النحو الثاني، فتأثير كل منهما بالفعل في الثاني خمسين بالمائة، أما تأثير كل منهما في النحو الأول فمائة بالمائة بالقوة، أي سببتهما تامة.

ويبدو أنّ النحو الثاني مشمول بحكم النحو الأول؛ فهو مشمول بإطلاقات أدلة الاشتراك في القتل.

الكلام في مسألة الاشتراك في القتل واسع وذو تشعبات نوكلها للمستقبل، ولكن نشير هنا إلى نقطة، وهي أنّنا إذا اعتمدنا في قضية الاشتراك في القتل على الروايات التي تفرض القود على جميع الشركاء كان إطلاقها شاملاً إذا كان العامل كافياً لإيجاد التلف، إذا كان العامل غير كافٍ لإيجاد التلف من قبيل أن ينهال أشخاص بالضرب على شخص بأن كلاً منهم يضربه عشرين ضربة، فلا يمكن القول بأن ضربات كلٍ منهم غير كافية لموته، فلا يمكن الاقتصاص منه؛ وذلك لأنّ الروايات دلّت على ترتب القود على فعل الشريك، وهي تشمل فعل كل واحدٍ غير تام كسبب للتلف.

هذا مضافاً إلى أنه لا يبعد القول بأنّ إطلاقات وعمومات باب القصاص تشمل هذا المورد، من قبيل الآية الكريمة: (كتب عليكم القصاص في القتلى)[1] فإطلاقها يشمل العامل غير المستقل في القتل كما يشمل العامل المستقل.

المطلب الرابع: ادعى صاحب (الجواهر) [2] الإجماع على الحكم بالقود واستدلّ به هنا، لكنّه لم يثبت لنا ولا يمكننا القطع بوجوده هنا. وصاحب (الغنية) [3] ادعى الإجماع في باب الشراكة في القتل، لكن هل ادعاء الإجماع في باب الاشتراك في القتل يعني ادعاء الإجماع في هذه المسألة كذلك؟

هذا غير ثابت. مضافاً إلى أنّ لدينا دليلاً لفظياً واحتمال اعتماد المجمعين عليه احتمال كبير، وبه يحتمل أن يكون الإجماع مدركياً، وبذلك يكون مبنى الكلام عموم أو إطلاق أدلة الشراكة.

وفي مسألة الشراكة توجد طائفتان من الروايات، انقسم على أساسهما الفقهاء إلى مبنيين:

المبنى الأول: إذا اشترك جماعة في القتل يتمكن ولي الدم أن يقتصّ منهم جميعاً، لكن عليه رد فاضل الدية لكل واحد حسب نسبته وسهمه، فإذا كانوا عشرة أمكنه الاقتصاص منهم جميعاً لكن عليه إرجاع تسع ديات لهم، وإذا كانوا اثنين أمكنه قتلهما وإرجاع دية كاملة إليهما، وهذا هو مبنى المشهور.

المبنى الثاني: يقتص ولي الدم من واحدٍ منهم فقط والباقي يرجع بفاضل الدية، فإذا كانوا اثنين أرجع الآخر نصف الدية، وإذا كانوا ثلاثة أرجع الآخران ثلثي الدية. وهذا ممّا يستفاد من بعض الروايات.

والكلام في جواز القود في المسألة التي هي موضع بحثنا سواء أذهبنا إلى القول المشهور أم القول الآخر فالقصاص ثابت لولي الدم على كل حال، ورغم أنّ الاشتراك هنا بين الإنسان والحيوان إلا أنّ ذلك لا يوجب سقوط حق القصاص، فإطلاق الروايات وعموماتها شاملان لما نحن فيه.

المطلب الخامس: لفقهاء العامة فتاوى مختلفة هنا، كما أشار إلى ذلك صاحب (الجواهر) [4]، ففقهاء المالكية فصلّوا بين ما إذا كان الشريك سبعاً أو كان إنساناً غير ضامن مثل الأب، فإذا كان سبعاً فلا قصاص، وإذا كان إنساناً غير ضامن ففيه قصاص، مع أنّ فقهاءنا قالوا بالقصاص حتى في حال اشتراك المجني عليه في قتل نفسه أو كان الشريك مجنوناً [5].

وأما الحنفية نفوا القصاص هنا وفرضوا الدية على الجاني، ودليلهم هو اعتبار مشاركة من لا يجب عليه القصاص شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات [6].

ويردُّ هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: أنّ القدر المتيقن من هذه القاعدة هو الحدود، فهي تدرأ بالشبهات، وشمولها للقصاص محل كلام.

ثانياً: على فرض جريان القاعدة في موارد الشبهة من باب القصاص فهي غير منطبقة على ما نحن فيه، ففرضنا هنا أن يكون السببان معاً مؤثرين في إيجاد التلف، وعليه فلا شبهة في استناد القتل إلى الإنسان الجرح رغم أنّ الاستناد والنسبة على نحو الشراكة.

نعم، يصح الاستدلال إذا كان القتل مستنداً إلى أحد العاملين ونحن نشك في تحديد ذلك العامل، فالأمر مشتبّه لدينا، لكن هذا خارج عن فرضنا، فإنّ الفرض هنا اشتراك العاملين في عملية القتل بنحو السببية

التامة أو السببية الناقصة، لكننا نعلم على كل حال بأنّ السببين معاً أوجبا بالفعل الموت، ولا مجال للشبهة.

وصلّ اللهم على محمد وآله الطاهرين

الدرس [67]

بسم الله الرحمن الرحيم

في قضية اشتراك الجاني مع الحيوان في ارتكاب الجناية بيننا خمسة مطالب.

المطلب السادس: يقول المحقق [7]: إذا اختار ولي الدم القصاص فعليه ردّ نصف الدية إلى ولي المقتص منه، ويبدو أنّ هذه المسألة ممّا اتفق عليها الذين تعرّضوا لها، وقد اختار هذا القول كلّ من العلامة في بعض كتبه المختلفة [8] وكذلك شراح [9] كلمات المحقق والعلامة والأعلام المعاصرون [10] وسيدنا الأستاذ رضي الله عنهم [11].

وعلى هذا لا تدل عبارة المحقق، حيث قال: (الأشبه)، على وجود قول مخالف، بل المراد كون هذا الحكم يتطابق مع القواعد والأصول، ووجهه أنّ السببين اشتراكا في إيجاد الجناية فيتوزع الضمان. بناءً على ذلك. بين السببين.

ومبنى هذا التوزيع روايات باب الشراكة في القتل، وبإمكاننا استفادة هذا المعنى منها بوضوح، فمضمونها يقول: إذا كان منشأ الجناية الموجب للضمان متعدداً توزّع الضمان على الأسباب. ورغم تغاير أحكام روايات باب الضمان إلا أنّها جميعاً تثبت توزيع الضمان، ولازم التوزيع ما تقدّم ذكره، وهو ثبوت حق القصاص لولي الدم على أن يردّ نصف الدية.

توضيح المسألة: من جانب فإن أدلة القصاص مطلقة وشاملة للجرائم التي يستقل فيها الجاني والجرائم التي يشترك فيها أكثر من واحد، ومن جانب آخر فإنّ روايات باب الشراكة تفيد توزيع الضمان، والجمع بين هذين الطائفتين من الروايات يتمّ من خلال القول بثبوت حق القصاص مع لزوم ردّ ولي الدم نصف الدية إلى الجاني؛ لأنه لم يقدّم بالجناية بكاملها لوحده.

والمراد من توزيع الضمان: هو التوزيع التقديري لا الفعلي، والتقديري هو أن يشترك اثنان في الجريمة فلا يُحمّل أحدهما آثار الجريمة كلها، بل يتحمّل كلٌّ منهما نسبة من الجزاء بمقدار اشتراكه فيها، حتى لو كان الشريك غير مؤهل للضمان بالفعل. ولو كان المراد من التوزيع الفعلي منه لما أمكن فيما إذا كان الشريك غير مؤهل للضمان بأن كان حيواناً أو مجنوناً.

النقطة الأخرى المستبطنة في قضية التوزيع التقديري هي إذا اشترك شخص مع آخر في جناية فلا يضمن إلا بمقدار سهمه ونصيبه فيها، ولا نقول بأن ما قام به كان تاماً بالقوة في السببية، مع أن قصده القتل فيتحمل تبعات القتل جميعها، ولازم الضمان التوزيعي أنّ الذي تكفل مقداراً من الجناية يتكفل بذلك المقدار من الضمان، سواء أكانت المقادير الأخرى تقبل التكفل أم لا تقبل.

إذاً ما أحتمله صاحب (الجواهر) [12] والشهيد الثاني [13] وصاحب (كشف اللثام) [14] من عدم لزوم ردّ نصف الدية؛ لعدم أهلية الشريك للضمان، لا وجه له، وقد ظهر ضعفه بالبيان الذي تقدّم.

وما قلناه في توزيع الضمان كان تصويراً ثبوتياً للمسألة يستفاد من جميع روايات باب الشراكة، أمّا كيف يكون التوزيع في عالم الإثبات؟ هذا ممّا ينبغي بحثه.

وفيما سبق قلنا: إنّ روايات باب الشراكة متعارضة، فطائفة منها تقول: لولي الدم أن يقتص من جميع الشركاء ويرد فضل الدية إليهم، وهو ما ذهب إليه المشهور. وطائفة أخرى تقول: لولي الدم أن يقتص من واحدٍ من الشركاء فقط، ويأخذ من الشركاء سهامهم من الدية، وسنعرّف ترجيح أيّ منهما على الأخرى في مباحث الشراكة.

ونريد هنا إثبات مطلب واحد وهو أنّ الضمان يقسّم على العوامل، فإذا اشترك إنسان وأسد وحصان في القتل توزّع الضمان على الثلاثة، فإذا أراد ولي الدم الاقتصاص من الجاني فعليه ردّ ثلثي الدية إلى المقتص منه، ولو كانت الأسباب أربعة بأن زاد على الثلاثة حية لدغت المجني عليه وأراد ولي الدم الاقتصاص فعليه ردّ ثلاثة أرباع الدية إلى المقتص منه.

المطلب السابع: البحث حتى الآن كان في الجناية التي صدرت من سببين، أحدهما كان أهلاً للضمان والآخر لم يكن أهلاً للضمان، من قبيل اشتراك الإنسان والحيوان في الجريمة، أمّا إذا كان مناط المسألة

موجوداً في مورد آخر لكن السبب لم يكن حيواناً بل طفلاً غير مميّز أو نفس المجني عليه باعتبار عدم أهليتهما للضمان فما حكم المسألة عندئذ؟

حكم المسألة هنا نفس حكمها المذكور سابقاً؛ لأنه لا يمكن القول بضمان غير المميّز أو نفس المجني عليه رغم تعلق وزرٍ أخروي في حق الأخير، وكذلك فيما إذا كان أصل الضمان موجوداً، لكن لا يتصوّر فيه نوع خاص من الضمان كالتقصاص، وذلك من قبيل اشتراك الأب مع الجاني في الجريمة، فالأب ضامن لكن ضمانه ليس التقصاص، فالضمان هنا يقسّم لكن ليس بمعنى إمكانية الاقتصاص من كليهما، بل بغير التقصاص.

أو من قبيل اقتران جناية الجاني المتعمّد مع جانٍ غير متعمّد، بأن يطلق المتعمّد برصاصة باتجاه شخص، ويطلق الآخر باتجاه حيوان فتصيب ذات الشخص الذي أصيب برصاصة المتعمّد، فالحكم هنا هو نفس الحكم المتقدّم، لكن حق التقصاص منتفٍ بالنسبة إلى الجاني غير المتعمّد؛ لأنّ القتل بالنسبة إليه خطأ وعلى العاقلة دفع سهمه من الدية.

إذاً مبنى المسألة في جميع هذه الموارد هو توزيع الضمان بين أطراف الجناية حتى لو لم يتوجّه الضمان الفعلي لطرف ما من قبيل كونه حيواناً أو مجنوناً، أو توجه نوع خاص من الضمان الفعلي في حقه.

المطلب الثامن: بحثنا حتى الآن يخصّ ما إذا كان السببان مؤثرين بالفعل في إيجاد التلف، سواء أكان تأثير كلّ منهما خمسين بالمائة أو كان كلّ منهما سبباً تاماً بالقوّة، لكنهما تواردا فكان تأثير كلّ منهما بالفعل خمسين بالمائة.

وفي مورد التوارد المتقدّم إذا لم يكن لدينا علم بتأثير السببين بالفعل فالمورد يفرض بنحوين:

الأول: إذا وردت ضربتان على المجني عليه، ونعلم بأنّ إحدهما سبب تام والأخرى ليست سبباً أصلاً؛ لكنّنا لا نعلم بأنّ الضربة التي سببت الموت صدرت من أيّ من المصدرين؟ فقد يكون مكان إحدهما الرجل والأخرى البطن، وقد صدرت إحدهما من حيوان والأخرى من إنسان، لكنّنا لا نعلم ما إذا كانت ضربة البطن القاتلة قد صدرت من الإنسان أم لا؟

الثاني: نعلم أنّ السببين تامان في تأثيرهما في الموت بالقوة، بأن كانت إحدى الضربتين قد وردت في الرأس والأخرى في البطن، وكلّ منهما توجب الموت فعلاً، لكننا لا نعلم بأنّ أيّاً من السببين أورد القاتلة؟ فلو قال الطيب: إنّ الضربة التي وردت على رأسه هي سبب موته، فنعلم من خلال كلامه أنّ الضربة التي وردت على بطنه لم تمته رغم أنّها قاتلة بالقوة، فلا ضمان فيها؛ لأنّ المجني عليه كان قد مات قبل تأثيرها على الموت، وقد قلنا سابقاً: إنّ الضربة التي لا توجب الموت بالفعل كذلك لا توجب ضمان جريمة القتل رغم أنّها توجب ضمان الجرح، ونحن هنا لا نعلم بأنّ الضربة القاتلة قد أوردتها الجاني أم الحيوان؟

فما حكم هذين الفرضين؟ وهل يمكن التمسك بإطلاقات أدلة القصاص أم لا؟ وإذا لم نتمسك بالإطلاقات فأى أصل عملي يجري عندئذٍ؟ هذا ما سنبحثه لاحقاً إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [68]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم في المطلب الثامن أنّ السببين إذا لم يكونا مؤثرين بالفعل في إيجاد التلف من قبيل أن يورد الحيوان ضربة ويورد الجاني ضربة، وإحداهما قاتلة والأخرى غير قاتلة، لكننا نجهل المصدر الذي صدرت منه الضربة القاتلة فما الحكم؟

لأجل إيضاح حكم المسألة نقول: يوجد في المسألة علم تفصيلي وعلم إجمالي، فالتفصيلي: هو علمنا بعدم دخل السببين (الحيوان والإنسان) في الموت، فلا تجري الأحكام التي ذكرناها للصورة الرابعة هنا، وهي لزوم القود وردّ نصف الدية؛ لأنّ فرض موضوع ذلك الحكم هو اشتراك السببين بالفعل في الموت.

أمّا العلم الإجمالي فيقرّر بنحوين، أحدهما نبيته نحن، والآخر بيّته أحد المعاصرين [15]، سنعرض له وما يرد عليه من خدش.

نقول: نعلم أنّ الفعل الصادر من الجاني إمّا موجب لقصاص النفس أو لقصاص الجرح أو الدية على اختلاف في الحالات، فقد يوجب الضرب القصاص أحياناً وقد يوجب الدية أحياناً أخرى.

ومقتضى القاعدة عدم ترتب قصاص النفس ولا قصاص الضرب ولا دية القتل، وثبتت دية الضرب فقط. عدم ثبوت القصاص باعتبار أنّ حكم قصاص النفس متعلق بموضوع قتل النفس، وقصاص الضرب متعلق بالضرب غير المستحق، ولا أحد من الموضوعين محرز هنا، مع أنّ علينا إحراز الموضوع بالعلم أو ما يقوم مقام العلم ثم يترتب الحكم عليه شأنه شأن باقي أحكام الشارع المقدّس، ونحن هنا لم نحرز ما إذا كان الشخص قاتلاً للنفس أو ضارباً بغير استحقاق، ولازم عدم الإحراز عدم ترتب القصاصين المزبورين، لكنّ الدية تثبت باعتبار صدور الجناية قطعاً.

والجناية يدور أمرها بين الدية والقصاص، فإذا لم يثبت القصاص ثبتت الدية، ويدور أمر الدية بين دية النفس ودية الضرب، والمقدار المسلّم الذي أحرزناه تفصيلاً هو المقدار الأقل، والقضية لا علاقة لها بباب دوران الأمر بين الأقل والأكثر في باب العلم الإجمالي، ففي ذلك الباب نأخذ بالأقل ونترك الأكثر؛ لأنّ العلم هناك بالتكليف والشك في المكلف به، والمكلف به دائر أمره بين الأقل والأكثر، وينبغي الأخذ بالأقل وفقاً لمشهور الأصوليين.

لكن ما نحن فيه ليس من هذا الباب، فلا بحث لنا هنا في التكليف ولا في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المكلف به، بل من باب أنا نعلم بأنّ الضارب مديون لأولياء الدم، وعند إحراز هذا الموضوع نطبّق أدلة وجوب أداء الدين على هذا الموضوع، وعندئذٍ يصبح لرد مال الغير موضوع، وعلى أساسه نحكم بأداء الدية الأقل.

إذاً؛ بالتقرير المزبور للعلم الإجمالي في المثال المتقدم نحكم بعدم قصاص النفس ولا قصاص الضرب؛ لأنّ القصاص لا يثبت لموضوع لم يُحرز، أمّا أصل الدية فواجبة؛ لأنّنا نعلم بارتكاب هذا الشخص جناية وأمرها يدور بين القصاص والدية، فإذا لم يثبت القصاص ثبتت الدية. والأخيرة دائرة بين الأقل والأكثر، وبما أنّ موضوع الأكثر غير محرز فيثبت حكم الأقل فقط.

التقرير الثاني للعلم الإجمالي: هو أنّ محوره الضرب المتلف، وكان محور تقريرنا الجاني نفسه إلاّ أنّه هنا الضرب المتلف، ببيان أنّ أمره دائر بين صدوره من الجاني وبين صدوره من الحيوان .

إذاً، لدينا علم إجمالي وليس له أثر شرعي له من جانب الحيوان رغم وجود أثر عقلي له، وهو أنّه لو لم يصدر من الحيوان فلا بدّ من صدوره من الإنسان، ومثبات الأصول ليست حجة، والأصل من جانب

الحيوان لا يجري، وإذا كان أثر لطرفي العلم الإجمالي فإجراؤه فيهما غير ممكن؛ لأنّ لازمه ترك الطرفين وتركهما يعني المخالفة مع العلم الإجمالي، أمّا إذا لم يكن أثر شرعي في أحد الطرفين فلا يجري الأصل في الطرف الآخر ويجري في الطرف المقابل فقط، وذلك الأصل هو أصالة عدم القود والدية. هذا ما ورد عنه.

بالطبع يمكن إحلال الأصل الموضوعي مكان الأصل الحكمي والقول بأنّ الأصل عدم صدور الفعل المميت، لانعدام الأثر الشرعي في الطرف المقابل، وبذلك يكون الأصل جارياً بلا معارض هنا فلا قود عليه ولا دية.

الاشكال الوارد على هذا التقرير هو أنّه إذا كان المورد في شقوق هذه المسألة يكون لطرفيه أثر شرعي ولولا التعارض لكان الأصل جارياً فيهما لكنهما يتعارضان فيتساقطان، وذلك من قبيل أن يكون الطرفان عبارة عن أب ومخطئ عندئذٍ يجري الأصل في الطرفين لوجود الأثر في كليهما فيتعارضان ويتساقطان، أمّا أصالة عدم القصاص فلا تجري في الطرفين لكن يجري أصل عدم دية القتل.

وبما أنّ الأصليين يتساقطان وعندنا علم إجمالي كان لازمه أخذ الدية من الطرفين، دية كاملة من الأجنبي ودية كاملة من الأب المخطئ، وهذا لم يؤثر عن أحد، فإنّ الحاصل قتل واحد فكيف نأخذ عليه ديتين؟

نعم، تؤخذ دية الضرب من كليهما، لجريان أصالة عدم دية الضرب في كليهما فيتساقطان، أمّا أصالة عدم القصاص فتجري في طرف واحد فقط؛ لأنّ الطرف الآخر إمّا أن يكون أباً وإمّا مخطئاً، وعندئذٍ لا يصل الدور إلى هذه الأصالة؛ لكونهما ليسا محلاً للقصاص قطعاً، فيجري الأصل في الطرف الأجنبي أو غير المخطئ بلا معارض.

إذاً أساس هذا التصوير خطأ، ومنشؤه ما أشرنا إليه، فإنّه قارن العلم الإجمالي المتعلق بموضوع خارجي الذي لا حكم فيه للمكلف بالعلم الإجمالي بالتكليف الذي لا يجري الأصل في طرفيه؛ لأنّ لازمه المخالفة القطعية إلّا أنّ المكلف هنا . أي ولي الدم وذو الحق مثلاً . يفقد العلم الإجمالي بالأطراف التنجيزية؛ لأنّ تنجيز العلم الإجمالي وعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يتعلّق بقضية توجه الحكم الشرعي إلى المكلف، وما نحن فيه ليس من هذا الباب أصلاً، ولا مجال لمثل هذه الأبحاث هنا.

يوجد هنا علم إجمالي بواقعة، وهذا العلم لا يمكنه أن يوجه الحكم إلى هذه الواقعة؛ لأنَّ لكلٍّ من الأحكام الشرعية موضوعاً ينبغي إحصاؤه بنحو تفصيلي لا إجمالي، وفيما نحن فيه لم يثبت أيُّ من موضوعات الطرفين، لكن لنا علم تفصيلي، وهو في المثال عبارة عن علمنا بأنه مديون للمجني وعليه كذا مقدار من الدينار، أو من باب أنه ضارب أو قاتل، ودية الضرب داخله في دية القتل، فإذا كان أحد الطرفين عامداً والآخر مخطئاً يثبت المقدار المتيقن من كلا الطرفين وهو دية الضرب، فإنَّ المسلم به كونهما مديونين دية الضرب على أقل تقدير، فأحدهما أوجد الضرب فعليه ديتته والآخر أوجد القتل ودية الضرب داخله في دية القتل، فنأخذ دية الضرب من كليهما، وذات الحكم يجري إذا ما كان الجاني أباً.

إذاً إذا كان أحد الطرفين حيواناً كان على الجاني دفع دية الضرب، وإذا كان الطرفان إنسانين فنأخذ دية الضرب من كليهما؛ لأنها القدر المتيقن.

الصورة الخامسة من المرتبة الثالثة

قال المحقق: (الخامسة: لو كتفه وألقاه في أرض مسبعة) [16].

الأرض المسبعة: هي الأرض التي يمرُّ منها السباع، وذلك لا يعني وجود سباع في تلك الأرض قطعاً.

وفرق هذا المورد مع سابقه في أنَّ الجاني هناك يلقي المجني عليه أمام السبع، سواء في قفص واحد أم في صحراء يمرُّ منها السبع، وأما موردنا هنا فيلقيه في أرض يمرُّ منها السباع عادة، وفي أرض من هذا القبيل لا يكون الافتراض أمراً محتوماً، بل يمر سبع صدفة ويأكله، وفي هذا المورد لا قصاص بل دية فقط؛ لأنَّ الصورة المنظورة للمحقق لم يقصد فيها الجاني القتل والفعل لم يكن ممّا يقتل، فينبغي فرض كلام المحقق في مثل هذه الخلفية، وإلا لا يكون معنىً لكلامه.

وكذا يستفاد عدم قصد القتل هنا من استدلالات الشهيد الثاني في (المسالك) وكاشف اللثام في ذيل هذه المسألة من قواعد [17] العلامة، فقد قال الشهيد الثاني: (فليس الإلقاء في أرضه ممّا يقتل غالباً) [18] فإذا كان مع قصد القتل كان عمداً كذلك، فلا بدَّ وأنَّ عمله لم يقترب مع قصد القتل.

ويقول صاحب (كشف اللثام): (فإنَّ الإلقاء المذكور ليس ممّا يغلب أدأؤه إلى الافتراض) [19] ونفس المطلب المتقدم يجري هنا كذلك.

وقد خدش صاحب (الجواهر) [20] في هذه البيانات ولم يقبل كلام المحقق واعتبر الأرض المسببة ممّا يقتل غالباً، ففي الإلقاء فيها قصاص سواء قصد القتل أم لم يقصد.

وعلى هذا يكون الاختلاف في الموضوع لا في الحكم، وإذا رفضنا كلام صاحب (الجواهر) وقلنا بأن الإلقاء في الأرض المسببة ليس ممّا يقتل غالباً بل نادراً فلا نحكم بالقصاص، ويبدو أنّ الواقع كذلك، فليس من المحتوم عبور الحيوانات الوحشية في الأرض المفروضة وقتلها من كان من الناس وإلاّ لما عبر منها الناس أبداً.

الخلاصة: إذا قصد القتل أو تمّناه من خلال الإلقاء في الأرض المسببة عمداً، وإذا لم يقصد القتل وغفل عن كون الأرض مسببة فليس بقتل عمدٍ حسب الظاهر؛ لأنّ هذا الفعل يحد ذاته ليس من الأمور الموجبة للقتل. نعم، لو كانت الأرض بنحو يمرُّ منها السباع كل ساعة كان عمله ممّا يقتل عادة. بذلك يتضح حكم المسألة.

كان هذا خلاصة الكلام في المرتبة الثالثة حيث يشترك الجاني مع حيوان، أمّا المرتبة الرابعة والتي يشترك فيها الجاني مع إنسان آخر أو أكثر من إنسان فنعرض لها في الجلسة المقبلة.

اللهم صلّ على محمد وآل محمد وعجل فرجهم

الدرس [69]

بسم الله الرحمن الرحيم

تضمن الدرس ملاحظات ومطالب تخصّ الحوزات وطلابها، وفيه إشارة إلى ضرورة التخطيط والبرمجة طويلة الأمد للحوزة وإعداد علماء ذوي اختصاصات متنوعة تتناسب ومقتضيات العصر، كما أشار سماحته فيه إلى ضرورة تدوين الأفكار الإسلامية الخالصة وملء الفراغ الذي تعانيه في هذا المضمار.

الدرس [70]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرتبة الرابعة

قال المحقق رضوان الله عليه: (المرتبة الرابعة: أن ينضم إليه مباشرة إنسان آخر)[21].

الكلام في المرتبة الرابعة من مراتب التسبيب، وقد تقدم في الجلسات الماضية أن المحقق ذكر أربع مراتب للتسبيب، هي:

1. أن يستقلّ الجاني في القتل.

2. أن يشترك المجنيّ عليه مع القاتل في القتل نوعاً ما.

3. أن يشترك حيوان مع الجاني في القتل.

4. أن يشترك إنسان آخر مع الجاني، وهي المسألة المعروفة في قضية الاشتراك في القتل.

في البداية نذكر أنّ مطلبين جاءا متقاربين في الكتب الحقوقية، أحدهما: الاشتراك في القتل، والآخر: الإعانة على القتل، لكنّا . حسب تتبعنا . لم نعثر على الاصطلاح الأخير في ضمن المصطلحات الفقهية المستقلّة، بل وجدناه غير منفصل عن اصطلاح الاشتراك في القتل، والأخير لم يأت في الروايات بل استخدمه الفقهاء، وبعض الفروع المدرجة تحت هذا العنوان تعدّ مصاديقاً للإعانة على القتل في الحقوق العرفية.

كثير من الصور التي يذكرها المحقق الحلّي في ذيل المرتبة الرابعة . أي اشتراك إنسان آخر في القتل . هي ليست من موارد الاشتراك في القتل، من قبيل الصورة الأولى، وهي ما إذا حفر شخص بئراً وألقى آخر المجني عليه في البئر، فالقاتل الثاني. أو من قبيل شهادة أربعة شهود على شخص بجريمة توجب القتل من قبيل الزنا بالمحارم، فيعدم المشهود عليه من جرّاء الشهادة، والمسؤول على قتله هنا هو الشهود لا القاضي، فهو غير مقصّر، وموارد أخرى كذلك.

من الواضح أنّ هذه الفروع ليست من مصاديق الاشتراك في القتل، ورغم أنّا سنبحث الصور، لكن المهم أن نقوم في البداية بتحديد ما إذا كان المورد من قبيل الاشتراك في القتل أم لا، وهذا ما لم يقدّم به

المحقق في بداية بحثه، بل ذكره في آخر الفصل، مع أنّ الترتيب الطبيعي له أن يتقدم في البداية، ورغم أنّه تقدم منّا القول بكون ترتيب المحقق للبحوث هو الأفضل، إلاّ أنّنا نعتبره غير صحيح في هذا المورد.

ذكر العلامة في (القواعد) [22] مسألة الاشتراك تحت عنوان المطلب الرابع، ثمّ دخل في البحثين التاليين:

ألف: اجتماع السبب والمباشر والفروع التي تعرّض لها المحقق.

باء: طرو المباشرة على مثلها.

ويبدو لنا أنّ ترتيب العلامة هنا أفضل من ترتيب المحقق، ولهذا نبدأ بالبحث في أصل مسألة الاشتراك التي جاءت في (الشرائع) تحت عنوان (مسائل من الاشتراك) [23]، ثمّ نشرع في الفروع التي قدّمها المحقق على أصل مسألة الاشتراك.

مسائل من الاشتراك

(الأولى: إذا اشترك جماعة في قتل واحد قُتلوا به، والوليّ بالخيار بين قتل الجميع بعد أن يرّد عليهم ما فضل عن دية المقتول، فيأخذ كل واحد منهم ما فضل من دية عن جنايته، وبين قتل البعض ويردّ الباقيون دية جنايتهم، فإن فضل للمقتولين فضل قام به الولي).

في حالة الاشتراك في القتل يختار ولي الدم واحداً من الأمرين التاليين:

1. يقتل جميع الذين اشتركوا، لكن عليه أن يرّد الفرق بين دية المقتول ودية الجماعة، فإذا كانوا شخصين عليه أن يرّد خمسمائة دينار لكل منهما قبل أن يقتصّ منهما؛ لأنّ دية المقتول ألف دينار، ودية القاتلين ألفي دينار، والتفاضل بين الديتين ألف دينار فيقسّم بين القاتلين. كما يمكنه الاقتصاص من عشرة إذا كان جميعهم قد اشترك في عملية القتل، لكن عليه دفع تسعة آلاف دينار للقاتلين قبل الاقتصاص منهم، بحيث يصل تسعمائة دينار لكلّ منهم.

2. يقتصّ وليّ الدم من بعض من القتلة ويعفو عن الآخرين، وعلى المعفو عنهم أن يدفعوا أسهمهم من الدية، فإذا كان الجناة شخصين يعفو وليّ الدم عن واحدٍ منهما فيدفع المعفو عنه خمسمائة دينار، وإذا كان الجناة عشرة ويقتل واحداً منهم فعلى كلّ من المعفو عنهم أن يدفع مائة دينار.

وإذا كان المقدار المدفوع من الجناة لا يبلغ مستوى دية المقتصّ منه. فعلى وليّ الدم أن يجبر النقص، فإذا كان الجناة ثلاثة ويعفو وليّ الدم عن واحد منهم، فعلى المعفو عنه دفع ثلث الدية (333 ديناراً)، وهذا سهم واحدٍ من المقتولين، فعليه دفع سهم الآخر من عنده.

نتيجة البحث: أنّ لوليّ الدم أن يقتل جميع الذين اشتركوا في القتل.

وهذه المسألة من أهم مسائل الاشتراك، ومما يتلى بها، لذلك علينا دراستها من جوانب عدّة.

والمطالب التي يفترض بنا دراستها عبارة عمّا يلي:

أولاً: أصل المسألة، أي هل يجوز قتل الجماعة بالواحد أم لا؟ وما الدليل عليه؟

ثانياً: على فرض الجواز، هل ينبغي أن تكون جريمتهم عن اتفاق مسبق أم يكفي اشتراكهم عن صدفة لكي يشملهم الحكم؟ فإذا ضرب أحد المجني عليه بعضا عدّة مرّات وتركه، ثمّ جاء آخر وفعل كذلك بعد فترة فمات المجني عليه، هل يكون هذا المورد من فروع مسألة الاشتراك أم لا؟

ثالثاً: للاشتراك صور مختلفة، فقد يقوم شخصان بعملين، بأن يصبّوا بأسلحتهما نقطة خاصة من جسم المجني عليه ويقتلانه، وقد يشترك شخصان في عمل واحد بأن يأخذ أحدهما يده والآخر رجله ويلقيانه من شاهق فيموت، وقد يقوم خمسون شخصاً بأعمال كلّ منها لا يقتل بل مجموعها يقتل، من قبيل أن يضرب كلّ منهم المجني عليه بعضا، فمجموع الضربات تقتل وكل منها لا يقتل.

والسؤال هو: هل أدلّة الاشتراك تشمل جميع هذه الموارد أم لا؟ وإذا لم تشملها فما الحكم عندئذٍ؟

رابعاً: هل مفهوم الجماعة يشمل الجماعة الكثيرة أم لا؟ فإذا اشترك مائة شخص في القتل فهل يكون المورد مشمولاً بأدلة الاشتراك أم لا؟

كما أنّ هناك مطالب أخرى ينبغي دراستها لم يتعرّض لها الأصحاب.

قتل الجماعة بالواحد

وهي أوّل مسألة نبحتها هنا، وفيها ثلاثة أقوال، اثنان منها مهجوران، والثالث هو المشهور بين الشيعة والمذاهب الأربعة، وهو جواز قتل الجماعة بالواحد، وتعدّ مسألةً مجمعاً عليها في الجملة، والاختلاف في بعض فروعها.

نقل الشيخ الطوسي في (الخلاف) إجماع العامة، ومراجعتنا لكتب المذاهب الأربعة أفادت هذا المعنى كذلك، علماً أنّهم لا يقولون بردّ الدية، بل هذا من منفردات الإمامية.

العديد من فقهاء الإمامية ادّعى الإجماع هنا، ومن بين المتقدمين ادّعه الشيخ الطوسي في (الخلاف) [24] (والمبسوط) [25]، ومن بين المتأخرين ادّعه الشهيد الثاني [26] ونسب المسألة إلى مذهب الأصحاب، وقد نقل الإجماع بصراحة صاحب (كشف اللثام) [27].

صاحب (الجواهر) [28] يقول: الإجماع هنا محصّل ومنقول. لكن نقل الإجماع المحصّل عنه ممّا يقبل النقاش؛ لأنّه إذا كان يريد من تحصيل الإجماع ما عثر عليه من إجماع المتقدمين من الشيخ ومن سبقه فذلك يحظى بقيمة لدينا، أمّا إذا كان مراده ما وجدته في كلمات الشهيد والعلامة والمحقق وأمثالهم فإجماعهم غير معتبر؛ لأنّه لا يكشف عن الحجية.

نعم، إذا نقل الإجماع عن الشيخ فهو معتبر؛ لأنّ الشيخ هنا نقل الإجماع وحكى فيه آراء من تقدّم عليه. وفي مقام الإثبات وأدلة هذا الحكم يقول المقدس الأردبيلي [29]: كأنّه الإجماع، والآيات، والروايات. وهذا التعبير يتطابق مع منهجه وديدنه في الاحتياط في نقل الأدلة.

إذاً تعدد نقل الإجماع لدى المتأخرين، ونقله في (الخلاف) واضح، حيث يقول: دليلنا إجماع الفرقة [30]. ونحن لا نعتبر إجماعات الشيخ دائماً، أي أنّنا لا ندرك مراده من الإجماع، فقد يدّعي الإجماع في مورد ويخالفه في موضع آخر، لكن الإجماع هنا غير خاص بـ: (الخلاف)، بل نقل في

(المبسوط) كذلك، والشيخ ينسب هذا القول إلى بعض الصحابة مثل أمير المؤمنين وبعض التابعين كذلك.

الخلاصة: أصل المسألة متفق عليها في الجملة لكنّ هناك قولين آخرين، هما:

الأول: لولي الدم أن يقتصّ من واحد فقط ويأخذ من البقية الدية، ونقل هذا القول عن بعض العامة من غير فقهاء المذاهب الأربعة.

الثاني: لا قصاص هنا، والقصاص يخصّ مورد ما إذا كان الجاني شخصاً واحداً، وهذا القول منقول عن داود الظاهري [31].

وكما تقدّم فإنّ هذين القولين متروكان، والمشهور هو الأوّل.

[1] البقرة: 178.

[2] انظر: جواهر الكلام 42: 44.

[3] غنية النزوع 1: 404.

[4] انظر: جواهر الكلام 42: 44.

[5] الفقه الإسلامي وأدلّته 6: 251.

[6] الفقه الإسلامي وأدلّته 6: 249.

[7] شرائع الإسلام 4: 974.

[8] قواعد الأحكام 3: 586. تحرير الأحكام الشرعية 5: 428.

[9] مسالك الأفهام 15: 82.

[10] انظر: تكملة منهاج الصالحين 2: 10 / 13.

- [11] تحرير الوسيلة 2: 462 / 30.
- [12] جواهر الكلام 42: 44.
- [13] مسالك الأفهام 15: 83.
- [14] كشف اللثام 2: 442 (حجري).
- [15] تكملة منهاج الصالحين 2: 10 / 13.
- [16] شرائع الإسلام 4: 975.
- [17] قواعد الأحكام 3: 586.
- [18] مسالك الأفهام 15: 83.
- [19] كشف اللثام 2: 442 (حجري).
- [20] جواهر الكلام 42: 45.
- [21] شرائع الإسلام 4: 975.
- [22] قواعد الأحكام 3: 588.
- [23] شرائع الإسلام 4: 977.979.
- [24] الخلاف 2: 345 / مسألة 14.
- [25] المبسوط 7: 13، وفيه نقطة ينبغي دراستها.
- [26] المسالك 15: 99.100.
- [27] كشف اللثام 3: 442 (الطبعة الحجرية).
- [28] جواهر الكلام 42: 67.
- [29] مجمع الفائدة والبرهان 13: 448.

[30] الخلاف 2: 345، مسألة 14.

[31] الخلاف 2: 345 /مسألة 14.

الدرس [71]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم القول بأنّ أصل جواز قتل الجماعة بالواحد ممّا اشتهر بين الفريقين، وقد نقل الشيخ الطوسي في (الخلاف) [1] الإجماع على ذلك، وهذا الادعاء واضح، كما ادّعاه في (المبسوط) [2]، وادّعاؤه الإجماع هنا يستبطن نقطة بحاجة إلى إيضاح؛ لأنّه بعد ما ذكر حكم قصاص الجماعة بواحد قال: (غير أنّ عندنا أنّهم متى قتلوا الجماعة ردوا فاضل الدية، وبعد بيانه إحدى صور الاشتراك في الصفحة اللاحقة يقول: (غير أنّ عندنا أنّه محتاج أن يرد فاضل الدية) ورغم أنّه يقيّد العبارتين بعندنا (وهي عبارة يقصد بها الإجماع عند الإمامية) إلّا أنّ السياق يكشف عن كون المسألة ممّا أجمع عليه الفريقان، لكن الإمامية اختلفوا مع البقية في القول برّد فاضل الدية.

مضافاً إلى الشيخ، فقد ادّعى الإجماع كلّ من السيد المرتضى . المتقدم على الشيخ . في (الانتصار) [3]، والراوندي في (فقه القرآن) [4]، وابن زهرة في (الغنية) [5]، وابن إدريس في (السرائر) [6].

يقول ابن إدريس في (السرائر): (عليها إجماع أهل البيت) [7]، وهذا التعبير يكشف عن كون المسألة من الواضحات من وجهة نظر أهل البيت وفقه الإمامية.

رغم أنّ بعضاً من المتقدمين لم يدّع الإجماع على هذا الحكم لكنهم أفتوا وفقّه، من قبيل أبي الصلاح الحلبي في (الكافي) [8]، وسالار في (المراسم) [9]، وابن البرّاج في (المهذّب) [10]، وابن حمزة في (الوسيلة) [11]، والصهرشتي في (الإصباح) [12].

ومن المحتمل أنّ صاحب (الجواهر) [13] نظر إلى كلمات هؤلاء الفطاحل فادّعى الإجماع المحصّل، وبذلك يمكن نفي أية شبهة في ادعاء الإجماع، وفقهاء الإمامية جميعهم أقرّوا بهذا الحكم؛ لأنّ مثل السيد المرتضى إذا ادّعى الإجماع فلا بدّ وأن يكون قد رأى فتاوى من سبقه من الغيبة الكبرى فادّعاه.

ثبوت الإجماع يحظى بأهمية بالغة، من حيث إنّنا إذا واجهنا مشكلة أو محذوراً في الأدلة اللفظية أمكننا الرجوع إلى الإجماع.

الأدلة اللفظية:

تنقسم الأدلة اللفظية هنا إلى القسمين التاليين:

1. الأدلة العامة الواردة في باب القصاص، مثل الآيات.

2. الأدلة الخاصة (الروايات).

رغم أنّ أساس استدلالنا هو الروايات، لكن باعتبارها منقسمة إلى طائفتين نذكر الآيات الواردة هنا، وبعدها نذكر الروايات المخالفة، هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ الطوسي استدلل بها، فيكون ذكرها غير خالٍ من الوجه.

الأدلة العامة التي استدلل بها عبارة عن أربع آيات، لكن أهمها آيتان:

ألف: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) [14].

استدل الشيخ في (الخلاف) [15] بهذه الآية بالتقريب التالي: أنّه إذا علم أنّه إذا قَتَلَ قُتِلَ لا يقتل، فتبقى الحياة، فلو كانت الشركة تسقط القصاص لبطل حفظ الدم بالقصاص؛ لأنّ كلّ من أراد قتل غيره شاركه آخر في قتله. أي أنّ فلسفة القصاص هي بقاء الحياة وأنّه يُقْتَل إذا قَتَلَ، فلو كانت الشراكة تسقط القصاص لبطلت الدماء جميعها، فإنّ كلّ من أراد القتل يأتي بشريك معه لكيلا لا يقتصّ منه.

باء: (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ) [16].

يقول الشيخ: (إنّه من قتله ألف أو واحد فقتل مظلوماً وجب أن يكون لوليّه سلطان في القود به) [17].

صاحب (الجواهر) بعدما يذكر الآية وبعد الاستدلال بها وجيهاً يضيف الجملة التالية: (إنّه يصدق كون المجموع قاتلاً) [18].

مناقشة الاستدلال

يبدو أنه لا شيء من هذه الاستدلالات يدلّ بنحو قطعي على الحكم الفقهي، فبالنسبة إلى الآية الأولى من الواضح أنّ القصاص لو لم يُشرّع لم تُضمن الحياة في المجتمع، لكن السؤال هنا هو: هل ينبغي أن تكون حياة في كل مورد فيه قصاص، أو ينبغي أن يكون القصاص في كل مورد تعرّضت فيه الحياة إلى خطر؟

من المسلمّ كونه ليس كذلك، فإذا دفع شخص آخر إلى القتل، وقام الآخر بالقتل، فهل ينبغي قتل الدافع والمحرض على القتل لأجل حفظ حياة المجتمع؟

لا فقيه يفتي بذلك، والمستفاد من الآية . كما تقدّم أوائل البحث . هو حكمة تشريع القصاص لا علته، فإنّ لكلّ تشريع حكمة، وحكمة إجراء القصاص هي ضمان حياة المجتمع.

لكنّ أخطاءً قد تحصل في إجراء هذا الحكم تصدر من القاضي أو يفرّ القاتل مثلاً، فهل ذلك يعني انتفاء فائدة القصاص وحكمته؟ بالطبع لا.

إذاً الآية في صدد بيان أنّ الكارثة التي تحصل جرّاء القتل بالباطل تنتفي بالقصاص لا أنّ جذورها تجتث بالكلية، سواء قلنا بالقصاص للجماعة أم لم نقل.

رغم أنّ القصاص يضمن الحياة في المجتمع إلاّ أنّ كلام الشيخ في نفي قتل الجماعة بالواحد يوجب سعي القتلة لاختيار شريك للقيام بهذا العمل غير صحيح؛ لأنّ اشتراك جماعة في قتل واحد أمر نادر، فكيف يمكن للقاتل أن يعثر على خمسة شركاء لعملية القتل؟ فالناس لا يرتضون القتل، مضافاً إلى أنّ القتلة غير متوافرين في كل مكان وزمان، وأكثر جرائم القتل تحصل بانفراد لغضب أو غرور أو جهل.

وإذا أردنا الحكم وفق منهج الشيخ في القول بأنّ عدم قتل الجماعة بالواحد يوجب إبطال فلسفة القصاص (أي الحياة)، فعلينا التفريق بين اشتراك شخصين أو ثلاثة . الكثير التحقق . وبين خمسة أو عشرة أشخاص النادر الحصول، وفي الشقّ النادر لا تعرّض حياة المجتمع إلى خطر، فلا نجري القصاص، مع أنّ الشيخ لا يقول بهذا التفصيل قطعاً، وبذلك يكون أصل الاستدلال غير تام.

نعم، إذا قلنا بحجية سدّ الذرائع . كما ذهب إلى ذلك بعض علماء العامة . ثبت هذا المطلوب .

سدّ الذرائع يبتني على أساس أنّ الشارع حرّم كلّ ما يمكن أن يكون وسيلة لفعل الحرام، وإذا قلنا بهذا المبنى فعلينا تصحيح كلام الشيخ؛ لأنّ الاشتراك قد يصبح وسيلة لفعل الحرام، والشارع لا يريد حصول القتل في المجتمع؛ فسدّ طرقه وذرائعه. لكن هذا المبنى ضعيف ولا نقول به.

أمّا بالنسبة إلى الآية الثانية فلا شك في أنّ المراد من السلطان هو السلطة على القصاص، لكن الآية لا تعني إمكانية الاقتصاص من جميع المشتركين في عملية القتل، بل قد تعني التمكن من القصاص من شخص واحد، كما يؤيد ذلك رواية.

وما ذكره صاحب (الجواهر) . من صدق عنوان القتل على الجميع . فهو كلام غير متقن، ولا يفيد للاستدلال بهذه الآية؛ لأنّ الحكم إذا كان قد صبّ على القاتل لقيلاً: كل قاتل يقتص منه، ويكون الاستدلال صحيحاً، لكن موضوع الحكم في الآية هو المقتول، وأقرت الآية أنّ الحق لوليّ الدم أن يقتص من القاتل دون أن تحدد أو تتعرض لما إذا كان القاتل واحداً أو مجموعة.

سعى البعض لأن يستفيدوا عكس هذا المعنى من نفس الآية، حيث ورد فيها: (فَلَا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ) [19]، والعبارة الأخيرة تعني سلطته على قتل واحدٍ فقط، كما وردت رواية حملت ذات المضمون نبحتها لاحقاً.

نقول: لا يمكن استفادة هذا المعنى من الآية، فالإسراف في القتل غير صريح في قتل جماعة لأجل واحد، وقد يكون مراد الآية الإشارة إلى ما كان دارجاً في عهد الجاهلية حيث كانت طائفة المقتول تهبّ لا لقتل القاتل فحسب بل وحتى أبيه وأخيه وبعض من أقاربه الآخرين، أو أنّهم إذا لم يعثروا على القاتل قتلوا واحداً من طائفته، نهى القرآن المسلمين عن ذلك.

مع هذا الاحتمال غير الضعيف يكون الاستدلال بالآية مخدوشاً، ولا تكون الآية دليلاً على موضوع بحثنا لا إثباتاً ولا نفيّاً.

كلام صاحب (الجواهر)

يقول صاحب (الجواهر) [20]: قد يكون المراد من الإسراف في الآية الشريفة هو أن يقتل ولي الدم الشركاء في القتل دون أن يردّ إلى ذويهم فاضل الدية. وهذا كلام غريب منه؛ لأنّ الآية ناظرة إلى الإسراف في القتل، وعلى وليّ الدم ألاّ يسرف في القتل ذاته، ولا علاقة لذلك بفاضل الدية.

كانت تلك الأدلّة العامة، وسنبحث في الجلسة المقبلة الأدلّة الخاصة هنا، وهي روايات وردت في هذا الباب.

الدرس [72]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدم أنّ المشهور بين الفريقين ثبوت حقّ القصاص لولي الدم على جميع المشتركين في القتل، وقد أقيمت ثلاثة أدلّة على ذلك:

الأول: الإجماع، وتقدّم شرحه.

الثاني: الأدلّة العامة، وقد انصبّ اهتمامنا هنا في الأدلّة القرآنية، والأصحاب اهتموا بالآيات فقط، وسبق منا القول بأنّ الاستدلال بها غير متقن، ولا تستفاد هذه المسألة منها.

الثالث: الأدلّة الخاصة، أو الروايات الواردة في هذا الباب.

وقبل البدء بدراستها نذكر نقطة في ذيل الآية الكريمة: (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا...) [21].

والنقطة هي: ادّعى صاحب (الجواهر) [22] صدق عنوان القاتل على جميع المشتركين في عملية القتل، وقد خطأناه على ذلك؛ لأنّ الحكم الذي احتوت عليه الآية لم ينصب على عنوان القاتل، بل على عنوان المقتول، ولهذا يكون كلام صاحب (الجواهر) فاقداً للعلاقة بالآية.

نعم، كلامة متين في ما يخصّ واحدة من الروايات المطلقة الواردة في باب القصاص، وهي رواية عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله . عليه السلام . يقول: ((من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه)) [23]،

موضوع الحكم في مثل هذه الرواية هو القاتل، وهو عنوان شامل لما إذا كان فرداً واحداً أو أفراداً متعددين، فإذا كان هذا هو مراد صاحب (الجواهر) فصحيح.

على أية حال، عمدة بحثنا في مسألة الاقتصاص من الشركاء في القتل ينصبّ على الروايات الخاصة، وينبغي دراستها بدقّة رغم اتفاق العامة والخاصة في حكمها، وذلك للأمرين التاليين.

الأول: هذا الحكم لم يقع موضع قبول لدى المجاميع الدولية، وعلينا تقوية أسسه وأدلته لكيلا يחדش فيه المخالف من خلال التمسك برواية ضعيفة، ولكيلا يقال لم يعكس هذا الحكم رأي الإسلام.

الثاني: مسألة جواز قتل الجماعة بواحد تحفّها ملابسات وأسئلة ينبغي الإجابة عليها، وهي من قبيل: هل قصد الاشتراك شرط هنا أم لا؟

وهل الجماعات الكثيرة مشمولة بهذا الحكم أم لا؟ ولأجل تنقيح المسألة بنحو شامل ينبغي دراسة الروايات المزبورة بالدقة.

روايات الباب

روايات الباب على أربعة طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات التي تدلّ على جواز قصاص الجماعة.

الطائفة الثانية: الروايات التي تعارض الطائفة الأولى، ولا تقلّ عن الأولى كميّة، وفي البداية ينبغي دراستها من حيث السند، فإذا تكافأ ينبغي التفكير في كيفية الجمع بينهما.

الطائفة الثالثة: الروايات المردّدة بين الطائفتين، وقد عدّها كبار فقهاءنا في زمرة الطائفة الأولى، وهذا غير واضح لدينا، فقد تصنّف في الطائفة الثانية.

الطائفة الرابعة: الروايات التي دلت على عدم القصاص وأثبتت الدية على الشركاء.

بعد هذا الموجز ندرس روايات كل طائفة على حدة.

الطائفة الأولى

1. محمد بن علي بن الحسين بإسناده، عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله . عليه السلام . في رجلين قتلا رجلاً، قال: ((إن شاء أولياء المقتول أن يؤدّوا دية ويقتلوهما جميعاً قتلوهما)) [24].

هذه الرواية صحيحة؛ لأنّ طريق محمد بن علي بن الحسين . أي الصدوق . إلى داود بن سرحان صحيح، وفقاً لما ورد في مشيخة (من لا يحضره الفقيه) [25]، كما أنّ داود بن سرحان ثقة.

كما أنّ الحديث واضح الدلالة، فقد أقرّ بإمكانية اقتصاص وليّ الدم من الشركاء في القتل، على أن يرّد إليهم فاضل الدية.

2. وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله . عليه السلام . في رجلين قتلا رجلاً، قال: ((إن أراد أولياء المقتول قتلها أدا دية كاملة وقتلوهما، وتكون الدية بين أولياء المقتولين، فإن أرادوا قتل أحدهما، قتلوه وأدّى المتروك نصف الدية إلى أهل المقتول...)) [26].

دراسة السند

المراد من (عنه) هو عليّ بن إبراهيم؛ لأنّ الكليني نقل عنه في الرواية السابقة، ومحمد بن عيسى هو محمد بن عيسى العبيدي الذي ينقل عنه علي بن إبراهيم، وكذلك أبوه، وهو ثقة.

المراد من يونس هو يونس بن عبد الرحمن، وهو وعبد الله بن مسكان موثقان، وبذلك تكون الرواية صحيحة؛ لأنّ روايتها جميعهم إماميون موثقون.

لكن خدش بعض الأعاظم في رواية محمد بن عيسى عن يونس، وقال بعدم إمكان نقل محمد بن عيسى عن يونس، وقد بحثنا هذا الموضوع سابقاً وقلنا بأنّ هذه الشبهة غير وجيهة.

دلالة الحديث كدلالة سابقه واضحة وصريحة في جواز قتل الشركاء جميعهم.

3. وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن أبان، عن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: عشرة قتلوا رجلاً، قال: ((إن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا تسع ديات،

وإن شأؤوا تخيروا رجلاً فقتلوه وأدّى التسعة الباقيون إلى أهل المقتول الأخير عُشر الدية، كل رجل منهم))، قال: ((ثمّ الوالي بعدُ يلي أديهم وحبسهم)).

رواه الصدوق بإسناده عن القاسم بن محمد، عن أبان، ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم مثله [27].

دراسة السند

هذه الرواية غير صحيحة بل موثقة؛ لأنّ أحمد بن الحسن الميثمي واقفي رغم أنّه موثّق، وقد قلنا: إذا كان رجال السند موثّقين لكنّ واحداً منهم غير إمامي كان التعبير الراجح فيها عهد العلامة هو الموثّقة.

المراد من أبان هو أبان بن عثمان، وسبق أن قلنا إنّهُ لم يوثّق بشكل خاص، لكنّه من أصحاب الإجماع، وقد وثّقهم الكشي.

الفضيل بن يسار من الأجلة والثقات.

وهذه الرواية كذلك صريحة في دلالتها على جواز قتل الشركاء الذين فرضوا عشرة فيها، وعليه دفع تسع ديات، كما مكّنت وليّ الدم الاقتصاص من واحد منهم على أن يدفع كلّ من التسعة الآخرين حصّتهم، وهي مائة دينار، كما أنّ عليّ الوالي أن يحبسهم ويؤدّبهم.

4. وإسناده عن الحسن ابن بنت إلياس، عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله . عليه السلام . في رجلين قتلا رجلاً، قال: ((يقتلان إن شاء أهل المقتول ويرد على أهلها دية واحدة)) [28].

هذه الرواية . في الحقيقة . هي ذات رواية داود بن سرحان التي تقدّم ذكرها مع اختلاف طفيف في المضامين.

الحسن ابن بنت إلياس هو الحسن بن علي بن الوشاء، ويدعى الحسن بن علي بن خزّاز كذلك.

5. وإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد أبي عبد الله، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر . عليه السلام . عن امرأتين قتلنا رجلاً عمداً، قال: ((تقتلان به، ما يختلف في هذا أحد)) [29].

دراسة السند

المراد من (إسناده) هو إسناده الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى، وهو طريق معتبر، ومحمد بن أحمد موثق ومن الأجلة.

محمد بن الحسين هو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، من كبار الأشعريين ومن أجلة الثقات القميين. محمد بن عبد الله مشترك بين عدّة، لكن في هذه الطبقة يوجد اثنان يُدعيان محمد بن عبد الله، أحدهما محمد بن عبد الله بن زرارة، والآخر محمد بن عبد الله بن هلال. ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب ينقل عن كليهما، لكن محمد بن عبد الله الذي يكون بين محمد بن الحسين والعلاء بن رزين هو محمد بن عبد الله بن هلال، ولو كان ابن زرارة ما كانت هناك مشكلة في السند؛ لأنّه موثق، وابن هلال غير موثق بنحو خاص إلاّ أنّه ورد في أسانيد (كامل الزيارات) فهو موثق بنحو عام؛ لأنّ ابن قولويه أورد في مقدمة كتابه أنّه لا ينقل إلاّ عن الثقات.

قال البعض: مراده من العبارة هو المشايخ الذين ينقل عنهم بلا واسطة، لكن هذا خلاف الظاهر، لأنّه استهدف بعبارته بيان مستوى اعتبار الكتاب، وهذا لا يحصل بتوثيق الراوي الأوّل، وذلك لا يثبت وثاقة باقي رجال السند، بل يتمّ الاعتبار ويكمل من خلال القول بوثاقة جميع رجال السند، وهذا هو ظاهر كلامه.

السيد الخوئي كان قد اعتمد هذا المنهج في البداية، وكان يفتي وفقهه، لكنّه انصرف عن هذا في آخر عمره، واعتبر الموثقين من رجال (كامل الزيارات) هم مشايخ ابن قولويه فقط، وإثر ذلك تغيّرت بعض فتاواه بالتبع.

لكن مبنانا وثاقة جميع رجال (كامل الزيارات)، إلاّ أنّنا لا نطلق على رواياته صحيحة؛ لأنّ هذا المصطلح لا يستخدم إلاّ إذا كان كلّ من رجال السند موثقين بنحو خاص. ومن جانب آخر إذا ورد قدح في أحد

الرجال من قبل النجاشي أو الشيخ قدّمناه على توثيق ابن قولويه، فتوثيقات الأخير معتبرة ما دام لم يصدر قدح فيها.

ملخص الكلام: الروايات المتقدمة جيدة من حيث السند وتامة من حيث الدلالة، وقلّما نعر في الفقه على مسألة تتمتع بهذا الحجم من الروايات التامة الدلالة والصحيحة سنداً، وللبحث تنمة.

الدرس [73]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم القول بوجود أربع طوائف من روايات باب الاشتراك في القتل، ذكرنا الطائفة الأولى التي كانت تامة من حيث السند والدلالة، وكان فيها روايات لم نعتمدها لذلك لم نذكرها.

مضمون الروايات المتقدمة هو: أن يقتل الجماعة بالواحد مع ردّ تفاضل الدية، وهو ما ذهب إليه المشهور من الفريقين.

الطائفة الثانية: وهي التي تبدو دلالتها في قتل واحدٍ من الشركاء وأخذ الدية من البقة.

في البداية نهمّ بدراسة سندها، فإذا كانت أسانيدها ضعيفة طرحناها وإلاّ هممنا بمعالجة تعارضها مع الطائفة الأولى.

الطائفة الثالثة: وهي التي سنعرض لها لاحقاً، وهي تزيد في صعوباتها؛ لأنّ مضمونها مردّد بين طائفتين، فإذا حملناها على الطائفة الثانية كان الجمع بينها وعلاجها أشكل.

إذاً علينا دراسة هذه الروايات بدقّة لكي نخرج من هذه المسألة بمباني مستحكمة.

روايات الطائفة الثانية

1. وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن القاسم بن عروة بن أبي العباس وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي أن يقتل أيّهم شاءوا، وليس لهم أن

يقتلوا أكثر من واحد، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ (وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ) [30] [31].

هذا النص بعد كل ما نقله الشيخ الكليني، إلا أن الشيخ في (التهذيب) و(الاستبصار) ذكر لها ذيلًا، نقرأ ما ورد هناك:

الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إذا اجتمع العدة... وإذا قتل ثلاثة واحداً خير الوالي أي الثلاثة شاء أن يقتل، ويضمن الآخرين ثلثي الدية لورثة المقتول)) [32].

طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد طريق جيد، واختلاف السند مع طريق (الكافي) إلى ابن أبي عمير، وما بعده مشترك.

ينقل صاحب (مستدرک تفسير العياشي) عن صاحب التفسير [33] عبارة (خير الولي) بدلاً عن (خير الوالي)، وبهذا تكون العبارة أفضل وأسهل، وتعني لولي الدم الخيار في انتخاب أي من الشركاء والاقتصاص منه.

ما ينبغي ذكره في هذه الرواية هو أنّ التتمة التي نقلها الشيخ هي موضع ترديد وشكّ، ولو لم ينقل العياشي الرواية لكنّا مطمئنين بأنّ هذه التتمة رواية مستقلة بحدّ ذاتها ضبطت في بعض حواشي (التهذيب) ثمّ وردت في الطبقات اللاحقة من (التهذيب) في ذيل الرواية المزبورة.

والأمّان التاليان يؤيدان هذا المطلب:

الأوّل: بعد ذكر الرواية همّ الشيخ بذكر علاج لها وقال: هذا الحديث يخصّ ما إذا كان وليّ الدم غير مرید لدفع تفاضل الدية، وروايات الطائفة الأولى تخصّ مورد ما إذا أراد وليّ الدم دفع تفاضل الدية. لكن تبرير الشيخ لا ينسجم مع ذيل الرواية، حيث ورد التصريح فيه برّد فاضل الدية.

الثاني: ورد في صدر الرواية مفردة (العدة)، وهو عنوان يشمل الثلاثة والأربعة والأكثر، وبذلك لا تكون خصوصية لعنوان الثلاثة المذكور في تتمة الرواية، وبذلك يتقوى احتمال كون التتمة حديثاً مستقلاً، لكن

باعتبار أنّ العياشي المتقدّم على الشيخ بطبقتين والمعاصر لمشايخ الكليني نقل الرواية مع تتمتها، فاحتمال استقلالية التّمّة ضعيف. والواقع مهما كان لا يؤثّر في نتيجة البحث.

حالياً نقرأ باقي روايات هذه الطائفة، ثمّ نرجع لبحث هذه الرواية التي تحتمل البحث والدراسة التفصيلية.

2. (الجعفریات): أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمد، حدثني موسى، قال: حدثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يقتل اثنان بواحد)) [34].

دراسة السند

صاحب (المستدرک) [35] ينقل هذه الرواية عن كتاب (الجعفریات)، ونرى من الضروري إيراد بعض الإيضاحات حول هذا الكتاب.

الكتاب يحتوي على ألف رواية، وهو من كتب الشيعة القديمة، وكان معروفاً بين القدماء والمحدثين، إلّا أنّه لم يكن في متناول أيدي صاحب (الوسائل) و(البحار)، لكن الحاج النوري صاحب (المستدرک) عثر على هذا الكتاب ضمن مجموعة، وقد أكّد في خاتمة (المستدرک) على اعتبار هذا الكتاب.

ينقل روايات هذا الكتاب محمد بن محمد بن الأشعث. وهو ثقة. عن واحدٍ من أحفاد الإمام الكاظم عليه السلام، وهو موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام، وهذا هو سبب تسمية الكتاب بـ: (الأشعثيات)، ورواياته ينقلها الإمام الكاظم عن آبائه عن الرسول عليهم السلام.

أسانيد هذا الكتاب من موسى بن جعفر. عليه السلام. فما بعده مشعشع وذهبي، لكن ترد الإشكالات التالية على الكتاب:

الأول: لم تثبت وثاقة عبد الله بن محمد. من علماء مصر. الذي نقل روايات هذا الكتاب عن محمد بن محمد بن الأشعث، والنسخة التي كانت في متناول يد الحاج النوري هي التي نقلها عبد الله بن محمد.

وهناك رجال وثقات آخرون نقلوا هذا الكتاب إلا أنّ نسخهم لم تصل إلينا، والتي في متناول أيدينا هي التي وردت عن عبد الله بن محمد، ومن غير الواضح لدينا التطابق بين النسخة وبين النسخ الأخرى التي لم تصل إلينا.

وكلام الحاج النوري في تأكيده على صحة واعتبار هذا الكتاب مخدوش بالنسبة إلينا.

الثاني: جاء في صدر السند: (أخبرنا عبد الله) ونحن لا نعلم من الناقل، ولمن هذه الجملة، وبذلك يكون الراوي عن عبد الله بن محمد مجهولاً.

الثالث: لم يوثق موسى بن إسماعيل بن موسى الذي روى روايات الكتاب جميعها، رغم كونه من أحفاد الإمام الكاظم عليه السلام.

الرابع: إسماعيل بن موسى الذي كان يسكن مصر لم يوثق كذلك، نعم وردت رواية حكمت تنصيه من قبل الإمام الكاظم . عليه السلام . والياً على الوقف، وهذا لا يعدّ دليلاً على الوثاقة كما يرى ذلك بعض العظام، هذا مع أنّه وقع في أسانيد (كامل الزيارات) [36]، وعلى أية حال لا يرتفع ضعف السند بهذا النحو.

دراسة الدلالة

دلالة الحديث على ما نحن فيه غير تامّة، وبالإمكان جمعه مع روايات الطائفة الأولى، لكون جملة ((لا يقتل اثنان بواحد)) مطلقة، وتشمل حالة عدم اشتراك شخصين في القتل، والطائفة الأولى تكون مقيدة لهذا الحديث.

هذا مضافاً إلى احتمال كونها ناظرة إلى طقوس وتقاليد عهد الجاهلية، حيث كان ذوو المقتول يقدمون على قتل ذوي القاتل مضافاً إلى القاتل نفسه غضباً وانتقاماً، رغم عدم اشتراكهم في القتل، وهذه الرواية تنهى عن هذا العمل.

3 (دعائم الإسلام): عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام، أنّهم قالوا: ((إذا قتل الواحد جماعةً ضربوه كلّهم، ولم يعلم من ضرب أيّهم مات، متعمّدين لذلك، فإنّ وليّ الدم يتخيّر واحداً منهم يقتله بوليّه، ويكون على الباقيين لأولياء المقتول بالقود حساب ذلك من الدية، إن كانوا ثلاثة فقتل

أحدهم بالقود، ردّ الاثنان الباقيان على أوليائه ثلثي الدية، ويوجعان عقوبة، وعلى هذا الحساب في الأقلّ والأكثر))، وقالوا عليهم السلام: ((لا يقتل اثنان بواحد)) [37].

كتاب (دعائم الإسلام) للقاضي أبي حنيفة نعمان المصري، يشبه أبا حنيفة (إمام الحنفيّة) في الاسم والكنية، كان مالكيّاً في البداية ثمّ اختار مذهب التشيع، وبما أنّه عاش عهد الدولة الإسماعيلية فما نقل من روايات عن الصادق . عليه السلام . ومن بعده، لكن المشهور بين الأصحاب كونه شيعياً اثنا عشرياً حتى مات، وهو من الأجلة.

إشكال هذا الكتاب كإشكال (تفسير العياشي) كون رواياته مرسلة، رغم أنّ العياشي نفسه في القمّة من حيث الوثاقة ورغم أنّ كتابه من أقدم الكتب الشيعية، لكن رواياته فاقدة الاعتبار بسبب الإرسال.

أما من حيث الدلالة فيمكن القول بأنّ مضمونة خارج عن محل كلامنا؛ فرغم أنّ صدر الرواية نسب القتل إلى جماعة لكن الفقرات اللاحقة تكشف عن عدم كون الجميع قتلة، بل ضربة واحد منهم أدّت إلى القتل، والقاتل مجهول، وفي فرض من هذا القبيل لا مجال للقصاص، بل يأتي دور القسامة.

هذه الروايات تعدّ من الروايات التي تخالف فتوى مشهور الشيعة في هذا الكتاب.

4. وعن محمد بن يحيى، عن بعض أصحابه، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله في عبد وحرّ قتلا رجلاً، قال: ((إن شاء قتل الحرّ، وإن شاء قتل العبد، فإن اختار قتل الحرّ ضرب جنبي العبد)) [38].

الرواية مرسلة، كما أنّ يحيى بن المبارك لم يوثّق، أمّا عبد الله بن جبلة وإسحاق بن عمّار فموثقان.

ورغم أنّ يحيى بن المبارك لم يوثّق بشكل خاص لكنّه وقع في أسانيد روايات (تفسير علي بن إبراهيم) [39]، وشأن هذا الكتاب شأن (كامل الزيارات) حيث نعتبر الرجال الذين وردوا في أسانيدهم، لكن بما أنّه من غير المسلّم كون رواياته جميعها من (تفسير علي بن إبراهيم) بل يحتمل خلطها بروايات أخرى، لذلك لا نحرز التوثيق العام لرجال هذا التفسير. هذا مع أنّ دلالة الرواية تامّة.

كان ذلك روايات الطائفة الثانية التي كان مخدوشاً فيها سنداً أو سنداً ودلالة، ويبقى بحث الرواية الأولى، التي ضَعَفَ سندها السيد الخوئي، ونحن لا نرى وجهاً لتضعيفه، مع أنّ دلالتها تامة فينبغي قياسها بباقي الروايات ورفع التعارض معها.

الدرس [74]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدم ذكر روايات الطائفة الثانية، وقد قلنا فيها: إنّها مخدوشة السند أو دلالتها غير تامة، إلاّ الرواية الأولى، فينبغي دراستها والبحث في علاج تعارضها مع روايات الطائفة الأولى.

وفي البداية نقرؤها: وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((إذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد، حكم الوالي أن يقتل أيّهم شاءوا، وليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: (وَمَنْ قَتَلَ مُظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ))) [40] [41].

دراسة السند والدلالة

رجال الحديث . باستثناء قاسم بن عروة الذي سيأتي الحديث عنه . ثقات، والمراد من أبي العباس هو الفضل بن عبد الملك المعروف بأبي العباس البقباق، وهو ثقة.

مضمون هذه الرواية يعارض مضمون روايات الطائفة الأولى بالكليّة؛ لأنّها اعتبرت الحكم بقصاص الشركاء مردوداً، وقالت بلزوم حكم الوالي الاقتصاص من واحد، فإنّ الله صرّح في القرآن بلزوم عدم إسراف وليّ الدم بالقتل.

وجوه علاج التعارض

في مقام علاج هذا التعارض ذكرت وجوه عدّة:

الوجه الأول

الخدش في السند، فقد خدش في سندها السيد الخوئي بسبب قاسم بن عروة، فإنه لم يوثق، فتضعف الرواية وتفقد الحجية، وتبقى روايات الطائفة الأولى دون معارض.

مناقشة الوجه

رغم صحة كلامه في عدم توثيق قاسم بن عروة لكن الذي روى عنه هو ابن أبي عمير، ونقل الأخير عن شخص يعدّ توثيقاً لذلك الشخص، كما أنّنا نحكم بكون مراسلات ابن أبي عمير كمسنداته حجة، وهذا بحث رجالي مبني تترتب عليه ثمرات فقهية، وباعتبار وجود المخالف في هذا الرأي كان علينا البسط في هذا البحث.

مراسلات ابن أبي عمير

هناك مبيان في قضية العمل بمراسلات ابن أبي عمير وفيما إذا كان الراوي عنه مجهولاً، أي لم يرد له ذكر من توثيق وعدمه في الكتب الرجالية.

الأول: مبني المشهور هو اعتبار روايات ومراسلات ابن أبي عمير، وبالنسبة إلى صاحب (الجواهر) [42] والشهيد الثاني [43] اللذين طرحا هذه الرواية لم يخذشا بها من حيث السند، فهي معتبرة لديهما من هذه الحثية.

الثاني: مبني غير المشهور، وهو لم يفرّق بين روايات ابن أبي عمير وروايات غيره، ورواية ابن أبي عمير عن رجل لا يعدّ توثيقاً له، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي.

مبني المشهور هو كلام الشيخ في (العدة)، حيث قال: (ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عمّن يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم) [44].

سبب إرسال مثل ابن أبي عمير هو أنّه كان يعيش عهد هارون، وقد طلبت منه السلطة آنذاك تعريف أصحاب الإمام الكاظم . عليه السلام . فلم يعرفهم، وتحمل لأجل ذلك أربع سنوات من السجن، وخوفاً

من السلطة أقدمت أخته على دفن كتبه وهو في السجن، وعندما خرج من السجن كان ينقل الروايات بناءً على ما تبقى في ذاكرته، وكانت رواياته موضع قبول الآخرين رغم أنه كان يرسلها، ورغم الأهمية التي كان يوليها الناس للرواية، وهذا يكشف عن كمال وثوق الأصحاب بابن أبي عمير.

ما يقرب من عبارة الشيخ وردت عبارة عن النجاشي، لكنّها تخصّ ابن أبي عمير، إذ قال: (فهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله) [45].

وقد وردت شبهة في كلام النجاشي حيث قال: إنّها تخصّ المراسيل ولا تشمل المسندات. لكن لا وجه لهذه الشبهة؛ لأنّ الاستفادة من العبارة أنّ الأصحاب كانوا يعلمون بأنّه ما كان ينقل عن أحد إلاّ بعد إحراز وثاقته، وما لم يحرز الوثاقة، لا يرسل ولا يروي أصلاً. وعلى هذا تكون علة سكون الأصحاب التزامه بالنقل عن الثقة، ولا فرق في ذلك بين المرسل والمسند.

على أية حال، إذا شهد في حقّه اثنان من خريّتي الفن . أي شيخ الطائفة والشيخ النجاشي، والأخير صاحب ثلاثة كتب رجالية من بين أربعة، بل وصاحب رابعها حتى . فلا ينبغي رفض هذه الشهادة ببساطة، والإشكالات التي ذكرها السيد الخوئي في مقدّمة كتاب (معجم رجال الحديث) [46] من قبيل: من أين كان الأصحاب على علم بأنّه لا ينقل إلاّ عن ثقة؟ تعدّ إشكالات غير متقنة، فهي استبعادات لا تستقيم أمام شهادة الشيخ في (العدّة) وشهادة النجاشي الذي هو خريّت فن الرجال.

شبهتان

الأولى: قد يقال بأنّ شهادة الشيخ حدس، وفي باب الشهادات لا تعتبر إلاّ الشهادة الحسيّة.

جوابها: الشيخ يخبر عن عمل الأصحاب، وهي شهادة عن حس لا عن حدس.

الثانية: كيف يمكننا الاعتماد على شهادة الشيخ مع أنّ ابن أبي عمير ينقل عن رجال لا يعدهم الشيخ ثقة، مثل وهب بن وهب وغيره؟

جوابها: عبارة (لا يرسل إلاّ عن ثقة) تعني عن ثقة عنده ومن وجهة نظره لا من وجهة نظر الناس، فابن أبي عمير لا ينقل عن من لا يثق به، وهذا يعني إمكانية كون الرجل ثقة من وجهة نظره لا من وجهة نظر الناس،

فابن أبي عمير لا ينقل عمّن لا يثق به، وهذا يعني إمكانية كون الرجل ثقة من وجهة نظر ابن أبي عمير، وهو غير ثقة من وجهة نظر الشيخ، ولا منافاة بين الاثنين.

هذا مضافاً إلى أنّ ابن أبي عمير نقل عن أكثر من أربعمئة راوٍ، بينهم رواة لا يعدون ثقة من وجهة نظر الشيخ، وهم ستة فقط، وهذه النسبة بمثابة الصفر، وبذلك تصدق العبارة: ابن أبي عمير لا يرسل ولا يروي إلاّ عن ثقة.

خلاصة البحث

كون روايات ابن أبي عمير حجّة، مع أنّه إذا ورد قدح في أحد الرجال الذين روى عنهم ابن أبي عمير قدّم القدح.

وهذا مبنا في الأجلّة الثلاثة، وفي أصحاب الإجماع ورجال (كامل الزيارات) ورجال (تفسير علي بن إبراهيم) كذلك. على أنّ بحث أصحاب الإجماع يختلف قليلاً مع شهادة الشيخ في الأجلّة الثلاثة، ومن مسامحات السيد الخوئي (رحمه الله) قوله بأنّ منشأ شهادة الشيخ في حقّ الثلاثة هو كلام الكشي في باب أصحاب الإجماع، مع أنّ المطلّيين مختلفان، فكلام الكشي في أصحاب الإجماع يدور حول صحّة الرواية لا وثاقة المروي عنه، أي الرواية التي ينقلها أصحاب الإجماع صحيحة، مع أنّ شهادة الشيخ ناظرة إلى وثاقة المروي عنه.

أمّا بالنسبة إلى رجال (تفسير علي بن إبراهيم) فهو تفسير (مختلط) مع (تفسير أبي الجارود) ولا يقين لنا بأنّ كلّ رواية منه هي من (تفسير علي بن إبراهيم) لكي تكون مشمولة بالتوثيق العام، وأينما تيقنّا من كونه من (تفسير علي بن إبراهيم) حكمنا بوثاقته.

هناك احتمال آخر يفسّر كلام الشيخ، وهو كون (ثقة) تعني اسم المصدر، أي عن وثوق، ولا يراد بها المعنى الوصفي، أي عن موثق، وعلى هذا يكون معنى الجملة كالتالي: لا يرسلون هؤلاء الثلاثة إلاّ عن وثوق منهم بصحّة الرواية. وبذلك يكون مضمون الجملة متّحداً مع مضمون كلام الكشي في أصحاب الإجماع، أي أنّهم واثقون بما ينقلونه، وينتفي . عندئذٍ . احتمال التنافي، من كون الذي روى عنه ابن أبي عمير غير موثق لكن الرواية معتبرة.

إذا قبلنا هذا الاحتمال فلا تثبت وثاقة قاسم بن عروة، رغم ذلك تثبت وثاقة الرواية واعتبارها. ولا ثمرة في هذا النزاع في ما نحن فيه، لأننا بصدد إثبات اعتبار الرواية فحسب، ولو وقع قاسم بن عروة في رواية أخرى لم يكن في سندها واحد من أصحاب الإجماع كانت الرواية غير معتبرة.

الوجه الثاني

الجمع الدلالي بين الطائفتين من خلال القول بأنّ هذه الرواية تدلّ على النذب وروايات الطائفة الأولى تدل على الإلزام.

إشكالات هذا الوجه

ألف: لا يمكن قبول هذا الجمع؛ لأنّ الجمع الدلالي صادق في العام والخاص، والمطلق والمقيّد، وهو جمع عرفي، وفي غيرهما لا يجوز إلاّ إذا كانت هناك قرائن تدلّ عليه، ولو لم تكن قرائن كان تبرّعياً لا يمكن قبوله، فإنّ معنى الجمع الدلالي هو صرف الرواية عن ظاهرها، وهو ممّا يحتاج إلى قرينة ودليل، ولا قرينة هنا، بل هناك قرينة تدلّ على العكس، فإنّ عبارة ((حكم الوالي)) تدلّ على الإلزام، وعلى الطرفين العمل وفقه، ولا معنى للاستحباب في حكم القاضي. مضافاً إلى أنّ عبارة ((ليس لهم)) أي ليس لأولياء الدم قصاص من جميع الشركاء، وهذا المعنى لا يتناسب مع الاستحباب.

باء: ورد في الرواية الاستدلال بالآية (فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ) [47] والمنع من الإسراف يعدّ إلزامياً.

إذاً لا وجه للحمل على النذب.

وهناك وجوه أخرى وردت هنا نعرض لها مقبلاً إن شاء الله.

الدرس [75]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في علاج التعارض بين روايات الطائفة الأولى والطائفة الثانية من روايات الباب، تقدّم علاجان ونبتّ بالثالث.

الوجه الثالث

أن نحمل روايات الطائفة الثانية على التقيّة، وقد قال بهذا الوجه شيخ الطائفة [48]، وصاحب (الجواهر) [49]، وآخرون نقلوا عنه [50].

وهذا العلاج لا يبدو صحيحاً؛ لأنّ مضمون روايات الطائفة الثانية غير مخالف لفتوى جمهور فقهاء زمان صدورها، فإنّ اثنين من أئمة المذاهب الأربعة وهما (أبو حنيفة ومالك) كانا معاصرين للإمام الصادق عليه السلام، ويعقدان بالافتصاص من جميع الشركاء، وكذلك حال باقي الفقهاء وعدد من الصحابة والتابعين، فكيف يمكن حمل هذه الروايات على التقيّة؟! فذلك ممّا لا يمكن قبوله.

الوجه الرابع

وهو ما بيّنه الشيخ وقال: المراد من رواية أبي العباس البقباق التي ورد فيها: ((ليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد)) هو: لا حقّ لأولياء الدم الافتصاص من أكثر من واحد إذا لم يقصدوا ردّ فاضل الدية، فعندئذٍ لا حقّ لهم إلاّ الافتصاص من واحد فقط. ومراد روايات الطائفة الأولى هو أنّ حقّ القصاص من جميع الشركاء ثابت لمن قصد ردّ فاضل الدية.

وهذا البيان بالنحو المتقدّم غير وجيه، ويبدو تبرعياً، لكن السيد الخوئي [51] بيّنه في إطار صناعة علم الأصول وقال: روايات الطائفة الثانية مطلقة، أي مضمون عبارة ((ليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد)) هو ألاّ يكون حقّ لأولياء الدم في أن يقتصوا من أكثر من واحد، سواء أرادوا ردّ فاضل الدية أم لم يريدوا. أمّا روايات الطائفة الأولى مثل رواية داود بن سرحان حيث ورد فيها: ((إن شاء أولياء المقتول أن يؤدوا دية ويقتلوهما جميعاً)) [52] مقيدة، والنتيجة هي تقييد رواية أبي العباس ليكون معناها ما يلي: ليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد إذا لم يردّوا فاضل الدية.

نقد الوجه

بيان آية الله الخوئي معقول وصحيح، لكن قد يبدو فيه استبعاد من حيث عدم إمكانية تقييد أو تخصيص المطلقات والعمومات دائماً؛ لأنّ سبب تقديم الخاص أو المقيد هو كونهما أقوى ظهوراً من العام والمطلق، فإذا كان الأخير أقوى ظهوراً في مورد ما فلا يمكن عندئذٍ تقييدهما أو تخصيصهما.

ولهذا قد يقال بأنّ هذا العموم يأبى عن التخصيص، فالإمام يقول قاطعاً: ((ليس لهم أن يقتلوا)) أي لا حقّ لهم أن يقتلوا أكثر من واحد، مضافاً إلى أنّه يستدل بالآية الكريمة: (فَلَا يُسْرِفِ فِي الْقَتْلِ) [53]، فكيف يمكن تقييد هذا المطلق؟!

لأجل رفع هذا الاستبعاد نقول: ينبغي التدقيق في ملابسات السؤال والجواب، فإنّ إمامين من أئمة المذاهب الأربعة، وكذا فقهاء المدينة والكوفة كانوا بالإجماع يقولون بإمكانية قتل الشركاء دون ردّ فاضل الدية، وفي مثل هذا الظرف يسأل أبو العباس الإمام . عليه السلام . عن حكم الشركاء في القتل، فكان الإمام في مقام نفي الفتوى الدارجة في ذلك الزمان، وما كان الإمام في صدد بيان رأيه بل في صدد نفي فتوى فقهاء العامّة، فاستشهد بالآية الشريفة، وذلك يحكي عن نظر الإمام إلى القول المشهور والدارج آنذاك.

رغم أنّ رواية أبي العباس صريحة وقاطعة في عدم جواز الاقتصاص من أكثر من واحد لكن بما أنّها ناظرة إلى الفتوى الدارجة آنذاك فلا بدّ من حملها على كون الإمام في مقام ردّ قول العامّة، ولا وجه لردّ هذا الاستبعاد.

علماً أنّ الفتوى الدارجة آنذاك كانت تعتمد رواية منقولة عن عمر وابن عباس والمغيرة بن شعبة، والتي نقلت عن عمر تضمّنت التعبير التالي: (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً) [54].

الوجه الخامس

كون موضوع الحكم في رواية أبي العباس هو (إذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد) والعدة تصدق على الثلاثة فما فوق، ولم تشر كتب اللغة إلى العدد بالضبط بل تحكي أنّ هذه المفردة شاملة للأفراد القليلين والكثيرين.

موضوع روايات الطائفة الأولى ليس العدة، بل الفردين أو الثلاثة أو العشرة كأقصى حد، وروايات الطائفة الأولى تقيّد روايات الطائفة الثانية المطلقة، والنتيجة تكون كالتالي: إذا كان الشركاء في القتل أقل من عشرة كان بإمكان ولي الدم الاقتصاص من الجميع مع ردّ فاضل الدية، وإذا كانوا أكثر من عشرة ما كان لولي الدم . وفقاً لرواية أبي العباس . الاقتصاص من أكثر من واحد.

كشاهد ومؤيد لهذا الجمع يمكن القول: يستفاد من مذاق الشارع وبيانات الأئمة أنّ كثرة إراقة الدماء ليس أمراً مطلوباً، والآية الكريمة (فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ) ناظرة إلى هذا المعنى، على أنّ هذا الشاهد استحساني وذوقي.

استنتاج

إذا خدشنا في جميع الوجوه المتقدّمة وطرحناها إلى جانب، يأتي دور المرجّحات، وأوّل مرجح هنا هو ((خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر)) [55]، وروايات الطائفة الثانية شاذّة ونادرة، وروايات الطائفة الأولى مشهورة لدى المتقدمين والمتأخّرين، فتقدّم عند التعارض.

مضافاً إلى أنّها أقوى من حيث السند، فالرواية في روايتي ابن مسكان وابن سرحان موثوقون، عكس حال روايات الطائفة الثانية.

ورغم أنّنا وثّقنا قاسم بن عروة إلاّ أنّ مستوى اعتبار هذه الرواية لا يبلغ مستوى اعتبار روايات الطائفة الأولى، وما لم يكن هناك مرجّح كالشهرة الروائية أو في السند لا يصل الدور إلى مرجح من حيث الجهة (أي موافقة العامة ومخالفتهم). مع أنّه قيل بأنّ روايات الطائفتين مخالفة لفتوى العامة من جهة ما تقدّم ذكره.

[1] الخلاف 2: 345.

[2] المبسوط 7: 13.

[3] الانتصار: 265.

[4] فقه القرآن 2: 403.

[5] غنية النزوع 1: 404.

[6] السرائر 3: 344.

- [7] السرائر 3: 344.
- [8] الكافي في الفقه: 383.
- [9] المراسم: 237.
- [10] المهذب 2: 462
- [11] الوسيلة: 436.
- [12] إصباح الشيعة: 492.
- [13] جواهر الكلام 42: 67.
- [14] البقرة: 179.
- [15] الخلاف 2: 345.
- [16] الإسراء: 33.
- [17] الخلاف 2: 346.
- [18] الجواهر 42: 66.
- [19] الإسراء: 33.
- [20] الجواهر 42: 66.
- [21] الإسراء: 33.
- [22] جواهر الكلام 42: 66.
- [23] وسائل الشيعة 29: 53، أبواب القصاص في النفس، ب19، ح3.
- [24] وسائل الشيعة 29: 41، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح1.
- [25] من لا يحضره الفقيه 4: 412. 413.

- [26] وسائل الشيعة 29: 42، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح4.
- [27] وسائل الشيعة 29: 43، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح6.
- [28] وسائل الشيعة 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح11.
- [29] وسائل الشيعة 29: 84، أبواب القصاص في النفس. ب33، ح15.
- [30] الإسرائاء: 33.
- [31] وسائل الشيعة 29: 43، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح7.
- [32] التهذيب 10: 193. 858. الاستبصار 4: 386 / 387 1068.
- [33] تفسير العياشي 2: 290 / 66.
- [34] الجعفریات: 210 / 798.
- [35] مستدرک الوسائل 18: 224 225، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح1.
- [36] أنظر كامل الزيارات: 46 / 17.
- [37] دعائم الإسلام 2: 409 / 1425.
- [38] وسائل الشيعة 29: 44، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح9.
- [39] أنظر تفسير القمي 2: 50.
- [40] الإسرائاء: 33.
- [41] وسائل الشيعة 29: 43، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح7.
- [42] أنظر: جواهر الكلام 42: 68. 69.
- [43] المسالك 15: 102.
- [44] العدة في أصول الفقه 1: 154.

[45] رجال النجاشي: 887 /326.

[46] معجم رجال الحديث1: 60. 63.

[47] الإسراء: 33.

[48] الاستبصار4: 386. 387، ذيل حديث 1068.

[49] جواهر الكلام42: 69.

[50] المسالك15: 102.

[51] مباني تكملة المنهاج2: 26.

[52] وسائل الشيعة29: 41، أبواب القصاص في النفس ب12، ح1.

[53] الإسراء: 33.

[54] الخلاف2: 346، كنز العمال15: 78. 79 /40178.

[55] عوالي الآلي 33/4: 229.

الدرس [76]

بسم الله الرحمن الرحيم

تعرضنا لطائفتين من روايات باب الشركاء في القتل، أمّا الطائفة الثالثة فهي ذات مضمون غير مختلف عمّا تقدّم من طوائف، بل أمرها دائر بين أن تدرج في الطائفة الأولى أو الطائفة الثانية، ولأجل هذا الترديد أدرجناها في طائفة مستقلة، وإلاّ واقعها إمّا أن تكون مندرجة في الأولى أو في الثانية.

في هذه الطائفة روايتان، أحدهما مستقلة والأخرى وردت في ذيل رواية الشيخ، وقد سبق أن نقلناها.

الرواية الأولى: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله . عليه السلام . في عشرة

اشتركوا في قتل رجل، قال: ((يخيّر أهل المقتول فأيتهم شأؤوا قتلوا، ويرجع أولياؤه على الباقيين بتسعة أعشار الدية)) [1].

دراسة السند

روى الكليني هذه الرواية بطريقتين: عن علي بن إبراهيم عن أبيه، ورواها كذلك عن محمد بن يحيى، وهو محمد بن يحيى العطار.

والمراد من أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وكلاهما ثقة.

والمراد من حماد الذي ينقل عن الحلبي، هو حماد بن عثمان الذي عادة ما ينقل عن الحلبي، والمراد من الحلبي هو عبيد الله بن علي الحلبي، الذي يعبر عنه النجاشي بشيخ الحلبيين، لكن حماد الذي ينقل عن حريز بن عبد الله السجستاني هو حماد بن عيسى، وكلاهما ثقة جليل، وبذلك يكون السند في غاية الوثوق والاعتبار.

دراسة الدلالة

مضمون الرواية هو: إذا اشترك عشرة في قتل شخص كان أولياء الدم مخيرين في قتل أي من العشرة ((أيهم شأؤوا قتلوا))، لكن ما المراد من هذه العبارة؟ هل المراد منها جواز قتلهم، أي عدد من العشرة أم أنهم مخيرون في قتل واحدٍ فحسب؟

إذا كان الفرض الأوّل هو المراد ألحقت بالطائفة الأولى، وإذا كان الفرض الثاني هو المراد ألحقت بالطائفة الثانية. منشأ هذين الاحتمالين هو مفردة (أي).

وقد أدرجها الشهيد الثاني في (المسالك) [2]، وصاحب (الجواهر) [3] في الطائفة الأولى، وباعتبار أنّ كليهما عربيان فيمكن أن تكون استنباطاتهما مؤيداً لهذا الفرض، لكن في ذيل الرواية قرينة تتنافى مع هذا الفرض، وهي كون الضمير مفرداً، فالضمير يعود إلى المقتصّ منه، حيث جاء: ((ويرجع أولياؤه على الباقيين)) والضمير في (أولياؤه) يدل على ضرورة كون المقتصّ منه واحداً.

بحث حول مفردة (أي)

لأجل اتضاح المطلب علينا دراسة مفردة (أي) ومعرفة ما هو المستعمل فيه من هذه المفردة، هل هو واحد أو أكثر من واحد؟ فإذا كانت ظاهرة في أيّ من المعنيين ينبغي حمله عليه، فالظواهر حجّة ونحن نتبع الظواهر، وإذا كانت غير ظاهرة في أحد المعنيين نأخذ بالمعنى الآخر من خلال الاستعانة بالقرائن، وإذا عجزنا عن هذا كذلك كانت الرواية مجملة ولا يمكننا الاستدلال بها.

تستعمل (أي) في خمسة موارد:

1. للاستفهام، مثل: (أَيْكُمْ يَأْتِينِي بِعَرِشِهَا) [4].
2. للشرط، مثل: (أَيَّأ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) [5].
3. للتعجب، مثل: (مررت برجلٍ أي رجل!).
4. للوصول إلى النداء، مثل (يا أيّها الرجل).
5. أيّ الموصولة، مثل: (ثمّ لننزعنّ من كلّ شيعة أيّهم أشدّ على الرحمن عتياً) [6].

بحثنا هنا حول (أيّ) الموصولة، وهي من الموصولات المشتركة حسب ما يعبر عنها النحاة، إذ تستعمل للمفرد والمثنى والجمع.

قد يحتوي الكلام على قرينة ونعلم من خلالها أنّ (أيّاً) استخدمت للمفرد، من قبيل (أيّكم يتزوّج هذه الجارية فله كذا)، ومن الواضح أنّ المتزوّج من الواحدة المنظورة في الكلام واحد وليس أكثر، وقد تكون في الكلام قرينة تكشف عن إرادة أكثر من واحدٍ مثل: (أيّكم يصوم أوّل رجب أعطاه الله كذا وكذا).

أمّا إذا كنّا نفقد القرينة على تحديد المعنى المراد فيكون الكلام مجملاً، وعندئذٍ يفرض الفرضان التاليان:

ألف: أن نقول بأنّ (أيّاً) مشترك لفظي وضع مرّة للواحد ووضع مرّة أخرى للأكثر، وعندئذٍ إذا لم تكن قرينة نتوقّف ولا نرجح أيّ معنى، شأنه شأن أيّ مشترك لفظي لم يقترن بقرينة.

باء: القول بأنّها مشترك معنوي وضعت للمعنى الجامع بين الواحد والأكثر، عندئذٍ إذا لم تكن قرينة في الكلام على إرادة الواحد أو الأكثر نحملها على المعنى الجامع الشامل للأكثر من الواحد، إلّا أن تكون

استعمالات العرب في القرآن وفي كلمات الأصحاب خاصة بإرادة الواحد دون قرينة، عندئذ لا يكون الموضوع له القدر الجامع، وذلك من قبيل الآية الكريمة: (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ) [7]، ومن الواضح أنّ الإنسان لا يموت في أكثر من بلدٍ واحد، أو من قبيل الآية الكريمة: (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) [8]، ومن الواضح هنا كذلك أنّ واحداً منهم أراد أن يكفل مريم، أو من قبيل البيت التالي:

إذا ما أتيت بني مالك فسلم على أيهم أفضل [9]

وواضح أنّ أفضل القوم شخص واحد لا أكثر.

وكذلك موارد أخرى غير هذه الموارد، ولأجل هذا قد يدعى بأنّ الموضوع له في (أي) ليس القدر الجامع، بل الواحد أو كونها مشتركاً لفظياً بين الواحد والأكثر من واحد.

نتيجة البحث

مضمون الرواية لا يمكن أن يكون مؤيداً للمشهور رغم أنّ صاحب (الجواهر) والشهيد الثاني استفادا الأكثر من واحد، مضافاً إلى قرينة استبطنتها الرواية تكشف عن أن المراد من (أي) واحد لا أكثر.

أمّا الرواية الثانية التي جاء بها الشيخ في ذيل رواية أبي العباس البقباق فتدرج في الطائفة الثالثة، إذا اعتبرناها مستقلة، أمّا إذا لم نقل باستقلالها فمضمونها . بقرينة صدر الرواية . هو نفس مضمون الرواية، وهو عدم جواز قتل أكثر من واحد، فتلحق بالطائفة الثانية.

وعلى أية حال، إذا قبلنا أحد وجوه الجمع الدلالي تحل المشكلة، وإلاّ فيأتي دور مرجحات السند، وعندئذ لا يمكننا تقديم الطائفة الأولى؛ لأنّ روايات الطائفة الثانية . كروايات الطائفة الأولى . في غاية الوثاقة والاعتبار، وعلينا البحث عن حلّ آخر، يأتي إن شاء الله.

الدرس [77]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الطائفة الثالثة من الروايات، وقد قلنا: إن عبارة ((أَيْهَم شَأْوًا قَتَلُوا)) [10] الواردة في صحيحة حماد بن عيسى لا ظهور لها في أيّ من الاحتمالين، فلا يمكن القطع بكونها مستعملة في معنى واحد أو أكثر من واحد، فإنّ مفردة (أي) ممّا يمكن استعمالها في كليهما، فقد تستعمل للفرد الواحد وقد تستعمل لأكثر من ذلك، وعلينا البحث عن قرائن تقوّي أحد المعنيين.

من خلال دراسة الرواية يمكننا القول بوجود قرينتين يدلان على استعمالها في الواحد.

القرينة الأولى: هي التي بيّناها في الجلسة السابقة، وهي الضمير المفرد في عبارة: ((يرجع أولياؤه))، وتعني أولياء المقتول، فلم يقل: (أولياؤهم) أي أولياء المقتولين. ومن هنا يعرف أنّ المقتص منه واحد.

القرينة الثانية: قول الإمام في ذات الحديث: ((يرجع أولياؤه على الباقيين بتسعة أعشار الدية)) [11]، فإذا كان المراد من أي واحدًا فالعبارة كاملة، والحكم بكامله قد تبين، فإنّ وليّ الدم اقتص من واحد، وباعتباره واحدًا من العشرة وسهمه العشر فقط، فيكون وليّ الدم مديونًا بمقدار تسعة أعشار الدية يأخذها من باقي الشركاء.

أما إذا كان المراد من (أي) أكثر من واحد، وأنّ بإمكان وليّ الدم اختيار أي عدد شاء للاقتصاص منهم، فذلك لا ينسجم مع تعبير ((يرجع أولياؤه على الباقيين))، فإنّه إذا اقتصّ من خمسة أشخاص. مثلاً. يبقى خمسة آخرون يدفع كلّ منهم مائة دينار، والمجموع هو خمسمائة دينار، مع أنّ على الولي أن يدفع لكّل من اقتصّ منه 900 دينار، والتفاضل عندئذٍ يبلغ 4000 دينار على وليّ المقتول أن يدفعها. ومع أنّ الإمام في مقام بيان تمام الحكم وتعرّض لبيان الشق الأول وترك بيان الشق الثاني (الاقتصاص من أكثر من واحد) فلا بدّ وألاً يكون للولي حق قصاص أكثر من واحد.

علماً أنّ هذه الرواية مختلفة مع رواية أبي العباس البقباق، فإنّ الإمام في تلك الرواية لم يكن في مقام بيان رأيه في المسألة، بل كان في مقام ردّ الرأي المخالف بالأدلة التالية:

أولاً: لم يشر أصلاً إلى لزوم ردّ تفاضل الدية.

ثانياً: تعرّض بصراحة إلى فتوى فقهاء العامّة (القصاص دون ردّ فاضل الدية) من خلال العبارة: ((ليس لهم)).

ثالثاً: استدللّ بالآية الشريفة، مع أنّه قلّمنا نشهد للإمام الاستشهاد بآية إذا كان في مقام بيان حكم، وبذلك نستنتج أنّ الإمام في رواية أبي العباس لم يكن في مقام بيان الحكم الشرعي للاشتراك بالقتل بالكامل.

أمّا في هذه الرواية فلا شيء من هذه القرائن موجود، بل سأل حماد . الذي كان من أصحاب الإمام المقربين . عن الاشتراك في القتل، والإمام بيّن رأيه، ولو كان رأيه هنا هو نفس الذي ورد في الطائفة الأولى كان عليه القول بأنّ لأولياء الدم قتل أكثر من واحدٍ ودفع فاضل دية المقتولين لأوليائهم.

إذن جزء من الحكم . الذي هو لازم الاقتصاص من أكثر من واحد، لم يذكر في الرواية، ونكتشف أنّ لا يمكننا الاقتصاص من أكثر من فردٍ واحد، وهذه القرينة جيدة و تعدّ استظهاراً صحيحاً.

وبذلك يقف ظاهر هذه الرواية أمام روايات الطائفة الأولى وتكون معارضة لها.

علاج التعارض

في مقام العلاج قد يقال بأنّ هذه الرواية مطلقة، سواء دفع ولي الدم فاضل دية الأكثر من واحد أم لم يدفع، وهو على كل حال لا يمكنه أن يقتصر من أكثر من واحدٍ، لكن روايات الطائفة الأولى مقيدة، أي جواز الاقتصاص من أكثر من واحدٍ مقيد بأداء فاضل الدية.

وعليه يمكن الجمع الدلالي هنا . كما هو الحال في رواية أبي العباس . ونحمل المطلق على المقيد.

لكن وجه الجمع هذا لا يتأتى هنا، وقد تقدّم الفرق بين هذه الرواية ورواية أبي العباس، وعليه يكون التمسك بالجمع الدلالي مشكلاً، ويبقى التعارض دون علاج، فيأتي دور المرجحات.

إذا أردنا التمسك بالترجيح من حيث السند فلا وجه فيه؛ لأنّ سند هذه الرواية صحيح، ورجاله من كبار الرواة، ونقطة الضعف الموجودة في سند رواية أبي العباس غير موجودة هنا.

المسألة الوحيدة هنا هي إعراض المشهور من الوجهين التاليين:

الأول: الطائفة الأولى تتمتع بشهرة روائية، بينما روايات الطائفة الثانية شاذة، ونرجّح ما اشتهر من الطائفتين وفقاً ل ((خذ ما اشتهر بين أصحابك)) [12].

إنّ الشهرة في النقل توجب الوثوق بصحة الرواية والاطمئنان العرفي بها، ولهذا قال الإمام . عليه السلام . في رواية أخرى: ((فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)) [13]. ومن البديهي أنّ المراد من الإجماع ليس المصطلح في علم الأصول، حيث سعى البعض لإرجاع الشهرة إليه؛ وذلك لأنّ من المسلّم به كون الشهرة الروائية خالية من الإجماع، فإنّ هناك قولاً مخالفاً، بل المراد الأكثرية المتاخمة للاتفاق الكامل.

الثاني: الشهرة الفتوائية متطابقة مع روايات الطائفة الأولى، فإنّ فقهاءنا منذ القدم . حسب ما وردنا عنهم . أفتوا وفق الطائفة الأولى، ولا يخالف في هذه المسألة.

خلاصة البحث

كون روايات الطائفة الأولى ذات شهرة روائية وفتوائية، ويقابلها رواية رغم خلوّها من الإشكال في السند لكن فيها الإشكاليين التاليين:

الأول: مضمونها غير صريح، ورغم إمكانية استفادة حكمها من قرائن، إلا أنّ القرائن غير قطعية.

الثاني: مخالفتها للمشهور.

والنتيجة: تقدّم روايات الطائفة الأولى دون شبهة.

الطائفة الرابعة

وهي التي تحكم بلزوم دفع الدية فقط ولم تتعرّض لحكم القصاص أبداً، رغم أنّه لا فتوى تتفق مع هذه الرواية، ولأجل إكمال البحث نقرؤها:

ويأسناده عن محمد بن أحمد في كتابه، عن إبراهيم بن هاشم برفعه إلى أبي عبد الله . عليه السلام . أنّه سئل عن أربعة أنفس قتلوا رجلاً، مملوك وحر وحرّة ومكاتب قد أدّى نصف مكاتبته، قال: ((عليهم الدية، على الحر ربع الدية، وعلى الحرّة ربع الدية، وعلى المملوك أن يخير مولاه، فإن شاء أدّى عنه وإن شاء دفعه برمته لا يغرم أهله شيئاً، وعلى المكاتب في ماله نصف الربع، وعلى الذين كاتبوه نصف الربع، فذلك الربع لأنّه قد عتق نصفه)) [14].

دراسة السند

بإسناده: تعني إسناد محمد بن علي بن الحسين، أي الشيخ الصدوق، والمراد من محمد بن أحمد: هو محمد بن أحمد بن يحيى العطار، صاحب كتاب (نوادير الحكمة). والمراد من (في كتابه): هو ذات الكتاب حسب الظاهر.

وطريق الصدوق إلى محمد بن أحمد بن يحيى طريق صحيح ومعتبر، وبه يكون السند إلى إبراهيم بن هاشم جيد، لكن الرواية ترفع من بعد الأخير؛ ولأجل ذلك لا يمكن الاستناد إليها.

لكن صاحب (الوسائل) [15] نقل هذه الرواية في الباب العاشر من أبواب ديات النفس بسند آخر عن الشيخ الطوسي، عن محمد بن أحمد بن يحيى، وطريق الشيخ في (التهذيب) إلى محمد بن أحمد بن يحيى طريق صحيح، ينقله عن إبراهيم بن هاشم، عن أبي جعفر، عن أبي بصير.

لا إشكال في السند إلى إبراهيم بن هاشم، لكن الإشكال في الراوي الذي يروي عنه إبراهيم بن هاشم، وهو أبو جعفر المتردد بين أحمد بن محمد بن عيسى، أو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، إذ لا أحد من الاثنين يمكنه النقل عن أبي بصير بلا واسطة؛ لأنه من الطبقة الرابعة، والاثنين اللذين نقلوا عنه من الطبقة السابعة، وبذلك يكون السند مرسلاً.

لكن يحتمل أن المراد من أبي جعفر هو أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، ونقل الأخير عن أبي بصير محتمل؛ لكون البزنطي من الطبقة السادسة، و أبي بصير من الطبقة الرابعة، ومن المحتمل رواية شاب من الطبقة السادسة عن شيخ كبير من الطبقة الرابعة.

يقول السيد الخوئي في البزنطي: نقل روايتين عن أبي بصير، ومن المحتمل أن هذه الرواية إحدى الاثنين، وبالإمكان تصحيح السند من خلال ذلك، لكن احتمال الإرسال لا زال باقياً؛ لأن رواية محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن أبي نصر دون واسطة مستبعدة، ولهذا لا يمكننا الوثوق بسندها.

دراسة الدلالة

مضمون الرواية يخص ما إذا كان الشركاء عبارة عن رجل وامرأة وعبد مملوك وعبد مكاتب، وعلى كلِّ دفع ربع الدية، ولا قصاص في البين.

وجه جمع هذه الرواية مع روايات الطائفة الأولى هو القول بأنَّ الرواية في مقام بيان كيفية دفع الدية، ففي الفرض المذكور إذا أراد ولي الدم القصاص كان الحكم واضحاً، لكن في حالة إرادة الدية يطرح السؤال التالي: كيف تكون الدية حيث يختلف الشركاء من حيث الجنس، ومن حيث الحرية والعبودية؟

فأجاب الإمام عن هذا السؤال بفرض ربع الدية على كلِّ منهم رغم اختلافهم في الأمور السالفة، وبالنسبة للمملوك على المالك أن يدفع حصته أو يهب المملوك ذاته إلى أولياء المقتول، أمَّا المكاتب فعليه دفع نصف الربع وعلى مولاه النصف الآخر.

بهذا لا يحصل تنافٍ بين رواية الطائفة الرابعة مع روايات الطائفة الأولى، وفي الجلسة المقبلة سنبحث ما إذا كان التواطؤ بين الشركاء شرطاً أم لا؟

الدرس [78]

بسم الله الرحمن الرحيم

تمت في الجلسة السابقة مسألة قتل الجماعة بالواحد، ونتيجة البحث هي جواز قتل الجماعة بالواحد مع ردِّ فاضل الدية، وقد وعدنا طرح مسألة التواطؤ في القتل، لكن هناك مسائل نراها مقدمة على بحث التواطؤ نذكرها قبل بحث التواطؤ.

المسألة الأولى: هل يشمل جواز قتل الجماعة بالواحد الجماعات الهائلة أم لا؟

لم يطرح فقهاؤنا العظام هذه المسألة في كتبهم، لكنّها موضع ابتلاء في عهدنا، وذلك من قبيل أن يقدم عشرون شخصاً على إطلاق النار على فرد في مكان حساس من بدنه فيردونه قتيلاً.

الذي بيّن في الروايات ويعدّ حكمه مسلماً هو الفردان أو الثلاثة حتى العشرة، لكن هل يمكن إلغاء الخصوصية عن هذا العدد ليشمل أكثر من ذلك؟

لا شك أنّ الفقهاء ألغوا الخصوصية عن الموضوع في موارد، من قبيل أن يسأل أحدهم الإمام: أصاب ثوبي دم رعا، ويجب الإمام عليه السلام: (اغسل ثوبك)، والفقهاء ألغوا خصوصية الرعا وعمموا الحكم إلى أي دم، فهل يمكن تحقيق هذا في مورد بحثنا، بحيث يشمل الحكم لشركاء يبلغ عددهم الخمسين أو المائة؟

بالطبع لا، أمّا إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى ما دون العشرة فأمر واضح، وفقاً للارتكاز الفطري؛ لأنّ الشارع إذا أجاز الاقتصاص من عشرة أشخاص فنكتشف تجويزه للاقتصاص من ثمانية، عكس ما عليه الأمر إذا تجاوز العدد عشرة، فإنّه قد يكون لدينا ارتكاز فطري معاكس، أي عدم جواز الاقتصاص من أكثر من عشرة، فلا يكون مجال لإلغاء الخصوصية.

وعليه إذا كان لدينا عموم يقضي بجواز أو عدم جواز الاقتصاص من الجميع فنأخذ به، أمّا إذا لم يكن لدينا عموم فنأخذ بمقتضى القاعدة، وهو لا حق للولي في الاقتصاص من أكثر من عشرة أشخاص، وفي البداية علينا معرفة ما إذا كان لدينا عموم أو إطلاق أم لا؟

ما يمكن أن يتمسك به كدليل على جواز الاقتصاص من أكثر من عشرة عبارة عن ثلاثة أمور، هي:

الأول: إطلاق الآيات، من قبيل: (وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمُ) [16]، أو (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ...) [17].

الثاني: معاهد الإجماعات.

الثالث: إطلاق الروايات الواردة في الباب.

دراسة إطلاق وعموم الأدلة

إثبات العموم أو الإطلاق من الأدلة المزبورة ممّا يقبل المناقشة والخذش، أمّا بالنسبة إلى الآيات فقد تقدّم بأنّها في مقام بيان أصل التشريع وحكم القصاص، ولا يمكننا استفادة حكم الاشتراك وخصوصياته منها.

وبالنسبة إلى معاهد الإجماعات فمن المعلوم كون الإجماع دليلاً لبيّاً، ولا يمكن استفادة العموم أو الإطلاق منه؛ لأنّ هذه الاستفادة من شؤون الألفاظ وخصوصياته، عكس ما لو كانت هناك جملة يدعى فيها الإجماع فبالإمكان استشعار رأي المجمعين من خلال إطلاقها.

وفي البداية نذكر بعضاً من معاهد الإجماع التي جاءت في كلمات الفقهاء لكي نبحث ما إذا كان بالإمكان استفادة الإطلاق منها أم لا؟

أولاً: كلام السيد المرتضى في (الانتصار): (مما انفردت به الإمامية القول بأنّ الاثنين وما زاد عليهما من العدد إذا قتلوا واحداً فإنّ أولياء الدم مخيرون بين أمور ثلاثة: أحدها أن يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا فضل ما بين ديّاتهم...) [18].

ثانياً: كلام المرحوم الراوندي في (فقه القرآن): (وبحوز قتل الجماعة بواحد إجماعاً) [19].

ثالثاً: كلام ابن زهرة في (الغنيمة): (وتقتل الجماعة بالواحد بشرط أن يؤدي... ويدل على إجماع الطائفة) [20].

الملحوظ هنا إطلاق معاهد الإجماع، فإنّ مفردة (الجماعة) ذات مفهوم مطلق تشمل العشرة وأكثر.

مناقشة الإجماعات

استفادة الإطلاق من الإجماعات ممّا يقبل النقاش والخذش؛ لأنّ معاهد الإجماعات ليست كالروايات، فاستفادة الإطلاق من الأخيرات أمر ممكن ومعقول، لأنّه لا مجال للسهو والخطأ في حق المعصوم، فإذا أحرزنا كون المعصوم في مقام البيان ولم يأت بقيد كان القول بالإطلاق صحيحاً، ولا مجال لهذا الكلام بالنسبة إلى كلمات الفقهاء؛ لأنّا لا نعلم ما إذا كانوا ملتفتين إلى العدد أم لا، ولا نعلم ما إذا كانوا في مقام بيان حكم ما زاد على العشرة أم أنّهم في مقام بيان ما درج في الخارج، وهو اشتراك فردين أو ثلاثة؟

نعم، إذا جزمنا بكونهم في مقام بيان حكم الأكثر من عشرة كان بالإمكان التمسك بالإطلاق، لكن كيف يمكن الجزم بهذا؟ فقد يكونون غير ملتفتين إلى قضية الجماعة الكبيرة، ولهذا قد يفاجأوا إذا ما سئلوا عن جماعة تقدّر بمائة نفر.

إذن لا يمكن الوثوق بإطلاق معاهد الإجماع، وهذه المناقشة تجري فيما إذا لم نخدش بأصل الإجماع،
أما إذا خدشنا في أصل الإجماع وقلنا إنه مدركي فلا يأتي الدور لهذه المناقشات.

يبدو لنا كون الإجماع مدركياً هنا موضع إشكال؛ وذلك لاختلاف مضمون الروايات وطوائفها من جهة،
واتفاق جميع الفقهاء على جواز الاقتصاص من الشركاء جميعهم من جهة أخرى، ووفقاً لمبنى الحدس في
وجه حجية الإجماع نستفيد أنه كان لهم دليل على جواز الاقتصاص.

إذن إطلاق الآيات ومعاهد الإجماع موضع خدش، وجل اعتمادنا على الروايات، واستفادة الحكم منها
يتوقف على صدق عنوان القاتل على كل من الشركاء مهما بلغوا، ولأجل ذلك نقرأ الروايات الموثوق بها
في البداية لكي ندرس إمكانية استفادة ما تقدّم منها.

الرواية الأولى: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن بعض
أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من قتل مؤمناً متعمداً فإنه يقاد به)) [21].

رغم الإرسال في الرواية إلا أن كون يونس من أصحاب الإجماع يجعلها موضع قبول.

الرواية الثانية: وبهذا الإسناد عن أبي عبد الله . عليه السلام . في حديث، قال: ((وإن علاه وألح عليه
بالعصا أو بالحجارة حتى يقتله فهو عمد يقاد به)) [22].

الرواية الثالثة صحيحة عبد الله بن سنان: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي
عمير، عن حماد، عن الحلبي، وعن عبد الله بن المغيرة والنضر بن سويد جميعاً، عن عبد الله بن سنان،
قال: سمعت أبا عبد الله يقول: ((من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه)) [23].

الرواية الرابعة: وبإسناده عن ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كل من
قتل شيئاً صغيراً أو كبيراً بعد أن يتعمد فعله القود)) [24].

دراسة السند

الرواية مرسلة، إلا أن بعض الرجاليين اعتبر الحسن بن فضال من الطبقة الثالثة ومن أصحاب الإجماع،
وأصحاب الإجماع على ثلاث طبقات:

الأولى: أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ووزارة ومحمد بن مسلم من هذه الطبقة.

الثانية: أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، وجميل بن درّاج وعبد الله بن مسكان من هذه الطبقة.

الثالثة: أصحاب الإمام أبي الحسن وعلي بن موسى الرضا عليهما السلام، وهم ستة رجال، خمسة منهم متفق عليهم والسادس مختلف فيه، وهو الحسن بن فضال أو فضالة ابن أيوب. وبهذا التريديد لا يمكن الوثوق بالحديث.

دراسة الدلالة

الاستدلال بهذه الروايات يبتني على استفادة الإطلاق منها، أي أنّ حكم القصاص والقود مترتب على عنوان القاتل، فإنّ صدور القتل من الجاني يعدّ تمام الموضوع للحكم، وبه يتحقق الموضوع سواء كان القاتل فرداً أو أفراداً.

مناقشة الدلالة

استفادة الإطلاق من هذه الروايات يتوقّف على صدق القاتل عرفاً على جميع الشركاء، مع أنّ صدق هذا العنوان على الجميع غير واضح، وفي مسألة مهمة من هذا القبيل التي اهتمّ بها الشارع لا يمكن قتل مائة فرد بناءً على هذا الاستظهار. وهل يمكن إطلاق القاتل على المائة دون شبهة؟

هذا ممّا لا يحتمل، ولا فقيه يجزم به بمثل ما يجزم بصدق القاتل على شخص أو شخصين، وجريان الحكم مع التريديد في صدق الموضوع أمر غير ممكن. مضافاً إلى أنّ الآية الكريمة (فَلَا يُسْرَفُ فِي الْقَتْلِ) [25] يمكنها أن تكون مؤيداً لهذا المطلب.

وفي باب الإسراف في القتل يوجد الاحتمالان التاليان:

الأول: أن يقدم ولي الدم على تعذيب القاتل وقتله بالمثل وما شابه.

الثاني: أن يقدم ولي الدم على قتل غير القاتل مضافاً إلى القاتل نفسه، كما كان يحصل في عهد الجاهلية، حيث يقتل الكثير لأجل مقتل شخص واحد.

لكن مفهوم الإسراف في القتل لا ينحصر في هذه المصاديق، بل هو شامل لكل ما يمكن إطلاق الإسراف في القتل عليه عرفاً، ولا يعد صدقه في مورد قتل مائة شخص لأجل فرد واحد، ومع هذا الاحتمال يخدش بحكم جواز قتل الجماعة بالواحد، وحتى في مورد العشرة إذا لم يكن دليل خاص فيها، فمن الممكن اعتبارها من مصاديق الإسراف في القتل، لكن وجود الروايات فيها يخرجها عن كونها من مصاديق الإسراف في القتل.

الخلاصة: أنّ في قتل العشرة إسرافاً، لكن الروايات الواردة فيها تخصّص وتقيّد الآية، فنحكم بصحة القصاص فيها، أمّا في الأكثر من عشرة فلا، وذلك للأمر التالية:

أولاً: لا دليل لنا يدل صراحة أو ظهوراً على جوازه.

ثانياً: خدشنا في إطلاق وعموم الآيات والروايات، وقلنا بعدم إمكان التمسك بها، فنقول . بناءً على الاحتياط الواجب . بعدم جواز الاقتصاص من أكثر من عشرة، وعلى الباقي دفع ما عليه من الدية حسب سهمه.

وصلى الله على محمد وآله الطيبين.

الدرس [79]

بسم الله الرحمن الرحيم

قلنا: الفقهاء لم يتعرّضوا لقتل الجماعة الكبيرة، لكن خلال تفحصنا الأخير عثرنا في (جامع المدارك) [26] على هذه المسألة، فصاحبه قد تعرّض لهذه المسألة، ومضمون كلامه في المسألة هو كما يلي:

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ المراد من الجماعة في مسألة قتل الجماعة بالواحد أعم من الجماعة الكثيرة وغير الكثيرة، لكن حكم قصاص الجماعة الكثيرة محل إشكال، مضافاً إلى أنّ الآية الكريمة (التَّنْفَسَ بِالتَّنْفَسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ) [27] تؤيد هذا المعنى.

وإذا قيل بتخصيص الآية قلنا: لسان الآية آبٍ عن التخصيص، مضافاً إلى أنّ معتبرة ابن أبي عمير [28] تدل على عدم جواز قصاص الجماعة الكثيرة بالواحد.

نقد كلام المحقق الخوانساري

كلام المحقق صحيح جزئياً لا كلياً، فإنّ قوله: يستفاد من ظاهر كلمات الفقهاء أنّ مرادهم يشمل الجماعات الكبيرة كذلك، محل بحث، فكيف أمكنه استفادة هذا المعنى؟
بعض المعاصرين مثل السيد الخوئي ذكر مسألة اشتراك نفرين فقط لا أكثر.

أمّا قوله بأنّ هذا الحكم لا يخلو من إشكال فصحيح، ومن المحتمل كونه ناظراً إلى ما ذكرناه في الجلسة السابقة من عدم وضوح عنوان القاتل على الجماعة الهائلة، ولا يجزم الفقيه بذلك، لكن المؤيد الذي جاء به لكلامه محل خدش للأمر التالية:

أولاً: الآية الكريمة (النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) تعنى إمكانية الاقتصاص لولي الدم من القاتل، وهي لا تعني قطع اليد أو سمل العين.

وبعبارة أخرى: الآية في مقام بيان حكم قصاص العضو بما يقابله من عضو، وليست في صدد بيان التعدّد أو الوحدة.

ثانياً: على فرض كون الآية ناظرة إلى العدد، فلم لا يمكن القول بإمكانية تخصيصها؟ ألم نخصّص الآيات المذكورة بآيات الدية، أو روايات جواز قتل ثلاثة وعشرة في قضية الاشتراك في القتل؟

أمّا في ما يخص معتبرة ابن أبي عمير . أي رواية أبي العباس البقباق . فقد قلنا بأنّ الرواية ناظرة إلى فتوى العامّة، حيث ذهبوا إلى جواز قصاص الشركاء دون ردّ فاضل الدية، والإمام . عليه السلام . هنا ليس في صدد بيان الحكم بتمام جزئياته، ولهذا قلنا . في مقام جمعها مع روايات الطائفة الأولى جمعاً دلاليّاً . بأنّ الروايات المطلقة تقيّد بروايات الطائفة الأولى، وإذا رفضنا الجمع الدلالي يأتي دور الترجيح بالسند، وروايات الطائفة الأولى هي الراجحة عندئذٍ.

إذن ما جاء به المحقق الخوانساري من مؤيدات لإثبات مسألة عدم جواز قصاص الجماعة الكثيرة، لا يبدو صحيحاً، رغم صحة أصل استشكله في المسألة، والذي يحكي عن بصيرة هذا الفقيه الجليل.
وبذلك ينتهي البحث في المسألة الأولى.

المسألة الثانية: بماذا تتحقق الشراكة؟

هذه المسألة مهمة وعلينا بحثها، وهي عبارة عن كيفية تحقق القتل شراكة.

يقول المحقق الحلبي: (وتتحقق الشركة بأن يفعل كلّ منهم ما يقتل لو انفراد، أو ما يكون له شركة في السراية مع القصد إلى الجناية) [29].

يطرح المحقق هنا فرضين:

الأول: أن يكون فعل الشركاء بنحو لو كان مستقلاً ووحيداً لقتل.

الثاني: أن يكون فعل الشركاء بنحو حيث يوجد كلّ منهم جرحاً، وباجتماع الجروح وسرايتها يحصل القتل.

فرق القسمين اللذين جاءا في كلام المحقق هو أنّ فعل كلّ من الشركاء في الفرض الأول يقتل عادة، أمّا في الفرض الثاني فلا يقتل عادة، بل بانضمام أفعال الآخرين.

المحقق بعد ذكر الفرضين جاء بقيد، وهو: (مع القصد إلى الجناية)، والكلام في أنّ هذا القيد خاص بالفرض الثاني فقط، أم يشمل الأول كذلك؟

صاحب (الجواهر) [30] اعتبر القيد شاملاً لكلا الفرضين، وهو غير صحيح؛ لأنّ المراد من الجناية هو القتل، وعندئذٍ لا ربط له بالشق الأول، فقد قلنا سابقاً بأنّ الفعل إذا كان ممّا يقتل عادة صدق قتل العمد حتى لو لم يقصد الجاني القتل، إلاّ أن يكون المراد من قصد القتل قصد الفعل، وهذا القيد لإخراج قتل الخطأ. لكن هذا لا يبدو صحيحاً؛ لأنّ قتل الخطأ خارج عن القصاص وعن محلّ الكلام.

إذن إذا كان فعل كلّ يوجب القتل في حدّ ذاته كان الجميع شركاء في القتل، سواء قصد القتل أم لم يقصده، لكن إذا كان فعل كلّ منهم غير موجب للقتل بل يؤثّر في إيجاد السراية (التعفن) والسراية هي الموجبة للقتل، فعندئذٍ على كلّ أن يكون قاصداً القتل لكي يصدق قتل العمد ولكي يترتب عليه حكم القصاص.

العلامة في (التحرير) [31] و(الإرشاد) [32] جاء بهذين الفرضين كذلك، لكنّه أضاف ثالثاً في (القواعد) [33]، وهو أن يقدم جماعة على ضرب آخر ويقتلونه على أن تكون مجموعة الضربات هي الموجبة للقتل لا كلّ ضربة، كما لا يكون القتل ناشئاً عن السراية، ولا السراية ناشئة عن تعدّد الضربات.

ولأجل اتضاح المسألة نذكر الصور المختلفة للاشتراك، ثم نبحت في كلّ منها.

الصورة الأولى: الشركة قد تكون بمعنى اشتراك مجموعة في فعل واحد يوجب القتل، من قبيل أن يربط مجموعة يدي ورجلي شخص ويلقون به من شاهق فيموت، وما أوجب القتل هنا عمل واحد قام به مجموعة.

الصورة الثانية: أن تكون الشركة بمعنى اشتراك مجموعة في أعمال متعدّدة، كلّ منها من شأنه أن يوجب القتل، من قبيل أن يطلق النار شخصان على مواضع حساسة، مثل القلب. على شخص ويرديانه قتيلاً، وهنا الأفعال المتعدّدة أوجبت القتل لا كل فعل على حده، رغم أن كلّاً منها يوجب القتل عادة.

الصورة الثالثة: أن يقدم مجموعة على أفعال متعدّدة لا يوجب كلّ منها الموت لوحده، وهذا الفرض يتصوّر على نحوين:

الأول: ينسب القتل إلى أفراد المجموعة بنحوٍ متساوٍ ولا ينسب إلى فرد خاص، بل أسهم الجميع في القتل بنحوٍ متساوٍ، وهذا من قبيل المثال الذي نقلناه عن (القواعد) حيث ينهال مجموعة على شخص بالضرب ويقتلونه.

الثاني: أن يقوم كلّ واحد من المجموعة بفعل لا يقتل، لكن الفعل الأخير أو الضربة الأخيرة توجب الموت، وهذا هو الذي اعتبره صاحب (الجواهر) فرضاً رابعاً، وشكك ابتداءً في كونه من مصاديق الشركة، ثم جزم في عدم صدق الشركة عليه.

حالياً نبحت في هذه الصور لتحديد ما يجري فيه القصاص منها:

إذا كان مناط القصاص تحقق عنوان الشركة، فإنّ هذا العنوان غير موجود في الروايات لكي نحكم بالقصاص أينما تحقق هذا العنوان.

وإذا كان المناط ترتب القصاص فإن صدق بنسبة القتل العمدي على الأشخاص المتعددين يوكد مشكلة أخرى، وهي أنّ الانتساب يحصل عرفاً لكن لا يحكم بالقصاص شرعاً رغم ذلك، من قبيل أن يقدم كلّ واحد من المجموعة على ضرب المجني عليه بسكين أو خنجر توجب كلّ منها القتل، لكن هذه الضربات لا تؤثر في زمن واحد، بل ضربة الأول توجب الموت ولولاها لكان كلّ من الضربات قاتلة.

ومن الناحية الفقهية فإنّ القتل ينسب إلى الفرد الأول، من قبيل المثال الذي تقدّم ذكره، حيث يلقي شخص آخر من شاهق وقبل السقوط على الأرض يأتي شخص ويقطعه بالسيف إلى نصفين، والفقهاء جميعهم أفتوا هنا بأنّ الضارب بالسيف هو القاتل، والقتل ينسب إليه، فإنّ عمل الأول لم ينته إلى القتل، فلا يترتب عليه حكم القصاص.

وعلينا عندئذٍ معرفة ملاك الحكم بالقصاص في موارد الاشتراك، وسيأتي لاحقاً إن شاء الله.

الدرس [80]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في معنى الاشتراك وتعريفه، وبما أنّ هذا البحث دقيق وموضع ابتلاء في عصرنا الحاضر، ولأجل إيضاح المطلب بالكامل نقدّم عدّة أمور.

الأمر الأول: بيان صور الاشتراك

1 . فعل واحد يوجب القتل يصدر من جماعة، بحيث لا يدّعي أحد من الشركاء الاستقلال في إيجاد القتل، بل لكلّ منهم سهم في حصول القتل، كما لو قيّد جماعة يدي ورجلي شخص وألقوه من شاهق، أو قيدوه بحبل وسحبوا الحبل فمات من جراء ذلك، أو ألقوا سمّاً في طعامه وقتلوه.

2 . أن تصدر أفعال متعدّدة مجموعها قاتل، كما لو هاجم جماعة شخصاً وتناولوه بالضرب فمات من ضرباتهم، سواء كانت وسيلة ضربهم متّحدة بأن يستخدم الجميع سكيناً أو مختلفة بأن أحدهم يضرب بالسكين والآخر بعضاً والثالث بقبضته، فالعمل الواحد هنا لم يوجب القتل، بل مجموع الأفعال التي صدرت من أفراد متعدّدين أثرت في إيجاد القتل.

3 . أن تصدر عدّة أفعال من عدّة أشخاص يكفي كلُّ من الأفعال لإزهاق الروح، كما لو أطلق شخصان النار باتجاه شخص فأصاب أحدهما قلبه والآخر رئته، فكلّ من العاملين يكفي بنحو الاستقلال لقتل الشخص. وتفترق هذه الصورة عن سابقتها بأنّ كلَّ عمل هنا يقتل على نحو الاستقلال.

4 . أن ترد أفعال على شخص مترتب بعضها على الآخر، بأن يتناول جماعة شخصاً بالضرب، فيضربه الأول بعصا والثاني كذلك وهكذا فيموت الشخص بالضربة الأخيرة.

فرق هذه الصورة مع الثانية في أنّ الضربات تتقارن في الصورة الثانية بينما هي هنا متوالية.

وهذه الصورة هي التي شكك فيها صاحب (الجواهر) [34] من حيث كونها من مصاديق الاشتراك في القتل أم لا؟ وسبب التشكيك في أنّ الظاهر كون الضربة الأخيرة هي القاتلة، وما سبقها كان الأرضية للقتل، لذلك قيل: إنّها ليست من مصاديق الاشتراك في القتل، بل الشخص الأخير هو القاتل.

5 . أن ترد ضربات مترتبة من أشخاص متعددين على شخص واحد لكنّها غير متوالية ويقع بينها فاصل، بأن يضرب شخص رأس آخر فيجرحه، وبعد خمسة أيام وقبل أن يلتئم جرحه يأتي الثاني ويضربه، وبعد فاصل آخر يأتي الثالث فيضربه فيموت الشخص.

إذن يمكن تصوير الاشتراك في القتل بخمس صور، وهي أقسام تقبل التفكيك موضوعاً، أمّا كون هذه الأحكام والصور مختلفة أم لا فهذا ممّا ينبغي بحثه.

الأمر الثاني: مناط القصاص في موارد الشركة

ما هو مناط القصاص في موارد الشركة في القتل؟

في المجال احتمالان:

الأول: القول بأنّ المناط هو صحّة نسبة القتل إلى كلّ من الشركاء، فنقول: زيد قاتل، وعمرو قاتل، وبكر قاتل، وإذا لم تصح النسبة في مورد لا نحكم بالشركة.

ويستفاد هذا المناط من أكثر روايات الطائفة الأولى، مثل رواية داود بن سرحان، فقد ورد هناك: (في رجلين قتلا رجلاً) [35] فالمتبادر من هذه الجملة أنّ هذا قاتل وذاك قاتل.

الثاني: الاحتمال الآخر كون الملاك صدق عنوان (الاشتراك أو الاجتماع) الذي جاء في بعض الروايات، ورغم أنّ هذا العنوان (الاشتراك أو الاجتماع) لم يأت في طائفة الروايات التي استندنا إليها في الحكم لكن هناك روايات لم نستند إليها. بسبب وآخر. جاء فيها هذا العنوان، وهي من قبيل الروايات التالية:

1. صحيحة الحلبي التي ذكرناها سابقاً والتي ورد فيها: (في عشرة اشتركوا في قتل رجل) [36]، وقد أدرجناها في الطائفة الثالثة، أي في الروايات التي يتطابق مضمونها مع مضمون الطائفة الأولى أو الثانية.

2. معتبرة أبي العباس البقباق التي ورد فيها: (إذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد) [37]، فقد ورد فيها التعبير بالاجتماع وهو يعني يتحد مع معنى الشركة.

3. رواية علي بن جعفر: وعنه، عن بنان بن محمد: سألته عن قوم مماليك اجتمعوا على قتل حرّ... [38].

والمراد من بنان بن محمد هو بنان بن محمد بن عيسى أخو أحمد بن محمد بن عيسى، واسمه عبد الله، ملقب ببنان، ولم يوثق، لكن باعتبار أنّنا لا نريد الاستدلال بهذه الرواية لذلك لا نبحت في سندها.

كما شاهدنا فإنّ مفردة الاجتماع أو الشركة قد استخدمت في هذه الروايات الثلاث، ولهذا يمكن القول بأنّ مناط القصاص. استناداً إلى هذه الروايات. هو صدق الاشتراك والاجتماع.

شبهة

قد يقال بأنكم في مسألة جواز القصاص وعدمه في الأكثر من واحد (الشركة) لم تستدلّوا بهذه الطائفة من الروايات، فكيف يمكن لكم أن تستفيدوا مناط القصاص منها؟

الجواب

لم نردّ هذه الروايات، ولأسباب لم نستدل بها. أما بالنسبة إلى رواية الحلبي فقد قلنا بأنّ فيها احتمالين، ولا ظهور دلالي لها على الحكم، والمسلمّ فيها حكايتها لحادث وسؤال الراوي عن حكم الحادث، وهو نفس الحادث الذي سُئل عن حكمه في الطائفة الأولى، ونحن لا نعلم بمراد الإمام من استخدامه (أيّ) فهل يخصّ هذا التعبير الواحد، أم إنّهُ يشمل الأكثر من الواحد؟

وبالنسبة إلى رواية أبي العباس البقباق فالإمام هناك في مقام الإجابة على فقهاء العامّة الذين عاصروه، وليس في صدد بيان رأيه، ولهذا لم نعتمدها في الاستدلال، لكن الواقعة التي سُئل عنها في هذه الرواية وأفتى في حقّها الفقهاء المعاصرون للإمام . عليه السلام . هي نفس الواقعة التي حكّتها روايات الطائفة الأولى.

وبالنسبة إلى رواية علي بن جعفر التي حكّت قتل عدّة من المملوكين حرّاً، فرغم كون القاتل والمقتول ليسا موضع بحثنا؛ لأنّ مورد بحثنا كون القاتل والمقتول حرّين إلّا أنّ مسألة الاجتماع والشركة في الرواية هي نفسها المعكوسة في باقي الروايات. ولذلك يمكن القول بأنّهما ليسا قضيتين، فالسؤال في كلا الطائفتين عن الاشتراك في القتل، وتعبير (اجتمعوا) و(اشتركوا) الذي جاء في هذه الروايات يعكس بوضوح الموضوع والعنوان الذي ترتّب عليه الحكم.

الخلاصة: يوجد في الروايات عنوانان:

ألف: عنوان الاشتراك والاجتماع.

باء: العنوان الذي جاء في أكثر روايات الطائفة الأولى من قبيل: (في رجلين قتلا رجلاً) [39]، أو (عشرة قتلوا واحداً) [40].

علينا معرفة العنوان الحقيقي، فما هو؟

يمكن القول بأنّ التعبيرين بيان لمطلب واحد بعبارات شتى، من قبيل ما قيل في حدّ الترخّص: (إذا خفي الأذان فقصر) و(إذا خفي الجدران فقصر) [41]، فهل خفاء الجدران وخفاء الأذان موضوعان للقصر أم إنّهُ لا شيء منهما موضوع للقصر، والموضوع هو المسافة التي يُعبّر عنها بخفاء الجدران أو خفاء الأذان؟ ولأجل ذلك إذا لم يؤدّن في مدينة أو كان هناك مانع من رؤية جدران المدينة كان حدّ الترخّص المسافة

التي لو قُطعت اختفى الأذان والجدران، أي أنّ الملاك الحقيقي لحكم القصر ليس خفاء الجدران أو الأذان، بل هما أمارتان للحدّ الحقيقي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فالمفهوم المستفاد من تعبير (اجتمعوا) و(اشتركوا) هو نفس التعبير المستفاد من (رجلين قتل رجلاً). ولذلك لا ينبغي البحث عن عنوان نسبة القتل إلى كلّ واحد على نحو الاستقلال، بل ينبغي معرفة ما إذا كان هذان قتلًا ذاك أم هؤلاء الثلاثة قتلوا ذاك، أي معرفة صدق أو عدم صدق مفهوم الاشتراك.

وبعبارة أخرى: أحياناً يُقال: (زيد قتل فلاناً)، وأحياناً يُقال: (زيد وعمرو قتل رجلاً)، وعندما ينسب العرف القتل إلى نفرين لا بدّ أنّه يرى اشتراكهما في عملية القتل.

إذن يستفاد مطلب واحد من كلا الطائفتين، وهو لزوم صدق صدور القتل منهم على نحو الاشتراك، ولا ضرورة لصحة نسبة القتل لكلّ منهم.

الأمر الثالث

عرفنا الصور المختلفة للشركة (الأمر الأول) والمناطق في حكم القصاص هو تحقق عنوان الشركة والاشتراك (الأمر الثاني)، والآن نريد معرفة كون الاشتراك ذا مفهوم عرفي واضح لكي يترتب عليه القصاص بمجرد تحقُّقه أم لا؟

إنصافاً إنّ الإنسان عندما ينظر إلى العرف العامّ أو الخاصّ لا يرى معنًى مسلماً ومحققاً للشركة، سواء في عرف الحقوقيين العلماء وأصحاب الفنّ أو في العرف العامّ، فلم يعرفوا الاشتراك بنحو واحد.

على سبيل المثال: عرف قانون العقوبات البريطاني الاشتراك بنحو يشمل حتى الموارد التي لا تعدّ من موارد الاشتراك في عرف فقهاءنا ولم يفتوا بها على أساس أنّها من الاشتراك، وهي من قبيل الممسك، أي الذي يمسك شخصاً ويقوم آخر بقتله.

والقانون الفرنسي اعتبر الاشتراك صادقاً في الموارد التي يشترك جماعة في تشكيل العنصر المادي للقتل، أما العناصر غير المادية من قبيل الترغيب إلى القتل فاعتبرها عوناً وتعاوناً على القتل، رغم ذلك يعدّه بحكم الاشتراك، ويعتبر المتعاون كالشريك في الحكم، ويصدر له نفس الحكم.

وهكذا باقي أعراف حقوقية العالم، فالاختلاف موجود بينهم.

أما العرف العامّ فيضع مفهوماً أوسع للاشتراك في القتل، فيقول مثلاً: (اللهم العن قتلة سيد الشهداء)، والمراد من القتلة هنا جميع الأشخاص الذين كانوا متواجدين في ميدان كربلاء حتى لو لم يشتركوا في القتال مباشرة، بل حتى أولئك الذين لم يتواجدوا في ساحة الحرب لكنهم كانوا راضين بقتل الحسين عليه السلام. والعرف ينسب القتل إلى جميعهم.

إذن لا يفيدنا العرف العامّ أو الخاصّ للحصول على معنى دقيق للاشتراك؛ لذلك ينبغي القول: يجري القصاص أينما أحرز عنوان الاشتراك، أي نسبة القتل إلى مجموع الأفراد، ولا يجري القصاص عندما لا يصدق هذا العنوان أو نشكّ في صدقه.

حالياً علينا معرفة أيّ من الصور الخمس المتقدّمة تشكّل القدر المتيقّن من الاشتراك؟

ينبغي القول بأنّ العرف يرى جميع الصور المتقدّمة مصداقاً للشركة إلا الصورة الخامسة، باعتبار أنّ فيها بحثاً وكلاماً، ولا يفرّق العرف هنا بين كون الفعل الموجب للقتل واحداً أو متعدداً أو أنّ الشخص قُتل بضربات متوالية. والصورة الوحيدة التي يمكن أن يتردّد فيها هي الثالثة؛ لأنّه يمكن لكلّ من العاملين أن يكون قاتلاً على نحو الاستقلال، فهي من قبيل إطلاق شخصين النار باتجاه منطقة حساسة من شخص ما فيموت الشخص، فإذا نظرنا للقضية نظرة عقلية دقيقة كان علينا القول بأن الإطّلاقين لم يتحدوا زماناً، وعادة ما يكون اختلاف زمني بينهما، فإذا كانت الطلقة الأولى قاتلة فلا تأثير للطلقة الثانية.

لكن ينبغي القول بأنّ الاشتراك صادق هنا؛ لأنّ العرف يرى الشخصين قاتلين.

نعم، هناك شبهة في الصورة الخامسة، أي عندما تترتّب الضربات وتلاحق لكنّها لا تتوالى، وقد ذكرنا مثلاً لها، فرغم الظنّ بانسجام ذوق الشارع مع العرف هنا، أي أنّ القتل حصل بضربات هؤلاء؛ لكون

الضربة الأولى بمثابة الأرضية للضربة الثانية والثانية بمثابة الأرضية للثالثة، لكن من المحتمل أن نقول هنا: شرط صدق الاشتراك الاتفاق المسبق للأفراد، وعند تواطئهم واتفاقهم سيكون حكم الاشتراك أوضح.

وللبحث تنمة تأتي في الجلسة اللاحقة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

[1] وسائل الشيعة 29: 42، أبواب القصاص في النفس، ب 12، ح 3.

[2] مسالك الأفهام 15: 101.

[3] جواهر الكلام 42: 68.

[4] النمل: 38.

[5] الإسراء: 110.

[6] مريم: 69.

[7] لقمان: 34.

[8] آل عمران: 4.

[9] انظر: مغني اللبيب: 78 / 117.

[10] الوسائل 29: 42، أبواب القصاص في النفس، ب 12، ح 3.

[11] نفس المصدر.

[12] الوسائل 27: 112، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 19.

[13] عوالي اللآلي 3: 12 / 129.

[14] الوسائل 29: 41 42، أبواب القصاص في النفس، ب 12، ح 2.

[15] الوسائل 29: 214، أبواب ديات النفس، ب10، ح4.

[16] النساء: 93.

[17] البقرة: 187.

[18] الانتصار: 265.

[19] فقه القرآن 2: 397.

[20] غنية النزوع 1: 404.

[21] وسائل الشيعة 29: 52، أبواب القصاص في النفس، ب19، ح1.

[22] وسائل الشيعة 29: 52، أبواب القصاص في النفس، ب19، ح2.

[23] وسائل الشيعة 29: 53، أبواب القصاص في النفس، ب19، ح3.

[24] وسائل الشيعة 29: 53، أبواب القصاص في النفس، ب19، ح5.

[25] الإسراء: 33.

[26] جامع المدارك 7: 192.

[27] المائدة: 45.

[28] الوسائل 29: 43، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح7.

[29] شرائع الإسلام 4: 978.

[30] جواهر الكلام 42: 69.

[31] تحرير الأحكام 5: 435 / 7006.

[32] إرشاد الأذهان 2: 201.

[33] قواعد الأحكام 3: 588.

[34] جواهر الكلام 42: 69 . 70.

[35] الوسائل 29: 41، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح1.

[36] الوسائل 29: 42، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح3.

[37] الوسائل 29: 43، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح7.

[38] الوسائل 29: 44، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح10.

[39] الوسائل 29: 41 . 42، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح1، ح4.

[40] الوسائل 29: 43، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح6.

[41] الوسائل 28: 470 . 473، أبواب صلاة المسافر، ب6.

الدرس [81]

بسم الله الرحمن الرحيم

قلنا بأنّ للاشتراك في القتل صوراً تصدق الشركة والاشتراك في أربعة منها، أمّا الصورة الخامسة وهي: أن يضرب شخص آخر ويجرحه وبعد خمسة أيام وقبل أن يلتئم جرحه يأتي الثاني ويضربه ثم يأتي الثالث بعد أيام ليضربه كذلك، فالضربات هنا متلاحقة ومرتبة لكنّها غير متوالية، فهل يصدق الاشتراك فيها؟

تقدّم أنّه لو كان تواطؤ واتفق مسبق بين الأفراد في هذه الصورة كان الاشتراك صادقاً، وإلا فلا يصدق.

وقد وعدنا مسبقاً بالبحث عن التواطؤ وها نحن نبحثه.

معنى التواطؤ وثمرته

لم يلقَ عنوان التواطؤ في كتبنا الفقهية البحث المطلوب، لكنّه بحث في كتب أهل السنة بالتفصيل، وقد رتبوا عليه فروعاً وشقوقاً، ولأجل اتضاح المطلب نقدّم مقدمات.

المقدمة الأولى

ينبغي الالتفات إلى أنّ محلّ بحثنا في التواطئ يختصّ بالصورة الخامسة، ولا مجال لهذا البحث في باقي الصور على ما يبدو لنا؛ لأنّ الاشتراك يصدق في باقي الصور سواء كان تواطؤاً أو لم يكن، وهو أمر واضح.

على سبيل المثال: في الصورة الثانية حيث ينهال جماعة على شخص بالضرب بالسكين والعصا والقبضات فيموت من جراء ذلك، أو في الصورة الرابعة حيث يتوالى جماعة في إيراد ضربات على شخص فيموت، فهؤلاء مشتركون في القتل؛ لأنّهم أنجزوا عملاً بالاشتراك أدّى إلى إزهاق روح المجني عليه، والعرف . دون شكّ . يعتبرهم شركاء في القتل.

إذن تختلف صياغة بحثنا في التواطئ مع صياغة نفس البحث عند أهل السنة؛ لأنّ الاستفادة من ظاهر كلماتهم تعميم البحث إلى جميع الصور.

المقدمة الثانية

الكلام في اعتبار التواطئ يتعلّق بما إذا كانت شروط القتل محقّقة. ومن شروط القتل العمدي . كما تقدّم في أوائل مباحث القصاص . أن يكون الجاني قاصداً أو يقوم بعملٍ عادةً يكون قاتلاً، وما نحن فيه إذا أدّت ضربة الثالث إلى الموت فهو قاتل قطعاً، أمّا الأشخاص الذين تقدّموا عليه فإذا كانوا قاصدين القتل جرى حكم الاشتراك في حقّهم، أمّا إذا لم يقصدوا القتل فلا يُحكم عليهم بالقصاص؛ لأنّ الفعل الذي قاموا به لم يقتل عادةً؛ لكون المفروض في الكلام أنّ ضربة كلّ منهم لوحدها لا توجب القتل، وفي هذه الصورة يُعدّ الضارب الأخير هو القاتل، وفي النتيجة لا يكون تبرير لإشراك الذين تقدّموا على الأخير إذا لم يقصدوا القتل.

المقدمة الثالثة

اعتمد أهل السنة في بحث التواطئ رواية منقولة عن عمر، هي:

عن سعيد بن المسيب: أنّ عمر بن الخطّاب قتل نفراً خمسة أو سبعة برجل قتلوه قتل غيلة، وقال: لو تملاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعاً [1].

وبناءً على هذه الرواية اعتبروا التواطئ شرطاً، باعتبار أن التماثل نفس التواطئ، لكنهم اختلفوا في معناه.

أما نحن فلم نستند إلى الروايات في هذه المسألة؛ لأنه لم يرد هذا التعبير في رواياتنا، والذي جاء في بعضها هو عنوان (الاشتراك والاجتماع)، وفي بعضها الآخر جاءت عبارات يُستشف منها عنوان (الاشتراك) من قبيل: (رجلين قتلا رجلاً) [2]، وما علينا هو إحراز موارد صدق عنوان الاشتراك وموارد عدم صدقه.

إذن نحن في صدد معرفة موارد دخل التواطئ في صدق الاشتراك وموارد عدم دخله، وذلك لكي نحكم على أساس ذلك بالقصاص على الشركاء.

نتيجة البحث

بعد هذه المقدمات يبدو أن عنوان الاشتراك غير واضح الصدق في الصورة الخامسة إذا لم يكن تواطؤ بين الشركاء، فإذا أورد جماعة ضربات على شخص دون اتفاق وتواطئ مسبق بينهم كان كلٌّ منهم مسؤولاً عن ضربته، فيقتص من الأول أو يُرغم على الدية حسب نوعية ضربته، وكذا حال الثاني... لكن الرابع أدت ضربته إلى الموت فيستحق القصاص في النفس.

إذن لا يوجد عنوان (الاشتراك) هنا، ولا يمكننا اعتبار الذين تقدّموا على الأخير شركاء في عمله.

وبعبارة أخرى: لا يُحرز الاشتراك دون التواطئ والاتفاق المسبق، والنتيجة هي ذاتها إذا شككنا في الأمر؛ وذلك ضرورة إحراز موضوع القصاص.

أما إذا كان تواطؤ مسبق، بأن يتفق جماعة على إيراد ضربات على شخص بفواصل زمانية لكي يموت في النهاية فالعرف يعدُّ المورد من مصاديق الاشتراك قطعاً، ولا شك في ذلك.

والنتيجة: إذا لم يكن تواطؤ في الصورة الخامسة فالعرف لا يقول بالاشتراك، أو نشك في صدق الاشتراك على أقل تقدير، والنتيجة نفسها. أما عند التواطئ فلا شك في صدق الاشتراك ولزوم الاقتصاص من الشركاء.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [82]

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الرابعة

من المسائل المطروحة في باب الاشتراك في القتل هي: هل ينبغي أن يكون تأثير عمل كلٍّ من الشركاء بنسبة واحدة؟ وهل ينبغي أن يكون تأثير ضربة الأوّل بنفس نسبة تأثير ضربة الثاني بحيث يوجب مجموعهما القتل، أم أنّه لا يشترط التساوي في نسبة التأثير ويكفي صدق الاشتراك لإجراء حكم القصاص؟

أفتى الفقهاء بعدم اشتراط التسوية بين الضربات، والمستفاد من كلام المحقّق الأردبيلي عدم وجود الاختلاف في المسألة [3].

قال المحقق: (لا يعتبر التساوي في الجناية، بل لو جرحه واحد جرحاً والآخر مائة جرح ثمّ سرى الجميع فالجناية عليهما بالسوية. ولو طلب الدية كانت عليهما نصفين)، أي أنّه بإمكان ولي دم المقتول أن يقتصر من كليهما ويردّ فاضل الدية على أوليائهما، أو يأخذ الدية منهما على كلّ منهما نصف الدية، ولا يمكنه أخذ مبلغ أكثر من نصف من الشخص الذي جرحه مائة جرح.

يقول صاحب (الجواهر) في ذيل هذه العبارة: (وكذا لا يعتبر التساوي في جنس الجناية، فلو جرحه أحدهما جائفة وآخر أمّه، بل لو جرحه أحدهما وضربه الآخر فمات كان الحكم كذلك) [4].

المراد من الجائفة الجرح الذي يتجاوز الجلد واللحم والعظام، والمراد من الآمة الجرح الذي يتجاوز عظام الجمجمة ليصل إلى المخ.

إذن لا يختلف الحكم باختلاف نوع الجناية وجنسها سواء ارتكبت على التوالي أو مع فواصل، ولا يُوجد ذلك اختلافاً في المسألة، والمهم هو صدق الشركة في القتل.

دليل المسألة

دليل هذا الحكم هو إطلاق الأدلة، ومعنى الإطلاق أن يكون المولى في مقام البيان وألا يأتي بقيد لموضوع الحكم بحيث نستكشف أنّ الموضوع هو تمام الموضوع للحكم.

على سبيل المثال: أن يقول المولى: (أكرم العالم) ولم يقيد أمره، وكان في مقام البيان، فنفهم جريان حكم الإكرام أينما تحقّق عنوان (العالم) سواء كان عالم نحو أو فقيه، وسواء كان عادلاً أو فاسقاً.

ما نحن فيه من هذا القبيل، فالمستفاد من الروايات التي صرّحت بتعبير (اشتركوا) [5] أو (اجتمعوا) [6]، والتي تضمّنت عنوان (رجلين قتلًا رجلاً) [7] كون موضوع حكم القصاص الاشتراك والاجتماع، وبما أنّه لم يقيد الموضوع وكان في مقام البيان فنستفيد كون الشركة والاشتراك تمام الموضوع للحكم.

إذن إذا اشترك شخصان في قتل آخر وأحدهما جرحه بمائة جرح والآخر بجرح واحد فيترتب عليهما حكم الاشتراك في القتل. ورغم أنّ تأثير المائة أكثر من تأثير الواحد إلا أنّ هذه الكثرة غير مؤثرة في ترتب الحكم على الموضوع؛ لكون موضوع الحكم مطلقاً.

إذا خدش شخص في الإطلاق أو مقدماته فيأتي الدور إلى الأصل، وهو عدم اعتبار التساوي عند الشك، ونتيجته نفس نتيجة الإطلاق.

إذن حكم المسألة واضح ولا ترديد فيه.

نكتة

هنا نكتة ينبغي الالتفات إليها، وهي أنّ موضوع الكلام يأتي فيما إذا كان عمل كلّ ذا تأثير على موت المقتول، أمّا إذا كان عمل أحدهم غير مؤثر في موت المقتول فالأمر يختلف. وهو من قبيل أن يضرب شخصان آخر بقصد القتل فيأتي ثالث ويصفع وجهه ويقول الأطباء والخبراء بعدم دخالة ضربة الثالث في موت المقتول، فلا يترتب حكم الاشتراك على الثالث.

إذن شرط التساوي في الجزاء أن يكون عمل كلّ ذا تأثير في عملية القتل، وهذه نكتة مهمّة وتعدّ من وجوه الفرق بين الحقوق الإسلامية والحقوق الأوروبية؛ لأنّ الغربيين يعدّون كل من صدر منه عمل في هذا

المجال شريكاً وإن كان دوره الترغيب في القتل فقط. فقد جاء في قوانين العقوبات البريطاني: إذا أمر شخص آخر بقتل فلان فالأمر يُعدُّ شريكاً في القتل ولو لم يكن له تأثير مباشر على القتل.

فهم يعدُّون الترغيب والأمر بالقتل من مصاديق الاشتراك في القتل.

لكن الترغيب في قوانين الجزاء الفرنسية عُدَّ إعانة على القتل، ويحكم على المتعاون بنفس حكم المباشر.

بينما الفقه الإسلامي خصَّ الشركة في اشتراك الشركاء في العنصر المادي للقتل المؤثر في القتل.

المسألة الخامسة

المسألة الخامسة في باب الاشتراك في القتل هي عنوان التعاون أو الإعانة على القتل الذي جاء في قوانين الجزاء والعقوبات.

بالطبع لم يُتَّفَق على معنى موحد له في الأعراف الحقوقية في العالم، فجاء تعريفه في القانون البريطاني بأنه الذي يعين المباشر على عملية القتل، سواء رغب القاتل أو أرشده إلى محلّ اختفاء المقتول أو وضع سلاحاً في متناول أيديه.

في القانون الفرنسي اعتبر الذي يرصد للقاتل ويراقب دون أن يطَّلَع شخص على الجريمة، بل حتى الذي يوجد ضوضاء من قبيل رفع صوت الراديو لكي يحول دون سماع شخص صوت المجني عليه. وهو يطلب العون. من المتعاونين على القتل.

إذن عنوان المتعاون في هذه الأعراف ذات معنى عام يشمل جميع أقسام المساعدة والعون للقاتل.

لا يوجد في فقهننا عنوان (المتعاون)، لكن جاء في الكتاب والسنة عنوان (التعاون)، من قبيل: (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) [8]، أو ((مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا فَلَهُ كَذَا...)) [9]، وجاء في الرواية المنقولة عن (من لا يحضره الفقيه): ((إذا أكل الإنسان مال اليتيم ظلماً فقد أعان على قتله)) [10]، إلا أنه لم يُحدِّد معنى خاص للتعاون. والمسلّم في هذا المجال الأمران التاليان:

(1) التعاون على الذنب. ومنه القتل. ذنب.

(2) حُدّد جزاء معين لبعض مصاديق التعاون، من قبيل الجزاء المحدّد للممسك الذي سيأتي بحثه، لكن هذه العقوبات ليست نفس عقوبات مباشر القتل، ولا تترتب عليها الأحكام الخاصة بالشركة من القصاص والدية.

الخلاصة: هناك فروع في الفقه تحت عنوان (بيع السلاح إلى الكفار)، و(الريئة) وهو الذي يرصد للقاتل، وغيرها من العناوين، لكنها ليست تحت عنوان المتعاون أو التعاون، بل تحت عناوين أخرى من قبيل: (بيع السلاح للكفار)، و(كون الشخص عيناً لهم)، أو (الريئة)، أو (الممسك)، ولأجل ذلك لا تبحث تحت عنوان التعاون بإسهاب.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [83]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في مسألة الاشتراك في القتل، وقلنا: يجب في البداية تحديد مفهوم الشركة وحكمها الكلي لكي نعرف . بعد تبين الموضوع . محال أين يترتب القصاص أو عدمه في الفروع التي جاءت في (الشرائع)، وكانت نتيجة البحث تحقق مفهوم الشركة فيما إذا باشر عدة أشخاص في عملية القتل، بحيث كان عمل كلٍّ منهم مؤثراً في إيجاد العنصر المادي للقتل.

وحالياً نرجع إلى ترتيب المحقق وتفريعاته في المسألة لكي نعرف في أيّ من الفروع تصدق الشركة وفي أي منها لا تصدق.

قال المحقق: (المرتبة الرابعة: أن ينضم إليه مباشرة إنسان آخر،

وفيه صور: الأولى: لو حفر واحد بئراً فوق آخر بدفع ثالث، فالقاتل الدافع دون الحافر، وكذا لو ألقاه من شاهق فاعترضه آخر فانقده نصفين قبل وصوله الأرض، فالقاتل هو المعترض) [11].

بعد ما بيّن الصورة الرابعة ذكر فروعاً لها وذيل كل صورة بفروع نبينها مرتبة كالتالي:

ألف: يحفر شخص بئراً بهدف سقوط شخص آخر فيه، فيأتي ثالث ويدفع الشخص الأخير فيقع في البئر ويموت، القاتل هنا الدافع وليس حافر البئر.

باء: يلقي شخص آخر من شاهق يموت من يسقط منه، لكنه قبل أن يصل إلى الأرض يقده آخر بسيفه نصفين، فالقاتل هنا القاد لا الدافع من شاهق.

قبل الخوض في البحث نذكر بأن المثاليين المتقدمين وكذا بعض الأمثلة التي ذكرها المحقق تعدُّ من مصاديق اجتماع السبب والمباشر ولا علاقة لها بمسألة الاشتراك.

بحث في المباشرة والتسبيب

تقدّم بعض المطالب عن مسألة المباشرة والتسبيب، وقلنا بأن هناك ثلاثة عناوين، هي:

1. المباشرة.

2. التسبيب.

3. إيجاد الشرط.

وقلنا بأنه لا يوجد تعريف وحدّ معين لهذه العناوين، ولذلك اختلف الفقهاء في مصاديقها.

على سبيل المثال اختلف الفقهاء في المسألة التي نحن فيها فعده المحقق حفر البئر من قبيل التسبيب، مع أن العلامة الحلبي عدّه في (الإرشاد) [12] من مصاديق إيجاد الشرط، أمّا المحقق الأردبيلي فرغم تقريره وتأييده رأي العلامة في (شرح الإرشاد) [13] إلاّ أنّه عبّر عنه بالسبب في ثنايا البحث، واعتبره صاحب (الجواهر) [14] سبباً شبيهاً للشرط.

المستفاد من كلمات الفقهاء حسب استعمالها في الموارد المختلفة أن المباشرة تعني العامل الذي يحصل به الموت مباشرة، والسبب هو الذي يوجب الموت بواسطة أو وسائط غير مريدة أو يوظّف صاحب إرادة غير اختيارية (مثل الطفل أو النائم) لقتل شخص.

إذن، إذا أصاب شخص آخر بطلقة عُدَّ مباشراً، وإذا أدَّى عمله هذا من خلال وسائط أو وظَّف لأجل ذلك إرادة طفل أو شخص منوَّمًا تنويماً مغناطيسياً كان سبباً، وإذا وقرَّ أرضية القتل بأن حفر بئراً مثلاً وستره فيقع فيه شخص كان من قبيل إيجاد الشرط.

البحث في هذه التعاريف ليس مهماً كثيراً، والمهم هو: إذا اجتمع عاملان سواء كانا سببين أو سبباً ومباشراً أو مباشراً وشرطاً أو شرطاً وسبباً فلايُّ منهما ننسب القتل؟ وهذا بحث مهم جداً، وما ذكره المحقق . رحمه الله . من أمثلة هي لتبيين هذا المقام.

في صور اجتماع عوامل عدَّة قد يكون المباشر أقوى من السبب، والمراد من السبب هنا أعم من الشرط، وقد يكون السبب أقوى من المباشر، وقد يتساوى من حيث القوة السبب والمباشر.

مثال كون السبب أقوى من المباشر: أن يضع شخص آخر خلف ستار ويأمر ثالثاً أن يتدرَّب على إطلاق النار باتجاه الستار، دون أن يعلم المتدرَّب بوجود شخص خلف الستار.

ومثال كون المباشر أقوى: أن يشجَّع شخص آخر على قتل ثالث فيقتله، فالمباشر هنا أقوى من السبب.

المحقق وكذا باقي الفقهاء يقولون: إذا كان المباشر أقوى من السبب بحيث ينسب القتل إليه عدَّ قاتلاً وينبغي الاقتصاص منه، ولذلك الدافع في مسألة حفر البئر أقوى من الحافر رغم أنه يحتمل سقوط الغافل في البئر حتى مع عدم الدفع، لكن بما أن هذه الصورة لم تقع والمباشر في صورة الدفع أقوى وينسب إليه القتل لذلك ينبغي الاقتصاص منه طبقاً لأدلة الحكم.

المثال الآخر لهذا المورد: أن يقصد شخص قتل آخر بإطلاق النار عليه فيفرَّ إلى محلٍّ ويختفي فيه، فيهاجمه آخر بسكين فيخرج من المحل هارباً فيلقاه الأول ويطلق النار عليه ويقتله، فلا شك في أن القاتل هنا هو الذي أطلق النار، رغم أن الذي هاجمه بالسكين سبَّب خروجه من المحل الذي اختفى فيه ولولا هجومه لما خرج من المحل ولما استطاع الآخر إطلاق النار عليه، لكن العرف ينسب القتل إلى من أطلق النار، لأنَّ عمله هو الذي أدَّى إلى موت المقتول.

بالطبع، الجميع هنا مذنبون سواء حافر البئر بقصد سقوط العابر أو المهاجم بالسكين الذي أدى عمله إلى خروج المجني عليه من محل اختفائه، وأعمالهم تستوجب العقوبة الأخروية، ومضافاً إليه قد يجري الحاكم الشرعي تعزيرات في حقهم، أما القتل فلا ينسب إليهم ولا يجري في حقهم القصاص.

المثال الآخر الذي ذكره المحقق [15] هو أن يلقي شخص آخر من شاهق وقبل أن يصل الأرض يقده ثالث نصفين بسيف، فالقاتل هنا صاحب السيف رغم أن ذات السقوط يؤدي إلى الموت عادة حتى لو لم يقده، لكن القتل هنا لم يكن بسبب الإلقاء، بل بسبب القد بالسيف، ولهذا يحكم بالقصاص على صاحب السيف دون الملقى.

تقدّم في الجلسة السابقة أن عرف الحقوقيين في بعض الدول يعدُّ حافر البئر أو الملقى من شاهق متعاوناً أو شريكاً في القتل ويحكم عليه بالقتل، لكن الأمر مختلف في فقهاء، رغم ذلك فرض الشارع عقوبات على بعض مصاديق المتعاونين كعقوبة الحبس للممسك الذي سيأتي بحثه، أو قد يعزرون وفقاً لما يراه الحاكم الشرعي، لكنهم لا يعدّون قتلة على أي حال ولا يترتب على أعمالهم عقوبة قتل النفس.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [84]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث يخصُّ مورد ما إذا أوجد الجاني سبب القتل وقبل أن تحصل نتيجة السبب يأتي شخص ويسبب القتل، وهو من قبيل المثال الذي ذكره المحقق، أي يلقي شخص آخر من شاهق وقبل أن يصل الأرض يُطلق آخر النار عليه ويقتله، وقد قال فيه بالاختصاص من المعترض ومطلق النار؛ لأنه هو القاتل.

لا شك ولا ترديد في صحّة واتقان هذا المطلب؛ لأن القتل ينسب إلى المباشر عقلاً وعرفاً رغم أن فعله لو لم يصدر كان القتل حادثاً بفعل الأوّل (الإلقاء من شاهق)، فأركان العمد هنا تامة، ولا فرق هنا بين علم الملقى بأن الشخص الثاني سيطلق النار أم لا؛ لأنّ مناط الحكم موجود في كلا الصورتين (العلم والجهل)، وهو إسناد ونسبة القتل عرفاً وحقيقة إلى الثاني.

كلام صاحب (الجواهر)

استثنى صاحب (الجواهر) مورداً في هذه المسألة، حيث قال: (إذا قصد اعتراضه بالسيف وكان المعترض مجنوناً مثلاً، فإنّ القود حينئذٍ عليه، إذ هو كالقائه إلى السبع) [16] أي القود على الملقى لا المجنون.

تقرير كلامه: المجنون غير مسؤول على فعل نفسه، وفعله كلا فعل، وذلك رغم أن فعل الأول لم ينته إلى نتيجة، والقتل حصل بفعل الثاني (المجنون)، لكن قصد الأخير في حكم عدم القصد، ولذلك يُسند القتل إلى الأوّل ويُنسب إليه.

ويمكن أن يقال: ألقى الأوّل المجني عليه بقصد قتله من قبل المجنون؛ لذلك يندرج عمل المجنون في سلسلة الأسباب التي سببها الأوّل، والنتيجة تُنسب إليه.

بالطبع نفس علم الملقى يلازم قصده ملازمة خارجية، كما ذكر ذلك في أوائل مباحث القصاص، وهو من قبيل إلقاء شخص آخر إلى سبع أو حيوان مفترس فيأكله الحيوان، والقاتل هنا هو الملقى، ورغم أن القتل صدر من الحيوان المفترس لكن العرف ينسب القتل إلى الملقى ولا ينسبه إلى الحيوان الذي هو عامل غير مرید، فلا يقال: (الحيوان قاتل) إلا مجازاً وتسامحاً.

بالطبع، لا يتمّ هذا الإسناد إلا إذا كان الملقى عالماً بالقضية، أما إذا كان جاهلاً ولا يعلم أن مجنوناً يقف تحت الشاهق ويقصد قتل الملقى بسلاحه فالقاتل هنا ليس الملقى ولا يُقتص منه وفقاً لمبنى صاحب (الجواهر).

مناقشة كلام صاحب (الجواهر)

في هذه الموارد لا ينفك العلم عن القصد عادةً، ويمكن أن يقال بأن كلام صاحب (الجواهر) صحيح ومسلّم في حالة علم وقصد الملقى، وكلامه يقبل المناقشة في حالة الجهل؛ لأن المسألة تشبه أحد فروع مسألة اشتراك الإنسان والحيوان في القتل، وقد حكمنا هناك بالقصاص، وكان مثالها: يلقي شخص آخر في البحر لكي يغرق فيبتلعه الحوت قبل وصوله الماء، فتسبب الأوّل لم يصل إلى نتيجته؛ لكون قصد الملقى الإغراق في البحر. وأكثر الفقهاء من قبيل المحقق [17] والعلامة [18] وفخر المحققين [19] أفتوا بضمنان الملقى وينبغي الاقتصاص منه، لكن المحقق في نهاية كلامه قوى عدم القصاص وأثبت الدية،

إلاّ أنّه قبل الضمان على كلّ حال ولم يتردّد في هذا المجال، كما بيّنا عدّة أمثلة ترتبط بالمسألة، منها: يلقي شخص آخر من شاهق فيسقط على الأرض لكن قبل سقوطه يصطدم بأسلاك الكهرباء من نوع الضغط العالي، فالهالك هنا لم يحصل بالشكل الذي كان يقصده الجاني رغم ذلك يُعدّ الملقى قاتلاً دون شك، لذلك يقتضئ منه.

خالف بعض الفقهاء في هذه المسألة وقالوا بعدم القصاص هنا، بل ينبغي دفع دية، رغم ذلك لم ينفوا إسناد الفعل ونسبته إلى الملقى، لكنهم أنكروا ترتب القصاص عليه، وقد ذكروا أدلّة لإثبات رأيهم، منها: لم يقصد الملقى الإتلاف بهذا النوع، ومنها: أنّ تلفه حينئذٍ كتلفه بغير قصد أصلاً، وقد خدشنا هناك بأدلتهم وقلنا: حصل تخلف عن نوع التلف المقصود للجاني، وهذا لا يؤثر في صدق عنوان العمد؛ لأن . كما تقدّم . ملاك قتل العمد هو صدور فعل من الجاني بقصد القتل ويموت الشخص من جرّاء ذلك الفعل، أو يقصد فعلاً قاتلاً عادةً ويترتب موت المجني عليه من جرّاء ذلك الفعل.

حصول القتل بالنحو الذي قصده الجاني أو توقّعه ليس من عناصر القتل المادية، ولذلك إذا ألقى الجاني شخصاً من شاهق وتلاشى عند اصطدامه بالأرض، لكن موته كان قد حصل قبل ذلك من جرّاء سكتة أصابته قبل ذلك، فالملقى هو سبب القتل دون شك ولا شبهة.

كذلك حال المسألة التي نحن فيها، فالمجنون لا يتحمّل المسؤولية، وعمله بمثابة الحوت التي تلتقم، والجاني هو الذي أوجد سلسلة أسباب القتل وقد أثر سببه وأنتج ما كان يبغيه، ولهذا ينبغي الاقتصاص منه.

جواب الشبهة

هذه المسألة تختلف عن مسألة بلع الحوت المجني عليه، وهذه النكتة يمكن أن نستشفها من كلام المحقق الأردبيلي من خلال التدقيق في كلامه، فقد أنكّر صدق عنوان القاتل على الملقى في مسألة ابتلاع الحوت، معللاً ذلك بقوله: (لأن القتل وقع بغير قصده، بل بغير فعله)[20] أي أن القتل لم يحصل بقصد الملقى كما لم يحصل بفعله، ولذلك لا يُعدّ قاتلاً.

رفضنا هذا الكلام هناك وقلنا: أوجد الملقى السبب، والحيوان ليس فاعلاً مريداً، والقتل في الحقيقة حصل بفعل الملقى.

لكنّ هذا الكلام صحيح هنا رغم أن الملقى هو الذي سبّب وانتهى تسببه إلى عمل المجنون، والمجنون ليس في حكم العاقل، لكن يمكن نسبة الفعل إلى المجنون عكس ما عليه الحال في الحيوان، فالأخير مثل الجماد، فكما لا يمكن نسبة القتل إلى أسلاك الكهرباء كذلك لا يمكن نسبته إلى الحوت إلاّ مجازاً أو مسامحة. إلاّ أنّه يمكن نسبة الفعل إلى المجنون واعتباره قاتلاً رغم ارتفاع الأحكام التكليفية والوضعية عنه، فيصدق عليه (قاتل)، أمّا الدية فعلى العاقلة.

نتيجة البحث: يوجد هنا عامل مريد؛ لذلك يمكن نسبة القتل إليه رغم أن إرادته غير ناشئة عن تعقل، ولا ينسب إلى المسبّب الأوّل (الملقى)، كما أنّه لا يجري حكم القصاص في حقّه.

سؤال وجواب

قد يقال: إذا أمكن نسبة القتل إلى المجنون فما الفرق بين صورتَي علم وجهل الملقى؟ ولماذا لا يُنسب القتل إلى المجنون في صورة علم الملقى؟

وبعبارة أخرى: المجنون قاتل حتى في صورة علم الملقى.

جوابه: هناك فرق بين صورتَي علم وجهل الملقى، ويمكن القول: في صورة العلم وظّف الملقى المجنون لنفسه وجعل إرادة المجنون مقهورة لإرادته، مثل ما تقدّم في مسألة الطفل.

وإذا لم نحرز صدق عنوان القاتل على الملقى بأي دليل وشكنا في ذلك الصدق نرجع إلى الأصل الذي أسسناه في أوّل كتاب القصاص وهو أصالة العدم، وبناءً عليه لا يمكن إجراء القصاص في حقّه.

تمّ البحث في هذه المسألة، وفي الجلسة المقبلة سيأتي البحث في فرع آخر، وهو حكم ثلاثة تعاونوا على قتل شخص أحدهم أمسكه والآخر نظر ورصد والثالث قتله، ولكلّ منهم حكم خاص به ينبغي البحث فيه.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [85]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (ولو أمسك واحد وقتل الآخر فالقود على القاتل دون الممسك،

لكنّ الممسك يحبس أبدأ، ولو نظر لهما ثالث لم يضمن، لكن تشمل عيناه أي تفقأً)[21].

المسألة من أظهر أنواع التعاون حيث يقيد شخص المجني عليه أو يمسكه ويأتي الآخر ويقتله، وتقدّم أنّه لا يوجد عنوان المتعاون في الأدلة الشرعية، ولذلك لا يمكن ترتيب جزاء خاص على هذا العنوان، لكن ورد عنوان الممسك في الروايات.

طريقة بحثنا هنا هي ذكر روايات الباب في البداية ثمّ نبثُ بدراسة سندها ودلالاتها وكذلك جهة صدورها، فهل صدرت عن تقية أم لا؟ ولأجل فهم هذا المعنى علينا دراسة أقوال الفقهاء المعاصرين لصدور الروايات، وإذا كانت الروايات تامة من حيث السند والدلالة فالحكم واضح، وإذا خدشنا فيها من حيث السند أو الدلالة رجعنا إلى الإجماع، فإذا كان هناك إجماع أو شهرة علينا معرفة ما إذا أمكن العمل بهما أم لا، وإذا لم يكن إجماع معتبر رجعنا إلى مقتضى القواعد.

الرواية الأولى

محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((قضى عليّ . عليه السلام . في رجلين أمسك أحدهما وقتل الآخر، قال: يقتل القاتل ويحبس الآخر حتى يموت غمّاً كما حبسه حتى مات غمّاً...)) [22].

دراسة السند

الرواية منقولة عن طريقين: أحدهما عن طريق المرحوم الصدوق، وإسناده إلى حماد إسناده صحيح.

المراد من الحلبي هو عبيد الله بن علي الحلبي رئيس الحلبيين، وجميع الحلبيين ثقات، والحلبي المطلق منصرف إليه، وحماد الذي ينقل عنه هو حماد بن عثمان؛ لأن حماد بن عيسى ينقل عنه.

والطريق الآخر هو طريق المرحوم الكليني وسنده جيد، والرواية على كلّ حالٍ صحيحة.

مضمون الرواية واضح، فقد حكم الإمام علي . عليه السلام . على القاتل بالقصاص وعلى الممسك بالحبس حتى يموت غماً.

الرواية تحكي جانباً من قضاء الإمام علي . عليه السلام . وفيها نكتة نعرض لها مقبلاً.

الرواية الثانية

وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن زرعة، عن سماعة، قال: قضى أمير المؤمنين . عليه السلام . في رجل شدّ على رجلٍ ليقته والرجل فارّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسكه عليه حتى جاء الرجل فقتله، فقتل الرجل الذي قتله، وقضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبداً حتى يموت فيه؛ لأنّه أمسكه على الموت [23].

دراسة السند

كثيراً ما ينقل صاحب (الوسائل) حديثاً عن طرق مختلفة ويرجع سند الحديث اللاحق إليه بالإتيان بكلمة (وعنه)، والمراد من هذه المفردة مختلف حسب موارد استخدامها ويتحدّد الضمير فيها بواسطة تحديد الراوي والمروي عنه.

قد يكون المراد من (عنه) هنا هو علي بن إبراهيم، وقد يكون محمد بن يحيى، وكلاهما موجود في السند السابق عن كلا الطريقين، لكن احتمال الأوّل أقوى رغم عدم الفرق باعتبار أن كليهما ثقة، ويتّضح المطلوب من خلال الرجوع إلى (الكافي) [24].

المراد من محمد بن عيسى هو محمد بن عيسى العبيدي، وهو ثقة، وتقدم في البحوث السابقة تقويتنا لإمكان نقله عن يونس.

يونس من أجلة الثقات، وزرعة واقفي لكنه ثقة، ويروي كثيراً عن سماعة بن مهران، والأخير معروف بالوقف، رغم خدش بعض الأكابر في واقفيته، ويبدو لنا صحة خدشهم، لكنه ثقة على كلّ حال.

إذن، الرواية من حيث السند موثقة ومعتبرة، لكن لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية؛ باعتبار أن سماعه لم ينقل عن المعصوم، بل هو أخبر وحكى جانباً من قضاء الإمام علي عليه السلام.

الرواية الثالثة

وعنه، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله . عليه السلام .: ((أن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين . عليه السلام . واحد منهم أمسك رجلاً، وأقبل الآخر فقتله، والآخر يراهم، فقضى في الرؤية أن تسمل عيناه، وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه، وقضى في الذي قتل أن يقتل)) [25].

النوفلي إمامي والسكوني عامي، ولم يوثقا، ولذلك كانت روايتهما محل كلام عند الأكابر، أما نحن فنحكم باعتبارها؛ باعتبار وقوعهما في طريق رواية وردت في كتاب ابن قولويه، والنوفلي من مشايخ صفوان، هذا بالطبع إذا لم يكن هناك روايات معارضة ولم تكن مخالفة للمشهور.

أرسل الصدوق [26] هذه الرواية وأسندها إلى قضايا أمير المؤمنين، أما الشيخ [27] فنقلها وكذا الرواية السابقة بإسناده عن علي بن إبراهيم.

مضمون هذه الرواية نفس مضمون الرواية المتقدمة لكنها تضمنت نكتة جديدة وهي حكم الرائي، فينبغي سمل عينيه، أي فقأهما.

جاء تعبير ((يراهم)) في الرواية، أما في (الوسائل) فاستخدم تعبير النظر، وقال: (باب حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر وآخر ينظر إليهم) [28]، وهو يختلف عما ورد في كلام المحقق حيث استخدم تعبير النظر، ويعني الرصد والمراقبة، وسيأتي بحثه.

الرواية الرابعة

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن محمد بن الفضيل، عن عمرو بن أبي المقدم: أنّ رجلاً قال لأبي جعفر المنصور وهو يطوف: يا أمير المؤمنين، إن هذين الرجلين طرقا أخي ليلاً فأخرجاه من منزله فلم يرجع إلي، ووالله ما أدري ما صنعا به؟ فقال لهما: ما

صنعتما به؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين، كلمناه ثم رجع إلى منزله . إلى أن قال :: فقال لأبي عبد الله جعفر بن محمد . عليه السلام :: افض بينهما....

فأمر أخاه فضرب عنقه ثم أمر بالآخر . الذي أمسكه . فضرب جنبيه وحبسه في السجن ووقع على رأسه يحبس عمره ويضرب في كل سنة خمسين جلدة.

ورواه الصدوق [29] بإسناده عن عمرو بن أبي المقدم مثله، محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن الفضيل مثله [30].

محمد بن يحيى هو محمد بن يحيى العطار، وهو من مشايخ الكليني وصاحب مقام عالٍ.

أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري شخصية معروفة ورئيس القميين.

محمد بن الفضيل متعدّد في كتب الرجالين، أحدهم ثقة، والآخر هو محمد بن الفضيل الأزدي، وهو مضعّف. ومن المحتمل أن يكون المراد في هذه الرواية محمد بن الفضيل الأزدي غير الموثّق، وبه يسقط السند عن اعتباره.

عمرو بن أبي المقدم من أصحاب الإمامين السجاد والصادق الأجلّة، وكان شجاعاً إلى درجة ينقل عن الكشي أنه في أثناء حكومة الأمويين كان يمشي في أزقة الكوفة ويصرخ: كفرنا بكم وبدت العداوة والبغضاء بيننا وبينكم.

الظاهر أن هذه الرواية مرسلّة؛ لأن أحمد بن محمد بن عيسى نقل عن بعض الأصحاب، لكن بالإمكان تصحيح هذه الرواية واعتبارها بحكم المسندة؛ لأن أحمد بن محمد بن عيسى كان حساساً تجاه النقل عن الضعفاء، ولذلك يُنقل عنه إخراج أحمد بن محمد بن خالد البرقي من قم بسبب نقله الأحاديث عن الضعفاء، ومن المستبعد أن ينقل مثل هذا عن ضعفاء.

لكن السند مخدوش به من حيث ورود محمد بن الفضيل فيه، رغم أن آية الله الخوئي عبّر عنها بالمعتبرة، وقد يكون السبب هو نقلها من قبل الصدوق بسنده عن عمرو بن أبي المقدم، وطريق الصدوق إليه صحيح برأي آية الله الخوئي.

دراسة الدلالة

مضمون الرواية مفصّل نسبياً، ومحتواها: شخصان يستدعيان آخر ليلاً ويقتلانه، وبعد ما عرضت الدعوى على المنصور خولها الأخير إلى الإمام الصادق . عليه السلام . فاستطاع الإمام بلطائف الحيل أن يحملهما إقراراً ثم حكم بالقصاص على القاتل والحبس المؤبد على الممسك مضافاً إلى خمسين جلدة كلّ عام كتعزيز .

خصوصية هذه الرواية حكايتها لرأي الإمام الصادق عليه السلام، عكس ما عليه الروايات السابقة التي حكّت قضاء الإمام علي عليه السلام؛ لأنّه قد يحدّث أحد في السابقات ويقول: حكم الإمام صدر في ظروف مكانية وزمانية خاصة، وقد يختلف حكم القاضي حسب اختلاف الظروف، كما نقل ذلك في فتى سرق فسأله الإمام: هل تعلم شيئاً من القرآن؟ قال: أحفظ سورة البقرة، فقال الإمام: وهبت يدك بسورة البقرة [31].

إذن، الحديث ذو دلالة جيدة لكنّ سنده غير معتبر .

مضافاً إلى ما تقدّم من روايات هناك أربع روايات وردت في (مستدرک الوسائل) [32] بنفس المضمون، اثنان منهما من كتاب (الجعفریات) أو (الأشعثيات)، وقد قلنا: إنّ رواياته مخدوش بها من عدّة جهات، هي:

ألف: الروايات منقولة عن عبد الله بن محمد بن عبد الله المعروف بابن السقا، وهو نقلها عن محمد بن أشعث؛ ولذلك يقال لها: (الأشعثيات)، ورغم أنّ محمد بن أشعث رجل معروف وثقة لكن الراوي عنه . أي عبد الله بن محمد بن عبد الله . لم يُوثّق .

باء: وقع موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر في سند هذه الروايات، ورغم أنّ إسماعيل بن موسى ممدوح إلا أنّ موسى بن إسماعيل، أي حفيد موسى بن جعفر . عليه السلام . لم يُوثّق .

جيم: راوي الكتاب الذي يقول في بدايته: (أخبرنا عبد الله) مجهول، ولا نعرف هويته .

دال: الكتاب من الكتب القديمة يرجع تاريخه إلى ما قبل عشرة قرون، وصلت نسخة منه بيد المرحوم الحاج نوري، ولا يمكن الاعتماد عليه؛ لأن رواياته لم ترد من طرق معتبرة، ولا يعرف ما إذا كان فيها سقط أو تحريف أو تلاعب. والطريق الذي اعتمده الكتاب في تحمّله الروايات هو ما يُصطلح عليه بالوجدادة، وهو غير معتبر، عكس ما عليه الجوامع الروائية المعروفة من قبيل كتب الكليني والصدوق؛ وذلك لأن الأخيرات كانت تُقرأ وتُعرض على مشايخ وأساتذة، رغم أنّ المرحوم النوري أصرّ على صحته وجاء بأدلة على ذلك.

الرواية الثالثة منقولة عن (دعائم الإسلام) وروايات هذا الكتاب خالية من السند رغم أن مؤلفه القاضي النعمان رجل موثّق، لكن الإشكال في إرسال رواياته.

الرواية الرابعة من كتاب درست بن أبي منصور، ولا شك أنّ لدرست بن أبي منصور كتاباً ذكره الشيخ [33] والنجاشي [34] في ترجمته، والحاج النوري ادّعى أن نسخة من هذا الكتاب كانت بيد المجلسي، لكن الفاصل الزمني بين درست والمجلسي ألف عام تقريباً، وكيف يمكن لنا معرفة أن النسخة التي كانت بيد المجلسي هي نفس كتاب درست بن أبي المنصور ولم يحصل فيها سقط ولا تحريف؟

نعم، لو ثبت أن الشيخ المجلسي كان قد قرأها على شيخه، وشيخه على شيخه ... وهكذا كانت معتبرة، لكن هذا لم يثبت، ونحن لا نستند إلى روايات هكذا كتب حتى في باب الطهارة والنجاسة فضلاً عن باب القصاص الذي هو باب النفوس والدماء.

إذن، تسقط هذه الروايات الأربع التي وردت في (المستدرک)، ويبقى أربع روايات وردت في (الوسائل).

عبّر صاحب (الجواهر) [35] عن روايات الباب بالمستفيضة، ولو كان إسناد هذه الروايات جميعها صحيحاً لأمکن القول بأنّها مستفيضة، لكن إسناد بعضها غير معتبر، لذلك لا يمكن عدّها مستفيضة.

نعم، يمكن عدّ قضية قضاء علي . عليه السلام . مستفيضة؛ لأنّ الاستفادة من هذه الروايات كون قضية قضاء الإمام . عليه السلام . قضية معروفة رغم أن إسنادها ضعيف.

مضافاً إلى الروايات المتقدّمة هناك روايات وردت في الجوامع الحديثية لأهل السنة منها الرواية التالية: (إذا أمسك الرجل الرجل حتى جاء آخر فقتله قتل القاتل وحبس الممسك) [36].

وهذه الرواية أفضل الروايات من حيث الدلالة؛ لأنها تبين حكماً كلياً، لكن سندها غير معتبر. وسيأتي باقي البحث في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين.

[1] كنز العمال 15: 78 . 79، الحديث 40178.

[2] الوسائل 29: 41، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح1.

[3] مجمع الفائدة والبرهان 13: 457، فقد جاء هناك: ولعل لا خلاف في ذلك.

[4] الجواهر 42: 70.

[5] الوسائل 29: 42، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح3.

[6] الوسائل 29: 44، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح10.

[7] الوسائل 29: 41، 45، أبواب القصاص في النفس، ب12، ح1، ح11.

[8] المائدة: 2.

[9] انظر: الوسائل 16: 185، أبواب الأمر والنهي، ب18، ح6.

[10] الفقيه 3: 442 / 1748.

[11] شرائع الإسلام 4: 975.

[12] الإرشاد 2: 196.

[13] مجمع الفائدة والبرهان 14: 257.

[14] الجواهر 42: 45.

[15] شرائع الإسلام 4: 975.

- [16] الجواهر 42 : 46.
- [17] الشرائع 3 : 974.
- [18] القواعد 3 : 586، 592.
- [19] إيضاح الفوائد 4 : 563.
- [20] مجمع الفائدة والبرهان 14 : 387.
- [21] الشرائع 4 : 975.
- [22] الوسائل 29 : 49، أبواب القصاص في النفس، ب 17، ح 1.
- [23] الوسائل 29 : 50، أبواب القصاص في النفس، ب 17، ح 2.
- [24] الكافي 7 : 285 / 2.
- [25] الوسائل 29 : 50، أبواب القصاص في النفس، ب 17، ح 3.
- [26] الفقيه 4 : 281 / 96.
- [27] التهذيب 10 : 862 / 194، 863.
- [28] الوسائل 29 : 49، أبواب القصاص في النفس، ب 17.
- [29] الفقيه 4 : 279 / 95.
- [30] الوسائل 29 : 51، أبواب القصاص في النفس، ب 18، ح 1.
- [31] الوسائل 28 : 41، أبواب مقدمات الحدود، ب 18، ح 3.
- [32] مستدرک الوسائل 18 : 227 . 228، أبواب القصاص في النفس، ب 15.
- [33] الفهرست : 285 / 134.
- [34] رجال النجاشي : 430 / 162.

[35] الجواهر 42: 46.

[36] كنز العمال 15: 10، 11/ 39838، 39841.

الدرس [86]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في مسألة الممسك وأنّ حكمه الحبس المؤبد، وفي الناظر أو الراصد للقاتل وحكمه سمل عينيه كما قال المحقق [1]، وتقدّمت روايات المسألة في الجلسة السابقة.

من الروايات رواية عمر بن أبي المقدام، وسندها المنقول في (الكافي) [2] ضعيف؛ لأنها مرسلة كما وقع في سندها محمد بن الفضيل، وهو ضعيف، لكن الصدوق نقلها عن عمرو بن أبي المقدام وسنده إليه جيد، وهو في مشيخة (من لا يحضره الفقيه) [3] كالتالي: محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار والحسن بن ميثل، جميعاً عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكين، عن عمرو بن أبي المقدام.

عمرو بن أبي المقدام وباقي رجال السند ثقات أجلة إلاّ الحكم بن مسكين، فهو لم يوثق في كلمات الرجاليين، لكننا نعتمد عليه باعتبار أن ابن أبي عمير وصفوا نقله عنه، وفقاً لمبنانا.

رغم أن آية الله الخوئي يرفض هذا المبني لكنه عبّر عنها بالمعتبرة، وسبب ذلك ورود الحكم بن مسكين في إسناد (كامل الزيارات) [4]، ومبناه السابق هنا الاعتماد على جميع الرجال الذين وردت أسماؤهم في (كامل الزيارات)، لكنه عدل عن هذا المبني في أواخر عمره وقال: نرفض جميع رجال ابن قولويه إلاّ الذين نقل عنهم ابن قولويه مباشرة ودون واسطة، والحكم بن مسكين ليس من المشايخ المباشرين لابن قولويه. وبذلك لا يكون طريق الصدوق معتبراً طبقاً لمبني آية الله الخوئي، وبهذا لا يصح تعبيره عنها بالمعتبرة، أمّا على مبنانا فالرواية معتبرة.

وخلاصة البحث أن هناك روايتين أو ثلاث تدلُّ على أن عقوبة الممسك الحبس المؤبد، ولا مشكلة هنا.

إشكال

الإشكال الذي يتبلور هنا هو: تقدّمت الروايات التي حكّت قضاء الإمام علي . عليه السلام . بالحبس المؤبّد في حق الممسك، ويبدو أنها تحكي عن قضية واحدة لا عدّة قضايا، لكنها لا تصلح دليلاً على تعميم الحكم؛ لأنّه قد تكون جهات وملابسات تكتنف المجرم جعلت الإمام يحكم بالحبس المؤبّد، فكيف يمكن التعميم؟

الجواب

يمكن الإجابة على الإشكال بالنحو التالي: ما ينقله الأئمة . عليهم السلام . من مسائل القضاء فللتمسك والعمل بها لا للحكاية فقط.

ويمكن الخدش في هذا الجواب بأن هناك فرقاً بين المسائل التي كان العمل بها في متناول أيدي الأئمة . عليهم السلام . من قبيل مسائل النكاح والتجارة وبين ما لم يكن العمل بها في متناول أيدي الأئمة . عليهم السلام . من قبيل القصاص وإجراء الحدود، فما كان الخلفاء يسمحون لهم بالتصدّي في هذه القضايا.

إذن، حكاية الأئمة مسألة قضاء الإمام علي . عليه السلام . يختلف عن حكايتهم للمسائل الأخرى، رغم ذلك فإنّ هذا القضاء المحكي غير خالٍ عن الحكم؛ للأمور التالية:

أولاً: القدر المسلم هنا كون هذا القضاء والحكم من فروع القضاء في هذه المسألة؛ لأنّ الأمير . عليه السلام . هكذا عمل ولا دليل لنا على جواز العمل بنحو آخر.

ثانياً: قد يكون نقل هذا القضاء لغرض التعريض بقضاة ذلك الزمان وبيان الحكم الحقيقي للمسألة.

ثالثاً: تكفي رواية ابن أبي المقدم للتمسك؛ لأنّها لا تحكي قضاء الإمام علي . عليه السلام . بل عمل الإمام الصادق عليه السلام، حيث خوّل المنصور القضاء في المسألة إلى الإمام الصادق عليه السلام. وهذا يحكي عن أن قضاء الإمام علي . عليه السلام . لم يختص بزمنٍ ما، بل بالإمكان العمل وفقه دائماً.

لكن الإشكال في المسألة اللاحقة حيث قال المحقق: (ولو نظر لهما ثالث لم يضمن لكن تُسمل عيناه)، فحكم عدم ضمان الناظر واضح باعتباره لم يتدخّل في القتل، لكن ما الدليل على سمل عينيه؟

يستدل صاحب (الجواهر) [5] على هذا الحكم بالإجماع المحكي عن (الخلافة) [6] ثم يتمسك بخبر السكوني، واستدل كلٌّ من صاحب (الرياض) [7] و(كشف اللثام) والشهيد الثاني في (المسالك) [8] بما يقرب من كلام صاحب (الجواهر)، لكن في كلام هؤلاء الفطاحل ترديداً نتعرض له مقبلاً، والوحيد الذي قطع في هذا المجال هو صاحب (الجواهر) حيث استدل بالإجماع والرواية دون ترديد فيهما.

في البداية نعرض للرواية ثم نبحت في الإجماع.

وعنه، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: ((أنّ ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين . عليه السلام . واحد منهم أمسك رجلاً، وأقبل الآخر فقتله، والآخر يراهم، فقضى في الرؤية أن تسمل عيناه، وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه، وقضى في الذي قتل أن يقتل)) [9].
النوفلي هو الحسين بن يزيد النوفلي كان إمامياً لكن لم يُذكر له مدح في الكتب الرجالية المعتمدة، ولم يوثق.

السكوني هو إسماعيل بن أبي زياد السكوني، لم يوثق بشكل خاص إلا أن الشيخ في (العدة) قال فيه وفي عدة من علماء العامة: عمل الأصحاب برواياتهم بشرط ألا يكون في رواياتنا ما يعارض رواياتهم.

إذن، العمل بروايات السكوني موضع إجماع حسب ما ينقل الشيخ.

الحسين بن يزيد النوفلي كان تلميذاً للسكوني، وعادة ما ينقل رواياته، ورغم أنه غير موثّق إلا أن نقل صفوان عنه يكفي لتوثيقه، مضافاً إلى أنه جاء في (كامل الزيارات) [10]، ولذلك نعتمد على هذا السند.

لكن هنا نكتة تضعف وثوق الإنسان بهذه الرواية للأسباب التالية:

أولاً: جاءت مسألة الإمساك في عدة روايات مثل صحيحة الحلبي وموثقة السكوني و(الجعفریات)، وهي حكّت قضاء أمير المؤمنين . عليه السلام . في هذه المسألة، لكن لم يأت في أيٍّ منها مسألة النظر. هذه الرواية تقول: مسبب هذه الجريمة ثلاثة أشخاص، بينما في الروايات الأخرى عدّد شخصان مسببان

للجريمة، وهما القاتل والممسك، ورغم أن المسألة موضع ابتلاء وسُئل الأئمة . عليهم السلام . عنها إلا أنه لم يأت عنوان النظر فيها. وهذا يسبب تضعيف الوثوق بها.

ثانياً: ما العلاقة بين العقوبة وقضية الرؤية والنظر التي جاءت في الرواية؟ فقد جاء في الرواية: ((والآخر يراهم)) ولم يأت: يرى لهم أو كان شريكاً لهم، بل يراهم فقط، فلماذا ينبغي سمل عينيه؟ فهل هذا قصاص أم حد؟ وما الذنب الذي ارتكبه الرائي؟ الذنب الوحيد المحتمل هنا هو عدم منعه القتل، لكن ذلك قد يكون بسبب عدم استطاعته عن الحيلولة.

إذن، كيف يمكن التمسك بإطلاق الرواية الشاملة لجميع هذه الموارد والحكم بسمل عين الناظر؟

لو كان الراوي لهذه أمثال زارة أمكننا القول بأن عقلنا لا يدرك حكمة هذا الحكم، ودين الله لا يُصاب بالعقول، لكن الراوي لهذه الرواية ليس بمستوى زارة بل عامي، مضافاً إلى أن هذا الحكم لم يأت في رواية أخرى، فكيف يمكن الإفتاء وفقها؟

الخلاصة: مضمون هذه الرواية ليس جديراً بالاعتماد مع غضّ النظر عن تطابقه مع فتوى المرحوم وعدم تطابقه، ولا يمكن الإفتاء وفقه.

نقد استدلال صاحب (الجواهر)

النكته الأخرى التي هي أهل للإشارة كون مضمون رواية السكوني يختلف عما أفتى به المحقق؛ لأنه يقول في فتواه: (ولو نظر لهما ثالث) أي إذا رصد لهما ثالث وراقب لكي لا يصل أحد ويحول دون القتل، أي أنه شريك للقاتل رغم أنه لم يشترك في القتل مباشرة، وحكم هذا سمل عينيه. وهذا يختلف عن مضمون الرواية، لماذا استدل صاحب (الجواهر) برواية السكوني على فتوى المحقق، مع أن هذه الرواية لا تتطابق مع محتوى كلام المحقق كما لا يمكن الاستناد إليها بحدّ ذاتها؟

قد يقال: عمل قدماء الأصحاب بهذه الرواية والإفتاء وفقها يجبر ضعفها من حيث السند.

ويُجاب على ذلك: يمكن القول بجرأة: إنّ ما أفتى به الفقهاء ليس عملاً بالرواية؛ لأن التعبير الذي جاء في الفتاوى هو: (عين) و(رقيب) و(ردء) و(ربيئة) و(نظر لهما)، بينما جاء في الرواية تعبير الرؤية وحكمها

يتعلّق بالرواية لا بما ورد في كلام الفقهاء، ولذلك لا يمكنها أن تكون مدركاً لفتوى المشهور، ولهذا يسقط أحد الدليّين اللذين استدلّ بهما صاحب (الجواهر) وهو رواية السكوني.

أما الدليل الثاني، وهو الإجماع، فسيأتي البحث فيه في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً.

الدرس [87]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم أن المدرك على سمل عيني الناظر هو رواية السكوني والإجماع المنقول، وأفتى بذلك المتقدّمون ومال إليه المتأخرون، ومن المعاصرين آية الله الخوئي حيث أفتى بذلك. وفتواه هنا تختلف عن مبانيه في رواية السكوني؛ لأنّه لا يعتبر عمل الأصحاب برواية السكوني (بشهادة الشيخ) دليلاً على التوثيق.

أما بالنسبة إلى النوفلي الذي وقع في أسانيد (كامل الزيارات) [11] والذي كان يعتمد عليه في السابق ورجع عنه لاحقاً حيث قال بتوثيق مشايخ ابن قولويه المباشرين فحسب، وبذلك لا يمكن الاعتماد على النوفلي ولا على السكوني بناءً على رأيه.

إذن لا يوجد مدرك ودليل صحيح على فتواه، وإذا قيل بأن فتواه اعتمدت عمل المشهور فيقال: على فرض أنّ المشهور عمل بهذه الرواية فإنّه لا يرى عمل المشهور جابراً لضعف سند الرواية، فلا وجه إذن في الرواية يعتمده.

لكنّا نصحّ هذا السند (سند علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني) الذي جاء في (الكافي) [12] كثيراً؛ وذلك لأنّ الأصحاب - كما ينقل الشيخ - يعملون برواية السكوني إذا لم يكن لها معارض، كما أنّ النوفلي موضع اعتمادنا للأمرين التاليين:

أولاً: ينقل صفوان بن يحيى عنه، وصفوان من الثلاثة الذين إذا نقلوا عن أحد كان نقلهم كاشفاً عن وثاقة المنقول عنه.

ثانياً: جاء في أسانيد ابن قولويه.

إذن، الرواية معتبرة من حيث السند، لكن لا يمكن الاعتماد عليها في مقام الإفتاء للأسباب التالية:

ألف: انفردت الرواية عن باقي الروايات التي حكى مضمون قضاء الإمام علي . عليه السلام . من حيث إنها احتوت على حكم الناظر، ورغم أنّ بعضها غير تامّ السند لكنّها . في الجملة . تحكي قضية قضاء الإمام علي . عليه السلام . في القاتل والممسك، ونقلها بلغ مستوى الاستفاضة، أمّا حكم الناظر فلم يأت إلاّ في هذه الرواية، وهو ممّا يضعف الاعتماد عليها، ولو كان هذا الحكم صادراً من الإمام علي . عليه السلام . لا نعكس في باقي الروايات، مع أنّ الظاهر كون الواقعة واحدة في جميع هذه الروايات.

باء: سند الرواية ليس معتبراً ولا متقناً، ولذلك لا يمكن الاستناد إليها في سمل عيني إنسان، ولو كان السند بدرجة لا يمكن الخدش فيه لأمكن الحكم وفقها، لكن السند ليس بتلك الدرجة من الاعتبار.

جيم: ممّا يسلب وثوقنا بالرواية هو عدم إفتاء أيّ من القدماء بمضمون هذه الرواية، فتعبيراتهم جاءت بعنوان (رقيب) و(عين) و(ريئة) و(ردء) و(نظر لهم)، بينما التعبير الذي جاء في الرواية هو: ((يراهم))، والفقهاء الوحيد الذي أفتى بما يتطابق مع الرواية هو القاضي ابن البرّاج [13] المعاصر للشيخ وتلميذه، وعدم إفتاء الأكابر طبقها رغم علمهم بها يوجب الوهن بها.

إشكال

قد يقال: استفاد الفقهاء معنى الريئة من عبارة (يراهم)، وذلك بقريئة تناسب الحكم والموضوع؛ لأنّ مجرد الرؤية لا توجب هكذا عقوبة صعبة، فلا بدّ وأن يكون الشخص الرائي راصداً ومراقباً خوف قدوم أحد.

الجواب

قد يحمل الفقهاء الكلمة على معنى يخالف الظاهر، لكن لا يمكن اعتبار قضية تناسب الحكم والموضوع دخيلة في حكم الفقهاء؛ لأنّه إذا أردنا إعمال مسألة تناسب الحكم والموضوع هنا كان علينا القول بأنّ (يراهم) أعم من كون الناظر ماراً وصادف عملية القتل ومن كونه شريكاً في عملية القتل، ويختلف عن

الاثنين أنهما اشتركا في العملية بنسبة أكبر وفعالية أكثر، بينما الرائي هنا يرصد ويراقب فقط، فنصرف الإطلاق إلى المورد الثاني بقريئة تناسب الحكم والموضوع، كما استفاد ذلك آية الله الخوئي من الرواية. أما إذا أردنا استعمال الرواية في معنى لم تستخدم فيه أبداً بحجة تناسب الحكم والموضوع فذلك غير صحيح.

دال: مما ينبغي الالتفات إليه هنا هو اختلاف النسخ التي نقلت الرواية، فجاء في (الكافي): ((فقضى في الرؤية أن تشمل عيناه)) [14]، بينما جاء في (من لا يحضره الفقيه): ((فقضى في صاحب الرؤية...)) [15]، وجاء في بعض نسخ (التهذيب): ((فقضى في الرؤية...)) [16].

إذا اعتمدنا نسخة الشيخ فالمسألة محلولة؛ لأن كلمة ((ريئة)) التي جاءت في ذيل الرواية تصبح قريئة على أن المراد من ((يراهم)) التي جاءت في صدر الرواية المعنى المتطابق مع الريئة، وعندئذٍ تحل قضية السند بعمل قدماء الأصحاب الجابر لضعف السند.

لكن الإشكال في أن نسخة الشيخ ليست الوحيدة، بل هناك نسخة في (الكافي) و(الصدوق)، وعند دوران الأمر بين نسخة الكليني ونسخة الشيخ تُقدّم نسخة الكليني على رأينا؛ وذلك لوجوه أربعة:

الوجه الأول: أساساً تعدُّ روايات (الكافي) أكثر اعتباراً من باقي الروايات للأمور التالية:

ألف: رواياته أتقن وأضبط.

باء: طرقة أقرب إلى الأئمة عليهم السلام؛ لأن الكليني ينقل عن الإمام الصادق . عليه السلام . بثلاث أو أربع وسائط، بينما الشيخ ينقل عن الكليني بثلاث وسائط.

الوجه الثاني: عبارة الصدوق هي: ((صاحب الرؤية)) ولو لم تكن مفردة ((صاحب)) لكانت العبارة تامة، وفي النتيجة متطابقة مع (الكافي) بالكامل، وإذا لم نعلم بأن هذه الكلمة مضافة في نسخة الصدوق أو ساقطة من نسخة الكليني فعندئذٍ يقدم كبار فقهاءنا أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة؛ لأن احتمال إضافة كلمة من قبل الراوي أضعف من احتمال سقطها. ورغم أن هذه المسألة ليست أمانة لكنها توجب وثوق الإنسان.

وبناءً على هذا الأصل نحكم بعدم إضافة كلمة ((صاحب)) في نسخة الصدوق، بل إنّها ساقطة من نسخة الكليني، والمتعين هو إثبات ((صاحب الرؤية)) لا ((صاحب الريئة))؛ لأن العبارة الأخيرة لا معنى لها.

الوجه الثالث: من المحتمل أن تكون كلمة ((ريئة)) التي جاءت في نسخة الشيخ تصحيحاً قياسيًّا، أي أنه كان يبدو لكاتب النسخة أن ثبوت هذا الحكم للرائي أمر عجيب لذلك صححها وكتب مكانها كلمة ((ريئة)).

الوجه الرابع: لم تتحد نسخ (التهديب)، فجاء في بعضها كلمة (رؤية) وفي بعضها الآخر كلمة (ريئة)، وصاحب (الوسائل) نقل في الهامش أن نسخة من (التهديب) تضمّنت مفردة (ريئة)، أمّا في الطبقات المصحّحة لهذا الكتاب فجاءت مفردة (الرؤية)؛ ولذلك لا يمكن الاعتماد على النسخة التي تضمّنت (الريئة).

لكن النسخة المعتمدة التي تضمّنت (الرؤية) لا تتطابق مع فتوى المشهور؛ لأنّ في فتاويهم تعابير من قبيل: (ردء) و(ريئة) وهي لا تتطابق مع (براهم) مطلقاً، ومن هنا يُعرف أن المشهور أعرض عن هذه الرواية.

وملخص الكلام أن هذه الرواية ليست أهلاً للاعتماد من حيث السند والمتن والمشهور قد أعرض عنها.

شهرة القدماء في هذه المسألة

هل يمكن الاعتماد على ما اشتهر بين القدماء في هذه المسألة؟

نعتمد على ما اشتهر بين المتقدمين في المسألة التي نعتقد فيها الدليل اللفظي، وبرأينا كون ملاك الاعتبار هنا هو نفس ملاك اعتبار الإجماع؛ لأنّه لو لم يكن دليل أو مدرك لما أفتوا، أما فيما نحن فيه فيوجد مانعان يحولان دون الاعتماد على الشهرة.

الأوّل: هذه المسألة مهمّة، فهي من مسائل القضاء وفيها سمل العينين، ولا يمكن الاعتماد في مسألة خطيرة كهذه على فتوى عدد قليل من الفقهاء والإفتاء وفقهم.

الثاني: من المحتمل أن دليل شهرة المتقدمين هو الرواية المتقدمة، وقد فهموا منها مفهوم الريئة والعين. وعندئذ نقول: فهمهم ليس حجة علينا، ولا يمكننا اتباع ذهنيهم في دلالة الألفاظ؛ لأن شهرة المتقدمين تجبر ضعف السند فقط إذا كانت الرواية ضعيفة السند؛ لأن عملهم بها يكشف عن اكتشافهم آثار قوة وصحة الرواية، أما فهمهم للرواية فليس معتبراً عندنا.

في بداية البحث قلنا بأن دليل حكم الناظر هو الرواية والإجماع، وقد تمّ البحث في الرواية فندخل في بحث الإجماع، والوحيدان اللذان نقلنا هذا الإجماع هما الشيخ في (الخلاف) [17] والسيد أبو المكارم ابن زهرة في (الغنية) [18]، والذين تعاملوا مع كلمات هذين العلمين يعلمون بأنه لا اعتبار في نقل هؤلاء الإجماع؛ لأنهما كثيراً ما ينقلان الإجماع مع وجود أقوال مخالفة في المسألة، وقد يكون مرادهم من الإجماع في موارد من هذا القبيل غير المعنى المصطلح.

نتيجة البحث

لم يقد دليل لفظي ولا لبي محكم على سمل العين، ولا يمكن للإنسان أن يجزم بهذا الحكم، وإذا شككنا في المسألة نجري أصل العدم.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [88]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الممسك والناظر، فحكم الممسك الحيس المؤبد، أما الناظر أو الريئة فلا تُفقأ عيناه برأينا، وهنا تأتي بعدة نكات مكملة للبحث:

الأولى: عدم فقأ عين الناظر لا يعني عدم ترتب عقوبة على عمله، بل لحاكم الشرع أن يعاقبه بعقوبة ما سواء كان راصداً للقتلة أو أنه كان ناظراً محضاً لعملية القتل، باعتباره لم يساعد المقتول أو أنه لم يطلب النجدة والمساعدة من الآخرين ولم يمنع من حصول قتل المظلوم، أي أن هناك تعزيراً يتناسب مع نوعية الجريمة وشخصية الناظر.

الثانية: ما المراد من الممسك؟ هل يخصُّ الممسك الذي قصد قتل المجني عليه أو علم بإرادة قتله، أم أنه شامل للموارد التي تخلو من العلم والقصد؟

قد يرى شخص آخر فاراً فيمسكه مزاحاً فيأتي القاتل ويقتله، أو يقول شخص لآخر: أمسك ذلك الفارّ فيظن الذي يريد الإمساك أن الأمر يريد منح مال للفارّ فيمسكه ويأتي القاتل ويقتله، وغير ذلك من الأمثال، فهل الحكم شامل لهذه الموارد؟

يبدو أن المراد من الممسك في الروايات هو الذي قصد الاشتراك في الجريمة أو أنه علم بوقوع الجريمة على أقل تقدير، والعلم في هذه الموارد لا ينفك نوعاً ما عن القصد.

إذا قيل: جاء عنوان الإمساك في الروايات مطلقاً وهو شامل لجميع أنواع الإمساك.

قلنا: تناسب الحكم والموضوع يضيّق دائرة الموضوع ويوجب انصراف اللفظ إلى النوع المنظور من الإمساك، ولهذا لا يمكن الادّعاء بأن موضوع هذا الحكم مطلق الإمساك.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يبعد القول بكون سياق بعض الروايات مشعراً بهذا المعنى، أي وجود تعاون بين القاتل والممسك، فالمستفاد من الرواية التالية: ((واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله)) [19] أنّ الإمساك كان لغرض الإعداد وتهيئة الأرضية للقتل.

الثالثة: هل الإمساك الذي عقوبته الحبس المؤبّد إمساك جسماني بأن يقيد شخص آخر بحبل أو أي شيء من هذا القبيل، أو أنه أعم من ذلك ويشمل تهديد شخص آخر لكي يتوقف ولا يستمر بفراره فيقدم القاتل ويقتله، أو يدلّ الفارّ على طريق مسدود عمداً فيقع في النهاية بيد القاتل، فهل الإمساك يشمل هذه الحالات؟

يبدو أن الحكم عام وشامل للموارد المتقدّمة للأسباب التالية:

أولاً: على فرض قبولنا كون ظاهر كلمة الإمساك التي جاءت في الروايات تعني الإمساك الجسماني، فإنّنا نلغي الخصوصية؛ لأننا نعلم أنّ الإمساك باليد لا خصوصية له، والمناط هو السيطرة على المجني عليه

والاحتفاظ به حتى يقبل القاتل ويقتله، والأمر مشروط بعدم وجود إرادة للمجني عليه ولا دور لسوء اختياره في وقوع القتل.

ثانياً: لا يمكن القول بأن التعبير بالإمساك ظاهر في الإمساك باليد، فقد جاءت في اللغة واستعمالات الفصحاء في غير الإمساك الجسماني، والإمساك في الآية الكريمة: (أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ) [20] يعني عدم طلاق الزوجة، ولا يعني تقييدها أو حبسها في المنزل.

الرابعة: القصاص كما قاله صاحب (الجواهر) [21] في أول كتاب القصاص وأشار له صاحب (الرياض) [22] هو عبارة عن (استيفاء أثر الجناية بالجزاء المماثل)، ويستفاد هذا المعنى من الآية الكريمة: (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ) [23]، وبهذا لا يكون سمل العينين للناظر أو الربيعة قصاصاً؛ لأنه لا يتناسب مع جريمتها، بل هو من الحدود، رغم أن الفقهاء لم يشيروا له في كتاب الحدود.

وعلى هذا، تدخل العقوبتان في الحدود، ومن الآثار التي تترتب على الحدود هي أنها تُدرأ بالشبهات، ورغم أننا ترددنا في الشبهة الدائرة في باب القصاص إلا أننا لا نتردد فيها في باب الحدود ونجري حكم الدرء فيه، سواء كان منشأ الشبهة الاشتباه في الحكم أو في المفهوم أو في المصداق.

ومن آثار الحدود أن رضی المجني عليه لا يؤثر بالكامل دائماً، عكس ما عليه القصاص، ففيه: إذا عفى ولي الدم عن القاتل سقط القصاص عنه، أما في باب الحدود فلا يرتفع حدّ السرقة مثلاً حتى لو عفى صاحب المال عن السارق.

هنا تمّ البحث في الممسك والناظر، وسيأتي إن شاء الله في الجلسة المقبلة البحث عن الإكراه في القتل، وهي مسألة مهمّة.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [89]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (الثانية: إذا أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر دون الأمر،

ولا يتحقق الإكراه في القتل ويتحقق في ما عداه [24].

لا يُقتصُّ من المُكْرَه في هذه المسألة، بل يُقتصُّ من المباشر؛ لأنَّ الإكراه في القتل لا يتحقق لكنَّه يتحقق فيما عدا القتل.

الإكراه

مسألة الإكراه في القتل من حيث التنقيح ذات جوانب وشقوق، وهي مسألة مهمة، والبحث فيه ذات صور متعددة.

الأولى: هل الإكراه عموماً يجوز القتل؟ فإذا هدّد شخص آخر بأنك إذا لم تقتل فلاناً قتلتك أو سلبت أموالك أو حرقت بيتك فهل هذه التهديدات تجوز القتل أم لا؟

الثانية: إذا توصلنا إلى نتيجة أنّ الإكراه لا يرفع الحرمة التكليفية للقتل، فهل يرتفع به الأثر الوضعي لقتل العمد، أي قصاص مباشر القتل أم لا؟

الثالثة: على القول بأن القصاص على المباشر فحسب، فهل هناك عقوبة على المكروه أم لا؟

أنواع الإكراه وأحكامها

بالنسبة إلى الصورة الأولى ينبغي القول بأنّ للإكراه ثلاثة أنواع متصوّرة:

ألف: الإكراه بما دون القتل بأن يهدّده بسلب أمواله أو قطع يده إذا لم يقتل المفروض.

باء: الإكراه بالقتل بأن يهدّده بالقتل إذا لم يقتل فلاناً.

جيم: الإكراه بما فوق القتل بأن يهدّده بالحرق أو تقطيع بدنه إرباً إرباً وهو حيٌّ أو قتل أطفاله قبل قتله.

بالنسبة إلى القسم الأوّل فلا شك في أنّ الحرمة لا ترتفع به؛ لأنّه لا يصدق هنا معنى الإكراه المستفاد من حديث الرفع، فالمستفاد من عنوان الإكراه هناك هو التهديد بشيء أسوأ ممّا أمر به، مع أنّه لا شيء أسوأ وأخطر للإنسان من القتل، فالقتل أرفع حرمة الله وكبائره.

إذن، لا يمكن ارتكاب القتل لأجل عمل هو أدون منه.

وبالنسبة إلى الصورة الثانية فالمشهور بين الفقهاء عدم جواز قتل المكره كذلك، وأقاموا عليه أدلة، هي:

ألف: ادعاء الشهرة.

باء: ادعاء الإجماع، وصاحب (الجواهر) [25] ادعى الإجماع المنقول والمحصل هنا.

جيم: رواية علي بن رئاب التي سنذكرها لاحقاً إن شاء الله.

دال: الاستدلال الذي جاء في كلام المحقق، حيث قال: (لا يتحقق الإكراه في القتل) [26].

يمكن تفسير عبارة المحقق بأحاء ثلاثة:

الأول: بما أنّ القاتل المكره يستحق القصاص شرعاً لذلك لا يمكنه دفع شيء عن نفسه بأداء العمل الذي أُجبر عليه.

توضيح ذلك: الإكراه الذي يوجب رفع الحرمة هو الإكراه الذي يوجب تنفيذه انتفاء التهديد، فعندما يقول شخص لآخر: اقتل فلاناً وإلاّ حرقتُ بيتك، يُقدّم المُهدّد على القتل، وبذلك يحافظ على أمواله، لكن الشارع حكم بالاقتصاص من مباشر القتل، وبهذا الحكم لا يكون المباشر قد دفع شيئاً عن نفسه بإقدامه على قتل فلان.

الثاني: حديث الرفع [27] في مقام الامتنان على الأمة؛ لأنّ مضمونه عدم ترتّب الحرمة امتناناً على الأمة إذا ما ارتكب أفرادها عملاً محرماً عن إكراه أو جهل أو نسيان أو ترك واجباً. ولو كان مباشرة القتل لحفظ النفس جائزاً فلا يُعدُّ ذلك امتناناً على الأمة، وقد يكون رفع الحرمة امتناناً بالنسبة إلى الشخص المباشر (المكره)، لكنه ليس امتناناً بالنسبة إلى مجموع أفراد المجتمع.

الثالث: حكم الإكراه لا يجري في القتل؛ لوجود أدلة لفظية دلّت على عدم وجود الإكراه في القتل، من قبيل الروايات التي جاءت في باب التقية، وتضمّنت ما يلي: ((إنّما جعلت التقية ليحقن به الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية)) [28].

إذن، رأي المشهور بالنسبة إلى الإكراه في القتل هو عدم الجواز، لكن آية الله الخوئي أفتى بالجواز خلافاً للمشهور، ويبدو أنه منفرد في هذه المسألة، ودليله ما يلي:

المورد يدخل في باب التزاحم، وأمر المُكْرَه دائر هنا بين ارتكاب عمل محرّم هو قتل إنسان وبين محرّم آخر هو تعريض النفس للهلاك، وهو من قبيل علمه بأن الحركة بهذا الاتجاه سيؤدي به إلى السقوط والموت، ورغم أنّ السقوط هنا ليس بيده لكنه يُعدُّ قاتل نفسه بحكم قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، والمكْرَه هنا إذا لم يقتل الشخص المفروض عرض نفسه للقتل، ولهذا لا يمكن القول ببقاء الحرمة التكليفية، فالمكْلَف يصبح بين حرمتين، وهو مخيّر في ارتكاب أحدهما، أي يمكنه حفظ نفسه بقتل آخر.

تظهر لنا مناقشات في أدلّة المشهور وفي استدلال آية الله الخوئي نعرض لها في الجلسة اللاحقة إن شاء الله.

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين.

الدرس [90]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الإكراه في القتل، وقلنا بأنّ مشهور الفقهاء، بل إجماعهم على عدم الجواز، وتقدّم البحث باختصار، ونفصّل هنا.

مقتضى العمومات والإطلاقات حرمة القتل وتشديد عقوبته، وهي تشمل صور الإكراه كذلك، وهو يجري فيما نحن فيه في النهاية. الشيء الوحيد الذي يمكن ادّعاؤه هنا هو أمور تُخرج موردنا من الإكراه.

الأوّل: حديث الرفع يرفع مورد الإكراه عن حكمه التكليفي والوضعي.

الثاني: مسألة التزاحم التي تمسك بها آية الله الخوئي.

الثالث: السبب أقوى من المباشر، أي نعتبر المكروه (السبب) أقوى من المكروه (المباشر)، وكلّما كان السبب أقوى من المباشر نُسب الفعل إليه وسُلب عن المباشر، ولا حرمة تكليفية على المباشر، كما تزول عنه الآثار الوضعية للقتل.

الرابع: ما ذكره المؤيدون لجواز القتل في صورة الإكراه من وجوه اعتبارية وعقلانية التي جاءت في بعض كتب الحقوق والجزاء المتعلقة ببعض من الدول الأوروبية.

بدءاً ذي بدء نعرض للوجه الأوّل لكونه أقل مؤونة.

استدلال آية الله الخوئي

(الأمر يدور بين ارتكاب محرّم وهو قتل النفس المحترمة وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه... وحيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخيير، وعليه فالقتل يكون سائغاً...)[29].

وهو يشير بعبارته إلى مسألة التزاحم؛ لأن أمر المكروه دائر بين ارتكاب قتل النفس المحترمة وبين ترك حفظ النفس وجعلها عرضة للهلاك، وكلاهما محرّمان، وإذا عجز المكلف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال وكانا فعليين ولم يترجّح أحدهما على الآخر جرى حكم التخيير. ولهذا جاز القتل للمكروه، ولا قصاص عليه، لكن عليه الدية؛ لأنّ دم امرئ مسلم لا يذهب هدراً.

مناقشة الاستدلال

1. مبنى كلامه عدم وجود ترجيح في هذا التزاحم؛ لأنّه من المسلّم به في باب التزاحم لا مجال للتخيير مع وجود الأهم، ومع وجوده تقدّمه على المهم، ومن موارد أهمية طرف دون آخر أن نكتشف من الدليل أو من مجموع مذاق الشرع كون أحد الطرفين أهم من الآخر، وذلك من قبيل التزاحم بين إصلاح ذات البين وحرمة الكذب، فالأجل كون ملاك إصلاح ذات البين أهم نرفع اليد عن حرمة الكذب.

وفيما نحن فيه حرمة قتل المؤمن أهم من وجوب حفظ النفس للدليل التالي:

كون ذلك هو المستفاد من سياق أدلة حرمة قتل المؤمن ظلماً وعدواناً إذا ما قسناها إلى أدلة وجوب حفظ النفس، والأدلة من قبيل الآيات التالية:

(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ) [30].

(مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) [31].

ومن قبيل الروايات التالية:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((والذي بعثني بالحق، لو أن أهل السماء والأرض شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به لأكتبهم الله على مناخرهم في النار)) [32].

وقال الإمام الصادق عليه السلام: ((إن أعتى الناس على الله من قتل غير قاتله، ومن ضرب من لم يضربه)) [33].

إذن، جعل الشارع المقدس عذاباً شديداً للقاتل، وقد تأكدت هذه الشدة، ومن الواضح أن لسان الأدلة لا تعني قتل النفس (الانتحار)، بل قتل الغير.

أما بالنسبة إلى حفظ النفس فقد يُتمسك بالآية التالية: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) [34]، ورغم أن لسان الآية لسان نهى إلا أن لحنها يختلف غلظة من لحن آيات النهي عن قتل النفس.

هذا على فرض كون المراد من التهلكة هو التهلكة المادية، لكن طبقاً لما ورد في رواية أبي أيوب الأنصاري [35] في تفسير الآية، فقد فسرت الرواية الآية بنحو يؤيده صدر الآية، وهو: إذا لم تنفقوا أموالكم في سبيل الحرب ضد أعداء الله سوف تذللوا ويتسلط عليكم الأعداء. وعلى هذا لا يكون معنى التهلكة الهلاك المادي، وتخرج به الآية عن محل البحث.

عندما ننظر إلى الأدلة اللفظية لكلا الخطابين نجزم بكون أهمية حرمة قتل المؤمن أكثر من أهمية وجوب حفظ النفس، وإذا لم نجزم نحتمل الأهمية على أقل تقدير، وطبقاً لقاعدة باب التزاحم نقدم المجزوم بأهميته أو محتمل الأهمية، ولا يأتي الدور إلى التخيير.

2. ينبغي وجود تكافؤ بين الطرفين وتساوٍ بينهما بالرتبة في باب التزاحم، لكن هذا غير حاصل في باب الإكراه بالقتل؛ لأن المكروه إذا اختار القتل باشر في قتل آخر، أما إذا اختار عدم القتل فلم يباشر في قتل نفسه، بل أوجد الشرط وهيئاً الأرضية لقتل المكروه، وقد تقدم أن إسناد القتل إلى المباشر والسبب صحيح

لكنه بالنسبة إلى موجد الشرط ومعدّه غير صحيح، فلا يمكن نسبة القتل إلى حافر البئر إذا أسقط شخص ثالث فيه.

إذن، طرفا المسألة غير متكافئين، وإذا لم يكونا متكافئين سقط التخيير. نعم، المكلف يتخيّر عند التكافؤ وعندما يكون الطرفان في رتبة واحدة، كما لو كانا في صحراء وبلغا محلّ فيه ماء لا يكفي إلاّ لواحدٍ منهما، فإذا لم يشرب الماء ويعطيه للآخر كان قد أوجد الشرط لقتل نفسه، وإذا شربه بنفسه كان قد أوجد الشرط لقتل الآخر، وفي هذه الصورة يكون المكلف مخيّرًا.

3. إذا كان دليل أحد المتزاحمين مطلقاً وغير مقيّد بالقدرّة الشرعية كان مقدّمًا على دليل الحكم الآخر المقيّد بالقدرّة الشرعية، من قبيل اجتماع خطاب الحج المقيّد بالاستطاعة مع النذر المطلق، فخطاب النذر هنا هو المقدّم؛ لأنّه لا محلّ للخطاب المقيّد بالقدرّة الشرعية في أرضية الخطاب المطلق؛ لأنّ القدرّة الشرعية لا تتحقق في حال وجود المزاحم.

الخطاب الذي نحن فيه، أي (لا تقتل غيرك) مستفاد من إطلاقات متعدّدة ولا قيد فيه ولا شرط إلاّ القدرّة العقلية التي هي ليست موضع بحثنا، أمّا خطاب (احفظ نفسك) فهو ليس مدلولاً لدليل مطلق أو عام. حسب تفحصنا وتبعنا. بل هو مضمون أدلّة متعدّدة جاءت في موارد وأبواب فقهية مختلفة، يستفاد من مجموعها وجوب حفظ النفس، أي أن أدلته بحكم الأدلّة اللبّيّة، ورغم أنّ دليله غير لبّي، لكن باعتبار انعدام الإطلاق فيكون بحكم اللبّي، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لنفي القيد المحتمل؛ لأنه في الأدلّة اللبّيّة نأخذ بالقدر المتيقن.

إذن، إطلاقات وعمومات قتل النفس تثبت حرمة قتل النفس، أمّا في باب وجوب حفظ النفس فباعتبار انعدام الإطلاق نحتمل تقيّد خطاب (احفظ نفسك) بما إذا لم يتوقف حفظ النفس على قتل الغير.

الخلاصة: إذا كان أحد المتزاحمين مطلقاً والآخر مشروطاً بالقدرّة الشرعية أو بعدم واجب آخر أو نحتمل اشتراطه وما كان بإمكاننا التمسك بأصالة الإطلاق كان الواجب المطلق مقدّمًا، وفيما يخصّ الإكراه في القتل فأدلّة حرمة مطلقة، أمّا وجوب حفظ النفس فخالٍ من هكذا إطلاق، لذلك نحكم بوجوب حفظ النفس ما دام لم ينجز إلى مستوى قتل الغير، أي تُقدّم حرمة قتل النفس.

هذا فيما إذا لم يكن إطلاق يدُ على وجوب حفظ النفس، والآية الكريمة: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) لا تدُلُّ على المطلوب، وأنّ الآية الكريمة: (لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) تتعلق بقتل الغير، كما جاء ذلك في تفسيرها.

نتابع هذا الموضوع في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً.

[1] الشرائع 4: 975.

[2] الكافي 7: 285 / 3.

[3] الفقيه 4: 465.

[4] كامل الزيارات: 180 / 242، 215 / 312.

[5] الجواهر 42: 47.

[6] الخلاف 2: 354 . 355 / مسألة 37.

[7] رياض المسائل 14: 40.

[8] مسالك الأفهام 15: 84.

[9] الوسائل 29: 50، أبواب القصاص في النفس، ب17، ح3.

[10] كامل الزيارات: 197.

[11] كامل الزيارات: 197.

[12] الكافي 7: 282، 283 / 6، 3.

[13] المهذب 2: 468.

- [14] الكافي 7: 286 / 4.
- [15] الفقيه 4: 281 / 96.
- [16] التهذيب 10: 194 / 863.
- [17] الخلاف 2: 354 . 37 / 355.
- [18] غنية النزوع 1: 407.
- [19] الوسائل 39: 50، أبواب القصاص في النفس، ب 17، ح 3.
- [20] الأحزاب: 37.
- [21] الجواهر 42: 7.
- [22] الرياض 14: 35.
- [23] المائدة: 45.
- [24] الشرائع 4: 975.
- [25] الجواهر 42: 47.
- [26] الشرائع 4: 975.
- [27] الوسائل 15: 369، أبواب جهاد النفس، ب 56، ح 1.
- [28] الوسائل 16: 235، أبواب الأمر والنهي، ب 31، ح 2.
- [29] مباني تكملة المنهاج 2: هامش الصفحة 13 . 14.
- [30] النساء: 93.
- [31] المائدة: 32.
- [32] الوسائل 29: 17، أبواب القصاص في النفس، ب 2، ح 2.

[33] الوسائل 29: 14، أبواب القصاص في النفس، ب1، ح14.

[34] البقرة: 195.

[35] انظر الخصال 2: 416.

الدرس [91]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في مناقشات وردت على كلام آية الله الخوئي، وقد ذكرنا ثلاث مناقشات في الجلسة السابقة، وحالياً نبتُ بذكر باقي المناقشات.

4 . يقول في بيانه للاستدلال: تزامم تكليفان في الإكراه في القتل، والمكلف في مقام الامتثال يتخير بين عمل المحرّم (قتل النفس المحترمة) وترك الواجب (حفظ النفس)، لهذا يجوز القتل ولا يكون ظلماً ولا عدواناً.

الحاصل من باب التزاحم . على الظاهر . كون المكلف مخيراً بين ارتكاب أحد المحرّمين أو ترك أحد الواجبين، لكن هذا التخيير في الامتثال لا يوجب زوال العنوان الذي ترتب خارجاً وحقيقة على هذا العمل.

غاية ما يمكن إثباته فيما نحن فيه هو جواز قتل الغير عند الإكراه؛ لأنه أحد طرفي التخيير، لكن ارتكاب هذا العمل لا يخرج عن كونه عدواناً وظلماً؛ لأن القتل عن ظلم هو القتل الذي يحصل عن غير استحقاق، والقتل الذي حصل من جراء الإكراه لم يحصل عن استحقاق قطعاً.

وإذا صدق عنوان الظلم على هذا القتل كان الطرفان غير متكافئين؛ لأنّه ترتّب عنوان الظلم على طرف ولم يترتّب هذا العنوان على الطرف الآخر، وهذا واحد من المرجحات في القضية، ولا يبقى عندئذٍ مورد للتخيير.

5 . إذا كان استدلاله على جواز قتل الغير في صورة الإكراه صحيحاً كان المفروض جريان استدلاله في صورة العكس مع حفظ أركان المسألة (الوعيد بالقتل والإكراه فيه)، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فلو قال

ظالم لآخر: اقبل نفسك وإلا قتلتُ زيداً، فالمُكره إذا لم يقتل نفسه عرضاً زيداً للقتل، وهو حرام كحرمة تعريض النفس للقتل، فهل يلتزم السيد بالتخيير هنا؟ وهل يجوز قتل النفس لكي لا يُقتل شخصٌ ثالثٌ؟

الخلاصة: لا يمكن قبول استدلال آية الله الخوئي [1] على جواز قتل الغير في صورة الإكراه.

تقدّم في الجلسة السابقة أنّ هناك عدّة أمور يمكنها أن تُخرج القتل عن إكراه من تحت إطلاقات وعمومات حرمة القتل، أحدها: مسألة التزاحم، والأخرى: حديث الرفع، فنبتُ هنا بدراسة الحديث.

حديث الرفع ومفهومه

بُحث في علم الأصول حديث الرفع بإسهاب، ويحوثه انصبت في أنّ المرفوع من خلال الحديث هل هو المؤاخذة، أو مطلق الأحكام؟ وما ينبغي تقديره هنا؟

المرفوع في هذا الحديث . برأينا . هو ذات عنوان ((ما لا يعلمون وما، استكروها عليه و...)) [2] ومعنى رفع الموضوع ليس الموضوع بالحمل الأوّلي الذاتي من قبيل رفع عنوان القتل نفسه، فهذا العنوان لم يضعه الشارع لكي يرفعه، بل الحديث يفيد رفع ما وضعه الشارع، وهو الآثار المترتبة على عنوان العمل المحرّم التي تُحمل على الفعل بالحمل الشائع الصناعي.

وعلى هذا، لا لزوم لتقدير شيء، والرفع مفهوم عرفي رائج، فعندما يقال: رُفعت الضرائب، كان ذلك يعني لا لزوم لدفعها، ولا عقوبة على الذي لم يدفعها.

إذن، مراد الحديث فيما نحن فيه هو رفع ما وضعه الشارع المقدس فيما يخصّ القتل من الحرمة التكليفية والكفارة والقصاص والدية، ولا فرق بين هذه الأمور، خلافاً لما عليه آية الله الخوئي حيث قال بارتفاع القصاص فقط، أمّا الدية فتأبته، وقضية عدم هدر دم امرئ مسلم تنحلّ بدفع الدية.

وعليه، فهل يجري حديث الرفع في مسألة الإكراه في القتل؟

قيل بعدم جريان حديث الرفع هنا، وأقاموا لذلك عدّة أدلّة، هي:

الأوّل: ما ذكره المحقق بقوله: ((لا يتحقق الإكراه في القتل)) [3].

الثاني: الروايات الواردة في الباب تمنع من إجراء حكم الاستكراه، وهي من قبيل روايات التقية [4]، وصحيحة علي بن رئاب [5].

الثالث: قاعدة لا ضرر.

بحث في كلام المحقق

يبدو أن مراد المحقق من كلامه المتقدم مع غضّ النظر عمّا قاله صاحب (الجواهر) [6] وغيره هو أنّ الإكراه لا يصدق حقيقة في باب القتل؛ لأنّ مفهوم الإكراه هو التهديد بما هو أسوأ وأشدّ وأخطر ممّا أكره عليه، أمّا إذا كان المكره عليه أقل أو مساوياً فلا يصدق الإكراه.

على سبيل المثال: يهدّد شخص آخر بأن يأخذ من أمواله ما يعادل (500) إن لم يعطه ألفاً، فإذا أعطى المكره ألفاً للظالم بحجة التهديد كان عذره غير مقبول عند العرف، وكذا الحال لو هدّده بأخذ ما يعادل ألفاً من أمواله فالإكراه لا يصدق كذلك.

كذا الحال في مسألة الإكراه في القتل؛ لأن المكره هدّد بعمل سيّئ يبتلى به حتى لو قام بالعمل الذي أكره عليه وهو القتل عن قصاص.

أضاف صاحب (الجواهر) كلمة (شراً) كقيد لكلام المحقق، ولا يريد من إضافة هذا القيد كون الإكراه ذا حقيقة شرعية. بل الظاهر كون الشارع المقدس أخرج القتل عن إكراه من مصاديق الإكراه في حديث الرفع؛ لأن الشارع يعتبر المكره بعد ارتكابه القتل مستحقاً للقصاص.

وبعبارة أخرى: خرج هذا القتل عن دائرة الإكراه ومصاديقه من وجهة نظر الشارع فحسب لا حقيقة وواقعاً.

على كل حال، هذا الاستدلال صحيح فيما إذا كان لدينا دليل يدل على أن القتل عن إكراه يوجب القصاص، وبذلك لا يكون حديث الرفع شاملاً لما نحن فيه، وتبقى حرمة القتل عن إكراه على ما كانت عليه.

ما الدليل على هذه المسألة؟

الدليل عليها . كما قلنا سابقاً . هو صحيحة علي بن رثاب: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن زرارة، عن أبي جعفر . عليه السلام . في رجل أمر رجلاً بقتل رجل [فقتله] فقال: ((يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت)) [7].

دراسة السند

نقل الكليني هذه الرواية عن طريقين، أحدهما: طريق أحمد بن محمد، والآخر: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد [8].

والطريق الأول أتقن من الطريق الثاني، رغم أنّا قلنا بأن الروايات التي ينقلها الكليني عن سهل موضع اعتماد.

أحمد بن محمد وابن محبوب وهو الحسن بن محبوب السرد ثقات، وكذا علي بن رثاب، ولذلك كان سند الرواية معتبراً، أما دلالتها فيأتي بحثها في الجلسة المقبلة.

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

الدرس [92]

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدّم في الجلسة السابقة أن من الأدلة التي يمكن أن توجب توهم خروج الإكراه على القتل عن عمومات وإطلاقات حرمة قتل النفس هو حديث الرفع [9]، كما تقدم أنّ هناك عدّة أمور قد تمنع من جريان الحديث في هذا المورد، منها: ما ورد في كلام المحقق حيث قال: (لا يتحقق الإكراه في القتل) [10] وتبعه صاحب (الجواهر) [11]، وقلنا بأن هذا الاستدلال يتم بضمّ صحيحة [12] علي بن رثاب إليه، فنقلنا الرواية وقلنا بأنها معتبرة السند، وحالياً نبدأ ببحث دلالتها.

أساس الاستدلال بهذه الصحيحة هو ثبوت القصاص . وفقاً لمضمونها . على المكروه على القتل، أي أن ما يُتوعدّ به ليس أشدّ من نتيجة ما يُكره عليه، ولذلك لا يصدق الإكراه من الأساس.

إذن، إذا لم نستشف جواز القصاص في صورة الإكراه من الصحيحة وأوجدنا شبهة في دلالتها ضعف استدلال صاحب (الجواهر) بها.

دراسة الدلالة

لا تكفي هذه الرواية لإثبات المدعى؛ لأنها ظاهرة في الأمر لا في الإكراه، وإذا قيل: إطلاق الرواية يشمل الإكراه من ناحيتين:

الأولى: كلمة (أمر) أعم من الإكراه أو بدونه.

الثانية: جملة ((يقتل به الذي قتله)) مطلقة وتشمل القتل عن إكراه ودونه.

قلنا: لا يستفاد الإطلاق من كلمة (أمر) التي وردت في صدر الرواية ولا من جملة ((يقتل به الذي قتله)).

أما الجملة فلا يمكن الأخذ بإطلاقها؛ لأن الواقع ليس كل من تولى القتل يُقتل، بل هناك موارد لا يُقتل فيها المباشر يقيناً، وهذه الجملة ليست جواباً للسؤال الذي ورد أي (الذي أمر بالقتل).

المستفاد من سياق الجملة أن عبارة: (يقتل به الذي أمر بالقتل فُولى قتله) تعني مباشر القتل الذي أطاق بعد ما أمر به، وإطلاق هذه الجملة يدور مدار إطلاق كلمة (أمر) التي جاءت في صدر الرواية، وعلينا معرفة ما إذا كانت مطلقة أو لا.

أولاً: لا شبهة في أن عنوان الأمر غير عنوان الإكراه، ولكلٍ منهما عنوان ومفهوم يغير الآخر عرفاً، العرف لا يستعمل مادة الأمر للإشارة إلى الإكراه والجبر، بل الأمر ظاهر في الطلب عن استعلاء دون النظر إلى جانب الإيجاب والإكراه ودون الاقتران بالتهديد بالقتل، والإكراه في القتل ذو عنوان مستقل، رغم أنه غالباً يقتن بالأمير، لكنهما موضوعان، ومجرد اقترانهما (الأمر والإكراه) لا يجوز القول بشمول الرواية لصورة الإكراه، بل تعبير الأمر يوجب الانصراف عن صورة الإكراه. الرواية تقول: يُقتل الذي قتل آخر لمجرد أمر أمر؛ لكسب منفعة أو دفع ضرر، ودون أن يقتن بالتهديد بالقتل، ولهذا كانت الرواية منصرفة عن صورة الإكراه.

ثانياً: إذا رفض أحد الانصراف وأصرّ على الإطلاق نقول له: حديث الرفع مقدّم على الصحيحة؛ لأنه دليل حاكم، والحاكم يحكم على الأحكام الأولية للشارع المقدّس.

إذن على فرض شمول مفردة (أمر) للإكراه فإنّ دليل الرفع يضيّق دائرته ليختصّ بالأمر غير المقترن بالإكراه.

نعم، على فرض أن حديث الرفع غير حاكم على صحيحة علي بن رثاب، وقلنا بعدم حكومة هذا الحديث على الأحكام الخطرة والمهمة للإسلام عندئذٍ يحصل تعارض بين الصحيحة والحديث، وبينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأن مقتضى حديث الرفع رفع كلّ أمر مكروه عليه سواء كان قتلاً أو غير قتل، ومقتضى الرواية هو قتل المأمور المباشر في القتل سواء كان مكروهاً أو غير مكروه، ومحل اجتماعهما هو القتل عن إكراه، ويتعارضان في محل الاجتماع فيتساقطان، ومقتضى القاعدة الرجوع إلى العمومات والإطلاقات الواردة في باب القصاص.

النتيجة: لا يمكن إثبات جواز قصاص المكروه من صحيحة علي بن رثاب إلاّ أن يقال: المراد من الأمر هنا الإكراه، وهو خلاف الظاهر.

يبدو أن ذلك هو سبب تفصيل آية الله الخوئي بين الأمر والإكراه [13]، وفتواه في الأمر بالقتل هي الاقتصاص من المباشر، أمّا في الإكراه فقال بالتحخير. وهذا الاختلاف في الفتوى يكشف عن كونه لا يرى الصحيحة تتعلق بالإكراه، ويُفهم ذلك من كلام المحقق كذلك [14]؛ لأنه لم يورد الرواية في مسألة الإكراه في القتل، بل يأتي بها في الحبس المؤبّد للأمر ويستند إليها هناك. بالطبع إذا حُبس الأمر مؤبّداً لأمره بالقتل فالمكروه يُحبس مؤبّداً من باب أولى، لكن لا يستفاد منها كون المأمور المباشر للقتل إذا حُكِم عليه بالقصاص فالمكروه يُحكم عليه بالقصاص كذلك.

إذن، الصحيحة لا يمكنها أن تمنع دلالة الحديث على رفع القصاص في الإكراه في القتل.

تقدّم في المباحث السابقة أن هناك عدّة أمور تمنع من دلالة حديث الرفع على القصاص في القتل المكروه عليه:

منها: كلام المحقق منضمّاً إلى صحيحة علي بن رثاب، وقد مضى بحث ذلك.

ومنها: ما ادّعي من دلالة روايات التقية على ذلك، وقد وردت روايتان في كتاب الجهاد من (الوسائل):

أحدهما: محمد بن يعقوب، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن شعيب الحداد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر . عليه السلام . قال: ((إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية)) [15].

دراسة السند

أبو علي الأشعري هو أحمد بن إدريس ومن الثقات ذوي الشأن الجليل ومن كبار القميين.

محمد بن عبد الجبار وصفوان وشعيب الحداد الكوفي من الثقات كذلك، ولهذا الرواية صحيحة.

ثانيهما: محمد بن الحسن الطوسي بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب . أي ابن يزيد . عن الحسن بن علي بن فضال، عن شعيب العرقوفي، عن أبي حمزة الشمالي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((لم تبق الأرض إلا وفيها منّا عالم يعرف الحق من الباطل)) وقال: ((إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية. وأيم الله، لو دعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنّما نتقي، ولكانت التقية أحب إليكم من آباءكم وأمّهاتكم، ولو قد قام القائم ما احتاج إلى مسائلتكم عن ذلك، ولأقام في كثير منكم من أهل النفاق حدّ الله)) [16].

دراسة السند

طريق الشيخ إلى الصفار طريق معتبر، ويعقوب بن يزيد ثقة، والحسن بن علي بن فضال ثقة لكنه معروف بالفتحية، لكني لا أعتقد أنه مع ابنه علي بن الحسن بن علي بن فضال من الفتحية؛ لأن ما نُقل عن سيرتهم وكونهم من أهل الورع والعبادة يحكي عن عدم انحرافهم عن خط أهل البيت، ويُعدّون من الفتحيين باعتبارهم كانوا من الطائفة الفتحية.

والفتحية طائفة قالوا بإمامة عبد الله الأفطح نجل الإمام الصادق . عليه السلام . الذي لم تدم حياته بعد وفاة الإمام الصادق . عليه السلام . إلا أشهراً، وبعد وفاته رجع أتباع هذه الطائفة إلى طريق الإمامة الصحيح.

شعيب العقرقوفي هو شعيب بن يعقوب، وهو ثقة، وهو غير شعيب الحداد الذي جاء في سند الحديث الأول، ويختلفان في الطبقة، فهو شعيب بن أعين.

وعليه، هل هذه الروايات تمنع من جريان حديث الرفع في القتل الإكراهي أم لا؟ هذا ما سنبحثه مقبلاً إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [93]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في أن حديث الرفع [17] يرفع الحرمة عن المكروه في صورة القتل عند التوعّد بقتله إذا لم يقتل الشخص المفروض لكي يُباح له القتل أو لا يُباح؟

تقدّم أن هناك عدّة بيانات لمنع شمول حديث الرفع لهذا المورد.

أحدها: عدم صدق الإكراه في مورد من هذا القبيل، ولا يتحقق موضوع الإكراه هنا لكي يشمل حديث الرفع، وهو بيان صاحب (الجواهر) [18]، وقد كانت شبهات في هذا البيان.

ثانيها: الروايات التي وردت في باب التقية، وقد قرأنا روايتين، أحدهما صحيحة والأخرى موثقة، وكان مضمونهما كون التقية شرّعت لحقن الدماء وحفظ النفس، فإذا بلغت مستوى القتل فلا يبقى مجال للتقية؛ لأن القتل عكس ما شرّعت لأجله التقية.

جاء في الرواية الأولى: ((إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية)) [19]. وجاء في الرواية الثانية (الموثقة): ((إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية)) [20].

هناك وجهان يمكن الإتيان بهما لتقريب الاستدلال بالروايتين.

التقريب الأول: رغم أنّ التقية حكم إلهي مهم اهتمّ به الشارع إلى مستوى قال فيه: ((لا دين لمن لا تقية له)) [21]، إلّا أنها ترتفع إذا بلغت مستوى الدم، أي مع أنّ في الظاهر دليل التقية حاكم على أدلّة

الأحكام الأولية وبإمكاننا عدم الإتيان بالصلاة والصيام وباقي العبادات على وجهها الصحيح عند تحقق شروط التقية إلا أنه إذا بلغت مستوى إهراق الدم ارتفعت. ومن هنا نستكشف كون مسألة الدم مهمة من وجهة نظر الشارع إلى مستوى تقييد من حكومة الأدلة الثانوية على الأدلة الأولية، وعندما ترتفع التقية في الدم نستكشف استكشافاً لَمَيّاً (العلم بالمعلول عن طريق العلة) أن حديث الرفع غير شامل لمسألة الدم، أي لا قابلية للحديث في شمول مسألة القتل الإكراهي، لذلك لا يمكن الاستدلال به.

التقريب الثاني: الإكراه على القتل من مصاديق التقية؛ لأن التقية تعني حفظ النفس، والمكره يحفظ نفسه بقتله آخر، أي أن المكره إذ يهدد المكره بالقتل إذا لم يقتل شخصاً ثالثاً، فبقتل المكره الشخص الثالث يحفظ نفسه وبقيها من القتل، فإذا كان المكره عليه عملاً غير القتل فلا إشكال في أدائه لأجل حفظ النفس، أما إذا كان العمل المكره عليه قتلاً. أي يتقي إراقة دمه بإراقة دم ثالث. كان غير جائز طبقاً لهذه الروايات.

مناقشة التقريبين

يبدو أن التقريب الثاني موضع إشكال؛ لأن تصفح روايات التقية يفيدنا أن معناها عبارة عن: (إخفاء شيء بما يستلزمه هذا الإخفاء ليحفظ ويصون أو يكسب شيئاً)، أي أنها نوع كتمان، والكتمان قد يستلزم إظهار شيء عكس الواقع أو الإتيان بعمل أو عبادة تخالف الوظيفة، كما أن المراد الذي يحصل بها قد يكون حفظ النفس وقد يكون حفظ نفوس الناس وقد يكون كسب نفع آخر.

إذن، التقية تستبطن معنى الكتمان، ولذلك جعلت بعض الروايات التقية في قبال الإفشاء.

والحاصل من دراسة هذه الروايات أن الذي يُكتم غالباً هو أمر الدين مثل موارد التقية التي وردت في الأئمة . عليهم السلام . وأصحابهم حيث كانوا يكتمون نشاطاتهم ومناهجهم الدينية، كما أنها تعلقت في بعض الروايات بغير حفظ الدين، مثل الروايات التي اعتبرت قول يوسف . عليه السلام . تقية وتورية، حيث قال لإخوته: (إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ) [22]، فقد احتفظ بأخيه وكتم بعض الملابس للوصول إلى مراده.

خلاصة البحث

ليس كل ما يعمله الإنسان للاتقاء من الخطر يُعدُّ تقية، فلو جاء شخص بعملٍ لكي لا يُساء الظن إليه فلا يصدق عليه عنوان التقية، بل شرط تحقق هذا العنوان هو أن يُكتم شيءٌ للحصول على المطلوب أو لدفع خطر، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، وليس من مصاديق التقية أن يقول شخص لآخر: اقتل فلاناً وإلاّ قتلتك، فيقتل المكره فلاناً لحفظ نفسه.

أما التقريب الأول الذي قال: إذا بلغت التقية مستوى النفس ترتفع، أي نرفع اليد عن الدليل الحاكم (روايات التقية) لأجل أهمية قضية الدم، كذلك في حديث الرفع، وهذا الاستدلال صحيح في حدّ ذاته، لكنّه يبتني على أن معنى الرواية هو: إذا أدّت التقية إلى إراقة دم الغير فلا تجوز التقية عندئذٍ، لكن توجد احتمالات أخرى غير المتقدم نذكر اثنين منها:

الأول: الهدف من التقية حفظ النفس، أمّا إذا كانت الظروف بنحو استحال فيه حفظ النفس فلا تقية عندئذٍ، فعلى سبيل المثال علينا باستخدام التقية قبال الظالم فنكتم ديننا لكي لا يقتلنا، أمّا إذا علمنا بأن الظالم سيقتلنا على كلّ حال فنتسفي التقية وعلينا الإعلان عن الحقائق لا كتمانها، إذن لم تُطرح قضية القتل هنا، بل موردها حفظ النفس بواسطة التقية.

الثاني: المراد من تعبير: ((فلا تقية)) نفيها في غير زمن الهدنة والصلح، أي أنّا إذا لم نعش ظرف حرب الظالم ومواجهته فينبغي التقية، من قبيل عهد الإمام الباقر . عليه السلام . وأوائل عهد الإمام الصادق . عليه السلام . حيث ما كان عهدهما عهد قيام؛ لعدم توافر العدة والعدد، لذلك ما كانا يسمحان لزيد بن علي بن الحسين في القيام؛ لأنهم كانوا يعلمون بعدم جدوى قيامه، وفي ظرف من هذا القبيل ينبغي استخدام التقية.

أمّا إذا كانت أرضية القيام موجودة وكان الطرف ظرف نزاع ومواجهة وحرب، سواء قامت السلطة بقتل الشيعة أو الشيعة أنفسهم بتوا بالمواجهة، فعندئذٍ لا تقية، ولهذا قالت الرواية الثانية: ((فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية، وأيم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنّما نتقي، ولكانت التقية أحبّ إليكم من آبائكم وأمّهاتكم)).

ومضمونها يؤيد الاحتمال الثاني؛ لأن مضمونها إيجاب التقية في عهد الهدنة بين الشيعة والحكام في ذلك الزمان، أمّا إذا تهياة أرضية ومقدمات المواجهة فلا ينبغي التقية، ولهذا يقول الإمام عليه السلام توبيخاً:

((وأيم الله لو دُعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنما نتقي، ولكانت التقية أحب إليكم من آبائكم وأمهاتكم، ولو قد قام القائم ما احتاج إلى مساءلتكم من ذلك، ولا قام في كثير منكم من أهل النفاق حدّ الله)) [23].

بالطبع ليس المراد من مفردة القائم التي وردت في الروايات هو المهدي . عليه السلام . دائماً، بل قد يُراد منها باقي الأئمة عليهم السلام؛ لأنّ المستفاد من الأحاديث كون المفروض حصول القيام في القرون الأولى للإسلام، لكنّ بدءاً حصل لله بسبب بعض القضايا ممّا أدّى إلى تأخر أمر القيام.

على أي حال، باعتبار وجود احتمالين في معنى الرواية فلا يمكن الاستدلال بالمعنى المطلوب، ومن خلال ملاك المسألة المكتشف بالطريق اللّمي نحكم بسرّاية حديث الرفع، وعندئذٍ لا تُعدُّ روايات التقية مانعاً أمام صدق وجريان حديث الرفع.

تأتي تنمة البحث في الجلسة المقبلة إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً

الدرس [94]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في سبب عدم شمول حديث الرفع لصورة الإكراه على القتل، والمدعى هنا: أن الإكراه لا يجوز القتل، ولا يرفع الحرمة التكليفية من العمل المكروه عليه، والسؤال هو: لماذا لم يشمل حديث الرفع صورة الإكراه على القتل؟ وما هي الأمور التي تمنع جريانه في هذه المسألة؟

تقدّم وجهان، وقد خدشنا فيهما، وهنا نبتُّ بذكر الوجه الثالث الذي يبدو لنا مقبولاً.

الوجه الثالث: وهو للسيد الخوئي [24]

فقد قال في سبب عدم الشمول: حديث الرفع يحتوي على حكم امتناني، والأحكام الامتنانية شرّعها الله لرفع المشاكل والمضايقات عن الناس عند امتثال الأحكام الشرعية، ومن نماذج تلك الأحكام هو ما

تضمّنه حديث الرفع، ومن نماذجها كذلك حديث ((لا ضرر)). وهذه الأحكام غالباً ما تكون حاكمة على الأحكام الأولية؛ لأنّها وضعت لرفع الضيق لكي يكون للمكلفين مخرج عند مواجهة صعوبة.

على سبيل المثال أكل الميتة حرام، وحديث الرفع يرفع هذه الحرمة بالنسبة إلى الجائع الذي أشرف على الموت، أو هدّد شخص آخر بالقتل إذا لم يبرم المعاملة، فيمضي المعاملة عن إكراه، فإذا قلنا بترتّب الآثار الوضعية على هذه المعاملة استلزم ذلك حرجاً وضيقاً للمكلف؛ لذلك رفعه الله منّة منه حيث جاء في الحديث: ((رفع ما استكروهوا عليه)) [25].

ثم يأتي دور السؤال التالي: حديث الرفع امتنان، لكنه بالنسبة إلى أيّ من الناس؟

لا شكّ أنه امتنان للمكلف الذي تلبّس بعنوان الإكراه أو العسر أو ما شابهه بالدرجة الأولى، لكن الامتنان إذا كان لرفع الضيق والحرج لشخص بوضعه على شخص آخر، فإن أسس الامتنان تضعف؛ لأن منشأ الامتنان إذا كان الحكمة الإلهية وأن الله يريد حلّ مشاكل الناس، فإذا أدّى حلّ المشكلة إلى وضعها على آخر، فذلك خلاف الحكمة الإلهية، وسوف لا يكون امتناناً.

لفرض ورود ((رفع عن أمّتي ما اضطرّوا إليه)) واضطرّ شخص وهو جائع في الصحراء لأكل لحم إنسان، فالامتنان الإلهي يقتضي أن يكون مجازاً في قتل شخص لأكل لحمه لكي يرتفع بذلك الاضطرار، فهذا لا أنه غير امتنان فحسب، بل هو عكس الامتنان بالضرورة، ورغم أن لهذا الفرد امتناناً إلا أن هذا الامتنان ليس مقتضى الحكمة.

الخلاصة: إذا كان الحكم الامتنائي مستلزماً لإيجاد عسر وحرج لمكلف آخر غير المخاطب بالحكم كان هذا ليس من مقتضيات الحكمة.

إشكال

قد يقال: هناك فرق بين الاضطرار والإكراه؛ لأنّ القتل في باب الاضطرار الذي هو عملٌ ظالمٌ وعدواني يُنسب إلى مرتكبه، عكس ما عليه باب الإكراه حيث لا يُنسب القتل إلى المُكْرَه؛ لكون السبب في الإكراه أقوى من المباشر، ولهذا يجوز القتل للمكْرَه، لكونه منسوباً إلى المكْرَه، عكس ما عليه الاضطرار حيث لا تحكم المضطرّ إرادة شخص آخر، فلا يجوز القتل له.

الجواب

أولاً: هذا الاختلاف غير صحيح بحد ذاته، وسيأتي بحث أن السبب في الإكراه ليس بأقوى من المباشر.

ثانياً: على فرض كون الكلام المتقدم صحيحاً فإنه خالٍ من الثمرة فيما نحن فيه؛ لأن القتل للمضطر إذا لم يكن جائزاً، باعتبار أن الحكم بجواز قتل الغير يتنافى مع الامتنان، فعين هذه المسألة موجودة في باب الإكراه، فإذا فرضنا أن حديث الرفع للامتنان على الشخص دون النظر إلى الآخرين فينبغي الالتزام بنفس الكلام في باب المضطر، مع أنه لا أحد يلتزم بهذا الكلام في باب المضطر.

إذن، ما تقدّم لا يصلح فارقاً بين الاضطرار والإكراه، وعليه لا يكون معنى الحديث وجود الامتنان بالنسبة إلى المكلف الذي تلبس بعنوان الإكراه حتى لو نتج عنه عكس الامتنان بالنسبة إلى الآخرين. نعم، لو لم يكن طرف آخر مبتلى بهذا الأمر كان رفع الحكم امتناناً خاصاً بالذي ابتلي به فقط، أما إذا كان هناك طرف آخر يقع من هذا الرفع في ضيق فالامتنان عندئذ لا يتطابق مع الحكمة الإلهية.

الوجه الرابع: هو قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)

وهي من القواعد الكلية التي يقبل الجميع مفادها في الجملة، وقد جرت بحوث مفصلة في هذه القاعدة، منها: في حال التعارض بينها وبين حديث الرفع أيهما يُقدّم؟

يقول الأستاذ الجليل السيد الإمام . رضوان الله عليه .، في باب التعارض بين قاعدة (لا ضرر) وحديث الرفع: يُقدّم حديث الرفع. لكن الذي يظهر لنا هو تقدّم قاعدة (لا ضرر) على حديث الرفع.

بحث في قاعدة (لا ضرر)

قبل الخوض في أصل البحث نذكر نكتتين كمقدمة في باب قاعدة (لا ضرر) المهمة جداً.

النكتة الأولى: الحديث يتكوّن من جملتين مستقلتين، هما: (لا ضرر) و(لا ضرار)، وليس تكراراً لمعنى واحد؛ لأنّ (لا ضرر) تعني رفع الضرر عن النفس، أي ليس في الإسلام حكم ضرري، أما (لا ضرار) فتعني رفع الضرر عن الغير.

والضرر اسم مصدر ومعناه ضد معنى النفع، ومفاد الحديث: لا وجود للحكم الذي يستلزم ضرراً على النفس أو على الغير في الشارع المقدس، لكننا نستفيد معنى آخر من مجموع الحديث ومن تقارن الجملتين، وهو: رغم أن الحكم الضرري مرفوع عند الشارع المقدس إلا أنه إذا استلزم الإضرار بالآخرين ف (لا ضرار) تقيّد نطاق (لا ضرر)؛ لأن تعقّب جملة (لا ضرر) ب: (لا ضرار) يعني أن رفع الحكم الضرري إذا استلزم ضرراً فلا يرتفع، بل الضرر عندئذٍ يرد على الشخص الذي يريد رفع ما يضره بإلقائه على آخر، والذي ورد في قضية سمرة بن جندب هو هذا، فقد كان سمرة يدخل منزل الأنصاري للمرور بالنخلة.

في القضية شيثان:

أحدهما: ضرر، والآخر: ضرار، الضرر هو أن نقول لسمرة بن جندب: لا حق لك للوصول إلى ملكك، أي النخلة، وهذا يعني عدم تمكّنه من زيارة النخلة وجني ثمارها، وهو حكم ضرري، وهذا الحكم الضرري مرفوع، طبقاً لما أفادته قاعدة (لا ضرر).

هناك عدّة فروض لرفع الضرر عنه: أحدهما: ألا يستلزم الإضرار بالغير، بأن يستأذن من صاحب المنزل في البداية ثم يدخل ليمرّ على نخلته.

ثانيها: أن يدخل منزل الأنصاري فجأة، وهو نفس العمل الذي كان يقوم به سمرة، ورغم أنّ هذا العمل يرفع الضرر عن سمرة لكنه إضرار بالأنصاري، ولأجل أن يرفع الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - الضرر والضرار قال لسمرة: ((استأذن))، لكنه رفض، فطلب منه بيعها فرفض كذلك، فعرض عليه قبالتها عشر نخلات فرفض كذلك، ثم اقترح عليه مبادلتها بنخلة في الجنة لكنه استمرّ بعناده وإصراره إلى مستوى يتحقق (لا ضرار) مع (لا ضرر) [26]، أي يكون في الواقع (لا ضرر) دون (لا ضرار).

عندئذٍ قال الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - لسمرة: لك الحق في المرور على نخلتك لكن لا حق لك في إضرار الآخرين، لذلك أمر الأنصاري بقلع النخلة، وهذا حكم ولائي، أي أن الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - سلب عن سمرة ملكيته أو حق اختصاصه بتلك القطعة من الأرض حيث توجد النخلة.

إذن، نفهم معنى ثالثاً من تقارن الجملتين في الحديث، أي أن (لا ضرار) تقيّد الجملة التي سبقتها، أي (لا ضرر)، وهي من قبيل قوله تعالى: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) [27] فإن جملة (لا تُسْرِفُوا) تقيّد الجملة

التي سبقتها، والآية تعني في النهاية: أن الأكل والشرب جائز ما لم يبلغ مستوى الإسراف، فإذا بلغ مستوى الإسراف ينتفي جواز الشرب والأكل.

إذن، معنى (لا ضرار) التي جاءت بعد (لا ضرر) هو انتفاء اللا ضرر إذا انتهى إلى الإضرار بالآخرين، فرغم أن لكلّ جملة معنى مستقلاً لكنّ اقترانهما يوجب تضيق دائرة اللا ضرر بلا ضرار.

النكته الثانية: المطلب الأساسي في قاعدة (لا ضرر) هو جملة (لا ضرار)، فرغم وجود جملتين في القاعدة إلاّ أن قضية سمرة بن جندب اعتمدت أساساً جملة (لا ضرار)؛ لأنه يقول في عبارته السابقة: ((انك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضِرار)) [28]، و(مضار) اسم فاعل من ضرار، أي القائم بالضرار، فرغم وجود حكم (لا ضرر) في هذا الحديث الشريف، لكنّ الاعتماد الأساس على (لا ضرار)، وقرينة ذلك وجود عبارة ((إنك رجل مضار)) في الروايتين المنقولتين عن طرق ثلاثة على ما يبدو.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار النكته السابقتين نخوض في بحث ما نحن فيه، ولنفرض هنا أن حديث الرفع يقول: يمكنك تنفيذ ما أكرهت عليه، لكنّ المسلم أن الأصل في الشارع المقدس هو لزوم عدم إضرار الغير، أي أن قاعدة (لا ضرر) تضيق من دائرة حديث الرفع، فالأخير يرفع الأحكام التي فيها ضيق على المكلف إلى مستوى لم يبلغ الإضرار بالآخرين، فالذي يمكنه رفع حكم الضرر هو الإضرار بالغير، أي أن طبيعة الحكم تحكي عن رفع ما استكرهه أو أجبر عليه أو نساه المكلف ما لم يبلغ مستوى الإضرار بالآخرين.

وبعبارة أخرى: جملة (لا ضرار) تعمل بجملة (لا ضرر) نفس العمل الذي يعمله الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، وذلك لأجل الأهمية التي تحضى بها مسألة الضرار في هذه القاعدة.

إذن، تُقدّم . برأينا . قاعدة (لا ضرر) على دليل الرفع بالبيان المتقدّم، وإذا فرضنا تعارضاً بين القاعدة والحديث كانت النسبة بينهما نسبة عموم وخصوص من وجه، عندئذ يسقط دليل الإكراه وقاعدة (لا ضرر) في محل الاجتماع، وعندها نرجع إلى عمومات وإطلاقات القصاص.

والحمد لله أولاً وآخراً

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في أنّ حديث الرفع [29] يشمل الإكراه على القتل، لكن باعتبار الوجه الرابع (قاعدة لا ضرر ولا ضرار) [30] لا يمكننا القول بشموله لهذا المورد.

حاصل البحث في قاعدة لا ضرار وجود نقطتين مهمتين:

النقطة الأولى: رغم أنّ كلاً من (لا ضرر ولا ضرار) يبيّن حكماً مستقلاً إلا أنّ تقارن الجملتين والواقعة التي صدر في ظلها هذا الأمر من الرسول - صلى الله عليه وآله - يفيد أمراً ثالثاً غير نفي الضرر والضرار، وهو: إذا أدى نفي الضرر عن النفس إلى إضرار الآخر كان نفي الضرر مقدماً، أي بإيجاد الضرر على الآخر لا يرتفع رفع الضرر عن النفس.

هذا ما حدث في قضية سمرة بن جندب [31]، ففيها ضرر وضرار، والضرر عبارة عن منع سمرة من الوصول إلى ملكه، ورفع هذا الضرر يتم عن طريقين:

الأول: وصوله إلى نخلته بحيث لا يستلزم الإضرار بالآخرين، بأن يستأذن سمرة من مالك البستان عندما يريد الوصول إلى نخلته.

الثاني: أن ينفي الضرر عن النفس هنا بنحو يستلزم الإضرار بالآخرين، أي يقترن نفي الضرر بالإضرار بالآخرين، وهو نفس العمل الذي كان يقوم به سمرة، حيث كان يدخل دون استئذان من الأنصاري عندما يريد الدخول إلى منزله.

لو كان الرسول قد أراد نفي الضرر والضرار من البداية كان عليه أن يأمره بالاستئذان أو يأمره ببيع الشجرة أو يبدلها بنخلة أو عشر نخلات أو بنخلة في الجنة، وفي هذه الحالات لا يترتب ضرر ولا ضرار.

الأمر حينئذٍ دائر بين نفي الضرر عن سمرة أو نفي الإضرار بالأنصاري، فقال الرسول - صلى الله عليه وآله - لسمرة: ((إنك رجل مضار)) [32]، وأمر الأنصاري بقلع نخلته ليغرسها أينما أراد، أي نفي الضرر مقدم على نفي الضرر، فإذا كان المنفي الضرر فقط دون الضرر كان على الرسول القول في البداية: لا يحق لك

أن تأتي لخلتك، ومن جانب آخر لو كان الضرار غير منفي كان على الرسول أن يقول للأنصاري: سمرة مالك للنخلة ويريد التردد عليها وعليك تحمّل ذلك، لكنّه لم يقل هذا كذلك.

إذن نفي الضرار أصل كذلك، ونفي الضر لا يعني انتفاء نفي الضرار، والرسول سعى للاحتفاظ بكلا الأصلين، لكن تمرد سمرة جعله يقدّم نفي الضرار على نفي الضرر، ثم أصدر حكماً حكومياً بقلع الشجرة.

ومن تقارن الجملتين نفهم أنّ الجملة الثانية ناظرة إلى الأولى، أي تعمل الثانية بالأولى كما يعمل الدليل الحاكم بالمحكوم . رغم أن اصطلاحى الحاكم والمحكوم يخصّان الدليلين المستقلين وهنا دليل واحد وبيان واحد . وذلك من قبيل جملة (وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا) [33] وجملة (وَلَا تُسْرِفُوا) [34]، فكلّ منهما يعكس حكماً مستقلاً، لكنهما عندما يقترنان يمنحان الكلام معنى واحداً، وهو جواز الأكل والشرب ما لم يصل مستوى الإسراف. أو من قبيل أن يقال: لا تحتمل الجوع ولا تمدّ يدك على أموال الناس، ومعنى العبارتين أنّ الإنسان غير موظف لتحمل الجوع، بل عليه السعي لتحصيل لقمة العيش، وإذا استلزم حصوله على لقمة العيش مدّ يده على أموال الآخرين، فيكون ممنوعاً من ذلك.

النقطة الثانية: صدور الحديث في الأساس لأجل الجملة الثانية (لا ضرار) بقريظة العبارة التي سبقت، وهي: ((إنك رجل مضار)) [35] أو ((ما أراك... إلا مضاراً)) [36] وفقاً لرواية أخرى، وهذه الفقرة تفيد كون عمدة النظر إلى نفي الضرار.

إذا ورد دليل بهذا اللسان فيعد حاكماً من وجهة نظر تقنينية، وعندئذ لا يصير محكوماً لأي دليل، ولسان الدليل الذي يقول: لا ينبغي أن يكون نفي الضيق عنك مستلزماً لفرضه على آخرين، نسبة إلى الدليل الذي يقول: رفع ما اضطرروا إليه أو ما استكروهوا عليه، أو قاعدة الحرج أو أي دليل آخر نسبة حكومة وأوضح مصاديق ذلك هو (ما اضطرروا إليه)؛ لأنّ هذه العبارة تقول: بالإمكان ارتكاب المحرّم إذا ما اضطرّ الإنسان إلى ارتكابه لرفع الاضطرار عن النفس، ودليل لا ضرر يقول: يجوز رفع الاضطرار ما لم يؤدّ إلى الإضرار بالآخرين، وهذا هو لسان الحكومة.

والنتيجة كون حديث لا ضرر حاكماً على دليل الرفع.

الموضوع الآخر الذي ينبغي الالتفات إليه هو أنّ أساس تقدّم دليل نفي الضرر على حديث الرفع وباقي القواعد أمر عقلائي ومما يمكن إدراكه.

وبعبارة أخرى: هذا المطلب ليس كالحكم والأسرار العبادية التي لا يمكن اكتشافها، بل هو . كأكثر مسائل أبواب غير العبادات . أمر يمكن إدراكه وفهمه، ولهذا أكثر فقهاءنا ينظّمون مسائل هذه الأبواب على أساس اعتبارات عقلانية وعقلانية.

فالنتيجة التي وصلنا إليها حتى الآن هي أنّ الضرر لا يجوز دفعه إذا أدى إلى إضرار الآخرين، لكن المرتكزات الشرعية تضيف أمراً إلى هذا، وهو ينبغي وجود تناسب بين ما يستكره عليه أو ما يضطر إليه وبين ما يوجب الإضرار على الغير، فإذا كان رفع الاضطرار من النفس أولى من الضرر الذي يلحق الآخرين قدّم رفع الاضطرار، وهذا ممّا يفهمه العرف من مذاق الشارع.

وعليه إذا أراد جائع دفع الاضطرار عن نفسه من خلال قتل آخر، كان عمله غير جائز، فلا يمكنه حفظ نفسه بقتل آخر. أمّا إذا كان دفع الاضطرار لا يستلزم قتل آخر بل بإتلاف ماله فلا تناسب، ولا يمكن هنا القول بترجيح جانب الإضرار بالغير.

وهذا المعنى واضح في باب الاضطرار، ويعد من المرتكزات الشرعية، ويمكن سحبه إلى باب الإكراه، افرضوا قوله: إذا لم تجلد هذا عشر جلدات سأقتلك، ومن الواضح هنا عدم وجود تناسب بين ألم عشر جلدات وبين إزهاق النفس، ولا يمكن القول بأن نفي الضرر مقدم على رفع ما استكرهوا عليه، وهذا الحكم يجري في كل مورد إكراه لم يبلغ مستوى النفس، لكن أهميته للإنسان أكبر من النفس، وذلك من قبيل العينين اللتين هما أثمن من النفس لدى البعض. ونحن حالياً لا نريد البحث في هذه الموارد المشتبه بها.

خلاصة البحث ينصب في مطلبين:

الأول: تقدّم قاعدة نفي الضرر . بالبيان الذي ذكرناه . على حديث الرفع وقاعدة نفي الحرج وباقي القواعد التي هي من هذا القبيل، فإنّ دليل الرفع لا يفيد أكثر من تجويز الإنسان عملاً محظوراً إذا ما اضطرّ إليه،

أما قاعدة لا ضرر فتفيد عدم جواز الإضرار بالآخرين إذا أردت رفع الضرر عن نفسك، ولسانها لسان حاكم.

الثاني: تقدّم قاعدة لا ضرر ليس مطلقاً ودائماً بل يتبع المناسبات، أي أنه يجري فيما إذا كان الضرر المتوجه إلى النفس مساوياً مع الضرر الذي يتوجه إلى الغير أو أقل منه، أما إذا كان الضرر المتوجه إلى النفس ثقیلاً وأثقل من الضرر المتوجه إلى الغير، بأن يكون الضرر في النفس والضرر بما دونها أو في الأموال، فإنّ دفع الضرر هنا غير مقدّم على دفع الضرر. وهذا من مرتكزات المتشريعة، فإنّ أصل القضية ناشئ عن الحكمة الإلهية، وهي هنا ليست ممّا (لا ينالها الأفهام البشرية).

الاستدلال بالوجوه الاعتبارية على نفي قصاص المكره

مضافاً إلى الأدلة اللفظية المتقدمة هناك وجوه اعتبارية مدعاة لرفع القصاص عن المكر، نذكر بعضها هنا:

الوجه الأول: كلّما كان السبب أقوى من المباشر كانت الجناية متوجهةً إلى السبب ولو لم يكن مباشراً للقتل، لكن الجناية تنسب إليه، فالعقاب يتوجه إليه، وباب الإكراه من هذا القبيل، فافترضوا شخصاً هدّد آخر بالسلاح وقال له: اقتل فلاناً وإلاّ قتلتك، فإذا قتل المكره الشخص المزبور فالقاتل في الحقيقة ليس المكره، لأنه ليس مختاراً، بل المكره هو القاتل، فهو أقوى من المباشر، فينبغي القول برفع القصاص عن المكره.

جوابه

يبدو أنّ هذا الوجه مردود، فإنّ موردنا ليس من موارد أقوائية السبب من المباشر، فالأقوائية غير متحققة هنا، فإنّ دراسة كلمات فقهاء مثل العلامة [37] وشراح كتبه والشيخ كاشف اللثام [38] والمحقق الأردبيلي [39] وآخرين [40] ممّن تعرضوا لموضوع السبب والمباشرة تكشف عن أنّ أقوائية السبب من المباشرة تطرح في صورتين:

ألف: فيما إذا كان المباشر غير مختار، أي أنه بنفسه لا يتخذ القرار، بأن ينوم مغناطيسياً ويؤمر بقتل فلان فيفعل ذلك.

باء: حيث يقرّر المباشر وعمله يكون عن اختيار، لكن قراره صدر عن جهل أوجده السبب لديه، بحيث تكون إرادته مقهورة لإرادة السبب. لنفرض شهادة شخصين لدى القاضي على قتل، فيحكم القاضي بالقصاص، ويأتي الأمور وينقذ حكم القصاص، فالقاضي أصدر الحكم بإرادته، كما كان عمل المأمور باختياره لكنه ناشئ عن جهل، وعامل هذا الأمر شاهدان أوجدا الأرضية الفكرية اللازمة لإصدار هذا الحكم.

وهذا من قبيل المباحث المتقدمة حيث يقدم شخص طعماً مسموماً إلى آخر فيأكله، ورغم كون الأخير مباشراً إلا أنّ إرادته كانت مغلوبة لإرادة واختيار شخص آخر.

ملاك أقوائية السبب من المباشر هو ألا تكون إرادة عن شعور تتوسط بين قرار الشخص ووقوع الحادثة، وهذا الملاك غير صادق في الإكراه، فإرادة المكره ليست بخدمة إرادة المكره في الإكراه، بل يصوّب السلاح باتجاه المجني عليه ويقتله، والدافع لذلك حفظ نفسه فحسب، ومن الطبيعي أن يحكم على المكره هنا بالسجن المؤبد، وسيبتلى في الآخرة بعذاب أليم. لكن هذا لا يوجب القول بأن إرادة المكره مغلوبة لإرادة المكره، فإنّ المكره هنا قام بالعمل بإرادته ولأجل حفظ نفسه، وهو من قبيل ما يفعله البعض من جرائم قتل لأجل حطام الدنيا وبدافع المصالح المادية، والدافع لدى المكره دفع الضرر عن نفسه.

خلاصة البحث

القول بأن إرادة المكره توجب خروج إرادة المكره من ساحة التأثير قول ناشئ عن البساطة في التفكير، ولا يمكن قبوله بأي وجه.

لكن هناك روايتين ظاهرهما يخالف الكلام المتقدم، في البداية نذكرهما ثم نعرض للجمع بينهما وبين ما تقدّم ذكره.

1. محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله . عليه السلام . في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، قال: ((يقتل السيد به)) [41].

ينقل الكليني (رحمه الله) هذه الرواية عن الطريقتين التاليين:

ألف: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد.

باء: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم.

وهما (أحمد بن محمد وإبراهيم بن هاشم) عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمّار.

هذه الرواية صحيحة برأينا، لأنّ إسحاق بن عمار من الثقات الأجلّة ومن أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.

يستخدم البعض تعبير الموثقة في بعض الروايات الواردة عن إسحاق بن عمار، وذلك كان يظن أنّ إسحاق بن عمار فطحي، مع أنّه ليس كذلك. وظن البعض أنّ هناك شخصين بهذا الاسم، أحدهما إسحاق بن عمار بن حيان، وهو غير فطحي، والآخر إسحاق بن عمار بن موسى، وعمار بن موسى هو الساباطي الفطحي، ولأجل ذلك ظنّ البعض أنّه فطحي، مع أنّه ليس كذلك، فهو إسحاق بن عمار بن حيان وليس بن موسى.

منشأ الخلط هو كلام الشيخ في (الفهرست) [42]، فإنّه بعدما ذكر اسم إسحاق بن عمار أضاف كلمة الساباطي بسبب سهو القلم، أو أنّ شخصاً أضافها في الاستنساخات اللاحقة لهذا الكتاب، فإنّ الكتاب آنذاك قد يضيفون ما يبدو لهم صحّته على الكتاب.

وعليه فهذا الشخص هو إسحاق بن عمار بن حيان الذي وثّقه النجاشي [43] والشيخ نفسه في رجاله [44] ولم يشر إلى كونه فطحيّاً، ولا يوجد أكثر من واحد يدعى إسحاق بن عمار، وهو ابن حيان الثقة الإمامي، وبذلك يكون السند صحيحاً.

دراسة الدلالة

في الرواية يأمر رجل عبده بقتل شخص ما، والعبد يمثل أمره، والإمام . عليه السلام . يأمر بالاعتصام من السيد دون العبد. وسنبحث في الجلسة المقبلة مدلولها المتنافي مع ما قرأناه حتى الآن.

-
- [1] مباني تكملة المنهاج 2: 13.
- [2] الوسائل 15: 369، أبواب جهاد النفس، ب56، ح1.
- [3] الشرائع 4: 975.
- [4] الوسائل 16: 235 . 237، أبواب الأمر والنهي، ب32، ح1.
- [5] الوسائل 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب13، ح1.
- [6] جواهر الكلام 42: 47.
- [7] الوسائل 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب13، ح1.
- [8] الكافي 7: 285 / 1.
- [9] الوسائل 15: 369، أبواب جهاد النفس، ب56، ح1.
- [10] الشرائع 4: 975.
- [11] الجواهر 42: 47.
- [12] الوسائل 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب13، ح1.
- [13] مباني تكملة المنهاج 2: 13.
- [14] الشرائع 4: 975.
- [15] الوسائل 16: 234، أبواب الأمر والنهي، ب31، ح1.
- [16] الوسائل 16: 234 . 235، أبواب الأمر والنهي، ب31، ح2.
- [17] الوسائل 15: 369، أبواب جهاد النفس، ب56، ح1.
- [18] الجواهر 42: 47.

[19] الوسائل 16 : 234 ، أبواب الأمر والنهي ، ب 31 ، ح 1.

[20] 16 : 234 . 235 ، أبواب الأمر والنهي ، ب 31 ، ح 2.

[21] الوسائل 16 : 204 ، أبواب الأمر والنهي ، ب 24 ، ح 3.

[22] يوسف : 70 .

[23] الوسائل 16 : 234 . 235 ، أبواب الأمر والنهي ، ب 31 ، ح 2.

[24] مباني تكملة المنهاج 2 : 13 . 14 .

[25] الوسائل 15 : 369 ، أبواب جهاد النفس ، ب 56 ، ح 1.

[26] الوسائل 25 : 428 ، كتاب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 3.

[27] الأعراف : 31 .

[28] الوسائل 25 : 429 ، كتاب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 4.

[29] الوسائل 15 : 269 ، أبواب جهاد النفس ، ب 56 ، ح 1 .

[30] الوسائل 25 : 429 ، أبواب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 5 .

[31] الوسائل 25 : 427 . 428 ، أبواب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 1 ، ح 3 .

[32] الوسائل 25 : 429 ، أبواب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 4 .

[33] الأعراف : 31 .

[34] الأعراف : 31 .

[35] الوسائل 25 : 329 ، أبواب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 4 .

[36] الوسائل 25 : 428 ، أبواب إحياء الموات ، ب 12 ، ح 1 .

[37] قواعد الأحكام 3 : 589 . 590 .

[38] كشف اللثام 11: 32.

[39] مجمع الفائدة والبرهان 14: 237.

[40] مسالك الأفهام 15: 85 . 86.

[41] الوسائل 29: 47، أبواب القصاص في النفس، ب 14، ح 1.

[42] الفهرست: 39، ب 52.

[43] رجال النجاشي: 71، ب 169.

[44] رجال الطوسي: 342، أصحاب الكاظم عليه السلام، باب الهجرة، 3.

الدرس [96]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في الوجوه الاعتبارية والعقلانية على أن قتل الإكراه غير محرّم تكليفاً، ولا يترتب عليه حكمه الوضعي أي القصاص.

أحد هذه الوجوه كون السبب أقوى من المباشر، وأينما كان السبب أقوى من المباشر فلا يعدّ المباشر قاتلاً، وترتفع عندئذٍ أحكام القاتل من الحرمة التكليفية والقصاص.

وقد قلنا: إنّ لأقوائية السبب من المباشر صورتين:

الصورة الأولى: ألا يكون المباشر مختاراً وإرادته مقهورة للسبب، وذلك من قبيل أن ينوم مغناطيسياً ويوعز إليه بالقتل، وإرادة المنوم هنا تكون حاكمة، والقتل في الحقيقة صدر من المنوم، والمباشر غير قاتل.

الصورة الثانية: ألا يسلب الاختيار عن المباشر إلا أن عمله . القتل . صدر عن جهل بالحقيقة، ومنشأ الجهل هو السبب، كأن يحكم القاضي بالقصاص على شخص بسبب شهادة شخصين زوراً، وينقذ المأمور حكم القصاص بالشخص، فرغم صدور الحكم من القاضي بإرادة منه، ورغم تنفيذ الحكم من قبل المأمور بإرادة منه، لكن حقيقة إرادتهما كانت متأثرة بالجهل الذي سببه الشاهدان.

إذاً في هذين الموردين السبب أقوى من المباشر، ولا أحد من هذين الموردين يتحقق في باب الإكراه؛ لأنّ المكره يعلم بأنّ المجني عليه غير مستحق للقتل، وهو مختار ويمكنه أن يقتل وألاّ يقتل، وعلى هذا لا تكون إرادته مقهورة لإرادة السبب، لكنّه ارتكب القتل لأجل حفظ نفسه عالماً وعامداً، ورغم أن هذه المصلحة كبيرة في حدّ ذاتها لكنها لا توجب سلب إرادة القاتل واختياره، فما قيل من أنّ السبب أقوى من المباشر في باب الإكراه يعدّ غير صحيح.

الأمر الوحيد الذي يذكر هنا هو وجود روايتين تنافيان في ظاهرهما مع المطلب السابق.

إحدى الروايتين هي صحيحة إسحاق بن عمار [1] التي نقلناها سابقاً، ودرسنا سندها، وحالياً نقرأ الرواية الأخرى ثم نبت بدراسة دلالتها وما يمكن القول في رفع التنافي المزبور.

2. عن علي، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله . عليه السلام . قال: فقال أمير المؤمنين . عليه السلام . في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ((وهل عبد الرجل إلاّ كسوطه أو كسيفه، يُقتل السيد، ويُستودع العبد السجن)) [2].

الصدوق نقل ذات الرواية بسند آخر، لكن لم يأت حكم السجن المؤبّد للعبد بالتعبير المذكور هنا، بل جاء بنحو آخر وهو: ((يُستودع العبد في السجن حتى يموت)) [3].

دراسة السند

طريق الرواية من الطرق الرائجة لدى (الكافي)، وقد تبلغ الروايات المنقولة عن هذا الطريق إلى أكثر من ألف رواية.

المراد من علي هو علي بن إبراهيم، ينقل عن أبيه إبراهيم بن هاشم.

النوفلي إمامي ولم يوثق لكنّه مدح، والسكوني غير إمامي كما أنّه لم يوثق، إلاّ أنّ الشيخ في (العدّة) [4] يقول: (عمّل الأصحاب بروايات السكوني)، مضافاً إلى أنّ هذين الاثنين وردا في أسانيد (كامل الزيارات) و(تفسير علي بن إبراهيم).

وبذلك يكون السند موثقاً به، ونحن نعمل به عادةً إذا لم يكن معارضاً مع رواية بسند أقوى، أو لم يكن مضمون الرواية مخالفاً للقواعد المسلّمة في الفقه.

دراسة الدلالة

مضمون الحديث أنّ أمير المؤمنين . عليه السلام . أمر بحبس العبد الذي أمره مولاه أن يقتل شخصاً، كما أمر بالاقتصاص من المولى، وفي مقام تعليل الحكم قال الإمام: ((وهل عبد الرجل إلّا كسوطه أو كسيفه))، ويريد أن العبد مسلوب الإرادة، وهو بمثابة السيف والسوط للمولى.

الروايتان جاءتا في المولى والعبد، وهذا الفرض غير موجود حالياً، لكننا نطرح موردهما هنا باعتبار أنّه إذا ثبت قصاص المولى دون العبد هنا أثبتنا ذات الحكم في كل مورد فيه قاهرية من هذا القبيل، وهو مثل الإكراه، فالمكروه بمثابة السيد والمكروه بمثابة العبد، فالمكروه . بناءً على الروايتين . لا يعدّ قاتلاً، ولا ينبغي الاقتصاص منه، وهذا يخالف فتوى المشهور في قصاص المكروه . ولأجل رفع التنافي وعلاجه ذكرت عدّة طرق نعرض لاثنتين منها ولما يمكن الخدش بهما:

الطريق الأوّل: كلام صاحب (الرياض)

في مقام علاج التعارض خدش صاحب (الرياض) [5] بسند الروايتين، وادّعى عدم العمل بهما لقصور سندهما، رغم أنّه عبّر عنهما في البداية بالمعتبرتين، ويبدو أن خدشه يرجع إلى ما ذكرناه في الجلسة السابقة، من أنّ البعض تردّد في إسحاق بن عمار من أنّه إمامي أو فطحي، ثم يقول: بما أن هاتين الروايتين تتعارضان مع رواية علي بن رثاب (صحيحة زرارة) فينبغي طرحهما.

نقد كلامه

يبدو لي الخدش في كلامه من جهتين:

الأولى: تقدّم أن إسحاق بن عمار هو إسحاق بن عمار بن حيّان، وهو إمامي ومن الثقات الأجلّة، وقد تقدّم البحث فيه، ولا إشكال في السند من ناحيته.

الثانية: لا تتعارض الروايتان مع رواية علي بن رئاب، فالأخيرة في مطلق الأمر، والروايتان في الأمر الذي هو سيّد، وبالإمكان الجمع العرفي بين الموردين بحمل المطلق على المقيد، فالروايتان تقيدان صحيحة علي بن رئاب، وحكم حبس الأمر يقيد بما إذا لم تكن العلاقة بين الأمر والمأمور علاقة مولى وعبد، فلا يبقى شيء من المعارضة.

الطريق الثاني: كلام الشيخ الطوسي

يقول الشيخ في (الخلاف) [6] فيما يخص موضوع الأمر بالقتل من قبل المولى: في المجال طائفتان من الروايات، أحدهما تقول: (يقاد من السيد)، والأخرى تقول: (يقاد من العبد)، ونتيجة كلامه تعارض الطائفتين وتساقطهما.

لم نعثر على رواية ورد فيها (يقاد من العبد)، وإذا كان هناك رواية فالمفروض وجودها في (التهديب) و(الاستبصار)، والأخير اختص بالروايات المعارضة، مع أنه لم ينقلها في هذا الكتاب، وعلى هذا فالمسألة لا تخرج عن حالتين، إمّا مراده من الرواية الأخرى هو صحيحة علي بن رئاب، وهي ليست في باب العبد والسيد بل هي مطلقة، أو أنه وقع سهواً منه، وبذلك لا يمكننا الاعتداد بهذا العلاج.

يبدو لنا أن الإشكال الناشئ من الاستدلال بهاتين الروايتين يقوم على أمور متعددة:

الأول: مقتضى القواعد الكلية المستوحاة من الكتاب والسنة هو أن كلاً مسؤول عن عمله الذاتي، وبذلك تقع مسؤولية كل جريمة على عاتق المباشر، وإلقاء مسؤولية عمله على عاتق آخر باعتبار كونه أمراً يعد أمراً مخالفاً للقاعدة.

وإذا كانت لدينا قاعدة كلية مستوحاة من عمومات أو إطلاقات أو ارتكازات شرعية، وخالفها نصّ، حكمنا وفق هذا النص في مورده فحسب؛ اقتصاراً لما خالف الأصل أو ما خالف القاعدة على مورد النص، وعلى فرض قبول الروايتين فإنّ حكمهما مخالف للقاعدة ونقتصر فيه على مورد ما إذا كان هناك مولى وعبد، ومخالفتها للقاعدة باعتبار أنّ مسؤولية كل جناية تلقى على عاتق فاعلها المباشر، وسلب المسؤولية عنه وإلقاؤها على غيره مخالف للقاعدة، وقد تأكّدت المخالفة في الرواية الثانية؛ لأنّها أمرت بحبس العبد مؤبداً مضافاً إلى رفع القصاص عنه، من هنا كانت مخالفة للقاعدة من جهتين:

الجهة الأولى: ترفع مسؤولية الجريمة عن عاتق المباشر.

الجهة الثانية: تفرض السجن المؤبد على العبد، وهو لا وجه له إذا كانت إرادته مقهورة لإرادة مولاه.

إذن، مختصر الجواب الأول: أنا نعمل وفق الروايتين في موردتهما فقط، ولا نعدي الحكم إلى غير العبد ومولاه، وبذلك لا يكونان شاملين لموردنا أي الإكراه.

الثاني: في الرواية الثانية . رواية السكوني . يوجد تعليل، فالإمام يستفهم: ((وهل عبد الرجل إلا كسيفه وسوطه؟))، وهذا الاستفهام يراد به . في مقام التعليل . أن المسؤولية مرفوعة عن عاتق العبد، وهو بمثابة السيف والسوط، وهذا لا يجري في حق جميع العبيد، فإن بعضهم صغير أو حديث العهد بالإسلام، ولا يعلم بأحكام الدين، ويظن لزوم امتثال أوامر المولى مهما كانت، فهؤلاء بمثابة السيف والسوط، لكن بعض العبيد بدرجة من الثقافة والمعرفة تؤهلهم للامتناع عن امتثال الأوامر التي تخالف الشرع، لكونها غير نافذة في حقهم، ومثل هؤلاء ليسوا بمثابة السوط أو السيف، ولا يجري هذا الكلام في حقهم.

كذلك الحال في موضوع الإكراه، فإذا كان بدرجة انسلبت فيها إرادة المكره من قبيل التنويم المغناطيسي، أو رسمت له صورة مغلوطة من خلال شهادة الزور، كان المكره بمثابة السيف والسوط، ويجري الحكم السابق في حقه، ولا يجري في موارد أخرى.

إذن، التعليل الوارد في الرواية يضيّق من دائرة الحكم، بحيث لا يشمل الإكراه، ولهذا ينقل الشيخ في (المبسوط) [7] عن الفقهاء . ويبدو أن مراده فقهاء العامة . التفصيل بين (كون العبد عارفاً بعدم الجواز، فعليه القود وبين صغره أو كونه أعجمياً)، فإذا كان يعلم بحرمة قتل البريء ترتّب عليه القصاص، وإلا فلا، ويبدو أنّ هذا التفصيل ناظر إلى هذا المعنى.

الثالث: يبدو أنّ روايات العبد والسيد كانت موضع إعراض عادةً وغير معمول بها، والشيخ نفسه الذي نقل الرواية لم يعمل بها؛ لأنّه ينقلها في (التهذيب) لكنّه فصل في الحكم في (الخلاف) [8] وقال: (إذا كان العبد عالماً أو متمكناً من تحصيل العلم ترتّب عليه القصاص). وهذا يعني عدم عمله بهاتين الروايتين، أمّا إذا كان العبد صغيراً أو مجنوناً فالقصاص غير مترتب عليه ولا على مولاه، بل على الأخير دفع دية.

هذا مضافاً إلى أنه بعدما ينقل الروائيتين في (التهذيب) [9] يقول: لا يمكن العمل بهاتين الروائيتين؛ لكونهما مخالفتين للقرآن والآية الكريمة (التَّنْفَسَ بِالتَّنْفَسِ) [10]، ممّا جعله أن يؤوّلهما قائلاً: (قد تكون الروائتان وردتا في مورد حيث اعتاد المولى الإيعاز لعبده بالقتل، وعندئذٍ الحكم بقتل السيد ليس من باب القصاص، بل من باب كونه مفسداً في الأرض).

وبذلك يخرج الشيخ مضمون الروائيتين عن الموضوع الذي نحن فيه، فهو إمّا ترك العمل بهما، أو أوّلهما بنحو لا يشمل مسألة الإكراه. ولهذا لا يمكن العمل بهما حتى في موردتهما، أي العبد والسيد.

حاصل البحث: اعتمد القول بأقوائية السبب على المباشر في باب الإكراه على القتل على هاتين الروائيتين، ولا أساس مستحكم لهما، والوجه الاعتباري المزبور لا يمكنه أن ينفي المسؤولية عن المباشر المكره ليشتها للمكره.

الدرس [97]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الإكراه على القتل وقد قلنا: إنّ مقتضى الأدلة اللفظية عدم ارتفاع الحرمة التكليفية عن المباشر المكره، وقد تعرّضنا لما يمكن أن يكون دليلاً على هذا الرفع وما استفدنا منه الرفع المزعوم. وعليه لا يوجد دليل لفظي يدل على رفع الحرمة التكليفية في مورد الإكراه.

بعد الفراغ من الأدلة اللفظية تعرّضنا للوجوه الاعتبارية التي ذكرت لرفع الحرمة التكليفية عن حالة الإكراه، كان أحدها كون السبب أقوى من المباشر، وقد رفضنا ذلك، وثانيها نبخته اليوم ونتم البحث في هذا الموضوع.

الوجه الثاني: عبارة عمّا ذكره حقوقيون بريطانيون من انتقادات على قانون الحقوق الجزائية الدارجة في بريطانيا، فإنّ الدارج في أكثر قوانين الدول التي اطّلنا عليها لا يعدّ الإكراه مجوّزاً للقتل، وقد استدلوا على ذلك بأدلة خاصة، وفي مقام رد الاستدلال قال بعض الحقوقيين البريطانيين:

إذا تعرّض شخص للإكراه ولم يستسلم له كان عمله إثارةً، ولا يمكن للقانون أن يلزم الناس بالإيثار، فإنّه ليس حكماً عقائياً ومنطقياً، رغم أنّه أمر أخلاقي راجح، فلو دار أمر شخص بين أن يفدي نفسه أو يفدي آخر كان بالإمكان أمره بإفداء نفسه أخلاقياً لا قانونياً.

إذن عدم لزوم استسلام المكره لأوامر المكره يعدّ إثارةً، ولا ينبغي للقانون أن يلزم الناس بالإيثار.

الجواب: الاستدلال المتقدم يعتمد فكرة عدم إمكانية سنّ الإيثار كحكم قانوني وإلزامي، وهذه الفكرة مقبولة في حد ذاتها ولا ننكرها، لكن الكلام في أنّ عدم قتل شخص من باب الإكراه يعدّ إثارةً أم لا؟ وهل هو من مصاديق الإيثار؟

عدم تلطيخ اليد بدماء الأبرياء ليس إثارةً، والإيثار يصدق فيما إذا كان عامل القتل متوجهاً إلى زيد مثلاً وأنت تضع نفسك أمام العامل لكيلا يصيب زيدا، وهكذا الحال بالنسبة لما ذكره الفقهاء في باب الأضرار المالية، فالسيل يتجه نحو المنازل فتفتح قناة نحو منزل لكيلا يتجه السيل نحو منزل زيد ويدمره، وهذا من الإيثار غير الواجب، وعليه إذا لم تفتح قناة أو وضعت حوائل أمام منزل ما أدّى إلى اتجاه السيل نحو منزل زيد وتدميره، وكنت غير ضامن للدمار الذي لحق بمنزل زيد، وذلك لأجل قاعدة (لا ضرر) فإنّها لا تمنع ممّا قد يعمله صاحب المنزل لحفظ منزله، وليس من اللازم على الإنسان تحمّل الضرر الذي يتّجه نحو الغير، بأن تقف حائلاً بين الطلقة وزيد، فذلك غير واجب؛ لأنّه إيثار.

وهذا يختلف عن الإكراه على القتل، فهو ليس محلاً للإيثار، ولم يكن هناك عامل أجنبي يتّجه نحو الشخص البريء لكي يجعل المكره نفسه حائلاً بينه وبين البريء، بل المكره يريد قتل مظلوم، والخطر في الحقيقة - متوجه نحو المكره، ولأجل رفع هذا الخطر يقدم على قتل بريء، ولو لم يلطخ يده بدم البريء لم يؤثر، بل مجرد أنّه لم يدفع عن نفسه الخطر. ومن المنطقي أن يواخذ على القتل إذا أقدم عليه لمجرد دفع الخطر عن نفسه، ولأجل ذلك لم يقع الاستدلال المزبور موضع قبول، ولم يحكم قوانين الدول المذكورة بأنّ الإكراه يجوز القتل.

إذن الوجه الثاني مردود. وهناك وجوه اعتبارية أخرى ذكرت أو يمكن أن تذكر نعرض عنها حالياً.

في بداية البحث قسّمنا القتل الإكراهي وقلنا بإمكانية تصور ثلاثة أنواع له:

النوع الأول: أن يهدد المكره بشيء دون القتل، من قبيل أن يقول: (اقتل هذا وإلا أخذت أموالك أو جرحتك).

النوع الثاني: أن يتساوى الذي يهدد به مع الذي يأمر به، بأن يأمره بقتل فلان وإلا قتله، وقد بحثنا هذا النوع مفصلاً، وقلنا بأن الإكراه هنا لا يجوز القتل للمكره.

النوع الثالث: ما يتوعد به أشد مما يكرهه عليه، بأن يقول له: اقتل فلاناً وإلا قتلت المعصوم عليه السلام، أو أقوم بمجزرة عامة في المدينة، وهذه من الأمثلة الواضحة، وهناك أمثلة مشتبه بها، وهذا النوع محل بحث.

وعلى فرض وعيده بارتكاب مجزرة شاملة في المدينة وعلى فرض العلم بأنه سينفذ تهديده، سيكون الأمر دائراً بين أمرين، إما قتل فلان أو قتل المدينة كلها، فهل الإكراه يجوز القتل أم لا؟

الذي يتبادر إليه الذهن في الوهلة الأولى هو شمول العمومات والإطلاقات الواردة في حرمة قتل النفس لهذا النوع، ولا دليل لنا يستثني هذا النوع من العمومات والإطلاقات، فإن ارتكاب المهدد حراماً أعظم لا يبرر ارتكاب الإنسان قتل النفس.

لكن هنا مطلباً آخر، وهو وجود تكليفين متوجهين إلى المكلف، هما: (لا تقتل أحداً)، و(امنع عن قتل المعصوم أو عن قتل عامة الناس).

ولأجل هذا أراد السيد الخوئي [11] إثبات التخيير عند الإكراه من باب التزاحم بين التكليفين، وقد قلنا هناك إن التزاحم إذا حصل فيوجد مهم وأهم، وقد أثبتنا أهمية حرمة قتل الغير على حفظ النفس.

والأهمية هنا في الجانب الآخر، فمن الواضح يقيناً لكل مسلم أن يرى الدفاع واجباً إذا كان عدد غفير من الناس أو المعصوم عرضة للقتل، ومن الواضح أنّ أهمية أرواح الجمع الغفير والمعصوم أكثر من قتل شخص واحد.

خطابان متوجهان للمكلف هنا، هما: (لا تقتل)، و(امنع من وقوع هذه الكارثة)، والامنع من وقوع الكارثة يستلزم ارتكاب القتل، ولو لم يرتكبه لحصلت الكارثة.

يمكن القول هنا: يوجد تراحم بين التكيلفين وأحدهما أهم . بلا شك . فيتقدم على المهم . وعليه إذا كان ملاك الترجيح هو الأهمية فلا يجري الحكم في بعض مصاديق هذا الفرع، من قبيل أن يتوعد بالتعذيب ثم القتل إذا لم يقتل فلاناً، فرغم أن ما يتوعد به هنا أعظم ممّا يكرهه عليه، إلا أنّ الحكم غير متحقق؛ ففي مقام التراحم بين الخطابين لا يمكن لخطاب (احفظ نفسك) أن يتكافأ مع (لا تقتل غيرك)، ولا فرق في ذلك بين أن يكون وعيد بالتعذيب أو لم يكن.

لكن أهمية وجوب دفع القتل عن المعصوم أو عن عامة الناس في المدينة بدرجة تدعو الإنسان للحيلولة دون وقوعه مهما كلف الأمر، أي أهمية الواجب أوضح من أهمية الحرام هنا.

فرض مسألتنا أن ما يتوعد به أهم ممّا يكرهه عليه وأنّ الأهمية محرزة، والكلام حالياً فيما إذا لم تحرز الأهمية فلا يجري الاستدلال عندئذٍ، وعندها نفهم أنّ المهدّد لو قال: (اقتل فلاناً وإلاّ قتلتك مع ابنك أو قتلتك بعد تعذيبك) فمن غير الواضح كون هذا أهم من قتل فلان.

بالطبع يكفي هنا احتمال الأهمية، لكن أحياناً يبدو أنّ الأهمية غير منظورة في الخطاب الشرعي والملحوظ هو الأشدّية، وهي ليست ملاكاً كما ذكرنا سابقاً.

تقدّم أنّ هناك مقامات ثلاثة في مسألة الإكراه.

المقام الأول: هل توجد حرمة تكليفية على المكره أم لا؟ وقد انتهى البحث فيه.

المقام الثاني: على فرض وجود حرمة تكليفية هل يترتب الحكم الوضعي (القصاص) أم لا؟

بعدما ثبت أنّ الإكراه لا يمكنه أن يرفع حرمة القتل، وذلك لشمول الإطلاقات والعمومات له، وهي من قبيل: ((من قتل مؤمناً متعمداً فإنه يقاد به)) [12]، أو: ((من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه)) [13]، وغير ذلك من الروايات الصريحة والآيات مثل: (النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...) [14] مع أنّ حديث رفع ما استكروهوا عليه وأمثاله لا يمكنه أن يرفع هذا الحكم.

المقام الثالث: هل تترتب على المكره عقوبة أم لا؟

لا دليل لنا يثبت العقاب على المكره إلا رواية واحدة وردت في حق الأمر دون المكره، وهي صحيحة زرارة التي قرأناها سابقاً.

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن زرارة، عن أبي جعفر . عليه السلام . في رجل أمر رجلاً بقتل رجل، فقال: ((يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت)) [15].

الرواية واردة في حق الأمر ودلالاتها على ثبوت قصاص المكره منحدوش فيها كما سبق أن قلنا ذلك، فإن دلالتها على قصاص الأمور لا يعني دلالتها على قصاص المكره، وقد بيّنا ذلك، فلا تكفي لإثبات القصاص على المكره.

أما فيما يخص الأمر، حيث حكم عليه بالحبس في الرواية، فتكفي الرواية لإثبات عقوبة السجن للمكره، وذلك للأولوية المقطوع بها، فإن الأمر الذي هو أب أو رئيس أو أخ أكبر أمر الأمور بالقتل، وامثل الأمور وحكم عليه بالحبس رغم عدم الإكراه والضغط، فلا بد وأن يحكم على المكره بالحبس كذلك؛ لأنه أكره المكره على القتل وضغط عليه وهدهد.

إذن رغم أن الرواية تخص الأمر والمأمور لا المكره والمكره ورغم أننا لم نتمكن من تعدية حكم المأمور فيها إلى المكره إلا أنه يمكن تعدية حكم الأمر فيها إلى المكره من باب الأولوية القطعية، وبذلك نحكم على المكره بالسجن المؤبد، وهذه هي الفتوى، والله العالم.

الدرس [98]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً، ولو كان غير مميّز كالطفل والمجنون فالقصاص على المكره؛ لأنه بالنسبة إليه كالآلة، ويستوي في ذلك الحر والعبد، ولو كان مميّزاً عارفاً غير بالغ وهو حر فلا قود ، والدية على عاقلة المباشرة) [16].

نتيجة البحوث السابقة هي عدم ارتفاع آثار القتل عن المكره، فللقتل حرمة تكليفية وحكم وضعي (القصاص).

هذا كله إذا كان المكره بالغاً وعاقلاً، أما إذا كان طفلاً غير مميز أو مجنوناً غير مميز فيحكم على المكره بالقصاص؛ لأنّ الطفل أو المجنون هنا بمثابة الآلة، ولا فرق هنا في كون غير المميز عبداً أو حراً.

أما إذا كان المكره حراً ومميزاً لكن غير بالغ (كطفل في العاشرة أو الثانية عشرة من عمره) فلا قصاص عندئذٍ لا على المكره ولا على المكره، لكن ديته على عاقلة الطفل.

في المسألة فرعان كليان ندرسهما:

الفرع الأول: أن يكون المكره غير مميز.

الفرع الثاني: أن يكون مميزاً غير بالغ.

يقول المحقق في باب غير المميز: القصاص على المكره والآمر، واستدلّ على ذلك بأن غير المميز بحكم الآلة والوسيلة التي بيد المكره، والقاتل هو الآلة، وهذه من جزئيات مسألة كون السبب أقوى من المباشر التي بحثناها مجملًا في السابق، وقد قلنا هناك: أنّ ملاك الأقوائية أحد أمرين: أن يكون المباشر مسلوب الإرادة، أو تكون له إرادة لكنّها غير ناشئة عن علم ومعرفة، من قبيل القاضي والمأمور الذي نَقَدَ حكمه، فعمل الأخير صدر بإرادة منه، لكن إرادته ناشئة عن جهل.

نحن لا نمتلك آية أو رواية على قضية أقوائية السبب من المباشر، وهذا العنوان مستوحى ومتلقّى من الأصول والقواعد العامة الواردة في بحث الفعل الاختياري من باب القصاص.

هكذا الحال بالنسبة إلى الطفل غير المميز، فإما أن يكون مسلوب الإرادة، أو أنّ إرادته مقهورة للجهل الذي أوجده السبب، والعامل الأساس هو السبب في الحقيقة، وهو من قبيل ما تقدّم في موضوع تقديم الطعام المسموم إلى الجاهل بسّمه أو المضمد الذي يعطي الدواء للمريض يومياً فيطمئن له، لكنه في يوم من الأيام يعطيه سُمًا، فرغم أنّ المريض تناول السم بإرادة منه وباشر في تناول لكن لا أحد يعتبره قاتلاً لنفسه، فإنّ إرادته هنا بحكم عدم الإرادة.

وعليه يبدو أن استدلال المحقق استدلال معقول، والآخرون أقروا هذا الاستدلال وقالوا بأنّ العرف لا يعتبر الطفل عامل القتل رغم أنّه مباشر، والدليل على كون الطفل غير المميّز بمثابة الوسيلة هو أنّه فاقد للإرادة والعلم، وهذا المورد من مصاديق مسألة كون السبب أقوى من المباشر، فالعرف ينظر بدقة هنا ويعتبر المكره هو عامل القتل، ولا دور للطفل هنا.

وهذا الحكم لا يختص به الطفل غير المميّز، بل يشمل المجنون كذلك، على أن يكون المجنون غير مميّز كذلك، أي يحتمل إحدى الخصوصيتين المزبورتين، أي كونه مسلوب الإرادة، أو كونه مقهوراً للجهل الذي أوجبه المكره.

الخلاصة: استدلال المحقق جيّد في حدّ ذاته، وحكمه لا يختص بالعبد رغم أنّ مورده في الروايات هو العبد، ورغم أنّ الفقهاء اتبعوا الروايات هنا في اعتبار العبد مورداً له، فالحكم وارد في غير المميّز سواء كان حراً أو عبداً، لكون الملاك ليس في كونه حراً بل في كونه غير مميّز.

مطالب لأجل اتضاح القضية نذكر عدّة نقاط تبين ملاساتها.

النقطة الأولى: إذا كان ملاك حكم القصاص أو عدمه هو ما استفدناه من كلام المحقق، فلا يكون الحكم عندئذٍ خاصاً بالطفل غير المميّز والمجنون، بل شاملاً لكلّ غير مميّز ولو كان غير طفل وغير مجنون، فلو أعطى البندقية بيد أعمى وطلب إطلاق النار وفقاً للإحداثيات التي حدّدها، وغرّه بأنّ هناك غزاة فأصابت إنساناً، كان هذا الفرض مشمولاً للحكم، فإنّ الأعمى هنا غير مميّز كذلك رغم أنّ إطلاقه كان عن إرادة. ولأجل ذلك أضاف العلامة في (القواعد) [17] مورد الجاهل إلى المجنون وغير المميّز، ومن ذلك أن يدعو شخص آخر للتصويب باتجاه هدفٍ ما ويعلم أنّ خلفه إنساناً ما لكن مطلق النار جاهل.

إذن، القاعدة هنا: كلّما كان المباشر بحكم الآلة وما كان له شعور أو معرفة كان حكم الضمان مترتباً على السبب.

الموارد التي ذكرها المحقق هي غير المميّز والمجنون، وأضاف عليها العلامة الجاهل، وقد يضاف إليها موارد أخرى في زمننا، والحكم فيها جميعاً واحداً؛ لأنّ الملاك كون الإرادة المباشر موظفة في خدمة المسبّب وإرادته، أو لا تكون للمباشر إرادة ناشئة عن علم. وقد أفتى الفقهاء وفق هذه القاعدة في باب

الشاهد، فإذا شهد الشهود بأن فلاناً قاتل أو أنه يستحق الحدّ الشرعي، وحكم القاضي بالقصاص أو الحد الشرعي وأجري الحكم ثم تبين زور الشهود حكم عليهم بالقصاص.

خلاصة النقطة الأولى: أن الحكم غير مختص بالطفل غير المميّز أو المجنون غير المميّز، بل شامل لكل الحالات المشابهة.

النقطة الثانية: قول المحقق: هذا إذا كان المقهور... أي جعل موضوع الحكم الإكراه والقهر، ونقول هنا: لا خصوصية للإكراه، وموضوع الحكم الإكراه على القتل سواء كان مقترناً بالقهر والإكراه أو لم يكن، فإذا شجّع الطفل غير المميّز على إطلاق النار دون تهديد ولا إكراه كان الحكم المتقدم جارياً كذلك. فالإكراه ليس موضوعاً للحكم، وما ينبغي لنا هو أن نبحث عن صدق عنوان الإكراه، بل المناط هو إرادة المباشرة إما أن تكون مسلوّبة بالكلية أو مقهورة للجهل الذي فرضه السبب على المباشر.

خلاصة المسألة: كون موضوع الحكم إرغام غير المميّز على القتل، وذلك يتم عن طريق الإكراه أحياناً، وبالتشجيع أحياناً أخرى، أو بأساليب أخرى.

النقطة الثالثة: إذا كان ملاك الحكم أن تكون إرادة الإنسان مقهورة لشخص بنحو تنسلب منه القدرة، كان الحكم غير خاص بالموارد التي ذكرناها، بل الحكم يجري أينما حصل هذا المعنى، من قبيل أن يسكّر شخص آخر دون أن يلتفت الآخر إلى ذلك، ومن شدة السكر يقدم على قتل ثالث، فلا يقتصر من السكران هنا، وسيأتي أن السكر الاختياري لا يمنع من القصاص.

وهل من ذلك أن يحرض شخص آخر على قتل ثالث من خلال إغضابه أو القول بأنه سيقنتك إن لم تقتله؟ وهل يرتفع القصاص عن المباشر هنا؟ وهل ينتقل القصاص من المباشر إلى المحرض؟

وعليه فالحديث يتلخّص في مطلبين:

المطلب الأول: أن نقول بأنّ جزاء القتل (القصاص) مرفوع من الشخص الذي صدر عنه هذا العمل من غير اختيار، وهذه مسألة مهمة؛ لأنّ هناك موارد كثيرة من هذا القبيل، حيث يغضب شخص ويقدم على قتل آخر، فنقول: إنّ جزاء قتل العمد مرفوع عن هذا الشخص، وهو يبدو أمراً معقولاً ومنطقياً على

القواعد، فإرادة الشخص هنا مقهورة لعامل آخر مثل الجهل أو الغضب، أي تحقق ملاك غير المميّز من العمى والجهل، والعامل الذي منع من تحقيق القصاص في حق المباشر صادق هنا كذلك.

وعلى المجرم هنا أن يثبت أمرين عند القاضي:

أحدهما: أن يثبت كونه مسلوب العلم أو الإرادة عند القتل، وعلى القاضي إحراز ذلك من خلال الطرق المقررة.

ثانيهما: أن يثبت عدم كونه مقصراً ولم يكن مؤثراً في إيجاد هذه الحالة.

فإذا استطاع إثبات هذين الأمرين وأحرزهما القاضي تعبداً أو علم بهما وجداناً. على أن يكون العلم حسياً لا حدسياً؛ لأنّ الأخير غير معتبر في القضاء من وجهة نظرنا. يرتفع عندئذٍ جزاء القصاص وفقاً للقاعدة.

المطلب الثاني: فيما إذا سلبنا جزاء القصاص عن المباشر فهل ينتقل إلى المسبّب والعامل؟

مقتضى كلام المحقق الانتقال؛ لأنّ المباشر كان بمثابة الآلة والوسيلة، وذلك من قبيل أن يقدم له خمراً دون أن يصرح له بها، بل قال: هذا خلّ جيد للمرض الفلاني، فشربه وسكر، ثم قال له: إنّ فلاناً تجاوز على عرضك، أو جاء ليهاجمك... فاستفاد منه كوسيلة وآلة، ولا فرق هنا بينه وبين الطفل غير المميّز. لكن فرق المسبّب مع المكره في أن المكره غير مسلوب الإرادة بل اتخذ القرار بنفسه لكن داعيه حفظ نفسه، وهو لا يبرّر القتل كما تقدّم ذكره، أمّا هنا فلا إرادة ولا شعور تتوسط عمل القتل المسبّب والمحرض عليه، والمباشر هنا بمثابة الكلب المعلم، والمسبّب بمثابة مالك الكلب.

ولا تبعد صحة توسيع نطاق الحكم، ولذلك مثيل في القوانين الجزائية لبعض الدول مع اختلاف من حيث الملاك، وملاكنا تقدّم الحديث عنه، وقد يختلف عن ملاكات باقي الدول.

أشكل الشيخ في (المبسوط) [18] على مسألة انتقال حكم القصاص من غير المميّز إلى القاهر، نعرض للإشكال ونجيب عليه مقبلاً إن شاء الله.

الدرس [99]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في إكراه الطفل على القتل، وقد قلنا يوجد فرعان هنا:

الفرع الأول: أن يكون الطفل غير مميّز، وقد بينّا حكمه، وقلنا بأنّ الطفل هنا بمثابة الوسيلة والآلة، والقاتل هو الأمر، فيكون القود عليه لا على الطفل.

الفرع الثاني: أن يكون الطفل مميّزاً لكنّه غير بالغ

وهنا احتمالات أو أقوال ثلاثة، ويبدو أن بعضها لا قائل به:

القول الأول: للمحقق [19] والعلامة [20] وهو مشهور حسب الظاهر، وهو عدم ترتّب القود على الصبي ولا على الأمر، وارتفاعه عن الصبي باعتبار أنّ عمده في حكم الخطأ، وارتفاعه عن الأمر، باعتبار كونه غير مباشر للقتل، وبما أنّ الصبي مميّز ويفهم الأمور فلا يمكن القول بأنّه بحكم الوسيلة والآلة، ولهذا يتحوّل القصاص إلى دية قتل الخطأ لا شبه العمد، وعلى العاقلة التكفل بها.

القول الثاني: وهو الذي نسبه المحقق إلى بعض الأصحاب، وفسّر صاحب (الجواهر) [21] البعض بالشيخ في (المبسوط) و(النهاية) وابن البرّاج في (جواهر الفقه) [22]، وهو يقضي بأنّ الطفل إذا كان في العاشرة من عمره اقتصّ منه، وإذا كان أصغر من عشرة أعوام يرفع عنه القصاص. يقول الشيخ: (وإذا قتل الصبي رجلاً متعمداً كان عمده وخطؤه واحداً، فإنّه يجب فيه الدية على عاقلته إلى أن يبلغ عشر سنين أو خمسة أشبار، فإذا بلغ ذلك اقتص منه وأقيمت عليه الحدود التامة) [23].

ولم أجد نفس الشيء في (المبسوط) [24] فقد تعرّض هناك إلى بحث المراهق، وهو الذي في الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة من عمره، ولم أجده يحكم في حقّه بالقصاص، بل قال برفع القصاص عن الأمر وخفّف الحكم إلى الدية، أي دية قتل الخطأ.

وصاحب (الجواهر) لم ينقل القول عن (المبسوط) مباشرة، بل قال: في محكي (المبسوط)، وهذا يكشف عن أنّه لم يراجع الكتاب بنفسه، بل نقل القول شخصاً ونقله صاحب (الجواهر) عنه.

وهناك احتمال ثالث يستفاد من كلام صاحب (الجواهر)، وهو أنّ الأمر لو لم يُكره كان الحكم ما ذهب إليه المشهور، أي لا قود على أحد، أمّا إذا كان الأمر قد أكره المراهق ترتّب على الأمر القصاص، ورغم أنّ مشهور الفقهاء لم يقل بالقصاص فيما إذا كان المكره بالغاً لكن يحكم بالقصاص هنا، وذلك باعتبار أنّ الإكراه غير جارٍ في القتل، فلا معنى للإكراه في القتل، فإنّ معنى الإكراه كون ما يتوعد به أشد ممّا يترتب على الإكراه، افرضوا رجلاً يهدد آخر بالقتل إذا لم يفعل الفعل الفلاني، فإذا نفذ ما أكرهه عليه من القتل، ترتّب عليه القصاص، وإذا لم ينفذه يقتله الذي توعدّه، فلا معنى للإكراه هنا.

وبهذا البيان قلنا: لا يتصوّر الإكراه على القتل.

لكن هذا الاستدلال لا يجري في حق غير البالغ، فإنّ غير البالغ إذا أُجبر على القتل وقام بالقتل فلا يقتصّ منه؛ لأنّ عمدته خطأ، فما يتوعد به أشد ممّا يترتب على ما أكره عليه، فلا يصدق الإكراه، والنتيجة صيرورة الطفل غير البالغ مكرهاً فجاز له فعل ما أكره عليه، عندئذٍ يكون السبب أقوى من المباشر، فينسب القتل إلى الأقوى ويقاد به.

لم يصرّح صاحب (الجواهر) بهذا الاحتمال ولم يختره بل يحتمله فحسب. وبذلك يصبح للمسألة ثلاثة أقوال أو احتمالات.

دراسة الأقوال

عدّة أمور ذكرت كقرائن وأدلة على القول الثاني:

1. عمومات وإطلاقات أدلة القصاص التي تقضي بالاعتصاص من القاتل المطلق لا البالغ، وهو ما يجعلها تصدق على الأشبال كذلك.

ويردّ هذا الاستدلال بأنّه جيد لو لم يكن هناك دليل (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم)، والعمومات والإطلاقات محكمة بدليل الرفع أو أنّها مخصّصة به.

2. روايات تدل على جواز عتق الصبي وجواز صدقته وطلاقه ووصيته، والجواز هنا يعني النفوذ وصحة أعمال الصبي في المجالات المزبورة، فلماذا يرتفع القصاص عندما تبلغ أعماله مستوى القتل؟

ويرد هذا الاستدلال بأنه لا ملازمة بين جواز الأمور السالفة وترتب القصاص عليه، فإنها لا تحظى بمناط مشترك، ففي باب العتق والصدقة أجاز المولى صدور هذه الأمور من غير البالغ فيما يتعلّق به، فقد يوصي بالأمور المالية وقد يعتق وقد يطلق وما شابه، وهذا لا علاقة له فيما لو قلنا برفع قلم الحكم التكليفي والوضعي المتعلّق بالقصاص.

في الموارد المزبورة منح حق للصبي في ممارستها، وفي موردنا رفع حكم وضعي وتكليفي عليه، ولا ارتباط بين الاثنين، ولا اشتراط في المناط بينهما، فالاستدلال غير صحيح.

3. رواية السكوني التي رواها الشيخ والصدوق، وهي:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال أمير المؤمنين . عليه السلام . في رجل وغلام اشتركا في قتل رجل فقتلاه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ((إذا بلغ الغلام خمسة أشبار قضى بالدية)) [25].

دراسة السند

قلنا لم يوثق أيّ من النوفلي والسكوني في كتب الرجال، النوفلي إمامي والسكوني غير إمامي، لكن النوفلي ورد في أسانيد (كامل الزيارات)، وبالنسبة إلى السكوني يقول الشيخ: (عمل الأصحاب برواياته) [26]، ولهذا نتق بالسند هنا إلا أن يكون مضمون الحديث حاملاً لأمرٍ شاذٍ مخالفٍ لرأي فقهاء الشيعة، أو يعارض رواية أقوى سنداً، فلا نعمل به عندئذٍ.

دراسة الدلالة

الاستدلال بهذه الرواية على القول الثاني . الذي له معارض . مخدوش من جهتين:

الأولى: الكلام في الحديث ليس عن عشر سنوات بل عن خمسة أشبار، ولا يمكن لهذا أن يكون مقياساً في المسألة؛ لأنّ أمره مختلف حسب الأماكن والمواقع، فقد يكون الطفل خمسة أشبار وهو في العاشرة، وقد يكون في الرابعة عشرة من عمره ويكون الطفل مبتلى بأمراض أو سوء تغذية تمنع من نمو جسمه بنحو طبيعي.

الثانية: لا أحد من الفقهاء أفتى وفق هذه الرواية، ويكفي إعراض الفقهاء عنها ل طرحها وعدم العمل بها، ولهذا لم يشر إليها المحقق، بل نفى أي دليل على هذا القول، وهذا هو الواقع.

نقد كلام صاحب (الجواهر)

الاحتمال الثالث الذي احتمله صاحب (الجواهر) [27] يقضي بالقود على أمر المراهق إذا اقترن أمره بالإكراه، فالسبب عندئذ أقوى من المباشر.

ويردّ بما يلي:

أولاً: صدق الإكراه هنا موضع نقاش، وقد تقدّم بحثه.

ثانياً: على فرض صدق الإكراه لا نقبل كون السبب أقوى من المباشر، وهل مجرد الإكراه يوجب كون السبب أقوى من المباشر؟ وقد تقدّمت موارد يكون السبب فيها أقوى من المباشر، يعني تأثير السبب في الحادث أقوى من تأثير المباشر من قبيل المثال الذي تكرّر، أي تقديم الطعام المسموم دون إخبار المجني عليه ما يؤدي إلى مقتله، فالسبب هنا أقوى من المباشر؛ لأنّ إرادة الآكل كانت موظفة في خدمة مقدّم الطعام، وهذا ليس من قبيل ما نحن فيه، فالفرض هنا كون الطفل مميّزاً ويعلم أنّ عمله جريمة قتل وهو غير جائز، لكن يرتكبه خوفاً من الضرب أو الموت أو لدواعٍ أخرى، وعليه يكون عمله باختياره، والسبب ليس أقوى من المباشر.

يبدو أنّ القول المشهور . أي يرفع القود عن المباشر والسبب . هو الأقوى، ورفع القصاص عن المباشر باعتبار ما ورد في الروايات من أنّ غير البالغ عمدته وخطؤه واحد، التي تكشف عن رفع قلم التكليف عنه، فمن غير المعلوم شمول أدلة القصاص له رغم ذلك.

أما رفع القصاص عن الأمر . سواء كان مكرهاً أم لا . فباعتبار أنّه لم يتم بعملية القتل فلا قصاص عليه.

لكن الدية تبقى؛ لأنّ دم المؤمن لا يذهب هدرأً، وهي على عاقلة الطفل، والقتل صدر منه، وعمده بحكم خطئه المحض، فتقع الدية على العاقلة، ويحكم على الأمر أو المكره بالسجن المؤبد، بدليل الرواية التي

قرأناها سابقاً التي احتوت على المضمون التالي: (يحبس مؤبداً الذي أمر بالقتل، أو أكره آخر عليه)، وفي بعض الروايات لم يرد الحبس المؤبد بل الحبس فقط.

وبذلك تتم المسألة فنصل إلى الفروع التي أوردها المحقق في ذيل هذه المسألة إن شاء الله.

الدرس [100]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق رحمه الله: (لو قال اقتلني، أو لأقتلنك، لم يسغ القتل؛ لأن الإذن لا يرفع الحرمة، ولو باشر لم يجب القصاص؛ لأنه أسقط حقه بالإذن فلا يتسلط الوارث) [28].

إذا أكره شخص آخر لأن يقتله وإلا قتله كان القتل غير جائز، وإذا ارتكب المكره القتل فلا يجب الاقتصاص منه؛ لأنّ المقتول أسقط حقه بإصدار الإذن في قتله، فلا حقّ لوارثه.

هذه المسألة من القضايا المطروحة على مستوى عالمي، فهناك الكثير من المرضى أو العجزة الذين يطالبون بقتل أنفسهم وإراحتهم.

المحقق الحلبي ذكر صورة الإكراه، وسيأتي بيان كون الإكراه فاقداً للدور الأساسي هنا، والبحث فيما لو أذن المريض أو المدين أو ما شابه بقتل نفسه، فهل يكون هذا مجوّزاً للقتل أم لا؟

طرحت هذه القضية في المجامع الحقوقية وكذا لدى المسيحيين، وانقسموا فيها بين موافق ومعارض، ومع غض النظر عن ذلك فإنّها قضية مهمّة ينبغي دراستها ودراسة شقوقها، وقبل البدء بذلك نذكر النقطة التالية:

رغم أنّ المحقق ذكر هذه المسألة في فروع مسألة الإكراه إلا أنّها في حقيقتها ليست من مسائل هذا الباب؛ لأنّ الاستدلال الذي جاء به المحقق في ذيل شقيها، وكذا الاستدلالات الواردة عن شراح كلام المحقق. مثل صاحب (الجواهر) [29] والشهيد الثاني [30]. لا ربط لها بقضية الإكراه، فلا يقال هناك بأنّ الإكراه غير مجوّز للقتل، بل البحث يدور حول محور الإذن، وأنّ الإذن يجوّز القتل أم لا، لكن بما أنّ المحقق ذكر هذه المسألة في باب الإكراه نحن نأتي بها في ذات الباب كذلك.

في هذه المسألة فروع أربعة:

الفرع الأول: هل الإذن لقتل النفس . سواء كان عن إكراه أو لم يكن . يرفع الحرمة الشرعية؟

الفرع الثاني: على فرض عدم الجواز هل القاتل يستحق القصاص أم لا؟

الفرع الثالث: على فرض عدم تعلق القصاص فهل القاتل ملزم بدفع الدية أم لا؟ وهذا الفرع لم يذكره المحقق، لكن ذكره صاحب (الجواهر) [31] وغيره [32].

الفرع الرابع: إذا استنكف المكره عن القتل، فهجم عليه المكره وأراد قتله، فهل يجوز للمكره أن يدافع عن نفسه ولو بقتل المكره؟

وقد طرح هذا الفرع الإمام . رضوان الله عليه . في (تحرير الوسيلة) [33] وصاحب (الجواهر) [34] وآخرون.

دراسة الفروع تفصيلاً

الفرع الأول

يستفاد من فتاوى الفقهاء في الفرع الأول أنّ الحرمة التكليفية لا ترتفع، لأنّ في قتل النفس حكمين: أحدهما حق الله، وهو حكم تكليفي (أي الحرمة)، والحكم الآخر عبارة عن حق القصاص، الذي قد يقال بأنّه حق بشري ويتعلّق بالمقتول أو وليّه، وقد يقال بأنّه حق مشترك بين الله والبشر، مثل قطع يد السارق فهو حق يتعلّق به حق الله وحق البشر.

بالنسبة إلى الفرع الأول والحكم فيه . أي الحرمة . فهو أمر إلهي ويتعلق بالذات المقدسة، والحرام لا يتحوّل إلى حلال بإذن شخص، فهو من قبيل الزنا الذي لا ترتفع حرمة برضا المزني بها، وكذلك الزنا بالعنف، فإنّ رضاها اللاحق لا يحلل الزنا، وعليه فلا ترتفع حرمة القتل برضا المقتول.

إذا أردنا الاستدلال بدليل منقول هنا نأتي بالآية الشريفة التالية: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) [35] أو الآية التالية: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ) [36]، وهي مطلقة وتشمل صورة الإذن وعدمه، فلا ترتفع الحرمة عندئذٍ، ولا نقاش في الموضوع.

الفرع الثاني

عمدة البحث في الفرع الثاني ينصب في أنّ المكره أو المأذون لو ارتكب القتل فهل يترتب عليه القصاص أم لا؟

أقوال الفقهاء

هذه المسألة محل اختلاف بين الفقهاء، وقد نفى المحقق هنا القصاص جازماً، واختار هذا الرأي العلامة في بعض كتبه مثل (الإرشاد) [37]، لكنّه تردّد في ثبوت القصاص في (القواعد) [38]، ويستتبط من كلمات صاحب (الجواهر) [39] أنّ المسألة غير واضحة لديه وفيها ترديد، كما تردّد في ذلك المحقق الأردبيلي في (شرح الإرشاد) [40] بل مال إلى ثبوت القصاص، وهو كطبيعته لا يجزم ببساطة بأحد طرفي المسألة.

وقد انعكس هذا الترديد في كلمات الإمام . رحمه الله . في (تحرير الوسيلة) [41] فهو لا يصرح جازماً بانتفاء القصاص بل يقول: في المسألة إشكال، رغم أنّه في النهاية يرجّح عدم القصاص وعدم الدية.

مبنى القول بعدم القصاص هو كون القصاص حقاً يتعلّق بالمقتول فينتقل إلى الوارث، ويأذن المقتول يسقط الحقّ، فهو من قبيل الذي قطعت يده أو رجله وعفا عن فاعل هذا الأمر، وفيما نحن فيه حيث قتل ينتقل حق القصاص إلى الوارث كباقي التركة، وذكر ما يلي كشاهد على القول: إذا تبدّل القصاص إلى دية، وهي مال، فتندرج في باقي الأموال، فإذا أوصى بها نفدت وصيّته فيها، فإذا كان مديوناً أدّيت ديونه منها، وهذا يكشف عن اعتبارها من أمواله، ولو كانت للورثة منذ البداية ما كان للميت فيها حقّ أبداً، وما كان ينبغي دفع ديونه منها.

إذن، حق القصاص متعلّق بالمقتول أولاً ثم ينتقل منه إلى وارثه، وعندما يقول الشخص: اقتلني، أسقط . في الحقيقة . حقّه، حتى لو كان غرضه إيقاع القتال في فح، فذلك من قبيل أن يقول الشخص: خذ الشيء

الفلاني من منزلي، حتى لو كان قصده من ذلك إخبار الشرطة وإيقاع الآخذ في فخ، ففي الواقع وعند الله قد أسقط هذا حقّه، ولا يكون الآخذ مديوناً بذلك المال.

ولا يصح القول بأنّه لم يسقط حقّه هنا لكونه قصد إيقاعه بالفخ، فإنّ إذنه يكفي في ذلك، كذلك عند إذنه بقتل نفسه، فقد أسقط حقّه من خلال إذنه. وهذا هو حاصل الاستدلال الذي ذكره المحقق وآخرون.

وفي بيانه لهذا المطلب يقول صاحب (الجواهر) [42]: (بدليل نفوذ وصاياه وقضاء ديونه منها)، وهو يشير بذلك إلى ذات المعنى.

إشكال وجواب

قد يشكل هنا بإشكال ثبوتي ويقال: الدية تتعلّق بالمورث، وتنتقل بعد الموت إلى الوارث؛ لأنّ الدية لم تستجّر ولم تثبت قبل موت المورث، فكيف لها أن تثبت للمقتول؟

بعبارة أخرى: دية قتل النفس مال يلقي على ذمّة القاتل بعد عملية القتل، وقبل الموت لا يمكنه أن يكون مالكاً لشيء، فقبل الموت لا دية أصلاً، وهذا إشكال ثبوتي مهم.

في مقام دفع هذا الإشكال يقول صاحب (الجواهر) [43]: تتعلّق الدية بالمقتول في آخر لحظة كان يعيش فيها، بحيث لا يكون بحكم الحي، وبعد ذلك تنتقل إلى الورثة.

الاستدلال الآخر هنا هو: نشك في شمول إطلاقات وعمومات القصاص على قتل النفس لمورد ما إذا أذن المقتول بقتل نفسه، فإن ظاهر إطلاقات القصاص يتعلّق بما إذا لم يكن هناك إذن، ونحن نشك فيما إذا كان شاملاً لمورد الإذن أم لا، فشكنا في أصل الإطلاقات، وسندرس صحة أو سقم هذا الاستدلال.

رأي المحقق الذي قبله الأغلب يقضي بعدم القصاص ويبتني في الأساس على الاستدلال الأوّل، أي كون القصاص حقاً يتعلّق بالمورث، وبما أنّه أذن في القتل فيسقط حقّه، فيكون من قبيل إذنه في أخذ ماله، فلا معنى عندئذٍ لانتقال حقّه إلى آخرين، فهو منتفٍ بانتفاء الموضوع، فلا حقّ قد بقي ليكون تركه. وهذا عمدة الدليل الأوّل، والثاني يبتني على التشكيك في شمول إطلاقات وعمومات القصاص لما نحن فيه.

نقد الدليل الأول

قولهم بأن حق القصاص يتعلّق أولاً بالمقتول، ما هو الدليل على ذلك؟

نعم، هذا هو الواقع في قصاص الطرف (قطع العضو أو الجرح)؛ لأنّ هناك إنساناً يمكنه أن يكون محوراً للحقوق والأموال التي بالإمكان تملكها، وقد جعل الشارع المقدس هذا الحق من حقوقه ومتعلّقاته، وقال بإمكانية القصاص أو الدية أو العفو، أمّا إذا كان الشخص غير موجود ومقتول فما الدليل على كون حق القصاص متعلّقاً به؟ وما الدليل على ذلك؟ وهل هناك آية أو رواية أو دليل عقلي يدل على ذلك؟

بحث الدية بمعزل عن بحثنا، وسنذكر ذلك لاحقاً، فلنفرض أنّ الدية تقع متعلّقاً في وصية المقتول ودينه، وهذا الحكم مسلّم، لكن تبريره لا ينحصر في كون المال للميت بالأصالة وانتقل إرثاً إلى غيره، بل قد يكون هذا حكماً شرعياً، من قبيل عدم تعلّق الدية بالزوج أو الزوجة أو إخوة أمّ المقتول، كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء، وهذا لا يعني بالضرورة أن حق القصاص متعلّق بالمقتول، مع أنّ الآية الكريمة تخالف هذا بصراحة، أو بظهور تام على أقل تقدير، إذ تقول: (وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً) [44]، أي أنّها تثبت السلطان لوليه لا نفسه فلم تقل: (فقد جعلنا له سلطاناً).

إذن جعل القصاص للولي أولاً وبالأصالة لا للمقتول عدواناً، ولا دليل لدينا يثبت القصاص للمقتول، أي عكس ما ورد في الآية.

ما يمكن أن يجزم به في باب قصاص النفس هو تعلّق القصاص ابتداءً وأصالةً بالولي.

إن قلت: القصاص جبران لما سلب عنه المجني عليه، فينبغي أن يتعلّق به لا بغيره.

قلت: إذا قبلنا بأنّ القصاص حكم جبراني، فلا يبقى موضوع لهذا الحكم بعد ممات المقتول، أمّا إذا قلنا بتعلّقه بالولي فلا يطرح هذا الإشكال، والولي موجود حتى مع انعدام المقتول، والتشفي يرجع عندئذٍ إلى الولي.

هذا مع أنّ الفرض كون حق القصاص لا يتحقق إلاّ بعد مقتل المجني عليه، وأنّ حكمة القصاص أمر كلي يتعلّق بالنظم والأمر الاجتماعي (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...) [45]، وبذلك يمكن القول بأنّ الدية ليست من التركة.

وعلى فرض ما قيل من جواز أداء الدين من الدية ونفوذ الوصية فيها (وسنبحث ذلك لاحقاً) فإنّه حكم من الأحكام الشرعية التي وضعها الشارع، لا من باب كون الدية من أموال الميّت، ولا يصلح لأن يكون دليلاً على أنّ الدية من أموال الميّت، فيمكن أن يكون معلولاً لعلّة أخرى وله دليل خاص.

إذن لا يمكن القول بتعلق الدية بالمقتول من خلال ما اعتمده أمثال صاحب (الجواهر)، فلا يمكن الجزم بذلك، بل يمكن الجزم بخلافه، لما ورد في الآية الكريمة من جعل السلطان للولي لا للمقتول، وما طرح من دليل على عكس ذلك يعدّ هشاً في الأصل والأساس.

[1] الوسائل 29: 47، أبواب القصاص في النفس، ب 14، ح 1.

[2] الوسائل 29: 47، أبواب القصاص في النفس، ب 14، ح 2.

[3] الفقيه 4: 282/96.

[4] العدة في أصول الفقه 1: 149.

[5] رياض المسائل 14: 43.

[6] الخلاف 5: 169.

[7] المبسوط 7: 42.

[8] الخلاف 5: 169.

[9] التهذيب 10: 195 . 196.

[10] المائدة: 45.

- [11] مباني تكملة منهاج الصالحين 2: 13.
- [12] الوسائل 29: 52، أبواب القصاص في النفس، ب 19، ح 1.
- [13] الوسائل 29: 53، أبواب القصاص في النفس، ب 19، ح 3.
- [14] المائدة: 45.
- [15] الوسائل 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب 13، ح 1.
- [16] شرائع الإسلام 4: 975.
- [17] قواعد الأحكام 3: 590.
- [18] المبسوط 7: 44.
- [19] شرائع الإسلام 4: 975.
- [20] قواعد الأحكام 3: 590.
- [21] جواهر الكلام 42: 50 . 51.
- [22] جواهر الفقه: 214.
- [23] النهاية: 760 . 761.
- [24] المبسوط 7: 44.
- [25] الوسائل 29، أبواب القصاص من النفس، ب 36، ح 1.
- [26] العدة 1: 149.
- [27] الجواهر 42: 50.
- [28] شرائع الإسلام 4: 976.
- [29] جواهر الكلام 42: 53.

- [30] المسالك 15 : 89 .
- [31] جواهر الكلام 42 : 53 .
- [32] المسالك 15 : 89 .
- [33] تحرير الوسيلة 2 : 462 .
- [34] انظر: جواهر الكلام 42 : 53 . 54 .
- [35] الأنعام: 151 .
- [36] المائدة: 32 .
- [37] إرشاد الأذهان 2 : 196 .
- [38] قواعد الأحكام 3 : 590 .
- [39] الجواهر 42 : 53 . 54 .
- [40] مجمع الفائدة والبرهان 13 : 397 .
- [41] تحرير الوسيلة 2 : 263 . 264 .
- [42] جواهر الكلام 42 : 53 .
- [43] جواهر الكلام 42 : 53 .
- [44] الإسراء: 32 .
- [45] البقرة: 179 .

الدرس [101]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في شخص يطلب من آخر أن يقتله، ويقترن هذا الطلب بالإكراه والتهديد بالأسلحة ويقول له: أزرقي بالسمّ وإلاّ قتلتك، أو بدون إكراه، مثل أن يترجّاه، كما لو كان مريضاً بمرض مستعصٍ ويعاني من آلام شديدة، أو يطلب الطبيب منه الإذن لكي يقتله بإبرة مسمومة، فما حكم هذا القتل؟

من حيث الحكم التكليفي لا شك في أنّه قتل كباقي أصناف القتل، ويعدّ من الكبائر، أمّا من حيث الحكم الوضعي (القصاص) فقد ذكرنا ثلاثة أقوال ونبسّط الحديث فيها الآن:

القول الأوّل: سقوط القصاص، وهو مختار المحقق في (الشرائع) [1]، والعلامة [2] في بعض كتبه تبعاً للمحقق، ومن المعاصرين قال به ورّجّحه سيدنا الأستاذ . رضوان الله عليه . في (تحرير الوسيلة) [3].

القول الثاني: وهو ليس قولاً في الحقيقة بل توقّف صدر عن العلامة في (القواعد) [4] فلم يفتِ هناك، وهكذا فعل الشهيد الثاني في (المسالك) [5]، وبعض آخر من الفقهاء لم يفتوا.

القول الثالث: ثبوت القصاص، رّجّحه المحقق الأردبيلي [6] بعد البحث والدراسة، واختاره صاحب (الجواهر) [7]، ومن كبار المعاصرين السيد الخوئي [8] قال بثبوت القصاص إلاّ في حالة الإكراه، فقد اعتبر القتل عن إكراه مندرجاً في باب تراحم حرمتين، وقد تعرضنا لكلامه وإشكاله هنا.

مباني الأقوال ونقدها

ظاهر العمومات والإطلاقات تثبت القصاص، أمّا هذه الأقوال تنفيه، فما مبانيها وأدلتها؟

ذكر دليان على سقوط القصاص:

الدليل الأوّل: وهو العمدة هنا، عبارة عمّا ذكره المحقق في (الشرائع) [9] وخلاصته: كون حق القصاص متعلقاً بالأصالة بالمجني عليه، فإذا كان هو الذي أذن بالقتل فذلك يعني أنّه أسقط حقّه، وهو من قبيل أن يضرب شخص آخر بسكين وقبل أن يموت المجني عليه يعفو عن الجاني ويطلب من أوليائه عدم قتله.

الخدش الوارد على هذا الاستدلال هو انعدام الدليل الدال على تعلق حق القصاص بالمجني عليه، فلا يمكن قياس قصاص النفس بقصاص الأطراف، فصاحب الحق في الأخير حيّ، والمجني عليه في مورد بحثنا ميت، والقوانين الموضوعية تخصّ الأحياء فقط، وفي حالة انعدام المجني عليه لا بدّ وأن يكون الحق

متعلقاً بوليته، ولا دليل لدينا يدل على انتقال هذا الحق من المقتول إلى وارثه، بل الآية الشريفة: (وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا) [10] صريحة أو ذات ظهور تام في أنّ القصاص يتعلق منذ البداية وبالأصالة بالولي، ولا يمكن قياسه بالإرث، وانتقال أموال المورث إلى الوارث لأجل أدلة الإرث، لكن ظاهر دليل القصاص جعل الحق للولي والوارث، وليس من قبيل الإرث الذي يتقاسمه الورثة جميعهم، وسنبحث لاحقاً في الأفراد الذين يتعلّق بهم هذا الحق.

الذين قالوا بانتقال الحق إلى الورثة اعتمدوا استحسانات لإثبات رأيهم، فقاسوا المورد بالدية . مثلاً . وقالوا: الدية تنفذ فيها الوصية ويؤدّى منها دين الميت، وهو يكشف عن كون الدية من تركة المورث، فكذلك القصاص.

ونحن شككنا في أصل القضية، فإذا كانت القضية مسلمة فلا تعني لزوم كون الدية من أموال الميت وتنقل إلى الوارث، بل قد تكون من أحكام الدية الخاصة، من قبيل فتوى البعض بحرمان المتقربين إلى الأم من الإرث من الدية.

وقد تقدّم البحث بالنسبة إلى الزوج والزوجة في أنّه لا حقّ لهما في القصاص، وقد لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الدية.

الدليل الثاني: هو الشك في عمومات أو إطلاقات القصاص في أنّها شاملة لموردنا أم لا، أي الشمول مشكوك، فلا يمكن التمسك بها.

ولهذا الاستدلال تقريران:

التقرير الأوّل: أن نشك في شمول الإطلاقات والعمومات لموردنا.

التقرير الثاني: هذه الإطلاقات لا تشمل موردنا أصلاً، لأنّا نشك هنا في أنّ الإطلاقات تتحقق في مورد القتل الذي يحصل برضا المقتول وإذنه أم لا؟ الإطلاق والعموم يكون شاملاً لموردنا فيما إذا أحرزنا موضوع العام أو المطلق في المورد، وعند الشك لا يكون شاملاً، من قبيل: (أكرم العلماء)، أو: (أكرم العالم)، فعند الشك في كون زيد عالماً لا يحصل إحراز لموضوع الإكرام في مورد زيد، فلا يشمل الإطلاق. وهذا الاستدلال مأثور عن بعض من العلماء المعاصرين.

نقول: من غير الصحيح التشكيك في أصل تحقق موضوع القصاص في موردنا، فإنّ موضوع القصاص تحقّق هنا، وهو ليس أمراً مبهماً نشك فيه، فهو عبارة عن قتل العمد، ولا قيد فيه، كما أنّ معنى العمد تقدّم، وهو يصدق مع كون الآلة قتّالة حتى لو لم يكن هناك قصد للقتل، ويصدق كذلك مع قصد القتل ولو لم يقترن باستخدام آلة قتّالة، كما يصدق مع اجتماعهما (القصد والآلة القتّالة)، وفي موردنا اجتماع الموردان، فهو قد قصد القتل واستخدم آلة قتّالة، ونحن لا نشك هنا في تحقق الموضوع، فيشمّله إطلاق الأدلة وعمومها.

أما بالنسبة إلى الجزء الأوّل من الاستدلال . من أنّا نشك في شمول الإطلاق لهذا المصدق الخاص . ففيه مناقشتان:

المناقشة الأولى: لماذا الشك والترديد في شمول الإطلاق لهذا الموضوع؟ هل الإذن هو الذي زرع الشك؟ لا اعتبار لهذا الإذن، وهو ساقط عن الاعتبار، فهو إذن في أمر محرّم، ولا حق له في هذا الإذن، من قبيل أن يقول: (أجزت لك أن تبني بيتاً مكان المسجد)، فهو غير مأذون هنا بإصدار هذا الإذن، وهو ساقط هنا، فلا حقّ له بهذا العمل كما لا حق له بإزهاق نفسه إلاّ أن يكون مالكاً لها، ولو كان مالكاً لها لأمكنه قتل نفسه، مع أنّ هذا العمل غير جائز، وإذنه هنا لا يوجب التردد في كون القتل عمداً أو في كون المورد مشمولاً بالإطلاق.

المناقشة الثانية: أصالة الإطلاق تخصّ الموارد التي نشك في شمول الإطلاق لها، وموردنا ليس محلاً لأصالة البراءة لكي نجريها.

مجري أصالة الإطلاق ما إذا قال المولى: (أكرم العالم) واحتملنا كون المراد من العالم هو عالم البلد، فنشك في شمول الإطلاق له، فنجري أصالة الإطلاق؛ لأنّ الأصل كون مراده كل عالم لا مع قيد كونه من هذا البلد أو من ذلك، أي أنّ تمام الموضوع هو الذي جعل متعلّقاً للأمر والإنشاء، ولا دخل لقيد كونه من هذا البلد أو كون عمره كذا في تحقق الموضوع، فإذا شككنا في شمول (أكرم العالم) للعالم الطفل أجرينا أصالة الإطلاق، وأينما شككنا في الشمول من حيث إحدى خصوصيات الموضوع أجرينا أصالة الإطلاق أو العموم، ولا مجال لإجراء أصالة البراءة، والنتيجة لزوم القول بالقصاص وفقاً للدليل.

إن قلت: موضوع القصاص القتل العمدي والعدواني، وبما أنّ القتل هنا صدر بإذن المقتول فلا بدّ وألاًّ يكون عدوانياً.

قلت: عنوان العدوان غير موجود في أيّ من الروايات، فلا وجود له في أدلة القصاص، والعدوان موجود في كلمات الفقهاء فقط، وقد فسروا هذا العنوان بأنّه القتل بغير نفس، أي القتل دون استحقاق، والعدوان هنا يعني الاعتداء لا العداوة، وهذا هو الذي عكسته الروايات، ولهذا يحكم بالقتل كونه عمداً إذا قتل شخص آخر عن مزاح، فالذي تفرضه الصناعة هنا هو القول بالعمد، كما قال بذلك صاحب (الجواهر) [11] وآخرون.

مع ذلك توجد موارد في المسألة لا يمكن للإنسان أن يتجاوزها ويفتي فيها ببساطة، فلو طلب المريض من شخص أن يقتله ويخلصه من المرض، فيقدم الشخص على قتله ترحماً به، فالحكم بالقصاص هنا مشكل إلى حدّ ما، وخاصةً بالنسبة إلى الجاهل بحكم هذا العمل وإلى الذي يظن أنّ الإذن مجوّز للقتل، على أنّا إذا حكمنا بالقصاص فينبغي تعميم الحكم إلى جميع الموارد، لكن بالنسبة إلى بعض الموارد يبقى في النفس شيء، لاسيّما فيما إذا كان داعي القاتل الرحمة على المريض الذي يعاني الأذى والألم الشديدين، فيريد بإجابة طلب المريض تسريع موته وإراحته ممّا يعانيه.

وعليه فالأحوط في هذه الصورة . بل في جميع صور المسألة . التصالح بالدية، ونرى الاحتياط هنا في محلّه رغم أنّ الصناعة تقتضي القصاص، لكن عمومته مشكل، فنقول بالاحتياط الواجب والدية والتصالح في بعض موارد.

الفرع الثالث: هل هناك دية أم لا؟

جميع الذين حكموا بسقوط القصاص قالوا بسقوط الدية كذلك، فإنّ الاستدلال الوارد في القصاص يرد بعينه في الدية كذلك، وإذا قبلنا الاستدلال لإسقاط القصاص علينا قبوله لإسقاط الدية كذلك. لكننا رفضنا الاستدلال المتقدم ولا يمكننا نفي الدية بناءً عليه، كما لا يمكننا رفض القصاص كذلك.

إذن تتعيّن الدية لكن ذلك بالتصالح، وذلك بلحاظ ما ورد في روايات عديدة من أنّ دم المؤمن لا يذهب هدرًا [12].

الفرع الرابع: وهي المسألة الأخيرة، وعبرة عن: المكره إذا أمر بقتل نفسه وإلا قتله واستنكف المكره عن القتل فهاجم المكره ليقتل المكره، فقال المحقق [13]: إذا قتله المكره دفاعاً عن نفسه كان دفاعه قانونياً ومشروعاً لا ذنباً، ولا قصاص فيه ولا دية، بل من الواجب على الإنسان أن يدافع عن نفسه.

ولا بحث في هذه المسألة والجميع أفتى طبقها، وما يوجد هنا هو قول المحقق الأردبيلي [14] بأن المكره القتال إذا كان ناوياً الدفاع عن نفسه فلا إثم عليه ولا قصاص ولا دية، وإذا كان ناوياً إجابة طلب المكره فيترتب على المكره القصاص والدية مضافاً إلى الإثم.

نقد كلام المحقق الأردبيلي

ما يرد على كلام المحقق هو أن قتله بنية إجابة طلبه يعد دفاعاً عن النفس كذلك، فإن الإجابة لم تصدر إلا بعد التهديد، فافترضوا شخصاً طلب من زيد أن يزرقه بإبرة هواء أو مواد سامة فرفض زيد فأراد المكره أن يقتله، وبعد أن شاهد زيد الإصرار من المكره أقدم على زرقه بإبرة هواء، وهل هذا إلا دفاع عن النفس؟ إنه دفاع قطعاً، فالدفاع على نحوين: فقد يدافع الإنسان عن نفسه من خلال العراك، وقد يدافع عن نفسه من خلال قتل آخر حفاظاً على نفسه من القتل، ولا يمكن مقارنة هذا المورد مع حالة ما إذا طلب المكره من المكره قتل فلان.

وعليه فلا وجه لتدقيق المحقق الأردبيلي، فإن القتل صدر دفاعاً عن النفس بأي نية اقترن، مع أن الفرض كون المكره رفض إجابة المكره في البداية ثم أقدم على قتله بعدما واجه تحديات منه حفظاً لنفسه، وذلك من مصاديق الدفاع عن النفس.

الدرس [102]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (الثاني: لو قال: اقتل نفسك، فإن كان مميّزاً فلا شيء عليه على الملزم وإلا فعلى الملزم القود، وفي تحقق إكراه العاقل هنا إشكال) [15].

الفرع الثاني من الفروع الواردة في ذيل مسألة الإكراه هو أن يأمر شخص آخر بأن يقتل نفسه، سواء صدر الأمر من موقف قوّة أو محبّة أو نصيحة، فإذا كان المخاطب بالغاً أو مميّزاً فلا قصاص على الأمر، وإذا كان غير مميّز فيترتب على الأمر القصاص، أمّا إذا أكره عاقلاً بأن يقتل نفسه وإلاّ قتله فهل يتحقق الإكراه لكي ترتفع الحرمة والقصاص؟ يقول المحقق: في صدق الإكراه هنا إشكال.

الفرع الذي ذكره المحقق هنا يستبطن أربعة شقوق، علينا دراسة كلّ منها على حدة.

الشق الأول: أن يكون المأمور المخاطب طفلاً غير مميّز، ويبدو لا شبهة هنا في قصاص الأمر، باعتبار استخدامه الطفل كوسيلة لقتل النفس، ولم يتردّد أحد فيه، ولا فرق بين كون طلبه صدر بنحو إلزامي و بنحو ترغيب أو ترغيب، بأن يقول للطفل الذي مات صديقه مؤخراً: صديقك يعيش في الجنّة حالياً، وأنت إذا قتلت نفسك ستعيش إلى جنبه في الجنّة، فيخدعه بهذا الكلام، أو يصوّر قتل النفس نوع شجاعة وبطولة.

حكم هذه الصور المختلفة واحد، ووجه ذلك كون السبب في جميع هذه الموارد أقوى من المباشر. والمباشر الذي هو طفل غير مميّز بمثابة الآلة والوسيلة، فالقتل ينسب إلى السبب، فيتوجّه القصاص إليه.

وعنوان عدم التمييز هنا يختلف عمّا جاء في أبواب الفقه الأخرى، ففي أبواب النكاح وحرمة النظر لغير المحرم جاء غير المميّز بمعنى الذي لا يدرك الفرق بين الرجل والمرأة والمسائل الجنسية، وهو الطفل الذي لا يتجاوز عمّره الستة، أمّا غير المميّز هنا فيعني الذي لا يدرك معنى الموت والقتل، أي قد يكون في الثامنة أو التاسعة أو العاشرة، والأمر مختلف حسب اختلاف البيئة والمحيط الذي يعيش فيه، أي أنّ الحكم لا يختص بمن تراوح عمره بين الرابعة والخامسة، بل يشمل الأطفال الأكبر سناً، والملاك هنا كون السبب أقوى من المباشر، وهذا يصدق فيما إذا كان المباشر غير عالم أو لا يفهم ولا يميّز.

عنوان كون السبب أقوى من المباشر لم يرد في الروايات، وهو من باب كون الأقوائية توجب نسبة القتل، أو نتيجة الفعل إلى السبب لا المباشر. وعليه فلا كلام في الشق الأوّل حيث المباشر يكون طفلاً غير مميّز.

لكن هناك شبهة في المجنون غير المميّز، ولم يأت في كلام المحقق . رحمه الله . عنوان الطفل أو المجنون غير المميّز، بل قال: (فإن كان مميّزاً)، وقال في الشق الذي لحقه: (والآ) يعني إن لم يكن مميّزاً. قد يقال بأن ظاهر الكلام من المميّز من حيث السن لا من حيث الجنون والعقل، وباعتبار أنّ المجنون على قسمين: قسم يدرك الموت والقتل، والآخر لا يدرك هذين المعنيين، فهل الحكم عندئذٍ شامل للمجنون بمعناه الأخير؟ المورد محل إشكال، والسبب وجود رواية فرضت الدية على قاتل المجنون ولم تفرض القصاص، وهي صحيحة نقرأها في محلّها لاحقاً ونبحث في سندها ودلالاتها، ونذكر هنا الفقرة ذات الصلة بموضوع بحثنا.

سألت أبا جعفر . عليه السلام . عن رجل قتل رجلاً مجنوناً... قال: ((وإن كان قتله من غير أن يكون المجنون أراده فلا قود لمن لا يقاد منه، وأرى أنّ على قاتله الدية في ماله)) [16].

إذا عملنا بهذه الرواية ورفضنا الاقتصاص من قاتل المجنون فمن باب أولى ألاّ نحكم في القصاص بالنسبة إلى الذي لم يباشر في قتل المجنون بل سبّب في قتله.

الشق الثاني: أن يكون المأمور بقتل نفسه بالغا أو طفلاً مميّزاً، أي يدرك مفهوم القتل، ولا إكراه في البين، بل الأمر يرغبه في القيام بهذا العمل، والمسلم به كون الأمر هنا غير قاتل، والقاتل هو المباشر رغم أنّ الأمر يرغبه في ذلك، ورغم أنّ الفقهاء عبّروا عن الأمر بالسبب إلاّ أنّه لا يمكن نسبة القتل إليه، بل هناك شك في صدق السبب على موردنا حيث تكون واسطة بين أمر الأمر . الذي كان منشأً للقتل . وبين قتل النفس، والواسطة هي إرادة إنسان، وعلى فرض صدق السبب عليه فإنّ المباشر هنا أقوى، فالمباشر أراد قتل نفسه حتى لو كان الأمر قد هيأ مقدمات القتل.

إذن ليس على الأمر قصاص، والسبب عدم صحة نسبة القتل إليه، فلا يقال: إنّه قاتل، بل القاتل هو المباشر، ولا يبعد القول هنا بكون الأمر مشمولاً بالرواية التي نقلناها سابقاً في الذي أمر آخر بأن يقتل ثالثاً، فيحبس الأمر حتى الموت. نقرأ الرواية: عن زرارة، عن أبي جعفر . عليه السلام . في رجل أمر رجلاً بقتل رجل، فقال: ((يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت)) [17].

في هذه الرواية لم يدرُ الحديث عن الإكراه بل عن الأمر فقط، وظاهر الرواية فرض ثلاثة عناصر: الأمر بالقتل، والمأمور أو المباشر، والمقتول، وفيما نحن فيه يوجد عنصران فقط، هما: الأمر، والمباشر الذي قتل نفسه، فهل يكون مشمولاً بالرواية أم لا؟

يبدو أنه لا فرق بين ما إذا أمر الأمر بقتل ثالث أو أمر بقتل نفسه؛ فإنّ المتبادر من الحكم كون الأمر موجباً للقتل أو معداً له فيستحق الحبس المؤبد، وهذا المعنى موجود في الحالتين، أي حالة توافر عنصرين أو ثلاثة عناصر، ففي كليهما كان أمره موجباً لوقوع القتل.

إذن يمكن الحكم بالسجن المؤبد للأمر هنا، على أنّ موضوع الكلام كون التسبب لم يحصل عن إكراه، بل بالأمر فقط، وقد لا يحصل بالأمر (أي لا يصدر من موقف مستعمل) بل بالبرهان والاستدلال، بأن يقول للشيخ الكبير: أنت مقبل على مرحلة تعيسة ومؤلمة فالأفضل أن تقتل نفسك، فهل هذا المورد يكون مشمولاً للرواية؟ محل ترديد، ولا يمكن للإنسان الجزم هنا بالشمول، ففي الحديث جاء عنوان الأمر، وقد تكون للأمر خصوصية غير موجودة في الترغيب والاستدلال، فالشمول موضع ترديد.

حاصل الكلام في الشق الثاني عدم توجه القصاص وباقي أحكامه على الأمر دون شك، فلا قصاص عليه ولا دية، كما أنّ ذنب قتل النفس غير ملقى على عاتقه، ولكن لا يبعد صدق عنوان الأمر الوارد في صحيحة زرارة عليه، أمّا في الحالات الأخرى حيث يرغب الأمر أو يبرهن على لزوم قتل النفس فصدق الأمر عليه محل ترديد، إلاّ أنّه لا يبعد القول بصدق الإعانة على الإثم عليه في جميع هذه الحالات أولاً، وثانياً يمكن للحاكم الشرعي تعزيره.

وهذا المورد يندرج في القوانين الأوروبية ضمن موارد الانتحار، وتعدّ الإعانة على إيجاد الجريمة. وفقاً لتلك القوانين. جريمة بحدّ ذاتها، ويترتب عليها عقوبة، وفي بعض القوانين الأوروبية يعدّ الانتحار جريمة والإعانة عليه إعانة على الجريمة، وفي بعضها الآخر لا يُعدّ الانتحار جريمة، وكذلك الإعانة عليه، وقد ذكرنا سابقاً أنّه لا يوجد عنوان الإعانة على الجريمة أو الإعانة على القتل في الروايات إلاّ عنوان الإعانة على الإثم، وعليه تعزير أحياناً.

الشق الثالث: أن يقترن أمر الأمر بالإكراه، فيجبره على قتل نفسه وإن لم يقتلها قتله الأمر، فما حكم هذا المورد؟

يطرح عندئذِ البحث التالي: هل يتحقق الإكراه هنا؟

قال المحقق [18] في بداية المسألة: الإكراه لا يتحقق في باب القتل ويتحقق فيما دون النفس فقط، فالإكراه يصدق فيما إذا كان ما يتوعد به أشدَّ عمّا يترتب على ما أكره عليه، من قبيل أن يأمره ببيع بيته إلى فلان أو بسعر كذا وإلاّ أحرق جميع أمواله، فإنّ بيع البيت أقلّ خسارةً من حرق جميع الأموال والممتلكات. أمّا إذا لم يكن ما يتوعد به أشدَّ عمّا يترتب عليه فلا يصدق الإكراه، بأن يقال: (بع بيتك وإلاّ سيطرت على مزرعتك)، مع أنّ سعر المزرعة أقلّ من سعر البيت، فلا يصدق الإكراه، وإذا باع البيت فلا يعد بيعه عن إكراه.

يقول المحقق [19] في باب قتل النفس: ما يترتب على القتل . أي القصاص . مثل ما يتوعد به، أي أنّه لا يتحقق الإكراه في قتل النفس، وقد خدشنا في هذه المسألة سابقاً، وإذا قلنا هذا الكلام فمن باب أولى لا يصدق الإكراه هنا، فقد قيل هناك: اقتل فلاناً وإلاّ قتلتك، فما يتوعد به هو القتل وما يترتب على الفعل المكروه عليه هو القصاص، والقاتل هنا قد يقتص منه فوراً وقد يقتص منه بعد سنة وقد يفترّ ولا تناله أيدي الحاكم، فقد قيل هناك بعدم صدق الإكراه، أمّا هنا فما يتوعد به . وهو (أقتلك) . وما يترتب عليه هو القتل في ذات الوقت، فمن باب أولى ألاّ يكون ما يتوعد عليه أشدَّ عمّا يترتب عليه، لأنّ ما يترتب عليه عبارة عن موت قريب وأقرب من المورد السابق، فمن باب أولى ألاّ يصدق الإكراه.

إذن، لماذا يقول المحقق: (في تحقق الإكراه هنا إشكال) [20]؟ فالمورد ليس موضع إشكال وتوقف، فإذا لم يكن إكراه هناك لم يكن إكراه هنا من باب أولى. والكلام في حكم هذا المكروه، وهو ما سيأتي لاحقاً.

الدرس [103]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في تهديد شخص آخر بأن يقتله وإلاّ أقدم على قتله، والسؤال: هل حرمة القتل تسقط عن المكروه بسبب التهديد؟ وهل القصاص يتوجّه إلى المكروه أم لا؟

قلنا: في المسألة أربعة شقوق، تقدّم شقان، نذكر الثالث هنا:

الشق الثالث: أن يكون الأمر مقترناً بالإكراه، ولهذا الشق صورتان، عنوناً أحدهما بالشق الثالث والآخر بالشق الرابع.

في الشق الثالث يقترن الأمر بالإكراه والتهديد بالموت أو ما دون الموت، بأن يقال: (اقتل نفسك وإلاّ قتلتك) وذلك تهديد بالموت.

أو يقال: (اقتل نفسك وإلاّ سلبتك مالك) وهو تهديد بما دون الموت.

الشق الرابع: أن يهدد بما هو أشد من القتل، بأن يقول: (إذا لم تقتل نفسك أحرقتك، أو عذبتك حتى الموت) والقتل بهذا النحو أشد من القتل السريع.

فيما يخص الشق الثالث قلنا بعدم صدق الإكراه فيه، رغم أنّ الأمر ألجأ المأمور، لكنّ للإكراه آثاراً شرعية ترتفع من خلاله آثار الحكم التكليفي والوضعي، وهو لا يصدق هنا، والسبب هو كون الإكراه يصدق فيما إذا كان المتوعد عليه أشدّ من المكروه عليه، بأن يقول: (بع هذا البيت بأدنى من سعره أو هبه إليّ وإلاّ أحرقت جميع أموالك) فالتهديد هنا بما هو أشدّ ممّا يكرهه عليه، فإذا وهبه البيت أو باعه كان عمله إكراهياً ولا اعتبار فيه.

أما إذا هدّده بأمر أخف فلا يعدّ إكراهاً عندئذٍ، بأن يقول له: (بع هذا البيت وإلاّ أخذت منك عشرة آلاف تومان)، فإذا كان سعر البيت يقدر بالملايين وباعه لأجل هذا التهديد كان بيعه غير إكراهي، ولا يمكن الحكم ببطلانه.

إذن لا يصدق الإكراه في الشق الثالث، ودليل ذلك أنّ ما أكرهه عليه (الانتحار) يتساوى مع ما هدّد به، ورغم وجود الإكراه هنا إلاّ أنّه لا يعدّ إكراهاً شرعاً، وإذا انتحر المهّدّد هنا كان ذنبه عليه أولاً، وثانياً: لا يترتب القود والقصاص على الأمر؛ لكون الفعل هنا منسوباً إلى المباشر لا إلى الأمر والملجئ، فلا قصاص عليه، لكن هل تترتب عليه عقوبة أخرى؟

ظاهر كلام سيدنا الأستاذ . رحمه الله . في (تحرير الوسيلة) [21] عدم ترتب أية عقوبة أخرى عليه؛ لأنّه في الشق اللاحق حيث التهديد بأشد، يقول: يحتمل الحبس، وهذا يكشف عن عدم احتمال الحبس في الشق الذي يسبقه ويجزم بعدم ترتب عقوبة عليه.

لكن من المحتمل ترتب الحبس عليه، لأنه جاء في الرواية الصحيحة التي نقلناها سابقاً: في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقال: ((يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت)) [22] والتعبير هنا (الأمر) لا المكروه، وحتى لو قلنا بعدم صدق الإكراه الشرعي إلا أن الأمر يصدق، فلا وجه للترديد في الحبس فيه، إلا أن يقال بأن جزمه بعدم الحبس لم ينشأ عن عدم صدق الإكراه، بل باعتبار أن مورد الرواية يتحقق فيما إذا كان هناك ثلاثة عناصر، هي: القاتل، والمأمور بالقتل أو المكروه، والمقتول، مع أن العناصر الموجودة فيما نحن فيه اثنان: أحدهما القاتل، والآخر المأمور بقتل نفسه.

إذا كان هذا هو مبناه النظري فيمكن مناقشته من جهتين:

الجهة الأولى: هذا الاحتمال وارد في الشق الرابع كذلك، فلماذا احتل الحبس هناك ولم يحتمله هنا؟

الجهة الثانية: تقدّم سابقاً أن المستفاد من ظاهر الروايات كون حبس الأمر لأجل أن أمره أوجب قتل شخص، وهذا الملاك موجود سواء كان المقتول نفس المباشرة أو شخصاً آخر، فلا فرق بين أن يأمر الأمر بقتل زيد أو بقتل نفسه، فلا يبعد القول بالحبس باعتبار أن أمر الأمر لم يقتصر بالإجبار والإلزام، بل يبدو إمكانية الجزم بهذا المعنى.

الشق الرابع: وهو بناءً على أحد معانيه . أشكل من البقية، وعبرة عن أن يأمره الأمر بقتل نفسه وإلا فعل به ما هو أشد من القتل، من قبيل إحراقه أو قطع يده أو رجله أو سمل عينه أو قتل أطفاله أمامه ثم قتله، وهذه التهديدات أشد وأشق من القتل، وعندئذ هل يحق للشخص أن يقتل نفسه جراء هذا التهديد؟ وهل تبقى الحرمة التكليفية هنا مثل ما بقيت في الشقوق السابقة؟

وسواء قلنا بالحرمة التكليفية أو لم نقل فهل هناك قصاص يترتب على المكروه أم لا؟

لا شك في صدق الإكراه شرعاً هنا؛ لأن ما يتوعد عليه أشد مما يترتب على فعله، وعبرة المحقق حيث قال: (فيه إشكال) [23] لا تشمل هذا الشق قطعاً، رغم أنها شاملة للشق الثالث؛ لأنه لا إشكال في صدق الإكراه هنا.

دراسة كلمات الفقهاء

صاحب (المسالك) اعتبر القول برفع الحرمة وإثبات القصاص على المكره وجيهاً، إذ قال: (لو كان التهديد بقتلٍ أشد مما يقتل به المكره نفسه كقتلٍ فيه تعذيب، اتجه تحقق الإكراه حينئذٍ؛ لأن المكره يتخلص بما أمر به عما هو أشد عليه، وهو نوع القتل الأسهل من النوع الأشق، فيجب القصاص) [24].

دليله على المدعى كونه خلص نفسه بانتحاره من القتل الأشد الذي هدّد به المكره، فيجوز له قتل نفسه، وإذا ارتفعت الحرمة التكليفية عنه فيجب القصاص على المكره؛ لأنّ الجناية تنتقل إليه مثل باقي موارد الإكراه.

لم يصرّح الفاضل الهندي في (كشف اللثام) اختياره لهذا القول، لكن العلامة لم يجزم بالطرفين ويقول: (فيه إشكال)، فيعلق الفاضل الهندي على عبارته بقوله: (من أنّه لا معنى للاضطرار إلى قتل نفسه خوفاً من قتله فلا قود، ومن أنّه ربّما خوّف بنوعٍ من القتل أصعب من قتل نفسه فيدفعه به فيقاد من الأمر) [25].

أي أنّه لا يجزم بالقصاص بل ذكره كاحتمال.

كلام لصاحب (الجواهر)

نسب صاحب (الجواهر) القول بجواز قصاص المكره إلى (المسالك) و(كشف اللثام) ويأتي بعبارة لا هي من (المسالك) ولا من (كشف اللثام)، بل تصوراته عنهما على ما يبدو، إذ يقول: (لكن في (المسالك) و(كشف اللثام): نعم لو كان التخويف بنوع من القتل أصعب من النوع الذي قتل به نفسه فدفعه به اتجه حينئذٍ تحقق الإكراه).

ومن الواضح أنّها لا من (المسالك) ولا من (كشف اللثام)، وعلى أية حال يناقش في العبارة المزبورة بقوله:

(وقد يناقش بأن ذلك لا يقتضي جواز قتله لنفسه المنهي عنه، فلا حكم لإكراهه المزبور، وحينئذٍ يكون المباشر أقوى من السبب، واحتمال الجواز باعتبار شدّة الأمر المتوعّد به منافٍ لإطلاق دليل المنع، وإلّا لجاز للعالم بأنّه يموت عطشاً مثلاً أن يقتل نفسه بالأسهل من ذلك، فتأمل جيداً) [26].

ويمكن بلورة مناقشة صاحب (الجواهر) للشهيد الثاني في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: القول بأنه من خلال الانتحار يخلص نفسه من الموت الأشد، يعني تبرير الانتحار أينما كان موت أشد ينتظر الشخص، بينما أدلة الانتحار مطلقة وتقتضي التعميم متى ما شككنا في جواز الانتحار أو في مصداق من المصاديق، وأصالة الإطلاق تجري هنا. وعلى هذا يكون كلامه في التشكيك في شمول الإطلاقات للمورد غير صحيح، فذلك من قبيل ما تقدم من مثال، إذ يقال: (أكرم العالم) وشككنا في أنّ المراد من العالم الذي هو في هذا البلد أو يشمل كل عالم في كل بلد، كان الإطلاق هنا يعني الشمول لكل عالم، فالظاهر منه كون تمام الموضوع لهذا الحكم لا جزء الموضوع، أي كون (من هذا البلد) ليس جزءاً آخر في الموضوع، فإنّ عنوان العالم يصدق حتى على العالم الذي ليس من أهل البلد، وهذا يعني جريان الدليل المطلق.

إذن، حرمة قتل النفس (الانتحار) تشمل ما نحن فيه، حيث يريد المنتحر إنقاذ نفسه من القتل الأشد.

الجهة الثانية: لا حكم لهذا الإكراه، أي لا يؤثر في رفع الحكم التكليفي، وعندئذٍ فالمباشر أقوى من السبب، فينسب القتل إلى المباشر، ونتيجة المسألة ستكون ما يلي:

ألف: وقوع الحرمة التكليفية على عاتقه.

باء: يرتفع القصاص عن السبب باعتباره أضعف من المباشر.

الجهة الثالثة: كونه استدلالاً نقضياً، فإذا قلنا بجواز قتل النفس للتخلص من الموت الأشد كان علينا القول بجوازه حيث لا يوجد إكراه بل يوجد اضطرار، من قبيل أن يعلم بأنه إن لم يقتل نفسه فسيموت عطشاً في الصحراء، مع أنّنا لا نقول بهذا، وعليه سوف لا يكون التخلص من الموت الأشد دليلاً على جواز القتل.

تعليق على كلام صاحب (الجواهر)

مناقشات صاحب (الجواهر) غير واردة على كلام الشهيد الثاني.

في مناقشته الأولى يشكل على صاحب (المسالك) قائلاً: ذهابه إلى إمكانية التخلص بالانتحار من القتل الأشد، وهذا الكلام لا يوجب رفع الحرمة التكليفية. وكلام صاحب (الجواهر) هنا متين وصحيح في حدّ

ذاته؛ باعتبار إطلاق دليل حرمة قتل النفس وشموله لجميع الموارد التي يصدق فيها قتل النفس، ولا فرق هنا بين كون قتل النفس فراراً من القتل الأشد أو خوفاً من بعض الأمور أو لأغراض أخرى. ولا نبحت في هذا، وما يمكن البحث فيه وإثباته هو شمول إطلاق الدليل، ولا يمكن نفي دليل حاكم يرفع الحرمة، فقد يكون دليل نفي الحرج أو العسر شاملاً للمورد.

نعم، لا يتضيّق الدليل بمجرد احتمال خروج الموضوع من المطلق أو العام، لكن من المحتمل أنّ فتوى الشهيد الثاني لم تنشأ عن احتمال ذهابه إلى تضيّق الدليل بمجرد الاحتمال، بل نشأت عن دليل حاكم من قبيل: (رفع ما لا يعلمون)، (رفع ما استكروها عليه) [27]، أو دليل نفي العسر والحرج مثل: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) [28]، (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) [29].

فإنّه لم يذكر الدليل على قوله بل أفتى فقط، والفتوى تتناسب مع الذهاب إلى أدلة حاكمة هنا، وسنبحت لاحقاً شمول أو عدم شمول الأدلة الحاكمة لموردنا.

أما مناقشته الثانية بأنّه لا حكم للإكراه هنا فلا ترتفع الحرمة التكليفية، والمباشر أقوى من السبب، ويبدو أنّ مناط الأقوائية في ذهنه الشريف هو الحكم التكليفي، فإذا كانت حرمة تكليفية كان المباشر أقوى من السبب، وإذا ارتفعت الحرمة التكليفية فلا يكون المباشر أقوى من السبب، بل السبب هو الأقوى.

هذا مع أنّ القضية ليست قضية سبب ومباشر، فهي . الأقوائية . ليست أمراً انتزاعياً تنتزعه من الحكم التكليفي أو من عدمه، بل هو أمر حقيقي وعرفي يترتب عليه الحكم التكليفي لا ناشئاً عنه.

أقوائية السبب تعني تأثير السبب في إيجاد النتيجة أكثر من تأثير المباشر، من قبيل أن يسلب السبب تأثير المباشر بالكلية، بأن ينومه ويلقي في فمه دواءً، ورغم أنّ المباشر ابتلع الدواء لكن عمله لم يكن عن اختيار وإرادة، أو من قبيل أن يقوم المباشر بهذا العمل باختياره وإرادته لكن السبب كان قد صوّر له الواقع بنحو يجعل إرادة المباشر تحت اختياره وإرادته، بأن يأتي السبب بالدواء ويستعمله المباشر عن جهل، فرغم أنّ عمله صدر باختياره إلاّ أنّه كان ناشئاً عن جهل فرضه السبب عليه.

إذن السبب في هذه الموارد أقوى من المباشر، وقد يكون المباشر أقوى من السبب، كما لو قام المباشر بعمل باختياره وبارادة منه لا يتنافى مع إكراه الغير وإجباره، بأن قال المكره: (اقتل فلاناً وإلاّ قتلتك) فيقوم المكره ويقتل فلاناً باختياره؛ لأنّه لا يريد أن يُقتل، والمباشر هنا أقوى من السبب.

الحكم التكليفي والوضعي يتوجّه لكلّ من نسب إليه العمل، وليس المناط في الأقوائية الحكم التكليفي، بل العكس هو الصحيح.

يبدو أنّه يريد: بما أنّ الحرمة التكلفية موجودة هنا فالمباشر أقوى، أي أقوائية المباشر معلول ونتيجة للحكم التكليفي، أو أنّه يريد الملازم له، ولا أحد من الموردين صحيح، لا أقوائية المباشر كنتيجة ومعلول للحكم التكليفي، ولا كونه ملازماً له دائماً.

وقد يكون المباشر أقوى من السبب مع أنّه لا وجود للحكم التكليفي . كما هو حال ما نحن فيه وستحدث عن ذلك لاحقاً . والحكم التكليفي مرتفع بناءً على الدليل، وعليه لا ملازمة بين كون المباشر أقوى من السبب والحرمة التكلفية.

والجهة الثالثة التي قال بها هي قوله: إذا قتلتم بجواز القتل في هذا المورد الشديد فينبغي القول به في باب الاضطرار كذلك، مع أنّه لا أحد يقول بهذا.

نقول: القضية ليست بهذا المستوى من الوضوح، بحيث نقول بعدم جواز القتل في باب الاضطرار، وتصويره للاضطرار يبعد جواز القتل من ذهن الإنسان، فقد مثل للمورد بما إذا علم بأنّه سيموت غداً عطشاً في الصحراء فيقتل نفسه، ومن المستبعد جواز قتل النفس هنا.

لكن إذا صوّرنا الاضطرار بنحو آخر فقد يختلف حكمنا تجاهه، فلنفرض تورط الشخص وسط الغابة المحترقة ويعلم أنّه سيموت احتراقاً بعد ساعة، وهو موت صعب ويامكانه أن يخلّص نفسه من هذا الموت من خلال إطلاقه رصاصة على نفسه، فهل نسلم بحرمة الانتحار هنا؟ ومثال آخر: تحاصر شخص وسط مجموعة من الذئاب، ويعلم بعدم إمكانية إنقاذ نفسه ويامكانه أن يقتل نفسه بالأسلحة المتوفرة لديه، فهل نسلم بحرمة قتل النفس هنا؟

لماذا لا تشمل الأدلة الحاكمة . مثل دليل الرفع والنفي . موردنا؟

لا يمكن في هذه الموارد . حيث يحل الاضطرار . القطع ببساطة بعدم جواز قتل النفس، وفي باب الإكراه
يحتمل جواز ارتكاب القتل الأسهل للتخلص من القتل الأشد، ولا فرق هنا بين رفع الاضطرار ورفع
الإكراه، وكل ما قلناه هناك نقوله هنا، ولا نسلم بعدم جواز قتل النفس لرفع الاضطرار، فالمورد محل كلام
نبحثه لاحقاً.

الدرس [104]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الشق الرابع من شقوق الإكراه وقلنا: إذا أمر شخص آخر بقتل نفسه وهدده بالقتل الأشد
الإكراه الشرعي، فآثار الإكراه ترتفع، وعندئذٍ تطرح البحوث التالية:

أولاً: هل يجوز قتل نفسه أم لا؟

ثانياً: في صورة وقوع القتل هل يكون على المكره قصاص أم لا؟

نقلنا كلام صاحب (المسالك) [30] في رفع الإثم والحرمة التكليفية عن المكره وثبوت القصاص على
المكره واستدلّاه على هذا الرأي، وقد ناقش صاحب (الجواهر) [31] هذا الكلام بثلاث مناقشات،
ونحن خدشنا بهذه المناقشات، وحالياً ندخل في بحث آخر ذات صلة بموضوع بحثنا.

بحث في الأدلة الحاكمة

هل هناك حرمة تكليفية على المكره إذا ما هدّد بالقتل الأشد؟

يبدو عدم وجود مانع من إجراء حديث الرفع في موضع بحثنا، كما أنّه قد لا يكون مانع من إجراء دليل
(ما جعل الله عليكم في الدين من حرج) [32]، ودليل نفي الضرر، وحديث الرفع أسهل في الإجراء من
غيره؛ لأنّ ظاهر ((رفع ما استكروها عليه)) [33] رفع حكم شرعي كان موجوداً بسبب الإكراه.

يبدو أنّ البعض قدّر المواخذه وأمثالها في حديث الرفع، وهو غير عرفي؛ لأنّ للوضع والرفع معنى واضحاً في باب التقنين، فإذا قال الحاكم: (رفعت الضرائب) كان كلامه يعني أنّه لا يريد ضرائب من الناس، ولازم ذلك نفي المواخذه.

ورأي الشيخ . رحمه الله . والآخوند . رحمه الله . وآخرين مختلف هنا، ولا نريد الدخول في بحث لا يفيد موضوعنا على أقل تقدير، وبالإجمال نقول: حديث رفع الاستكراه يعني: في حالة الاستكراه يرفع الشارع ما كان قد وضعه. وقتل النفس محرّم يرتفع بالإكراه، على فرض وجود الإكراه في مورد بحثنا.

إذن لا توجد مشكلة في جريان حديث الرفع، لكن هناك إشكالاً في باب قاعدة الحرج، وهو كون القاعدة مستفادة من الآية الشريفة (ما جعل الله عليكم في الدين من حرج) [34]، أي أنّ الله لم يجعل حكماً حرجياً في الدين، ولا حكم في الاحتراق بالنار لكي يرفعه الله بقاعدة الحرج. نعم، تصدق القاعدة فيما إذا كان الوضوء بالماء البارد مضرّاً، فترفع القاعدة وجوب الوضوء، والحرج الذي نحن فيه عبارة عن الاحتراق في النار ويعدّ تحمّله أمراً محرّجاً، لكن ليس فيه حكم شرعي لكي يرتفع بقاعدة الحرج، فتسلور شبهة كون المقام ليس مقام إجراء القاعدة.

إلا أنّ الظاهر من القاعدة ليس رفعها للحكم الحرجي فحسب، بل هي ترفع كل عمل إذا كان مقدمة قريبة لأمر حرجي، فإذا كان لديك مقدار قليل من الماء، وعلمت أنّك ستواجه حرجاً يوم غد إذا توضأت به اليوم، ارتفع عنك وجوب الوضوء بناءً على القاعدة المزبورة رغم أنّ الوضوء ليس حكماً حرجياً إلاّ أنّه ينتهي إلى ما فيه الحرج فترفعه القاعدة.

وكذلك ما نحن فيه، فنقول: أنّ الاحتراق بالنار أو التورّط بين ذناب مقدمة للدخول في الحرج الذي لا يمكن احتمالها، وحرمة قتل النفس بمثابة المقدمة القريبة للوقوع في الحرج، فترفع بواسطة القاعدة حتى لو كان متعلق الحرمة غير حرجي، وبذلك يثبت خلو قتل النفس (الانتحار) من الحرمة التكليفية فيه.

يبدو أنّ قاعدة (لا حرج) تشمل هذا المورد كذلك، وإذا جرت هذه القاعدة هنا جرت قواعد أخرى كذلك مثل قاعدة (لا ضرر) و(رفع العسر)، بل يمكن القول بأنّ لسان الآية (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) [35] أفضل، فأنها تفيد كون الله لا يريد العسر، على أنّ رفع العسر لا يعني عدم التعرّض للعسر بنحو طبيعي في الحياة، بل يعني عدم توجّه العسر الحاصل من العمل بالأحكام الشرعية وأنّ الله لا يريد

تحمل هذا العسر. وفيما نحن فيه الله لا يريد الالتزام بحرمة قتل النفس وتحمل الاحتراق، وعليه لا مانع من القول بشمول قاعدة نفي العسر والحرج والضرر لما نحن فيه، وإذا تردّد أحد في شمول هذه القواعد ولم يجزم في جريانها فإنه لا شك ولا ترديد في جريان حديث الرفع.

حكم قصاص المكره

بعد ما رفعنا الحرمة التكليفية عن الشخص وقتلنا بجواز قتل نفسه هل يثبت القصاص على المكره، أم لا؟

هذا ما ادّعه الشهيد الثاني وأنكره صاحب (الجواهر)، كما أنكر ارتفاع الحرمة، وكل من قال بارتفاع الحرمة قال بقصاص المكره إلا بعض الأعاظم [36] في زماننا حيث فكك بين الأمرين.

يبدو أنه لا وجه لإثبات القصاص على المكره، وهل ارتكب قتلاً لكي تشمله أدلة القصاص؟ لم يقتل المكره بل هدده فحسب، والمكره. لأجل التخلص من القتل الأشد. أقدم على قتل نفسه، ورغم أنه لولا الإكراه لما وقع القتل، لكن من الذي نفذ القتل؟

عامل القتل المكره ذاته، فلا قصاص على المكره، ولا دليل على ثبوت القصاص عليه.

نعم، يحبس المكره مؤبداً وفقاً لرواية زرارة [37] التي تقدّمت، أما القصاص فلا، والرواية وردت في الأمر وتصدق في المكره من باب أولى.

خلاصة الكلام هنا: لا يقتص من المكره على ألا يبلغ الإكراه مستوى تسلب من خلاله إرادة الشخص واختياره، أما إذا قتل المكره نفسه دون إرادة واختيار فلا يجري الحكم المتقدم، من قبيل أن تلتف مجموعة حول شخص ويصرخون جميعهم بوجهه ويطلبون منه إلقاء نفسه من الشاهق ويكررون هذا المطلب ويفتعلون ضجة بحيث يدهش ويضطرب فيلقي نفسه ويموت دون أن يكون ذلك باختيار منه، والسبب عندئذ أقوى من المباشر، فإنّ ملاك كون المباشر أقوى من السبب. كما تقدّم. كون فعل المباشر صدر عن اختيار وإرادة حتى لو كان اختياره ناشئاً عن إكراه وتهديد.

أما إذا كان ضغط الأمر وإكراهه بنحو يجعل المكره لضعف شخصيته ينفعل ويصدر منه فعل دون اختياره فالسبب. عندئذ. يكون أقوى من المباشر، وهذا لا يختص بالمكره بل يتصور في الأمر كذلك، فإذا

فرضنا انعدام الإكراه بل غضب الأمر وصراخه في وجه المأمور أدى إلى ارتكاب المباشر الجريمة كان السبب أقوى من المباشر.

إذن، ما قلناه في باب الأمر وباب الإكراه بالمساوي أو بالأشد، من أنها لا تسقط المباشر عن صدق كونه مباشراً ولا تخرج نسبة القتل منه إلى غيره يخص ما إذا لم تطرأ الحالة المتقدم ذكرها، فلو طرأت حالة الدهشة والانفعال وثبت شرعاً عدم اختياره في ارتكاب القتل، تنتقل النسبة عندئذٍ من المباشر إلى الأمر أو المكره الذي هو أقوى من المباشر، والله العالم.

الدرس [105]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق رحمه الله: (يصح الإكراه فيما دون النفس، فلو قال: اقطع يد هذا أو هذا وإلا قتلتك، فاختار المكره أحدهما، ففي القصاص تردّد، منشؤه أنّ التعيين عري عن الإكراه، والأشبه القصاص على الأمر؛ لأنّ الإكراه تحقق، والتخلص غير ممكن إلاّ بأحدهما) [38].

قال المحقق في الفرع السابق لهذا الفرع: (لا يصدق الإكراه في باب قتل النفس) إلاّ أنّه يقول هنا: يتحقق الإكراه فيما دون النفس، فإذا أكره شخص آخر بقطع يد ثالث أو رجله وإلاّ قتله تحقق الإكراه، وعندئذٍ يتحقق أمران:

الأوّل: يرتفع الحكم التكليفي.

الثاني: لا يثبت القصاص والدية على المكره.

وهذا هو الذي يدور في ذهنه في هذا الفرع، ومن خلال ذكره للفرع اللاحق نستفيد كونه ملتزماً بمطلب آخر، وهو: ارتفاع القصاص عن المباشر الذي قطع اليد، لا يعني ارتفاعه بالكلية بل ينتقل إلى المكره، لكنّه لم يذكر أيّاً من المطلبين المتقدمين، ويبدو أنّ عدم ذكرهما لأجل وضوحهما؛ لأنّ الإكراه إذا صدق لزم ارتفاع الحرمة التكليفية والقصاص والدية عن المكره، ورجوع هذه الأحكام إلى المكره.

ثم يدخل في الفرع اللاحق قائلاً: إذا خيّر المكره شخصاً بين جريمتين بأن قال له: اقطع يد عمرو أو زيد وإلا قتلتك، فيختار المكره أحد الشخصين ويقطع يده، فهل يرتفع القصاص عن المباشر هنا؟ في المسألة ترديد، منشؤه كون الإكراه كان منصباً على واحدٍ لا بعينه، ولم يكن إكراه خاص تجاه الشخص الذي اختاره.

وبعدما يذكر منشأ الترديد يقول: الأشبه . أي الأقرب إلى القواعد . عدم الاقتصاص من المباشر وينبغي الاقتصاص من الأمر، ودليل ذلك وقوع الإكراه على كل حال رغم عدم تعيينه، ولا يمكن التخلص من هذا الإكراه إلا بقطع يد أحد الشخصين، رغم أن انتخاب أحد الفردين تم بإرادة المباشر، فلا يترتب حكم على المكره، وينتقل القصاص إلى الأمر.

هناك عدّة مطالب تخص الفرع الأول، أي الإكراه على قطع اليد مع التهديد بالقتل:

الأول: هل يترتب الحكم التكليفي (الحرمة) والوضعي (القصاص أو الدية) على المباشر؟

الثاني: على فرض سقوط الحكم الوضعي عن المباشر هل يترتب على الأمر؟

أما بالنسبة إلى المطلب الأول فحكمه واضح؛ لأنّ الفرض كون الإكراه متحققاً، ويجري حديث الرفع بمجرد إحراز موضوع الإكراه، وهذا الدليل يرفع الحرمة التكليفية كما يرفع القصاص والدية عن المكره، ومع هذا الدليل نكون في غنى عن دليل آخر. مضافاً إلى أنّ التزاحم صادق هنا، فالأمر دائر بين حفظ النفس الواجب وبين حرمة قطع يد الغير، والترجيح هنا للأهم، وعلينا معرفة الأهم هنا، ويبدو أنه لا ترديد في أنّ حفظ النفس أهم من حرمة قطع يد الغير.

وعليه يجري هنا حديث الرفع وقاعدة التزاحم التي قال بها السيد الخوئي [39] في أصل مسألة الإكراه على قتل النفس، والتي قد خدشنا في جريانها هناك، لكن لا نقاش في جريانها هنا.

كلام السيد الخوئي ونقده

استدلّ السيد الخوئي على عدم الاقتصاص من المباشر بدليل آخر، إذ قال: (القصاص خاص بالجريمة الصادرة ظلماً وعدواناً، ولا وجود للظلم والعدوان هنا، فيرتفع عن المباشر الحكم التكليفي والقصاص) [40].

والظاهر أنّ الذي يدور في ذهنه الشريف كون العدوان بمعنى العداوة، وبما أنّ المباشر هنا لم يتم عمله عن عداة فلا يكون عمله موضوعاً للقصاص.

لكن علينا القول بأنّ العدوان في باب القصاص يعني الاعتداء والظلم، ولا شك في أنّ عمله هنا صدر ظلماً حتى لو كان بسبب الإكراه، غاية الأمر أنّ ظلمه هنا مجاز، فإنّه لا مفرّ له هنا، لكنّ عنوان الظلم لا يرتفع بسبب الإكراه، فإذا فرضنا شخصاً قام بجريمة باختياره دون إكراه ولا عداوة، بل عن مزاح، كما كان يفعل المترفون في العهود السابقة بغلمانهم فيلقونهم في البحر مربطين أيديهم وأرجلهم مثلاً، أو من قبيل اكتشاف عالم لغاز سام فيجرّبه على إنسان، فالأعمال في الموارد المتقدمة لم تصدر عن عداوة لكنّها عن عدوان وظلم، فإنّ الأخيرين لا يعينان العداوة بل يكفي في صدقهما صدور الفعل تجاوزاً واعتداءً.

نعم، لا يواخذ لأجل هذا الظلم إذا كان عن إكراه؛ لأنّه كان مجبوراً، لكنّ عمله لا يخرج عن كونه ظلماً، كما هو حال الغضب، فلا يرتفع هذا العنوان بالإكراه، فإذا دخلت منزل الغير خوفاً من حيوان مفترس كان دخولك غضباً واعتداءً، لكنّه مجاز، ولا يتوقف صدق عنوان الغضب على كون الفعل صادراً عن اختيار، غاية الأمر انتفاء الحكم التكليفي (الحرمة) رغم صدق الموضوع.

وفيما يخصّ المطب الثاني . أي انتقال القصاص إلى الأمر المكروه . فقد صرح به صاحب (الجواهر) [41]، والمحقق الأردبيلي [42]، وبعض آخر [43] من الفطاحل، إلا أنّ الشهيد الثاني [44] اكتفى بالقول بأنّ الإكراه يتحقق بما دون النفس، وعلى فرض ثبوت الإكراه فهل القصاص ينتقل إلى الأمر والمكروه؟

لم يصرح بهذا المعنى، رغم أنّ مراده . على ما يبدو . نفس ما ذهب إليه المحقق من اعتبار المسألة واضحة لا تستدعي الذكر، لكن لرى حالياً ما إذا كان هناك وجه لهذا أم لا؟

لا وجه لانتقال القصاص إلى المكروه؛ وذلك للأمر التالية:

أولاً: لم يباشر قطع اليد.

ثانياً: لم ينسب قطع اليد إليه؛ لأنه لا ينسب الفعل إليه إلا إذا كانت الوسطة بمثابة الآلة والوسيلة، وبتعبير آخر: ينسب إليه فيما إذا كان السبب أقوى من المباشر، وقد قلنا سابقاً بأن أقوائية السبب من المباشر لا تحصل إلا في صورتين:

إحدهما: أن يكون المباشر غير مختار بالكلية، بأن ينوم مغناطيسياً، أو كونه طفلاً غير مميز، أو يحاصر من قبل البعض ويوجدون ضجيجاً وضوضاء بحيث يضطرب ويلقي نفسه من شاهق.

ثانيتهما: أن يصدر فعل المباشر عن اختيار، لكن اختياره نشأ عن جهل فرضه الغير عليه، مثل حكم القاضي الذي اعتمد شهادة زور. وسيأتي بحثه. فإن السبب هنا أقوى.

ولا يكون السبب أقوى في غير هاتين الصورتين، ولهذا تردّد العلامة في مسألة انتقال حكم القصاص من المكره إلى المكره، على أنه ذكر بيانين لهذا الأمر في (القواعد)، حيث قال في مكان: (يسقط القصاص عن المباشر، وفي وجوبه على الأمر إشكال) [45]، ونفس هذا نقله عنه صاحب (الجواهر) [46] لكنّه صرح في مكان آخر بالقصاص على المكره.

وعلى أية حال المسألة غير واضحة ولا دليل على انتقال القصاص إلى المكره.

لكن هل يترتب على المكره شيء؟ قد يقال بالتعزير مضافاً إلى الإثم، ويمكن للحاكم الشرعي في هذه الموارد أن يعزّر المكره، لكن هل هناك دية عليه؟ قال البعض: إذا ارتفع القصاص عن المكره ارتفعت الدية كذلك ووضعت على المكره، وبعض آخر لم يسقط الدية عن المكره.

رأي العلامة وإشكال صاحب (الجواهر)

أثبت العلامة الدية على المكره، رغم أنه لم يصرح بهذا المعنى، بل في ذيل كلامه: (وفي وجوبه على الأمر إشكال) قال: (يضمن الأمر فيما يتحقق فيه الإكراه) [47]. ولازم هذا الكلام ثبوت الدية على المكره.

وقد استفاد صاحب (الجواهر) ذات المعنى من كلامه؛ لأنّ لازم كلامه في نفي القصاص وإثبات الضمان هو كون الدية على عهدة المكره الأمر.

وفي مقام الإشكال على العلامة يقول صاحب (الجواهر) [48]: إذا رفع القصاص عن المكره فلماذا ثبتت الدية؟ وهو إشكال وارد؛ لكون الدية لم ترد في الشرع بنحو مستقل، بل جعلت عوضاً عن القصاص، وإذا قيل بارتفاع القصاص عن المكره لأجل عدم إسناد الفعل (قطع اليد) إليه فما الدليل على إثبات الدية؟

رأي السيد الخوئي والخذش فيه

يقول السيد الخوئي [49] بثبوت الدية على المباشر المكره، واستدل على ذلك بأنّ دم المؤمن لا يذهب هدرًا، والمكره أهل لأن تؤخذ منه الدية.

يخذش في كلامه من حيث إنّه إذا رفعنا القصاص عنه باعتبار كون قطع اليد لم يصدر عن عدوان فلماذا ثبتت الدية؟ وبأي دليل يمكننا إثبات الدية على الشخص الذي لم يصدر فعله عن عدوان وظلم، مع أنّ الدية عوض عن القصاص؟ كما أنّ قاعدة (لا يذهب دم المؤمن هدرًا) لا تستلزم أخذ الدية من المكره، ولماذا لا تكون الدية بعهدة بيت المال أو المكره؟ وما سبب الترجيح هنا؟ إذن رأي السيد الخوئي غير صائب.

ثمّ نسأل: هل يمكن القول بأنّ دليل الرفع يرفع كل ما وضعه الشارع المقدس وكان مشمولاً لأحد العناوين المزبورة؟

جملة (ما استكروها عليه) ترفع ما أصبح موضع إكراه، وهي ترفع الحرمة التكليفية لقطع اليد جزماً، كما أنّ القصاص يرتفع بحديث الرفع، لكن هل ترتفع الدية بحديث الرفع؟ نقول: كلا، فالدية أمر إذا ألزم المكره المباشر بأدائها كان هناك طريق للجبران، وهو إمكانية رجوعه إلى المكره لأخذ الدية منه.

علينا القول: بما أنّ دليل الرفع امتناني فهو يرفع مقداراً لا يستلزم إيراد خسارة العمل المكره عليه على المكره، فإنّ لازم الامتنان كون الدليل يرفع شيئاً إذا ثبت كان مخالفاً للامتنان، والشيء هو الحرمة والقصاص، وهما لا يقبلان الجبران، أمّا الدية ولزومها فلا يتنافى مع الامتنان؛ لأنّها ممّا يقبل الجبران،

وذلك يتم من خلال الرجوع إلى المكره، وهذا الحكم ينسجم مع القواعد والأصول الكلية التي تفرض الغرامة والجبران على من فرض الخسارة والأضرار المالية على أحد. إذن الدية على المباشر، وهو يرجع إلى المكره الذي أجبره على ذلك.

[1] شرائع الإسلام 4: 976.

[2] إرشاد الأذهان 2: 196.

[3] تحرير الوسيلة 2: 462.

[4] قواعد الأحكام 3: 59.

[5] المسالك 15: 89.

[6] مجمع الفائدة والبرهان 13: 397.

[7] جواهر الكلام 42: 53.

[8] مباني تكملة المنهاج 2: 16.

[9] شرائع الإسلام 4: 976.

[10] الإسراء: 32.

[11] جواهر الكلام 42: 53.

[12] انظر: من لا يحضره الفقيه 4: 79 / 223.

[13] انظر: شرائع الإسلام 4: 976.

[14] مجمع الفائدة والبرهان 13: 397.

[15] شرائع الإسلام 4: 976.

- [16] الوسائل 29: 71، أبواب القصاص في النفس، ب 28، ح 1.
- [17] الوسائل 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب 13، ح 1.
- [18] شرائع الإسلام 4: 975.
- [19] شرائع الإسلام 4: 975.
- [20] شرائع الإسلام 4: 975.
- [21] تحرير الوسيلة 2: 464.
- [22] الوسائل 29: 45، أبواب القصاص في النفس، ب 13، ح 1.
- [23] شرائع الإسلام 4: 976.
- [24] المسالك 15: 90.
- [25] كشف اللثام 11: 35 . 36.
- [26] جواهر الكلام 42: 54.
- [27] الوسائل 15: 369، أبواب جهاد النفس، ب 56، ح 1.
- [28] البقرة: 185.
- [29] الحج: 78.
- [30] المسالك 15: 90.
- [31] الجواهر 42: 54.
- [32] الحج: 78.
- [33] الوسائل 15: 369، أبواب جهاد النفس، ب 56، ح 1.
- [34] الحج: 78.

[35] البقرة: 185.

[36] مباني تكملة منهاج الصالحين 2: 16.

[37] الوسائل 28: 45، أبواب القصاص في النفس، ب 13، ح 1.

[38] شرائع الإسلام 4: 976.

[39] مباني تكملة منهاج الصالحين 2: 18.

[40] نفس المصدر.

[41] الجواهر 42: 55.

[42] مجمع الفائدة والبرهان 13: 405.

[43] كشف اللثام 11: 36.

[44] المسالك 15: 91.

[45] قواعد الأحكام 3: 590.

[46] الجواهر 42: 55.

[47] قواعد الأحكام 3: 590.

[48] الجواهر 42: 55.

[49] مباني تكملة منهاج الصالحين 2: 19.

الدرس [106]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في أنّ شخصاً أكره آخر على قطع يد ثالث وهدّده بالقتل إن لم يفعل ذلك، وفي هذه الصورة ينقلب فعله جائزاً ويرتفع عنه الذنب الأخرى، وكذلك القصاص بحديث الرفع، لكن الفقهاء اختلفوا في ثبوت الدية.

وقد تقدّمت آراء بعض الفقهاء والإشكالات الواردة عليها، وذكرنا نحن بإيجاز احتمالاً نعرض له حالياً بالتفصيل.

يمكن أن يقال بأنّ الدية على المباشر المكره، ويمكنه مطالبة المكره بها بعد ذلك، وهذا يستلزم القول بما يلي:

أولاً: الدية لم ترفع عنه؛ لأنّ حديث الرفع يرفع ما يكون ثقلاً ووزراً على المكلف، والقصاص وزر وثقل؛ لأنّه لا يقبل الجبران، أمّا الدية فتقبل الجبران، وبإمكان المباشر أن يسترجعها من المكره الأمر، فلا يكون إثباتها وزراً وثقلاً.

ثانياً: علّة الرجوع إلى الأمر المكره هو كون الأخير سبباً لدفع المكره الدية.

كلام عن حديث الرفع

لمزيد من الإيضاح نقدم بعض الأمور كمتّم لهذا البحث بنحوٍ مجمل دون الدخول في التفاصيل:

الأمر الأول: حديث الرفع في مقام إنشاء الحكم وليس في مقام الإخبار، ورفع الحكم . كإثباته . إنشاء مولوي، كما أنّ المولى بإيجابه الحكم يُثبت شيئاً اعتباراً كذلك برفعه، فهو بذلك يرفع شيئاً اعتباراً، أي إنّ الإثبات والرفع أمران اعتباريان، ولا فرق بينهما، والصيغة التي تستعمل لإثبات الحكم هي (كُتِبَ، وجُعِلَ ووُضِعَ) عادةً، من قبيل ما ورد في الكتاب: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) [1] و(كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) [2]، ورغم أنّ الصيغة المستعملة هنا إخبارية صورةً إلا أنّ حقيقتها الإنشاء.

لا ينبغي الخدش من حيث إنّه كيف يمكن أن يكون حديث الرفع في مقام الإنشاء مع أنّ المشرّع هو الله، والرسول . صلّى الله عليه وآله . ليس مشرّعاً، فإنّه لا إشكال في إنشاء الرسول، فرغم أنّ المشرّع الأصلي هو الله إلا أنّ النبي ينشئ عنه نيابةً، فقد يقول: ((صلّوا كما رأيتموني أصلي)) [3]، كما قد ينشئ حديث

الرفع، فلا لزوم لتقدير شيء ما فيه، فقد قيل: لم يرفع النسيان أو الخطأ في الواقع، ولأجل صون كلام الحكيم من الكذب علينا تقدير مثل كلمة: (الموآخذة)، أو (جميع الآثار)، أو (أظهر الآثار)، فإننا نلتقى الجملة إخبارية فيما إذا كان ظاهر الكلام خلاف الواقع، وبما أنّ عناوين مثل: (الخطأ) و(النسيان) حاصلة في عالم الواقع فلا بد من تقدير له.

أما إذا قلنا بأنّ الحديث في صدد الإنشاء ولو بصيغة إخبارية فلا لزوم لتقدير شيء ما، فالأمر يصبح من قبيل قول الحاكم: (رفعت الضرائب عنكم)، وهو تعبير إنشائي رائج ولا يحتاج إلى تقدير مثل (الموآخذة) و(جميع الآثار) ونحوهما من الأمور التي تستلزم إشكالات أحياناً.

إذن لا مانع من القول بأنّ هذه العناوين رفعت في مقام الإثبات ودلالة اللفظ، ولازم ذلك رفع جميع الآثار والأثر الخاص كذلك، أي إنّ لفظ إثباتاً يقبل الحمل على الاثنين، وبالطبع أنّ قضية ماهية المرفوع ثبوتاً تعد أمراً آخر يمكننا استظهاره من خلال ظاهر الكلام والقرائن، أمّا إثباتاً وفي مقام دلالة اللفظ فلا حاجة لتقدير (الموآخذة) أو (جميع الآثار) أو (الأثر البارز).

معنى رفع الخطأ هو أنّ الفعل الصادر خطأً كلا فعل، أي كأنه لم يصدر أبداً، لكن علينا معرفة من أية ناحية كونه كلا فعل؟ الذي ينشئ الرفع يمكنه أن يريد رفع المطلق، ويمكنه أن يريد الرفع الخاص أو الرفع من جهة خاصة... وتحديد نطاق الرفع يتم من خلال قرائن أخرى خارجة عن موضوع البحث هنا نعرض لها مقبلاً. إن شاء الله. في الأمر الثاني أو المقدمة الثانية.

ويكفينا الكلام في المقدمة الأولى عن أنّ رفع القصاص عن المكروه دون الدية أمر ممكن؛ لأنّ إنشاء الرفع يمكنه أن يخص أثراً دون آخر، على أن تكون هناك قرينة أو شاهد لتعيين مراد الشارع ثبوتاً.

الأمر الثاني: حديث الرفع في مقام الامتنان، ومعنى الامتنان كون الرفع منه في مقام رفع الضيق والحرص عن المكلفين، وهذا يعني أنّه لا يرفع ما خلى عن الضيق والحرص، فإذا اضطر الإنسان لأكل طعام نجس ولم يكن حديث الرفع لا مفرّ إلاّ تحمّل الجوع أو ارتكاب المعصية، وهذا الحديث يرفع حرمة الأكل لكنّه لا يرفع باقي الآثار مثل لزوم تطهير اليد والضم المتنجسين جراء أكل الطعام النجس؛ لكون هذه الأمور ليست ثقلاً ولا حرج فيها، والثقل ينحصر في تحمّل الجوع.

قدّر بعض العلماء (جميع الآثار) في هذا الحديث لكنّهم واجهوا مشكلة الطهارة والنجاسة في المثال السابق، وكذلك في مسألة الإجناب الإكراهي، ما أدّى بهم إلى التكلّف، فقالوا: هذه الآثار غير شرعية بل طبيعية كشفها الشارع.

وهذا تكلف برأينا؛ لأنّ الطهارة والنجاسة ووجوب الغسل أحكام شرعية ولا يمكن إثبات علاقة طبيعية بين الجنابة ووجوب الغسل مثلاً، وسبب عدم رفع وجوب الغسل في الإجناب الإكراهي كون الغسل غير ثقيل ولا محرّج بالنسبة إلى المكلف، بالطبع قد ينتفي وجوب الغسل بدليل آخر من قبيل دليل رفع العسر والضرر إذا استلزم الغسل بالماء البارد ضرراً أو عسراً، وقد يرتفع متعلّق الحديث ذاته، وهذا لا علاقة له ببحثنا.

نستنتج في باب قطع اليد عن إكراه أن الثقل فيه يرتفع، وهو الامتناع عن قطع اليد الذي يؤدي إلى القتل بيد الأمر المكره، ويرتفع كذلك القصاص؛ لعدم إمكان جبرانه، أمّا الدية فلا ترتفع لإمكانية جبرانها، لكنّها ترتفع كذلك إذا استحال جبرانها وكانت غير مؤهلة للجبران.

إشكال

إذا قلنا بعدم ارتفاع ما يقبل الجبران لكونه ليس ثقلاً لزم القول بعدم بطلان البيع الإكراهي، مع أنّ البائع المكره يستلم عوض المبيع، أي إنّ أخذ الثمن جبران للمبيع الذي فقد في البيع عن إكراه، فلا ينبغي لمثل هذا البيع أن يكون باطلاً.

الرد

بطلان البيع الإكراهي؛ لأجل فقدان الرضا المفروض تحقّقه في المعاملة، فإنّه لا يحل مال امرئ مسلم إلاّ عن طيب نفسه [4]، وتبطل المعاملة إذا انعدم الرضا، ولهذا يصح البيع عن اضطرار، مع أنّ المفروض بطلانه وفق حديث الرفع، والسبب هو وجود الرضا في البيع الاضطراري، فإنّ الذي يبيع بيته برغم اعتراضه به لأجل معالجة ابنه لا بدّ وأن يكون راضياً بالبيع، فالمعاملة صحيحة.

إذن أينما كان ثقل يقبل الجبران لا يرتفع بحديث الرفع، والدية فيما نحن فيه من هذا القبيل، وإذا فرضنا أنّ المكره يمكنه استرجاع الدية من المكره فلا يكون دفع الدية ثقلاً، وإذا لم تكن ثقلاً فلا يرفعها حديث الرفع.

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

الدرس [107]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الإكراه بما دون النفس، وقد ارتأينا ذكر مقدمات أو أوامر لمزيد من الإيضاح، وتقدّم أمران، وهنا الثالث:

الأمر الثالث: يمكن للمكره أن يسترجع ما دفعه كدية من المكره، ودليل هذا كون الدية التي ألزم المكره بدفعها كانت مسببة عن المكره، فهو الذي أدى بالمكره لأن يدفع الدية، أي أنا لم نقل في مسألة قطع اليد بضمان المكره، بل قلنا بضمان المال، وهناك فرق بين ضمان النفس أو قطع اليد وضمان المال، ففي ضمان النفس أو العضو يضمن المباشر القتل أو قطع العضو، أو يضمن السبب إذا كان أقوى من المباشر، وقد بيّنا الموارد التي يكون فيها السبب أقوى.

والموجود هنا حالتان:

الأولى: المكره ليس مباشراً للقطع.

الثانية: لا نقول بكون السبب أقوى في باب الإكراه، أي ضمان اليد لا يتحقق في مورده، بخلاف ضمان المال، فعندئذٍ الحاصل ليس إتلافاً فقط بل ممّا فيه ضمان، وهناك موارد في أبواب مختلفة توجب الضمان، ذكرها الفقهاء، ونحن نعرض لبعض منها:

ألف: الغصب، إذ قالوا: إذا غصب شخص مالاً وتلف المال بسبب قهري كصاعقة، كان الغاصب ضامناً رغم أنّه لم يتلف المال، وهذا يعني كون الغصب بحدّ ذاته يوجب الضمان.

باء: مورد قال به كثير من كبارنا [5] وقواه الإمام الخميني [6]، وهو: إذا منع شخص من عقل دابة آخر، ففرت في مسبعة وتلفت، كان الشخص ضامناً رغم أنه ليس غاصباً ولا متلفاً، بل كان عمله بمثابة الإعداد والأرضية للإتلاف.

جيم: مورد آخر، وهو: إذا أكره شخص آخر على كسر إنائه فكسره، كان المكروه ضامناً، وقد ادعى صاحب (الجواهر) [7] الإجماع فيه.

وهناك موارد أخرى من هذا القبيل.

نتيجة البحث

في باب التسبيب أنه لا ضمان في قتل النفس وقطع اليد . مثلاً . إلا إذا كان الفعل مسنداً إلى الجاني، والفعل هنا غير مسند إلى المكروه، أما في باب ضمان المال فموجب الضمان لا ينحصر بما إذا كان الإتلاف مسنداً إلى الشخص، بل هناك موارد كثيرة تقدم ذكرها يضمن فيها رغم كونه غير متلف، بل هو مؤثر في الإتلاف فقط، وعليه فلا إشكال في القول بالضمان هنا رغم عدم قولنا بضمان النفس واليد المقطوعة.

يمكن تقرير هذه المسألة ببيان آخر، وذلك من خلال القول بأن السبب هنا أقوى من المباشر، فإذا فرضنا لزوم دفع الدية على المكروه ابتداءً، فهو ملزم شرعاً بدفعها، فإن حكم الحاكم ملزم له، والإلزام الشرعي بمثابة الإلزام العقلي، أي الإنسان مجبور على امتثال أحكام الحاكم الشرعي، ولا خيار للمكروه في دفع المال، والسبب في الدفع هو المكروه، أي أنّ المكروه قام بعمل أوجب دفع المكروه مالا دون خيار، فالسبب عندئذ يكون أقوى من المباشر.

وهذا المورد من قبيل أن يأخذ شخص بيد آخر بيده زهرية فيسقطها ويكسرها، والمباشر هنا غير مختار، والسبب أقوى، والنتيجة توجه التلف والضمان على السبب.

وهذان الموردان لا يختلف أحدهما عن الآخر، وهذا البيان مقبول برأينا، ووجه قولنا بكون السبب أقوى من المباشر في مورد الإكراه هو أنّ المباشر لا يمكنه أن يتخلف عن أداء الدية، رغم كونه ملجأً ولا خيار لديه، ولم تتوسط بينه وبين المكروه إرادة مختار، فيتحقق ملاك أقوائية السبب.

النتيجة هي وجوب دفع المكروه الدية ثم استرجاعها من المكروه، ولا يمكن للحاكم أن يرغم المكروه على الدفع مباشرة، فإنه لم يتلف مالا بعد، عكس ما إذا دفع المكروه الدية.

شبهة

قد يشكل بأننا قلنا في الأبحاث المتقدمة بكون الدية غير موضوعة بنحو مستقل، بل كعوض عن القصاص، فإذا ارتفع القصاص هنا بدليل الرفع لابد وأن يرتفع عوضه، أي الدية، فلماذا نشبت الدية؟

الرد

الدية غالباً ما تكون عوضاً عن القصاص، لكن هناك موارد كثيرة وضعت فيها الدية بنحو مستقل، نذكر بعضاً من تلك الموارد:

1. إذا قطع مقطوع اليدين يد شخص، فقد قال البعض بقطع رجله [8]، وقال بعض آخر [9] بلزوم دفع الدية، باعتبار انتفاء موضوع القصاص، لكونه مقطوع اليدين.

2. إذا قتل المسلم ذمياً فلا قصاص بل دية؛ لانتفاء أحد شروط القصاص، وهو التساوي في الدين، وقد يقتل المسلم في هكذا حالة إذا كان مدمناً على قتل الذميين، وقد يكون قتله . عندئذٍ . حدّاً لا قصاصاً.

3. إذا قطع غير البالغ يد بالغ فتؤخذ منه دية بعد البلوغ ولا يقتص منه.

4. إذا كان القاتل والداً فعليه الدية ولا قصاص عليه.

وهذا يكشف أنّ الدية ليست عوضاً عن القصاص دائماً، فإنّ هناك موارد تثبت فيها الدية دون القصاص، ولكلّ مورد دليله الخاص، ويكفي لموردنا الأمران أو المقدمتان الأولتان اللتان مضى ذكرهما كدليل على ما نحن فيه.

المسألة الأخرى التي ذكرها المحقق هي: إذا أكره شخص آخر على قطع يد زيد أو عمرو، فهل يصدق الإكراه عندئذٍ أم لا؟

تردّد المحقق [10] في البداية، وبما أنّه قال في الفرع السابق بانتقال القصاص إلى الأمر المكروه مال في هذا الفرع إلى ما قال به هناك، ونحن رفضنا حكمه في الفرع السابق وقلنا بالدية فيه، وعلى هذا تكون المسألة أهلاً للنقاش.

حاصل الكلام: إذا أكره شخص آخر على أمرٍ كليّ مردّد بين متعددين، بأن قال: اقطع يد أحدٍ من هؤلاء الجماعة وإلاّ قتلتك، ولم يعيّن فرداً، فهل يصدق الإكراه هنا؟ تردّد المحقق في البداية باعتبار عدم تعيين الفرد، وكون المباشر حراً في تعيين الفرد، لكنه قال [11] في نهاية المسألة: الأشبه بالقواعد صدق الإكراه هنا.

وهذا هو الحق؛ لأنّ في العام الاستغراقي والمطلق الشمولي يكون جميع الأفراد متعلقين للحكم العام أو المطلق، وكذلك الحال بالنسبة إلى المطلق البدلي، إلاّ أنّ التعلّق فيه على نحو البدلية، ولهذا لا يكون فرق من هذه الناحية بين العام البدلي والعام الاستغراقي أو المطلق البدلي والمطلق الشمولي، فكما أنّ متعلق الوجوب جميع الأفراد في مثل (أكرم العلماء) أو (أكرم جميع العلماء) وتسري إرادة الله في جميع العلماء كذلك في العام البدلي، حيث يقال: (أكرم أيّاً شئت من العلماء) فالإرادة سارية على الجميع، ووجوب الإكرام متعلّق بكل فرد، إلاّ أنّه على نحو البدلية؛ لأنّ المطلوب الحقيقي الوجود الصرف، فإذا أكرم أحد العلماء فلا يجب إكرام الباقين. وهكذا الحكم يجري في المطلق البدلي والشمولي: (أكرم العالم) مطلق شمولي ويعني لزوم الإكرام أينما صدق عنوان العالم، و(أكرم عالماً) مطلق بدلي، ويعني أنّ المولى يريد إكرام عالم واحد فقط، فإذا أكرم مصداقاً واحداً فلا تكون باقي المصدايق متعلّقة للإرادة، وعلى هذا تكون الإرادة المولوية عامة لجميع الأفراد في الإطلاق الشمولي والبدلي، والفرق في أنّ المولى يريد الجميع في الإطلاق الاستغراقي، وفي البدلي يريد مورداً واحداً، يمكن أن يكون أو يتحقق في أيّ من الأفراد؛ لأنّ تحقق الكلي في الواقع يتم من خلال تحقق الأفراد.

إذن إذا طلب المكروه قطع يدٍ فإنّ إرادته تتحقق في جميع الأيدي، فإذا قطع المكروه يد أحد فلا يكون إكراه في قطع يدٍ أخرى، كما هو الحال في (أكرم عالماً) فإنّ إكرام عالم واحد ينفي إرادة المولى في إكرام عالم آخر. وعلى هذا تجري جميع أحكام باب الإكراه على فرد معيّن في باب الإكراه على فرد غير معيّن.

الدرس [108]

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد ما ذكر صاحب (الجواهر) [12] الفروع الثلاثة المتقدمة ذكر فرعاً رابعاً تبعاً للعلامة [13]، وهذا الفرع لم يذكر في (الشرائع)، ونقله صاحب (الجواهر) عن محكي (التحرير) [14] ولم ينقله عن (الإرشاد) [15] مع أنه جاء هناك، كما تعرّض لهذا الفرع المحقق الأردبيلي [16] وأعلام معاصرون [17].

الفرع هو: إذا أكره شخص آخر على تسلّق جبل أو شجرة عالية أو العبور من جدار مرتفع فتسلّق وانزلق ومات، فما حكمه؟

الكلام ليس في الإكراه على القتل، بل على عملٍ أدى إلى القتل، وصاحب (الجواهر) [18] يذكر ثلاث صور للمورد نعرض لكلامه مع ذكر ملاحظتنا عليه:

الصورة الأولى: ألاّ يوجب صعود الجبل أو الشجرة أو الجدار السقوط المهلك غالباً، ولا يقصد المكروه القتل، أي السبب غير مهلك غالباً مع أنّ المكروه غير قاصد القتل، عندئذٍ يسقط القصاص؛ لأنّ الموت لم يقع عن عمد، فالعمد لا يتحقق إلاّ في حالتين: أن يكون العمل مؤدياً إلى القتل عادةً حتى لو لم يقصد الفاعل، أو أنّ الفاعل قاصد الموت وإن كان العمل غير مؤدٍ إلى القتل لكنّه قتل صدفة، هذا مع أنّ الصورة الأولى لا تحمل أية من الحالتين، فلا يجري فيها حكم قتل العمد.

الصورة الثانية: أن يقصد المكروه القتل حتى لو لم يكن التسلق موجباً للسقوط المهلك عادةً لكنّه أوجب ذلك صدفةً، وصاحب (الجواهر) قال بالقصاص هنا.

الصورة الثالثة: عكس الصورة الثانية، أي يستلزم الصعود السقوط المهلك غالباً، وقد شبهها صاحب (الجواهر) بحالة الإكراه على تناول السم الذي يؤدي إلى القتل غالباً، وعلى هذا تندرج هذه الصورة في باب قتل العمد، سواء قصد القتل أم لم يقصده.

في الصورة الثانية اختار صاحب (الجواهر) القصاص في البداية، لكنّه احتمل عدم القصاص كذلك، من حيث وجود فرق بين الفعل الذي يقوم به السبب بالمباشرة كرمي حجرة صغيرة لا تقتل عادةً مع قصد القتل، فيقال بالقصاص (كما هو مختار المحقق في الصورة الثانية من صور قتل العمد، ومختارنا بنحوٍ قاطع، لكن صاحب (الجواهر) تردد فيه) وبين ما إذا لم يباشر السبب بالفعل ولم يوجد بل يكره المباشر على إيجاده، وما نحن فيه من هذا القبيل.

هذه الصور بيّنها صاحب (الجواهر) لنرى حالياً حكم كلٍّ منها.

بالنسبة إلى الصورة الأولى، حيث الفعل لا يوجب القتل عادةً، من قبيل أمره بتسليق الشجرة التي لا يوجب تسليقها السقوط والموت عادةً، فمن الواضح كونها ليست من قتل العمد؛ لأنّ الفعل ليس ممّا يوجب القتل عادةً، كما أنّ المكره غير قاصد القتل، فلا يعدّ القتل عمداً.

أما الصورة الثانية، حيث الفعل لا يوجب القتل في نفسه والمكره قصد القتل، بأن يجبره على النزول في البئر والعمل فيه، فيموت رغم أنّ النزول فيه ممّا لا يوجب القتل عادةً، لكنّه أوجب القتل صدفةً مع أنّه قاصد القتل، فما حكمه؟

اختار صاحب (الجواهر) القصاص في البداية، لكنّ هناك وجهاً واحتمالاً للقول بعدم القصاص. وجه القصاص كون السبب أقوى من المباشر، فإنّ المكره لم يقدم على القتل بل أقدم على عمل لا ينتهي إلى القتل عادةً، والفرض كون الفعل لا ينتهي إلى القتل عادةً، وهو غير عالم بأنّ الفعل سينتهي إلى الموت، فلا يمكن نسبة القتل إليه، فالمباشر. إذن. أضعف من المكره.

وبتعبير آخر: يصدق كون السبب البعيد أقوى من السبب القريب، فإنّ القتل ينسب هنا إلى المكره، فينبغي الاقتصاص منه، وحتى لو لم يكن إكراه لكنّه أمر تترتب عليه الآثار، وهو من قبيل الأوامر من الجهات العليا، فرغم أنّ المأمور لا يرى إكراهاً في البين إلاّ أنّه ينفّذها عادةً.

ويمكن ذكر هذا البيان كتبرير لحكم القصاص الذي قال به صاحب (الجواهر).

أما وجه الاحتمال الثاني. أي القول بعدم القصاص. فهو: رغم أنّ السبب أقوى من المباشر لكن ما الدليل على كون الأقوائية توجب إدراج القتل في العمد؟ قتل العمد عنوان استفدناه من الشارع، وقد بين الشارع

حدوده، ونحكم بكون القتل عمداً أينما تحققت هذه الحدود قهراً، من قبيل أن يقتل شخص آخر بآلة لا تقتل عادةً مع أنه كان قاصداً القتل، فالقتل عمداً شرعاً، ولو لم يكن هناك دليل شرعي لما أمكننا الحكم بكونه قتل عمداً.

إذن قتل العمد موضوع تدخل الشارع في تبين حدوده، وعلينا الرجوع إلى الشارع لتحديد نطاقه، ونحن تابعون للشارع في هذا المجال.

ونحن هنا نحتمل ألا تكون الصورة الثانية مشمولة بالأدلة والروايات، ولهذا علينا دراسة الروايات التي بيّنت صور قتل العمد ما إذا كانت شاملة لصورة الإكراه أم لا؟ وقد بحثنا هذه الروايات تفصيلاً في بداية القصص، ونعرض هنا إلى بعض منها:

1. وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديدة أو بحجر أو بعصا أو بوكرة، فهذا كله عمداً)) [19].

الرواية صحيحة السند، وتقول: العمد عبارة عن كل ما اعتمد شيئاً فأصابه، وهذا التعبير شامل لما نحن فيه؛ لأنّ المكره هنا قصد القتل، وحصل القتل عملياً، لكنّ الأمثلة التي جاءت في ذيل الرواية، والتي تبدو بياناً وإيضاحاً لتعريف العمد، قرينة على لزوم القول بأنّ قتل العمد خاص بما إذا كان قاصداً القتل وقام بالعمل بنفسه مباشرة، أمّا إذا أكرهه على القيام بعمل أدى إلى الموت فلا تكون الرواية شاملة له.

2. عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، وابن أبي عمير جميعاً، عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليهما السلام، قال: ((قتل العمد كل ما عمد به الضرب فعليه القود)) [20].

هذه الرواية مرسلة لكن جميل من أصحاب الإجماع، ونحن نعمل حتى بمراسيلهم، وبذلك يرتفع إشكال السند.

ظاهر الرواية كونها واردة في ما لا يقتل عادةً على أن يقتل الفعل بالقصد، فيعدّ القتل عندئذٍ عمداً، من قبيل أن يرمي الشخص حجراً فتصيب الصدغ صدفةً فيموت، مع أنّ الضارب قاصد القتل.

لا يمكن معالجة موردنا من خلال هذه الرواية، وذلك للأمور التالية:

أولاً: عنوان (عمد به الضرب) مستبطن في الضرب عن مباشرة، فلا يشمل الضرب عن إكراه.

ثانياً: لا ضرب فيما نحن فيه، ومن البعيد أن نقول بأنّ عنوان الضرب جاء كمثال، ولا دخل له في تحقيق مفهوم قتل العمد.

إذن كون السبب أقوى لا يوجب أن يكون هذا الصنف من القتل مندرجاً في عنوان العمد؛ لأن الأدلة لا تشملها، وإذا ترددنا في الشمول والإطلاق نحكم . في مقام الشك وعدم الجزم . بعدم القصاص وعدم العمد، وقد بحثنا فيما يخص القاعدة الأولية عند الشك بالتفصيل، ولهذا احتمال صاحب (الجواهر) عدم القصاص بعد ما حكم بالقصاص في البداية، والاحتمال المزبور يبدو أقوى لدينا.

أما الصورة الثالثة، حيث يكرهه على القيام بعمل يوجب القتل عادةً سواء قصد القتل أم لم يقصده، فلا شبهة في كون القتل عمداً إذا كان المكره جاهلاً بأنّ العمل سينتهي إلى موته، أمّا إذا كان عالماً بذلك فلا يكون القتل عمداً جزماً، ولا قصاص فيه، فإنّ علمه بالنتيجة يعني مباشرته بها، وهذه الصورة ليست أسوء ممّا لو أمره بالمكره بأن يقتل نفسه فيقتل نفسه، وقد قلنا هناك بعدم ترتب القصاص على الأمر، وهذا عكس ما لو كان المكره جاهلاً.

الدرس [109]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الإكراه على مثل الصعود على شجرة، وكان له صور ثلاث تقدّم الحديث عنها، إلا أنّ في الصورة الثالثة حيث الصعود يوجب السقوط المهلك عادةً ولا يقصد المكره القتل، يوجد فرضان:

الأوّل: أن يكون المكره عالماً بأنّ الصعود يوجب السقوط، رغم ذلك يتقبّل الإكراه ويصعد، فلا قصاص على المكره؛ لأنّه ليس أسوء من الإكراه على قتل نفسه الذي لم نحكم فيه بالقصاص على المكره، وموردنا مثل ذلك المورد في الحكم بعدم القصاص أو أولى منه.

الثاني: أن يكون المكره جاهلاً بكون الصعود موجباً للسقوط المهلك، والظاهر كون السبب هنا أقوى من المباشر، على أن يكون المكره على علم بأن الصعود يوجب الموت عادةً، بأن يجبره على تسلق جدار من جليد زلق ويعلم بأنّ تسلّقه يوجب السقوط المهلك، لكن المكره لا يعلم ذلك، فالقصاص عندئذٍ على المكره؛ لأنّ السبب أقوى من المباشر، ولا شبهة هنا على الظاهر.

يقول المحقق: (الصورة الثالثة: لو شهد اثنان بما يوجب قتلاً كالقصاص، أو شهد أربعة بما يوجب رجماً كالزنا، وثبت أنّهم شهدوا زوراً بعد الاستيفاء، لم يضمن الحاكم ولا الحدّاد، وكان القود على الشهود؛ لأنّه تسبب متلف بعادة الشرع) [21].

إذا اشترك مع المسبب شخص آخر في القتل، وهنا صور مختلفة كما تقدم، الصورة الثانية هي صورة الإكراه تقدّم ذكرها بالتفصيل، والصورة الثالثة أن يشهد من ظاهرهما العدالة في المحكمة بأنّ فلاناً عمل ما يوجب القتل، بأن يقولوا مثلاً: هذا قتل فلاناً، أو يشهد أربعة بأنّ فلاناً المحصن أو فلانة المحصنة زنت فيجري الرجم على المشهود عليه ثمّ يتبيّن زور الشهادة، عندئذٍ لا القاضي يكون ضامناً ولا الحدّاد. أي مقيم الحد. رغم أنّ الأخير مباشر والقاضي سبب قريب، لكن القصاص يترتب على من شهد زوراً، فإنّ الشهادة عن كذب نوع تسبب موجب للتلف وفقاً للموازن الشرعية، فالشارع عندما اعتبر الشهادة جعلها مسبباً للتلف.

هذا هو أصل المسألة، ثم رتب عليها فرعاً بقوله:

(نعم لو علم الولي وباشر القصاص كان القصاص عليه دون الشهود؛ لقصده إلى القتل للعدوان من غير غرور) [22].

عدم ترتب القصاص على الشهود، بل على الولي فقط؛ باعتبار أنّه لم يكن مغرراً بل كان على علم، فهو المسبب للقتل، لهذا ينبغي الاقتصاص منه.

إذن نبحت هنا مسألتين:

الأولى: أن يكون مقيم الحد جاهلاً بكون الشهادة كاذبة وكذلك القاضي.

الثانية: أن يكون القاضي ومقيم الحد أو أحدهما عالماً بالكذب، والمحقق ذكر حالة علم المباشر فقط، والأمر لا يختصّ بما إذا كان ولياً، فإذا فرضنا علم مجري الحدّ . الحدّاد . أو القاضي أو لم يحرز عدالة الشهود وحكم رغم ذلك، فإنّ حكمه نفس الحكم. هذه الصور المختلفة للمسألة الثانية، أمّا أصل المسألة فعبارة عن انتقال الضمان في القتل لشاهد زور.

وهذه المسألة من القضايا المطروحة للبحث في قوانين الجزاء الأوربية، لكن بحث الشهادة غير مطروح هناك بل أمر الأمر القانوني، أي إذا ارتكب المأمور جريمة تنفيذاً لأمر به فمن المسؤول؟

ما يمكن قوله كون انتقال القصاص في شاهد الزور مطابقاً للقاعدة، أي إذا لم يكن لدينا دليل لفظي هنا (مع أنّنا نمتلك الدليل) فالقصاص ينتقل دون شك . وفقاً للقواعد المتخذة من الروايات الواردة في باب القصاص . إلى الشهود الكاذبين؛ لأنّ ذلك مصداق تام لكون السبب أقوى من المباشر، فإنّ المباشر . وهو مجري الحدّ والقاضي . من الأسباب القريبة، وهما ألجئنا إلى إنشاء الحكم أو تنفيذه، فإنّ وظيفتهما الشرعية هي إصدار الحكم وتنفيذه وفقاً لإفادة الشهود الذين فرضوا عليهما الجهل، فكانت إرادتهما مغلوبة لإرادة الشهود، فالقاضي يرى عدالة الشهود ولا مفرّ له من إصدار الحكم وفق شهادتهم، كما أنّ على مجري الحد أن يجريه شرعاً، وهذا الإلجاء الشرعي كالإلجاء العقلي، وعملهما موافق للموازين الشرعية فيما يخصّ باب الشهادة والبيّنة، وعليه السبب أقوى من المباشر، والسبب هو الذي يستحق القصاص والعقوبة.

مضافاً إلى أنّ المسألة واضحة من حيث القواعد، وروايات الباب بعضها واضحة جداً وبعضها الآخر بحاجة إلى بيان، وأسانيد الروايات الواضحة أسانيد جيدة، منها مرسلّة جميل بن درّاج، سندها معتبر باعتبار كون جميل من أصحاب الإجماع، نقرؤها:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عمّن أخبره، عن أحدهما . عليهما السلام . قال: في الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل: ((ضمنوا ما شهدوا به وغرموا، وإن لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئاً)) [23].

تعبير (وقد قضى) يعني أجري عليه الحد، عندئذٍ يضمن الشهود النفس أو المال حسب المقام، ولم يأت ذكر للقتل، فلم تعرض الرواية لما نحن فيه مباشرة، لكنها مطلقة، وعبارة ((ضمنوا ما شهدوا به)) تشمل

لما نحن فيه (ضمان النفس)، هذا مضافاً إلى أنّ عبارة (قضى على الرجل) لا تعني حكم على الرجل، فالمعنى الأخير يستخدم فيه تعبير (حكم عليه بشيء) في الروايات، ما يكشف عن كون المراد من (قضى) هو الموت.

علاوةً على ذلك وردت مفردة (قضى) بمعنى مات في القرآن الكريم، كما في قضية موسى عليه السلام: (فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ) [24]، فلا يبعد استفادة القتل من تعبير (قضى عليه) فإنه أعم من القتل وغيره، فيقال مثلاً: (ارتدّ فقضى عليه...)

الرواية الأخرى هي مرسلّة ابن محبوب، لكنّها معتبرة باعتبار كون ابن محبوب من أصحاب الإجماع، والرواية كما يلي:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله . عليه السلام . في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، ثمّ رجع أحدهم بعدما قتل الرجل، قال: ((إن قال الرابع (الراجع): أوهمت، ضُرب الحد وأُغرم الدية، وإن قال: تعمّدت قتل)) [25].

لا بأس بهذه الرواية من حيث الدلالة، إلاّ أنّ فيها رجوع شاهد واحد وكذبه لوحده فقط لا أربعتهم، وهذا لا يؤثر في القضية، فإنّ ضمان القتل ينتقل إلى السبب الأقوى سواء كانت القوة بسبب رجوع شاهد واحد أو أربعة.

على أية حال دلالة الرواية جيدة رغم أنّ المورد الذي بيّنه المحقق هو رجوع الشهود أربعتهم أو تبين كذب أربعتهم، والوارد في الرواية رجوع واحد منهم.

الرواية الثالثة معتبرة ابن محبوب التالية:

وعنه، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن نعيم الأزدي، قال: سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فلمّا قُتل رجع أحدهم عن شهادته، قال: فقال: ((يُقتل الرابع (الراجع) ويؤدى الثلاثة إلى أهله ثلاثة أرباع الدية)) [26].

سند الرواية إلى إبراهيم بن نعيم الأزدي جيد لكنّه مجهول ولم يوثق، وهو غير إبراهيم بن نعيم العبدي (أي أبو الصباح الكناني) المعروف ومن الثقات الأجلّة، رغم ذلك السند معتبر مع أنّه غير صحيح، لأنّ ابن محبوب نقل عنه، وهو من أصحاب الإجماع.

الرواية الرابعة: محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن مسمع كردين، عن أبي عبد الله . عليه السلام . في أربعة شهدوا على رجل بالزنا فرجم، ثم رجع أحدهم فقال: شككت في شهادتي، قال: ((عليه الدية))، قال: قلت: فإنّه قال: شهدت عليه متعمداً، قال: ((يقتل)) [27].

مضمون جميع الروايات متحد، ويخصّ ما إذا رجع واحد من الشهود.

توجد رواية أخرى في الباب 14 من أبواب الشهادات، وموردها نفس المورد الذي هو موضع بحثنا، وسندها ممّا نعتمده غالباً إذا لم يكن هناك معارض له.

إسناده عن محمد بن علي بن محبوب، أي بإسناد الشيخ الطوسي . رحمه الله . عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه... [28].

طريق الشيخ إلى محمد بن علي بن محبوب صحيح وفقاً لما جاء في مشيخة (التهذيب) [29]، والسند هذا باعتبار النوفلي والسكوني محلّ تأمل، والرجال السابقون لهما موثقون جميعهم بل من الأجلّة، ورغم أنّ النوفلي لم يوثق لكنّه ورد في (كامل الزيارة)، والسكوني عامّي لكن الشيخ قال فيه: (عمل الأصحاب برواياته) [30] رغم أنّه غير موثّق، والنتيجة: إذا لم يكن معارض أقوى للرواية عملنا بها.

الرواية مفصّلة حتى تصل إلى (وإن رجع كلهم وقالوا شُبّه علينا) عندها قال الإمام: ((غرم الدية))؛ لأنّه غير متعمّد، ثم قال: ((فإن قالوا شهدنا بزور فُتلوا جميعاً)) [31]. دلالة الرواية واضحة وسندها معتبر.

وهناك روايتان أو ثلاث أخرى في الباب الرابع والستين من أبواب قصاص النفس، وأسانيدها ليست جيدة جداً:

1. محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شَمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إنّ أمير المؤمنين . عليه السلام . قضى في أربعة شهدوا على رجل أنّهم رأوه مع امرأة يجامعها فيرجم ثمّ يرجع واحد منهم، قال: يغرم ربع الدية إذا قال: شُبّه عليّ، فإن رجع اثنان وقالوا: شُبّه علينا، غرما نصف الدية، وإن رجعوا وقالوا: شُبّه علينا، غرموا الدية، وإن قالوا: شهدنا بالزور، قتلوا جميعاً)) [32].

محمد بن الحسن بن شَمون ضعيف؛ لأنّه واقفي ومغالٍ، وضعّفه الشيخ النجاشي [33] وعبد الله بن عبد الرحمن لم يوثق [34].

الرواية جيدة من حيث الدلالة لكن سندها غير جيّد.

2. وعن علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار، وعن محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام: في أربعة شهدوا على رجل أنّه زنى فرجم ثمّ رجعوا وقالوا: قد وهمنا، يلزمون الدية، وإن قالوا: إنّما تعمّدنا، قَتَلَ أيّ الأربعة شاء وليّ المقتول وردّ الثلاثة ثلاثة أرباع الدية إلى أولياء المقتول الثاني، ويجلد الثلاثة كلّ واحدٍ منهم ثمانين جلدة، وإن شاء ولي المقتول أن يقتلهم ردّ ثلاث ديات على أولياء الشهود الأربعة ويجلدون ثمانين كلّ واحدٍ منهم، ثم يقتلهم الإمام)) [35].

الكليني ينقل هذه الرواية عن طريقين: أحدهما عن علي بن إبراهيم عن مختار بن محمد، والثاني عن محمد بن الحسن أي الصفار، وهو من الثقات الأجلّة ومن مشايخ الكليني، وهو عن عبد الله بن الحسن العلوي، وكلا الطريقين ضعيفان؛ لأنّ الذي يروي عنه علي بن إبراهيم والذي يروي عنه محمد بن الحسن الصفار ضعيفان.

خلاصة الكلام: رغم أنّ بعض هذه الروايات ضعيف، وفي دلالة بعضها نقص، لكن نستفيد من مجموعها ما يكسبنا الوثوق والاطمئنان فيما نحن فيه من أنّ الضمان ينتقل إلى المسبّب، مضافاً إلى أنّ الحكم سيكون ذاته لو لم تكن لدينا هذه الروايات واعتمدنا القواعد فقط.

بسم الله الرحمن الرحيم

توجد مسألتان في كلام المحقق [36]: إحداهما: شهادة الشهود زوراً وكذباً، وحكم القاضي وفقها وإجراء الحدّاد الحدّ وفق حكم القاضي، وقد بيّنا حكمها.

ثانيهما: كون مجري القصاص ولي الدم ويعلم بكذب الشهود، فقد ألقى المحقق المسؤولية هنا على ولي الدم، ولا دور للشهود.

وهذا الفرع يجري حتّى في غير وليّ الدم، فلنفرض علم مجري الحد بكذب الشهود، فهو هنا مثل ولي الدم، ولا يختلف معه من هذه الناحية، وإذا أجراه كان مسؤولاً، وهذا لا يرفع الأحكام المترتبة على شهود الزور فهم فاسقون، ولا تقبل شهادتهم فيما بعد، لكن مسؤوليتهم تجاه هذا الدم منتفية.

تكرّر منّا ذكر وجه هذه المسألة من أنّ المباشر للقتل إذا قام به عن إرادة وعلم فنبّرئ جميع من سبقه من المعدّين والأسباب؛ لأنّ المباشر هنا أقوى من جميع الأسباب، وقد يقال: إطلاق السبب على الشهود هنا إطلاق غير صحيح، فإنّهم لم يسببوا بل أوجدوا الشرط وأعدّوا لذلك، من قبيل أن يستضيف شخصاً آخر ويقوم ثالث بقتل الضيف، فالداعي ليس سبباً للقتل، بل معدّاً له وموجداً للشرط، فلا يتوجّه القود إليه.

هناك مسألة أخرى في ذيل هذه المسألة لم يذكرها المحقق، لكن طرحها العلامة [37] وتبعه في ذلك صاحب (الجواهر) [38]، وهي: إذا كان ولي الدم يعلم بكذب الشهود ولم يباشر القتل، بل يطالب بالقصاص فقط، بأن ادّعى كون عمرو قتل والده وجاء بشاهدين كاذبين، وطالب الحاكم بإصدار القصاص في حقّ عمرو ولم يباشر قتله، فمن المسؤول هنا مع علم الشهود وولي الدم ببراءة عمرو؟

العلامة حكم في البداية بالقصاص على الشهود خاصّة، ثم قال: على إشكال، ووجه الإشكال . برأيه . احتمال إسناد قتل عمرو إلى شهادة الشهود وإلى طلب ولي الدم، وكلاهما شريكان في إيجاد القتل. وهذا هو رأيه في (القواعد).

وفي (كشف اللثام) في مقام شرحه لوجه الإشكال يقول الفاضل الأصفهاني: (ينشأ من استناد القتل إلى الشهادة والطلب جميعاً، فالولي والشهود شركاء في الدم، ومن أنّ الشهادة أقرب وأقوى من المباشرة، فمن الطلب أولى، ولأنّها السبب في سببية الطلب) [39].

صاحب (الجواهر) مال في البداية . كالعلامة . إلى ترتب القصاص على الشهود ثم قال: (على إشكال فيه) [40]، ثم ذكر نص عبارة العلامة، وفي بيان وجه الإشكال يأتي عبارة كاشف اللثام، ثم يبدع احتمالاً آخر، وهو كون الشهود غير مسؤولين، والمسؤول هو ولي الدم الذي طلب القصاص، فإنّ طلبه أقوى وسبب، والشهادة من قبيل الشرط لتأثير هذا السبب، وقد قلنا في معنى الشرط والسبب بأنّ الأخير هو ما يوجد الشيء أو يسببه، والشرط هو الذي يجعل التسبب أمراً ممكناً أو سهلاً، وبذلك لا تكون شهادة الشهود تسبباً أصلاً بل شرط لتسبب الطلب، فالولي هو المسؤول، أو كلاهما مسؤولان وشريكان على أقل تقدير، ولا يمكن إلقاء المسؤولية على عاتق الشهود فقط.

القول بالاقتصاص من كليهما (الشهود وولي الدم) أصعب من جميع الأقوال الأخرى، لأنّ المفروض تعلّق حكم القصاص بموضوع، وهو قتل العمد، والمفروض كذلك إحراز هذا العنوان، ولا يمكن إحرازه بالوجوه الاحتمالية المختلفة، ولا يمكن تعليق الحكم الشرعي عليه، بل ينبغي إحراز الموضوع شرعاً، وذلك يحصل إمّا باليقين أو بما يحل محل اليقين شرعاً، وهذا جارٍ في جميع الأحكام، وهو أكد في باب القصاص؛ لأنّه باب الدماء، وإذا أردنا الاقتصاص من شخص فعلياً إحراز موضوعه بطريق معتبر شرعاً، وموردنا ذات وجوه واحتمالات لا يمكن من خلالها إحراز كون فلان قاتلاً عمدًا، والجزم بشراكة الشهود والولي بالقتل يعد في غاية الإشكال، وهذه المسألة ليست من قبيل المسائل المالية حيث يمكن الحكم بالتنصيف عند الشبهة والترديد، بل المسألة مسألة نفوس.

وإذا كان مراد صاحب (الجواهر) من الاشتراط التنصيف والتقسيم الوارد في باب الدية فله وجه، لكن يرد عليه ما يلي:

أولاً: ظاهر كلامه عدم الاختصاص بالدية، بل يشمل القصاص كذلك.

ثانياً: لا وجه للانتقال إلى الدية؛ لأنّه سبب القتل عن علم، فلا بدّ وأن يكون القتل عن عمدٍ، فلماذا نقول بتبدّل القصاص إلى دية؟

نقد كلام كاشف اللثام

هل يكفي ما ذكره كاشف اللثام من شواهد للأقوائية أم لا؟

ذكر للأقوائية وجهين:

أحدهما: كون الشهادة عن كذب أقوى من المباشر فضلاً عن الطلب، أي إذا قام الولي بالقتل مباشرة فإنكم اعتبرتم الشهود أقوى، أما إذا طلب الولي ولم يباشِر فلا بدّ من كون الشهود أقوى هنا بالأولوية.

وفي هذا الكلام مسامحة واضحة، فإنّا نعتبر الشهادة أقوى من المباشر فيما إذا كان المباشر جاهلاً بالحال، وإذا كان عالماً فلا نقول بكون الشهادة أقوى، فلم يقل أحد بأقوائية الشهود إذا أجرى ولي الدم حكم القصاص مع علمه بكون الحكم ظالماً، وليس من استحقاقات المحكوم عليه، فطلب الولي لم يكن عن جهل بالحال، بل عن علم بكذب الشهود وكون حكم المحكمة خطأً، فلا تكون الشهادة أقوى.

ثانيهما: كون الشهادة سبباً في سببية الطلب، أي لو لم تكن شهادة الشهود لما أمكن ولي الدم أن يطرح طلبه الذي أدى إلى قتل المتهم، ولهذا تكون الشهادة أقوى من الطلب.

وهذا الكلام ليس متقناً؛ لأنّ إيجاد سببية السبب لا يوجب الأقوائية، ولجميع المعدّات دخل في إيجاد سببية السبب، ولم يقل أحد باشتراكها في القصاص. نعم، إذا كان السبب الأخير غير ذات إرادة تنتقل المسؤولية إلى السبب أو المعد الذي سببه، من قبيل وضع شخص عرضةً لحملات السباع، لكن السبب الأخير هنا عالم ومريد، فلا وجه لانتقال المسؤولية إلى السبب أو المسبب السابق، إذن الشهادة شرط ومعد لتحقق الطلب أو تحقق سببية الطلب.

وبذلك لا يبدو أيّ من الوجهين متقناً لإثبات كون الشهود أقوى، والمسؤولية تتوجه إليهم.

حاصل الكلام: قلنا في باب التسبب إذا توسّط عامل ذو إرادة بين السبب والنتيجة فيكون تسبب السبب كلا تسبب، أي لا تنسب النتيجة إلى السبب إلاّ إذا كان العامل الوسيط غير ذي إرادة ولا مستقلاً، والواسطة هنا عبارة عن طلب الولي، وبما أنّ الواقع بين الشهادة (إذا اعتبرناها سبباً لا شرطاً) والنتيجة (أي القتل) عامل ذو إرادة واختيار إنساني مسبّب (أي الطلب) فتضعف نسبة النتيجة إلى العامل السابق، وهذا العامل المرید هو الذي يتحمّل المسؤولية.

يبدو أنّ الأقرب هو الذي ذهب إليه صاحب (الجواهر)، فقبل ذكر احتمال التشريك اعتبر المسؤولية متوجّهة إلى الولي، لأنّ للطب دوراً أساسياً، فقد اتّهم شخصاً وتشكّلت المحكمة وشهد الشهود وحكم

القاضي وفقاً للشهادة، فإذا كان الولي غائباً، أو لم يطلب القصاص، أو عفى مجاناً أو قبالة عوض، فلا يقتص من المتهم، وهذا يكشف عن الدور المصيري لولي الدم، وما قبله بمثابة الأرضية لإجراء إرادته وقراره، وهو المؤثر التام، والآية الكريمة: (وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً) [41] ناظرة إلى هذا المعنى، ولا يتحقق هذا السلطان إلا إذا تشكلت المحكمة وشهد الشهود وقد أحرز كل شيء، وبعد هذه المقدمات يكون السلطان لولي الدم.

إذن طلب الولي سبب أقرب، وبما أنه يعلم ببراءة المتهم فالقصاص يتوجه إليه، وإذا شككنا في اشتراك الشهود في القضية فالقاعدة تقتضي عدم الاقتصاص منهم، وقد بينا مقتضى القاعدة الأولية عند الشك فيما تقدم، وقلنا بعدم جريان الحكم إذا شككنا في كون القتل عمداً.

النتيجة: إذا اتهم بريء وشهد الشهود عليه، وحكم القاضي وفق شهادتهم وعلم ولي الدم بكذب الشهادة أو أنّ الحكم ظالم، رغم ذلك طالب بالقصاص، وانكشف الواقع بعد إجراء القصاص، فإنّ الذي ينبغي الاقتصاص منه هو ولي الدم الذي طالب بالقصاص رغم علمه بعدم استحقاقه، وهو الأقرب والقدر المتيقن في المسألة؛ لأنّ الذي يقبل بالشراكة يحتمل الولي مسؤولية في النتيجة، والحكم يكون أوضح فيما إذا لم يباشر الولي عملية القصاص بل باشر بها وكيله أو نائبه. والله العالم.

[1] البقرة: 178.

[2] البقرة: 183.

[3] عوالي اللآلي 1: 198 / 8.

[4] الوسائل 5: 120، أبواب مكان المصلي، ب 3، ح 1.

[5] انظر: قواعد الأحكام 2: 223.

[6] انظر: تحرير الوسيلة 2: 159.

[7] انظر: جواهر الكلام 37: 57.

- [8] الجواهر 42: 351.
- [9] السرائر 3: 396. 397.
- [10] شرائع الإسلام 4: 976.
- [11] نفس المصدر.
- [12] الجواهر 42: 55. 56.
- [13] قواعد الأحكام 3: 592.
- [14] تحرير الأحكام 5: 430.
- [15] إرشاد الأذهان 2: 196.
- [16] مجمع الفائدة والبرهان 13: 396.
- [17] تحرير الوسيلة 2: 464.
- [18] الجواهر 42: 56.
- [19] الوسائل 29: 36، أبواب القصاص في النفس، ب 11، ح 3.
- [20] الوسائل 29: 37، أبواب القصاص في النفس، ب 11، ح 6.
- [21] شرائع الإسلام 4: 976.
- [22] شرائع الإسلام 4: 976.
- [23] الوسائل 27: 326، أبواب الشهادات، ب 10، ح 1.
- [24] القصص: 15.
- [25] الوسائل 27: 329، أبواب الشهادات، ب 12، ح 1.
- [26] الوسائل 27: 329، أبواب الشهادات، ب 12، ح 2.

[27] الوسائل 27: 329، أبواب الشهادات، ب 12، ح 3.

[28] الوسائل 27: 332، أبواب الشهادات، ب 14، ح 2.

[29] التهذيب 10: 335.

[30] العدة 1: 149.

[31] الوسائل 27: 332، أبواب الشهادات، ب 14، ح 2.

[32] الوسائل 29: 129، أبواب القصاص في النفس، ب 64، ح 1.

[33] أبو جعفر، بغدادي، واقفي ثم غلا، وكان ضعيفاً جداً فاسد المذهب. رجال النجاشي: 899 / 335.

[34] رجال النجاشي: 566 / 217.

[35] الوسائل 29: 129 . 130، أبواب القصاص في النفس، ب 64، ح 2.

[36] شرائع الإسلام 4: 976.

[37] قواعد الأحكام 3: 591.

[38] الجواهر 42: 57.

[39] كشف اللثام 11: 37.

[40] الجواهر 42: 57.

[41] الإسرائاء: 33.

الدرس [111]

بسم الله الرحمن الرحيم

قلنا في البحث المتقدم إن كاشف اللثام [1] قوى تحميل الشهود المسؤولية وذكر لذلك استدلالين، ابتنى استدلاله الثاني على أن دور الشهود هنا أقوى من ولي الدم، لأن شهادتهم مسبب لسببية الطلب، ولو لم

يشهد الشهود لما كان أثر لطلب ولي الدم، والموجود هنا سببان: أحدهما متقدم، والآخر مترتب عليه، والمتقدم أقوى؛ لأنه مسبب للسبب اللاحق.

قلنا بأن التسبب لا يوجب الأقوائية، فإن أقوائية السبب بمعنى كون نسبة القتل إليه حقيقةً وعرفاً أوضح، والقتل فيما نحن فيه منسوب إلى طلب الولي، فرغم توفر المقدمات قبله من قبيل الشهود وحكم القاضي، لكن الذي أوجد القتل في نهاية المطاف هو الولي، ولو لم يكن لما حصل القتل، ويجري هذا الحكم في جميع المعدات والشروط ذات التأثير في إيجاد سببية السبب القريب، افرضوا شجع زيد عمراً لقتل شخص ما، فأقدم عمرو على قتل الشخص، فالقتل ينسب إلى عمرو، أي السبب القريب؛ لا إلى زيد رغم أنه مشجعه وأوجد الأرضية للقتل.

إذن إذا لم تثبت أقوائية الشهود الكاذبين ولم نحرز الاشتراك بالنحو الذي تقدّم بيانه فلا احتمال أنسب من اعتبار الولي الكاذب مقصراً، ولا مفرّ من هذا القول وفقاً للصناعة الفقهية.

تبلور هنا شبهة في الذهن، وهي أنّ دور الشهود في المسألة بارز، ولا يمكن الإغماض عنه، رغم أنّه لا يمكن اعتبارهم دخيلين في الجريمة ولا يمكن الاقتصاص منهم لأجل ذلك، لكن ذلك يوجب القول بأنّ الاحتياط يلزم ولي دم المقتص منه (المتهم البريء) أن يبدل القصاص إلى دية يأخذها من ولي الدم الكاذب والشهود تقسّم مبالغها بينهم، وطريقة تقسيمها خارج عن محل بحثنا، فقد يقال بالتنصيف وقد يقال بابتائه على الرؤوس.

يوجد فرع آخر هنا ذكره ابتداءً العلامة في (القواعد) [2] ثمّ الفاضل الأصفهاني في شرحه أي (كشف اللثام) [3]، ثمّ صاحب (الجواهر) [4] بالتبع، لكن عبارته ليست بليغة، عبارة العلامة أبلغ وأشمل وأعم، وهي: (ولو أمره واجب الطاعة بقتل وهو يعلم فسق الشهود عليه، فهو شبهة من حيث إن مخالفة السلطان تثير فتنة، ومن كون القتل ظلماً).

لكن صاحب (الجواهر) جعل عنوان البحث نائب الإمام المعصوم، سواء كان خاصاً أو عاماً، حيث يأمر آخر، أمّا تعبير العلامة (واجب الطاعة) وهو أعم من تعبير صاحب (الجواهر) إذ يشمل كل أمرٍ تجب طاعته، من قبيل مسؤول السلطة القضائية في الحكومة الإسلامية يأمر من يرأسهم، فيندرج أمره في هذه المسألة.

هذه المسألة من المسائل المهمة والدرج بحثها حتى في القوانين الجزائرية الأوربية، فإذا أمر الرئيس بارتكاب جريمة ولم تبدو مخالفة للقوانين بصراحة، بل كانت ذات صبغة قانونية، فإنّ المأمور لم يرتكب ذنباً وسوف لا تدينه المحكمة لأجل عمله، فلم ينظر في هذه القوانين إلى وظيفة المأمور الشخصية، ولا يسأل ما إذا كان عالماً بأنّ عمله ظلم أم لا؟ ومخالف للقانون أم لا؟ فوظيفته الشخصية غير مطروحة للنقاش، وهذا عكس ما عليه فقهاءنا، فإنّ الوظيفة الشرعية والشخصية مطروحة فيه.

وعليه في المسألة أمران:

الأمر الأول: ما هي الوظيفة الشرعية للمأمور؟ وهل يجوز له أداء عمله رغم علمه بكونه جريمة؟

الأمر الثاني: إذا ارتكب القتل ثم انكشف كونه ظلماً ومخالفاً للحق فهل ينبغي الاقتصاص منه؟

عبارة العلامة هنا هي: (وهو شبهة) ولا نعلم ما إذا كان مراده بيان وظيفة المأمور أو بيان حكم جواز القصاص وعدمه على فرض وقوع القتل؟

إذا كان المراد الصورة الأولى فينبغي القول بأنّ الشبهة لا يمكنها أن تكشف عن الحكم التكليفي إلاّ أن نقول بأنّ المراد إذا كان الإنسان متردداً في جواز القتل فعليه ألاّ يرتكبه، وهذا يعني أنّ الشبهة لا تجوز القتل، والحكم التكليفي هو حرمة القتل.

كما أنّه إذا ارتكب القتل خلافاً للشرع فلا يمكنه عند المحاكمة القول بأنّه كان لديه شبهة في ارتكابه، والشبهة دائرة وهي ترفع الحد أو القصاص، والعلامة يقول عند بيانه للشبهة: مخالفة أوامر السلطان أو الإمام أو القرارات الحكومية (بالتعبير الدارج اليوم) يثير فتنة، فيذكر وجه جواز القتل.

والذي يبدو من ظاهر كلامه أنّه أراد بيان وجه جواز القتل تكليفاً، وهو غير صحيح؛ لأنّه يعلم كون القتل ظلماً، وعندئذٍ كيف يمكن تجويز القتل إليه؟ والفتنة التي يذكرها لا تجوز القتل مهما كان معناها إلاّ أن يكون المراد منها وقوع حادث حرمة. تكليفاً. أهم من حرمة قتل المؤمن، وهذا يستبعد كونه مراداً له، والظاهر أنّ مراده من الفتنة الفوضى، فإذا أراد المأمورون العمل وفق علمهم لا وفق أوامر ما فوقهم لزم الفوضى، سواء كان ذلك في الصلح أو الحرب.

والمعروف أنّ العلامة كان يعيش في زمن الجايلتو . محمد خدابنده . الذي كان حديث العهد بالتشيع , وكان من المقرّبين لهذا السلطان، ومن علماء بلاطه يرافقه في سفره وحضره، ومن المحتمل قوياً أنّه كتب (القواعد) في ذلك الزمان، وعندها كان ملتفتاً إلى أهمية النظام ورعايته وما يستلزم التخلف عنه من فوضى وفتنة تعمّ البلد.

كاشف اللثام استفاد ذات المعنى في ذيل عبارة العلامة: (تثير فتنة) ووصفها بالعظيمة، وهو طبيعي، لأنّه كان يعيش في عهد الصفوية، حيث كان جهاز القضاء بيد العلماء حسب الظاهر، والملوك آنذاك شيعة في عقائدهم، وما كانت لديهم تقوى من حيث العمل، وقول كاشف اللثام بأنّها (فتنة عظيمة) يحتمل أنّ المأمورين لو تخلفوا عن الانصياع للأوامر في جهاز الحكومة الجائرة لزم الفوضى والفتنة.

وهذا يكشف عن أنّ كلام العلامة كاشف اللثام مشعر ببيانها الحكم التكليفي، فأثما ذكرا وجهين للشبهة، أحدهما: إثارة الفتنة، وثانيهما: كون القتل ظلماً، وكونه ظلماً وجه لحرمة، وهذا يقابل وجه الجواز، ما يكشف عن كونها في صدد بيان الحكم التكليفي، ويكون المراد: إذا امتنع المأمور عن القتل تحصل فتنة، وذلك مجوّز شرعي، ما يعني جواز ارتكاب القتل.

ثمّ يقول صاحب (كشف اللثام): (فلو اعترف بعلمه فعليه القصاص)، وتحديد الاعتراف باعتبار عدم إمكان الاطلاع والمعرفة بعلمه إلاّ عن طريق الاعتراف كما يرى ذلك، لكن يمكن تصور طرق أخرى للعلم، مثل قوله لدى بعض العدول: عليّ أن أقتل فلاناً مع أنّه لا يستحق القتل، وهو غير مجرم، ثمّ يشهد العدول على مقولته المتقدمة حتى لو أنكر مقولته، وهذا يعني وجود طريق آخر غير الاعتراف.

ثمّ يقول: (إلاّ أن يعتذر بتلك الشبهة) بأن يقول مثلاً: تصورت أنّي إذا لم أقتله فستحصل فتنة، وعند ثبوت الشبهة يندرج المورد في قاعدة الشبهة الدارئة.

صاحب (الجواهر) يرد احتمال الجواز، ما يكشف عن بعده عن قضايا النظام والمسائل الحكومية، فقد قال: الفتنة لا تجوّز القتل، ويمكن للمأمور أن يخبر السلطان بأنّ فلاناً بريء، مع أنّ إخبار السلطان ليس أمراً بسيطاً، فليس من السهل على الجميع لقاء السلطان في أي وقت شاءوا، وهذا واضح وبخاصة في زماننا الفعلي، فإنّ هناك قرارات وقوانين معمّمة على الدوائر، وإذا أراد شخص إثبات براءة آخر فعليه طي مراحل طويلة من المراسلة وتقديم العرائض وما شابه، والتخلف عن ذلك يوجب الفوضى.

على أية حال يبدو لنا وضوح الحكم التكميلي للمسألة، فإنّ الذي يعلم بالبراءة وبظلم الحكم أو كذب الشهود أو فسق القاضي يحرم عليه تنفيذ الحكم، ولا يلزم ذلك فوضى وفتنة، فإنّ الفتنة تحصل فيما إذا كان المأمور غير عالم بصحة أو سقم الأمر وأراد . رغم ذلك . عصيانه، أمّا إذا كان عالماً بكونه مخالفاً للشرع جزماً فلا مبرر لارتكاب القتل شرعاً، وإذا قلنا . فرضاً . بجوازه فلا نقول بذلك في باب الدماء، ولا يمكن منح هكذا إجازة في هذا الباب، فإذا كان المأمور إنساناً ملتزماً وعلم بأنّ القتل ظلم وامتنع عن إجرائه وعمل بعلمه فلا يوجد فتنة، بل قد يحول دون حصول فتنة.

وفي هذا المورد إذا ارتكب القتل فهل عليه قصاص؟

إذا كان ما يذكر كشبهة . شبهة حقاً . فيجوز درء القصاص عنه على أن تكون الشبهة الدارئة غير خاصة بالحد، ونريد حالياً الدخول في هذا البحث، ونقول إجمالاً:

القاعدة تعتمد المرسله التي تقول: ((إنّما تدرأ الحدود بالشبهات)) [5] وباعتبار تمسك متقدمي ومتأخري الفقهاء بها فضعف سندها مجبور، والقدر المتيقن من هذه القاعدة هو الحدود، وتجاوز الحدود للقول بشمولها القصاص بحاجة إلى مؤنة زائدة، للأسباب التالية:

ألف: عمل الفقهاء بها في باب الحدود فقط.

باء: عبارة المرسله لا تشمل القصاص؛ لأنّه ليس من الحدود، رغم أنّ الحدود في الآية الكريمة (تلك حُدُودُ اللَّهِ) تشمل جميع الواجبات والمحرمات والقوانين والضوابط الشرعية، لكن الحدود بمعناها الاصطلاحي تختص بمثل حد الزنا وشرب الخمر ولا تشمل القصاص.

إذا اعتبرنا الشبهة الدارئة شاملة للقصاص وأحرزت الشبهة في حق المأمور حقيقةً، بأن كان إجراء الأمر مخالفاً للواجب الشرعي والتخلف عنه مخالفاً للقانون يرفع القصاص عنه عندئذٍ، وعليه دفع الدية.

لكن لنا نقاشاً في كلا المقدمتين؛ وذلك لأمرين:

ألف: من المستبعد أن تحصل شبهة لشخص في مسألة واضحة بهذا المستوى.

باء: تعميم الشبهة الدارئة إلى القصاص غير محرز لدينا.

الدرس [112]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (الرابعة: لو جنى عليه فصيره في حكم المذبوح،

وهو ألا تبقى حياته مستقرّة، وذبحه آخر، فعلى الأول القود، وعلى الثاني دية الميت، ولو كانت حياته مستقرّة فالأول جرح والثاني قاتل، سواء كانت جنايته ممّا يقضى معها بالموت غالباً كشق الجوف والآمة، أو لا يقضى به كقطع الأنملة) [6].

يطرح المحقق مسألتين في الصورة الرابعة من صور الاشتراك في القتل، وقد قلنا سابقاً إنّ الصور التي ذكرها المحقق في هذه المرتبة ليست صوراً للاشتراك في القتل، بل القتل في جميعها منسوب إلى عنصر واحد، والعنصر الآخر متعاون أو أمر أو مكره.

المسألة الأولى: أن يجعل الجاني المجني عليه بحكم المذبوح، بحيث لا تكون فيه حياة مستقرّة، ويأتي آخر يذبحه بالكامل، فالقصاص عندئذٍ على الأول، وعلى الثاني دفع الدية، وسيأتي في باب الديات كمية هذه الدية وكيفية دفعها.

المسألة الثانية: وهي عكس المسألة الأولى، بأن لا يصير جرح الأول المجني عليه بحكم المذبوح، بل تبقى حياته مستقرّة فيأتي الثاني ويقتله، فالأول غير قاتل ولا قود عليه بل يعدّ جارحاً فقط عليه قصاص أو دية الجرح، أما الثاني فيعد قاتلاً، وعندئذٍ لا فرق بين أن يكون جرح الأول ممّا يؤدي إلى الموت أو لم يكن كذلك. ومثال الأول أن يصيب بخنجره القلب ويمزقه أو تكون ضربته بشدة توجب تمزيق غشاء الدماغ، ومثال الثاني أن يقطع أنملة من أصابعه، فإنّ الأخير لا يؤدي إلى الموت عكس الذي قبله، حيث ينتهي إلى الموت عادةً.

مضافاً إلى المسألتين المتقدمتين ذكر العلامة [7] فرعاً آخر جاء به صاحب (الجواهر) [8] مع رأي شارح [9] (القواعد) ثم أبرز رأيه فيه، وهو عبارة عمّا يلي: إذا قتل شخصاً مريضاً مشرفاً على الموت فهل يكون بحكم الصورة الأولى أم لا؟

إذن في الباب ثلاث مسائل في الأوليين يوجد جانبان وجريمتان، أحدهما قتل شرعاً والأخرى ما دون القتل، أما في المسألة الثالثة فالموجود جريمة واحدة وجان واحد.

لا توجد رواية تخصّ الفرع أو المسألة الأخيرة لكن يمكن استفادة حكمها من خلال القواعد الكلية الواردة في باب القصاص.

الفرض في المسألة الأولى أن يصير المجني عليه بحكم المذبوح أو الميت، وهذا لا يعني أن موته أصبح قريباً ومقطوعاً به، بل المراد أن العرف يراه بمثابة الميت، وإذا سئل عمّا إذا كان هذا الشخص ميتاً حقيقة؟ لأجيب بالنفي. أما إذا سئل هل هو بحكم الميت؟ لأجيب بالإيجاب.

وعلى أية حال الجاني الأول صير المجني عليه في حكم الميت بغير حقّ فتشمله أدلة قتل النفس، لكن الفرض أن هذا الشخص بحكم المقتول لدى العرف فتشمله الإطلاقات، والعرف لا يرى الثاني الذي قطع رأس المجرّح قاتلاً، ولا يصدق عنوان القاتل عليه.

وهكذا حال المسألة الثانية في تصويرها الكلي فإنّها تصوّر بنفس النحو، فالجاني الأول غير قاتل رغم أنّه يعد قاتلاً لو لم يحل بينه وبين المقتول أحد ينهي الجرح ليلبغ الموت، على أن الثاني هو الذي قطع رأسه وأنهى حياته فيعد قاتلاً لا الأول، ومثاله صادق في حق الشهيد المدرس (نائب المجلس في عهد الشاه) حيث سمّمه الجلاد في البداية، لكن سمه لم يؤثر مباشرة فأقدم آخر على خنقه بعمامته، فالجريمة الأولى ما دون القتل والثانية قتل، فإذا كان مرتكب الجريمة شخصان فأدلة القصاص وإطلاقها تشمل الثاني فقط، وعلى هذا لا يكون تصوير المسألة مشكلاً ذهنياً.

إنّما الكلام في التطبيق الحقيقي للموضوع، فما حدّ أو تعريف الذي يكون بحكم الميت؟ وذلك لأنّ هناك من جرح ويتوقع موته في النهاية لكنّه لا يعد مقتولاً، وقد يكون الجرح بمستوى يعد المجرّح فيه بحكم الميت، وعلى هذا ينبغي تحديد العنوان لكي تكون لنا صورة واضحة عنه.

يقول المحقق الأردبيلي في تعريف من بحكم الميت: هو الذي زهقت روحه عن بدنه لكنّ جسمه لا زال متحركاً، من قبيل الخروف الذي فريت أوداجه [10].

ولا يمكن تأييد هذا التعريف، فالذي زهقت روحه عن بدنه ميت حقاً، وعليه لا يتطابق من زهقت روحه مع من بحكم الميت.

صاحب (الجواهر) يقول في تعريف من بحكم الميت: ألا يكون له إدراك ونطق وحركة اختيارية [11].

وهذا التعريف يقابل تعريف المحقق الأردبيلي، رغم ذلك لا يمكن للعلائم التي يذكرها أن تكون ملاكاً لما نحن فيه، فقد يكون الإنسان غير قادر على الإدراك والنطق وليس بحكم الميت في ذات الوقت، وهذا يحصل لدى البعض الذين يتعرضون للإغماء والتخدير طويل الأمد، ويسترجعون حالاتهم الطبيعية بعدما يرتفع أثر الدواء أو عامل الإغماء.

وباعتبار أنّ الطب ووسائله لم تتطور في عهده كان يتصور أنّ الذي يواجه هكذا مشكلة يعد بحكم الميت، مضافاً إلى أنّه لا يمكن معرفة انعدام إدراكه، فقد يكون بعض المشلولين ذوي أسماع، ويمكن تحديد هذا اليوم من خلال أجهزة الطب الحديثة، وغالباً ما يسمع المريض أولاً عندما يرتفع عنه البنج ثمّ يتمكن من الكلام والنظر، وبذلك لا يكون تعريف صاحب (الجواهر) ملاكاً مقبولاً.

والملفت أنّ الفقهاء لم يعتبروا أيّاً من ضربات القلب أو التنفس ملاكاً، مع أنّ الضربات الضعيفة والتنفس الخفيف يمكن أن يكونا علامة على الحياة بالفعل، ولم يعتبروهما منافياً لكون الإنسان في حكم الميت.

يبدو أن عنوان (من بحكم الميت) ليس ذا وضع ثابت ومحدد، ويختلف شأنه باختلاف الزمان وتقدم علم الطب، وقد يقال بأنّ موت الدماغ حالياً من هذا القبيل، فإنّ القلب معه يبقى عاملاً، فلا علاقة بين العضوين، وجهاز التنفس يعمل وفق عمل القلب، هذا كله رغم موت الدماغ، والأخير يختلف عن الإغماء والتخدير، فالدماغ عند موته يتبدّل إلى جماد، ويعبّر عن هذه الحالة بالحياة النباتية، والإنسان عندئذٍ بحكم الميت وليس ميتاً بالفعل.

والمثال الآخر أن يجعل شخص هدفاً لإطلاقات رصاص فيهلك بحيث لا يبقى لديه إلا تنفس ضعيف، فلا شك في أنّه سوف لا يبقى حياً، فيأتي آخر ويطلق رصاصة الرحمة عليه.

وفي المستقبل قد يتمكن الأطباء من معالجة الذي يواجه موتاً في دماغه، عندئذٍ لا يكون شخص مثل هذا بحكم الميت.

إذن، يختلف مفهوم (بحكم الميت) في الأزمنة المختلفة، وليس له مفهوم محدد دائم، والملاك هو أن يحكم العرف المطّلع على الشخص بكونه بحكم الميت.

كذلك حال المسألة الثانية، حيث الجناية الأولى لم تجعل المجني عليه بحكم الميت رغم اليقين بأنه سيموت، فلو ارتكبت الجناية الثانية منعت من تأثير الجناية الأولى، فالقاتل هنا هو الجاني الثاني، أو من قبيل ما ذكرنا سابقاً من صورة إلقاء شخص من شاهق وقبل أن يصل إلى الأرض يقوم آخر بقتله برصاصة، ولو لم يصبه بالرصاصة لسقط على الأرض ومات، لكن توسط عمل الأول عمل الثاني ما أدى إلى القول بشمول أدلة القصاص للثاني دون الأول.

المسألة الثالثة التي يذكرها العلامة [12]، هي: إذا قتل شخص مريضاً يحتضر ومشرفاً على الموت . ويتعبر آخر: بحكم الميت . بأن يقطع رأسه، فهل يعدّ قاتلاً أم لا؟

يذهب العلامة والشيخ كاشف اللثام [13] إلى اعتباره قاتلاً، وما علينا هو معرفة ما إذا كانت هذه الجناية واردة على حيٍّ أم ميت؟

يقول كاشف اللثام: يعدّ قاتلاً؛ لاختلاف هذه الصورة مع الصورة السابقة حيث بلغ مستواه الفعلي بسبب جناية شخص آخر، فلا يعدّ الثاني فيها قاتلاً، أمّا ما نحن فيه فقد بلغ المريض مستوى عدّ فيه بحكم الميت، ولم يسبب هذا شخص ثالث، فيعدّ الجاني قاتلاً، وسبب هذا ليس تحسن حال كثير من المرضى، فإنّ هذا الاحتمال وارد في المجروح كذلك، والاختلاف ليس من هذه الجهة بل من جهة أنّ الموجود هنا جناية واحدة، وهناك جنايتان مضمونتان، إحداهما قتل والأخرى غير ذلك، وفي المسألة الثانية جناية واحدة مضمونة.

وإذا قيل: هذا الشخص لم يقتل، فلا قاتل لهذا المريض، كان كلاماً غير صحيح، فإنّ المسلّم به وقوع الجناية.

بما أنّ موتاً حصل في المسألة الثالثة وحصلت جناية، فينبغي نسبة الموت إلى مرتكب الجناية، وهذا كلام صاحب (كشف اللثام).

أشكل صاحب (الجواهر) على كاشف اللثام إشكالاً صحيحاً، إذ قال: إذا فرضنا الشخص بحكم الميِّت فلا فرق حينئذٍ بين كون الجناية مسبوقه بجناية مضمونة أخرى أو غير مسبوقه؛ لأنَّ معنى بحكم الميِّت أنَّ شخصاً إذا ارتكب جناية في حقِّه فلا يكون قاتلاً، ولا معنى للقتل في حقِّه فإنه ميِّت، رغم أنه ميِّت حقاً وواقعاً لكنه ميِّت شأنه وحكمه، فلا تأثير للجريمة في حقِّه، ولا فرق فيما إذا سبق ذلك جناية مضمونة أو لم يسبقه جناية مضمونة.

يبدو لنا أنَّ كلامه صحيح؛ وذلك لأنَّ العلة التي أدت إلى عدم اعتبار الثاني قاتلاً موجودة هنا كذلك، فالذي يقضي على المبتلى بموت الدماغ لا يعد قاتلاً، على فرض اعتبار موت الدماغ بحكم الموت.

وبعبارة أخرى: مناط الحكم مشترك في المسألتين، على أنَّ ذلك يتوقف على تحديد العرف المطَّلَع أو المختصين بأنَّ ميِّت الدماغ بحكم الميِّت، والجناية عليه لا تكون قتلاً ولا تكون جناية على حي بل على ميِّت، ولا تكون هناك دية فيما إذا أخذت. مع الإذن الشرعي. كليته أو قلبه أو ما شابه ذلك، والله العالم.

الدرس [113]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة الخامسة

قال المحقق: (لو قطع واحد يده وآخر رجله فاندملت إحداهما ثم هلك،

فمن اندمل جرحه فهو جرح، والآخر قاتل يقتل بعد ردِّ دية الجرح المندمل)[14].

الصورة الخامسة التي يذكرها المحقق في باب الاشتراك في القتل عبارة عن قيام شخصين بجرح المجني عليه بجرحين أحدهما يقطع يده والآخر يقطع رجله، ويندمل أحد الجرحين. أي يجتاز مرحلة الخطورة. والآخر لا يندمل فيموت لأجله؛ فالذي يندمل جرحه يعدّ جارحاً عليه دية أو قصاص الجرح والذي لا يندمل جرحه يعدّ قاتلاً يقتل أو يدفع دية.

وفي هذا الباب أطلق المحقق فتوى هي موضع بحثنا اليوم، وهي عبارة عن لزوم أخذ أولياء المجني عليه الدية من الجراح قبل أن يقتل القاتل، فترد دية الجرح إلى المجني عليه أو ورثته، لكن ما وجه المسألة؟

يبرّر صاحب (الجواهر) [15] وجه هذه المسألة بقوله: لأنّ المجني عليه مات ناقصاً بسبب جرح المقتص منه، فإذا أريد الاقتصاص الذي قاتل من قطعت يده ينبغي دفع دية النقص أولاً ثم الاقتصاص؛ لكون المفروض في المقتص لأجله أن يكون كامل الخلقة.

ولا يبدو هذا الوجه قوياً ومتميناً، ولذلك يستدرك لاحقاً بأننا إذا أردنا الاقتصاص من كامل لأجل قتله ناقصاً كان علينا جبران النقص بالدية، ولا توجد قاعدة تنسجم مع هذا المعنى في كتاب القصاص، فإذا قتل الكامل فاقد يد أو يدين فلا توجد قاعدة تقول بلزوم دفع دية اليد أو اليدين إلى القاتل ثم قتله، ولو كان الواقع هكذا لزم القول بأن شخصاً إذا قتل مقطوع اليدين كان على ورثة الأخير أن يدفعوا دية إنسان كامل للقاتل ثم الاقتصاص منه، وهذا كلام غير متقن.

بعدها ينقل العلامة فتوى المحقق هنا يقول: (على إشكال) [16]، وصاحب (الجواهر) يذكر وجه الإشكال ويقول: منشأ إشكال العلامة كون المجني عليه كاملاً ليس شرطاً في القصاص، فالمجني عليه إنسان مهما كان، والمطروح في البحث هنا قيمة النفس لا الأعضاء بمجموعها، فلا دخل لكون الأعضاء كاملة أو ناقصة.

ثم يذكر صاحب (الجواهر) تبريراً لكلام المحقق. وهو استحساني. لذلك يردده لاحقاً بنحو ما، لكنّه دقيق وجدير بالاهتمام، إذ قال: إذا وردت جنايتان على المجني عليه، بأن قطع الأول يده والآخر رجله، فسرتنا وأدتا إلى الموت فلا شك بنسبة الموت إلى كليهما، وباعتبارهما ضامين كان بإمكان الورثة أن يعفوا عن أحدهما ويقتصوا من الآخر، ومقتضى القاعدة هنا أن يأخذوا نصف الدية من الذي عفوا عنه ليعطوه إلى الذي يراد الاقتصاص منه، ونصف الدية دية يد واحدة في الحقيقة. وهكذا فيما نحن فيه، فإذا أدى جرح أحدهما إلى الموت عن طريق الصدفة فمن المنطقي أن نقول بلزوم دفع نصف الدية (وهي دية يد واحدة) إلى المقتص منه ثم يقتص منه.

هذا الوجه ذكره صاحب (الجواهر) لتقريب فتوى المحقق، وإشكاله ما تقدّم ذكره من أنّ قضية النفس تختلف عن قضية الأعضاء، وينبغي الاقتصاص من القاتل حتى لو كان المقتول ناقص الخلقة بلا يد أو رجل أو تالف الكبد، والقول بدفع الدية لم يقل به أحد من الفقهاء.

مضافاً إلى الاستدلال الاعتباري المتقدم توجد رواية لم يذكرها صاحب (الجواهر) ولا صاحب (كشف اللثام) وذكرها السيد الخوئي [17]، ونحن إن لم نخدش بسند هذه الرواية فإنّ دلالتها تشبه كلام المحقق هنا، ومن المحتمل أنّ المحقق اعتمدها في فتواه، وهي كما يلي:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد ابن محمد، عن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن سورة بن كليب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل قتل رجلاً عمداً وكان المقتول أقطع اليد اليمنى، فقال: ((إن كانت قطعت يده في جناية جناها على نفسه، أو كان قطع فأخذ دية يده من الذي قطعها، فإن أراد أولياؤه أن يقتلوا قاتله أدوا إلى أولياء قاتله دية الذي قيد منها إن كان أخذ دية يده ويقتلوه، وإن شأؤوا طرحوا عنه دية يد وأخذوا الباقي)). قال: ((وإن كانت يده قطعت في غير جناية جناها على نفسه ولا أخذ لها دية قتلوا قاتله ولا يغرم شيئاً، وإن شأؤوا أخذوا دية كاملة)). قال: ((وهكذا وجدناه في كتاب علي عليه السلام)) [18].

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد [19].

الرواية تتصل بابن محبوب عن طريقين: أحدهما عن الكليني، عن محمد بن يحيى العطار وعن أحمد بن محمد (أي أحمد بن محمد بن عيسى)، عن ابن محبوب. والآخر عن الكليني عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه. أي إبراهيم. عن ابن محبوب عن هشام بن سالم. وجميع الرواة المتقدم ذكرهم من الأجلة، لكن سورة بن كليب لم يوثق، إلا أنّ دلالة الرواية جيدة.

ذكرت في هذه الرواية ثلاث صور لقصاص الكامل الذي قتل أقطع اليمين، هي:

الصورة الأولى: أن يكون المجني عليه قد قطع يده بنفسه، أو أنّه كان قد قطع يده آخر فقطعت يده قصاصاً.

الصورة الثانية: أن تكون يده قد قطعت بجريمة ارتكبت في حقّه، وقد أخذ دية يده.

في هاتين الصورتين لا استحقاق لأقطع اليمين على أحد، وإذا أراد أولياؤه الاقتصاص من القاتل فعليهم دفع دية اليد ثم يقتصون من الجاني.

الصورة الثالثة: ألا تكون يده قد قطعت إثر جناية أوردتها على نفسه ولم يأخذ ديتها، فيقتص عندئذ من القاتل دون إرجاع دية اليد، وإذا أرادوا دية فيأخذون دية إنسان كامل دون ردّ دية يد.

ويبدو أنّ الأساس الذي اعتمده الرواية كون فقدان يد المجني عليه إذا كان بسبب تقصيره أو أخذ عليه دية فلا يملك عوضها ولا حق له فيها، وإذا أريد الاقتصاص من الجاني فينبغي ردّ ديتها إلى المقتص منه، أما إذا لم يأخذ المجني عليه شيئاً عوضاً عن هذه اليد فلا يعد فقدانها نقصاً، وكأنّه في عالم الشأن والتقدير صاحب اليد ومالكها، وإذا قتل فينبغي دفع دية كاملة له. وهذا وجه اعتباري محض يبلوره الذهن من مضمون الرواية، ولو لم نشكك في السند لقبنا هذا المضمون.

على أنّ الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، ونحن نعتقد في مثله صحة رواياته حتى لو توسط مجهول بينه وبين الإمام، ومن هذا الباب نرى الرواية مقبولة، لكنّا إذا تجاوزنا قضية السند فإنّ مضمونها لم يفت أحد وفقهه إلا المحقق حيث تتطابق فتواه معها، وفيه:

أولاً: مضمون الرواية أعمّ ممّا نحن فيه.

ثانياً: من غير الواضح أنّ المحقق عمل وفق هذه الرواية، فمن المحتمل أنّ عمله كان مستنداً إلى الوجه الاعتباري الماضي ذكره عن صاحب (الجواهر).

كما أنّه لم يعمل وفقها أحد في غير المورد الذي نحن فيه، فلم يقل أحد بأنّ المجني عليه إذا كان فاقداً لليد أو الرجل فينبغي التفحص لمعرفة ما إذا كان له حق في يده أم لم يكن له حق فيها، أو كان مقصراً في فقدانها أو لم يكن.

إذن إذا قبلنا بسند الرواية باعتبار الحسن بن محبوب فإنّ إعراض المشهور عنها يسقطها عن الاعتبار، والذي يبدو لنا صحته هنا هو ما ذهب إليه كبار معاصرينا كالإمام . رضوان الله عليه . والسيد الخوئي، وهو: الذي اندمل جرحه يعدّ جارحاً تؤخذ منه الدية أو يقتص منه قصاص الجرح على اختلاف الموارد، والذي انجرّ جرحه إلى الموت يقتص منه دون ردّ الدية، والله العالم.

الدرس [114]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (لو جرحه اثنان كل واحد منهما جرحاً فمات،

فادعى أحدهما اندمال جرحه وصدقه الولي لم ينفذ تصديقه على الآخر؛ لأنه قد يحاول أخذ دية الجرح من الجراح والدية من الآخر، فهو متهم في تصديقه؛ ولأن المنكر مدع للأصل فيكون القول قوله مع يمينه) [20].

بقي مطلب من الدرس السابق نعرض له في البداية ثم نشرع بالفرع اللاحق، فقد قلنا في سند الرواية المذكورة في ذلك الدرس: إن سورة بن كليب لم يوثق، لكننا نقبل الرواية باعتبار أن الحسن بن محبوب الذي ينقل عنه من أصحاب الإجماع، وهذا الكلام صحيح في حق أصحاب الإجماع، إلا أن من غير المسلم به كون الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، فإن الكشي يقول في الطبقة الثالثة من أصحاب الإجماع والتي منها يونس بن عبد الرحمن: ذكر البعض الحسن بن علي بن فضال عوضاً عن الحسن بن محبوب، وبعض آخر ذكر فضالة بن أيوب عوضاً عنه، وذكر آخر عثمان بن عيسى عوضاً عن فضالة. وعلى هذا يكون السادس مردداً بين أربعة أشخاص، وجميعهم من الثقات.

لكن عثمان بن عيسى واقفي، وعرف الحسن بن علي بن فضال بكونه فطحيًا، وذلك غير واضح لدينا، لأنه نُقل عن ولده . أي علي بن الحسن بن علي بن فضال . أنه رجع عن الفطحية، ونحن نحتمل قويا رجوعه، وقد كانا منذ أمدٍ بعيد من المحبين للأئمة، وكانا في خدمتهم، ومن المستبعد بقاؤهما على مذهب الفطحية. وعلى أية حال لم يثبت ما قلناه في أصحاب الإجماع بحق الحسن بن محبوب.

في ذيل الصورة الخامسة يطرح المحقق فرعا، وهو: أن يجرحه اثنان ويموت إثر جرحهما ويدعي أحدهما أن جرحه اندمل ولم يؤد إلى موته وصدقه ولي الميت في ذلك، فتصديق ولي المقتول غير نافذ في حق الجراح الآخر، بل في حق المدعي فقط، وعليه فلا يجوز للولي الاقتصاص من الآخر بناءً على دعوة الآخر وتصديقه إياه، فإن الإقرار هنا ينفذ في حق المدعي من لزوم دفعه الدية ولا ينفذ في حق الآخر من لزوم الاقتصاص منه، هذا مع أن كلا الجارحين إذا عدّا شريكين في القتل أمكنه أخذ دية نفس واحدة لا

أكثر، كما أنّ المتّهم بالقتل منكر وكلامه متطابق مع الأصل، من عدم الاندمال حتى الموت، وكلام شريكه غير تطابق مع الأصل. وفي القضاء إذا عجز المدعي من الإتيان بالبينة كفى المنكر أن يقسم على إنكاره.

شقوق الفرع

لأجل تنقيح موضوع البحث بنحو صحيح نذكر شقوقه المختلفة لكي يتبين الشق الذي نظر إليه المحقق.

الشق الأول: أن يجرحا جرحين، بأن يقطع أحدهما يد المجني عليه والآخر رجله، وكلا الجرحين يسببان الموت، وحكم هذا الشق واضح، فإنه يندرج في باب الاشتراك في القتل، فتجري أحكام ذلك الباب هنا.

الشق الثاني: أن نكون على يقين بأنّ أحد الجرحين التّم، بأن كان أحد الجرحين في البطن والآخر في الصدر، وعلمنا بأنّ الجرح في الصدر قد التّم والجرح الوارد في البطن أدّى إلى الموت، واختلف الجارحان، كلّ منهما يدّعي أنّ جرح الصدر له، والقاتل هنا مردّد وغير معلوم، وهذا الشق خارج فعلاً عن محل بحثنا.

الشق الثالث: نعلم في الجملة بأنّ أحد الجرحين قد التّم والآخر سرى، ولا نعلم أيّهما الساري وأيّهما المندمل، وهذا الشق عكس الشق السابق، وأحدهما هنا يدّعي بأن جرح الصدر الذي صدر مني التّم والذي قتله هو جرح البطن الذي صدر من الآخر، والآخر يقول: إنّ جرح البطن الذي صدر مني التّم والذي قتل هو جرح الصدر، والقاتل هنا مجهول، وحكمه حكم الموارد التي جهل فيها القاتل.

الشق الرابع: لا نعلم بأنّ أحد الجرحين قد التّم أم لا؟ ومقتضى الاستصحاب هنا القول بأنّه لا أحد من الجرحين قد التّم قبل الموت، فتاريخ الموت معلوم، وتاريخ الالتام. إذا كان الجرح قد اندمل. مجهول، ومن غير المعلوم أنّ الجرح قد التّم قبل الموت، والاستصحاب يقتضي القول بعدم التام الجرح قبل الموت، وعليه يكون الجارحان شريكين في القتل.

الصورة الخامسة. موضع البحث. هي نفس الشق الرابع، والفرق في أنّ أحد الجرحين يدّعي التام جرحه قبل موت المجني عليه، وهذا الادعاء لا يقبل بحدّ ذاته إلاّ أن يقيم المدعي البينة عليه، وفرضنا أنّه لم يقيم البينة، ولم يتعرّض المحقق إلى فرض ما إذا كان هذا الإدعاء مقبولاً أم لا؟ لكن الواضح أنّ الادعاء بحدّ ذاته غير مقبول، فإذا صدّقه ولي الدم علينا معرفة ما إذا كان التصديق مؤثراً أم لا؟

في الباب . أي الاشتراك في القتل . أربع جهات ينبغي ملاحظتها والالتفات إليها:

الجهة الأولى: قوله كشاهد . مع غض النظر عن التهمة المتوجهة إليه . حجة في نفسه أم لا؟

علينا القول بأنّ هذه الشهادة ليست حجة في باب القتل، وشهادة ولي الدم . مع غض النظر عن لوازم الإقرار . لا تختلف عن شهادة الآخرين .

نعم، إذا كان عادلاً ولم يكن متهماً وانضمت إلى شهادته شهادة آخر كان مجموع ذلك كافياً، لكن الأمر ليس كذلك، فكلامه ليس حجة من حيث نفس الخبر .

الجهة الثانية: باعتباره يسلب حقه من أحد الشريكين بإقراره وتصديقه هل يعد إقراره حجة أم لا؟

ينبغي القول بأنّ إقراره معتبر في حق نفسه فقط، ولا ينفذ في حق الآخر، وتوضيح ذلك: عندما يدعي الولي بأنّ جرح فلان قد اندمل قبل موت والده، كان ذلك يعني أنّه ليس قاتل أبيه، ولا حق له من حيث مقتل أبيه، ((وإقرار العقلاء على أنفسهم جائز)) [21]، فلا يمكنه اعتباره قاتلاً، ولا اعتبار بالإقرار من حيث ثبوت القتل على الطرف الآخر ولزوم الاقتصاص منه أو دفعه الدية .

الجهة الثالثة: هذا الشخص متهم في إقراره بالنحو الذي بينه المحقق، فقد يكون قاصداً أخذ دية الجرح ودية النفس، ومن هذه الحيثية يكون متهماً، بإقراره وتصديقه غير مقبول، وهذا الكلام صحيح .

الجهة الرابعة: تصديق الولي نوع ادعاء، وعليه الإتيان بالبينة عليه، وقد قيل في كتاب القضاء: مخالفة كلام المدعي للأصل ومطابقة كلام المنكر له من علائم تمييز المدعي عن المنكر، والأصل هنا عدم الاندمال، وكلام الولي الذي يقول بالاندمال يخالف الأصل فلا بدّ من إتيانه بالبينة، ولا يقبل كلامه إذا لم يأتِ ببينة .

من مجموع الجهات الأربع نستفيد بأن تصديق الولي لمدعي الاندمال لا يمكنه إثبات تهمة استقلال الآخر بالقتل، وعليه لا يمكن القول بالاقتصاص منه دون ردّ نصف الدية أو أخذ دية كاملة منه .

إشكال صاحب (الجواهر) على المحقق

يشكل صاحب (الجواهر) [22] على المحقق فيما يخص التهمة ويقول: التهمة التي طرحها المحقق هناك تتطابق مع فتواه في المسألة السابقة، ومثال المسألة السابقة: أن يقطع شخص يد المجني عليه ويأتي آخر ويقطع يده الأخرى، والجريمة الثانية تؤدي إلى الموت، وفتواه هناك: لزوم دفع ولي القتل دية اليد المقطوعة ثم الاقتصاص من الجاني الثاني. وقد رفض صاحب (الجواهر) هذه الفتوى ونحن وافقناه وقوينا رفضه.

وبناءً على فتوى المحقق لا يمكن طرح احتمال التهمة هنا؛ لكون الفرض أن على الولي أن يدفع دية الجرح المندمل إلى الذي يريد قصاصه، فلا تهمة تتوجه إليه؛ لأنه لا يعود شيء إليه، لكن صاحب (الجواهر) يعتبر المورد من موارد التهمة.

إذن الاستدلال بالتهمة الواردة في كلامه غير تام، على أن هذا الإشكال لا يؤثر في نتيجة بحثنا؛ لأن القضية هنا لا تنحصر بالتهمة فحسب، بل هناك جهات ثلاث آخر بناءً عليها لا يمكن قبول تصديق كلام الولي بالنسبة إلى الشريك الآخر، والله العالم.

الدرس [115]

بسم الله الرحمن الرحيم

لدينا استدراك على المسألة المتقدمة، وقد كانت المسألة عبارة عن إصابة شخص بجرحين من قبل فردين، بأن قطع كلٍ منهما يداً والتم أحد الجرحين، وسرى الآخر وأدى إلى موت المجني عليه، فيقتص من الذي سرى جرحه، لكن المحقق فرض ردّ دية اليد المقطوعة قبل الاقتصاص منه.

وقد ذكر صاحب (الجواهر) استدلالاً لرأي المحقق، ثم نقل إشكالاً عليه عن العلامة كما بين وجهه، والظاهر من مجموع كلامه أنه يميل إلى عدم ردّ دية اليد المقطوعة إلى المقتص منه رغم أنه لم يصرح بذلك، وقد قوينا هذا نحن كذلك.

علماً أن هذا الحكم خاص بالجروح المضمونة، والواقع لا يفرض ردّ دية اليد إذا كان المقتول مقطوع اليد دائماً وعلى كل حال، بل ذلك يخص ما إذا كان قطع اليد ناشئاً عن جرح مضمون.

كما احتملنا أنّ المحقق لم يعتمد في فتواه الرواية الواردة في هذا الباب؛ لأنّه لم يشر إليها كما فعل ذلك صاحب (الجواهر)، لكنّه اعتبر المحقق معتمداً على هذه الرواية في محلّ آخر، حيث طرح ذات الفرع، كما مال إلى فتوى المحقق هناك بل أكّد عليها، ولهذا كان علينا دراسة رأي صاحب (الجواهر) لنخرج بنتيجة، وفي البداية ننقل الرواية:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد ابن محمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن سورة بن كليب، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: سئل عن رجل قتل رجلاً عمداً وكان المقتول أقطع اليد اليمنى، قال: ((إن كانت قطعت يده في جناية جناها على نفسه أو كان قطع فأخذ دية يده من الذي قطعها، فإن أراد أولياؤه أن يقتلوا قاتله أدوا إلى أولياء قاتله دية الذي قيد منها إن كان أخذ دية يده ويقتلوه، وإن شاؤوا طرحوا عنه دية يد وأخذوا الباقي))، قال: ((وإن كانت يده قطعت في غير جناية جناها على نفسه ولا أخذ لها دية قتلوا قاتله ولا يغرم شيئاً، وإن شاؤوا أخذوا دية كاملة))، قال: ((وهكذا وجدناه في كتاب علي عليه السلام)) [23].

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد [24].

دراسة السند

السند إلى سورة بن كليب جيد، أمّا نفس سورة فلم يوثق، وبه يصبح السند ضعيفاً، ومع أنّ الحسن بن محبوب ينقل عنه إلا أنّ من غير المسلّم به كونه من أصحاب الإجماع، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليه.

دراسة الدلالة

مضمون الرواية واضح، فقد فرضت الرواية ردّ دية اليد إذا ما أريد الاقتصاص من صاحب الجرح الذي سرى إذا لم يكن القطع عن تقصير نفس المجني عليه.

في بحثه عن المرتبة الخامسة من مراتب التسبب أيّد صاحب (الجواهر) هذا الحكم . كما يبدو ذلك من كلامه . وقد بيّن ذات الحكم وفتوى المحقق في بحث استيفاء القصاص، ثم ذكر رواية سورة بن كليب كدليل وسعى لتصحيح سندها، ثم ذكر رواية أخرى كمؤيد، وسندها ضعيف كذلك، لكن موضوعها يختلف عن موضوع بحثنا، وباعتباره في صدد إثبات الموضوع بحث الرواية بتفصيل، واستنتج في النهاية

إمكانية إثبات مسألة ردّ الدية من خلال هاتين الروایتين، وفي البداية نذكر كلامه مجملاً، ثم نعرض لملاحظاتنا عليه.

كلام صاحب (الجواهر) ونقده

الوجه التي يذكرها صاحب (الجواهر) [25] لإنكار أو تبرير ضعف السند عبارة عما يلي:

1. يظهر من كلام الشيخ الكشي في رجاله [26] حسن حال سورة بن كليب، فإنه ينقل رواية يقول فيها سورة: ناظرت زيد بن علي وغلبته، ودافعت عن الأئمة. ويستفاد من هذه الرواية حسن حال سورة.

2. ينقل الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن سورة بن كليب رواية في باب طهارة عرق الحائض [27]، ونقل الحسن بن محبوب دليل على كون سورة ممدوحاً، وإلا فلا ينقل عنه.

3. الشهيد الثاني اعتبر الرواية حسنة في (المسالك) [28].

4. عمل ابن إدريس [29] بهذه الرواية رغم أنه لا يعمل إلا بالروايات المقطوع بها، وأفتى وفقها، كما أنا لم نعثر على فقيه يردّ هذه الرواية بصراحة إلا الشيخ الطوسي [30] وفخر المحققين [31].

ولا يبدو أيّ من الاستدلالات متقناً، بحيث يمكنها تعديل سند الرواية، وبالنسبة إلى قوله بأنه يظهر من كلام الكشي حسن حال سورة بن كليب، ففيه ما يلي:

أولاً: على فرض ثبوت هذا الأمر فإنّ حسن حاله أعم من وثاقته، فقد يكون المرء جيداً وحسن الحال لكن كلامه ليس موضع ثقة، فقد لا يكذب لكنّه غير دقيق في كلامه، وتوثيق شخص ما يعني كون كلامه ممّا يعتمد عليه، وأما كون الشخص جيداً فلا يستلزم الوثوق بكلامه، بل على الشخص أن يكون غير كاذب ودقيقاً في النقل لكي يكون ثقة.

ثانياً: حسن الحال المستفاد من هذه الرواية يعني أنّه من أتباع الأئمة عليهم السلام، مع أنّ التبعية والتأييد لا يعني حسن الحال، فقد يكون الإنسان من أتباع الأئمة ومحبيهم إلا أنّه غير عامل بالفرائض، بل يمارس المحرمات. وهناك شخصيات معروفة كانت من شيعة أهل البيت عليهم السلام، إلا أنّهم كانوا يعيشوا في ظل الحكومات الجائرة، ولهذا نقول: لا تكفي التبعية والحب لإثبات حسن الحال.

ثالثاً: الرواية التي ينقلها الكشي لإثبات حسن حال سورة ضعيفة؛ لأنّ في طريقها محمد بن إسماعيل الميثمي، وهو مجهول، وليس له أثر وذكر في الكتب الرجالية، رغم أنّ الرجال الذين سبقوه ثقة جميعهم.

رابعاً: الراوي في هذه الرواية ينقل عن سورة بن كليب بأنّه ناظر زيد بن علي، ومن غير المعروف كونه صادقاً في كلامه، فإثبات حسن الحال بها يتوقف على صدق سورة، مع أنّ الكلام في إثبات صدق ووثوق سورة، والرواية لا تصلح لإثبات هذا الموضوع إلاّ إذا كان سندها بالكامل صحيحاً لا إلى سورة فحسب.

خامساً: على فرض قبولنا إدعاء صاحب (الجواهر) من حسن حال المذكور فإنّ الرواية تكون حسنة، كما نقل هذا عن الشهيد الثاني، والحسنة بمفردها غير معتبرة، فهي التي كان روايتها جميعاً إماميين وقع بينهم إمامي لم يوثق، وما نحتاجه لاعتبار الرواية هو الوثوق. فقد يكون في السند عامي أو واقفي مثل عثمان بن عيسى، لكنّه موضع وثوق فنعتبر الرواية رغم ذلك، أمّا إذا كان الرواة إماميين غير موثقين فلا نعتبرها.

عمل ابن إدريس بالرواية يحكي عن امتلاكه قرائن أدت إلى القطع بمضمونها، وهذا القطع حجة عليه فقط لا علينا.

الرواية التالية ذكرت كمؤيد:

محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن العباس بن الحرّيش، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، قال: ((قال أبو جعفر الأول . عليه السلام . لعبد الله بن عباس: يا بن عباس، أنشدك الله هل في حكم الله اختلاف))؟، قال: ((فقال: لا، قال: فما تقول في رجل قطع رجل أصابعه بالسيف حتى سقطت فذهب، وأتى رجل آخر فأطار كف يده فأتى به إليك، وأنت قاضٍ كيف أنت صانع؟ قال: أقول لهذا القاطع: أعطه دية كفّه، وأقول لهذا المقطوع: صالحه على ما شئت، وأبعث إليهما ذوي عدل، فقال له: قد جاء الاختلاف في حكم الله ونقضت القول الأول، أباي الله أن يحدث في خلقه شيئاً من الحدود، وليس تفسيره في الأرض، اقطع يد قاطع الكف أصلاً ثم أعطه دية الأصابع، هذا حكم الله)) [32].

دراسة السند

رغم ما تقدّم من أنّ لا نوثق التضعيفات الواردة في حق سهل بن زياد، ورغم قبولنا الروايات التي نقلها الكليني عنه إذا لم يكن لها معارض إلا أنّ الحسن بن العباس بن الحريش لم يوثق أصلاً بل جرح، وسنبحث في جرحه لاحقاً.

دراسة الدلالة

يقول صاحب (الجواهر) [33]: قد يكون المراد من الاختلاف أنّ الآية الكريمة (الْجُرُوحُ قِصَاصٌ) [34] أو (السِّنُّ بِالسِّنِّ) [35] التي تعني التطابق والمماثلة في باب القصاص تختلف مع الأدلة الأخرى الواردة في هذا الباب مثل (لا ضرر) [36]، وقد يكون المراد: يا ابن عباس لم تحكم بشكل متّحد وبنحو واحد فقد حكمت على الجراح بدفع الدية، وعلى المجروح بالمصالحة، وبذلك نقضت كلامك من عدم وجود اختلاف في حكم الله، ولا يمكن أن يعيّن الله حدوداً لا يوجد تفسيرها على وجه الأرض، أي لكل حادث حكم.

ثم قال الإمام: اقطع يد الجراح لكن ردّ إليه دية أصابعه، لأنّها كانت مقطوعة قبل قطع اليد، وهذا هو حكم الله.

والرواية لم ترد فيما نحن فيه، بل تخصّ مسألة أخرى، ونحن نبحت فيما إذا قتل شخص آخر وبما أنّ المقتول كان أقطع اليد فينبغي أو لا ينبغي ردّ دية يده قبل الاقتصاص من القاتل، على أنّ هناك وجه شبه بين موردنا ومورد الرواية.

اعتبرها صاحب (الجواهر) [37] مؤيداً للبحث الذي نحن فيه لما تحمل من دلالات تنفع بحثنا، وقال: عمل بهذه الرواية كلّ من المحقق والشيخ بل قال في (المبسوط): (رواه أصحابنا) [38]، كما قال فيها الشهيد الأول في (غاية المراد) [39] الذي هو شرح لنكت (الإرشاد) والشهيد الثاني في (المسالك): (عمل به الأكثر) [40]، بل ادّعى على ذلك الإجماع الشيخ في (الخلاف) [41]، و(المبسوط) [42]، لكن ليس في هذه المسألة وإنّما في مسألة شبيهة لها، وهي: إذا قطع يداً من الذراع وكانت مقطوعة الكف، وقد نسب حكمها في (الخلاف) [43] إلى أخبار الفرقة. وادّعى الإجماع عليها كذلك السيد ابن زهرة في (الغنية) [44] في مسألة شبيهة لها، فإنه قال هناك: لدينا أصل يقضي بعدم قطع الكامل قبال الناقص، وبما أنّ هذه اليد كاملة فلا تقطع قبال اليد الناقصة.

يقول صاحب (الجواهر)[45]: لا اعتبار في مخالفة ابن إدريس، لأنها تعتمد مبنياً فاسداً.

توقّف العلامة في (النهاية)[46]، أي لم يفتِ وفق الرواية. فإذا فرضنا كون الرواية ضعيفة فإنها منجبرة بما عرفت، أي عمل الأصحاب.

نقد كلام صاحب (الجواهر)

ترد الإشكالات التالية على كلام صاحب (الجواهر):

رواية الحسن بن العباس بن الحريش من أضعف الروايات، وتردد صاحب (الجواهر)[47] في ضعفها في غير محلّه، فإنّ ضعفها من المسلّمات، فقد قال النجاشي في الحسن بن العباس بن الحريش: (إنّه ضعيف جداً)[48] أي لا يمكن الوثوق به أبداً، ثم يقول: دوّن كتاباً في شأن نزول (إنا أنزلناه) وهو كتاب رديء الحديث، وينقل النقاش الوارد بين الإمام الباقر . عليه السلام . وابن عباس بطريق آخر، بنحو لا يتناسب وشأن الإمام، فإنّ الكيفية المذكورة لا تنسجم مع شأن الإمام.

المهم أنّ النجاشي يعتبره رديء الحديث ومضطرب الألفاظ، ولم يشر أي من الكتب الرجالية إلى وثاقته أبداً، إلاّ أنّه جاء في أسانيد (تفسير علي بن إبراهيم)[49]، لكنّا لا نحكم على الرجل بالوثاقة بمجرد كونه وارداً في إسناد التفسير المزبور، أو (كامل الزيارة) إلاّ إذا لم يكن مجروحاً من قبل خريّت في فن الرجال كالنجاشي، فإذا كان مجروحاً أسقطناه عن الاعتبار.

هذا مضافاً إلى أن (تفسير علي بن إبراهيم) على قسمين، أحدهما يتعلق بعلي بن إبراهيم، والآخر بجامع الكتاب، ويقال: إنّ القسم الثاني هو (تفسير أبي الجارود)، والراوي المزبور في القسم الثاني من الكتاب لا في القسم الأول.

أمّا قول صاحب (الجواهر) [50] بأنّ الشيخ والمحقق عملا بهذه الرواية، ففيه:

أولاً: لا صراحة في كلامهما على هذا الموضوع، فقد يكون عملها مستنداً إلى قرائن أخرى.

ثانياً: عملهما لا يجبر ضعف الرواية، ومن خلال كلام الشهيد الأول والثاني بأنّ الأكثر عمل بها نستفيد كون كثير من الفقهاء لم يعمل بها، وهذه الكثرة كافية لعدم انعقاد الشهرة، وبذلك تكون الشهرة بين القدماء منتفية.

وحسب تتبعي . مضافاً إلى ابن إدريس الذي خالفها . لم يفد السيد قطب الدين الراوندي وفقها في (فقه القرآن)، وقد قبلها بعض من القدماء، كما أنّ الكثير لم يتعرض لها أبداً، وبهذا لا تثبت شهرة يمكنها جبران الضعف بها.

هذا مع أنّ الرواية لو كانت معتبرة لا يمكن استفادة قاعدة كلية منها، فهي قد بينت مورداً خاصاً، فلا يمكن بلورة قاعدة كلية من رواية بهذا المستوى من الضعف وبخاصة فيما إذا كان بابها بدرجة كبيرة من الأهمية مثل باب القصاص.

وإذا قبلنا الإجماع الذي ادعاه ابن زهرة والشيخ ولم نقل باعتماد الإجماع الرواية المزبورة . وإلا كان مدركياً . فلا يمكننا تسرية معقد الإجماع إلى محال أخرى، وبخاصة أنّ ما نحن فيه ليس معقداً للإجماع.

حاصل الكلام: إذا قتل شخص أقطع اليد في جنابة جناها بنفسه على نفسه أو كان قد أخذ دينها وأريد الاقتصاص من القاتل، فلا ينبغي رد دية اليد إليه قبل قتله، ولا دليل لدينا على الرد، رغم أنّ الاحتياط هنا مستحسن؛ لاحتمال توقف القصاص على الردّ، والأقرب إلى الاحتياط هو الرد أو المصالحة، لكن لا يمكننا الإفتاء بذلك، والله العالم.

[1] كشف اللثام 11: 37.

[2] قواعد الأحكام 3: 592.

[3] كشف اللثام 11: 39.

[4] الجواهر 42: 57.

[5] الوسائل 28: 47، أبواب مقدمات الحدود، ب 24، ح 4.

- [6] شرائع الإسلام 4: 976.
- [7] قواعد الأحكام 3: 593.
- [8] الجواهر 42: 58.
- [9] كشف اللثام 11: 44.
- [10] مجمع الفائدة والبرهان 13: 397.
- [11] الجواهر 42: 58.
- [12] قواعد الأحكام 3: 593.
- [13] كشف اللثام 11: 44.
- [14] شرائع الإسلام 4: 976.
- [15] جواهر الكلام 42: 59.
- [16] قواعد الأحكام 3: 589.
- [17] مباني تكملة المنهاج 2: 20 / مسألة 25.
- [18] الوسائل 29: 111، أبواب القصاص في النفس، ب 50، ح 1.
- [19] تهذيب الأحكام 10: 243 / 1083.
- [20] شرائع الإسلام 4: 977.
- [21] الوسائل 23: 184، أبواب كتاب الإقرار، ب 3، ح 2.
- [22] جواهر الكلام 42: 60.
- [23] الوسائل 29: 111، أبواب القصاص في النفس، ب 50، ح 1.
- [24] تهذيب الأحكام 10: 243 / 1083.

- [25] جواهر الكلام 42: 337.
- [26] اختيار معرفة الرجال: 376 / 706.
- [27] الوسائل 3: 449، أبواب النجاسات، ب28، ح1.
- [28] مسالك الأفهام 15: 265.
- [29] السرائر 3: 404.
- [30] النهاية: 774.
- [31] إيضاح الفوائد 4: 631.
- [32] الوسائل 29: 172، أبواب قصاص الطرف، ب10، ح1.
- [33] جواهر الكلام 42: 339.
- [34] المائدة: 45.
- [35] نفس السورة.
- [36] الوسائل 25: 429، أبواب إحياء الموات، ب12، ح5.
- [37] جواهر الكلام 42: 338.
- [38] المبسوط 7: 66.
- [39] غاية المراد 4: 332.
- [40] مسالك الأفهام 15: 266.
- [41] الخلاف 5: 184 / 49.
- [42] المبسوط 7: 71.
- [43] الخلاف 5: 189 / 54.

[44] غنية النزوع 1: 410.

[45] جواهر الكلام 42: 338 .339.

[46] النهاية ونكتها 3: 450.

[47] جواهر الكلام 42: 339.

[48] رجال النجاشي: 60.

[49] تفسير القمي 2: 351.

[50] جواهر الكلام 42: 338.

الدرس [116]

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة السادسة

قال المحقق: (السادسة: لو قطع يده من الكوع، وآخر من ذراعه، فهلك قتلاً به؛ لأنّ سراية الأول لم تنقطع بالثاني؛ لشيع ألمه قبل الثانية. وليس كذلك لو قطع واحد يده وقتله الآخر؛ لأنّ السراية انقطعت بالتعجيل، وفي الأولى إشكال)[1].

الصورة السادسة: هي من قبيل أن يقطع الأول يده من الكوع والثاني يقطعها من الذراع فيهلك المجني عليه ويموت، فيقتل الجانيان لاشترائهما في عملية القتل، فإنّ سراية الجرح الأول لم تنقطع بالجرح الثاني، بل انضم الثاني للأول وأديا معاً إلى الموت، ولهذا ينبغي الاقتصاص من كليهما.

أما إذا قطع شخص يده وجاء الآخر وقتله قبل أن ينتهي جرح الأول إلى الموت، فليس المورد من باب الاشتراك في القتل، وإنما الثاني هو القاتل، فإنّ جناية الثاني منعت من تأثير جناية الأول في مقتله.

بعد ما يذكر الفرعين في المسألة يقول المحقق: في المسألة الأولى إشكال، أي في اعتبار كليهما قاتلين إشكال.

إذن في الباب مسألتان ينبغي تحديد حكمهما، والثانية واضحة، وفرضها أن يقطع الأول يده، ولو ترك المجني وحاله لمات إثر هذا القلع (كما هو الحال في زمن المحقق، حيث لم يتقدم الطب آنذاك كثيراً، وأمثله الأخرى أن يطعمه دواءً ساماً أو يحقنه بميكروب خطر يؤدي إلى موته لكن قبل أن يموت يأتي آخر ويقتله، فالثاني هو القاتل لا الأول، ورغم أنّ عمل الأول أوجب موته بالقوة لكن لم يوجبه بالفعل، والموت هنا يسند إلى الثاني دون الأول، والأخير يضمن بمقدار جنايته فحسب، والحكم واضح هنا.

أما المسألة الأولى فليست واضحة، فلا يمكن نسبة القتل ببساطة إلى الجاني الثاني، لكن يمكن فرض صور لها يبدو حكمها واضحاً كالمسألة الثانية.

ألف: أن تكون آلة الأول الذي قطع بها اليد من الكوع سامة، فيسري سمها في الجسم، ويثبت الفحص الطبي أنّ الموت كان بسبب السم، فمن الواضح هنا أنّ القاتل هو الأول؛ لإسناد الموت إلى السم، والثاني يضمن بمقدار جنايته فقط.

باء: أن تكون وسيلة الثاني . الذي قطع من الذراع . سامة فيسري السم ويقتله، ويثبت ذلك من خلال الفحص الطبي، وحكم هذه الصورة واضح كذلك.

جيم: أن يكون الجرحان متواليين، ويكون كلّ منهما كافياً لحصول القتل أو يكونا معاً وبالانضمام كافيين لحصول القتل، بأن يوردا عشر ضربات متوالية بعضاً مجموعها توجب الموت بالفعل، وهذه الصورة من فروع الاشتراك بالقتل، وكلاهما قاتلان. ورغم كفاية ضربات كلّ منهما إلا أنّ التأثير صدر من كليهما.

الضابطة العامة في جميع الصور: هي أنّا إذا حدّدنا علة زهاق الروح بإحدى الجراحتين اعتبرنا العامل قاتلاً، وإذا تحدّد أنّ كليهما مؤثران في القتل اعتبرناهما شريكين فيه، والقصاص يتوجّه إلى كليهما. وإذا صعب علينا تحديد أيّ من العاملين كمؤثر في القتل فهل يمكن اعتبار العاملين مؤثرين في القتل ونقتص منها؟

وقد ينتفي هذا الأمر في الوقت الحاضر، وذلك لتقدم الوسائل والتقنية في هذا المجال. والحديث ينصبّ فيما إذا استحال أو صعب تحديد عامل القتل فهل يمكن اعتبار الأول قاتلاً باعتبار سرية جرحه؟ وهل

يمكن الأخذ بالقول الآخر الذي ذهب إليه صاحب (الجواهر)[2] من أن الجرح الثاني هو المؤثر؛ لأنه قطع تأثير الجرح الأول وحلّ محله؟

هذا المورد من الموارد التي يكون المهم فيها تحديد الموضوع، فعلينا صبّ البحث في البداية على تحديد الموضوع ومعرفته بالضبط، ولا يمكن الحكم دون تحديد الموضوع بدقة، وذلك من قبيل الدرهم والدينار اللذين تترتب عليهما أحكام كثيرة في أبواب مختلفة من الفقه، من الدية والمضاربة والزكاة وما شابه، فقد أفتى البعض بعدم جريان المضاربة في النقد الدارج حالياً، وبعض أقدم على ضرب سكك لأجل دفعها دية. وهذه كلها ناشئة عن معرفة وتحديد الموضوع (الدرهم والدينار) بنحو دقيق، والذي يبدو لنا أن الدرهم والدينار نفس النقد الدارج حالياً.

استدلال المحقق [3] بأن سرية الجرح الأول توقفت إثر الجرح الثاني، واستدلال فقيه كبير آخر بأن الأول سرى وانتشر قبل الثاني، تعدّد استدلال غير متقنة، ولا نعلم المراد من الانتشار والسرية الوارد في كلامهما، فإذا كان الانتشار ألماً، فنقول: الألم لا يقتل الإنسان دائماً، فكثيراً ما يواجه الإنسان آلاماً في العمليات الجراحية هي أشدّ من الآلام التي يواجهها جراء قطع يده، رغم ذلك لا توجب موته.

ففي باب القصاص علينا تنقيح الموضوع، والموضوع هنا هو قتل العمد، فثبت حكمه أينما ثبت، كباقي القضايا الحقيقية، ولا يجري القصاص أينما شككنا ولو جزئياً في إحراز الموضوع.

وفيما نحن فيه . حيث يرد جرحان متواليان ومثل لهما المحقق بقطع اليد من الكوع ومن الذراع . يتوقف على تحديد ما إذا كان الجرح الأول أو الثاني لوحده مؤثراً في الموت، فإذا حددنا أحدهما حكمنا بكون فاعله قاتلاً فينبغي الاقتصاص أو أخذ الدية منه، وإذا حددنا اشتراكهما في التأثير واستناد القتل إليهما كان الجارحان قاتلين فيجري حكم القصاص في حقهما. أمّا إذا احتملنا أحدهما قاتلاً أو كليهما فمقتضى القاعدة ارتفاع حكم القصاص، وينبغي دفع الدية عندئذٍ، وكيفية تقسيمها يعدّ بحثاً آخر.

وقد مضت مسألة شبيهة لهذه المسألة وقلنا فيها: إذا جهلنا القاتل بكونه زيداً أو عمراً أم كليهما لا يمكننا الاقتصاص منهما. ولهذا لا يبدو صحة الوجه الذي ذكره المحقق، وكذا صاحب (الجواهر) ولا يمكننا الاعتماد عليهما، والصحيح ما ذهب إليه المحقق الأردبيلي إذ قال: (إن علم هذا فهو جيد، ولكن العلم

به مشكل[4]، ولم يتعرض لحكم المسألة، وإحراز عامل القتل أمر سهل اليوم وأسهل من زمن المحقق، باعتبار تقدم وسائل الطب وأجهزته.

وخلاصة الكلام: إن أحرزنا أنّ الجرح الأول هو المؤثر يكون جارحه هو القاتل، وكذا الحكم في الجرح الثاني، وإن لم يمكن الإحراز فتثبت الدية، ووفقاً لتقريرنا لصورة المسألة لا يفرق في الجروح بين كونها واردة على عضو واحد أو على عضوين، والله العالم.

الدرس [117]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (ولو كان الجاني واحداً دخلت دية الطرف في دية النفس، إجماعاً منّا، وهل يدخل قصاص الطرف في قصاص النفس؟ اضطربت فتوى الأصحاب فيه، ففي (النهاية)[5] يقتصر منه إن فرّق ذلك، وإن ضربه ضربة واحدة لم يكن عليه أكثر من القتل، وهي رواية محمد بن قيس[6] عن أحدهما.

وفي (المبسوط) [7] و(الخلاف)[8]: يدخل قصاص الطرف في قصاص النفس، وهي رواية أبي عبيدة[9] عن أبي جعفر عليه السلام، وفي موضع آخر من الكتابين[10]: لو قطع يد رجل ثم قتله قطع ثم قتل.

فالأقرب ما تضمنته (النهاية)[11]: لثبوت القصاص بالجناية الأولى، ولا كذا لو كانت الضربة واحدة، وكذا لو كان بسرّيته كمن قطع يد غيره فسرت إلى نفسه، فالقصاص في النفس لا في الطرف)[12].

بحثنا اليوم فيما إذا كان الجرحان قد صدرا من واحد لا من اثنين كما هو في البحث السابق، بأن يقطع الشخص اليد من الكوع في البداية ثم يقطعها من الذراع فينتهي الأمر إلى موت المجني عليه، وفي هذا الفرض يقول المحقق: تدخل دية الطرف في دية النفس إذا كانت الجناية الثانية جناية نفس، أي تؤخذ منه دية نفس واحدة لا أكثر، وهذا الحكم إجماعي.

وإذا كان المورد من موارد القصاص فهل يدخل قصاص الطرف في قصاص النفس، بأن يقتل مباشرة أو تقطع يده في البداية ثم يقتل؟

الإفتاء هنا مشكل، وفتاوى الفقهاء مضطربة، فلا إجماع هنا.

الشيخ في كتاب (النهاية) . الذي يضم فتاويه وغالباً ما يكون متخذاً من مضامين الروايات . قال: إذا انفصلت الجنايتان عن بعضهما الآخر فيقتص منه لكلّ منهما، بأن قطع يده في اليوم الأول وقتله في اليوم الثاني، أمّا إذا كانت الجناية واحدة وانتهت إلى الموت، بأن قطع يده وهذا القطع أدى إلى الموت، فيقتص منه قصاص نفس فقط ولا تقطع يده قبل القتل. ومثاله الواضح: أن يطلق النار على عينه فتعمى ثم يموت إثر ذلك، فلا تفقأ عين الجاني في البداية ثم يقتل، بل يقتل مباشرة.

ثم يقول الشيخ: هذا الحكم متطابق مع رواية محمد بن قيس. وهذا كلامه في (النهاية)، أما في (المبسوط) . الذي هو كتاب استدلال مفصل . ذكر أقوال العامة فيه، ولا يمكن استفادة رأي الشيخ منه دائماً، وهكذا الحال بالنسبة إلى (الخلاص) الذي يصب في الفقه المقارن.

وعلى أية حال لم يذكر هنا التفصيل الذي ذكره في (النهاية).

ثم قال المحقق [13]: هذا الحكم يتطابق مع رواية أبي عبيدة الحذاء.

ثم قال: وفي موضع آخر من الكتابين بين الشيخ رأياً آخر يخالف الرأي الثاني، وهو: لو قطع يد رجل ثم قتله قطع ثم قتل [14].

بعدما ينقل المحقق الأقوال الثلاثة عن الشيخ يقرب القول الأخير في (النهاية) ويختاره ويذكر له استدلالاً، وهو: إذا ثبت قصاص قطع اليد فلا يرتفع إلاّ بدليل، ولا دليل لنا، فعلياً إجراء القصاص [15]، وهذا دليل واضح، وإذا كانت الضربة أو الجرح واحداً فقصاص الطرف غير ثابت، فإن القتل حصل بمجرد حصول الجريمة حتى لو كانت يده قد قطعت أثناء عملية القتل، وكذلك الحال لو حصل الموت إثر سرية الجرح الأول، بأن قطع يده وإثر القطع مات، فلا يثبت قصاصان.

المطروح هنا مسألتان، إحداهما الدية، والأخرى القصاص. وفي باب الدية يقول المحقق بتداخل دية الطرف في دية النفس، أي لا تثبت أكثر من دية واحدة على الجاني، ولا يفصل بين الصور المختلفة هنا، مع أنه توجد صورة مختلفة، فالدية التي تؤخذ من الجاني قد تكون أصلية، أي ثابتة بالأصالة، وقد تكون ثابتة إثر مصالحة بين الطرفين، والجروح على نوعين، فبعضها لم يرد فيه حكم القصاص، بل ورد فيه حكم

الدية في الأصل من قبيل الشجاج . كسر عظم الجمجمة . وفي بعضها ورد حكم القصاص، مثل قطع اليد أو الرجل، وبالإمكان المصالحة في هذا الصنف من الجروح لتحل الدية محل القصاص، وقد اتّحد كلام المحقق في كلا النوعين من الجروح، وهل يمكن القول بالتداخل في الدية الثابتة بالمصالحة مع أنّها عوضاً عن القصاص وبدلاً عنه، ولا تداخل في القصاص من وجهة نظر المحقق؟

إذن حكم المحقق بالتداخل في الدية بنحو مطلق محل تأمل، على أنّ لكلامه وجهاً فيما إذا كانت الدية أصلية، وليس كذلك فيما إذا كانت ثابتة بالصلح، فإنّ الفرع دائماً يتبع الأصل، وهو لم يقل بالتداخل في الأصل، أي في القصاص.

المطلب الآخر كون كلام المحقق شاملاً لما إذا كان الجراح قد أورد ضربة واحدة قطع بها اليد ومات إثرها المجني عليه، وشاملاً كذلك لما إذا كان قد أورد ضربتين، بأن قطع يده في البداية ثم رأسه، فهل تتداخل الدية في الموردين أم التداخل يخص حالة ما إذا كان الجراح قد أورد ضربة واحدة؟
كلام المحقق مطلق هنا ويشمل الموردين، وعلينا معرفة دليله.

المطلب الثالث هو أنّ الضربات التي تنتهي إلى الموت تنقسم إلى قسمين: فقد تكون متوالية، بأن يطلق عليه خمس رصاصات كلاً منها تصيب عضواً خاصاً والأخيرة تقتله، ورغم هذا التعدد إلا أنّ القتل تم في دفعة واحدة. مثاله الواضح: أن يوجّه البندقية عليه ويطلق عشرين رصاصة ويقتله بها، وقد يكون الواقع أنّ كلاً من الرصاصات قد أصابت عضواً وجرحت مكاناً ما، والأخيرة هي التي قتلته.

وقد تكون الضربات غير متوالية، بأن فقا عينه في يوم وقطع يده في يوم آخر ويقتله برصاص في يوم ثالث، فهل الحكم في جميعها واحد؟

المستفاد من عبارة المحقق: (دخلت دية الطرف في دية النفس)[16] أنّ الحكم شامل للصورة الأخيرة كذلك، لكن ما الدليل على ذلك؟

الإجماع هو أحد الأدلّة، وقد خدش السيد الخوئي في هذا الدليل [17]، وذهب إلى عدم اعتبار الإجماع الذي ادعاه المحقق وصاحب (الجواهر)[18]، ونحن كذلك لم نستطع تحصيل هذا الإجماع، وسبب عدم اعتباره هو عدم تعرّض الكثير من العلماء لهذه المسألة.

نقد كلام السيد الخوئي

رغم أنّنا نخدش في كثير من الإجماعات باعتبار عدم تعرض بعض الفقهاء للمسألة ذات الصلة، لكن نقلة الإجماع يختلفون فيما بينهم، فالناقل قد يكون الشيخ في (كتاب الخلاف) إذ يكرّر عبارته (دليلنا إجماع الفرقة) في أغلب المسائل، ودراسة المسائل تكشف عن عدم وجود هكذا إجماع، بل نفسه قد يخالف ذات الإجماع في كتاب آخر، وقد يكون ناقل الإجماع السيد ابن زهرة، حيث ادعى الإجماع في كثير من مسائل (الغنية) مع أنّها ليست مسائل إجماعية وفيها مخالف، وإجماعات من هذا القبيل لا يمكنها كسب ثقة الإنسان فيها.

وقد يكون الناقل مثل المحقق، حيث يدّعي الإجماع نادراً، وادعاؤه الإجماع في تلك الموارد القليلة ممّا لا يمكن غض البصر عنه، وفي زمانه كانت في متناول يديه كتب القدماء حتى من تقدّم على الشيخ الطوسي والمفيد مثل كتاب ابن أبي عقيل وابن الجنيد، ومن المحتمل أنّه وجد إجماعاً في هذه المسألة لدى من تقدم على الشيخ الطوسي، والكتب المزبورة فقدناها بعد حملة المغول، وهذا يعني عدم إمكانية رفع اليد عن الإجماع الذي ادّعه المحقق ببساطة.

وكذلك الحال بالنسبة للإجماعات التي يدّعيها الشيخ في (النهاية) الذي هو كتابه الإفتائي، حتى لو لم نجد الإجماع في كتب الفقهاء، فإنّ مبنى الشيخ في هذا الكتاب ليس نقل الإجماع في كل مسألة.

يبدو أنّ الإجماع الذي نقله المحقق ناشئ عن حس، أي أنّه تتبع كلمات الفقهاء وتوصل إلى هذه النتيجة؛ وذلك لأنه يقول: (إجماعاً منا) وهي عبارة تشير إلى عموم الشيعة، ولهذا لا يمكن الخدش بهذا الإجماع.

إنّما الكلام في أنّ الإجماع دليل لبي، وينبغي الأخذ بالقدر المتيقن منه، ولا تدخل فيه جميع الصور التي ذكرناها. ففي الأدلة اللفظية نأخذ بالإطلاق، أمّا الدليل اللبّي فيفقد اللسان ولا يمكن الأخذ بإطلاقه، بل القدر المتيقن منه هو الحجة، والقدر المتيقن هنا هو أن تكون الدية بالأصالة لا عن مصالحة، وأن تكون الضربة واحدة.

قد يخدش شخص ويظن أن يكون مراد المحقق الإجماع في جميع الموارد المتقدمة، وهذا أمر ممكن لكننا نفتقد اليقين فيه، ولا يمكن الاكتفاء بالاحتمال، والقدر المتيقن هو أن يضربه بضربة واحدة ويقطع عضواً بها وينتهي الأمر إلى الموت.

وباستثناء الإجماع هناك دليل آخر على المورد لفظي، وهو صحيحة أبي عبيدة الحذاء التالية:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبي عبيدة الحذاء، قال: سألت أبا جعفر . عليه السلام . عن رجل ضرب رجلاً بعمود فسطاط على رأسه ضربة واحدة فأجافه حتى وصلت الضربة إلى الدماغ فذهب عقله، قال: ((إن كان المضروب لا يعقل منها أوقات الصلاة، ولا يعقل ما قال ولا ما قيل له، فإنه ينتظر به سنة، فإن مات فيما بينه وبين السنة أقيد به ضاربه، وإن لم يمت فيما بينه وبين السنة ولم يرجع إليه عقله أغرم ضاربه الدية في ماله لذهاب عقله)). قلت: فما ترى عليه في الشجة شيئاً؟ قال: ((لا، لأنه إنما ضرب ضربة واحدة فجنت الضربة جنائتين فألزمته أغلظ الجنائتين وهي الدية، ولو كان ضربه ضربتين فجنت الضريبتان جنائتين لألزمته جنابة ما جنتا كائناً ما كان، إلا أن يكون فيهما الموت بواحدة، وتطرح الأخرى فيقاد به ضاربه، فإن ضربه ثلاث ضربات واحدة بعد واحدة فجنين ثلاث جنابات ألزمته جنابة ما جنت الثلاث ضربات كائنات ما كانت ما لم يكن فيها الموت فيقاد به ضاربه)). قال: ((فإن ضربه عشر ضربات فجنين جنابة واحدة ألزمته تلك الجنابة التي جنتها العشر ضربات)) [19].

دراسة السند

ينقل الكليني [20] الحديث عن طريقين:

الطريق الأول عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد.

والطريق الثاني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه.

جميعاً (أي إبراهيم بن هاشم وأحمد بن محمد) ويظهر أن أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى، وكلاهما ينقلان عن الحسن بن محبوب، عن جميل بن صالح . وهو ثقة . عن أبي عبيدة الحذاء، وهو ثقة كذلك.

ينقل أبو عبيدة الحذاء عن الباقر . عليه السلام . عن رجل ضرب آخر بعمود الخيمة فأجافه . أي شق رأسه وتجاوز عظامه . بحيث أفقده عقله، والإمام . عليه السلام . هنا يقول: يقتص من الضارب إذا مات المجني عليه قبل مضي عام من الجرح، لكن الراوي يسأل عمّا إذا لم يترتب شيء على الضارب بسبب ذات الجرح، فأجاب الإمام: ((لا، لأنه إنّما ضرب ضربة واحدة فجنت جنائيتين ... ولو كان ضربه ضربتين فجنت الضربتان جنائيتين لألزمته جناية ما جنتا كائناً ما كان إلا أن يكون فيهما الموت بوحدة... فإن ضربه ثلاث ضربات واحدة بعد واحدة فجنتين ثلاث جنایات ألزمته جناية ما جنت الثلاث ضربات كائناً ما كانت ما لم يكن فيها الموت فيقاد به ضاربه)).

ولهذه الرواية ظهور جيد في تداخل الدية، لكنها ممّا تقبل التأمل في موارد يأتي ذكرها لاحقاً.

الدرس [118]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في شخص يجرح آخر ويقتله، فإذا حصل الجرح والقتل بضربة واحدة فهل مقتضى الدليل كونهما جرحين وجنائيتين ولهما جزآن أم أنّهما جناية واحدة ؟

الذي يبدو من أدلة باب القصاص . مع غض النظر عن الأدلة الخاصة . أنّ لكل جناية عقابها الخاص، فإذا قطع يده في البداية ثم قتله فقد ارتكب جريمتين، فالمفروض ترتب عقابين عليه، سواء كانت دية أم قصاصاً. وينصرف عن هذا الحكم حالة ما إذا كانت الضربة الواحدة أوجبت جرح العضو والقتل معاً؛ لأنّ أدلة القصاص منصرفة عن هذه الصورة، ولا فرق في ذلك بين كون الجناية على الطرف أو على المنفعة، وإذا حصل القتل ترتب عليه القصاص كذلك، وهذا هو مقتضى عمومات باب القصاص.

إلا أنّ في الباب روايات يختلف مقتضاها مع مقتضى العمومات والإطلاقات، ولهذا علينا ملاحظة مقتضاها والحكم وفقهه، وبما أنّ المحقق بحث موضوع الدية بمعزل عن موضوع القصاص نعرض في البداية لمسألة الدية.

حكم المحقق في باب الدية بتداخل دية الطرف في دية النفس بنحو مطلق، ولم يفصل بين الضربة والضربتين والتوالي وعدمه، وكون الدية أصيلة أو عن مصالححة، وادّعى الإجماع [21]، وقلنا: لا يمكننا

رفض الإجماع الوارد عن المحقق، فإنّ إجماعاته ليست كإجماع الشيخ في (الخلاف) والسيد وابن زهرة في (الغنية)، وإجماع المحقق صدر عن حساب وواقع، وبخصوص في موردنا؛ إذ قال: (إجماعاً منّا) [22] فإنّه تعبير يكشف عن وجود خلاف لدى غير الإمامية، ولا يمكن القول بأنّ هذا الإجماع غير متحقق؛ لأنّ هذه الفتوى لم تذكر في كلمات الفقهاء؛ وذلك لأجل أنّ الكتب التي لدينا والتي يتحقق بها الإجماع محدودة، وهي كتب الشيخ والسيد المرتضى، ومن كان من قبيلهم ممن كان في طبقة الشيخ أو قبله كالشيخ المفيد، مع أنّ علماء تلك العهود لم ينحصروا في هؤلاء القليلين، ومن المؤكّد وجود كتب فتوائية أو حديثة تحكي عن فتاوى لم تصل إلينا. والكتب التي لدينا عن العلماء الذين لحقوا الشيخ حتى المحقق ليست بذات الأهمية التي يحظى بها علماء قبل الشيخ الطوسي أو الذين عاصروه، وهذا يكشف عن عدم إمكان تخطئة المحقق بمجرد عدم العثور على هذه الفتوى في الكتب التي في متناول أيدينا.

إنّما الكلام في كون الإجماع دليلاً لبيّاً، ولا يمكننا ادعاء شموله لكلّ الحالات والصورة، وعلينا الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو يخص ما إذا كان منشأ الجريمة ضربة واحدة. لكن يبدو أنّ القدر المتيقن أكثر من هذا المقدار، فمن المستبعد أن يكون القدر المتيقن الضربة الواحدة فقط، فالدارج أنّ ضربات متعددة توجب الموت وتقترن مع جروح، ولهذا ينبغي توسيع رقعة مورد الإجماع والقول بشموله لمورد ما إذا كان الجاني لم يورد ضربتين متواليتين بل ضربة واحدة قطعت عضواً مات المجني عليه بعدها إثر السراية أو النزيف.

فعلياً أن ندرج في الإجماع الدية الثابتة بالأصالة فقط دون الثابتة بالمصالحة، فإنّ الأخيرة بدل عن القصاص، ونحن مضطرون لإخراج حالة ورود ضربات كثيرة توسطها فواصل زمنية طويلة عن معقد الإجماع، وبذلك لا يمكننا قبول كلام المحقق في إطلاق الحكم بتداخل الدينين.

أمّا رواية أبي عبيدة الحذاء [23] التي نقلناها مفصلاً في الدرس السابق، فقد ورد فيها سؤال الراوي من الإمام . عليه السلام . حول شخص أدت ضربه إلى ذهاب عقل المضرور، ولا كلام فيها عن الموت، والإمام يفصّل في الجواب ويذكر عدّة صور للمسألة، فإذا مات المضرور خلال عام اقتصر من الضارب، ولا ذكر للدية في هذا الشق من المسألة، وإذا لم يمت ولم تعد إليه قواه العقلية فيحكم على الضارب بدفع دية ذهاب العقل، وهي دية نفس.

الراوي يسأل عن دية كسر الجمجمة (وديته ثلث الدية الكاملة) فأجاب الإمام بالسلب، فإنه أورد ضربة واحدة أنتجت جنايتين، أحدهما كسر الجمجمة، والأخرى ذهاب العقل، وتلزمه أغلظ الجنايتين، أي دية نفس كاملة. وهذا الجزء هو الذي ينفعنا كشاهد على بحثنا.

موضوع هذه المسألة ليس هو ذاته موضوع مسألتنا، فإنّ مسألتنا تخص ما إذا جنى على عضو وتنتهي الجناية إلى الموت؟ وموضوع الرواية ما إذا لم تنته الضربة إلى الموت، بل إلى ذهاب العقل؟ فاختلف مورد المسألتين.

في الفقرة الأولى يستدل الإمام بالعبرة التالية: ((لأنّه إنّما ضرب ضربة واحدة فجنت الضربة جنايتين...)) وهذا الاستدلال يستبطن قاعدة كلية هي المرادة في بحثنا، وهي: إذا جنت الضربة جنايتين إحداها أغلظ من الأخرى لزم الجاني الدية الأغلظ، فإذا طابقتنا هذه القاعدة الكلية على ما نحن فيه لزم القول بتداخل الدية الأقل في الدية الأكثر أو الأغلظ، أي تلزمه دية الموت، وهذا البحث يخص موضوع الدية، والتجاوز إلى القصاص محل ترديد.

إذن يدخل في القاعدة الدية الثابتة بالأصالة وحصلت الجنايتان بضربة واحدة، ولا تدخل في القاعدة الدية الحاصلة بالتصالح، فالمورد يبقى محل كلام؛ لأنّ مورد الرواية الدية الأصيلة، إلاّ أنّ يقال بأنّ الرواية لا تفرق بين النوعين المزبورين من الدية.

في الفقرات اللاحقة ورد: إذا انتهى الأمر إلى الموت حكم بالقصاص لا الدية، وإذا لم ينته إلى الموت فلا يحكم بالتدخل، وتبعات الجنايتين تلحق الجاني سواء كانت قصاصاً أم دية، وسواء كانت إحداها أخف أم أغلظ.

وفي فقرة أخرى ورد: إذا حصلت ثلاث جنايات بثلاث ضربات يجري ذات الحكم، فيتحمل الجاني تبعاتها جميعاً، سواء استلزمت قصاصاً أم دية، ولا تتداخل فيما بينها ما لم تنته إلى الموت، فإذا انتهت إلى الموت حكم بالقصاص.

وفي فقرة لاحقة ورد: إذا حصلت عشر ضربات ولم يحصل إثرها إلاّ جناية واحدة فتلزمه دية الجناية الواقعة، ففي هذه الرواية قاعدة كلية، هي: إذا حصلت جنايتان بضربة واحدة تدخلت الدية الخفيفة في

الدية الغليظة، والمورد ليس مورد بحث القصاص، فالموضوع الدية، أما إذا كانت الضربات متعددة ولم تنته إلى الموت فلكل ضربة أثرها الخاص، سواء كان قصاصاً أم دية، وإذا انتهت إلى الموت فلا يبقى مجال لبحث الدية، بل القصاص فقط، وإذا أراد أخذ دية أمكنه أخذ عدة ديات، والرواية لم تتعرض لهذا.

هذا ممّا يستفاد من رواية أبي عبيدة الحدّاء ذات السند الصحيح، وخلاصتها: إذا كانت الضربة واحدة تداخلت الدية الأخف في الدية الأغلظ، وإذا كانت ضربتان فلا شيء من فقرات الرواية تدلّ على حكمهما، والفقرة الأولى تعرّضت للضربة الواحدة، والفقرات اللاحقة تعرّضت لصورة ما إذا لم ينته الأمر إلى الموت، وإذا انتهى إلى الموت تعرّضت الرواية لحالة القصاص فقط ولم تبين حكم الدية، ولم تتعرض الرواية لمسألة تداخل الدية فيما إذا تعددت الضربات، وعلينا هنا الحكم وفق مقتضى القاعدة الأولية في باب القصاص.

نتيجة البحث عدم إمكانية قبول قول المحقق [24] في التداخل مطلقاً والذي أيده صاحب (الجواهر) [25] لا على أساس الرواية ولا على أساس الإجماع، فالرواية تشير إلى التداخل فيما إذا كانت الضربة واحدة، وإذا كانت متعددة ولم تنته إلى الموت فلا تذهب إلى التداخل، وهو خارج عن محلّ بحثنا، وإذا انتهت إلى الموت تذهب إلى التداخل في باب القصاص لا الدية، وهو خارج عن محلّ بحثنا كذلك، أي أنّا نفقد في باب تعدد الضربات الإجماع والرواية، فنعمل وفق مقتضى العمومات والإطلاقات الواردة في باب القصاص.

أما مسألة التداخل في باب القصاص فيقول المحقق: (اضطربت فتوى الأصحاب) وقد ذكر كلام الشيخ [26] فقط، ونحن لا نعرض لقضية عدد الأقوال الواردة في هذا الباب، والمسلم أنّ الموجود أكثر من قول واحد، ومنشأ الاختلاف بين الأصحاب هو اختلاف الروايات، فالوارد هنا ثلاث روايات، إحداها رواية أبي عبيدة المتقدمة.

الرواية الثانية: محمد يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة، عن محمد بن قيس، عن أحدهما . عليه السلام . في رجل فقأ عينيّ رجل وقطع أذنيه ثم قتله، فقال: ((إن كان فرّق ذلك اقتص منه ثم يقتل، وإن كان ضربه ضربة واحدة ضربت عنقه ولم يقتص منه)) [27].

دراسة السند

المراد من محمد بن أبي حمزة هو محمد بن أبي حمزة الشمالي الثقة، ومحمد بن قيس مردد بين عدة أشخاص، منهم محمد بن قيس البجلي، منهم محمد بن قيس الأسدي، وكلاهما ثقة، الأول من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، والثاني من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وكلاهما ينقل عن الإمامين، وهناك آخرون يدعون محمد بن قيس ليسوا ثقات، وإذا ذكر محمد بن قيس مطلقاً انصرف إلى الثقتين المتقدمين، ولهذا يعدّ هذا الرجل ثقة في الرواية المزبورة.

دراسة الدلالة

السؤال في الرواية عن شخص فقا عيني آخر وقطع أذنيه ثم قتله، فيجيب الإمام . عليه السلام . بلزوم الاقتصاص منه لكلّ جناية إذا كان قد فرّق بين جنائياته، والمتبادر من ذلك أن التفريق كان في الزمان، أمّا إذا ارتكبت الجناية بضربة واحدة فيقتل فقط.

الصدوق ينقل ذات الرواية ويضيف فيها عبارة أخرى هي: ((وقطع أنفه)) [28]، وعلى هذا إذا أريد أخذ دية من الجاني فتؤخذ أربع ديات، فإنّ لكلّ من العينين والأذنين والأنف والنفس دية كاملة.

الرواية الثالثة: وبإسناده عن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن أبي عمير، عن حفص بن البختری، قال: سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن رجل ضرب على رأسه فذهب سمعه وبصره واعتقل لسانه ثم مات، فقال: ((إن كان ضربه ضربة بعد ضربة اقتص منه ثم قتل، وإن كان أصابه هذا من ضربة واحدة قتل ولم يقتص منه)) [29].

هذه صحيحة؛ لأنّ روايتها جميعهم من الثقات، وقد وردت في شخص ضرب على رأسه فذهب بذلك سمعه وبصره واعتقل لسانه فالإمام يجيب: إذا ضربه بعدة ضربات يقتص منه لكلّ منها ثم يقتل، وإن كان ضربه ضربة واحدة اقتص منه قصاص النفس فقط.

اتفقت الروايتان الأخيرتان في حكم الضربة الواحدة، والحكم هو قصاص النفس فقط، واختلفتا في القسم الآخر، حيث قالت الأولى: إذا فرّق بين الضربات . التفريق الزمني كما هو ظاهر الرواية . ترتّب القصاص على كلّ من المنافع والأطراف. والرواية الثانية قالت: ((إن كان ضربه ضربة بعد ضربة)) وهي صريحة في أنّ الجناية بعدة ضربات، ولم تتطرق للتفريق.

الدرس [119]

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في شخص يجرح آخر ثم يقتله ونريد معرفة ما إذا تتداخل قصاص الجروح في قصاص القتل أم لا ؟ يقول المحقق هنا: (فيه إشكال) [30]، والإمام رحمه الله في (تحرير الوسيلة) بعد ما يذكر شقوق المسألة المختلفة يقول: (والمسألة بعدُ مشكلة) [31].

قلنا: في الباب ثلاث روايات هي سبب الاختلاف والإشكال، فإنّ مضامينها متغايرة في النظرة الأولى، إذ رواية أبي عبيدة حكمت بالتداخل سواء مات المجني عليه إثر ضربة واحدة أو ضربات متعددة ويقتص من الجاني قصاص النفس فقط، ورواية محمد بن قيس قالت: إذا حصل تفريق في الضربات اقتص منه قصاص الجروح وقصاص النفس، وإذا كانت ضربة واحدة فيتداخل قصاص الطرف في قصاص النفس. ورواية حفص بن البختري الصحيحة تقول: إذا تعاقبت الضربات فلا تداخل، أمّا إذا كانت ضربة واحدة فتتداخل.

ظاهر هذه الروايات متغاير ولنرى ما إذا كان واقعها كذلك أم لا؟

لكبار . مثل صاحب (الجواهر) والسيد الخوئي . إشارات قيمة لو أردنا الدخول فيها لطال علينا البحث، ونعرض لما يبدو لنا في باب هذه الروايات الثلاث، ورأينا هنا يختلف مع آراء العَلَمِين المزبورين، ولأجل فهم الروايات بنحو أفضل ندقق في تعابير الروايات لكي نعرف حدود تعارضها من باب فقه الحديث.

تقدم الحديث عن أسانيد هذه الروايات وقد قلنا باعتبارها وبخاصة رواية أبي عبيدة وحفص بن البختري، ولا إشكال فيها من هذه الناحية.

أمّا من حيث الدلالة فرواية أبي عبيدة ظاهرة . بل صريحة . في تداخل قصاص الطرف والجرح في قصاص النفس على الإطلاق، أي سواء تعددت الضربات أم كانت واحدة، وقد تكرّر هذا المطلب في ثلاثة محال:

ألف: ((فإن مات فيما بينه وبين السنة أقيد ضاربه))، ومورد الرواية أن يضرب شخص آخر بعمود فسطاط على رأسه وشجّه وأزال عقله، ودية الجناية الأولى ثلث دية النفس، ودية الجناية الثانية بمقدار دية نفس كاملة إذا لم تنته إلى الموت، ويمكن الاقتصاص أينما كان ممكناً، والإمام . عليه السلام . يقول: هنا إذا مات المجروح قبل مضي عام على الجناية اقتص من الضارب، والرواية ظاهرة في قصاص النفس لا في كلا الجنائيتين، أي أنّ هذه الجملة ظاهرة في تعيين قصاص النفس إذا حصلت الجنائتان بضربة واحدة.

باء: ((إلا أن يكون فيهما الموت فيقاد به ضاربه))، فإذا أورد الجراح ضربتين ترتب على كلّ منهما تبعتهما الخاصة بها، سواءً كانت قصاصاً أم دية، إلا أن ينتهي الأمر إلى الموت فيقتل الضارب، وتتداخل الجنائتان.

جيم: ((فإن ضربه ثلاث ضربات... ألزمته جناية ما جنت... ما لم يكن فيها الموت فيقاد به ضاربه))، أي لكلّ من الضربات تبعاتها الخاصة من القصاص أو الدية، ما لم تنته إلى الموت، فإذا انتهت إلى الموت اقتص منه.

إذن رواية أبي عبيدة في فقراتها الثلاث المتقدمة ظاهرة في التداخل، ولا بحث في ذلك، على أنّ هذه الرواية لم ترد في موضوع السراية، لكن يستفاد منها حكم السراية من باب أولى؛ لأنّ الجراح إذا ضربه بضربتين كان عليه القصاص، فإذا ضربه بضربة واحدة سرت، فلا بد وأن يترتب عليه قصاص واحد من باب أولى.

من هنا نفهم أنّ الرواية قالت بقصاص واحد في الضربة الواحدة التي أوجبت جرحين، أمّا في الضربتين والضربات فالظاهر كونها متوالية، وذلك ينسجم مع سؤال الراوي؛ إذ الإمام . عليه السلام . يجيبه بأنّ الجناية إذا حصلت بضربة واحدة فحكمها كذا، وإن حصلت بضربتين أو ثلاث فحكمها كذا، والمستفاد من هذا ومن سياق الكلام كون الضربات متوالية، لا أنّه ضربه الأولى وبعد شهر أو سنة ضربه الثانية، وبناءً على كلا الصورتين يحكم بتداخل القصاص إذا انتهى الأمر إلى الموت، وهي فتوى الشيخ في (المبسوط) [32] و(الخلاف) [33] معتمداً في ذلك ذات الرواية.

أمّا رواية محمد بن قيس فهي تبين صورتين:

الصورة الأولى: صورة الضربة الواحدة، وحكمت مثل ما حكمت رواية أبي عبيدة.

الصورة الثانية: الضربات المتفرقة، ومضمونها ورد في الذي أضرّ بحاسة النظر والسمع لشخص آخر ثم قتله، والإمام . عليه السلام . يقول هنا: إذا كانت الضربات متفرقة يقتص منه في البداية قصاص الأطراف ثم يقتل، وإذا كانت ضربة واحدة يقتص منه قصاص النفس فقط، والمفروض هنا معرفة أيّ من الصورتين الواردتين في الرواية ينطبق على رواية أبي عبيدة وأي منهما يتغير؟

كلمة (ثم) الواردة في كلام السائل ظاهرة في أن جناية القتل تمت بضربة أخرى غير الضربة التي فقأت العين وقطعت الأذن، وقد قال الإمام هنا: ((إن كان ضربه ضربة واحدة...)).

وفي هذا الجواب احتمالان:

الأول: جواب الإمام . عليه السلام . يخص مورد السؤال، بأن كانت الجنايات التي سبقت القتل حصلت بضربة واحدة ثم جنى جناية القتل... وهذا الاحتمال غير بعيد.

والنتيجة: أنه إذا كان قد ضربه ضربتين جرحه بإحدهما وقتله بالأخرى يقاد بقصاص النفس، وهذا الجواب عندئذٍ يتطابق مع الفقرة التي تكفّلت بيان حالة تعدد الضربات.

الثاني: من المحتمل أنّ عبارة: ((إن كان ضربه ضربة واحدة ضربت عنقه ولم يقتص منه)) تريد بيان حالة الضربة الواحدة التي أدت إلى قطع العضو والقتل معاً، ورغم أنّ هذا البيان لا يتطابق مع السؤال إلا أنّ ذلك غير مضر، فإنّ السائل قد يسأل عن موضوع واحد لكن المجيب يجيب بما يشمل مورد السؤال وغيره من الموارد، ولا يلزمنا القول بأنّ الجاري الإجابة على ذات الموضوع المسؤول عنه بالمطابقة، فالمورد من قبيل أن يسأل شخص: إذا غضب أحد سيارة وسافر بها فما حكم صلاته؟ فتجيب: إذا علم بالغضب يتم صلاته؛ لأنّ سفره حرام، أمّا إذا كانت السيارة لصديقه ويعلم برضاه بالسفر بها قصر صلاته؛ لأنّ سفره غير محرم.

هذا مع أنّه لم يسأل عن الشق الثاني، لكن من الدارج إضافة هكذا إيضاحات في الأجوبة.

إذن يمكن القول بأنّ السائل أراد أنّه ضربه ضربتين إحداهما جرحه بها وبالأخرى قتله، وقد كان بينهما فاصل، وذلك بمقتضى كلمة (ثم)، إلا أنّ جواب الإمام كان أكثر شمولاً.

وفقاً للاحتمال الثاني تتطابق هذه الفقرة من رواية محمد بن قيس مع الفقرة الأولى من رواية أبي عبيدة الحذاء؛ لأنّه قد حكم بالتداخل في كلا الروايتين في مورد الضربة الواحدة.

أما الفقرة الأخرى، إذ قال فيها: ((إن كان فرق ذلك اقتص منه))، فقد قال فيها بعض الأعلام: هذه الفقرة تتعارض مع رواية أبي عبيدة الحذاء.

ويقول السيد الخوئي [34]: التفريق يعني تعدد الضربات لا افتراقها زماناً، لأنّها جعلت مقابلة للضربة الواحدة، والمراد من ((إن كان ضربه ضربة واحدة)) أنّ الضربة الواحدة أدت إلى جنائتين، وعليه يكون المراد من ((إن كان فرق في ذلك)) وقوع الجنابة بضربتين أو ثلاث، أنّها تبيّن حكم تعدد الضربات، بقرينة المقابلة بين الفقرتين، هذا ما ورد عن السيد الخوئي.

أقول: كلامه يخالف الظاهر، فالظاهر كون الضربات جاءت متفرقة وكلّ منها بمعزل عن الأخرى من حيث الزمن (ساعات أو أيام) والحكم الذي في هذه الفقرة لم يعد إلى تعدد الضربات، ولو كانت متوالية فإنّ التفريق . عندئذٍ . لا يصدق، التفريق الذي يتعرّض له الإمام . عليه السلام . ظاهر في التفريق الزمني بين الضربات، وبهذا يثبت أنّ هذه الفقرة لا تبيّن حكم تعدد الضربات بنحو مطلق، بل تبيّن حكم الضربات المتعددة إذا كانت متفرقة.

إذا قيل: لماذا بيّن الإمام حكم الضربة الواحدة والضربات المتعددة المتفرقة، ولم يبيّن حكم الضربات المتعددة المتوالية وغير المتفرقة؟

قلنا: أجوبة من هذا القبيل نجدها كثيراً في الروايات، وقد بيّن هنا حكم شقين من المسألة، ولا يلزم بيان جميع شقوق المسألة، والضربات إذا كانت غير متفرقة كان المورد بمثابة منطقة فراغ في الرواية لم يذكر فيها حكم، وإذا فرضنا أنّ الاحتمال الأول في جملة ((ضربه ضربة واحدة)) موضع تأييد، فالجواب ناظر إلى السؤال، أي بضربة واحدة أفقده السمع والبصر، وبضربة أخرى قتله، فإذا كان هذا هو المراد فالأمر واضح.

إذن نسبة هذه الرواية إلى رواية أبي عبيدة الحذاء تغاير في الموضوع، ولا تعارض بينهما باعتبار التغاير في الموضوع، فالموضوع في هذه الرواية هو صورة تفرّق الضربات المتعددة وموضوع رواية أبي عبيدة. كما هو ظاهر. الضربات المتوالية، وفي الأخيرة لا تداخل.

وإذا قلنا بأنّ رواية أبي عبيدة غير ظاهرة في صورة التوالي فهي أعم من صورة التوالي وعدمه على أقل تقدير، وعلى هذا لا يثبت التعارض بين الروایتين في هذا القسم، فإنّ هذه تقيّد تلك. والروایتان متحدتان في صورة اتحاد الضربة.

وحاصل الجمع بين الروایتين منضمّاً بعضها إلى البعض ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الضربة الواحدة إذا كانت موجبة لجنايتين إحداها جارحة والثانية قاتلة يترتب على الضارب قصاص النفس فقط، ومن باب أولى أن يكون الحكم شاملاً لحالة ما إذا صدرت ضربة جارحة واحدة من الجاني أوجبت السراية ثم القتل.

المطلب الثاني: الضربات المتعددة إن كانت متوالية فالقصاص واحد، وهو مضمون رواية أبي عبيدة، وكذلك رواية محمد بن قيس وفقاً للاحتمال الأول لفقرة الضربة الواحدة، وفقاً لهذا الاحتمال كانت للضارب ضربة أدت إلى إذهاب السمع والبصر وضربة أخرى أودت بالحياة والمجموع ضربتان، وبذلك يستفاد التداخل من كلا الروایتين.

المطلب الثالث: إن كانت الضربات متفرقة فالثابت قصاص النفس بعد قصاص الطرف، فلا تداخل، وهذا ممّا يفهم من رواية محمد بن قيس.

وصاحب (الجواهر) بعدما يقرب هذا المعنى بعبارة ما، يقول: (لكنه غير منضبط) أي أنّ التقارب الزماني وعدمه غير منضبط، ومن غير المعلوم متى يصدق التفرّق وأين يصدق الاجتماع؟

أقول: فهم العرف هنا هو الملاك، فالعرف هو الذي يحدد توالي الضربات أو تفرّقها، فإذا ضربه وأذهب بصره ثم استراح، ثم ضربه وأذهب سمعه صدق التفرّق، ولا داعي لأن تكون مدّة الفاصل أسبوعاً كاملاً، وأحياناً يلكمه بخمس أو ست ضربات في مجلس واحد يذهب بها سمعه وبصره، فتعد الضربات متوالية، وهذا ممّا يدركه العرف ويحكم به.

إذن الروايتان منسجمتان، أما رواية حفص بن البختری فیأتي الحديث عنها.

الدرس [120]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في شخص ضرب آخر ضربة جارحة وأخرى قاتلة،

أو ضربة واحدة جارحة وقاتلة معاً، فما الحكم؟

اختلاف وجهات النظر هنا كبير، والمسألة . كما يقول الأعلام . مشكل، ومنشأ الإشكال ثلاث روايات تتعارض مع بعضها الآخر حسب الظاهر، مع أننا قلنا بأنّ مضامينها غير متعارضة. جمعنا بين روايتين منها، أي رواية أبي عبيدة الحذاء [35] ومحمد بن قيس [36]، ونتيجة البحث السابق هي: إذا كانت الضربة واحدة حكمنا بتداخل القصاص، وكلا الروايتين يشعران بهذا المعنى، وإذا كانت الضربتان متواليتين فيتداخل القصاص . وفق رواية أبي عبيدة . وإذا لم يكونا متواليتين بل متفرقتين لا يتداخل القصاص، وفقاً لرواية محمد بن قيس.

إنّما الكلام في رواية حفص بن البختری، وفي البداية نقرؤها:

قال: سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن رجل ضُرب على رأسه فذهب سمعه وبصره واعتقل لسانه ثم مات، فقال: ((إن كان ضربه بعد ضربة اقتص منه ثم قتل، وإن كان أصابه هذا من ضربة واحدة قتل ولم يقتص منه)) [37].

والرواية صريحة في عدم التداخل عند تعدد الضربات، وفي الفقرة الأخيرة يقول الإمام عليه السلام: ((وإن كان أصابه هذا من ضربة واحدة قتل ولم يقتص منه))، وهذه الفقرة تتحد مضموناً مع رواية محمد بن قيس وأبي عبيدة في تداخل القصاص عند اتحاد الضربة، ولا تعارض بينها هنا، والكلام في الضربات المتعددة، فما نسبة هذه الرواية إلى الآخرين؟

نسبة هذه الرواية مع رواية محمد بن قيس نسبة التباين في الموضوع، لكن الحكم متحد في كلا الموضوعين، ففي رواية محمد بن قيس ورد حكم تفرّق الضربتين، وفي هذه الرواية ورد حكم توالي

الضربتين، وفي الأولى تصريح بأنّ الضربتين إذا كانتا متفرقتين لا يتداخل القصاص، وفي الثانية ظهور بأن المراد توالي الضربتين ((ضربة بعد ضربة))، أي إذا توالى الضربات لا يتداخل في القصاص، وباعتبار تغاير الموضوع لا تعارض بينهما رغم اتحاد الحكم، لكنهما متعارضتان مع رواية أبي عبيدة التي ظاهرها في تعدد الضربات وتواليها، رغم ذلك لا تحكم بتعدد القصاص، والموضوع فيها متحد مع روايتنا الأخيرة الظاهرة في توالي الضربات، فتكونان متعارضتين؛ لاختلاف الحكم واتحاد الموضوع.

ولنرى هنا ما إذا أمكن علاج التعارض أم لا؟

قد يقال: رواية أبي عبيدة وردت في السراية، وهذه الرواية لم ترد في السراية، بل في الضربة القاتلة، وعندئذ لا يبقى مجال للتعارض.

بيان ذلك: قالت رواية أبي عبيدة: إذا ضربه بضربات متعددة انتهت إلى قتله، وظاهر هذا أنّ الضربات غير قاتلة بل أدت إلى السراية ثم الموت، أما هذه الرواية فوردت في الضربة القاتلة في حدّ ذاتها، فيختلف بذلك موضوع الروايتين. صاحب (الجواهر) يشير إلى هذا الجمع، ويرده بعبارة: (وقد يناقش) [38].

هل هذا الجمع الدلالي صحيح أم لا؟

يبدو عدم صحة هذا الجمع؛ لأنّ السؤال في رواية أبي عبيدة عن الضربة الجارحة والقاتلة، فقد سئل فيها عن الضربة التي توجب الشج، والشج قد يحصل بالسراية لكن الشج لم يكن وحيداً بل كانت ضربة تجاوزت العظم لتبلغ الدماغ، وضربة من هذا القبيل لا بدّ أن تكون قاتلة، عندئذ يقول الإمام عليه السلام: إذا حصل ذلك بضربتين يتداخل القصاص، وهذا يعني فرض وجود ضربة قاتلة.

رواية محمد بن قيس ظاهرة في الجرح القاتل لا في الجرح الذي أدى إلى السراية ثم الموت، أي البحث ليس في السراية، ولا يمكن رفع التعارض من هذا الطريق.

مهما تأملت لم أجد طريقاً للجمع الدلالي العرفي بين هاتين الروايتين في قضية تعدد الضربات، ولا قيمة لما ورد في بعض الكلمات من جموع تبرعية تفتقد الشواهد. وعلينا الرجوع إلى المرجحات، وأول ملاك للترجيح في باب التعارض هو الترجيح من حيث السند، فإذا كان سند إحدى الروايتين موضع شك أصبح أصل صدور الرواية موضع كلام؛ وذلك لدوران الأمر بين معلوم الحجية ومشكوكها، والمورد يخرج عن

بحث التعارض أصلاً. أمّا إذا كان سندا الروايين صحيحين تكافأتا، لكن الاستفادة من تعابير صاحب (الجواهر) [39] حيث نعت رواية حفص بن البختري بالحسنة كأنّه يחדش في سندها، وبذلك تكون إحدى الروايين صحيحة والأخرى حسنة، والحسنة هي التي يكون رواها جميعهم إماميين، لكن بعضهم لم يؤثّق في الكتب الرجالية رغم أنّه ممدوح، والصحيحة هي التي يكون رواها جميعاً إماميين صرح بوثاقتهم.

ومن المسلم به أنّ الصحيحة تقدّم على الحسنة عند التعارض، لكن هل حقاً كون رواية ابن البختري حسنة ؟

صاحب (الجواهر) يعتبرها حسنة لأجل إبراهيم بن هاشم، فإنّه لم يؤثّق بصراحة في كلمات أئمة علم الرجال مثل النجاشي [40] والشيخ [41]، ولهذا تعارف بين العلماء المتقدمين مثل . صاحب (الجواهر) . اعتبار روايات إبراهيم بن هاشم حسنة.

هذا مع أنّنا كررنا بأنّ إبراهيم بن هاشم شخص نقل عنه الكليني وعلي بن إبراهيم أكثر من ثلاثة آلاف رواية، كما ينقل عنه فطاحل . مثل الصفار . روايات كثيرة، ومجموع الروايات المنقولة عنه تتجاوز الستة آلاف، وهو أول من جاء بأحاديث الكوفة إلى قم، بل هو صاحب الحديث في قم، وكان القميون متحفّظين في نقل الحديث، وكانوا ينفون عن قم من ينقل عن الضعفاء، وكانوا . رغم ذلك . ينقلون عن إبراهيم بن هاشم بلهف وشوق، ومع هذا هل يحتاج مثله إلى توثيق؟

لا توثيق أفضل من نقل الكليني ثلاثة آلاف رواية عنه، فذلك أفضل من التوثيق اللفظي، وهو أمانة على وثاقته أقوى من التوثيق اللفظي. وبذلك تثبت صحة الرواية ولا ترجيح للأخرى عليها، والروايتان متكافئتان من حيث السند، ولا يوجد لهما جمع دلالي، والشهرة لا تؤيد أية منهما، وإلا أخذنا بالمشهورة وأعرضنا عن الأخرى، وهذه الشهرة غير الشهرة في الفتوى، فشهرة الرواية يؤيدها حديث ((خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر)) [42].

فإذا تداول أهل الحديث حديثاً وكلمة لأحد الأئمة وتلقّوه بالقبول كان ذلك دليلاً على خلّوه من نقاط الضعف، وبذلك تصبح الرواية مشهورة، ونفس هؤلاء إذا أعرضوا عن رواية أصبحت شاذة ونادرة حتى لو كانت صحيحة، فإنّ إعرضهم . باعتبارهم ذوي خبرة . يكشف عن وجود ضعف في الرواية أفهمهم عدم

صدور الحديث من الإمام. ومن ذلك القليل أن ينسب كلام في هذه الأوقات إلى شخص ما وأصحاب الخبرة يعرضون عنه ولا يتهمونه به، وذلك لوجود ضعف فيه.

إذن إذا كان لدينا حديثان أحدهما مشهور والآخر شاذ ونادر فمن البديهي أن نقدم المشهور، وفيما يخص موضوع بحثنا فإنه لا واحدة من الروایتين ذات شهرة، وحتى مثل الشيخ عمل بإحدى الروایتين في محل، وعمل بالأخرى في محل آخر.

وفي مقام العلاج نذهب إلى نفس ما ذهب إليه الأعلام كصاحب (الجواهر) وهو: إحدى الروایتين تتطابق مع عمومات وإطلاقات باب القصاص، وهي رواية حفص بن البختري؛ لأن مقتضاها تعدد القصاص، وتعدد من لوازم عمومات الكتاب في مثل (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [43] (وَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) [44]، ولازم عمومات باب القصاص في القرآن والأحاديث المسلمة هو إمكان مقابلة الجنابة بمثلها بالقصاص أو الدية، وبالإمكان العفو كذلك.

أصل القصاص يعني وجود العوض لكل جنابة، وهذه قاعدة كلية تتطابق مع رواية حفص بن البختري التي ذهبت إلى تعدد القصاص وعدم تداخله. أما رواية أبي عبيدة فتخالف ذلك، ونعمل بها لو لم يكن لها معارض، فهي تخصص عمومات الكتاب وإطلاقاته، ففي الضربة الواحدة قلنا: إذا حصل جرحان بضربة واحدة ثم انتهى الأمر إلى الموت فالقصاص واحد، وذلك تخصيص لعمومات الكتاب بالسنة المتقنة، وهو أمر موضع قبول، أما في باب تعدد الضربات فيوجد تعارض فلا نأخذ إلا بالرواية التي تتطابق مع عمومات الكتاب، ولهذا نعمل بمضمون رواية حفص بن البختري التي حكمت بتعدد القصاص في مورد تعدد الضربات وتواليها وعدم تفرّقها.

حاصل المباحث السابقة وجود الصور التالية في المسألة:

الصورة الأولى: إذا حصل الجرح والقتل إثر ضربة واحدة فلا يوجد أكثر من قصاص واحد، سواء كان الموت بالسراية أم بالضربة القاتلة.

الصورة الثانية: إذا حصل الجرح والقتل بضريبتين متفرقتين زماناً فلا شبهة في ترتب قصاصين على الجاني وعدم تداخلهما، وهو مضمون رواية محمد بن قيس، ونفتي طبقها.

الصورة الثالثة: أن تكون الضربات متعددة ومتوالية . والروايتان متعارضتان هنا . رغم ذلك نحكم بتعدد القصاص؛ ترجيحاً لرواية حفص بن البختري، فهي متطابقة مع عمومات الكتاب. على أنّ الموت هنا إذا حصل بالسراية خرج عن موضوع بحث هذه الصورة، وذلك من قبيل أن نفرض أن لا أحد من الجرحين قاتل لكنهما أو أحدهما سرى وأدى إلى القتل، والقصاص هنا يتداخل، فإن فرض الصورة الثالثة وجود ضربة قاتلة قطعياً، بأن تكون ضربة قاتلة وضربة جارحة، وقد حكمنا . كما تقدّم . بتعدد القصاص.

[1] شرائع الإسلام4: 977.

[2] جواهر الكلام42: 61.

[3] شرائع الإسلام4: 977.

[4] مجمع الفائدة والبرهان13: 398.

[5] النهاية: 771.

[6] الوسائل 29: 112، أبواب القصاص في النفس، ب51، ح1.

[7] المبسوط 7: 22 و113.

[8] الخلاف 5: 163 / 23.

[9] الوسائل 29: 366، أبواب ديات المنافع، ب7، ح1.

[10] الخلاف 5: 210 / 89 . المبسوط7: 22.

[11] النهاية: 771.

[12] شرائع الإسلام4: 977.

[13] شرائع الإسلام4: 977.

[14] نفس المصدر.

- [15] نفس المصدر .
- [16] شرائع الإسلام 4: 977 .
- [17] مباني تكملة المنهاج 2: 23 .
- [18] جواهر الكلام 42: 62 .
- [19] الوسائل 29: 366 . 367 ، أبواب ديات المنافع ، ب 7 ، ح 1 .
- [20] الكافي 7: 322 / 1 و 2 .
- [21] شرائع الإسلام 4: 1008 .
- [22] شرائع الإسلام 4: 977 .
- [23] الوسائل 29: 366 . 367 ، أبواب ديات المنافع ، ب 7 ، ح 1 .
- [24] شرائع الإسلام 4: 977 .
- [25] جواهر الكلام 42: 63 .
- [26] النهاية: 771 .
- [27] الوسائل 29: 112 ، أبواب القصاص في النفس ، ب 51 ، ح 1 .
- [28] من لا يحضره الفقيه 4: 107 / 324 .
- [29] الوسائل 29: 112 ، أبواب القصاص في النفس ، ب 51 ، ح 2 .
- [30] شرائع الإسلام 4: 977 .
- [31] تحرير الوسيلة 2: 464 / المسألة 43 .
- [32] المبسوط 7: 22 .
- [33] الخلاف 5: 163 و 164 / 23 .

[34] مباني تكملة المنهاج 2: 24.

[35] الوسائل 29: 366، أبواب ديات المنافع، ب7، ح1.

[36] الوسائل 29: 112، أبواب القصاص في النفس، ب51، ح1.

[37] الوسائل 29: 12، أبواب القصاص في النفس، ب51، ح2.

[38] جواهر الكلام 42: 64.

[39] جواهر الكلام 42: 64.

[40] رجال النجاشي: 18 / 16.

[41] الفهرست: 11 . 12.

[42] عوالي اللئالي 4: 133 / 229، مستدرک الوسائل 17: 303، أبواب صفات القاضي، ب9، ح2.

[43] البقرة: 179.

[44] البقرة: 194.

الدرس [121]

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الثانية

مسائل في الاشتراك

قال المحقق: (الثانية: يقتص من الجماعة في الأطراف كما يقتص في النفس، فلو اجتمع جماعة على قطع...) [1].

البحث في الشراكة في القتل، وقد بيّنّا أصل مسألة الاشتراك وفروعه في المسألة الأولى، وفي المسألة الثانية تعرّض المحقق إلى مجال آخر من ذات الموضوع.

تقدم أنه لو اشترك أكثر من شخص في عملية القتل كان بالإمكان الاقتصاص من جميع المشتركين. والنتيجة التي توصلنا إليها في البحث السابق هي إمكانية الاقتصاص من الجميع إذا كانوا عشرة أو أقل، ولا يجوز ذلك إذا كانوا أكثر من عشرة.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الأطراف، أي إذا اشترك جماعة في قطع عضو أمكن للمجني عليه أن يقتص من جميعهم بعد ما يرد إليهم فاضل الدية، فإذا اشترك اثنان في قطع يد شخص فعلى المجني عليه أن يدفع لكلّ منهما نصف دية اليد ثم يقطع يديهما، وإذا كان الشركاء ثلاثة فعلى المجني عليه أن يدفع لكلّ منهم ثلثي دية اليد ثم يقطع أيديهم، وإذا كان الشركاء عشرة دفع المجني عليه لكلّ منهم تسعة أعشار الدية ثم قطع أيديهم، وهذا هو المراد من ردّ فاضل الدية.

وإذا كان الذي ينبغي على المجني عليه دفعه أكثر ممّا يأخذه كدية، عليه أن يدفع الباقي من عنده، فلو اشترك ثلاثة في قطع يده وأراد الاقتصاص من اثنين فقط، فعلى الثالث دفع ثلث الدية، وعلى المجني عليه أن يدفع لكلّ من الاثنين الآخرين ثلثي الدية، أي يدفع من عنده ثلاثة أثلاث الدية، وهذه هي القاعدة. وما علينا هو معرفة الدليل الذي يدل عليها.

الدليل الأول: ادعى صاحب (الجواهر) [2] نفي الخلاف هنا، وتكرّر ممّا أنّ ادعاء نفي الخلاف يختلف عن ادعاء الإجماع، ولا يمكن استفادة الإجماع من عدم الخلاف، ولا إجماع لنا هنا؛ لأنّ المسألة لم تطرح في كلمات القدماء، ومعنى عدم الخلاف كون الفقهاء . حتى عهد صاحب (الجواهر) من الذين تعرّضوا لهذه المسألة . لم يفتوا بغير هذه الفتوى، وهذا أعم من الإجماع.

الدليل الثاني: ما جاء في (الجواهر) [3] و(الرياض) [4]، وهو الاستدلال بفحوى ما يدل على ذلك في النفس، فقد قيل في باب قتل النفس: إذا اشترك عدّة أشخاص في القتل تمكّن ولي الدم من الاقتصاص من جميع المشتركين في القتل، على أنّ عليه أن يردّ فاضل الدية إلى المشتركين قبل الاقتصاص منهم بالنحو الذي تقدّم ذكره، وإذا قلنا بالقصاص في قتل النفس فلا بد من القول به في قطع اليد أو الرجل أو قلع العين.

بيان الفحوى: إذا أمكن قتل عشرة رجال بسبب جريمة قتل واحدة، فمن باب أولى أن تقطع أيدي العشرة إذا قطعوا يد شخص واحد، لكن هل هذه الأولوية صحيحة؟ وهل يصح قياس مسألة القتل على مسألة قطع اليد؟

لو أخذنا بنظر الاعتبار جزأين للجناية الواحدة كانت الأولوية صحيحة، ولقلنا: إذا شرع ذلك للعقوبات الثقيلة فلا بد من تشريعه وجوازه في العقوبات الخفيفة، لكنّ الجنايتين هنا مختلفتان، فإحداهما جريمة قتل والأخرى قطع يد، وبالإمكان إنكار الأولوية هنا جزماً، فبالإمكان القول في القتل: الجريمة عظيمة جداً بالإمكان معاقبة وقتل عشرة أشخاص لأجلها، وفي المورد الثاني الجريمة ليست عظيمة جداً بحيث تستدعي معاقبة العشرة جميعهم بقطع أيديهم، فقتل النفس جريمة حيث قال فيها الله تعالى: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) [5] ولم يقل في قطع اليد: من قطع يد أحد فكأنما قطع أيدي الناس جميعاً، كما قال: (مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا) [6].

ولهذا نحن نرفض بشدة هذه الفحوى، وهي غير محرزة لدينا، فإنه لا يمكن العثور على ملاك قطعي مشترك بين الحكمين، لكن يمكن قياس هذا على ذلك وفقاً لمبنى أبي حنيفة وآخريين من العامة، لكن مذهبنا خالٍ عن القياس.

الدليل الثالث: التمسك بصحيفة أبي مريم الأنصاري، وعلينا معرفة نطاق دلالتها باعتبار أنّ فتوى المحقق عامة وليست خاصة باليد ولا بالفردين، وهذه الرواية واردة في باب اليد وباب اشتراك فردين في الجناية.

وفي الباب روايتان ذكر صاحب (الجواهر) [7] إحداهما، وهي جيدة من حيث الدلالة والسند، نقرؤها:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي مريم الأنصاري، عن أبي جعفر . عليه السلام . في رجلين اجتمعا على قطع يد رجل، قال: ((إن أحب أن يقطعها أدى إليهما دية يد فاقتهما ثم يقطعهما، وإن أحب أخذ منهما دية يد))، قال: ((وإن قطع يد أحدهما ردّ الذي لم تقطع يده على الذي قطعت يده ربع الدية)) [8].

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب نحوه، وزاد: ((وإن أحب أخذ منهما دية يد)) [9]، ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب [10].

صاحب (الوسائل)[11] يذكر للرواية ثلاثة طرق: الأول عن الكافي، والثاني عن طريق الشيخ، والثالث عن طريق الصدوق. وجميع هذه الطرق صحيحة.

أبو مريم الأنصاري موثق، وما قبله جميعهم من المحدثين الأجلة.

الرواية تبين ثلاثة شقوق:

الشق الأول: إذا أراد قطع يدي الاثنين عليه ردّ دية يد كاملة تقسم بينهما.

الشق الثاني: إذا أراد أخذ دية منهما أخذ من كلّ منهما نصف الدية.

الشق الثالث: إذا أراد قطع يد أحدهما فعلى الآخر أن يدفع لمن يراد قطع يده ربع الدية، أي ربع دية إنسان كامل، وهي عبارة أخرى عن نصف دية قطع اليد.

الرواية جيدة سنداً ودلالة، وقد وردت في قطع اليد، لكن هل يمكن تعديتها إلى قطع الرجل؟ وما هو الدليل؟ وإذا اشترك في الجريمة أكثر من اثنين فهل تشملهم الرواية؟

ليس في الباب مجال لتنتيخ المناط، فالرواية تقول: شخصان قطعاً يد شخص، ونحن نسلم لمضمون الرواية في موردها، وهو عبارة عن اشتراك اثنين في الجريمة، ولا يمكننا استفادة شيء أكثر من هذا.

والرواية الأخرى: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار وعن محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام: ((... في رجلين شهدا على رجل أنه سرق فقطع، ثم رجع واحد منهما وقال: وهمت في هذا، ولكن كان غيره، يلزم نصف دية اليد ولا تقبل شهادته في الآخر، فإن رجعا جميعاً وقالوا: وهمنا بل كان السارق فلاناً ألزما دية اليد، ولا تقبل شهادتهما في الآخر، وإن قالوا: أنا تعمدنا قطع يد أحدهما بيد المقطوع، ويؤدي الذي لم يقطع ربع دية الرجل على أولياء المقطوع اليد، فإن قال المقطوع الأول: لا أرضى أو تقطع أيديهما معاً، ردّ دية يد فتقسم بينهما وتقطع أيديهما)) [12].

ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم وإسناده عن محمد بن الحسن [13].

ينقل محمد بن يعقوب الرواية عن طريقين: أحدهما عن علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار. وثانيهما عن محمد بن الحسن. أي محمد بن الحسن الصفار. عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، أي عبد الله بن الحسن والمختار بن محمد بن المختار كلاهما يرويان عن الفتح بن يزيد الجرجاني.

مضمون الرواية: شخصان شهدا على أحد بالسرقه فقطع القاضي يده، ولذلك صورّ، ومحل شاهدنا حيث يقول الشاهدان: شهدنا زوراً وكذباً، فيقول الإمام هنا: تقطع يد أحدهما وتتخذ من الآخر ربع دية إنسان كامل، أي نصف دية اليد، وإذا أراد مقطوع اليد أن يقطع يدي الشاهدين كان عليه ردّ دية كاملة إليهما، لكلّ منهما النصف.

دلالة الحديث جيدة لكن سنده غير جيد، فإنّ الفتح بن يزيد الجرجاني. الراوي المباشر عن الإمام. وكذلك المختار بن محمد بن المختار. الذي كان في طريق الكليني الأول. كلاهما غير موثقين، وهكذا حال عبد الله بن الحسن العلوي الذي ورد في طريق الكليني الثاني ولهذا لا يمكن الاعتماد على هذا السند.

القاعدة الأولية لا تقتضي عموم الحكم، فالرواية تثبت الحكم لمورد خاص، ولا يمكننا تعميمه إلى ما عدا موردها، بل نتوقف في ما عدا اشتراك شخصين في الجريمة، ولا يمكننا إلغاء خصوصية الاثنين لتعميم إلى الثلاثة إلا أن نكون على يقين بعدم دخل الخصوصية في الحكم، وهو أمر منتفٍ هنا، فلا أحد يقطع أو يتجرأ بالقول بانتفاء الخصوصية هنا، ولم يقل أحد بعدم دخل خصوصية اليد أو عدد الشركاء.

هل في المسألة عمومات يمكن استفادة الحكم منها؟ فإنّ لعمومات وإطلاقات باب القصاص أنواع، بعضها ورد في الروايات وبعضها الآخر في الآيات، وبعض الوارد في الآيات خالٍ من الدلالة، من قبيل قوله تعالى: (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) [14]، الآية تريد القول بمماثلة الرد على الاعتداء بحيث لا يزيد عليه، ولا ربط لها بمحل بحثنا.

والآية التي يمكن الاعتماد عليها في موضع بحثنا، هي: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ) [15] رغم عدم ذكر اليد والرجل في الآية إلا أنه يمكن القول بأنّ الموارد المذكورة وردت كأمثلة لا لتحديد موارد المماثلة، مضافاً إلى عبارة:

(والجروح قصاص) الشاملة لليد والرجل كذلك، والقصاص يجري سواءً كان مرتكب الجريمة واحداً أم اثنين أم ثلاثة أم أكثر. هذا مما قد يستفاد من الآية، لكنّه أمر مشكل جداً للأمور التالية:

الأوّل: الآية في مقام تشريع أصل الحكم، وليست في مقام بيان الحدود والجزئيات لكي نأخذ بإطلاقها، فقد كان متعارفاً لدى المجتمعات البشرية أن ينتقم من الجاني ويسرف في الانتقام، ولهذا قد يمثل بالجاني ويعذب ولا يكتفى بالمماثلة في الاعتداء، وقد يقتل عشرة أشخاص عوضاً عن شخص واحد، أو يقتل غير القاتل عوضاً عن القاتل نفسه، والآية حددت القصاص بالمماثلة (الأنف بالأنف) ولا يجوز التجاوز عن ذلك إلى اليد أو الرجل مثلاً... وهذا هو مقام بيان الآية، ولا شأن لها بأكثر من بيان أصل التشريع، ولهذا لا يستفاد الإطلاق منها ولا تجري فيها مقدمات الحكمة.

الثاني: حتى لو قلنا بأنّ الآية في مقام البيان فإنّها منصرفة عن الشمول إلى عشرة أنفس قبال نفس واحدة، ولا تشمل عيون عشرة أشخاص قبال عين شخص واحد.

والأقوى عندنا كون الآية في مقام بيان أصل التشريع، وإذا قلنا: كونها في مقام بيان الجزئيات كذلك فهي منصرفة عن الشمول إلّا لحالات من قبيل النفس قبال النفس والعين قبال العين، فهي الموارد الغالبة، وبذلك لا يكون هناك إطلاق أو عموم قرآني يمكننا الأخذ بإطلاقه، أمّا من الروايات فيأتي الحديث عنه.

الدرس [122]

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في اشتراك عدد في الجناية على شخص، والسؤال: هل يجوز الاقتصاص من الجميع مع ردّ فاضل الدية إليهم؟

استدل صاحب (الجواهر) [16] وغيره من الأعلام بالفحوى لإثبات المعنى المتقدم، وقالوا: يمكن الاقتصاص بقصاص النفس فيمن اشتركوا بالقتل، فمن باب أولى يجوز ذلك في قصاص الأطراف، ونحن رفضنا هذه الفحوى بشدّة.

الاستدلال الآخر هو التمسك برواية أبي مريم الصحيحة [17]، ودلالاتها جيّدة إلا أنّ نطاق دلالتها ضيق، وهي خصّت حالة ما إذا كان هناك شريكان في الجريمة لا أكثر، وتعميمها للأكثر من ذلك بحاجة إلى دليل.

لسان عمومات باب القصاص ليس من قبيل (من قطع يد أحدٍ مثلاً فعليه القصاص) بحيث يمكن تعميمه وصدقه على كل واحد منهم أنّه قطع يده لكن بالشراكة، وهذا عكس ما ورد في باب قتل النفس، فإنّ لدينا دليلاً من قبيل الدليل التالي: ((من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه)) [18]، فقاتل المؤمن عنوان شامل لما إذا كان واحداً أو أكثر من واحد.

الآية الوحيدة التي يمكن أن يستفاد منها العموم في باب القصاص هي: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ...) [19] لكنّها . كباقي آيات القصاص . في مقام تشريع حكم القصاص وليست في مقام بيان تمام المراد، وهي من قبيل (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) التي لا يمكن استفادة حكم فاقد الطهورين أو عند الغرق منها، فهي في مقام بيان أصل التشريع.

إذا قلنا بأنّ الآية في مقام بيان حكم آخر . أي المماثلة في القصاص . فهي تفقد الإطلاق كذلك، وحتى لو كانت في مقام البيان فإنّها منصرفة عن الشمول لحالة الاشتراك، فإن شرط الإطلاق ألا يكون الكلام منصرفاً إلى مورد خاص، وإلا فلا يصلح الإطلاق للتمسك.

نقول اليوم: لا يمكننا الاعتماد على هذا الكلام، أي لا يمكننا إثبات الانصراف عن مورد الشراكة، فإذا كانت الآية في مقام بيان تمام المراد أمكن الأخذ بإطلاقها، وعلينا القول عندئذ: الآية في مقام تشريع أصل القصاص أو في مقام بيان حكم آخر، أي في مقام بيان المماثلة، وليست ناظرة إلى كون النفس قبال النفس والعين قبال العين في جميع الحالات والموارد. وتعبير آخر: الآية لا تريد القول بأنّ هذا هو تمام الموضوع، بل تريد بيان المماثلة فقط.

لا يمكننا الحصول على عموم أو إطلاق من القرآن يشمل موارد الاشتراك، كما لا يمكننا استفادة حكم الاشتراك في القتل من العمومات القرآنية، لكن كان لدينا هناك رواية مثل ((من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه)) وإطلاقها جيد شامل لمورد الاشتراك وغيره، أمّا في باب قصاص الطرف فهل لدينا رواية من هذا القبيل؟

قرأنا سابقاً رواية [20] ترتبط بقضية عبد الله بن عباس ينقلها العباس بن حريش، حيث يذكر الإمام الباقر . عليه السلام . أو الصادق . عليه السلام . نقاشه مع عبد الله بن عباس فيما يخصّ الذي قطع إصبع أحد ثم يأتي آخر ويقطع كفه، والإمام يسأل ابن عباس عن كيفية الحكم هنا، فيجيب ابن عباس بجواب يخطئه الإمام ويأتي بحكم المورد بقوله: ((اقطع يد قاطع الكف أصلاً، ثم أعطي دية الأصابع، هذا حكم الله)).

فالإمام خصّ القصاص بقاطع الكف، والذي نفهمه من هذا أنّا نقتص من الذي قطع كف آخر، لكن لو كان القاطع شخصين فهل يصدق على كلّ منهما كونه قاطعاً للكف؟ وهل يقتص من كليهما؟

أقول: الرواية ضعيفة السند جداً، وقد بحثنا في سندها فيما تقدم، مضافاً إلى أنّ متن الرواية مما لا يمكنه كسب اطمئناننا، فقد نسب للإمام أمراً ليس من شأن الإمام، وبذلك تفقد الرواية اعتبارها سنداً ومتمناً.

كما أنّ الرواية تفقد الإطلاق، فإنّها مسوقة لبيان حكم آخر، فالرواية تريد القول بعدم ارتفاع القصاص عن قاطع الكف إذا كانت الأصابع مقطوعة من ذي قبل، والإمام أراد بيان هذا، وهو نفس البحث المطروح في شرائط الإطلاق في أصول الفقه من لزوم ألا يكون المتكلم في مقام بيان حكم آخر غير مورد الإطلاق، وإلا فلا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، مثاله الواضح: (فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) [21] فهل يشمل ذلك موضع وآثار فم الكلب بحيث يجوز أكله دون تطهير أم لا؟ وهل يمكن رفع الشك في طهارة محل فم الكلب من خلال الآية المتقدمة، باعتبار إطلاقها؟

لا يمكن الأخذ بهكذا إطلاق؛ لأنّ المولى ليس في مقام بيان هذه الجهة، بل في مقام بيان أنّ الكلب إذا صاد حيواناً فيحل أكل هذا الحيوان.

وكذلك ما نحن فيه، فالإمام في مقام بيان هذا المعنى: يقتص من قاطع الكف إذا كانت أصابعه مقطوعة، وقطع الأصابع لا يوجب سقوط القصاص عنه، وليس في مقام بيان أنّ القاطع مفرداً أو مشتركاً مع الغير، فلا يمكن الأخذ بإطلاق هذا الكلام لإثبات المعنى الأخير، فالكلام منصرف عن هذا المعنى.

الرواية الأخرى رواية حبيب السجستاني:

وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن حبيب السجستاني، قال: سألت أبا جعفر . عليه السلام . عن رجل قطع يدين لرجلين اليمينين، قال: فقال: ((يا

حبيب تقطع يمينه للذي قطع يمينه أولاً، وتقطع يساره للرجل الذي قطع يمينه أخيراً؛ لأنه إنّما قطع يد الرجل الأخير ويمينه قصاص للرجل الأول))، قال: فقلت: إنّ علياً . عليه السلام . إنّما كان يقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، فقال: ((إنّما كان يفعل ذلك فيما يجب من حقوق الله، فأما . يا حبيب . حقوق المسلمين فإنّه تؤخذ لهم حقوقهم في القصاص، اليد باليد إذا كانت للقاطع يد والرجل باليد إذا لم يكن للقاطع يد))، فقلت له: أو ما تجب عليه الدية وتترك له رجلاه؟ فقال: ((إنّما تجب عليه الدية إذا قطع يد رجل وليس للقاطع يداً ولا رجلاً، فثم تجب عليه الدية، لأنه ليس له جراحة يقاصّ منها)) [22].

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن الحسن بن محبوب [23].

الرواية مفصلة وشاهدنا فيها الجملة التالية: ((فأما . يا حبيب . حقوق المسلمين فإنّه تؤخذ لهم حقوقهم في القصاص اليد باليد إذا كانت للقاطع يد والرجل باليد إذا لم يكن للقاطع يد)). وهذا المقطع فرق بين قطع اليد في مقام الحد وقطعها في مقام القصاص، وقال: إذا كان المورد من حقوق الله . الحد الشرعي . وكانت له يد واحدة فقط فلا تقطع يده، وإذا كان المورد من موارد حقوق الناس كالقصاص فتقطع يده ولو كانت وحيدة، وإذا لم تكن له يد قطعت رجلاه، أي لا يسقط حق القصاص.

وجه الاستدلال بهذا الحديث يتم من خلال القول بأنّ العبارة: ((تؤخذ لهم حقوقهم في القصاص اليد باليد)) شاملة، ولا يفرق فيها بين أن يكون القاطع قد قطع اليد لوحده أو بمعية شخص أو شخصين أو ثلاثة، فهي عبارة مطلقة.

نقول: سند الرواية غير معتبر، فإنّ حبيب السجستاني لم يوثق بأي نحو من الأنحاء، رغم ما نقل عن المجلسي قوله بأنّه ثقة، لكن توثيقه استنباط، وحجته خاصة به دون غيره، والمفروض في التوثيق أن يكون مذكوراً في الأصول الرجالية، وقد راجعنا حتى (كامل الزيارات) و(تفسير علي بن إبراهيم) فلم نعثر على اسمه. والمشايخ الثلاثة الأجلة الذي نعتبر كل من نقلوا عنه لم ينقلوا ولم يرووا عنه شيئاً، وكذلك أصحاب الإجماع. وعلى هذا لا طريق لتوثيق حبيب السجستاني.

مضافاً إلى ضعف السند فإن الرواية في مقام بيان حكم آخر، فالإمام يريد التفريق بين حالة القصاص والحد، فعند الحد لا تقطع يد الجاني إن لم تكن له يد أخرى، بينما عند القصاص تقطع يده حتى لو لم

يكن له يد أخرى، والرواية ليست في مقام بيان تمام المراد في جميع الموارد لكي نأخذ بإطلاقها، وبذلك لا تكون الرواية كافية لموردنا.

الرواية الأخرى لأبي بصير:

وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن السن والذراع يكسران عمداً، ألهما أرش أو قود؟ فقال: ((قود))، قال: قلت: فإن أضعفوا الدية؟ قال: ((إن أرضوه بما شاء فهو له)) [24].

رجال الرواية من الثقات الأجلة، وعاصم بن حميد ثقة كذلك، وبه تكون الرواية ذات سند جيد، لكن في حاشية (الوسائل) [25] ورد أنه أضيف في (التهذيب) [26] محمد بن قيس بين عاصم بن حميد وأبي بصير، وهو مشترك بين عدة رجال، والغالب فيهم اثنان، أحدهما ينقل عن أبي جعفر والآخر ينقل عن أبي عبد الله، وكلاهما ينقلان قضايا أمير المؤمنين، كما أنّهما ثقتان.

الراوي هنا يسأل الإمام عن الذي يكسر السن أو الذراع عامداً، هل عليه أرش أم قصاص؟ والإمام . عليه السلام . يجيب أنّ عليه قوداً. وقد يستفاد الإطلاق من هذا الكلام، أي أنّ الإمام . عليه السلام . لا يفرق في فرض القود على الجاني بين كونه وحيداً أو مشتركاً مع آخرين، فالكلام شامل لحالة الاشتراك كذلك.

لكن يبدو أنّ هذه الرواية تفتقد الإطلاق، وهي في مقام بيان أمر آخر، وهو أنّ السائل احتتمل انتفاء القود في باب كسر السن أو الذراع والثابت الأرش فقط، كما هو الحال في كسر العظام وموارد أخرى من الجروح، وسبب ذلك عدم إمكانية تعيين حدٍ خاص فينبغي تحديد الأرش، ولأجل نفي هذا الاحتمال قال الإمام بترتب القود على الجاني هنا، وهو لم يكن في مقام بيان عدد المشتركين في الجريمة، فلا يمكن الأخذ بإطلاق الرواية.

الرواية الأخرى لإسحاق بن عمار:

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ((قضى أمير المؤمنين . عليه السلام . في اللطمة...)) إلى أن قال: ((وأما ما كان من جراحات في الجسد فإنّ فيها القصاص، أو يقبل المجروح دية الجراحة فيعطاه)) [27].

طريق الشيخ إلى الحسن بن محبوب معتبر، والحسن بن محبوب وإسحاق بن عمار من الثقات الأجلة.

يقول الإمام . عليه السلام . في الرواية: ((ما كان من جراحات في الجسد فإنّ فيها القصاص))، وهو كلام مطلق يشمل ما إذا كان الجاني واحداً أو أكثر.

يبدو لي أنّ الإشكالات الواردة على الروايات المتقدمة واردة بعينها على هذه الرواية، والحديث يعكس نفس مضمون الآية الكريمة: (وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ) [28] على فرض شمول مفردة الجروح لحالة قطع الطرف، فمن المحتمل اختصاصها بالجروح فقط، والحديث في مقام بيان هذا الأمر فحسب.

إذن لا يمكننا الحصول على إطلاق يفيدنا على غرار الإطلاق الذي كان لدينا في باب القتل، والنتيجة عدم وجوب دليل نعتمده في باب الشراكة في الجناية على الطرف، فلا يوجد هنا إجماع ولا أولوية ولا رواية مثل صحيحة أبي مريم ولا عموم أو إطلاق قرآني أو حديثي.

عمدة الموجود هنا صحيحة أبي مريم ذات السند والدلالة الجيدين لكنّها وردت في مورد خاص، وهو ما إذا اشترك اثنان في الجريمة، ولا يمكننا توسيع دلالتها إلى غير موردها، ولا يمكننا اصطياد قاعدة كلية منها. نعم لو كان العنوان المأخوذ منها هو عنوان الشراكة كان أمراً مستحسنّاً، لكن هذا غير وارد، ولا يمكن تعدية حكم الاثنين إلى الثلاثة بأي وجه من الوجوه فضلاً عن تعديته إلى عشرة أشخاص أو أكثر. وقد يبدو للذهن عدم الفرق بين الرجل والعين وباقي الأعضاء، لكن هذا غير متيقن، والمفروض في هذه الموارد وجود اليقين.

الروايات لا ظهور لها في هذا الحكم، وأكثر الفقهاء تمسك بفحوى أدلة باب القتل، فإنهم يعتقدون بأنّ القتل يوجب القصاص كائناً ما كان، وهكذا الحال فيما نحن فيه، وهذا ما ذهب إليه معاصرون مثل السيد الخوئي [29]، وصاحب (الجواهر) [30] وآخرون، ونحن أنكرنا أصل الفحوى والأولوية.

إذن نحن ورواية أبي مريم الأنصاري ولا غير، ولا يمكن استفادة ما تقدم منها، ولا دليل لدينا غيرها، ولذلك نحكم بالقصاص في باب قطع اليد من قبل شخصين، والقصاص فيما عدا ذلك مشكل. وهذا ما اختاره الخوانساري، فبعد ذكر رواية أبي مريم قال: (والتعدي عن مورد الرواية مشكل) [31]، وهو مشكل حقاً.

ما يمكن قوله هنا: هو إذا اشترك في قطع اليد أكثر من شخصين فينبغي التراضي بالدية؛ وذلك لأجل اليقين بأنّ الجناية على المؤمن لا تذهب هدرًا، والله العالم.

الدرس [123]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحقق: (وتتحقق الشركة في ذلك بأن يحصل الاشتراك في الفعل الواحد. فلو انفرد كل واحد بقطع جزء من يده لم يقطع يد أحدهما، وكذا لو جعل أحدهما آله فوق يده والآخر تحت يده واعتمدا حتى التقتا، فلا قطع في اليد على أحدهما؛ لأنّ كلاً منهما منفرد بجنائته لم يشاركه الآخر فيها، فعليه القصاص في جنائته حسب) [32].

عرفنا في الجملة أنّ الاشتراك في الجناية على الطرف توجب ترتب القصاص على الشركاء، وقد أطلق هذا الحكم المحقق وأكثر الأعلام دون تحديد عدد الشركاء، ونحن قلنا بأنّ القدر المتيقن كون الشركاء اثنين فقط، والجناية على اليد، ولا يمكننا تعدية الحكم إلى موارد أخرى، وعلى أية حال ينبغي معرفة ما تحصل به الشراكة وما هو الملاك فيها؟

يقول المحقق: ملاك الشراكة أن يصدر فعل واحد من مجموع الشخصين، وإذا صدر من كلّ منهما فعل كانت نتيجتهما قطع اليد، فلا يعدّ المورد من مصاديق الشراكة، فإذا قطع أحدهما جزءاً من اليد، والآخر قطع جزءاً آخر، أو قطع أحدهما الجهة اليمنى من اليد والآخر الجهة اليسرى وكلاهما ضغطاً على سكينتيهما لينتقيا ويقطعا اليد فإنّ ذلك لا يعد من الشراكة، ولا يحكم على أحدٍ منهما بالقصاص. ويبرهن المحقق على هذا الحكم بأنّ كلاً منهما قام بجريمة خاصة، ولا أحد منهما قطع اليد لوحده، بل مجموع هذه الجنایات انتجت قطع اليد، وكلّ يواخذ بجنائته التي ارتكبها.

يمثل صاحب (الجواهر) [33] لصور الاشتراك بعدة أمثلة، أحدها: أن يشهد اثنان على شخص بالسرقة، فيقطع القاضي يد المشهود عليه، ثم يرجعان عن شهادتهما، فالشركة هنا حاصلة.

مثال ثانٍ: أن يرفع اثنان صخرة ويسقطانها على يد أحد لتقطع يده، فالشراكة هنا حاصلة.

ومثال ثالث: أو أن توضع سكين على يده ويضغط كلاهما على السكين لتقطع يده... والملاك هو صدور عمل واحد منهما بنحو مشترك يوجب القطع، كما هو حاصل في مثال شهادة الزور، فكلاهما سبباً ما يوجب قطع اليد بواسطة مجري الحد، وكذلك بالنسبة إلى مثال وضع سكين على يده وصدور الضغط عليها من قبلهما، فإن حركتهما واحدة أوجبت القطع.

يضيف العلامة مثلاً آخر، وصاحب (الجواهر) بعدما ينقله يقول: (فتأمل) [34]، والمثال: أن تصدر ضربتان من كلٍ منهما يوجبان الالتهاب والتعفن وقطع اليد في النهاية، أي السراية توجب التعفن، والسراية عمل واحد صدر من اثنين تسبباً أو مباشرة.

في كلام المحقق نقاط مسلمة ونقاط مشكوك بها، من النقاط المسلم بها أن يصدر فعل من شخصين على نحو الاشتراك يوجب قطع اليد، كما مر ذلك في الأمثلة المتقدمة، ولاشك في ذلك، ولا مناقشة في كونها من موارد الاشتراك.

ومن النقاط المسلم بها كذلك إذا صدر من كل منهما عمل نتيجة العملين قطع اليد، فليس ذلك من الاشتراك، وهو من قبيل أن يقطع أحدهما جزءاً من الكف ويقطع الآخر الجزء الآخر من الكف، فهذا ليس من الاشتراك في قطع اليد، بل صدر من كل منهما جنابة خاصة، ويؤخذ كل منهما على جنايته الخاصة، فلا تقطع يديهما لأجل ذلك، وهو كلام مقبول.

لكن بعض الصور مشكوكة ومحل شبهة، رغم أن صاحب (الجواهر) دقق فيها ونقحها إلا أنها لا زالت غير واضحة لدينا، وهي حالة وضع الآلة القاطعة في جهة من اليد ووضع آلة أخرى في الجهة الأخرى، وتقطع اليد من خلال ضغطهما على طرفي اليد، فاعتبرها صاحب (الجواهر) [35] ليست من موارد الاشتراك، والملاك الذي يذكره لعدم الاشتراك عبارة عن أن كلاً من الآتين يضغط عليها واحد من الجانبين، فكل منهما يقوم بعمل خاص فواحدة منها تقطع مقدار سبعة سنتمترات والآخر ستة سنتمترات مثلاً، فإذا كان هذا المقدار أهلاً للقصاص اقتص منهما، وإلا فيؤخذ الأرش منهما، ولا يجوز قطع يديهما؛ لأن كلاً منهما منفرد في جنايته.

يدقق صاحب (الجواهر) هنا ويقول: موردنا هذا يختلف عن باب الاشتراك في القتل، فالموت وزهاق الروح هناك عبارة عن شيء واحد مترتب على عمليين، من قبيل أن يصاب برصاصتين من طرفين انطلقتا من

قبل شخصين، فالصادر هنا عملان ترتب عليهما أمر واحد وهو الموت، والموت غير العمل الذي حصل بالسكين أو بالرصاص النافذة في الجسم، فالعملان انتهيا إلى أمر ثالث، فالموت معلول لعمل فردين، وهذا يعني كونهما شريكين، فنحكم هنا بالشراكة.

أما ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فلا يوجد أمر ثالث مترتب على الجنائيتين، والموجود هو ذاته فعل الفردين الجنائيتين، أحدهما يقطع اليد إلى عمق معين والآخر إلى عمق آخر، أي أنّ قطع اليد نفس العمل الذي صدر منهما، وليس أمراً آخر غير مجموع الجنائيتين، فنصفه صدر من زيد ونصفه الآخر صدر من عمرو، ولا ينبغي مؤاخذتهما بعمل لم يصدر منهما، بأن يؤاخذ عمرو بعمله وعمل زيد، أو يؤاخذ زيد بعمله وبالعامل الذي صدر من عمرو، بل كلّ يؤاخذ بعمله فقط.

ويضيف صاحب (الجواهر): حتى عملية التقاء السكيتين لا يعد عملاً مشتركاً لهما، بل نصفه لزيد والنصف الآخر لعمرو، ولم يحصل عمل مشترك هنا.

تدقيقه جيد وصحيح، لكن هل الدقة العقلية هي الملاك هنا؟ ولو كان هذا التدقيق هو مصدر الحكم لواجهنا مشاكل، ففي باب الاشتراك في القتل إذا اشترك خمسة أفراد في ضرب المجني عليه ضربة كل واحد متهم تكفي لموته، فهل هذا من باب الاشتراك في القتل، أم لا؟ صاحب الجواهر وجميع الفقهاء أدرجوه في باب الاشتراك في القتل مع أننا إذا أردنا إعمال الدقة التي أعملها صاحب (الجواهر) كان علينا القول بأنه ليس من موارد الاشتراك في القتل؛ لأنه لا ينبغي القول بالاشتراك إلا إذا أحرزنا بأن جرح كلّ من الخمسة كافٍ في إيجاد القتل، وهو ممّا لا يمكن إحرازه، فمن المحتمل أنّ الجروح الخمسة أثرت في آن واحد ولم يسبق تأثير أحدهما تأثير الآخر، بل أماتت المجني عليه في آن واحد، وهذا الاحتمال ضعيف جداً. والاحتمال الرائج والغالب هو أنّ بعض الجروح أثر قبل البعض الآخر، لكن أيّاً من الجروح كان قاتلاً؟ هذا ما لا نعلمه، وعند الجهل فمقتضى القاعدة ألاّ نقتص من أي منهم، فلو أنّ الأول جرحه جرحاً قاتلاً والآخر جرحه كذلك وأدى إلى قتله قبل تأثير الأول، فمن الواضح والمسلم أنّ الجراح الأول لا يضمن، وكذلك فيما نحن فيه فإنّ أحد الخمسة أثر وقتل فلا يضمن الأربعة الآخرون، فلا يندرج المورد في باب الاشتراك.

ولو أردنا إثبات الأحكام من خلال هذا التدقيق فسنواجه مشاكل هنا، مع أنه لا أحد قال بكون المورد ليس من موارد الاشتراك، وسبب ذلك أنّ التعبير الذي هو موضوع الحكم والوارد في الدليل هو (اجتمع) وما شابهه [36]، وهو صادق عرفاً هنا، وكذلك ما نحن فيه، فإنّ لسان الدليل هو (في رجلين اجتماعاً على قطع يد رجل) فهل يصدق (اجتماعاً) هنا؟ من المسلم صدقه.

إذن لا يمكننا اعتماد الدقة العقلية في الأحكام، ولا يمكننا القول بانتفاء قصاص اليد هنا؛ لأنّ الدليل هنا هو رواية أبي مريم الأنصاري، حيث يسأل السائل: في رجلين اجتماعاً على قطع يد رجل، والإمام . عليه السلام . أجاب: ((إن أحبّ أن يقطعهما أدّى إليهما دية يد)) [37].

إذن (اجتماعاً) ذات معنى عرفي شامل لهذه الصورة وللصور التي أشار إليها صاحب (الجواهر)، والإمام لم يقل: هل كان عملهما عملاً واحداً أو عملاً مركباً من عمليين؟

وما يمكن قوله هنا: نحن نتبع صدق عنوان موضوع الحكم الوارد في الدليل لترتيب حكم القصاص، وهو الاجتماع على قطع يد رجل، ولا شك في صدق الاجتماع، ولا ترديد في ذلك.

أحد الشرطين لصدق عنوان الاجتماع بحيث يكون على نحو مانعة الخلو هو تقارن العمليين، والشرط الثاني هو اتفاقهما المسبق، وإذا انتفى الشرطان فمن الصعب الحكم بالاجتماع، فلو قطع أحدهما جزءاً من اليد، وبعد شهر قطع الآخر الجزء المتبقي لا يصدق الاجتماع هنا، ويصدق الاجتماع لو انتفى أحد الشرطين وصدق الآخر، فلو اقترن عملهما دون أن يتفقا مسبقاً أو اتفقا ولم يتزامن عملها يصدق الاجتماع.

إذن إفتاء أكثر الفقهاء . مثل المحقق وصاحب (الجواهر) . بعدم كون المورد من موارد الاشتراك مطلقاً مشكل. وقد أشكل السيد الخوئي [38] وقال: من المشكل إخراج هذه الصورة عن صور الاشتراك، ولا يمكن عدم اعتبارها من صور الاشتراك، بل نحن جازمون على أنّ (اجتماعاً) تصدق على هذه الصورة، والحق معه.

هناك صور وموارد مشتبه بها ومشكوك فيها ينبغي دراستها لمعرفة ما إذا كان الاشتراك يحصل فيها أم لا؟ أحدها ما ذكره العلامة وتأمل فيها صاحب (الجواهر)، وهي: إذا تعرض لعدة جروح جميعها انتهت إلى الالتهاب وقطع اليد، فهل تصدق الشراكة؟ [39]

لا يبعد القول بالشراكة هنا حتى على مبنى صاحب (الجواهر). رغم أنّ البعض قد يחדش في ذلك، ويقول: قد يكون تأثير بعض الجروح من خلال السراية متقدماً على تأثير البعض الآخر، فصدق الشراكة يكون موضع تردد، لكن لا يعتنى بهذا الخدش.

المثال الآخر: هو أن يورد اثنان جرحين يلتهبان بعد ذلك ولا يوجبان القطع بحد ذاتهما بل يوجبان مرضاً خطراً من قبيل (الغنغرينا) بحيث يوجب قطع اليد فيراجع الطبيب ليقطع يده؛ لعلمه بأنه إن لم يقطعها سيسري المرض، وصدق الشراكة هنا ليس واضحاً، إلا أن يقال بأنّ التسبب هنا مثل المباشرة، كما قلنا في باب الشهادة: من أنّ الشاهدين لم يباشرا قطع اليد بل كانا مسببين. رغم ذلك لا يمكن الجزم بأنّ الشخصين قاطعان لليد.

إذن هناك موارد مشتبه بها، وأينما أحرزنا الاشتراك أو الاجتماع على قطع اليد فهو، وإذا لم نحرز فالأصل عدم تحقق الشركة، فلا يجري القصاص، وكلّ مسؤول عن جرحه...

الدرس [124]

مسائل في الاشتراك

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة: (لو اشترك في قتله امرأتان قتلنا به ولا ردّ؛ إذ لا فاضل لهما عن ديته، ولو كنّ أكثر كان للولي قتلهنّ بعد ردّ فاضل ديتهنّ بالسوية إن كنّ متساويات في الدية، وإلا أكمل لكل واحدة ديتها بعد وضع أرش جنايتها) [40].

المسألة الثالثة من مسائل الاشتراك: هي اشتراك امرأتين في قتل رجلٍ، فيقتص منهما ولا يردّ لهما شيء؛ لأنّ مجموع دية امرأتين يعادل دية رجل واحد، عكس ما لو اشترك رجلان في قتل رجل، فإذا اقتص منهما أرجع إليهما دية كاملة. وإذا اشترك ثلاث نساء في قتل رجل واقتص منهنّ ردّ إلى كل منهنّ ثلث نصف الدية الكاملة، هذا إذا كنّ متساويات في الحرية، ولو كنّ مختلفات بأن كانت واحدة أو اثنتين منهنّ من الإماء ستختلف نسبة الردّ، ويرد لكل واحدة بنسبة حقّها. والزائد على دية الرجل يدفعه ولي الدم.

للمسألة صور مختلفة، والضابطة هنا واضحة، وهي ما ذكرناه سابقاً في باب اشتراك رجلين أو امرأتين في قتل رجل أو امرأة، ومنشأ الحكم في هذه المسألة هو العموم الوارد في باب القصاص من أنّ دية المرأة نصف دية الرجل، فدية الرجل ألف دينار ودية المرأة خمسمائة دينار، وهذه من القضايا المثيرة للجدل منذ أن أصبحت البحوث والأفكار الإسلامية عرضة لنقد المخالفين، ونسعى لدراستها هنا شيئاً ما.

في البداية نريد معرفة ما إذا كان حكم كون دية المرأة نصف دية الرجل موضع خدش أم لا؟

يبدو أنّه لا مجال للشبهة والخدش، والمسألة مجمع عليها من قبل علماء الإسلام، أي أنّ الأمر لا يختص بالشيعة، وقد ادعي إجماع المذاهب الأربعة كذلك في كتبهم، وهو رأي حتى المذاهب المهجورة. إلا أنّ هناك كتاباً راجعناه ينقل مخالفة اثنين غير معروفين من متقدمي علماء السنة [41]، ومخالفتها لا تعد مخالفة للإجماع. هذا مضافاً إلى الروايات المستفيضة الواردة في هذا الباب [42]، وعليه فالأصل كون المسألة من مسلّمات الفقه الإسلامي التي تنفق فيها المذاهب الإسلامية.

لكن هل هذا التنصيف ناشئ عن رجحان شأن الرجل على المرأة في الإسلام؟ وهل يريد الإسلام تحقير المرأة بذلك؟ وهل وجود الجنسين يعني وجود مرتبتين ودرجتين من الإنسانية كما يبلغ أعداء الإسلام؟

المسألة ترجع إلى حكمة ومعرفة عظيمة وواسعة، فإذا بلغ الإنسان بعض مستويات تلك المعرفة أقرّ بهذه المسألة، ونحن هنا لا نريد التعرض إلى الحكمة الإلهية لكن نشير إليها بنظرة خاطفة.

المسألة من المسائل المهمّة وقد استغلّها المخالفون للطعن في الإسلام، وكما هي طبيعة الأعداء يستغلون أدنى المنافذ لتحطيم عقائد المسلمين.

وجود أمثال هذا الحكم في الفقه الإسلامي لا يعني أنّ الفقه الإسلامي موضوع للرجال، أو أنّ النساء مغفول عنهنّ في هذا الفقه، إذ يمكن النظر إلى الفقه من زاويتين:

إحدهما: أصل الإنسانية وجوهرها وحقيقتها وما يترتب على تلك الحقيقة، سواءً في نفس الإنسان، أو في مصيرها والطرق المؤدية إلى ذلك المصير وإلى الدرجات العالية والرفيعة، وكذلك الحقوق الأساسية للإنسان من قبيل حقّ الحرية وحقّ التعقل وحقّ تكليفه (التكليف حق على أحد معانيه) وحق اختياره ومالكته، فهذه الحقوق جميعها مترتبة على جوهر الإنسانية وترتبط بأصل الإنسانية، فقد ينظر الإسلام إلى الجنسين من هذه الزاوية.

ثانيها: نظرة من زاوية بعض العوارض واللواحق والظروف الخاصة بالحياة، أي يلاحظ في النظر الجانب الجسماني والطبيعي من حيث العقود والالتزامات الاجتماعية.

بالنظرة الأولى لا يفرّق الإسلام بين الرجل والمرأة، ولا يرى اختلافاً في جوهرهما، ولا دور للجنس في هذه القضية، وكلاهما حرّان وصاحبان حق الاختيار، وكلاهما مكلفان ويمكنهما بلوغ الدرجات الإنسانية والعلمية العليا، وعلى عاتقها حقوق وتكاليف ثقيلة كالجهاد في سبيل الله، وهو ليس بالضرب بالسيف فقط، بل بعض من أصنافه أصعب من القتال في الجبهات بكثير، والتكاليف الإلهية واجبة على كليهما، فهي فرص التعالي والعروج، وهي طرق مفسوحة لكلا الجنسين من البشر على التساوي.

لا يرى الإسلام اختلافاً بين الجنسين ولا في مصيرهما وتكليفهما وحقوقهما من وجهة النظر الأولى، ولهذا أردف الرجل بالمرأة في كثير من الآيات مثل الآية التالية: (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفرةً وَأَجراً عظيماً) [43].

فقد ذكرت هنا عشر خصائص يشترك فيها الرجل والمرأة، وأحياناً يختار الله من النساء نموذجاً للناس ويعمم شأنه إلى جميع الناس دون تفریق بين الذكر والأنثى، حيث يقول: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةً فِرْعَوْنَ) [44] رغم أنّ بإمكان الله أن يضرب بموسى مثلاً. ويقول كذلك: (إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ) [45].

كما يضرب مثلاً في الجوانب السلبية للكفار، قائلاً: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةً نُوحٍ وَامْرَأةً لُوطٍ) [46] أي أنه لا فرق بين الجنسين في الميادين الإنسانية، ميادين التكامل والتعالي والعروج والسقوط والتكاليف والحقوق.

أما من وجهة النظر الثانية، وهي النظرة إلى واقعيات الجنسين، الواقعيات والحقائق المودعة في طبيعة كل منهما، فالرضاع . مثلاً . تكليف طبيعي ملقى على عاتق المرأة، ولا يمكن للرجل أن يرضع طفله، أو الحضانة . التي هي تكليف وحق بناء على معنى من معانيه . ترتبط بالمرأة، وبعض من الحقائق خاضعة لبعض العقود والتوافقات الاجتماعية، فاكساب المال للمعيشة تكليف ملقى على عاتق الرجل، ولا يرتفع هذا التكليف عن الرجل حتى لو امتلكت المرأة ثروة الدنيا كلها. وهذه الأمور ناشئة عن واقعيات يعيشها الجنسان، فالله خلق الجنسين بطبيعتين مختلفتين جسمياً وعاطفياً؛ لأجل مصالح ذات الجنسين، ولأجل بقاء نسلهما وإعمار العالم وإدارته بنحو صحيح، والوظائف المزبورة نشأت عن الحقائق التي يتصف بها كل جنس، فهي تؤثر على وظائفهما وحقوقهما . مثل حق النفقة والكسوة . وفقاً لتركيبتهما والمصالح والحكم الإلهية.

على سبيل المثال ينبغي لكلا الجنسين أن يراعىا الحجاب والستر، لكن الحجاب المفروض على المرأة أكثر صرامة، وذلك للطافة جنسها ومظهرها الجميل. والصرامة هنا تحافظ على المجتمع دون تلوثه بالمفاسد، وهذا مما يقتضيه الوضع الطبيعي والضرورات التي تفرضها إدارة العالم من وجهة النظر الإلهية.

ومن عوامل الاختلاف بين الجنسين هي القضية المالية والاقتصادية، فإنها تؤثر في بعض المواضع.

وبناءً على ذلك نقول في المقام: للقصاص بعدان:

أحدهما البعد الإنساني، من حيث إنّ النفس بالنفس، وهذا البعد لا يختلف فيه الجنسان، فيمكن الاقتصاص لكل منهما مهما كان القاتل رجلاً أم امرأة، وأهمية القضية انعكست في الآية (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) [47].

وثانيهما: البعد المالي والاقتصادي، فهناك امتيازات مالية للرجل لا توجد للمرأة، وهذا الامتياز المالي الموضوع له يقابل ما فرض عليه من تكليف ووظيفة ليس تجاه العائلة فقط، بل باعتباره من آليات الإنتاج

وتحريك عجلة اقتصاد المجتمع، وهذه المهمة لا تنهض بها المرأة دائماً رغم أنّ لها الحق في الدخول في هذه الميادين، فإنّ ظرفتها الجسمانية والعاطفية تمنع من ذلك، فالحمل والولادة والحضانة تمنع من ذلك قطعاً، والرجل خالٍ من هذه القيود، ولهذا منح الرجل هذا الامتياز المالي ولم تمنح المرأة هذا الامتياز. والأحكام في موارد من هذا القبيل مبنية على الغالب، والغالب في الرجل كونه مصدراً لكسب الثروة والمال إلا في موارد استثنائية، ولا توضع الأحكام على أساس الموارد النادرة، ولأجل هذا كان الحكم يرد النصف إذا اقتُص من الرجل لأجل قتله المرأة وليس كذلك العكس.

على أنّ بعض القضايا التي تعدّ من مسلمات الفقه في هذا المجال يمكن الخدش فيها، من قبيل الإفتاء والقضاء، ولا يمكننا الجزم بأنّ الرجولة شرط الإفتاء، وهذا البحث موكول إلى محله، فهناك قضايا لا يمكن لأمثالنا فهمها حتى الموت؛ ولهذا يلزم على بعض النساء الإفتاء.

على أية حال لا نريد هنا فرض موارد الاختلاف بين الرجل والمرأة مسلمة، مثل موارد الدية، فإنّ بعضها غير مسلم حقاً ويمكن النظر فيه، حتى مسألة إمامة الجماعة، حيث لا يرى البعض حقاً للمرأة في إمامة الجماعة.

الروايات الواردة في تنصيف دية المرأة كثيرة، ولهذا لا نعتمد على الإجماع في الاستدلال على التنصيف، فالروايات مستفيضة بأسانيد جيدة جداً لا نقاش فيها، أما أهل السنة فذكروا الإجماع هنا؛ وذلك لكونه دليلاً مستقلاً من وجهة نظرهم، بينما نحن لا نراه كذلك، بل نعتبره دليلاً باعتبار رجوعه إلى السنة.

أصل تنصيف الدية مسلم من الناحية الفقهية والاعتبارية والمنطقية، وبذلك تتضح المسألة التي طرحها المحقق حتى لو لم يكن لدينا مدرك عليها، وذلك من خلال ما مرّ من مسألة نظيرة لها وهي اشتراك رجلين، فإذا اشترك امرأتان في قتل رجل فلا ردّ في الدية، لأنّ ديتهما تعادل دية رجل واحد، لكن إذا اشترك أكثر من امرأتين في القتل ففيه ردّ لفاضل الدية، ورواية هذا الباب هي رواية محمد بن مسلم التالية:

وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر - عليه السلام - عن امرأتين قتلتا رجلاً عمداً، قال: ((تقتلان به، ما يختلف في هذا أحد)) [48].

بإسناده يعني إسناده الشيخ في (التهذيب) عن محمد بن أحمد بن يحيى، وطريق الشيخ إلى الأخير طريق صحيح ومعتبر. وهو صاحب كتاب (نوادير الحكمة)، وكان كتاباً شاملاً وجامعاً جداً، وصاحبه من كبار القميين، ومن كبار الطبقة الثامنة أو صغار الطبقة السابعة [49].

المراد من محمد بن الحسين هو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، من كبار الأشعريين والمحدثين القميين ومن الطبقة السابعة [50].

محمد بن عبد الله مشترك بين جماعة بعضهم ثقة وآخرون غير ثقة، لكنه هنا . حسب الظاهر والقرائن الحافة بالرواية . هو محمد بن عبد الله بن هلال، الذي ينقل عنه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب في (الكافي) [51] و(التهذيب) [52] مراراً، وهو ينقل عن العلاء بن رزين. على أنه لم يوثق بصراحة، لكنه جاء في طرق رجال (كامل الزيارات) [53] لابن قولويه، وهذا يكفي لإثبات وثاقته.

علاء بن رزين من كبار الأصحاب، كما أنّ جلالة شأن محمد بن مسلم واضحة.

أمر الإمام بقصاص كلا المرأتين، ولا ردّ للدية هنا، مع أنّهما لو كانا رجلين لأمر بردّ نصف الدية لكلاّ منهما، لكن لماذا قال الإمام: قال ((لا يختلف في هذا أحد))؟ فقد يكون مراده بأنّ القضية إجماعية، أي أنّنا لسنا وحيدين في هذه الفتوى، وهو نوع تأكيد للحكم.

[1] شرائع الإسلام 4: 978.

[2] جواهر الكلام 42: 70.

[3] جواهر الكلام 42: 70.

[4] رياض العلماء 14: 50.

[5] المائدة: 32.

[6] النساء: 93.

[7] جواهر الكلام 42: 70.

[8] الكافي 7: 282 / 7، باب الجماعة يجتمعون على قتل واحد.

[9] تهذيب الأحكام 10: 213 / 957.

[10] الفقيه 4: 113 / 403.

[11] وسائل الشيعة 29: 186، أبواب قصاص الطرف، ب25، ح1.

[12] الكافي 7: 362 / 4.

[13] تهذيب الأحكام 10: 271 . 272 / 1161.

[14] البقرة: 194.

[15] المائدة: 45.

[16] جواهر الكلام 42: 70.

[17] وسائل الشيعة 29: 186، أبواب قصاص الطرف، ب25، ح1.

[18] وسائل الشيعة 29: 53، أبواب القصاص في النفس، ب19، ح3.

[19] البقرة: 45.

[20] وسائل الشيعة 29: 172، أبواب القصاص في الطرف، ب10، ح1.

[21] المائدة: 4.

[22] الكافي 7: 316 . 317 / 4، باب أنّ الجروح قصاص. وسائل الشيعة 29: 174 . 175، أبواب قصاص الطرف،

ب12، ح2.

[23] التهذيب 10: 228 / 1022.

[24] الكافي 7: 317 / 7، باب أنّ الجروح قصاص. وسائل الشيعة 29: 176، أبواب القصاص في الطرف، ب 13، ح 4.

[25] وسائل الشيعة 29: 176، أبواب القصاص في الطرف، ب 12، ح 4.

[26] تهذيب الأحكام 10: 242 / 1077.

[27] تهذيب الأحكام 10: 244 / 1084. وسائل الشيعة 29: 177، أبواب القصاص في الطرف، ب 13، ح 5.

[28] المائدة: 45.

[29] مباني تكملة المنهاج 2: 29 / المسألة 33.

[30] جواهر الكلام 42: 70.

[31] جامع المدارك 7: 193.

[32] شرائع الإسلام 4: 978.

[33] جواهر الكلام 42: 71.

[34] جواهر الكلام 42: 71.

[35] جواهر الكلام 42: 71.

[36] وسائل الشيعة 29: 41 . 45، أبواب القصاص في النفس، ب 12.

[37] وسائل الشيعة 29: 186، أبواب قصاص الطرف، ب 25، ح 1.

[38] مباني تكملة المنهاج 2: 30 / المسألة 33.

[39] قواعد الأحكام 3: 595.

[40] شرائع الإسلام 4: 978.

[41] كتاب الخلاف 5: 254.

[42] انظر: وسائل الشيعة 29: 205 . 206، أبواب ديات النفس، ب5.

[43] الأحزاب: 35.

[44] التحريم: 11.

[45] التحريم: 11.

[46] التحريم: 10.

[47] المائدة: 32.

[48] تهذيب الأحكام 10: 163 / 716. وسائل الشيعة 29: 84، أبواب القصاص في النفس، ب33، ح15.

[49] انظر: رجال النجاشي: 348 / 939. رجال الطوسي: 493 / 12. الفهرست: 408 . 411 / 823.

[50] انظر: رجال النجاشي: 334 / 897. رجال الطوسي: 407 / 28، 423 / 23، 435 / 8.

[51] الكافي 3: 513 / 9، 4: 118 . 119 / 9، 5: 493 / 1.

[52] التهذيب 6: 131 . 132 / 270، 9: 276 / 1158.

[53] كامل الزيارات: 207، 270، 313، 435.