

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة أحمد دراية - أدرار

قسم الشريعة

كلية العلوم الإسلامية



النظام العقابي في المجتمع الميزابي خلال القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر  
الميلادي دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه ل م د في العلوم الإسلامية

تخصص: الشريعة والقانون

إشراف

أ. د. أحمد رقاوي

إعداد الطالب:

أزغار يحيى

أعضاء لجنة المناقشة

| الاسم واللقب            | الرتبة | الجامعة      | الصفة        |
|-------------------------|--------|--------------|--------------|
| أ. د. عمر بن دحمان      | أستاذ  | جامعة أدرار  | رئيسا        |
| أ. د. أحمد رقاوي        | أستاذ  | جامعة أدرار  | مشرفا ومقررا |
| أ. د. عبد الله حاج أحمد | أستاذ  | جامعة أدرار  | ممتحنا       |
| أ. د. عبد الحاكم حمادي  | أستاذ  | جامعة أدرار  | ممتحنا       |
| أ. د. يوسف بابا وسماويل | أستاذ  | جامعة غرداية | ممتحنا       |

السنة الجامعية: 1446هـ - 1447هـ / 2025م - 2026م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## شكر وتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه على نعمه الظاهرة والباطنة، وعلى تيسيره وتوفيقه لإتمام هذا العمل العلمي.

وأتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذي وشيخي العزيز الأستاذ الدكتور أحمد رقادي على ما أولاني به من حسن الإشراف والتوجيه والمرافقة خلال هذه المسيرة البحثية، وعلى ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات كانت لي نبراسا وعونا في إنجاز هذا البحث، فجزاه الله عني خير الجزاء، وأسأل الله تعالى أن يبارك فيه وفي علمه وبيقيه ذخرا للوطن وللأمة.

والشكر موصول للسادة الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على ما بذلوه من جهد في تقييم هذه الأطروحة وتقويمها وإثرائها ليكون لها موضع قدم في فضاء البحث العلمي الرحب.

كما أشكر المكتبات العلمية والتراثية التي فتحت لي أبوابها للاستفادة من رصيدها، وجميع أهلي وإخواني وزملائي الذين شددوا على يدي لإنجاز هذا العمل.

## إهداء

بتواضع وخجل أهدي ثمرة جهدي:

إلى أبي العزيز الذي غادر حياتنا قبل 32 سنة وتركني أحبو على عتبات المدرسة؛ رضوان الله ورحمته عليه، وإلى أُمي الغالية التي كانت لنا نعم السند حفظها الله وبارك فيها، وإلى جدّي وجدّتي رحمة الله عليهما الذين احتضنانا وآزرانا وكانا لنا نعم الخلف بعد أبينا.

إلى زوجي المصون أم أحمد يغلا، وإلى بناتي سلمى وسماح، وابني أحمد يغلا، وقود مسيرتي العلمية الشاقة، إذ تحمّلوا معي أعباءها وصبروا على الانشغال عنهم زمنا غير يسير.

إلى جميع أفراد عائلي الكريمة، وأقاربي، ومن له حقّ عليّ من زملائي وأساتذتي في مختلف الأطوار التعليمية.

إلى أسود المقاومة الإسلامية في فلسطين الأبية الذين صدّقوا ما عاهدوا الله عليه.

محبكم: يحيى أبو أحمد يغلا

## الاختصارات المستعملة في البحث

|     |                 |
|-----|-----------------|
| ط   | الطبعة          |
| ج ر | الجريدة الرسمية |
| P   | Page            |

# المقدمة

تُعَدّ العقوبة من أقدم وأعمق الوسائل التي ابتكرتها المجتمعات البشرية لتنظيم سلوك الأفراد، وردع التعدي على النظام العام، وحماية القيم التي تتأسس عليها الجماعة، وقد مرّت العقوبة في تطورها التاريخي من أشكال بدائية عنيفة وغير متناسبة، إلى أنماط أكثر تنظيمًا، تعكس تطور الوعي القانوني، وتقدّم الفكر الإنساني، وتنوع المرجعيات التي يُستند إليها في التشريع والتنفيذ.

وإذا كانت النظم الوضعية الحديثة تنطلق أساسًا من فلسفات قانونية مستقلة، تستمد مشروعيتها من الدولة وسلطتها؛ فإن النظم الإسلامية تميزت باقتران العقوبة بالمرجعية الشرعية من جهة، وبالواقع الاجتماعي وضروراته من جهة أخرى، فقد جعلت الشريعة الإسلامية من العقوبة جزءًا من منظومة متكاملة تربط بين الحماية المجتمعية، والتكفير عن الجرم، وتحقيق المصلحة، مع فتح المجال للتقدير والتكييف بحسب الزمان والمكان، ومن هذا التوازن بين النص والاجتهاد نشأت عبر التاريخ نماذج محلية من التنظيم العقابي في أقاليم مختلفة من العالم الإسلامي، كلٌّ منها يعكس خصوصية مذهبية وثقافية واجتماعية.

وَتُعَدّ التجربة العقابية في وادي مزاب بالجنوب الجزائري إحدى هذه النماذج، لما اتسمت به من انتظام واستقرار وخصوصية، فقد نشأ هذا النظام العقابي ضمن تنظيم اجتماعي جماعي قائم على الإجماع والضبط الذاتي، وتحول هذا الضبط تدريجيًا إلى منظومة مؤسسية، أدّت فيها مجالس العزابة والعشيرة أدوارًا تكاملية في التشريع والقضاء والتنفيذ، ولعلّ أهم ما يميز هذا النظام أنه اعتمد على أدوات عقابية رمزية أكثر منها مادية، مثل: البراءة، والمهجر، والنفي، والغرامة العرفية، وهي عقوبات تنبع من قوة الجماعة وتماسكها.

وقد استمر هذا النظام لعقود طويلة، وامتد بين القرن الخامس عشر والقرن التاسع عشر الميلادي، محققًا نوعًا من الضبط الاجتماعي في البيئات المفتوحة، دون الحاجة إلى أجهزة أمنية أو محاكم رسمية، بل كان المجتمع نفسه هو السلطة، وهو الحارس على سلوكه، وهو الذي يُقوّم اعوجاج أفرادِه انطلاقًا من مفاهيم أخلاقية واجتماعية وفقهية متداخلة، وهذا ما يجعل من النظام العقابي المزابي حالة تستحق الدراسة والتحليل.

غير أن هذا النموذج لم يلق العناية الكافية في الدراسات القانونية المعاصرة، ولعل ذلك راجع إلى طغيان الرؤية الوضعية الحديثة التي ترى في القانون الرسمي المرجعية الوحيدة للمنظمة للعلاقات

الاجتماعية، كما أن الدراسات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية التي تناولت المجتمع المزابي ركزت غالباً على بُعد الدين أو المعماري أو التنظيمي، دون أن تخوض بعمق في تفاصيل النظام العقابي، أو تقارنه بالأنظمة الحديثة من حيث الفلسفة والمقاصد والآليات.

ومن هنا تنبع أهمية هذه الأطروحة التي تحاول تقديم قراءة تأصيلية منهجية لنظام العقوبة في المجتمع المزابي، من خلال تتبع أصوله، ومؤسساته، وأنواعه، وآليات تطبيقه، ثم مقارنته من زاويتين: 1. مرجعيته الفقهية، وخاصة في المذهب الإباضي، لفهم مدى شرعية العقوبات العرفية، وموقعها في منظومة التعزير الإسلامي.

2. مدى توافقه أو تعارضه مع النظام العقابي في التشريع الجزائري الحديث، خاصة من حيث تصنيف العقوبات، إجراءات المحاكمة، وضمانات المتهم. وتنطلق هذه الدراسة من قناعة بأن النظام العقابي انعكاس لبنية المجتمع وللرؤية التي يحملها عن السلوك المنحرف، وعن الحدود بين المباح والمحظور، وبين الحق والمصلحة، كما أن العقوبة ليست فقط فعلاً جزائياً، بل تمثل تموضعاً للسلطة، وترجمة لميزان القيم السائد، سواء كانت السلطة دينية، أو قانونية، أو اجتماعية، ليس مجرد آلية تقنية لضبط الجريمة.

إن دراسة التجربة المزابية في العقوبة تكتسب راهنتها أيضاً من النقاش الدائر اليوم حول أزمة العدالة الرسمية، وفعالية العقوبات الحديثة، وتزايد الدعوات إلى اعتماد مقاربات بديلة في العدالة، كالمصالحة المجتمعية، والعقوبات الرمزية، والعدالة التصالحية، ولهذا فإن إعادة قراءة النماذج التقليدية -ومنها نظام العقوبة في مزاب- لا تنطلق من حنين ثقافي، وإنما من رؤية نقدية تستلهم من الماضي ما يمكن أن يُبنى عليه في المستقبل، ضمن إطار قانوني ودستوري يحترم التعدد ويؤسس للفاعلية.

وبناء على ما سبق؛ فإن هذه الأطروحة تحاول أن تنطلق من أسئلة الماضي لتقترح فتح أفق بحثي جديد، يلتقي فيه الفقه مع القانون، والتاريخ مع الاجتماع، والتشريع مع الثقافة، في محاولة لفهم أعمق لوظيفة العقوبة في بيئة إسلامية - أمازيغية خاصة، وهي البيئة المزابية.

## أولاً: حدود الدراسة

الحدود الزمانية: تنحصر الدراسة في الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر الميلادي، وهي المرحلة التي شهدت استقرار التنظيمات العرفية الكبرى في وادي مزاب وتبلور نظام العزابة، إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، أي الفترة التي سبقت مباشرة إلحاق وادي مزاب إدارياً وقضائياً بالسلطة الفرنسية الاستعمارية سنة 1882م، وما صاحبها من بداية تفكيك النظام القضائي والعقابي التقليدي.

وقد تم اختيار هذا الإطار الزمني لكونه يمثل المرحلة الأكثر نضجاً واستقلالاً في تشكل النظام العقابي المحلي، من حيث أدواته، وهياكله، ومرجعياته، قبل أن تبدأ ملامح التحول العميق مع دخول الإدارة الفرنسية التي فرضت نظاماً قضائياً مغايراً، وأيضاً لتوفر رصيد من الوثائق الأرشيفية التي يمكن أن تكشف عن تلك المرحلة الزمنية.

الحدود المكانية: تتحدد الدراسة بمجتمع وادي مزاب، جنوب الجزائر، بمدنه السبع الأساسية: تجنيت (العطف)، آت بنور (بونورة)، تغرايت (غرداية)، آت ايزجن (بني يزقن)، آت مليشت (مليكة)، ثم بريان، والقرارة لاحقاً بعد سنة 1600م. ويمثل هذا الفضاء وحدة اجتماعية-مذهبية متجانسة تتبنى المذهب الإباضي، ولها مؤسساتها الخاصة في التنظيم القضائي والعقابي، من أبرزها: مجلس العزابة، مجالس العشائر، وقد امتاز هذا المجال بتدوين قوانينه العرفية في صيغ مكتوبة عُرفت بـ"اتفاقيات المجالس"، فضلاً عن نظام مفصل في تنفيذ العقوبات وتنظيم السلوك الجماعي.

الحدود الموضوعية: تتناول الدراسة النظام العقابي في المجتمع المزابي، من حيث المفاهيم، والأنواع، وآليات التنفيذ، وأدوات الضبط، وأدوار المؤسسات المجتمعية، وتركز على الأفعال التي اعتُبرت خرقاً للنظام الجماعي وتمت معالجتها بعقوبات جماعية أو فردية، مع تحليل طبيعة العقوبات (الرمزية، البدنية، المالية...)، ثم مقارنتها في ضوء المرجعية الفقهية الإباضية، وفي ضوء قانون العقوبات الجزائري بمفاهيمه الحديثة، خاصة في محاور: فلسفة العقوبة، تصنيف الجرائم، إجراءات المحاكمة، وضمانات المتهم.

ولا تشمل الدراسة الجوانب العقائدية أو التعليمية في المجتمع المزاي إلا بقدر اتصالها المباشر بوظائف النظام العقابي، كما أنها لا تُعنى بالقوانين الاستعمارية المطبقة بعد 1882م إلا حين تُستخدم كمرجع للمقارنة أو رصد التحولات.

### ثانيا: إشكالية الدراسة

ارتبط ظهور النظم العقابية عبر التاريخ بحاجة المجتمعات إلى ضبط السلوك، وضمان الأمن، وحماية القيم الاجتماعية المشتركة، ومع تطور المجتمعات تباينت النماذج العقابية في مرجعياتها، ومؤسساتها، وأهدافها، وآلياتها.. وفي السياق الإسلامي أفرزت التجربة المجتمعية في وادي مزاب نموذجًا محليًا خاصًا من الضبط والعقوبة، ارتكز على المرجعية الإباضية، والمؤسسات الجماعية، والعقوبات الرمزية، والملاحظ أن هذا النموذج لم يخضع بعد للدراسة المقارنة الكافية، خاصة في ضوء الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري الحديث، كما أن تحوُّله إلى نظام عرقي غير رسمي في ظل الدولة الحديثة يطرح أسئلة عميقة حول وظيفته، ومشروعيته، وإمكان توظيفه المعاصر.

ومن هنا تطرح الأطروحة الإشكالية الرئيسية التالية:

ما هي الخصائص الجوهرية للنظام العقابي في المجتمع المزاي بين القرنين 15م و19م، وما مدى انسجامه مع الفقه الإسلامي، واختلافه أو تقاطعه مع فلسفة العقوبة ومفاهيمها في قانون العقوبات الجزائري؟

وللإجابة على هذه الإشكالية الرئيسية، تدرج الأسئلة الفرعية الآتية:

1. ما الإطار المفاهيمي والمرجعي الذي تأسس عليه النظام العقابي في الفقه الإسلامي عمومًا؟
2. كيف يصنّف قانون العقوبات الجزائري الجرائم والعقوبات؟ وما الفروق في المنهج والمقاصد والآليات؟
3. كيف تطور النظام العقابي في المجتمع المزاي تاريخيًا؟ وما هي أبرز مؤسساته وآلياته التنفيذية؟
4. ما أنواع العقوبات المطبقة في هذا النظام؟ وما مقاصدها؟ وما مدى التزامها بالفقه الإباضي خصوصًا؟
5. إلى أي حد يمكن أن يستفيد القانون الجزائري من بعض عناصر النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب؟

## ثالثاً: أهمية الدراسة

تتمثل أهمية هذه الدراسة في كونها محاولة علمية لفهم نظام عقابي محلي، ظلّ قائماً لقرون طويلة في المجتمع المزايي، ضمن سياق اجتماعي مذهبي متماسك، دون أن يحظى -في حدود ما اطلع عليه الباحث- بدراسة تحليلية مقارنة تستعرض عناصره، وتُقارن آلياته وأهدافه بالفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري. ومن هذا المنطلق فإن هذه الأطروحة لا تدّعي تقديم طرح جديد كلياً، بل تسعى إلى تجميع ما تفرق في المصادر، وإعادة قراءته ضمن نسق علمي واضح ومنهجي.

وتبرز أهمية الدراسة أولاً من خلال سعيها إلى تحقيق نوع من التكامل بين الفقه، والقانون، والسوسيولوجيا، بما يُمكن من بناء فهم شامل للنظام العقابي المزايي، باعتباره منظومة ذات مرجعية، وبنية تنظيمية، ووظيفة اجتماعية، يمكن تحليلها بآليات البحث القانوني الحديث.

كما تكتسب الدراسة أهميتها من مقارنتها المزدوجة؛ حيث تجمع بين تأصيل الفقه الإسلامي للعقوبة، وبين تحليل ما ورد في الاتفاقات العرفية المحلية، وبين مقارنتها بالنظام القانوني الجزائري، وهي مقارنة تسعى لفهم أفضل للفروق والتقاطعات في فلسفة العقوبة ومقاصدها وآلياتها، دون الانحياز لأي نظام، ودون استنقاص من أحدهما.

وتتجلى الأهمية أيضاً في محاولة الدراسة استحضار البعد الاجتماعي للمؤسسات العقابية التقليدية، مثل مجلس العزابة والعشيرة، من خلال ما مارسته من صلاحيات في الردع والإصلاح، وهو جانب لا يمكن إغفاله في المجتمعات ذات التنظيم الداخلي القوي، حيث تُمارس العقوبة ضمن نسق جماعي أخلاقي، يختلف جذرياً عن أنماط العقوبة الحديثة.

وتُعَدّ هذه الأطروحة -في حدود ما أتيح للباحث- محاولةً لتوثيق جانب من التراث القانوني المحلي، الذي قد يسهم بشكل ما في إثراء النقاش حول إمكانيات إدماج بعض عناصر الضبط الاجتماعي التقليدي في النسيج التشريعي الجزائري، خاصة في ظل النقاشات المعاصرة حول فاعلية العقوبات الرسمية، ومحدودية آثارها في بعض السياقات.

وبهذا؛ فإن أهمية هذا العمل تكمن في كونه إضافة متواضعة إلى جهود الباحثين الذين اهتموا سابقاً بالمجتمع المزايي، سواء من منظور تاريخي أو اجتماعي أو قانوني، وتطمح هذه الأطروحة إلى الإسهام في تعزيز هذا المسار، وفتح آفاق بحثية جديدة لمن يأتي بعدها.

### رابعاً: أهداف الدراسة

تهدف هذه الأطروحة إلى الإسهام في تحليل النظام العقابي في المجتمع المزاي، خلال الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي، ضمن مقارنة تجمع بين التأصيل الفقهي والتحليل القانوني والاجتماعي، ويمكن تلخيص الأهداف الأساسية كما يلي:

1. تحليل البنية العامة للنظام العقابي المزاي من حيث الأسس المفاهيمية، والمرجعية الدينية والاجتماعية، والمؤسسات التي كانت تضطلع بوظيفة إصدار العقوبات وتنفيذها.
2. تصنيف العقوبات المطبقة في المجتمع المزاي خلال المرحلة المدروسة، ومحاولة فهم وظائفها، وتحليل مدى اتساقها مع أصول العقوبة في الفقه الإسلامي.
3. إبراز خصوصيات النظام العقابي المحلي من حيث أدوات الضبط، وضمانات المحاكمة، وآليات التنفيذ، بما يسمح بفهم طبيعة التنظيم القانوني - الاجتماعي في المجتمعات التقليدية ذات المرجعية الدينية.
4. مقارنة النظام العقابي المزاي بقانون العقوبات الجزائري، قصد استجلاء أوجه التقاطع أو التباين على مستوى التصنيف، والفلسفة، وآليات التنفيذ، وضمانات المتهم.
5. رصد التحولات التي عرفها هذا النظام في ظل تغير السياقات التاريخية والاجتماعية، خاصة مع دخول الاستعمار الفرنسي وإرساء الدولة الحديثة، وتأثير ذلك في وظائف العقوبة ومجالات تطبيقها.
6. فتح أفق بحثي حول إمكانات الاستفادة من بعض عناصر النظام العقابي التقليدي في بناء نماذج عقوبات بديلة، تتكامل مع النظام القانوني الرسمي، خاصة في القضايا ذات الطابع المجتمعي والأخلاقي.
7. الإسهام في التوثيق والتحليل الأكاديمي للتراث القانوني المزاي، باعتباره جزءاً من الذاكرة الجماعية الجزائرية، وجزءاً من التنوع القانوني الذي يمكن أن يغني النقاش الوطني حول الهوية القانونية والتشريعية.

### خامساً: صعوبات البحث

واجه الباحث خلال إنجاز هذه الدراسة عدداً من التحديات العلمية والمنهجية، التي كان لها أثر واضح في مسار البحث وطريقة معالجته، ويمكن إجمال أبرزها فيما يأتي:

1. توزع المادة العلمية وتداخلها بين الحقول: اتضح من خلال الاشتغال على الموضوع أن المادة المتعلقة بالنظام العقابي في المجتمع المزاي لا تتوفر غالبًا في صيغة مكتملة أو مفصلة ضمن مصدر واحد، بل وردت مفرقة في مواضع متعددة: منها ما هو منصوص عليه في كتب الفقه، ومنها ما هو مضمّن في الوثائق العرفية، ومنها ما ورد في سياق الدراسات السوسيولوجية أو التاريخية، وهذا ما استدعى من الباحث جهدًا خاصًا في التتبع والتجميع والتصنيف، لضمان بناء تصور متماسك للنظام العقابي، مع الحذر من إعادة إنتاج صور جزئية أو غير دقيقة.

2. المادة الشفوية وإشكالية التوثيق العلمي: يمتاز المجتمع المزاي بذاكرة جماعية قوية، تحتفظ بتفاصيل كثيرة حول النظم العرفية القديمة، من خلال الرواية الشفوية المتوارثة بين العائلات ومجالس الجماعة، غير أن توظيف هذه المادة في البحث الأكاديمي يطرح إشكالات منهجية بسبب صعوبة التحقق من مدى دقتها الزمنية، أو انضباطها بالتسلسل التاريخي، أو إمكانية تعميمها على كل المناطق، كما أن غياب التدوين في بعض الفترات يجعل الباحث مضطرًا إلى التعامل مع هذه الروايات بحذر، واستحضارها في التحليل دون أن يُبنى عليها الاستدلال الحاسم.

3. ندرة الدراسات المقارنة في المجال: رغم وجود بعض الدراسات التي تناولت بنية المجتمع المزاي والنظام العرفي بوجه عام، إلا أن المقارنة المنهجية بين النظام العقابي المزاي والفقه الإسلامي من جهة، وقانون العقوبات الجزائري من جهة أخرى، ما تزال محدودة من حيث التفصيل والعمق، وهو ما تطلب من الباحث استدعاء أدوات المقارنة وتكييفها مع طبيعة النصوص والوقائع المتوفرة.

4. تعدد المناهج وتداخلها: نظرًا للطبيعة المركبة للموضوع؛ فقد تطلبت الدراسة الجمع بين عدد من المناهج: المنهج التاريخي لتتبع النشأة والتطور، والمنهج التحليلي لدراسة النصوص العرفية والفقهية، والمنهج المقارن لمقارنة النظام المزاي مع القانون الجزائري، والمنهج السوسيولوجي لتحليل البنية المجتمعية وفاعلية الضبط الجماعي، وقد فرض هذا التعدد على الباحث جهدًا إضافيًا في ضبط المفاهيم وتحديد زاوية النظر في كل فصل أو مبحث، لتفادي التكرار أو الخلط المنهجي.

5. محدودية التوثيق لبعض الوثائق: رغم الأهمية الكبرى لبعض الاتفاقات العرفية والقرارات المدونة، إلا أن الوصول إليها لم يكن دائماً ميسراً، إما بسبب ندرة النسخ المتداولة، أو بسبب عدم وجود فهرسة دقيقة لها، أو بسبب ضعف وضوح بعض النصوص القديمة من الناحية الفنية، كما أن بعضها يُحيل إلى سياقات داخلية يصعب فهمها إلا لمن له اطلاع عميق على الثقافة المحلية، مما يتطلب من الباحث تدقيقاً في التأويل، وربطاً بالسياق.
6. التزام الموضوعية في بيئة قريبة: بما أن الباحث ينتمي إلى البيئة الثقافية نفسها التي يُحلل بنيتها العقابية؛ فقد كان من الضروري الوعي التام بمحدود الذات، وبذل جهد خاص في ضبط اللغة، وتجنب الأحكام العاطفية، والاعتماد على المعايير العلمية في التحليل والتقييم، وذلك حفاظاً على الحيادية، واحتراماً لمبدأ الأمانة العلمية.

#### سادساً: منهج البحث

نظراً لطبيعة موضوع الأطروحة، وتعدد أبعاده المعرفية والتاريخية والقانونية، فقد اقتضى الأمر توظيف مجموعة من المناهج العلمية المتكاملة، وفقاً لطبيعة كل فصل من فصول الأطروحة، وذلك كما يلي:

المنهج التاريخي: استُخدم هذا المنهج في تتبع النشأة التاريخية للنظام العقابي في المجتمع المزاي، وتحليل السياق الزمني الذي نشأ فيه، وتطور مؤسساته، وتحول من نظام عرني سائد إلى منظومة رمزية جزئية في ظل الدولة الحديثة، وقد تجلّى ذلك في الفصل الثاني من الأطروحة، والذي تناول الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية، وفي أجزاء من الفصل الثالث الذي استعرض أنواع العقوبات وفق تسلسلها التاريخي.

المنهج الوصفي التحليلي: مثّل هذا المنهج العمود الفقري للدراسة، حيث تم اعتماد وصف أنواع العقوبات المطبقة في المجتمع المزاي، ومؤسساته القائمة على تنفيذها، وآليات الضبط الجماعي، ثم تحليل هذه المكونات من حيث البنية والوظيفة والمقاصد، وقد تم توظيف هذا المنهج في معظم الفصول.

المنهج الفقهي: نظراً لطبيعة المجتمع المزاي كجماعة دينية تعتمد المذهب الإباضي، فقد كان لا بد من العودة إلى الأصول الفقهية لهذا المذهب، والوقوف على مدى انسجام العقوبات المطبقة محلياً مع ما ورد في كتب الفقه الإباضي، خاصة في باب التعازير والضبط العام، مع الاستئناس

بآراء الفقه الإسلامي العام حيث يقتضي الأمر، وقد طُبّق هذا المنهج في الفصل الأول، وفي المبحث المقارن مع الفقه في الفصل الرابع.

المنهج القانوني المقارن: اعتمد هذا المنهج أساسًا في الفصل الرابع من الأطروحة، والذي حُصص للمقارنة بين النظام العقابي المزابي من جهة، وقانون العقوبات الجزائري من جهة أخرى، سواء من حيث تصنيف الجرائم والعقوبات، أو من حيث الضمانات وآليات التنفيذ، وقد تطلب ذلك استحضار فلسفة القانون الحديث، وتحليل المواد القانونية، وربطها بالسياق المجتمعي المقارن، مع مراعاة التباين الجوهري بين النظام الرسمي القائم على الدولة، والنظام التقليدي القائم على الجماعة.

المنهج السوسيولوجي القانوني: حيث اقتضى تحليل النظام العقابي المزابي فهمه داخل بنيته الاجتماعية، كجزء من منظومة قيمية وأخلاقية وجماعية، فالعقوبة في هذا السياق ليست مجرد نص قانوني، بل هي ممارسة جماعية ذات وظيفة رمزية وأخلاقية، وقد استُخدم هذا المنهج بشكل عرضي في فصول متعددة، خاصة عند تحليل دور العزابة والعشيرة والجماعة في ضبط السلوك وتطبيق العقوبات دون جهاز رسمي.

### سابعاً: الدراسات السابقة

يتصل موضوع النظام العقابي في المجتمع المزابي بعدة مجالات معرفية: التاريخ، القانون، الفقه، الأنثروبولوجيا، مما يجعل معالجته تستوجب الإحاطة بمراجع متنوعة، وقد استفادت هذه الأطروحة من عدد من الدراسات الأكاديمية الهامة ذات الصلة، بالإضافة إلى مصادر وثائقية وتحليلية مهمة. وتُصنّف هذه الدراسات إلى صنفين: أكاديمية جامعية، ومرجعية وثائقية غير أكاديمية، وذلك كما يلي:

#### الدراسات الأكاديمية

1. ناصر بلحاج، النظم والقوانين العرفية في وادي مزاب في الفترة الحديثة (أطروحة دكتوراه، جامعة قسنطينة 2، 2013-2014):

دراسة في غاية الأهمية تناولت النظم القانونية والعرفية التي سادت في وادي مزاب، خاصة خلال الفترة الممتدة من القرن 15م إلى 19م. وقد ركز الباحث على تحليل الوثائق المحلية

المحفظة، كاتفاقات المجالس، وسجلات الجماعة، ومراسلات مجالس العزابة، محاولاً استخلاص مبادئ التشريع العرفي، وآليات تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

عرض الباحث أبرز الجرائم الاجتماعية كما عرفها العرف المحلي، مثل الإخلال بالآداب العامة، أو خرق الاتفاقات الجماعية، ثم تطرق إلى العقوبات المقررة لها، مبيناً وظيفتها الوقائية. وقد قدّمت الدراسة جهداً مهماً في جمع المادة الوثائقية العرفية وتحليلها، وبيان الخصوصيات التنظيمية لمجتمع وادي مزاب، كما أنها من الدراسات القليلة التي خصصت فصلاً كاملاً لتحليل القوانين المحلية المكتوبة، وخلصت إلى أن المجتمع المزابي كان يملك منظومة تشريعية حقيقية، تُصدر نصوصاً تشبه القوانين وتُطبّق بانتظام، ولم يكن مجرد جماعة تقليدية.

ورغم أهمية الدراسة، إلا أنها لم تخصص فصلاً كاملة لتحليل النظام العقابي كنسق مستقل، بل تناولته ضمن فصول القانون العرفي العام، ولم تضع مقارنة بين النظام العقابي المزابي والقانون الجزائري، ولم تُفرد تحليلاً تفصيلياً لكل نوع من العقوبات (حبس، نفي، براءة...) من حيث الخصائص، الآليات، والمقاصد.

## 2. يوسف بابا واسماعيل، القضاء في مجلس عمي سعيد - نظامه، إجراءاته، مصادره (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2017-2018)

تناولت هذه الأطروحة بنية النظام القضائي المحلي لمجلس عمي سعيد، وهو هيئة استئناف الأحكام الصادرة عن القضاء الابتدائي، ركّز الباحث على تحليل الهيكلية التنظيمية للمجلس، وآلية تعيين أعضائه، وسير جلساته، وطبيعة الملفات التي يُبتّ فيها، والعلاقة بين المجلس والتقاليد المجتمعية أو المرجعية الفقهية، وبيان وظيفة المجلس بصفته جهة قضائية مجتمعية، تضبط السلوك ولا تكتفي بإصدار الأحكام، وكذا الإشارة إلى بعض أنواع العقوبات.

تُعتبر هذه الأطروحة مرجعاً دقيقاً في وصف الإجراءات القضائية داخل أحد أهم المجالس المحلية، وقد امتازت بالتفصيل والتوثيق الجيد، ونجحت في نقل الأجواء الواقعية التي كانت تحكم العلاقة بين الهيئة الحاكمة والفرد، كما بيّنت كيف تتداخل المرجعية الفقهية مع العرف، وأعطت نماذج واقعية من القضايا المطروحة.

ورغم عمق التحليل الإجرائي، إلا أن الدراسة لم تضع النظام العقابي وحدة مستقلة للدراسة، بل تناولته ضمن الإجراءات العامة، وركّزت فقط على قضاء الاستئناف في مجلس عمي سعيد.

3. عبد الله نوح، المؤسسات العرفية في منطقتي القبائل ووادي مزاب ومساهمتها في المرافق العامة مقارنة أنثروبولوجية قانونية (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2008-2009) ومن بين الدراسات السابقة المهمة، أطروحة الدكتور عبد الله نوح والتي قدّمت معالجة عميقة لدور المؤسسات العرفية في تنظيم الشأن العام، من خلال تحليل بنية كل من العزابة والجماعة والعشيرة، وتفكيك وظائفها الاجتماعية والتنظيمية في فضّ النزاعات وتسيير المصالح والمرافق الجماعية.

وقد تميزت هذه الأطروحة بمعالجة أنثروبولوجية قانونية دقيقة، وبمقارنة بين منطقتين مختلفتين، هما القبائل ووادي مزاب، ما فتح أفقًا تحليليًا واسعًا ساعد على فهم مرن لطبيعة السلطة العرفية ومصادر مشروعيتها، ونجحت الدراسة في استنطاق وظائف المؤسسات العرفية من زاوية الضبط والتنظيم، مبرزة التداخل بين المرجعية الدينية والوظيفة الاجتماعية، كما خصصت قسمًا لتحليل بنية القضاء العرفي وإجراءاته.

وقد تطرقت الدراسة إلى بعض الممارسات ذات الطابع العقابي، كالعزل والإقصاء الرمزي، في سياق وظائف الضبط الاجتماعي، إلا أنها لم تُخصّص معالجة منهجية مستقلة للنظام العقابي في حد ذاته، ولم تتوسع في تصنيفه، أو مقارنته بالمرجعيات الفقهية والقانونية، ومن ثمّ، تبقى الحاجة قائمة إلى دراسة أكثر تخصصًا في هذا المجال، وهو ما تسعى إليه هذه الأطروحة.

#### الوثائق والمصادر غير الأكاديمية

نظرًا للطبيعة الخاصة لموضوع النظام العقابي في المجتمع المزابي، فقد اعتمدت الأطروحة على عدد من الوثائق والدراسات التحليلية الأنثروبولوجية التي شكّلت مادة أساسية في بناء التصور العام للنظام العرفي المحلي. ومن أبرز هذه الدراسات:

#### 4. MILLIOT (L) et GIACOBETTI (A)-1930: Recueil des Délibérations des Djemâa du M'zab, Paris-Geuthner .

يتضمن هذا المرجع مجموعة كبيرة من نصوص الاتفاقات الصادرة عن مجالس الجماعة في مختلف مدن وادي مزاب، وقد شملت هذه الاتفاقات تحديدًا دقيقًا لأنواع من الجرائم والعقوبات، مثل النفي، والحبس، والتغريم، والعزل، والهجر، مما جعله مصدرًا توثيقيًا نادرًا للعقوبات في السياق المحلي.

**5. Fatma OUSSEDIK: Relire les Itiffaqt ; Essai d'Interprétation Sociologique ; ENAG/ EDITION-2007**

يمثل هذا العمل محاولة تحليلية لقراءة الاتفاقات العرفية في وادي مزاب من منظور قانوني أنثروبولوجي، وتكمن أهميته في تصنيفه البنيوي للمواد القانونية، وربطه بين السياق المجتمعي والبنية النصية، بما يمنح الباحث أدوات تأويلية لتفكيك العقل القانوني العرفي دون إخراجه من بيئته.

**6. MORAND (M) : Les Kanouns Du MZAB ; 1903 ; Alger- Jourdane**

يُعد هذا العمل من أوائل الدراسات الوثائقية التي تناولت بالتدوين نصوص "القوانين" المزابية، وقد ركّز موران على عرض نماذج فعلية من هذه القوانين، خاصة في غرداية، متضمنةً أحكامًا تتعلق بالغرامات، النفي، والحبس، مما يعكس الطابع الجزائي الواضح لهذه النصوص. ويرى المؤلف أن هذه القوانين تمثل استجابة تشريعية محلية مكملّة للتشريع الإسلامي، حيث سعى المجتمع المزابي إلى تقنين ما لم يرد فيه نص صريح، بما يضمن ضبط النظام العام، وقد برزت القوانين -في نظره- كأداة فعالة ملء الفراغات التطبيقية في القواعد الدينية، لا سيما في المجال الجنائي الذي اعتبره مؤثرًا على تطور التنظيم الحضاري للمجتمع. ورغم الطابع الوصفي للكتاب، فإنه يوفّر مادة أولية بالغة الأهمية لدراسة التشريع المحلي، لكنه يظلّ محكومًا برؤية استشراقية ذات نزعة تطويرية تُظهر نوعًا من التقييم الخارجي لمنظومة الضبط الاجتماعي في وادي مزاب.

**7. ZEYS (E): Législation Mozabite, son Origine, ses Sources, son Présent, son Avenir ; 1886 ; Alger- Jourdane**

يُعد هذا الكتاب من أوسع المؤلفات الفرنسية التي درست النظام القانوني المزابي، حيث قدّم المؤلف تصورًا شبه شامل عن: المصادر، وطرق التشريع، والمؤسسات، والعقوبات، والوظائف، والغايات. ورغم خلفيته التبشيرية - الاستعمارية، فقد قدّم معطيات تحليلية قيّمة، حاول الباحث توظيفها بحذر في هذه الأطروحة.

وأما بخصوص الأرصدة الوثائقية فقد تم الاطلاع على:

1. مكتبة الأستاذ عبد الرحمن حواش وهي حاليا جزء من مكتبة مؤسسة الشيخ عمي سعيد بغرداية، وتحتويان على عدد هام من الوثائق الأصلية والمصورة.

2. مكتبة جمعية الشيخ أبي إسحاق ابراهيم اطفيش لخدمة التراث بغرداية، وتضم وثائق وتقارير مهمة خصوصا من أرشيف ما وراء البحار - Archives nationales d'outre-mer (ANOM)

يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة إلى سدّ بعض الفجوات التي تركتها الأعمال السابقة، من خلال تصنيف العقوبات وتحليلها تحليلاً وظيفياً ومقاصدياً، وتأصيل مشروعيتها فقهيها، ثم العمل على مقارنتها مع قانون العقوبات الجزائري من حيث التصور والتنفيذ والضمانات، وكذا محاولة تقديم قراءة شاملة للمؤسسات العرفية كفاعلين قانونيين في الضبط المجتمعي.

### ثامنا: خطة البحث

انطلاقاً من إشكالية الدراسة، وأهدافها، وطبيعة موضوعها المركب، قُسمت هذه الأطروحة إلى أربعة فصول رئيسية، يندرج تحت كل منها مجموعة من المباحث والمطالب، تغطي الجوانب النظرية، والتاريخية، والفقهية، والاجتماعية، والقانونية، وذلك كما يلي:

الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي، وتم التطرق فيه إلى التأصيل المفاهيمي للعقوبة، وأنواعها، وخصائصها، وغاياتها الأساسية.

أما الفصل الثاني: فقد خُصص للحديث عن الخصوصية الاجتماعية، والقانونية، والبنية التنظيمية للمجتمع المزاي.

وخُصص الفصل الثالث لتصنيف العقوبات وتحليلها، وجاء الفصل الرابع والأخير مقارناً بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري، مع التطرق إلى إمكان التوظيف المعاصر للمنظومة التقليدية.

ولا يفوتني أن أنوه في آخر المقدمة أني استعنت -بعد مناقشة الرسالة وإجازتها- بأدوات الذكاء الاصطناعي بغرض التدقيق اللغوي وتحسين صياغة بعض العبارات والفقرات، دون الاعتماد عليه في التحرير الأساسي لمتن الأطروحة.

# الفصل الأول:

المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

## المبحث الأول:

التأصيل المفاهيمي للعقوبة

## المبحث الثاني:

الإطار الفقهي للعقوبات في الإسلام

### الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

#### المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي للعقوبة

يُعد النظام العقابي أحد المكونات الجوهرية في البنية التنظيمية لأي مجتمع، حيث يتضمن جملة من المبادئ والإجراءات التي تحدد الأفعال المجرّمة والعقوبات المترتبة عنها، كما ينظم الجهة المخوّلة بتوقيعها، ويجمع هذا النظام بين الوظائف الردعية، والزجرية، والإصلاحية<sup>1</sup>، مما يجعله انعكاساً لطبيعة المرجعية التي يستند إليها كل مجتمع.

ويرتبط النظام العقابي ارتباطاً وثيقاً بالبنية القيمية والثقافية التي يتبناها المجتمع، فهو ليس مجرد منظومة قانونية جامدة، بل يُمثّل نتاجاً تراكمياً للتجربة الأخلاقية والاجتماعية والفقهية، ولهذا تتفاوت النظم العقابية من مجتمع إلى آخر، تبعاً لمصادر التشريع، ومدى حضور البعد الديني أو العرفي في بناء المنظومة الجزائية<sup>2</sup>.

وبالنظر إلى أن العقوبة تشكّل أهم أداة تنفيذية في النظام العقابي، فإن دراستها تنصدر الاهتمام في أي بحث يُعنى بهذا النظام، حيث تمثل الواجهة التطبيقية التي تُجسّد فلسفة العقاب، وحدود السلطة، وموقع الإنسان ضمن النسق القانوني والاجتماعي، وعليه؛ فإن تمهيد هذا الفصل يبدأ من المفهوم العام للعقوبة قبل الانتقال إلى بقية عناصر النظام العقابي<sup>3</sup>.

#### المطلب الأول: مفهوم العقوبة في اللغة والاصطلاح

تمثل العقوبة مفهوماً مركزياً في الفكر القانوني والشرعي والاجتماعي، إذ تتقاطع فيه عناصر الردع والتقويم والحماية، ومنذ نشأة المجتمعات الإنسانية ارتبط وجود العقوبة بتطور منظومات الضبط الاجتماعي، سواء في صورتها البدائية كالعقوبات الجسدية، أو في أشكالها الرمزية التي تمارسها الجماعة ضدّ المنحرفين عن النظام العام، وتزداد أهمية هذا المفهوم في الفقه الإسلامي نظراً لارتباطه بمقاصد الشريعة من جهة، وبالسلطة الشرعية والاجتماعية من جهة ثانية.

<sup>1</sup> عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص 610، 611.

<sup>2</sup> محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ط 1998، ص13-18.

<sup>3</sup> عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص611.

وفي سبيل التأسيس لهذا المفهوم ضمن إطار علمي، لا بد من الانطلاق من أصوله اللغوية، ثم النظر في تطوره الاصطلاحي ضمن السياقين الفقهي والقانوني، مع محاولة فهم تحليلاته في الواقع الاجتماعي التقليدي، خصوصاً في البيئات ذات الخصوصية المذهبية والهيكلية كالمجتمع المزاي.

### الفرع الأول: المفهوم اللغوي للعقوبة

إن دراسة المفهوم اللغوي للعقوبة تشكل نقطة انطلاق أساسية لفهم هذا المصطلح في أبعاده المختلفة، حيث تكشف الجذور اللغوية عن المعاني الأصلية التي تطور منها المفهوم عبر التاريخ، وتعتبر اللغة العربية من أغنى اللغات في تنوع مفرداتها ودقة تعبيراتها، مما يجعل البحث في المعنى اللغوي للعقوبة مدخلاً مهماً لفهم طبيعتها وخصائصها.

العقوبة مشتقة من الجذر "عَقَبَ"، وهو جذر غني بالمعاني المتنوعة التي تدور حول فكرة التتابع والمجازاة والتعاقب، ومنه "العاقبة" و"العُقوبة"، وقد ورد في لسان العرب: "وَالْعِقَابُ وَالْمَعَابَةُ أَنْ تَجْزِيَ الرَّجُلَ بِمَا فَعَلَ سُوءًا؛ وَالاسْمُ الْعُقُوبَةُ، وَعَاقَبَهُ بِذَنْبِهِ مَعَابَةً وَعِقَابًا: أَخَذَهُ بِهِ"<sup>1</sup>، وهذا التعريف يكشف عن المعنى الأساسي للعقوبة، وهو المجازاة والمقابلة بالمثل، ويُفهم منه أن العقوبة تُفترض كرد فعل تابع على فعل سابق، وهي محمولة على معنى المجازاة لا الانتقام.

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "العين والقاف والباء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على تأخير شيء وإتيانه بعد غيره"<sup>2</sup> وهذا التعريف يؤكد على المعنى الزمني للعقوبة، حيث تأتي بعد الفعل المستوجب لها، وتكون نتيجة طبيعية له.

### الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي للعقوبة في الفقه الإسلامي

تُعرّف العقوبة في اصطلاح الفقهاء أنها وسائل زجر شرعية، قرّرها الله تعالى لردع الناس عن اقتراف ما نهي عنه، أو التفريط في أداء ما أوجبه، وذلك بصرف أهل الجاهالة عن المعصية خوفاً من ألم الجزاء، وتنقسم هذه الزواجر إلى قسمين: عقوبات مقدّرة شرعاً وهي الحدود، وغير مقدّرة وهي التعازير<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج01، ص 619.

<sup>2</sup> ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1969، ج4، ص 77.

<sup>3</sup> الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، ص 325.

وقد تناولت المذاهب الإسلامية العقوبة بتعاريف متعدّدة، تباينت في صياغاتها ووسعت أحياناً مجال ما يستحق العقاب عليه، لكنها جميعاً اتفقت على كون العقوبة زجراً شرعياً يُقصد به ردع الجاني أو تأديبه على فعل مخالف للشرع.

• صنّف الإباضية العقوبة ضمن حقوق الله تعالى، وقسموها من حيث نوعها إلى قسمين: كامل وناقص، فالكامل: ما وقع في نفس الجاني كحدّ الزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق، وتُعدّ هذه الحدود كلها حقاً لله تعالى، فلا تسقط بالعفو، ولا تُعطل إذا رُفعت إلى الإمام لما لها من طابع تعبدي محض، أما القسم الناقص فيقع على مال الجاني دون بدنه، كحرمان القاتل من الميراث زجراً له وردعاً من تعجل الميراث بالقتل<sup>1</sup>.

ويرى الإباضية أن العقوبة ينبغي أن تُنفذ في وقت وقوع الجريمة أو عقبتها مباشرة، دون تأخير أو ممانعة، تحقيقاً لهدف الردع المباشر وزجر الجاني عن المعادة<sup>2</sup>. وقد قرّروا في قواعدهم الفقهية أن "لا رفق في المعصية"<sup>3</sup>، وهو تعبير صريح عن رفض التهاون في إنزال العقوبة عند ثبوت الجرم، بما يضمن تحقق المقصد الزجري للعقوبة. ويُفهم من هذه القاعدة أن العقوبة في التصور الإباضي وسيلة لإيلاام الجاني وتأديبه بما يتناسب مع فعله، مع الحرص على أن يكون ذلك في الوقت المناسب، لأن تأجيل العقوبة قد يُفْرِغها من مضمونها التربوي والردعي.

• أما الحنفية فقالوا إن العقوبة "جزاء على فعل محرّم، أو ترك واجب أو سنة، أو فعل مكروه"<sup>4</sup>؛ وهو تعريف واسع يجعل العقوبة شاملة حتى لترك السنن واقتراف المكروهات، ولعل الغرض منه التأكيد على وظيفة الردع ولو في مسائل دون مرتبة الحرام والواجب.

• والمالكية ركّزوا على الجانب الإجرائي للعقوبة، وعرفوها بأنها زواجر إمّا على حدود مقدّرة، وإمّا على تعزيرات غير مقدّرة<sup>5</sup>، وهو تعريف يُقسّم العقوبات إلى محدّدة بنصوص شرعية (كحدّ الزنا والسرقة)، وغير محدّدة تُترك تقديرها لاجتهاد وليّ الأمر بحسب المصلحة.

<sup>1</sup> السلمي، عبد الله بن حميد، طلعة الشمس، مكتبة الإمام السلمي، عُمان، 2010، ج 2، ص 358.

<sup>2</sup> أحمد أبو الوفا، أحكام القانون الجنائي في الفقه الإباضي، وزارة الأوقاف، عُمان، ط 1، 2015، ج 2، ص 268.

<sup>3</sup> عامر بن خميس، غاية المطلوب في الأثر المنسوب، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ص 854.

<sup>4</sup> علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، ص 195.

<sup>5</sup> القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، ج 4، ص 204، 205.

• وأما الشافعية فوسعوا في تعريف العقوبة حيث جعلوها جزاء على الإصرار على ذنب حاضر، أو مفسدة ملابسة لا إثم على فاعلها، أو جزاء على ذنب ماضٍ منصرم، أو عن مفسدة منصرمة<sup>1</sup>، وهو تعريف واسع من حيث المضمون، يُدرج المفسدة المجردة ضمن دوافع العقاب، حتى إن لم يكن هناك إثم ثابت، مما يتيح مرونة في التأديب التعزيري.

• يرى الحنابلة أن العقوبة أداة أساسية لتحقيق مقصود الشريعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يُتصور قيام هذا الواجب إلا بالعقوبات الشرعية التي تُنفذها السلطة، وتُفهم العقوبة لديهم على أنها زجر شرعي على ترك واجب أو فعل محرم، وتشمل ما هو مقدّر كالحدود، وما هو غير مقدّر كالتعزير، على أن تُنفذ في إطار منضبط من قبل وليّ الأمر، بوصفها من مسؤولياته الشرعية<sup>2</sup>.

• ومن المعاصرين يرى محمد أبو زهرة أن حماية مصالح المجتمع وتحقيق العدالة الحقيقية لا يكون إلا عن طريق العقوبات الإسلامية، فهي حسبه أقصى ما وصل إليه التفكير في علم العقاب<sup>3</sup>، ويؤكد أن الشريعة الإسلامية حين غلّظت بعض العقوبات، لم تنطلق من منطلق الانتقام أو التشفي، بل من رؤية متكاملة تجمع بين الردع والرحمة، وتحفظ النظام العام، وتصون الكليات الخمس، وتجعل من العقوبة أداة لتحقيق التوازن بين حق الفرد وحق الجماعة.

### الفرع الثالث: المفهوم القانوني للعقوبة

في القانون الوضعي، تُعرّف العقوبة أنها: "جزاء يقرره القانون ويوقعه القاضي على من تثبت مسؤوليته عن الجريمة"<sup>4</sup>، يلاحظ على التعريف السابق أنه لم يُركّز على إبراز العقوبة كنظام اجتماعي، ولم يحدد مقوماتها؛ وأهمها عنصر الإيلاام المشروع قانوناً؛ المقصود إيقاعه على المحكوم

<sup>1</sup> أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ج 1، ص 186

<sup>2</sup> ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة دار البيان، ص 222.

<sup>3</sup> محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 37.

<sup>4</sup> R. Garraud, Traité théorique et pratique de droit pénal français, volume 2, p70

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

عليه<sup>1</sup>، ويتمثل مضمون العقوبة أيضا في الانتقاص من حقوق المحكوم عليه ومصالحه، وهو أثر تحدثه العقوبة بعد وقوعها<sup>2</sup>.

وقد ميّز الفقهاء بين العقوبة والإجراءات الاحترازية، إذ العقوبة لا تقتصر على الردع فقط، بل تتضمن عنصر الإيلام، وهو ما يميزها عن التدابير الوقائية، التي قد تُتخذ لأغراض مصلحة أو وقائية دون إيلام بالمعنى الدقيق، ودون الحاجة إلى توافر الجريمة كمصدر قانوني لها<sup>3</sup>.

ويعتبر الربط بين العقوبة والجزاء المقابل للجريمة عنصراً أساسياً في المفهوم القانوني، إلا أن هذا الربط لا يعني بالضرورة التطابق مع "القصاص" أو "الرد بالمثل"، بل إن الفقه القانوني الحديث تجاوز النظرة الانتقامية للعقوبة، واعتمد على فلسفة جزائية تُراعي شخصية الجاني، وتهدف إلى إعادة إدماجه وتحقيق العدالة الاجتماعية<sup>4</sup>، فالعقوبة لا تتوجه فقط إلى إصلاح الجاني، بل تعبّر كذلك عن موقف المجتمع إزاء السلوك الإجرامي، وتسعى إلى تطهير الأثر الاجتماعي المترتب عليه.

ومن حيث الشكل القانوني، لا تُطبق العقوبة إلا بناءً على حكم قضائي، تُمارس فيه الدعوى العمومية باسم المجتمع، ويجب أن تتوفر فيه أركان المشروعية: كالنص القانوني السابق على الفعل، والمبدأ الدستوري الذي يمنع توقيع الجزاء بغير قانون (مبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص).

أما من حيث المضمون، فتُعَدّ العقوبة تعبيراً عن سلطة الدولة في حماية مصالحها العليا، من خلال توجيه الجزاء إلى من يعتدي على قواعد السلوك الاجتماعي المقررة قانوناً، فهي إيلام معنوي أو مادي مشروع، يفرض نتيجة اختلال في النظام العام، ويهدف إلى إصلاح الخلل واستعادة التوازن.

وقد انتقل المفهوم القانوني للعقوبة عبر تطور تاريخي من كونها وسيلة للانتقام والتشفي، إلى اعتبارها أداة إصلاح اجتماعي وإعادة تأهيل، كما انعكس هذا التحول على مدارس السياسة الجنائية، فأصبح معيار الخطر الاجتماعي وحماية حقوق الإنسان وضمان الأمن الاجتماعي من

<sup>1</sup> محمد نجيب حسني، علم العقاب، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 2، 1973، ص 33.

<sup>2</sup> أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون العقوبات، دار النهضة العربية، ط 6، 2015، ص 913.

<sup>3</sup> أحمد فتحي سرور، المرجع السابق، ص 918.

<sup>4</sup> عبد الله زباني، العقوبات البديلة في القانون الجزائري دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، إشراف يقاش فراس، نوقشت 2020/2019، كلية الحقوق جامعة وهران 2، ص 81.

المقاصد الأساسية للعقوبة في الفكر القانوني المعاصر، بدلاً من الاختصار على مجرد الرد بالمثل أو الردع المجرد.

وعليه، فإن المفهوم القانوني للعقوبة يركز على العناصر الآتية:

1. الطابع القضائي: لا تُوقع العقوبة إلا بموجب حكم صادر عن جهة قضائية مختصة.
2. الإدانة الشخصية: لا عقوبة إلا على من ثبتت مسؤوليته الشخصية عن الفعل.
3. وجود فعل مجرم: يُشترط في العقوبة وجود فعل يُعدّ جريمة بموجب القانون.
4. الردع والإصلاح: تحقق العقوبة غرضاً زجرياً إصلاحياً، لا انتقامياً صرفاً.
5. المشروعية: لا تُفرض العقوبة إلا بناء على نص قانوني سابق يحدد نوع الجريمة وجزاءها.

### الفرع الرابع: البعد الاجتماعي للعقوبة في المجتمعات التقليدية

في قلب المجتمعات التقليدية، تتخذ العقوبة بعداً يتجاوز مجرد معاقبة الفرد على ذنب ارتكبه، فهي آلية اجتماعية معقدة ومتعددة الأوجه، غايتها الأساسية صيانة نسيج الجماعة ذاته<sup>1</sup>، وفي ظل غياب مؤسسات الدولة الحديثة، كانت الأعراف والتقاليد المتوارثة بمثابة الدستور غير المكتوب الذي يحكم سلوك الأفراد<sup>2</sup>.

الجريمة في هذا السياق لم تكن تُفسر على أنها خرق لقانون وضعي معزول، بل كانت تُفهم على أنها اعتداء مباشر على تماسك الجماعة ووحدها، مما يستدعي تدخلاً شاملاً يضمن إعادة التوازن المفقود<sup>3</sup>، وهذا الفهم الشمولي للعقوبة يجعلها أداة فعالة في تعزيز التضامن المجتمعي وتأكيد حدود المقبول والمرفوض سلوكياً<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد الله عبد الغني غانم، أحمد فلاح العموش، جرائم العنف و سبل المواجهة، 2004، ص 36

<sup>2</sup> Roberts, S., Order and dispute: an introduction to legal anthropology, Quid Pro Books, second edition, 2013, p. 78.

<sup>3</sup> Pirie, F., The anthropology of law, 2013, p. 156.

<sup>4</sup> Black D, Crime as social control, American Sociological Review, 1983, p. 38.

### أ- الوظيفة الترميمية وتعزيز اللحمة المجتمعية

من أبرز الوظائف الجوهرية للعقوبة في المجتمعات التقليدية قدرتها على تعزيز اللحمة المجتمعية وإحداث الترميم الاجتماعي على عكس الأنظمة العقابية الحديثة التي تركز على عزل الجاني، كانت الفلسفة التقليدية تميل إلى إصلاح الضرر وإعادة تأهيل العلاقات<sup>1</sup>.

فالمفاهيم الشائعة مثل "الدية" في جرائم القتل أو التعويضات المادية في جرائم الممتلكات، لم تكن مجرد غرامات مالية، بل كانت طقوساً اجتماعية تهدف إلى إنهاء النزاع المتبادل وامتصاص غضب الطرف المتضرر، ومن خلال هذه الآليات يُمنح الجاني فرصة لتحمل مسؤوليته والتعويض عن فعله، مما يفتح له الباب لإعادة الاندماج التدريجي في المجتمع<sup>2</sup>.

هذا المفهوم يمثل مقارنة سوسيو-قانونية لبعض الباحثين وخصوصاً الغربيين منهم لفهم وظيفة العقوبة في المجتمعات التقليدية، من خلال ربطها بالبنية الاجتماعية وآليات التماسك الاجتماعي بدلاً من الاقتصار على بعدها القانوني البحت.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقاربة ذات طابع تفسيري اجتماعي أكثر من كونها تأصيلية معيارية، إذ أنها لا تنطلق من تقعيد الأحكام وإنما من ملاحظة الظواهر، أما في المنظور الإسلامي فإن العدالة الترميمية قائمة على مبدأ شرعي راسخ يجعل من الصلح والدية والتوبة سبلاً لإعادة التوازن بين الفرد والجماعة؛ وذلك باعتبارها أحكاماً تعبدية تنشُد مقاصد العدل والإصلاح معاً، دون إلغاء كونها أعرافاً محلية تنضبط بها بعض المجتمعات.

### ب- الردع من خلال الضغط الاجتماعي والعلنية

تجاوزت العقوبة في المجتمعات التقليدية مجرد كونها إجراء داخلياً إلى أداء دور حيوي في الردع العام والخاص من خلال قوة الضغط الاجتماعي والعلنية<sup>3</sup>، وفي بيئة تتميز بالترابط الوثيق كان

<sup>1</sup> Mackay, R. E., Punishment, guilt, and spirit in restorative justice, 2012, p. 234.

<sup>2</sup> Michael Tonry, The Handbook of Crime and Punishment. Oxford University Press, 1998, p. 323.

<sup>3</sup> Strathern, M., Discovering social control, Journal of Law and Society, 1985, p. 118.

الخوف من فقدان الاحترام أو التعرض للخي للعلني رادعاً نفسياً واجتماعياً يفوق أحياناً قوة السجن في المجتمعات الحديثة<sup>1</sup>.

العقوبات مثل النفي من الجماعة أو الإقصاء من الأنشطة الاجتماعية أو التوبيخ العلني، كانت تُعد أشكالاً قاسية من العقاب لأنها تمس جوهر وجود الفرد وتجرده من الدعم الجماعي، وتؤدي العلنية دوراً محورياً في تعزيز الأثر الرادع، حيث يؤكد تطبيق العقوبة أمام المجتمع للضحية أن العدالة تحققت، ويرسل رسالة واضحة لبقية الأفراد حول عواقب الانحراف<sup>2</sup>.

وعند الحديث عن المجتمع المزاي في فصول هذه الرسالة سيتضح حضور هذا البعد الاجتماعي، حيث تتخذ العقوبة طابعاً جماعياً يرسخ قيم الانضباط ويحفظ تماسك البنية المجتمعية.

### المطلب الثاني: الغايات الأساسية للعقوبة

يُعدّ بيان الغايات التي تهدف العقوبة إلى تحقيقها من أبرز المداخل لفهم طبيعتها وحدود مشروعيتها، فالعقوبة ليست إجراءً عتبياً أو انتقامياً، بل هي تدبير مقصود يرمي إلى تحقيق مصلحة مشروعة، سواء على صعيد الفرد أو المجتمع، وقد شغلت هذه الغايات حيزاً واسعاً في الفكر الجنائي الإسلامي، كما اهتم بها علماء القانون الوضعي، وإنّ تباينت في بعض التفاصيل والأولويات.

وقد أجمعت المدونات الفقهية الإسلامية على أن العقوبة شرعت لتحقيق مصلحة معتبرة، تقوم أساساً على ردع الجريمة، وإصلاح الجاني، وصيانة الجماعة من الفساد والانحراف، وقد بين ذلك عبد القادر عودة عند حديثه عن أغراض العقوبة في الشريعة الإسلامية، فذكر منها الوقاية، والردع، والإصلاح<sup>3</sup>. وبهذا المنظور الشامل تبرز الشريعة في موقع متقدّم مقارنة بالعديد من التشريعات الوضعية التي يقتصر اهتمامها غالباً على الجانب الردعي وحده.

وفي المقابل، عرف مفهوم العقاب وأهدافه تطوراً ملحوظاً في القوانين الوضعية، ففي المجتمعات البدائية كان أساسه وهدفه الانتقام الفردي، ثم مع التطور المدني والحضاري للبشرية

<sup>1</sup>Garland, D., The culture of control, 2001, p. 167.

<sup>2</sup>Just, P., History, power, ideology, and culture, Law & Society Review, 1992, p. 385.

<sup>3</sup>عبد القادر عودة، المراجع السابق، ص 609.

أصبح الانتقام جماعياً، وأخيراً تطور ليصبح وسيلة لتحقيق العدالة وحماية المجتمع<sup>1</sup>، إلا أن العقوبة في القانون الوضعي تعتمد في فلسفتها على خبرة واضعيها، وهي خبرة محدودة وأحكامها نسبية، لذا كان تطبيق العقوبات الشرعية أجدر حتى وإن لم يُدرك كنه هذه العقوبات<sup>2</sup>.

### الفرع الأول: الردع العام والخاص

#### أ- في الفقه الإسلامي

يُقصد بالردع العام منع عامة الناس من ارتكاب الجرائم من خلال رؤية العقوبة الموقعة على الجناة، فيشعرون بالخوف من مغبة الفعل<sup>3</sup>، أما الردع الخاص فيراد به منع الجاني نفسه من العودة إلى الجريمة، من خلال ما يلقاه من ألم أو عقوبة<sup>4</sup>، وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الوظيفة بوضوح في قوله تعالى " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " [البقرة 179]، حيث أشار إلى الوظيفة الحيوية للعقوبة في منع تكرار الجريمة وحفظ الحياة<sup>5</sup>.

ويؤكد محمد أبو زهرة على أهمية الردع في بنية العقوبة الإسلامية، وينبه إلى أن الردع وحده لا يبرر العقوبة ما لم تقترن بتحقيق مصلحة أعلى، وهي حماية الإنسان ذاته والمجتمع من الانهيار الأخلاقي، فالغاية من العقاب في الفقه الإسلامي تتمثل في أمرين أساسيين: حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم فيه الرذيلة<sup>6</sup>.

وقد أكّد الفقه الإباضي بدوره على مركزية الردع في فلسفة العقوبة، باعتباره مقصداً أساساً من مقاصدها، سواء تعلّق الأمر بالقصاص أو الحدود أو غيرها من العقوبات الشرعية، قال البطاشي: "إن المقصود من القصاص والحد والزجر عن القتل العمد العدواني والردع عن المعاصي

<sup>1</sup> محمود نجيب حسني، المرجع السابق، ص 40.

<sup>2</sup> عبد المجيد قاسم، عبد المجيد ومحمد ليبيا، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي عرض وموازنة، بحث منشور في مجلة الإسلام في آسيا، Journal of Islam in Asia، أكتوبر 2012، ص 64

<sup>3</sup> علي عبد القادر القهوجي وسامي عبد الكريم محمود، أصول علمي الإجرام والعقاب، منشورات الحلبي، ط 1، عَمّان، 2010، ص 218

<sup>4</sup> محمد عبد الله الوريكات، أثر الردع الخاص في الوقاية من الجريمة في القانون الأردني، ط 1، عَمّان، ص 66

<sup>5</sup> أحمد بن يوسف اطفيش، تيسير التفسير، تحقيق إبراهيم بن محمد طلاي، وزارة التراث والثقافة، عَمّان ط 2، 2018، ج 1، ص 374، وينظر: محمد بن سالم بن زاهر الرقيشي، النور الوقاد على علم الرشاد، وزارة التراث القومي والثقافة، عَمّان، 1984، ص 119.

<sup>6</sup> محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 18

المذكورة، والكل من ذلك حاصل ظناً، فمن ثم ترى ظهور الطاعات واختفاء المعاصي عند ظهور العدل<sup>1</sup>؛ وهو نص صريح يربط بين تنفيذ العقوبات وتهذيب سلوك الأفراد من جهة، واستقامة الجماعة وانضباطها من جهة أخرى، مما يؤكد البعد الوقائي والاجتماعي للعقوبة في النظرية الإباضية.

وتتميز العقوبات في النظام الجنائي الإسلامي بأنها شرعت لتحقيق المنع العام، وتضييق مساحة ارتكاب الفواحش، بما تحقّقه من زجر العصاة والمنحرفين<sup>2</sup>، فإذا نفذت على شخص معيّن فإنها تمنعه بذاته من العود إلى الإجرام مرة أخرى، وفي تنفيذها أمام الناس تحقق الردع العام للمجتمع كله، وهذا ما يفسر الحكمة من علنية تنفيذ بعض العقوبات الحدية، كما في قوله تعالى (وَلْيَشْمَعْ عَذَابُهُمَا لِكُلِّفَةٍ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) [النور: 2]

### ب- في القانون الوضعي

أما في القانون الوضعي، فإن الهدف الأساسي من العقوبة هو مكافحة ظاهرة الجريمة وحماية المجتمع والأفراد من كافة صور السلوك الإجرامي، وتتمثل أغراض العقوبة في القانون الوضعي في تحقيق العدالة، وتحقيق الردع العام والخاص، فالردع العام يهدف إلى إشعار المجتمع بأن العقاب ينتظر كل من يرتكب جريمة، بينما يسعى الردع الخاص إلى معاقبة الجاني واستئصال الخطورة الإجرامية الكامنة في شخصه بكل الوسائل والأساليب المشروعة المناسبة، بغية ثنيه عن العودة إلى الإجرام مرة أخرى<sup>3</sup>.

### ت- المقارنة

يتضح من المقارنة بين النظامين أن كليهما يهدف إلى تحقيق الردع العام والخاص، إلا أن الفقه الإسلامي يتميز بربط الردع بالبعد الأخلاقي والتربوي، حيث لا تقتصر العقوبة على الإيلاء المادي، بل تشمل التأثير النفسي والروحي على الجاني والمجتمع، كما أن الشريعة الإسلامية تجعل

<sup>1</sup> البطاشي، غاية المأمول في علم الفروع والأصول، وزارة التراث القومي والثقافي، عُمان، 1984، ج 1، ص 329.

<sup>2</sup> البطاشي، المرجع السابق، ج 9، ص 211.

<sup>3</sup> م.م زيد سلام عبد الله، الردع العام والردع الخاص، مجلة الشرائع للدراسات القانونية، جامعة النهدين، المجلد 4، العدد 2،

من الردع وسيلة لتحقيق التقوى والخشية من الله، كما هو واضح في الآية الكريمة (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [البقرة: 179].

في المقابل، يركز القانون الوضعي على الجانب المادي للردع، معتمداً على نظريات علم النفس وعلم الاجتماع في تحديد فعالية العقوبة الرادعة، وقد تطورت هذه النظريات من النظرية الكلاسيكية التي تركز على الردع المطلق، إلى النظريات الحديثة التي تأخذ في الاعتبار ظروف الجاني والجريمة.

### الفرع الثاني: الإصلاح والتقويم

تتجاوز العقوبة في الشريعة الإسلامية وظيفة الردع لتؤدي دوراً إصلاحياً مهماً، إذ تسعى إلى إعادة الجاني إلى الطريق المستقيم، ودفعه إلى التوبة ومراجعة النفس، وهذا البعد الإصلاحي يُعد من أبرز خصائص النظام العقابي الإسلامي، حيث لا تقتصر العقوبة على الإيلاء، بل تهدف إلى تطهير الجاني وإعادة تأهيله ليكون عضواً صالحاً في المجتمع.

#### أ- في الفقه الإسلامي

يظهر هذا البعد الإصلاحي جلياً في العقوبات التعزيرية التي يُترك أمر تقديرها للقاضي، فيراعي فيها مصلحة الجاني والمجتمع معاً، لأن المقصود منها الإصلاح والزجر لا الفتك والإهلاك؛ وهذا القول يكشف عن الفلسفة العميقة للعقوبة في الإسلام، التي تجمع بين الحزم والرحمة<sup>1</sup>. ويُشير عبد القادر عودة إلى أن من خصائص التشريع الإسلامي أن يجعل من العقوبة وسيلة للتربية لا للانتقام، فالعقوبات في الإسلام تهدف إلى إصلاح الجاني، وكفّ يده عن الأذى، وليس إلى تدميره أو إقصائه عن الحياة الاجتماعية، وهذا ما يفسر وجود نظام العفو والصفح في الشريعة الإسلامية، خاصة في جرائم القصاص والديات، حيث يُفتح الباب أمام المجني عليه أو أوليائه للعفو عن الجاني، مما يحقق الإصلاح الاجتماعي ويعيد اللحمة إلى المجتمع<sup>2</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن فقهاء الإباضية على غرار فقهاء الإسلام بصفة عامة أولوا أهمية خاصة لهذه الغاية التربوية، فقد قالوا "لأن الحبس ليس فريضة مفروضة، وإنما هو صلح اصطلاح

<sup>1</sup> منصور محمد منصور الحفناوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون، مطبعة الأمانة، ط1،

1986، ص 197

<sup>2</sup> عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص 616

عليه المسلمون نظرا منهم للرعية، والوالي هو الناظر في مصالح رعيته ولا إثم عليه في ذلك"<sup>1</sup> وهذا في سياق مناقشة عدم حبس المدان إلا في بلده وتوفير بعض وسائل الراحة له في الحبس؛ إذ العبرة في نظرهم هو إصلاح حاله وتقويم اعوجاجه ليعود عنصرا نافعا في مجتمعه.

وفي عقوبات التأديب تظهر الغاية الإصلاحية بوضوح، حيث يحرص فقهاء الشريعة الإسلامية على تقييد يد وليّ الأمر بواجب الاجتهاد والنظر في مصلحة الرعية، قال صاحب المصنف "الولاة الأمر أن يؤدبوا الرعية، بغير إفراط ولا تعدّ، على قدر إحداثهم في جنائيتهم، ونحن لا نأمر في ذلك بشيء، إلا أن على الولاة النظر والاجتهاد في مصلحة الرعية"<sup>2</sup>.

### ب- في القانون الوضعي

تطور مفهوم الإصلاح والتأهيل في القانون الوضعي ليصبح من الأهداف الرئيسية للعقوبة، خاصة مع ظهور المدرسة الوضعية في علم الإجرام، فالهدف من العقوبة لم يعد مقتصرًا على الردع وسلب الحرية، بل امتد ليشمل إصلاح المجرمين وإعادة تأهيلهم<sup>3</sup>.

وتسعى النظم العقابية الحديثة إلى تحقيق هذا الهدف من خلال برامج التأهيل والإصلاح داخل المؤسسات العقابية، التي تشمل التعليم والتدريب المهني والعلاج النفسي والاجتماعي، كما ظهرت العقوبات البديلة التي تهدف إلى تحقيق الإصلاح دون الحاجة إلى السجن، مثل الخدمة المجتمعية والمراقبة الإلكترونية والعمل للمنفعة العامة.

ويُعرّف الإصلاح في التشريعات الوضعية الحديثة على أنه مجموعة من التدابير التربوية والنفسية والاجتماعية التي تتخذ بهدف تعديل سلوك المجرم وتيسير إعادة إدماجه في المجتمع عضواً صالحاً ومنتجاً<sup>4</sup>، ويرتكز هذا التصور غالباً على معالجة الجوانب السلوكية والانفعالية للجاني، من خلال برامج إعادة التأهيل، والتكوين المهني، والدعم النفسي والاجتماعي، في محاولة لتقليل

<sup>1</sup> سالم بن خميس العبري، فواكه البستان، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1982م، ص 27.

<sup>2</sup> الكندي أبوبكر أحمد بن عبد الله، المصنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2016، ط1، ج 12، ص 87-88.

<sup>3</sup> وداعي عزالدين، العقوبات البديلة كضمان للحد من مساوئ العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة في الجزائر، المجلة

الأكاديمية للبحث القانوني، المجلد 11، العدد 1، 2020، ص 48

<sup>4</sup> خليفتي بوتخيل، تطور السياسة العقابية وإشكالية إعادة الإدماج الاجتماعي للمحكوم عليهم، مجلة القانون والعلوم السياسية،

المركز الجامعي النعامة، المجلد 2، العدد 1، 2016، ص 334

احتمال العودة إلى الجريمة. غير أن هذا التعريف، على الرغم من تطوره يبقى قاصراً عن الإحاطة بالشخصية الإنسانية في كليتها، حيث يُغفل -في الغالب - البعد الروحي والأخلاقي الذي يُعدّ عنصراً جوهرياً في تكوين السلوك وتوجيه الإرادة.

### ت- المقارنة بين النظامين

يتضح من المقارنة أن كلا النظامين يهدف إلى إصلاح الجاني، لكن الفقه الإسلامي يتميز بشمولية نظره للإصلاح، حيث يشمل الجانب الروحي والأخلاقي إضافة إلى الجانب السلوكي والاجتماعي، فالإصلاح في الإسلام لا يقتصر على تغيير السلوك الظاهري، بل يمتد إلى تطهير النفس وتركيتها وربطها بالله تعالى.

كما أن الشريعة الإسلامية تجعل من التوبة والاستغفار جزءاً من عملية الإصلاح، مما يحقق الشفاء النفسي والروحي للجاني. وفي المقابل يركز القانون الوضعي على الجوانب النفسية والاجتماعية للإصلاح، معتمداً على العلوم الإنسانية الحديثة في تطوير برامج التأهيل. ومن ناحية أخرى، فإن الفقه الإسلامي يحقق التوازن بين الإصلاح والردع، فلا يطغى أحدهما على الآخر، بينما نجد في بعض النظم الوضعية الحديثة تركيزاً مفرطاً على الإصلاح على حساب الردع، مما قد يؤدي إلى ضعف فعالية العقوبة في منع الجريمة.

### الفرع الثالث: تحقيق العدالة وحماية النظام العام

تُسهم العقوبة في تحقيق التوازن داخل المجتمع من خلال حماية الحقوق العامة والخاصة، وردّ المظالم، وإعادة الاعتبار للمجني عليه، كما تكرّس الشعور بالثقة في النظام القضائي والاجتماعي، وتُسهم في استقرار المعاملات والعلاقات، وهذه الغاية تُعد من أهم مقاصد العقوبة في كلا النظامين الإسلامي والوضعي، وإن اختلفت الوسائل والآليات.

#### أ- العدالة في الفقه الإسلامي

في الفقه الإسلامي، تُعد العدالة من أهم مقاصد الشريعة، وقد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مؤكدة على هذا المبدأ، يقول الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) [النحل: 90]، ويقول سبحانه: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) [النساء: 58]، وهذه النصوص تؤكد أن العدالة ليست مجرد هدف من أهداف العقوبة، بل هي أساس التشريع

الإسلامي كله، قال تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (الحديد: 25).

وتتجلى العدالة في النظام العقابي الإسلامي من خلال مبدأ التناسب بين الجريمة والعقوبة، كما في قوله تعالى: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) (الشورى: 40) فالعقوبة يجب أن تكون متناسبة مع حجم الجريمة وخطورتها، دون إفراط أو تفريط<sup>1</sup> كما تظهر العدالة في مراعاة الظروف الشخصية للجاني، والتفريق بين المبتدئ والمعتاد، والمتعمد والمخطئ.

ومن مظاهر العدالة في الفقه الإسلامي أيضاً مبدأ المساواة أمام القانون، حيث لا تفرق الشريعة بين الناس في تطبيق العقوبة بسبب المكانة الاجتماعية أو الثروة أو النسب، وقد أكد النبي صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ بقوله: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد"<sup>2</sup>.

### ب- العدالة في القانون الوضعي

وفي التشريعات الوضعية الحديثة تُعد العدالة من الأهداف الأساسية للعقوبة، حيث تعيد التوازن المختل بسبب الجريمة، وتحقق نوعاً من الطمأنينة الاجتماعية والإحساس بالرضا بعد الأذى الذي لحق الشعور الاجتماعي العام<sup>3</sup>، فالجريمة تُعتبر عدواناً على العدالة باعتبارها قيمة اجتماعية بالغة الأهمية، وتحدياً للمجتمع وإضراراً به وبمصالحه.

وتسعى النظم القانونية الوضعية إلى تحقيق العدالة من خلال عدة مبادئ<sup>4</sup>، منها مبدأ شرعية العقوبة، الذي يقضي بأنه "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص"، ومبدأ شخصية العقوبة، الذي يقضي بأن العقوبة لا تطال إلا من ارتكب الجريمة، ومبدأ المساواة أمام القانون، كما تتجلى العدالة في القانون الوضعي من خلال ضمانات المحاكمة العادلة، مثل حق الدفاع، وافتراس البراءة، وحق

<sup>1</sup> فهد يوسف الكبابسة، وظيفة العقوبة ودورها في الإصلاح والتأهيل، ص 101

<sup>2</sup> متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار (رقم 3475)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره (رقم 1688).

<sup>3</sup> زياي عبد الله، المرجع السابق، ص 82.

<sup>4</sup> محمود نجيب حسني، المرجع السابق، ص 68.

الطعن في الأحكام، وهذه الضمانات تهدف إلى منع الظلم وضمان تطبيق العقوبة على المستحق لها فقط.

أما بالنسبة لحماية النظام العام فإن العقوبة تؤدي دوراً مهماً في الحفاظ على استقرار المجتمع وأمنه، ففي الفقه الإسلامي، تهدف العقوبة إلى حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهذه الضروريات تشكل أساس النظام الاجتماعي الإسلامي، وحمايتها ضرورة لاستمرار الحياة الإنسانية الكريمة<sup>1</sup>.

أما في القانون الوضعي فإن حماية النظام العام تتحقق من خلال حماية المصالح الاجتماعية المختلفة، مثل الأمن العام، والصحة العامة، والآداب العامة، والاقتصاد الوطني، وتسعى العقوبة إلى ردع الأفراد عن المساس بهذه المصالح، وبالتالي الحفاظ على استقرار المجتمع وتماسكه.

### ت- المقارنة

يتضح من المقارنة أن كلا النظامين يهدفان إلى تحقيق العدالة وحماية النظام العام، لكن الفقه الإسلامي يتميز بربط العدالة بالعدالة الإلهية، مما يضفي عليها طابعاً مقدساً ويجعلها أكثر ثباتاً واستقراراً، كما أن الشريعة الإسلامية تحقق التوازن بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، فلا تنطفيئ إحداها على الأخرى.

في المقابل، يركز القانون الوضعي على العدالة الإجرائية والشكلية، معتمداً على الضمانات القانونية لتحقيق العدالة، وقد يفتقر أحياناً إلى البعد الأخلاقي والروحي الذي يميز النظام الإسلامي.

وقبل ختام هذا المطلب الخاص ببيان غايات العقوبات، تجدر الإشارة إلى أن فقهاء الشريعة الإسلامية، وكذلك فقهاء القانون الوضعي، قد توسّعوا في استنباط مقاصد العقوبة وغاياتها، بما يتجاوز المعاني المباشرة كالإيلاء والردع، ليشمل أبعاداً أعمق تتصل بصيانة البنية الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع، وضمان استقراره واستمراره.

<sup>1</sup> محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 37.

ومن الغايات التي نَبَّه إليها بعضهم: قطع مادة الفساد من جذورها<sup>1</sup>، لا سيما إذا كانت الجريمة قابلة للامتداد والتكرار، وذلك حفظاً لكيان الجماعة من التآكل القيمي والانفلات الأخلاقي.

كما ذُكرت غاية أخرى وهي: منع الفتنة والاضطراب في المجتمع، خصوصاً في الجرائم ذات البعد الجماعي أو التحريضي، مما يُبرز أن العقوبة في الفقه الإسلامي لا تتجه نحو الفرد بوصفه الجاني فحسب، بل تنظر إلى آثار فعله على الجماعة والنظام العام، وتحرص على حماية المجتمع من التفكك والانحيار.

وبهذا الفهم المقاصدي التكاملي بين الغايات السابقة تتجاوز العقوبة مجرد كونها ردّ فعل على الجريمة، لتصبح وسيلة شاملة لحماية المجتمع، وتحقيق الاستقامة والرفاه الاجتماعي، وردع العدوان، وتزكية النفس، وتثبيت دعائم الأمن والعدل.

### المبحث الثاني: تصنيف العقوبات وخصائص النظام العقابي

تتسم العقوبة بوصفها أداة قانونية واجتماعية بتعدد صورها واختلاف درجاتها باختلاف طبيعة الجريمة وطبيعة النظام القانوني الذي تنتمي إليه، وقد سعى كل نظام عقابي إلى تصنيف العقوبات بما ينسجم مع فلسفته العامة، ومصادره المرجعية، والغايات التي يسعى إلى تحقيقها، سواء كانت غايات زجرية أو إصلاحية أو وقائية.

وفي هذا السياق، أسس الفقه الإسلامي منذ وقت مبكر لبنية تصنيفية واضحة للعقوبات، تميزت بالثبات في الأحكام المقطوعة، والمرونة في التعازير، مما أتاح للنظام العقابي الإسلامي الجمع بين الصرامة والرحمة، وبين النص والاجتهاد.

أما قانون العقوبات الجزائري، فيُمثل المرجعية الوضعية الحديثة التي صيغت على ضوء التجارب القانونية البشرية، وقد اعتمد هو الآخر تصنيفاً للعقوبات بحسب جسامتها، ووضع لها خصائص وضوابط تراعي التدرج والعدالة الإجرائية.

<sup>1</sup> عيسى بن صالح الحارثي، خلاصة الوسائل بترتيب المسائل، تحقيق محمد بن سعيد المعمرى، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ط2، 2016م، ج4، ص107-108. ويُنظر: الرستاقى، خميس بن سعيد الشقصي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1978م، ج8، ص25-26.

ويهدف هذا المبحث إلى استعراض التصنيف المعتمد للعقوبات في كل من الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري، مع بيان أبرز خصائص كل نوع، وذلك تمهيداً للمقارنة التحليلية مع النظام العقابي في المجتمع المزاي والتي سيُخصص لها فصل مستقل لاحقاً.

### المطلب الأول: تصنيف العقوبات

#### الفرع الأول: التصنيف في الفقه الإسلامي

تُعد العقوبات في الفقه الإسلامي منظومة متكاملة ومتوازنة تهدف إلى تحقيق العدالة وحفظ المصالح العامة والخاصة، وقد وضع الشارع الحكيم تصنيفاً دقيقاً للعقوبات يراعي طبيعة الجريمة وخطورتها على الفرد والمجتمع، وتقوم العقوبات في الإسلام على أصول ترتبط بمقاصدها الشرعية، المتمثلة بجلب المصلحة ودرء المفسدة عن الفرد والمجتمع، وهي عدل كلها، وإذا خرجت عن العدل إلى الجور فليست من الشريعة في شيء.

إن دراسة تصنيف العقوبات في الفقه الإسلامي تكتسب أهمية بالغة في فهم حكمة التشريع الإسلامي ومرونته، حيث نجد أن هذا التصنيف يجمع بين الثبات في الأصول والمرونة في التطبيق، مما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان، وقد اتفق الفقهاء على تقسيم العقوبات في الشريعة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الحدود، والقصاص والدية، والتعزير<sup>1</sup>، وكل قسم منها له خصائصه ومميزاته التي تميزه عن غيره.

#### أولاً: الحدود

تُعرف الحدود لغة بأنها جمع حدّ، والحد في اللغة هو المنع والفصل بين الشيئين، وحدود الله هي محارمه التي نهي عن ارتكابها وانتهاكها، قال تعالى: "تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا" [البقرة: 187]، أما في الاصطلاح الفقهي فالحد هو عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى، بمعنى أنها عقوبة محددة شرعاً لا يجوز الزيادة فيها أو النقصان منها، وهي حق لله تعالى لا يجوز العفو عنها من قبل الأفراد أو الحاكم بعد ثبوتها<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي دراسة مقارنة، نخبة مصر للطباعة، ط1، 2006، ص151.

<sup>2</sup> عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص343.

وتتميز عقوبات الحدود بعدة خصائص مهمة تجعلها في مقدمة العقوبات الشرعية من حيث الأهمية والخطورة، فهي أولاً: عقوبات مقدرة شرعاً، بمعنى أن الشارع الحكيم قد حدد نوعها ومقدارها تحديداً دقيقاً لا يقبل الاجتهاد أو التغيير، وثانياً: هي عقوبات واجبة التنفيذ متى ثبتت الجريمة بالطرق الشرعية المعتبرة، ولا يُشترط فيها الخصومة (رفع الدعوى)<sup>1</sup>، فلا يجوز لأحد العفو عنها أو إسقاطها، حتى لو كان الحاكم نفسه، وثالثاً: هي عقوبات تهدف إلى حماية الضروريات الخمس التي قامت عليها الشريعة الإسلامية وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وتشمل جرائم الحدود في الفقه الإسلامي سبع جرائم رئيسية<sup>2</sup>، وهي: الزنا، والقذف، وشرب الخمر، والسرقه، وقطع الطريق (الحرابة)، والردة، والبغي<sup>3</sup>، ولكل جريمة دليل من كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فحدّ الزنا يقول عنه تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشُمَهُمْ عَذَابُهُمَا لَهَافَّةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) [النور: 2]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، وكفر بعد إيمان، وقتل نفس بغير نفس"<sup>4</sup>، وحدّ السرقة قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْصَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [المائدة: 38]، وورد حدّ القذف في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) [النور: 4]، ويقول تعالى عن حدّ البغي: (وَلِنْ لِّمُتَّقَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَعَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أُمِّ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْصُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) [الحجرات: 9]، وحدّ الحرابة سنده قول

<sup>1</sup> محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص52.

<sup>2</sup> يذكر محمد سليم العوا أن الحدود المتفق عليها هي: الزنا، السرقة، الحرابة، القذف. ولا يعتبر الحدود الأخرى متفقا عليها، ينظر: محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص311.

<sup>3</sup> أحمد أبو الوفاء، المرجع السابق، ج2، ص271.

<sup>4</sup> متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى ﴿إِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (رقم 6878)، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم (رقم 1676)

الله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ) [المائدة: 33]، وحدّ الرّدّة قوله عليه الصلاة والسلام: "من بدّل دينه فاقتلوه"<sup>1</sup>، وحدّ شرب الخمر قول النبي صلى الله عليه وسلم "من شرب الخمر فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب الرابعة فاقتلوه"<sup>2</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن تطبيق عقوبات الحدود في الفقه الإسلامي مرتبط بضوابط دقيقة وشروط صارمة في الإثبات، بحيث تجعل من توقيع الحد إجراءً بالغ الحساسية، لا يتم إلا عند تحقق شروط الجريمة وانتفاء الشبهات كلياً، وقد سطر الفقهاء قاعدة مهمة أساسها حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "ادروا الحدود بالشبهات"<sup>3</sup> وهو ما يُعبّر عن التوازن الذي تقيمه الشريعة بين صيانة الأمن العام وضمان العدالة الفردية، بحيث لا تُوقع العقوبة الحدية إلا عند قيام الحجة البالغة<sup>4</sup>، ولا يقوم بها إلا الإمام أو من ينوبه<sup>5</sup>، حفاظاً على كرامة الإنسان من جهة، وهيبة القانون الشرعي من جهة أخرى.

## ثانياً: القصاص والدية

تُعد جريمة القتل من أشنع الجرائم التي عرفتتها البشرية عبر التاريخ، لما تمثله من عدوان مباشر على النفس الإنسانية التي كرمها الله، ولما يترتب عليها من آثار خطيرة تمس الفرد والمجتمع معاً، ولهذا أجمعت مختلف الشرائع والقوانين منذ أقدم العصور على تجريم القتل وضرورة معاقبة مرتكبه

<sup>1</sup> أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم (رقم 6922)  
<sup>2</sup> أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر (رقم 4482)، والترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن يشرب الخمر (رقم 1444)، وصححه الألباني  
<sup>3</sup> أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود (رقم 1424)، وفي إسناده مقال، غير أن قاعدة "درء الحدود بالشبهات" مجمع عليها فقهاً. (وقد صح اللفظ موقوفاً عن عائشة رضي الله عنها: "ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم")

<sup>4</sup> ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير على الهداية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1970، ج5، ص248-249.

<sup>5</sup> ابن بركة عبد الله بن محمد، كتاب الجامع، 2007، ج2، ص526، وينظر: جوهر النظام في علمي الدين والأحكام، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان، ط2، 2020م، المجلد2، ج1، ص130

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

بعقوبة تتناسب مع جسامته فعله، ولم يخلُ نظام قانوني أو تقليد إنساني من تصور عقابي خاص بجريمة القتل<sup>1</sup>، بوصفها انتهاكاً صريحاً لحق الإنسان في الحياة، وتحديدًا لأمن المجتمع واستقراره. وقد عاجلت الشريعة الإسلامية هذه الجريمة على أساس مبدأ المماثلة والعدل، وذلك من خلال تشريع عقوبة القصاص، التي تضمن تحقيق الردع، والعدل، ورد الاعتبار لأهل المجني عليه، دون أن تغلق الباب أمام خيار العفو والدية، إقراراً لمبدأ الرحمة والتسامح في حال تحقق الرضا والصلح.

ويُعرّف القصاص لغة بأنه المساواة والمماثلة، يقال: القصّ اتباع الأثر<sup>2</sup>، والقصاص هو أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل، أما في الاصطلاح الفقهي، فالقصاص هو عقوبة أصلية مقدرة شرعاً تقضي بمعاقة الجاني بمثل ما فعل، وذلك في القتل العمد<sup>3</sup> والإيذاء البدني العمدي، والدليل على مشروعية القصاص في الإسلام قول الله تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ) (المائدة: 45).

أما الدية فهي مبلغ مالي قدره الشارع عن الجناية في النفس أو ما دونها يُدفع إلى أولياء القتيل مقابل تنازلهم عن القصاص، أو يُدفع إلى المجني عليه مقابل تنازله عن حقه في القصاص<sup>4</sup>، وهي بديل شرعي عن القصاص عند العفو أو عدم إمكان القصاص، ويستعمل الفقهاء لفظة "الأرش" للدلالة على جزء من الدية الكاملة.

<sup>1</sup> محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص 283.

<sup>2</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج 7، ص 75.

<sup>3</sup> أبوحفص عمرو بن فتح المساكني، أصول الدينونة الصافية، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ط 1، 1999، ص 129. ويُنظر: عبد القادر عودة، المرجع السابق، ج 2، ص 212. ويُنظر: عمران محمد، أغراض العقوبة والمبادئ الأساسية التي تركز عليها في النظام العقابي الإسلامي، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور الجلفة، المجلد 14، العدد 2، 2021، ص 78.

<sup>4</sup> خلفان بن جميل السباي، جلاء العمى شرح ميمية الدما، معهد القضاء الشرعي، عُمان، 1991، ص 30. ويُنظر: محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص 285.

وقد قدر الشارع الحكيم دية النفس بمائة من الإبل، أو ألف دينار ذهباً، أو اثني عشر ألف درهم فضة، أو ما يعادل ذلك من النقود المعاصرة، أما دية الأطراف فتقدر بحسب نسبتها من دية النفس، فدية العين نصف الدية، ودية اليد نصف الدية، وهكذا<sup>1</sup>.

وتتميز عقوبات القصاص والدية بخصائص تميزها عن عقوبات الحدود والتعزير، فهي أولاً: عقوبات مقدرة شرعاً، ولكنها تختلف عن الحدود في كونها حقاً للعباد وليس حقاً خالصاً لله تعالى، وثانياً: يجوز العفو عنها من قبل أولياء الدم أو المجني عليه، وثالثاً، يمكن استبدال القصاص بالدية برضا أولياء الدم، وهذا ما يُعرف بالصلح في الدماء.

وتنقسم جرائم القصاص إلى قسمين رئيسيين: القصاص في النفس، والقصاص فيما دون النفس (الأطراف)، فالقصاص في النفس يكون في جريمة القتل العمد، حيث يُقتل القاتل قصاصاً إذا لم يعف أولياء الدم أو يقبلوا الدية، أما القصاص في الأطراف فيكون في الجنايات على ما دون النفس من الأعضاء والجوارح، كقطع اليد أو الرجل أو إتلاف العين أو الأنف ونحو ذلك<sup>2</sup>، بشرط إمكان المماثلة وأمن الخطر.

### ثالثاً: التعزير

يُعرّف التعزير في الاصطلاح الفقهي على أنه العقوبة المشروعة على ذنب لا حد فيه ولا قصاص، وهو تأديب على معصية لم يُشرع لها حد مقدر ولا كفارة<sup>3</sup>، والتعزير موضوع مهم جداً في الفقه الجنائي الإسلامي؛ لأن معرفة التعزيرات وتطبيقها يسهم بشكل فعال في تقليل الجريمة وتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع.

وتتميز عقوبات التعزير بمرونة كبيرة تجعلها قادرة على مواجهة جميع أنواع الجرائم التي لم تُحدد لها عقوبات مقدرة في الحدود والقصاص، فهي عقوبات غير مقدرة، بمعنى أن الشارع الحكيم لم يحدد نوعها أو مقدارها، وإنما ترك ذلك لاجتهاد الحاكم أو القاضي بحسب ما يراه محققاً

<sup>1</sup> يُنظر مقادير الدية: عبد العزيز الثميني، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، ط1، 2000، المجلد 7، ص182-213. وينظر: إبراهيم بن قيس الحضرمي، مختصر الخصال، طبعة حجرية، ص339-346. ويُنظر: أحمد بن يوسف اطفيش، شرح

النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، ط3، 1985، ج15، ص8-114.

<sup>2</sup> محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص285.

<sup>3</sup> السرخسي محمد بن أحمد، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، ج9، ص36.

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

للمصلحة ومناسباً لحال الجاني والجناية، "وما تملّيه اعتبارات السياسة الجنائية في المجتمع المسلم"<sup>1</sup>، وهي عقوبات تراعي شخصية المجرم وظروفه الاجتماعية والاقتصادية، فقد يُعزّر الشريف بالإعراض عنه، بينما يُعزّر الوضع بالضرب أو الحبس، وذلك تطبيقاً لمبدأ العدالة الذي يراعي اختلاف الناس في مراتبهم وأحوالهم.

وتختلف عقوبات التعزير باختلاف الزمان والمكان، فما يكون تعزيراً في عصر قد لا يكون كذلك في عصر آخر، ومثال ذلك عقوبة الهجر التي تعتمد في تنفيذها قوة الوازع الديني والشعور بوجوب طاعة الحاكم بها عند الناس<sup>2</sup>، وما يكون تعزيراً في بلد قد يكون إكراماً في بلد آخر، وهذا ما يجعل التعزير أداة مرنة في يد الحاكم لتحقيق العدالة ومواجهة المستجدات والتطورات الاجتماعية.

وتتنوع أساليب التعزير في الفقه الإسلامي لتشمل طيفاً واسعاً من العقوبات التي تتدرج من الأخف إلى الأشد حسب طبيعة الجريمة وحال المجرم، فمن أخف أنواع التعزير الوعظ والنصح والإرشاد، وهو ما يناسب الجرائم البسيطة والمجرمين من ذوي الهئات والمكانة الاجتماعية<sup>3</sup>، ثم يأتي التوبيخ والتفريع بالكلام الذي لا قذف فيه ولا سب، وهو درجة أعلى من الوعظ، ثم الهجر والإعراض، وهو نوع من العقوبة النفسية التي تؤثر على المجرم اجتماعياً<sup>4</sup>.

ومن أنواع التعزير أيضاً التشهير والفضح، وذلك بإعلان جريمة المجرم أمام الناس ليحذروا شره ويكون عبرة لغيره، والحبس والسجن لمدة محددة يقدرها القاضي حسب الجريمة والمجرم، والغرامة المالية التي تُقدر بحسب حال المجرم المالية ونوع جرمته، والجلد والضرب غير المبرح. وقد وضع الفقهاء ضوابط دقيقة للتعزير تضمن عدم تجاوزه للحدود الشرعية وتحقيقه للمقاصد المرجوة منه، فمن هذه الضوابط أن لا يبلغ التعزير أدنى الحدود<sup>5</sup>، فلا يُجلد في التعزير

<sup>1</sup> سعداوي محمد الصغير، العقوبة وبدائلها في السياسة الجنائية المعاصرة، دار الخلدونية، الجزائر، 2012، ص 199.

<sup>2</sup> محمد سليم العوام، المرجع السابق، ص 325.

<sup>3</sup> يقول الماوردي: "إن تأديب ذي الهبة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذاء والسفاهة" ينظر: الماوردي، المرجع السابق، ص 344.

<sup>4</sup> عبد الفتاح الصفي، الأحكام العامة للنظام الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون، ص 498-518. ويُنظر: عبد القادر عودة، المرجع السابق، ج 1، ص 150-151.

<sup>5</sup> الكندي أبوبكر أحمد بن عبد الله، المرجع السابق، ج 12، ص 82-84.

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

ثمانين جلدة لأن هذا حد القذف، ولا يُقطع عضو لأن هذا من القصاص، ومنها أن يراعي القاضي حال المجرم من حيث السن والصحة والمكانة الاجتماعية، ومنها أن يكون الهدف من التعزير الإصلاح والتأديب وليس الانتقام أو التشفي.

### الحكمة من تصنيف العقوبات في الفقه الإسلامي

إن تصنيف العقوبات في الفقه الإسلامي إلى هذه الأقسام الثلاثة ليس تصنيفاً اعتبارياً، وإنما هو تصنيف حكيم يراعي طبيعة الجرائم وخطورتها على الفرد والمجتمع، ويحقق التوازن بين الثبات والمرونة في التطبيق، فجرائم الحدود هي أخطر الجرائم على المجتمع لأنها تمس الضروريات الخمس التي قامت عليها الحضارة الإنسانية، ولذلك جعل الشارع عقوباتها مقدرة وثابتة لا تقبل التغيير أو التبديل، وجعلها حقاً لله تعالى لا يجوز العفو عنها.

أما جرائم القصاص فهي وإن كانت خطيرة إلا أنها تمس حقوق الأفراد أكثر من حقوق المجتمع، ولذلك جعل الشارع الحكيم أمر العفو عنها بيد المجني عليه أو أوليائه، وحث على العفو والصلح لما فيه من تقوية أواصر المحبة والتراحم بين أفراد المجتمع، وهذا يظهر مرونة الشريعة الإسلامية وحكمتها في التعامل مع الجرائم المختلفة.

وأما جرائم التعزير فهي تشمل جميع المعاصي والجرائم التي لم تُحدد لها عقوبات مقدرة، وهي كثيرة ومتنوعة وقابلة للتجدد والتطور مع تطور المجتمعات وظهور أنواع جديدة من الجرائم، ولذلك جعل الشارع الحكيم عقوباتها مرنة وقابلة للتطوير والتكييف حسب الظروف والأحوال، وفوض أمر تقديرها إلى الحاكم العادل الذي يراعي المصلحة العامة والخاصة.

### خلاصة التصنيف والفروق الأساسية

يمكن تلخيص الفروق الأساسية بين أقسام العقوبات الثلاثة في الفقه الإسلامي في الجدول

التالي:

| وجه المقارنة     | التعزير           | القصاص والدية | الحدود        |
|------------------|-------------------|---------------|---------------|
| طبيعة العقوبة    | غير مقدرة         | مقدرة شرعاً   | مقدرة شرعاً   |
| الحق المتعلق بها | حق الله أو العباد | حق العباد     | حق الله تعالى |
| قبول العفو       | يقبل العفو        | يقبل العفو    | لا يقبل العفو |

|                        |              |               |           |
|------------------------|--------------|---------------|-----------|
| اعتبار شخص المجرم      | يُعتبر كلياً | يُعتبر جزئياً | لا يُعتبر |
| التأثر بالزمان والمكان | يتأثر        | لا يتأثر      | لا يتأثر  |
| السقوط بالتوبة         | يسقط         | لا يسقط       | لا يسقط   |

## الفرع الثاني: التصنيف في قانون العقوبات الجزائري

يُعد قانون العقوبات الجزائري، الصادر بالأمر رقم 156-66 المؤرخ في 18 صفر عام 1386هـ الموافق 8 يونيو عام 1966، من أهم التشريعات الجنائية في النظام القانوني الجزائري، حيث يحدد الجرائم الجنائية وعقوباتها، وقد وضع المشرع الجزائري نظاماً لتصنيف العقوبات يراعي طبيعة الجرائم وخطورتها، ويهدف إلى تحقيق العدالة الجنائية وحماية المجتمع من الجريمة.

إن دراسة تصنيف العقوبات في القانون الجزائري تكتسب أهمية خاصة في فهم فلسفة العقاب التي تبناها المشرع الجزائري، والتي تجمع بين الردع العام والخاص، والإصلاح والتأهيل، مع مراعاة مبدأ التناسب بين الجريمة والعقوبة، وقد تأثر المشرع الجزائري في وضع هذا التصنيف بالتشريعات الفرنسية لاعتبارات تاريخية سابقة، وتأثر بالبعد الإقليمي والدولي<sup>1</sup>، وكذا بالمبادئ العامة للقانون الجنائي الحديث، مع مراعاة الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمع الجزائري.

ويقوم تصنيف العقوبات في قانون العقوبات الجزائري على عدة معايير أساسية، أهمها معيار الطبيعة القانونية للعقوبة، ومعيار خطورة الجريمة، ومعيار الموضوع الذي تحل به العقوبة، وهناك من يفضل تقسيم العقوبات باعتبار: الجسامة، المحل، المدة، والأصالة، وهذا التصنيف المتعدد الأوجه يتيح للقاضي الجنائي مرونة في التطبيق، ويضمن تحقيق العدالة في كل حالة على حدة، مع احترام مبدأ الشرعية الجنائية الذي يقضي بأنه "لا جريمة ولا عقوبة أو تدابير أمن بغير قانون" كما نصت عليه المادة الأولى من قانون العقوبات<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> علي محمد، السياسة العقابية بين الشريعة والقانون، مجلة البحوث في الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيارت، العدد 2، أكتوبر 2015، ص 211.

<sup>2</sup> المادة 1 من القانون رقم 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006، المتعلق بقانون العقوبات المعدل، ج ر 84، ص

### أولاً: التصنيف الأساسي للعقوبات حسب طبيعتها القانونية

#### العقوبات الأصلية

تُعرف العقوبات الأصلية بأنها تلك العقوبات التي يجوز الحكم بها دون أن تقتزن بها عقوبة أخرى، وهي العقوبات الرئيسية التي يحكم بها القاضي باعتباره جزاء أساسياً على الجريمة المرتكبة، وقد نظم المشرع الجزائري العقوبات الأصلية في المادة 5 من قانون العقوبات، حيث قسمها حسب نوع الجريمة إلى ثلاث فئات رئيسية:

بالنسبة للجنايات حدد المشرع الجزائري ثلاث عقوبات أصلية هي: الإعدام، والسجن المؤبد، والسجن المؤقت لمدة تتراوح بين خمس سنوات (5) وعشرين سنة (20)، وتُعتبر عقوبة الإعدام أشد العقوبات، وإن كانت لا تُطبق عملياً، حيث تم وقف تنفيذها بحكم الواقع<sup>1</sup> رغم عدم إلغائها قانونياً، أما السجن المؤبد فهو عقوبة سالبة للحرية مدى الحياة<sup>2</sup>، بينما السجن المؤقت يتراوح بين خمس سنين (5) وعشرين سنة (20) حسب خطورة الجناية المرتكبة.

وفي مادة الجناح نص المشرع على عقوبتين أصليتين هما: الحبس لمدة تتجاوز شهرين إلى 05 سنوات ماعدا الحالات التي يقرر فيها القانون حدوداً أخرى، والغرامة التي تتجاوز 20000 دج. أما في مادة المخالفات فقد حدد المشرع عقوبتين أصليتين هما: الحبس من يوم واحد على الأقل إلى شهرين على الأكثر، والغرامة من 2000 دج إلى 20000 دج، وهذه العقوبات تتناسب مع الطبيعة البسيطة للمخالفات التي لا تشكل خطراً جسيماً على المجتمع.

#### العقوبات التكميلية

العقوبات التكميلية هي عقوبات إضافية أو ثانوية تابعة لعقوبة أصلية، ولا يجوز الحكم بها منفردة فيما عدا الحالات التي يقررها القانون صراحة، وقد نظم المشرع الجزائري هذه العقوبات في المادة 9 من قانون العقوبات، وأهمها: تحديد الإقامة، والمنع من الإقامة، والحرمان من ممارسة بعض

<sup>1</sup> كان تطبيقها في نطاق محدود جداً، وتوقف تطبيقها في العشرية السوداء 1994م، ينظر: زباني عبد الله، المرجع السابق، ص 94. ويُنظر: احسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائري العام، دار هومة، الجزائر، ط 13، 2013، ص 298.

<sup>2</sup> أقر المشرع الجزائري بعض الحالات التي تتيح للمحكوم عليه بالسجن المؤبد مغادرة المؤسسة العقابية كالاستفادة من الإفراج المشروط، ينظر: المادة 134 قانون رقم 05-04 المتعلق بتنظيم السجون وإعادة إدماج المساجين، الصادر في 2005/02/06، ج 12، المنشورة بتاريخ 2005/02/23.

الحقوق، والمصادرة الجزئية للأموال، وحل الشخص الاعتباري، ونشر الحكم، وهذه العقوبات تهدف إلى تعزيز أثر العقوبة الأصلية وضمان عدم عودة المجرم إلى الإجرام، كما تحقق أغراضاً وقائية واجتماعية مهمة.

وقد ألغى المشرع العقوبات التبعية المنصوص عليها في المواد 6، 7، 8 في قانون العقوبات بموجب القانون رقم 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006م، حيث بعد هذا الإلغاء تم "إدماجها" ضمن العقوبات التكميلية.

### ثانياً: التصنيف حسب خطورة الجريمة

يُعتبر التصنيف حسب خطورة الجريمة من أهم التصنيفات في قانون العقوبات، حيث اعتمد المشرع الجزائري التقسيم الثلاثي للجرائم كما نصت عليه المادة 27 من قانون العقوبات: "تقسم الجرائم تبعاً لخطورتها إلى جنايات وجنح ومخالفات وتطبق عليها العقوبات المقررة للجنايات والجنح والمخالفات" وهذا التقسيم يعكس فلسفة المشرع في التدرج في العقاب حسب جسامة الفعل الإجرامي وخطورته على المجتمع.

### الجنايات وعقوباتها

الجنايات هي أشد وأقسى أنواع الجرائم في النظام الجنائي الجزائري، وهي تلك الجرائم التي يعاقب عليها بالعقوبات الأصلية في قانون العقوبات، وهي الإعدام والسجن المؤبد والسجن المؤقت، وتتميز الجنايات بخطورتها الشديدة على النظام الاجتماعي والأمن العام، مما يستوجب عقوبات رادعة تتناسب مع جسامة الفعل المرتكب.

ومن أمثلة الجنايات في القانون الجزائري: القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، الجنايات الماسة بأمن الدولة كالخيانة، والتجسس، والجرائم ضد الأموال كالتخريب والهدم بمواد متفجرة. وقد حرص المشرع على تشديد العقوبات في هذه الجرائم لما تمثله من خطر جسيم على المجتمع والدولة.

وتخضع الجنايات لإجراءات خاصة في التحقيق والمحاكمة، حيث تختص بها المحاكم الجنائية، وتتطلب إجراءات تحقيق مطولة ودقيقة نظراً لخطورتها، كما أن المشرع لا يجيز وقف تنفيذ العقوبة في الجنايات إلا في حالات استثنائية محددة<sup>1</sup>، وذلك لضمان تحقيق الردع العام والخاص.

### الجنح وعقوباتها

الجنح هي الجرائم متوسطة الخطورة في التدرج الجنائي، وهي تلك الجرائم التي يعاقب عليها بالحبس لمدة تتجاوز شهرين إلى خمس سنوات، أو بالغرامة التي تتجاوز 20000 دج، أو بكلتا العقوبتين معاً حسب ما ينص عليه القانون في كل جريمة على حدة، وتشكل الجنح الجزء الأكبر من الجرائم المرتكبة، نظراً لتنوعها وشمولها لمعظم السلوكيات الإجرامية اليومية.

ومن أمثلة الجنح في القانون الجزائري: السرقة البسيطة، والضرب والجرح العمدى، والنصب والاحتيال، وخيانة الأمانة، والتزوير في المحررات، وجنح المخدرات البسيطة، وجرائم الشيك، والقتل والسب، وبعض جرائم المرور، وهذه الجرائم وإن كانت أقل خطورة من الجنايات، إلا أنها تؤثر سلباً على النظام الاجتماعي وتستوجب عقوبات رادعة.

وتتميز الجنح بمرونة أكبر في التطبيق، حيث يجوز للقاضي وقف تنفيذ العقوبة في حالات معينة، كما يمكن تطبيق نظام الإفراج المشروط والعقوبات البديلة، وتختص بمحاكمة الجنح المحاكم الجزائية، وتخضع لإجراءات أبسط من تلك المطبقة على الجنايات.

### المخالفات وعقوباتها

المخالفات هي أخف أنواع الجرائم في النظام الجنائي الجزائري، وهي تلك الجرائم التي يعاقب عليها بالحبس من يوم واحد على الأقل إلى شهرين على الأكثر، أو بالغرامة من 2000 دج إلى 20000 دج، وتتميز المخالفات بطابعها الإداري أكثر منه الجنائي، حيث تهدف إلى ضمان احترام النظام العام والآداب العامة دون أن تشكل خطراً جسيماً على المجتمع.

ومن أمثلة المخالفات في القانون الجزائري: مخالفات قانون المرور، ومخالفات قوانين البناء والتعمير، ومخالفات قوانين الصحة العامة، ومخالفات قوانين البيئة، وبعض المخالفات الإدارية

<sup>1</sup> نعمون آسيا، نظام وقف تنفيذ العقوبة في التشريع الجزائري وسلطة القاضي الجزائري في تفعيله، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، جامعة باتنة 1، المجلد 06، العدد 01، 2019، ص 839.

البيسطة، وهذه المخالفات تهدف إلى تنظيم الحياة اليومية للمواطنين وضمان احترام القوانين واللوائح.

### ثالثاً: التصنيف الموضوعي للعقوبات

يقوم التصنيف الموضوعي للعقوبات على أساس الموضوع الذي تحل به العقوبة، أي الحق أو المصلحة التي تمسها العقوبة، وقد تبنى المشرع الجزائري هذا التصنيف ليشمل أربعة أنواع رئيسية من العقوبات: العقوبات البدنية، والعقوبات السالبة للحرية، والعقوبات المالية، والعقوبات السالبة للحقوق<sup>1</sup>.

#### العقوبات البدنية

تتمثل العقوبات البدنية في القانون الجزائري في عقوبة الإعدام فقط، والتي تُعتبر أشد العقوبات في النظام الجنائي، وعقوبة الإعدام هي إزهاق روح المحكوم عليه واستئصاله من المجتمع وفق إجراءات محددة قانونياً، وقد نص المشرع على هذه العقوبة للجرائم الأشد خطورة مثل القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، والخيانة العظمى، وبعض جرائم الإرهاب.

#### العقوبات السالبة للحرية

العقوبات السالبة للحرية هي تلك العقوبات التي يتحقق الإيلاء فيها عن طريق حرمان المحكوم عليه من حقه في التمتع بحريته، إما نهائياً أو لأجل معلوم يحدده الحكم الصادر بالإدانة، وتشمل هذه العقوبات في القانون الجزائري السجن بنوعيه المؤبد والمؤقت، والحبس. وقد أخذ المشرع الجزائري بهذه العقوبات في أغلب الجرائم، وتفاوتت في مقدارها على حسب نوع الجريمة المرتكبة، فالسجن المؤبد مخصص للجنايات الأشد خطورة، بينما السجن المؤقت يتراوح بين خمس (5) وعشرين سنة (20) للجنايات متوسطة الخطورة، أما الحبس فهو مخصص للجناح والمخالفات.

وتهدف العقوبات السالبة للحرية إلى تحقيق عدة أغراض: الردع العام والخاص، وحماية المجتمع من خطر المجرمين، وإصلاح وتأهيل المحكوم عليهم، وقد طور المشرع الجزائري نظاماً عقابياً يراعي هذه الأهداف من خلال برامج التأهيل والتكوين المهني داخل المؤسسات العقابية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> زيانبي عبد الله، المرجع السابق، ص 85.

<sup>2</sup> وداعي عز الدين، المرجع السابق، ص 50.

### العقوبات المالية

تشمل العقوبات المالية في القانون الجزائري نوعين رئيسيين: الغرامة والمصادرة، والغرامة هي عقوبة أصلية يقررها القانون في جميع أنواع الجرائم، وينطق الحكم بها على المحكوم عليه بإلزامه بدفع مبلغ مالي من النقود للخزينة العمومية يقدره القاضي وفق القواعد المقررة لهذا الشأن وعملاً بمبدأ الشرعية.

وقد ميز المشرع في مقدار الغرامة بين الجنح والمخالفات، حيث تكون الغرامة في الجنح أكثر من 20000 دج، بينما تتراوح في المخالفات بين 2000 دج و20000 دج، ويجوز للقاضي أحياناً ممارسة سلطته التقديرية للاختيار بين عقوبتي الحبس أو الغرامة، وأحياناً لا يترك هذا المجال للقاضي فيقرر وجوب توقيع عقوبتي الحبس والغرامة معاً وفي آن واحد<sup>1</sup>.

أما المصادرة فهي عقوبة تكميلية يؤول بموجبها مال أو أموال إلى الدولة<sup>2</sup>، وتستولي على أشياء ذات صلة بالجريمة قهراً عن صاحبها، ولا تكون إلا بحكم قضائي. وتتراوح المصادرة بين وجوبية وجائزة بحسب نوع الجريمة<sup>3</sup>.

### العقوبات السالبة للحقوق

العقوبات السالبة للحقوق هي تلك العقوبات التي تقع على بعض حقوق المحكوم عليه حيث يُمنع من ممارسة هذه الحقوق، وتشمل هذه العقوبات في القانون الجزائري الحرمان من ممارسة الحقوق الوطنية والمدنية والعائلية، وتحديد الإقامة، والمنع من الإقامة، وحل الشخص الاعتباري. وتهدف هذه العقوبات إلى حماية المجتمع من خطر المجرمين، ومنعهم من استغلال مراكزهم أو حقوقهم في الإضرار بالمصلحة العامة، كما تحقق غرضاً تأهلياً من خلال إجبار المحكوم عليه على إعادة النظر في سلوكه وتقويم نفسه قبل استرداد حقوقه كاملة.

<sup>1</sup> زيانبي عبد الله، المرجع السابق، ص 102.

<sup>2</sup> المادة 15 من قانون العقوبات.

<sup>3</sup> بوعزيز شهرزاد، مستجدات عقوبة المصادرة في قانون العقوبات الجزائري، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، المجلد 10، العدد 02، جوان 2025، ص 344-345.

### العقوبات البديلة والمستحدثة

شهد قانون العقوبات الجزائري تطوراً مهماً في مجال العقوبات البديلة، حيث استحدثت المشرع عقوبات جديدة تهدف إلى تحقيق أغراض العقاب دون اللجوء إلى العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة التي ثبت عدم فعاليتها في كثير من الحالات، ومن أهم هذه العقوبات البديلة عقوبة العمل للنفع العام التي استحدثتها المشرع الجزائري<sup>1</sup>.

وتُعتبر عقوبة العمل للنفع العام من أهم العقوبات البديلة التي استحدثتها قانون العقوبات الجزائري، حيث تقضي بإلزام المحكوم عليه بأداء عمل غير مأجور لفائدة المجتمع لمدة محددة<sup>2</sup>، وهذه العقوبة تحقق عدة أهداف: تجنب الآثار السلبية للعقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة، وتحقيق الإصلاح والتأهيل، وتعويض المجتمع عن الضرر الناجم عن الجريمة.

كما طور المشرع الجزائري نظام وقف تنفيذ العقوبة والإفراج المشروط، والذي يتيح للمحكوم عليهم فرصة الإصلاح والتأهيل دون قضاء كامل مدة العقوبة في السجن، وهذا النظام يراعي الظروف الشخصية للمحكوم عليه وإمكانية إصلاحه، مما يحقق التوازن بين مصلحة المجتمع في العقاب ومصلحة المحكوم عليه في الإصلاح.

### خلاصة التصنيف:

يمكن تلخيص تصنيف العقوبات في قانون العقوبات الجزائري في الجدول التالي:

| معيار التصنيف     | الخصائص الأساسية          | أنواع العقوبات                           |
|-------------------|---------------------------|------------------------------------------|
| الطبيعة القانونية | تحدد علاقة العقوبة بالحكم | أصلية، تكميلية                           |
| خطورة الجريمة     | تحدد شدة العقوبة          | جنايات، جنح، مخالفات                     |
| الموضوع           | تحدد نوع الحق المتأثر     | بدنية، سالبة للحرية، مالية، سالبة للحقوق |
| التطبيق           | تحدد طريقة التنفيذ        | عادية، (بديلة/ مستحدثة)                  |

يتميز النظام العقابي الجزائري بعدة خصائص مهمة: التدرج في العقوبات حسب خطورة الجريمة، والمرونة في التطبيق من خلال العقوبات البديلة، والتوازن بين الردع والإصلاح، ومراعاة

<sup>1</sup> المواد من 5 مكرر 1 إلى 5 مكرر 6 من قانون العقوبات، بعد تعديله بموجب القانون رقم 09-01 المؤرخ في 25 فيفري 2009

<sup>2</sup> وداعي عزالدين، المرجع السابق، ص 60.

التطورات الحديثة في علم العقاب، كما يتأثر هذا النظام بالتشريعات المقارنة والمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

### رابعاً: مقارنة بين التصنيف في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات:

#### • وحدة الغاية واختلاف التصنيف

إذا كان كلٌّ من الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري يسعى إلى ضبط السلوك الإجرامي وتحقيق الردع العام وحماية النظام العام، فإن المقاربة التصنيفية التي يعتمدانها تُعبّر عن اختلاف في المنطلقات الفلسفية والمرجعيات القيمية، فالفقه الإسلامي يُؤسّس تصنيفه للعقوبات على أساس شرعي يستند إلى طبيعة الجريمة وحق الله أو العباد فيها، فكانت الحدود لحماية الضروريات الخمس، والقصاص والدية لجبر الضرر وتحقيق العدل، والتعزير أداة تأديبية مرنة لتحقيق المصلحة العامة، بينما ينطلق قانون العقوبات الجزائري من معايير قانونية وضعية تراعي جسامه الفعل الإجرامي (جنايات، جنح، مخالفات)، وطبيعة العقوبة (أصلية، تكميلية، تبعية)، وموضوع الحق المعتدى عليه (البدن، الحرية، المال، الحقوق)، وهو ما يعكس تأثره بالمنظومات التشريعية المعاصرة المستندة على المعايير الدولية في حقوق الإنسان، واستناده إلى فلسفة قانونية حديثة تراعي مبادئ الشرعية والتناسب والفعالية العقابية، ورغم اختلاف البناء النظري، فإن الغاية في كلا النظامين واحدة: تحقيق الأمن والعدل وردع الجريمة.

على أن التصنيف المتعلق بالفقه الإسلامي "حق الله وحق العباد" قد يقابل التصنيف القانوني على الأقل من باب الوظيفي: فحق المجتمع يحميه القانون الجنائي ويتحقق عبر العقوبة الجنائية لأنها تتعلق بالاعتداء على النظام العام، وحق الفرد يحميه القانون المدني ويتحقق عبر التعويض المدني "الجزاء المدني" لجبر الضرر الواقع على الشخص.

#### • الفروق في الطابع والمرونة والأثر الاجتماعي

يتجلى الفرق الأبرز بين التصنيفين في درجة المرونة المتاحة في كلٍّ منهما، إذ يُعدّ نظام العقوبات في الشريعة الإسلامية أكثر توازناً بين الثبات والتقدير، فبينما نجد الحدود والقصاص عقوبات مقدرة تنبع من النص، تظلّ عقوبات التعزير مجاًلاً رحباً لاجتهاد القاضي في ضوء المقاصد الشرعية وظروف الجاني والمجتمع، أما في قانون العقوبات، فإن كل العقوبات محددة نصاً في المواد القانونية، لكن مع وجود هامش نسبي للقاضي في استعمال السلطة التقديرية، خصوصاً في تطبيق

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

العقوبات البديلة أو نظام الإفراج المشروط، كما أن التصنيف الإسلامي يُراعي البعد الأخلاقي والاجتماعي للعقوبة في ضوء تحقيق الإصلاح، بينما يغلب على التصنيف القانوني الطابع الإجرائي والتجزئي، حيث تُفصل العقوبات بحسب بنية النص القانوني، لا بحسب القيم الاجتماعية أو المآلات النفسية، وهذا ما يجعل التصنيف الفقهي أكثر اندماجًا مع ثقافة المجتمع المسلم، في حين يسعى التصنيف القانوني إلى ضمان الأمن العام ضمن أطر مؤسساتية رسمية.

### المطلب الثاني: خصائص النظام العقابي

يُشكّل النظام العقابي أحد الأركان الأساسية في البناء القانوني لأي منظومة تشريعية، لما يؤديه من وظائف حيوية تتعلق بضبط السلوك الاجتماعي، وصيانة الحقوق، وحماية النظام العام. وتتجلى أهمية دراسة هذا النظام في الكشف عن المبادئ التي يبنى عليها، والآليات التي يعتمد عليها في تحديد الجريمة والعقوبة، وما يتفرع عن ذلك من ضوابط وشروط وإجراءات تنعكس مباشرة على كفاءة العدالة وفعاليتها في المجتمع.

ومن المداخل المهمة لفهم طبيعة هذا النظام وخصائصه، النظر في الخصائص التي تميّزه، باعتبارها تعبيرًا عن فلسفة التشريع وأهدافه الكلية، وقد اقتصر في هذا الموضع على استعمال مصطلح "النظام العقابي" بدل "العقوبات" من باب التركيز على المنظومة ككل، لا على العقوبة وحدها، لأن الخصائص المقصودة هنا لا تتعلق بنوع الجزاء فحسب، بل بموقعه ضمن البناء التشريعي العام وآلية تنفيذه وتقديره.

وفي هذا السياق، تتمايز النظم العقابية في تحديد خصائصها الجوهرية من حيث المرجعية، وطبيعة النص، وحدود السلطة التقديرية، ومدى مراعاة البعد الإنساني والاجتماعي في إنزال العقوبة، ولذلك فإن الوقوف على هذه الخصائص يمثل خطوة ضرورية لفهم النسق الداخلي للنظام العقابي، ولتقدير مدى انسجامه مع مقاصد العدالة، ومع ما يتطلبه الواقع من ضوابط تضمن التوازن بين حماية المجتمع وصون حقوق الأفراد.

### الفرع الأول: خصائص النظام العقابي في الفقه الإسلامي

#### أ- الشرعية والتوقيف

تقوم العقوبات في الفقه الإسلامي على أصل راسخ يُعرف بخاصية "الشرعية"، وهي تعني أن العقوبة لا تُشرع ولا تُطبق إلا إذا كانت مستندة إلى دليل معتبر من نصوص الوحي أو ما يلحق

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

بها من مصادر التشريع المعتمدة، وينبني هذا الأصل على قاعدة مفادها: "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص"، وهي وإن اشتهرت في القانون الجنائي الحديث، فإن الشريعة الإسلامية سبقت إلى تقريرها بصورة أكثر عمقًا وارتباطًا بالمقاصد، حيث إن التجريم والعقاب من صلاحيات الشارع وحده، وليس من اختصاص الأفراد أو الحكام.

وتتجلى خاصية الشرعية في الفقه الإسلامي بوضوح في العقوبات المقدرة، كالحُدود والقصاص والدية، حيث تُحدد الجريمة وصفًا وشروطًا وأركانًا، وتُضبط العقوبة ضبطًا دقيقًا لا اجتهد فيه، كما في حد السرقة والزنا والقذف والحراة، مما يمنع الاضطراب في تطبيق الأحكام ويحفظ الحقوق من التلاعب.

ومن أبرز التطبيقات الأصولية التي تُجسّد خاصية الشرعية في النظام العقابي الإسلامي، ما قرره علماء الأصول من قاعدة محكمة تنص على أن: "لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص"<sup>1</sup>، وتُفيد هذه القاعدة أن الأصل في أفعال الإنسان أنها مباحة، ولا يصح أن تُوصف بأنها جريمة أو معصية أو موجبة للعقوبة، إلا إذا وُجد نص شرعي يُحدد هذا الحكم بوضوح، وقد أكّد ذلك جمهور الأصوليين بقولهم: إن أفعال المكلف لا توصف بالتحريم أو بالإيجاب ما لم يرد فيها دليل، فلا مؤاخذه شرعية قبل البيان<sup>2</sup>، وهذا المعنى يعكس درجة عالية من الضبط التشريعي، ويمنع السلطات أو القضاة من التجريم أو العقاب على أساس تقديراتهم الذاتية أو على أساس أعراف غير مؤصلة شرعًا.

وتُعزّز هذه القاعدة بقاعدة أصولية موازية تقول: "الأصل في الأشياء والأفعال والأقوال الإباحة"، أي أن كل فعل أو ترك يُعتبر في حكم المباح ما لم يرد نص صريح بتحريمه أو إيجابه، ولا يُسأل المكلف عن فعله أو تركه إلا إذا خالف أمرًا شرعيًا معلومًا، وتؤدي هاتان القاعدتان إلى

<sup>1</sup> سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة النور، الرياض، 1387هـ، ج1، ص86. ويُنظر: محمد سلام مذكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984، ص497-506.

<sup>2</sup> عبد القادر عودة، المرجع السابق، ج1، ص115. وينظر: محمد بن يوسف اطفيش، شرح النيل، المرجع السابق، ج16، ص320.

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

معنى جوهرى فى النظام العقابى الإسلامى: لا تجريم إلا بنص، ولا عقوبة إلا بتقرير شرعى منصوص<sup>1</sup>، وهو ما يجعل النظام قائماً على التوقيف، ويُجَنَّب الغلو أو الفوضى فى التجريم.

ومصدر هاتين القاعدتين قول الله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) [الإسراء: 15]، وقوله: (رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) [النساء: 165]، وقوله تبارك وتعالى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا) [القصص: 59].

فى مقابل ذلك يبرز التعزير باعتباره مجالاً للتقدير والتفريد من طرف ولى الأمر أو القاضي، غير أن هذا التقدير لا يُلغى خاصية الشرعية، لأن أصل مشروعية التعزير ثابت بالنصوص، وإن اختلفت أنواعه ومقاديره بحسب المصلحة والظرف، مما يُبقي العقوبة ضمن دائرة المشروع، لا المتروك لهوى البشر، ويعبر وهبة الزحيلي عن تفويض ولى الأمر فى تقدير العقوبات التعزيرية بقوله: "هو فى الأصل مبدأ دستوري تمارسه الدولة مقيدة بأحكام الشريعة"<sup>2</sup>، ومع ذلك فقد أحاطت الشريعة هذا المجال بقيود وضوابط محددة، "فلا يجوز اعتبار الفعل جريمة إلا إذا كان معصية وكان صالحاً للإثبات قضاء"<sup>3</sup>.

ويدل هذا التنوع فى مراتب الشرعية بين العقوبات على أن الفقه الإسلامى يجمع بين الانضباط النصي حيث يجب، والتقدير المقيد حيث يجوز، مما يجعل النظام العقابى الإسلامى نظاماً يقوم على المشروعية الصريحة، ويُحافظ على وحدة المرجعية، ويمنع الاستبداد التشريعى أو التسبب العقابى، فى توازن دقيق بين الثبات والمرونة.

### ب- الشخصية وعدم التعدي

من الخصائص المركزية التى يقوم عليها النظام العقابى فى الفقه الإسلامى خاصية المسؤولية الجنائية الفردية أو الشخصية، والتى تعنى أن الشخص لا يُعاقب إلا على ما اقترفه بنفسه من أفعال مجرّمة<sup>4</sup>، دون أن تتعدى العقوبة إلى غيره من أفراد أسرته أو جماعته أو طائفته، ويُعد هذا المبدأ من

<sup>1</sup> وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامى وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط4، ج7 ص5330.

<sup>2</sup> وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ج7، ص5328.

<sup>3</sup> محمود نجيب حسنى، المرجع السابق، ص67.

<sup>4</sup> أحمد أبو الوفا، المرجع السابق، ج1، ص207.

أهم الضمانات التي أرساها الإسلام في وجه العقوبات الجماعية أو الانتقامية التي كانت سائدة في المجتمعات الجاهلية أو النظم الوضعية الاستبدادية، وقد نصّ عليه القرآن الكريم بوضوح في قوله تعالى: (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ) [الأنعام: 164]، وهو نصّ محكم يدل على قَصْر أثر الجريمة على فاعلها المباشر.

وتبرز آثار هذا المبدأ في مختلف مستويات النظام العقابي الإسلامي؛ فعند النظر إلى الحدود مثلاً، لا يُقام الحد إلا على من ثبت ارتكابه الجريمة بيقين، وتُشترط في ذلك الشروط الموضوعية والشخصية، ومنها: العقل، والبلوغ، والاختيار، والعلم بالتحريم، وعدم الإكراه أو الإغلاق، ويؤكد هذا على أن المسؤولية في الشريعة شخصية ومقصودة بذاتها، لا تُبنى على الشبهات ولا تُسحب على الغير.

أما في القصاص، فإن الشريعة راعت هذا الأصل بدقة؛ فلا يُقتل إلا القاتل نفسه، حتى ولو كان كافراً<sup>1</sup>، ولا تُقبل فيه عقوبة بديلة كاستئصال أفراد آخرين من قبيلته، كما كانت تفعله القبائل في الجاهلية تحت شعار الثأر الجماعي، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا يؤخذ الرجل بجريمة أبيه، ولا بجريمة أخيه"<sup>2</sup>.

وفي القصاص أيضاً مسألة هامة وهي قيام أحد عن أحد فيما كان مرجعه إلى البدن، وذلك لا يجوز ولا يصح استناداً إلى مبدأ شخصية العقوبة، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "لا كفالة في حدّ أو قصاص"<sup>3</sup>، وهو ما عبّر عنه القطب اطفيش بقوله: "لا تصح الحمالة في نفس أو جرح... لأنه لا يقوم أحد عن أحد فيما مرجعه إلى البدن لأن القصاص شرع زجراً، وبه تبقى الحياة وصونها للأعراض والأنساب والأموال كحد القذف والرجم والجلد وقطع السارق وعقوبة على الذنب فلا يوقع بمن ليس الذنب منه"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ص44.

<sup>2</sup> أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة، باب سقوط الجريمة عن أقارب الجاني (رقم 4124)، وابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب لا يجني أحد على أحد (رقم 2669)، وصححه الألباني.

<sup>3</sup> أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (طبعة دار الكتب العلمية: ج 8/ ص 115، رقم 16124)، وقال فيه ضعف، وضعفه الألباني في إرواء الغليل (ج 5/ ص 232، رقم 1415).

<sup>4</sup> أحمد بن يوسف اطفيش، شرح النيل، المرجع السابق، ج9، ص435. وينظر: أبو جابر محمد بن جعفر الزكوي، الجامع، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ط3، 2018م، الجامع، ج4، ص162.

وتنعكس خاصية المسؤولية الشخصية كذلك في مجال التعزير، حيث لا يجوز أن يُعزر أحد بجرمة ارتكبها غيره، ولو كانت تربطه به علاقة اجتماعية أو دموية، وهذا ينطبق حتى على أولياء الأمور، فلا يُعاقب الأب أو الزوج على أفعال ابنه أو زوجته، بل لكلّ ذي جرم جزاؤه بحسبه، إلا حالة واحدة هي من قبيل التضامن وهي تحمل الدية من طرف العاقلة، وفي ذلك يقول الصنعاني: "هذا مخصص من الحكم العام وقيل إن ذلك ليس من تحمل الجناية بل من باب التعاضد والتناصر فيما بين المسلمين"<sup>1</sup>.

وتُظهر هذه الخاصية أن النظام العقابي الإسلامي نظام قائم على المسؤولية الواعية، ويُرسخ مبدأ العدالة ويمنع الظلم الواقع باسم السياسة أو العصبية أو المصالح، ويُقيّد يد السلطة عن إيقاع العقوبات بناءً على الانتقام أو الردع الجماعي، ويجعل العقوبة في جوهرها أداة إصلاح لا وسيلة إكراه أعمى.

### ت- المساواة في العقوبة

تُعَدّ المساواة في إنزال العقوبة من المبادئ الراسخة في النظام العقابي الإسلامي، وهي تعني أن جميع الناس سواسية أمام أحكام الشريعة، لا يُفرّق بينهم في تطبيق العقوبات بسبب جنس أو نسب أو مال أو سلطة أو مكانة اجتماعية، فلا محاباة ولا تفرقة في العدالة الجزائية للإسلام<sup>2</sup>، وهذا الأصل نابع من التأسيس القرآني القاطع الذي يجعل التكليف الشرعي عامّاً، لا يُستثنى منه أحد، قال تعالى: (وَلَيْنَاصْفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِصُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِصِينَ شُحُوبًا وَقَبَائِلَ لَتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات: 13].

<sup>1</sup> محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، دار ابن الجوزي، السعودية، ط3، 1433هـ، ج3، ص487-488.

<sup>2</sup> أحمد بن حمد الخليلي، جواهر التفسير، مكتبة الاستقامة، عُمان، 1984، ج1، ص96.

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

وقد أكد النبي ﷺ هذا المبدأ في أبلغ صوره عندما قال: "إنما هلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ، وأيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"<sup>1</sup>.

وهذا الحديث يُعتبر نصّاً تأسيسياً في مبدأ المساواة في تطبيق الحدود خاصة، والعقوبات عامة، حيث رفض النبي ﷺ الشفاعة في تعطيل الحدّ، رغم أن المشفوع لها كانت من أكرم بيوت قريش، بل ضرب المثل بابطنته ليؤكد أن ميزان العدالة في الإسلام لا يُحيد.

ويترتب على هذا المبدأ أن القاضي في الشريعة الإسلامية ملزم بتجريد الأحكام من أي اعتبار شخصي، فلا ينظر إلى الجاني بصفته الاجتماعية أو موقعه السياسي أو ثرائه أو قربه من السلطة، بل يُنظر فقط إلى الجريمة من حيث تحقق أركانها وشروطها، ولهذا فإن إقامة الحدّ أو تطبيق القصاص أو تقرير التعزير يتم على أساس المسؤولية الفردية وموضوعية الفعل، لا على الهوية أو العلاقات أو المنطق الجاهلي<sup>2</sup>.

وفي باب التعزير خاصة، حرص الفقهاء على التأكيد أن المساواة لا تعني التسوية المطلقة، بل تعني العدل في تقدير العقوبة بحسب شخصية الجاني، فيُعاقب الشريف بما يليق بمكانته من إعراض أو توبيخ، ويُعاقب غيره بما يناسب حاله<sup>3</sup>، ولكن دون إخلال بمبدأ التناسب ولا تمييز ظالم.

وقد طبّق رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الباب على نفسه وأغلق باب الشفاعات وبيّن أن لا فرق بين رئيس الدولة وغيره من عموم الناس في هذه المسائل حين قال: "أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحناء من قبلي فإنها ليست من شأني، ألا وأن أحبكم إلي من أخذ مني حقاً إن كان له، أو حلّلي فلقيت ربي وأنا طيب النفس"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ناصر الدين الألباني، صحيح سنن النسائي باختصار السند، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط1، 1988، ج3، ص1011.

<sup>2</sup> محمد أبو زهرة، فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي، القسم الثاني، ص262.

<sup>3</sup> ابن الأزرق محمد بن علي بن محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، المحقق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط1، ج2، ص688.

<sup>4</sup> أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (طبعة دار الحرمين: ج 3/ ص 48، رقم 2439).

وهكذا فإن المساواة في النظام العقابي الإسلامي ليست شعارًا بل نظامًا تطبيقيًا يُنزل العقوبة على الجميع، ويجعل الناس يشعرون بأن العدالة لا تعرف المحاباة، ولا يحمي فيها الجاه أو المال أحدًا من مسؤولية فعله.

### ث- عدم رجعية النصوص الجنائية

من الخصائص الجوهرية التي تقوم عليها الأنظمة العقابية الحديثة، ويتأكد حضورها كذلك في الشريعة الإسلامية، مبدأ عدم رجعية النصوص العقابية، ويُقصد به أن الأحكام الجنائية لا تسري إلا على الوقائع التي تقع بعد صدورها، فلا تُطبّق على أفعال سابقة، وهو مبدأ يقرّر أن لا جريمة ولا عقوبة إلا بناءً على نص قائم وقت ارتكاب الفعل، أي أن النص التشريعي لا ينسحب إلى الماضي، وهذه الخاصية أثر لازم للخاصية السابقة -الشرعية-<sup>1</sup>، ويتجلى هذا المبدأ في القانون من خلال قاعدة التطبيق الفوري (application immédiate) مقابل قاعدة عدم الرجعية (non-rétroactivité)، فلا يمكن معاقبة شخص على فعل لم يكن مجرمًا وقت ارتكابه، ولو صدر لاحقًا قانون يجزّمه.

وتتجلى نفس القاعدة في الشريعة الإسلامية من خلال قواعد أصولية وأدلة شرعية واضحة، أبرزها القاعدة المعروفة "لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص"، وقاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة" فبموجب هاتين القاعدتين، لا يُمكن اعتبار فعلٍ ما جريمةً إلا إذا ورد نصٌ صريح يجزّمه، ولا يُعاقب الفاعل عليه إلا إذا خالف حكمًا معلّنًا سابقًا<sup>2</sup>، وقد أكّدت النصوص القرآنية هذا الأصل الشرعي كما في قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) [الإسراء: 15]، وقوله: (لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بِعَدِّ الرَّسُولِ) [النساء: 165]، (وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ) [القصص: 59] هذه الآيات تؤسس لمبدأ أن الجزاء بما فيه العقوبة، لا يمكن أن يُفرض إلا بعد البلاغ والبيان، بما ينفي كل مسؤولية سابقة عن جهل أو عدم وصول التشريع.

<sup>1</sup> أحمد أبو الوفاء، المرجع السابق، ج1، ص168.

<sup>2</sup> عبد القادر عودة، المرجع السابق، ج1، ص115-116.

### ج- التفرقة بين حق الله تعالى وحق العبد

من أبرز الخصائص التي تميز النظام العقابي في الشريعة الإسلامية تمييزه بين الحقوق المتعلقة بالله تعالى (حق الجماعة) والحقوق المتعلقة بالعباد، وهو تمييز ذو طابع مقاصدي، لا يقصد منه التقابل التام بين الجانبين، وإنما بيان طبيعة المصلحة محل الحماية في كل نوع من أنواع الجرائم والعقوبات، فالعقوبات التي يُقصد بها صيانة النظام العام، أو الحفاظ على مقاصد الشرع العليا من دين ونفس ومال وعرض وعقل، تُنسب غالبًا إلى حق الله، لأنها لا تُناط بمصلحة شخص معين، ولا يملك أحد التنازل عنها، أما العقوبات التي يُقصد بها حماية مصلحة خاصة، كحقوق الأفراد في أموالهم أو أجسادهم أو أعراضهم، فتُعتبر من حقوق العباد، ويُراعى فيها جانب الصلح والتعويض والعفو الشخصي.

وقد انعكست هذه التفرقة بوضوح على البنية الإجرائية للنظام العقابي الإسلامي، حيث اختلفت آثار كل نوع من هذه الحقوق في جوانب كثيرة، من حيث شروط إقامة الدعوى، وإمكانية التنازل، ومدى اشتراط البيئة، وطبيعة العقوبة، وإمكانية الشفاعة أو العفو، وغيرها<sup>1</sup>، فحق الله مثل الحدود لا يجوز فيه التوسع في التأويل أو التساهل في الإثبات، ولا يسقط بالعفو، بخلاف حقوق العباد التي يجوز فيها الصلح والتنازل والتعويض، مع عدم التوسع في التأويل أو التساهل في الإثبات تمامًا مثل حق الله تعالى.

إن التمييز بين حق الله وحق العباد ليس مجرد تصنيف فقهي نظري، فقد ترك أثرًا عميقًا في بنية النظام العقابي الإسلامي، سواء من حيث نوع العقوبات أو شروط تنفيذها أو فلسفة إثباتها، فعقوبات "حق الله" كحد الزنا والحراة وشرب الخمر تُبنى على الصرامة في الإثبات و"درء الحدود بالشبهات"، لأن الهدف منها هو تحقيق الردع العام دون المساس بكرامة الأفراد دون يقين، ولذلك اشترط الشرع في بعضها أربعة شهود عدول، أو الإقرار المتكرر، وأبطل العمل بالتجسس أو انتزاع الاعتراف تحت الإكراه.

أما في حقوق العباد، كجريمة السرقة أو القتل أو القذف، فالنظام العقابي يُولي أهمية للضحية، ويُجيز له طلب القصاص أو التنازل أو الصلح، مع الأخذ في الحسبان ضوابط أخرى

<sup>1</sup> محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص 110.

كبلوغ الجريمة للسلطان أو عدم بلوغها له، وهو ما يُضفي على العقوبة في هذا المجال طابعاً تعويضياً ومرئياً، ويعكس جوهر العدالة التصالحية.

ولا يفوت التنبيه في هذا المقام أن الفرق الجوهرية الأساسي بين حقوق الله تعالى وحقوق العبد هو قبول هذا الأخير للعفو والصلح خلافاً لحقّ الله تعالى، وإلا فإن كل الحقوق مقدسة ولا يجوز فيها العمل بالتجسس أو انتزاع الاعتراف تحت الإكراه أو غير ذلك من صور الاعتداء. ويُستفاد من هذا التمايز أن النظام العقابي في الشريعة لا يتحرك بعقوبة موحدة صمّاء، بل يقوم على أساس المصلحة المرجّحة ونوع الحق المعتدى عليه، وهو ما يمنحه مرونة تشريعية تراعي اختلاف المقاصد وتنوع المصالح، وتؤسس لتوازن دقيق بين العدالة الفردية والمصلحة العامة.

### الفرع الثاني: خصائص النظام العقابي في التشريع الجزائري

#### أ- الشرعية

يُعد مبدأ الشرعية الجنائية Principle of Legality in Criminal Law الركيزة الأولى التي يقوم عليها النظام العقابي في التشريع الجزائري، ومنه تنفرع الخصائص الأخرى التي تحكم العقوبة في مراحلها المختلفة<sup>1</sup>، وقد أقرّه المشرع صراحة في المادة الأولى من قانون العقوبات التي تنص على أنه: لا جريمة ولا عقوبة أو تدابير أمن بغير قانون، وهو ما يُجسد التطبيق الدقيق للقاعدة القانونية اللاتينية المعروفة (Nullum crimen, nulla poena sine lege) ويُفهم من هذا أن الركن الشرعي للجريمة والعقوبة شرط جوهري لا يمكن تجاوزه، فلا يمكن مساءلة أي شخص جنائياً إلا إذا كان فعله منصوصاً عليه صراحة في قانون سابق للتجريم، ولا يمكن للقاضي أن يوقع عقوبة لم يقرها المشرع، ولا أن يستند في ذلك إلى القياس أو العرف أو اجتهاده الخاص<sup>2</sup>.

ويُعتبر هذا المبدأ من الضمانات الأساسية للحرية الفردية، إذ يحول دون تحكّم السلطة في تكييف الأفعال، ويمنع القاضي من التوسّع في التجريم أو فرض عقوبات تعسفية، مما يكرّس مبدأ اليقين القانوني (Legal Certainty) كما أنه يفرض على المشرع أن يُحدد الأفعال الإجرامية بنصوص دقيقة وواضحة وغير غامضة، تفادياً لأي تأويل مُفرط قد يُفضي إلى المساس بحرية

<sup>1</sup> عمر خوري، السياسة العقابية في القانون الجزائري دراسة مقارنة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2009، ط1، ص134.

<sup>2</sup> زباني عبد الله، المرجع السابق، ص62.

الأفراد، ولذلك فإن الاجتهاد القضائي في الجزائر يذهب إلى أن تفسير النصوص الجنائية يجب أن يكون تفسيراً ضيقاً (Strict Interpretation) لا موسعاً<sup>1</sup>، احتراماً لحدود النص القانوني. وقد تعزز هذا المبدأ في المنظومة الدستورية الجزائرية، حيث نصّ دستور 2020 في المادة 43 على أن لا يُدان أي شخص إلا بمقتضى قانون صدر قبل ارتكاب الفعل المجرّم<sup>2</sup>، وهو ما يُظهر انسجام النص العقابي ومطابقته مع النص الدستوري، كما يُعد هذا المبدأ التزاماً دولياً على الجزائر بموجب انضمامها إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) / المادة 15)، ما يضمن عليه بعداً فوق-تشريعي.

### ب- عدم رجعية النصوص الجنائية

يُعدّ مبدأ عدم رجعية النصوص الجنائية من المبادئ الأساسية في العدالة الجنائية الحديثة، ويُراد به: ألا يُعاقب شخص على فعل لم يكن مُجرّماً وقت ارتكابه، أو يُعاقب بعقوبة أشد لم تكن مقرّرة حينها، وهو مبدأ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحماية الحقوق الفردية وتعزيز اليقين القانوني، ويُشكّل أحد أبرز تطبيقات فكرة سيادة القانون في المجال الجنائي.

وقد كرّس الدستور الجزائري هذا المبدأ بوضوح في المادة 43 من التعديل الدستوري لسنة 2020، التي اشترطت أن لا تكون الإدانة إلا بمقتضى قانون صادر قبل ارتكاب الفعل المجرّم، مما يجعله قاعدة ذات طابع دستوري واجب الاحترام من قبل المشرع والقاضي، وهو ما أكد عليه كذلك قانون العقوبات الجزائري في المادة الثانية التي نصّت على أن "لا يسري قانون العقوبات على الماضي إلا ما كان منه أقل شدة".

أما على مستوى التطبيق، فقد التزم المشرع الجزائري بهذا المبدأ في غالب تعديلاته، حيث اشترط في القوانين الجديدة أن تُطبّق فقط على الأفعال اللاحقة، ما لم تكن أكثر نفعاً للمتهم، وهو ما يُعرف بـ استثناء النص الأصلح (la rétroactivité in mitius) ويُستفاد من ذلك أن قاعدة عدم الرجعية ليست مطلقة، وإنما تخضع لمبدأ أسمى هو الرأفة بالمتهم، باعتبار أن التخفيف أو إلغاء العقوبة يدخل في باب التيسير التشريعي لا التضيق، لأن الغاية هي "حماية

<sup>1</sup> حسام بوحجر، تفسير النصوص الجنائية الموضوعية، مجلة الاجتهاد القضائي، المجلد 14، عدد 2، أكتوبر 2022، ص 274.

<sup>2</sup> المادة 43 من الدستور الجزائري 2020، منشور في الجريدة الرسمية بتاريخ 2020/12/30 عدد 82، ص 12.

الجماعة بمنع الجريمة، فإذا كانت العقوبة الجديدة الأخف تفي مصلحة الجماعة فهي كافية، لأن من العدل أن لا تكون العقوبة زائدة عن حاجة الجماعة مادامت شرعت لحمايتها"<sup>1</sup>. وإذا كانت المجتمعات الديمقراطية تُفاخر بهذا المبدأ كصمّام أمان ضد التعسف، فإن ترسيخه في النظام العقابي الجزائري يُعدّ مكسباً قانونياً، ويؤشّر إلى درجة الانفتاح على المعايير الدولية، لكن يبقى التحدي الأكبر في التنزيل القضائي السليم لهذا المبدأ، خاصة عند تعارض النصوص أو تعدّد التأويلات.

### ت- شخصية العقوبة

تُعدّ الشخصية في العقوبة (Individual criminal responsibility) من المبادئ الراسخة في الفقه الجنائي الحديث، ويقصد بها أن لا يُسأل جنائياً إلا من ارتكب الجريمة أو شارك فيها، فلا يجوز تحميل الغير - ولو كان قريباً أو شريكاً في المصلحة - تبعات الفعل الإجرامي المرتكب من غيره، وهي خاصية نابعة من مبدأ المسؤولية الفردية، باعتبار أن العقوبة لا تكون عادلة ومشروعة إلا إذا طالت الجاني ذاته، لا من له صلة به.

وقد أقرّ الدستور الجزائري هذا المبدأ صراحةً، إذ نصّت المادة 167 من دستور 2020 على خضوع العقوبات الجزائية لمبادئ الشرعية والشخصية، وهو ما انعكس جلياً على التشريع العقابي، مما يؤسّس لمبدأ قاطع بعدم جواز العقوبة الجماعية، ورفض المسؤولية بالنيابة، أو العقاب على مجرد القرابة أو الانتساب أو المصاهرة.

ويمثل إسقاط العقوبة بمجرد وفاة المحكوم عليه أحد أبرز تجليات مبدأ الشخصية في القانون الجزائري، حيث تنقضي الدعوى العمومية والعقوبة بمجرد الوفاة، كما تقضي بذلك المادة السادسة من قانون الإجراءات الجزائية<sup>2</sup>، وتُطبّق هذه القاعدة سواء كانت الوفاة قبل تحريك الدعوى أم بعده، إذ يُصدر قاضي التحقيق أمراً بحفظها أو بوقف المتابعة، حسب المرحلة الإجرائية، ويُظهر

<sup>1</sup> خالد ضو، الأثر الرجعي للتشريع الجنائي بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، مجلة الحقوق والعلوم السياسية جامعة خنشلة، المجلد 10، العدد 02، 2023، ص1018.

<sup>2</sup> المادة 6 الفقرة الأولى من الأمر رقم 66-155 مؤرخ في 8 يونيو 1966 يتضمن قانون الإجراءات الجزائية، معدل ومتمم لاسيما بالقانون رقم 18-13 مؤرخ في 11 يوليو 2018.

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

هذا التنظيم حرص المشرع على عدم امتداد العقوبة إلى ورثة المتهم أو محيطه العائلي، مما ينسجم مع روح العدالة الشخصية ويمنع العقوبة بالتبعية.

كما يظهر هذا المبدأ أيضاً في القوانين الخاصة، مثل قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، الذي نصّ في المادة 155<sup>1</sup> على تأجيل تنفيذ عقوبة الإعدام إذا كانت المحكوم عليها حاملاً أو مرضعاً، فلا تُنفذ العقوبة إلا بعد مرور أربعة وعشرين شهراً على الوضع، حفاظاً على حياة الرضيع وحقوقه، وهو تشريع يعكس بوضوح أن العقوبة لا تنفذ إلا في حق الشخص المعني بها، دون أن تمسّ بالأبرياء المرتبطين به مما يجعله مظهرًا من مظاهر تفعيل الضمانات الإنسانية والقانونية لمبدأ الشخصية في العقوبة.

ويعتبر هذا المبدأ من المكاسب الكبرى التي رسّخها الفكر القانوني الحديث في مواجهة ما كان سائداً في الأنظمة العقابية القديمة، حيث كانت العقوبة تمتدّ إلى عائلة الجاني أو قبيلته<sup>2</sup>، وهو ما يُعرف تاريخياً بالعقوبات الجماعية (Collective Sanctions)، التي تتنافى مع مبدأ العدالة والحرية الفردية.

ويُعدّ هذا المبدأ من ضمانات الحريات الأساسية، إذ يحول دون تعسف السلطة في ملاحقة الأفراد لأسباب عائلية أو سياسية أو اجتماعية، كما يُسهم في ترسيخ أمن قانوني يجعل كل شخص مدركاً أن العقوبة لا تطاله إلا من خلال فعلٍ شخصي يُنسب إليه بإثبات واضح.

### ث- تفريد العقوبة

مبدأ تفريد العقوبة يُعدّ من أبرز خصائص النظم العقابية الحديثة، ويمثّل تطوراً نوعياً في فلسفة العقاب، إذ لم تعد العقوبة تُنزل بالجاني لمجرد ارتكابه فعلاً مجرماً، بل أصبحت تُقدّر بناءً على شخصيته، وخلفيته الاجتماعية والنفسية، ودوافعه، ومدى خطورته على المجتمع، فضلاً عن ظروف الجريمة وملاساتها<sup>3</sup>، ويقصد بالتفريد أن تكون العقوبة مناسبة لحالة الجاني لا للجريمة

<sup>1</sup> المادة 155 قانون رقم 04-05 مؤرخ في 6 فبراير 2025 يتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين

<sup>2</sup> الجليلي فتال ومحمد بلعلياء، مبدأ شخصية العقوبة في ضوء الشريعة والقانون، حوليات جامعة الجزائر 1، المجلد 37، عدد 04، 2023، ص 93.

<sup>3</sup> أبوزيد محمود، المعجم في علم الإجرام والعقاب، دار الكتاب، القاهرة، ص 303.

## الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي

وحدها، فكل محكوم عليه له وصفة خاصة من التدابير والعقاب والعلاج بما يضمن تهذيبه وتربيته<sup>1</sup>.

ويستند هذا المبدأ إلى قاعدة مفادها أن الأفراد لا يتساوون في دوافعهم وسلوكهم، فالعقاب الموحد الصارم يُفرض العدالة من مضمونها، ولذلك أُعطي القاضي سلطة تقديرية واسعة لاختيار العقوبة من بين مجموعة من البدائل التي يحددها القانون، كالسجن أو الغرامة أو التدابير الاحترازية، بل حتى داخل العقوبة الواحدة يمكن أن تتفاوت مدد الحبس أو قيم الغرامة بحسب درجة الخطورة الشخصية والاجتماعية للجاني، وهكذا أصبح القاضي لا يكتفي بتحديد العقوبة وفق النص، بل يراعي كذلك عناصر نفسية واجتماعية تفرضها العدالة الفردية.

وقد دُعِمَ التشريع الجزائري هذا الاتجاه، إذ من خلال مراجعة قانون العقوبات الجزائري نجد أن المشرع غالباً ما ينص على حد أدنى وحد أقصى للعقوبة، تاركاً المجال للقاضي لتقدير ما يناسب الجريمة والجاني معاً، وهو ما يظهر جلياً في المواد الخاصة بالجنح والجرائم ذات الطابع الشخصي، كما تبنت بعض النصوص الجزائية آليات بديلة للعقوبات السالبة للحرية، مثل الوضع تحت الرقابة القضائية، والعمل للنفع العام، والتدابير التربوية للقصر، وكلها تُعد صوراً من صور التفريد العقابي، التي تراعي اختلاف الفئات العمرية والاجتماعية.

ويُعدّ تبني مبدأ التفريد في العقوبة تحوُّلاً جوهرياً في فلسفة العدالة الجنائية الجزائرية، حيث لم تُعد هذه العدالة تقوم فقط على مبدأ الزجر والعقاب، بل أصبحت تنظر إلى الجريمة باعتبارها نتاجاً لعوامل متعددة، وتعمل على معالجة الجاني بوسائل تتلاءم مع خطورته الحقيقية وظروفه الخاصة، فالعقوبة لم تعد غاية في ذاتها، بل وسيلة للإصلاح والحماية الاجتماعية، يُراعى فيها التناسب والتفريد، دون المساس بمتطلبات الردع العام.

### . المقارنة بين خصائص النظام العقابي في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري

عند النظر في خصائص النظام العقابي في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري، يظهر من جهة أولى وجود تقاطع جوهري في بعض المبادئ الأساسية، كمبدأ الشرعية والشخصية وعدم رجعية النصوص الجنائية، إذ تُعدّ هذه المبادئ قواسم مشتركة بين النظامين، بوصفها تمثل ضمانات أساسية للعدالة الجنائية، ففي الشريعة الإسلامية تتجلى الشرعية من خلال انحصار العقوبة في ما

<sup>1</sup> زباني عبد الله، المرجع السابق، ص 66.

ورد به نص شرعي أو ما اجتهد فيه المجتهدون في مجال التعزير، دون تجاوز للحدود المقررة، وهو ما يقابل في القانون مبدأ "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص"، كما أن الآية "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" <sup>1</sup> تُعد من أوضح صور مبدأ شخصية العقوبة، يقابلها في القانون منع معاقبة غير الجاني، وكذلك الشأن في مبدأ عدم رجعية النصوص الجنائية، الذي قرر الفقهاء أصله في باب الحدود والقصاص، ولا يختلف جوهرياً عن القاعدة القانونية المكرسة في التشريع الحديث، مع استثناء النصوص الأصلح للمتهم في كليهما.

ومع ذلك، فإن الفروق البنيوية بين النظامين تبدأ في الظهور حين نتأمل طبيعة بعض الخصائص ومدى تجسيدها، ففي الفقه الإسلامي يُبنى النظام العقابي على تمييز جوهري بين حقوق الله وحقوق العباد، وهو تمييز يؤثر في طبيعة العقوبة وقابليتها للإسقاط أو التخفيف أو الشفاعة أو العفو، مما يضفي طابعاً فقهياً خاصاً لا يُقابل تماماً في القانون الوضعي، ويمكن القول إن مفهوم الحق العام في قانون العقوبات الجزائي ينهض بوظيفة قريبة من حق الله في الشريعة، من حيث ارتباطه بالمصلحة العامة للمجتمع ككل، وتحريكه للدعوى العمومية من طرف الدولة حتى دون شكوى المجني عليه، كما هو الحال في قضايا أمن الدولة أو النظام العام، غير أن هذا التشابه يظل وظيفياً، بينما يختلف النظامان في الأساس المرجعي؛ فحق الله في الفقه ثابت تعبدية مرتبط بحماية الضروريات الشرعية الخمس، بينما الحق العام في القانون هو مفهوم وضعي، يعكس سلطة الدولة في حماية النظام العام، ويمكن أن يتأثر بالتوجهات التشريعية والسياسية، وقد يسقط في بعض الحالات، كما في حالة العفو العام.

كما تختلف آلية ضمان المساواة في العقاب بين النظامين؛ ففي الشريعة تُبنى على مبدأ المساواة في التكليف والعقاب بين الناس، فهي أصل شرعي لا يُستثنى منه أحد، أما في القانون فتُجسد المساواة من خلال نصوص واضحة تحظر التمييز القائم على الجنس أو الدين أو اللغة، تنفيذاً للمعايير الدستورية والاتفاقيات الدولية.

وهكذا، فإن الاشتراك في المبادئ لا يعني بالضرورة التطابق في المفاهيم والآليات؛ إذ يعكس كل نظام عقابي مرجعيته الفلسفية والقيمية الخاصة، سواء كانت دينية كما في الشريعة، أو وضعية كما في القانون، وهو ما يجعل المقارنة بينهما كاشفة عن عناصر الالتقاء في روح العدالة، ومبينة لحدود الاختلاف في البناء النظري والتطبيق العملي.

# الفصل الثاني:

النشأة التاريخية وخصوصية المجتمع المزاي وبنيته المؤسسية

## المبحث الأول:

النشأة التاريخية وخصوصية المجتمع المزاي

## المبحث الثاني:

البنية المؤسسية والتنظيمية للمجتمع المزاي

## الفصل الثاني: النشأة التاريخية وخصوصية المجتمع المزاي وبنيته المؤسسية

### تمهيد:

تتميز المجتمعات التقليدية بتراكم أنماطها الثقافية والتنظيمية ضمن سياقاتها التاريخية والجغرافية الخاصة، ويُعدّ المجتمع المزاي من جملة هذه النماذج الحضارية في شمال إفريقيا، إذ يجمع بين الأصل الأمازيغي والانتماء العقدي الإباضي، ويتفرد ببنية اجتماعية صارمة تشكلت بفعل البيئة الصحراوية القاسية، والتحديات السياسية التي واجهها خلال القرون الماضية، هذا التكوين جعل من المجتمع المزاي بيئة حاضنة لنظام تسوده روح الانضباط الذاتي والمراقبة المجتمعية، ويستند في بنيته إلى منظومة من القيم الأخلاقية والدينية، وقد أنتج هذا النسق تركيبة اجتماعية متماسكة يصعب فهم نظامها العقابي دون إدراك عمقها التنظيمي والتاريخي.

من السمات البارزة في هذا المجتمع ظهور مؤسسات تنظيمية داخلية متجذّرة، مثل نظام العزابة الذي يُعتبر من أقدم مؤسسات الضبط المجتمعي، والجماعة التي تمثل الهيئة التنفيذية، والأمناء المتخصصين في الشأن الإداري والاقتصادي، هذه المؤسسات لا تمارس أدوارًا طقوسية أو رمزية فحسب، بل هي التي تُنظم العلاقات داخل المدينة وخارجها، وتتحكم في حركة السوق، والزواج، والتعليم، والمساجد، كما أنها تمارس سلطة تشريعية فعلية على قواعد السلوك اليومية، وتُصدر قوانين محلية تُعرف بـ"الاتفاقات" يتم إقرارها جماعيًا داخل المجالس، وهي محطّ اهتمام من قبل الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية<sup>1</sup>.

هذه الخصوصية التنظيمية أثّرت بشكل مباشر في تكوّن النظام العقابي المحلي، حيث لا تُفهم العقوبة المزاية بمعناها القانوني التقليدي، بل هي امتداد لنسق قيمى شامل، فهي لا تصدر عن سلطة قضائية فقط، بل عن جماعة يربطها الدين والانتماء والحرص على سلامة الجماعة، وتُمارس العقوبات بوسائل رمزية ومجتمعية، مثل البراءة، والهجر، والعزل، وتقييد الحقوق الاجتماعية.

### المبحث الأول: النشأة التاريخية وخصوصية المجتمع المزاي

تشكل البنية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي الأساس الصلب الذي قامت عليه منظومة العلاقات الداخلية، وبرزت من خلالها معالم الضبط والتوجيه في مختلف مجالات الحياة،

<sup>1</sup> عبد الله نوح، المؤسسات العرفية في مزاب، أطروحة دكتوراه في الحقوق، 2008، جامعة الجزائر 1، ص 186.

وقد نشأت هذه البنية في بيئة قاسية من حيث الطبيعة، ومعقدة من حيث السياق التاريخي والسياسي، ما أفرز توازنًا خاصًا بين الفرد والجماعة، وبين الروحي والمدني، وبين العرفي والديني. وقد تميزت هذه البنية بمرونتها من جهة، وصلابتها من جهة أخرى، إذ استطاعت أن تتفاعل مع التحولات الكبرى التي عرفها واد مزاب، دون أن تفقد مقوماتها الجوهرية في التنظيم والانضباط.

وفي هذا المبحث، سيتم التوقف أولاً عند المعطيات الجغرافية والتاريخية التي ساهمت في تشكيل الخصوصية التنظيمية لهذا المجتمع، ثم تحليل أبرز الأبعاد البنيوية التي ميّزت تركيبته الاجتماعية، من حيث توزيع السلطة، وأنماط التفاعل، وتدرج العلاقات المجتمعية، كما سيتم إلقاء الضوء على المؤسسات التنظيمية الكبرى مثل العزابة، والعشيرة، من حيث النشأة والوظائف وآليات الاستمرار، ويُرَاد من هذا المبحث إظهار كيف تحوّلت هذه البنية من إطار عرفي إلى منظومة شاملة أفرزت نمطاً عقائرياً متفرداً يستحق الدراسة والتحليل.

### المطلب الأول: النشأة التاريخية وتطور المجتمع المزابي

#### الفرع الأول: الجذور الأمازيغية وبواكير العمران

يقع واد مزاب فوق مرتفع صخري ضمن الإقليم الجغرافي المعروف باسم "الشبكة"، الذي يمتدّ في جزء من الصحراء الجزائرية وسط بلاد بني مزاب، ويُحدّد موقعه الفلكي ما بين خطي العرض 32° و 33° شمالاً، وخطي الطول 2° و 30° شرقاً، أي في منطقة داخلية بعيدة عن السواحل، ويعلو عن سطح البحر بارتفاع يتراوح بين 300 و 800 متر. وتتميّز الشبكة بانفتاحها على الشمال الغربي والجنوب الشرقي، ما يجعلها عرضة للتقلبات المناخية القادمة من الاتجاهين، وتنتشر فيها عدة وديان، من أهمّها وادي مزاب الذي نشأت على ضفافه خمس قرى رئيسية تحوّلت لاحقاً إلى مراكز حضرية، وامتدّت على طول حوالي 20 كلم.

المناخ السائد في هذه المنطقة هو مناخ صحراوي جاف، يتميز بضعف تساقط الأمطار، إذ لا تتجاوز كميتها السنوية عادةً 60 ملم، وقد تنخفض أحياناً إلى 50 ملم، مع سنوات جفاف متتالية، وفي أقصى حالاتها قد تبلغ 120.5 ملم فقط، وهي نسبة متدنية تُؤكّد قساوة الظروف الطبيعية، ويتراوح معدل الحرارة صيفاً ما بين 40° و 45° نهاراً، وينخفض ليلاً إلى حدود 30°، بينما تتراوح في الشتاء ما بين 15° و 20° نهاراً، وتنخفض ليلاً إلى نحو 4°، وتشكل بالمنطقة

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزابي

غرف جوفية متعدّدة العمق، تتراوح بين 20 و25 متراً، ما يساهم في تعديل درجة حرارة بعض المساكن التقليدية.

تُعرف بلاد مزاب أيضاً برياحها الموسمية المتنوعة؛ ففي الشتاء تهب عليها رياح شمالية غربية باردة ورطبة، أما صيفاً، فتهب رياح شمالية شرقية ساخنة، وتكون قوية في نحو 20 يوماً بين شهري مارس وأفريل، وتغطي المنطقة نباتات صحراوية، كما تتخلّلها كثبان رملية وصخور جيرية متآكلة<sup>1</sup>.

هذه الظروف المناخية القاسية جعلت الحياة في المنطقة تحدياً كبيراً، مما دفع السكان إلى تطوير تقنيات متقدمة للتكيف مع البيئة الصحراوية، فقد ابتكروا نظاماً معقداً لاستخراج المياه الجوفية وتوزيعها، وطوروا أساليب زراعية متخصصة تناسب الظروف الصحراوية، كما بنوا مساكنهم بطريقة تتناسب مع المناخ المحلي، ولعل عبارة بيار بورديو تلخّص هذه المعاناة:

"et à un travail de Danaïdes pour arracher l'eau à la terre"<sup>2</sup>

تشير الشواهد الأثرية إلى أن منطقة وادي مزاب كانت مأهولة بالسكان منذ عصور موعلة في القدم، تعود إلى مرحلة العصر الحجري، حيث كشفت بعض الدراسات عن وجود أدوات حجرية استُعملت في التعاملات اليومية والتجارية، كما هو الحال في نتائج أبحاث "بيار روفو" التي أظهرت العثور على 2956 أداة تعود إلى تلك الفترة بالمنطقة<sup>3</sup>، ولا تزال إلى يومنا هذا العديد من السرايب القديمة قائمة كشاهد مادي على استقرار بشري قديم، من بينها سرايب طويلة تربط بين بعض المدن، وبعضها يوجد تحت قرية "موركي"<sup>4</sup>، ما يدلّ على تعاقب سكاني مستقر سبق ظهور العمران المنظم المعروف لاحقاً.

<sup>1</sup> المعلومات المتعلقة بجغرافية واد مزاب: الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، المطبعة العربية غرداية، ط3، 2014، ص2-3. وينظر: BENYOUCEF B, le Mzab, espace et société, Imprimerie Abou Daoud, Alger, 1992, p 61. et: COYEN A, Le MZAB, Adolphe Jourdan, Alger, 1879, p 4-5.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, p 41.

<sup>3</sup> مؤتمر ما قبل التاريخ، الدورة 11، فرنسا

<sup>4</sup> إبراهيم مطياز، تاريخ مزاب، مخطوط مصور بحوزة الباحث، ص14. توجد نسخة منه في مكتبة آل مطياز ببني يزجن.

ويُجمع الباحثون على أن سكان مزاب الأصليين ينتمون إلى قبائل زناتة الأمازيغية من بني واسين<sup>1</sup>، وهي قبائل منتشرة في مناطق واسعة من شمال إفريقيا منذ العصور القديمة، وقد أشار المؤرخ André Coyne في دراسته حول وادي مزاب أن المزابيين حافظوا على امتدادهم العرقي والثقافي ضمن المحيط الزناتي<sup>2</sup>، بالرغم من التحول المذهبي<sup>3</sup> الذي طرأ عليهم لاحقاً، مما يدل على رسوخ الهوية الأمازيغية في جذورهم الاجتماعية والثقافية.

وتُشير الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية إلى أن البناء الاجتماعي للمزابيين يعتمد على روابط النسب والانتماء العشائري والقبلي، وتنظّمه قيم تقليدية مستمدة من الأعراف الأمازيغية المحلية، فـ: (تدّارت/ الدار) مجموعة من العائلات المرتبطة ببعضها البعض عن طريق رابطة الدم وتحمل لقباً واحداً، تتشكّل من مجموعها العشيرة<sup>4</sup>؛ التي تُعتبر الانتماء الاجتماعي الأساسي للمزابيين وإلى غاية الوقت المعاصر، إذ لا تكاد تجد فرداً مزابياً لا ينتمي إلى العشيرة<sup>5</sup>، وتوزّعت الأدوار داخلها بين أعيان القبائل ومثليها الذين كانت لهم الكلمة الفصل في فضّ الخصومات وإدارة شؤون القرية.

أما نمط العيش، فكان بسيطاً قائماً على الرعي وبعض الزراعة المحدودة في مواسم الأمطار<sup>6</sup>، مع معرفة متواضعة بنظم التبادل التجاري، وكان السكن آنذاك بدائياً، يعتمد على الكهوف

<sup>1</sup> الحاج سعيد يوسف، المرجع السابق، ص 6.

<sup>2</sup> COYEN A, Le MZAB, p 40-41.

<sup>3</sup> تحوّلهم من مذهب المعتزلة إلى المذهب الإباضي. ينظر: أحمد بن يوسف اطفيش، الرسالة الشافية، ص 23-24، مخطوط مصور بحوزة الباحث، متوفر في مكتبة القطب ببني يزجن.

<sup>4</sup> CHERIFI Brahim, Etude d'anthropologie historique et culturelle sur le Mzab, Thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Novembre 2003, p 193.

<sup>5</sup> Masqueray, Formation Des Cités Chez Les Populations Sédentaires De L'Algérie: Kabyles Du Djurdjura; Chaouïa De L'Aourâs; Beni Mezab; Ernest Leroux Editeur, 1886, p 42.

<sup>6</sup> علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الرابعة الإباضية في الجزائر، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1979م، ج2، ص448.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

والمغارات أو البنايات الطينية البسيطة<sup>1</sup>، وغالبًا ما يُشيد قرب منابع المياه أو فوق التلال لتفادي الفيضانات الموسمية، ويمكن القول إن هذا النمط الاجتماعي التقليدي، رغم محدوديته، مهّد تدريجيًا لتشكّل منظومة اجتماعية ساعدت لاحقًا في استقبال الإسلام والتفاعل مع دعوته، ثم بناء نموذج عمراني ومؤسسي متميّز بعد التحول المذهبي إلى الإباضية.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن فهم النشأة العمرانية لمدن واد مزاب الحالية دون التوقف عند المراحل التمهيدية التي سبقتها، حيث مرّ الاستقرار البشري هناك بتأسيس قرى صغيرة مثل أغرم نَتَزْزِيَتْ الواقعة على بعد 6 كيلو متر تقريبًا جنوب شرق العطف، وغيرها من القرى المندثرة، وهي مواقع لا تزال بعض أطلالها قائمة إلى اليوم في تضاريس المنطقة<sup>2</sup>، وهذه القرى المبكرة لم تكن مجرد تجمّعات سكنية عابرة، بل كانت تجارب عمرانية ذات دلالة، تعكس بداية تشكّل وعي جماعي بأهمية التمركز والتحصن في مواجهة قسوة الطبيعة والمخاطر الأمنية، إلا أن هذه المحاولات لم تُكتب لها الاستمرارية، فقد تخلّى عنها المزابيون لأسباب معينة ربما من بينها الضغوط المناخية والاجتماعية التي دفعت السكان إلى النزوح منها تدريجيًا، ومع ذلك فإنها أسهمت في تشكيل رصيد معرفي وعمراني مهم، استفادت منه الجماعة لاحقًا في بناء القصور الخمسة الكبرى التي تميّز بها واد مزاب، والتي اختيرت مواقعها لتكون محصّنة طبيعيًا قابلة للدفاع الذاتي، وتراعي في تخطيطها البعد الاجتماعي والديني والاقتصادي.

بدأ التأسيس الفعلي للقصور المزابية الكبرى مع مطلع القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، في مرحلة مفصلية من تاريخ المنطقة اتسمت بتوافد هجرات أمازيغية إباضية<sup>3</sup> اضطرتها الاضطرابات السياسية خاصة بعد سقوط الدولة الرستمية، والقحط وقلة الكأ<sup>4</sup> للبحث عن مناطق آمنة، فوجدوا في بادية بني مصعب الملاذ الآمن.

<sup>1</sup> آنذاك يقصد به الفترات السابقة للفتح الإسلامي لشمال افريقية. ينظر: الحاج سعيد يوسف، المرجع السابق، ص12.

<sup>2</sup> أغرم يقصد به القرية أو المدينة، ومن أسماء القرى المندثرة: أولوال، مومو، ثلاث موسى، أغرم نواذاي. ينظر: الحاج سعيد يوسف، المرجع السابق، ص13.

<sup>3</sup> إبراهيم مطياز، نظام العزابة، مخطوط، مكتبة آل مطياز بني يزقن، ص2.

<sup>4</sup> فرحات الجعبري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبة في جربة، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، 1795، ص35.

وقد مرّ الاستقرار البشري في واد مزاب بمرحلة نوعية من التنظيم العمراني تمثّلت في تشييد القصور<sup>1</sup> المزايية المعروفة، وهي تجمعات سكنية محصّنة بُنيت وفق تخطيط يتلاءم مع المجتمع، وأول هذه القصور هو العطف (تجنّنت)، الذي أُسس سنة 1012م، ويمثل البداية الفعلية للعمّان المزايي المستقر، تلاه قصر بونورة (آت بونور) سنة 1065م، ثم قصر غرداية (تغردايت) سنة 1085م، والذي سيُصبح لاحقاً القلب الإداري للوادي، وفي القرن الرابع عشر، أُسس قصر بني يزقن (آت يزجن) سنة 1321م، وتبعه قصر مليكة (آت مليشت) سنة 1355م، مكتملاً بذلك عقد القصور الخمسة لواد مزاب<sup>2</sup>، وفي تاريخ لاحق تم تأسيس مدينة القارة سنة 1631م، ومدينة بريان سنة 1689م، ليصبح مجموع عدد قصور المزايبين سبعة.

وقد أنشئت هذه القصور وفق خصائص عمرانية متقاربة، أهمها: وجود مسجد في أعلى القصر، تحيط به المساكن بصفة متدرجة نحو الأسفل، في رمزية إلى مركزية الدين في حياة المجتمع، أما السوق والمرافق العامة فتقع في الجزء السفلي من القرية، مع أبراج وأسوار دفاعية تحيط بالقصر.

### الفرع الثاني: تمركز المذهب الإباضي في واد مزاب

مع اكتمال الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا سنة 84هـ / 703م، اعتنق الأمازيغ، ومنهم سكان واد مزاب، الإسلام وساهموا في نشره ضمن بيئتهم ومحيطهم القبلي، ومع ظهور المذاهب الإسلامية سبقت مبادئ المعتزلة وأفكارها إلى بادية بني مصعي فتبناها المزايبون، وُثِّمُوا واصلية نسبة إلى واصل بن عطاء.<sup>3</sup>

نشأ المذهب الإباضي على يد التابعي جابر بن زيد الأزدي، وقد تبلورت أفكاره العقدية ومواقفه السياسية في خضمّ المخاض العسير الذي عرفته الأمة الإسلامية بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وبعد الفتنة الكبرى في خلافة علي بن أبي طالب، وما أعقبها من خلافات سياسية حول نظرية الحكم وشروط الإمامة، وفي هذا السياق تبنى الإباضيون موقفاً يرفض منطق الغلبة، ويرفض في ذات الوقت منهج الخوارج المتطرفين، ودافعوا عن مبدأ الشورى واختيار الإمام بالرضا من أهل الحل والعقد، وقد كلّفهم هذا الموقف ثمناً غير يسير مما أجبرهم على الدخول في مرحلة

<sup>1</sup> القصور يُقصد بها المدن أو القرى ويُسمّى بالمزايية: أغرم وجمعه إغorman.

<sup>2</sup> الحاج سعيد يوسف، المرجع السابق، ص 16-17.

<sup>3</sup> إبراهيم مطياز، تاريخ مزاب، ص 6. وأحمد بن يوسف اطفيش، الرسالة الشافية، ص 38.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزايي

الكتمان، و وهي مرحلة استراتيجية تولّى قيادتها الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، الذي ركّز جهوده على إعداد النخبة العلمية وترسيخ البنية الفكرية والاجتماعية للمذهب، مع الحفاظ على سرية التنظيم ومرونة التحرك، وقد أفرزت هذه المرحلة ما عُرف بـ "حملة العلم"، وهم تلامذة أبي عبيدة الذين انتشروا في المشرق والمغرب لنشر الدعوة الإباضية وتأطير مجتمعات جديدة على أساسها<sup>1</sup>.

وقد سعت هذه الجماعة إلى تجسيد رؤيتها من خلال إقامة كيانات سياسية تُطبّق فيها هذه المبادئ، فتأسست أولى إماماتهم في اليمن (صنعاء وحضرموت) والحجاز وخراسان، غير أن هذه الكيانات لم تدم طويلاً بفعل الحصار والملاحقة من قبل الدولة الأموية.

وفي المشرق، تُوجّ هذا الحراك بتأسيس الإمامة الإباضية في عُمان، التي استمرت حتى القرن العشرين، أما في الغرب الإسلامي فقد تأسست الإمامة أولاً في طرابلس، حيث بويع أبو الخطاب عبد الأعلى بن السّمح المعافري إماماً سنة 140هـ، إلا أن إمامته لم تدم أكثر من أربع سنوات، بسبب المواجهات مع الدولة العباسية، ولم يلبث الإباضيون أن أعادوا الكرة بتأسيس الدولة الرستمية في تيهرت سنة 160هـ، بقيادة الإمام عبد الرحمن بن رستم، فشكّلت بذلك أول تجربة دولة إباضية مستقلة في بلاد الجزائر، استمرت قرابة قرن وثلث (160-296هـ)، واتسمت بالاستقرار والتعايش والانفتاح العلمي، حتى انهارت بفعل ضغوط خارجية من الدولة الفاطمية الوليدة، وأسباب داخلية تتعلق بالصراع على السلطة وضعف القيادة في المراحل الأخيرة.

غير أن هذا الوضع لم يدم طويلاً، إذ شكّل سقوط الدولة الرستمية سنة 296هـ / 909م منعطفاً حاسماً في تاريخ المذهب الإباضي، ودفع بكثير من أتباعه إلى الهجرة نحو الجنوب، ومنه إلى واد مزاب، وقد كانت هذه الهجرة مدفوعة بهاجس الحفاظ على الهوية الدينية والإبقاء على معالم التنظيم العقدي والاجتماعي للإباضية، فاختاروا الاستقرار في مناطق معزولة جغرافياً، ثم استقر عدد كبير منهم في واد مزاب<sup>2</sup>، الذي شكّل بموقعه الطبيعي الحصين ملاذاً آمناً لنواة إباضية جديدة، ستُصبح لاحقاً قاعدة انطلاق لترسيخ المذهب وتنظيم الجماعة المزابية.

<sup>1</sup> أحمد بن سعود السيادي، المدخل إلى المذهب الإباضي، مكتبة الضامري، عُمان، ط1، 2019، ص20-22.

<sup>2</sup> إبراهيم مطياز، تاريخ مزاب، ص71-73. وينظر: محمد بن يوسف اطفيش، الرسالة الشافية، ص185.

وعلى ذكر هجرة الرعايا الرستمين إلى واد مزاب، يجدر التنبيه إلى خطأ شائع في بعض الكتابات، يتمثل في ربط نشأة المزايين كجماعة بشرية بقدوم الإباضية إلى المنطقة، والحال أن الوجود البشري في مزاب سابق لذلك بقرون، إذ استوطنت قبائل زناتية وبنو مصعب هذه الأرض منذ أزمنة موعلة في القدم، فالمذهب الإباضي لم يكن منشئاً للكيان المزايي، بل مثل لاحقاً عامل تنظيم وتوحيد وارتقاء حضاري، وليس لحظة ميلاد وجودهم في المنطقة.

لم يكن التحول الإباضي في واد مزاب وليد لحظة سياسية عارضة أو قرارا جماعيا مفاجئا، ولم تكن الاستجابة فورية، بل جاء نتيجة تدرج دعوي وتفاعل اجتماعي امتد على مدى سنوات<sup>1</sup>، قاده الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي، الذي يُعدّ أول من حمل المذهب الإباضي إلى بادية بني مصعب، ومهّد بذلك لانخراط المزايين تدريجياً في هذا المسار الفكري والتنظيمي الجديد. وقد عُرف أبو عبد الله بتنقله الموسمي بين مدن الإباضية، فكان يشي في نواحي أريغ، ويربّع في براري بني مصعب، مما أتاح له فرصة معايشة السكان عن قرب، وتعرّف على عاداتهم وخصائصهم الثقافية، ثم بدأ يدعوهم إلى مبادئ الإباضية، مستنداً إلى تكوينه العلمي وتدرّبه الطويل في بيئات علمية إباضية عريقة، ورغم ما لقيه من معارضة في المراحل الأولى لدعوته، إلا أن بذور مشروعه بدأت تؤتي ثمارها، ووجدت أفكاره تجاوباً تدريجياً لدى أفراد المجتمع.

وبهذا لم يكن التحول قطيعة مع ماضي المزايين، بل كان استئنافاً لمسار فكري سابق، وتعميقاً له ببعد عقدي وتنظيمي جديد، فقد رسّخ المذهب الإباضي مفاهيم الشورى، والرقابة الأخلاقية، والالتزام، وهو الأمر الذي ساعد على تبلور نواة أولى لمجتمع متدين ومنظم، سيُشكّل لاحقاً جوهر النموذج الاجتماعي والديني المميّز لوادي مزاب، وسيتوقف الباحث في المطلب الموالي عند الخصوصية المذهبية التي أفرزها هذا التوجّه الجديد.

لقد مثل تمركز المذهب الإباضي في واد مزاب لحظة فاصلة تجاوزت حدود الالتزام العقدي، وأسست لتكامل جماعي جديد في قلب صحراء قاسية ومجردة من مقومات العمران، فقد شكّلت

<sup>1</sup> الحاج سعيد يوسف، المرجع السابق، ص 21.

العقيدة الإباضية عامل التماسك الأساسي الذي وحد المزبيين مع العناصر الوافدة إلى مزاب<sup>1</sup>، ووجه جهودهم نحو بناء نمط خاص من الاستقرار المادي والروحي في غياب الماء والزرع والموارد. وهكذا انبثقت في هذا الوادي النائي ميكرو-حضارة<sup>2</sup> تحملها جماعة متماسكة، وتقوم على مشروع ديني مشترك حول الصحراء من فضاء للتيه إلى حياة اجتماعية منظمة جاوز عمرها حالياً 1000 سنة.

### الفرع الثالث: تطور المسار السياسي للمزبيين

من الأهمية بمكان الوقوف بدقة على تطور المؤسسات التي تولّت تسيير المجتمع المزابي عبر مختلف الحقب التاريخية، وذلك لما لها من علاقة عضوية ووثيقة بالنظام العقابي: نشأته، وفاعليته، وتحولاته.

فقد ارتبط مدى نجاح النظام العقابي - في أبعاده الزاجرة والردعية - بمدى قدرة هذه الهيئات على فرض القوانين العرفية وتطبيق العقوبات على مخالفيها، كما أن التحولات التي طرأت على المسار السياسي للمجتمع، وما رافقها من تغيير في موقع هذه المؤسسات ضمن خارطة السلطة، أدّت إلى تراجع فعالية العقوبات التقليدية وتحولها تدريجياً من إجراءات ملزمة إلى رموز ذات طابع معنوي لا تستمد قوتها من الجبر القانوني، بل من مدى وعي الأفراد وانضباطهم الذاتي وإيمانهم الجماعي بضرورة احترام العرف وتنفيذ مقتضياته.

### أولاً: الاستقلال الداخلي قبل العهد العثماني

شهدت مدن مزاب في المراحل التاريخية السابقة للفترة العثمانية نمطاً من الاستقلال الذاتي الكامل في تسيير شؤونها الداخلية، حيث تكوّنت كل قرية من وحدة اجتماعية متماسكة تخضع لتنظيم محلي خاص بها، وقد كان رؤساء العشائر - المعروفون باسم "الضّمان" - يشكّلون النواة القيادية لهذا التنظيم، إذ كانوا يجتمعون في مجلس محلي يتولى إدارة شؤون القرية<sup>3</sup>، وتنظيم علاقات

<sup>1</sup> إبراهيم بن محمد طلاي، مزاب بلد كفاح، دار البعث قسنطينة، 1970، ص 24. وينظر: GERS J, au Mzab désert dans le desert, Librairie de l'œuvre, Saint Charles, Belgique, 1936, p 81.

<sup>2</sup> بتعبير الأستاذ مالك بن نبي. ينظر: Bennabi M, l'invitation du M'Zab, in Révolution africain n° : 274. 20 Mai, 1968.

<sup>3</sup> الحاج سعيد بكير، المرجع السابق، ص 14.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزابي

الأفراد، والفصل في النزاعات، وتطبيق العقوبات العرفية عند الاقتضاء، وتمثل هذا المجلس في صورة جماعية تشاورية تُعبر عن الإرادة المحلية المستقلة، دون خضوع لأي سلطة مركزية خارجية. وكانت هذه البنية السياسية-الاجتماعية تُشكّل أساسًا قويًا لتكريس نظام عقابي داخلي فاعل، تحكمه الأعراف القبلية والضوابط الاجتماعية، وتُنقذ مقتضياته دون حاجة إلى تدخل سلطوي فوقي، ما منح هذا النظام مرونة في التطبيق وصرامة في التنفيذ، بما ينسجم مع طبيعة المجتمع المغلق والمنضبط.

إلى جانب الدور القيادي للضمّان، ظهرت هيئة أوسع تُعرف باسم الجماعة، وهي مؤسسة تضم ممثلي الصفوف المعروفين باسم "المقاديم/ لمقاديم، ومفرده لمقدّم"، وتُعدّ بمثابة السلطة الفعلية العليا في القرى المزابية، إذ تتولى مهام إصدار القوانين المحلية، وتسيير الحياة الاجتماعية، واتخاذ القرارات الملزمة في المسائل العامة، ويُطلق على أعضائها اسم "العوام"، تمييزًا لهم عن "الطلّبة" الذين يمثلون الجانب الديني<sup>1</sup>.

وسوف يتوقف الباحث لاحقًا عند تحليل بنية هذه الهيئة وآليات عملها، لا سيما في ضوء الوثائق المحلية التي تنسب إليها صلاحيات تشريعية واضحة، كما في الصيغ المتكررة للاتفاقات القديمة "اتفق الطلبة والعوام"...، وهي عبارات تدلّ على ممارسة فعلية للسلطة التشريعية والتنفيذية داخل المجتمع المحلي، بما في ذلك سنّ العقوبات وتنظيم طرق تنفيذها.

وتشير الوثائق التاريخية إلى أن أقدم اتفاق تم العثور عليه إلى اليوم يعود إلى سنة 1405م<sup>2</sup>، أي قبل دخول الدولة العثمانية إلى الجزائر بقرن على الأقل، ويمثل هذا الاتفاق دليلًا على وجود بنية قانونية عرفية، تمارس سلطتها في التشريع والتنفيذ بصفة مستقلة، وتستند إلى إجماع جماعي نابع من داخل المجتمع نفسه، دون أي إشراف خارجي.

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة 2، 2013-2014، ص 29. ويُنظر: CHARLES A, Le MZAB et Les MOZABITES, 1888, p 162.

Challamel et Cie, Editeurs, Paris, 1888, p 162.

<sup>2</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 51.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

ومن خلال هذه الوثائق، يمكن استنتاج أن النظام العقابي المحلي كان قائمًا على قوة العُرف الجماعي، والتزام الأفراد الطوعي والقهري بأحكامه، مما جعل للعقوبة وزنًا فعليًا، قائمًا على الإلزام الأخلاقي والاجتماعي، متجاوزًا مجرد النصح والتوجيه.

وفي مرحلة لاحقة، استقرت حلقة العزابة على رأس الهرم الاجتماعي، وأصبحت تشكّل قطبًا محوريًا في تسيير المجتمع، إلى جانب هيئة العوام، وتحوّل توازن السلطة إلى نظام مزدوج: الطلبة والعوام، أو العزابة والجماعة، وهو ما يظهر جليًا في مضامين الاتفاقات المكتوبة التي توثق هذا التشارك في التشريع والتدبير.

وقد اكتسبت العزابة دورًا تشريعيًا وقضائيًا متزايد الأهمية، حيث كانت تضطلع بوضع الضوابط الأخلاقية، وصياغة القوانين العرفية، والإشراف على تنفيذ العقوبات، خاصة في الجوانب المرتبطة بالسلوك الديني، والضبط الأخلاقي العام، وسيتناول الباحث هذا الموضوع بتفصيل مستقل في المبحث الموالي، نظرًا لما تحتله مؤسسة العزابة من مكانة هامة في بناء النظام العقابي المزاي.

ورغم هذا الاستقرار المؤسسي، شهدت بعض مدن مزاب فترات من الاضطرابات والنزاعات القبلية، يعود بعضها إلى الصراع على النفوذ أو الزعامة<sup>1</sup>، وبعضها الآخر إلى النزاع على الموارد المائية أو الأراضي الزراعية، وقد كشفت هذه الأزمات عن حدود التنظيم التقليدي في ظل احتدام المصالح، لكنها في الوقت نفسه أبرزت أهمية النظام العقابي كأداة لإعادة الاستقرار وضبط الفاعلين، عبر آليات "البراءة"، و"التأديب".

### ثانيا: المرحلة العثمانية وتثبيت الاستقلال الذاتي

مع دخول الجزائر تحت الحكم العثماني، حافظت مدن مزاب على ولاء رمزي للدولة العثمانية في العاصمة، مقابل اعتراف هذه الأخيرة بالاستقلال الذاتي للمجتمع المزاي في تسيير شؤونه الدينية والإدارية والقضائية، يقول أحمد توفيق المدني: "ولما كان المزايون يهاجرون لبلاد التل باستمرار قصد التجارة والكسب، فقد اعترفت قصورهم منذ انتصاب الأتراك بالبلاد بالتبعية للديوان، وإنما كانت التبعية اسمية فقط ... فكان استقلالهم مطلقا في بلادهم"<sup>2</sup>، وقد ساهمت الطبيعة الجغرافية الوعرة للمنطقة، إلى جانب تماسك التنظيم المحلي، في تحصين هذا الاستقلال.

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 66.

<sup>2</sup> أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 156.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزابي

وبلغت علاقة المزابيين بالدولة العثمانية مستوى مرموقا عن طريق أمين الجماعة المزابية بعاصمة الإيالة العثمانية الجزائر، ونظير خدماتهم حظي المزابيون بامتيازات اقتصادية هامة تمثلت في احتكار عدد من النشاطات التجارية كالحمامات والطواحين<sup>1</sup>.

وفي ظل هذا الوضع، احتفظت القوانين المحلية بطابعها الإلزامي الكامل، حيث كان الخروج عن قواعد العرف أو التمرد على النظام الجماعي يُقابل بعقوبات صارمة، تُنفذ من قبل المؤسسات المحلية، وتُعتبر ملزمة ومُهابة، بالنظر إلى ما تتمتع به هيئة الجماعة والعزابة من مشروعية مجتمعية.

### ثالثا: الاستعمار الفرنسي وتحدي البقاء والهوية

مع دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر وتوغّله جنوبًا، عقد المزابيون معاهدة حماية مع الإدارة الفرنسية سنة 1853م، نصّت على ضمان الاستقلال الداخلي لمدن مزاب، واحترام خصوصيتها الدينية والعرفية، والامتناع عن التدخل في قوانينها وأعرافها<sup>2</sup>، وقد شكّلت هذه المعاهدة سندًا قانونيًا لاستمرار تطبيق النظام العقابي المحلي تحت الحكم الاستعماري، لاسيما وأن السلطات الفرنسية رأت في هذا التنظيم وسيلة لضبط السكان دون كلفة أمنية مباشرة.

غير أن الوضع تغيّر بشكل جذري سنة 1882م، حين أصدرت السلطات الفرنسية ما يُعرف بقانون الإلحاق الإداري، الذي ألغى عمليًا معاهدة الحماية، وأخضع مدن مزاب مباشرة للإدارة الفرنسية، وانتزع مباشرة الاختصاص الجنائي من القضاء الشرعي الإباضي وسلطة الضبط من يد حلقة العزابة<sup>3</sup>، وترك لهم ما يتعلق بالأحوال الشخصية والحالة المدنية ضمن المحاكم الشرعية الإباضية<sup>4</sup>، وأُجبرت على الالتزام بالإجراءات الفرنسية، واعتمدت نموذج التقاضي على درجتين،

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص92، نقلا عن: PELLISSIER, Annale Algériennes, p 84

<sup>2</sup> يطو فتيحة، معاهدة الحماية بين وادي مزاب وفرنسا حقيقتها وعلاقتها بنظام الإلحاق، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، العدد الأول، سبتمبر 2009، ص68

<sup>3</sup> يوسف بابا وسماويل، القضاء في مجلس عمي سعيد نظامه إجراءاته مصادره، أطروحة دكتوراه تخصص شريعة وقانون، جامعة الجزائر 1، 2017-2028، ص53.

<sup>4</sup> عبد الله نوح، المؤسسات العرفية بمنطقتي القبائل ووادي مزاب ومساهمتهما في المرافق العامة مقارنة أنتروبولوجية قانونية، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر 1، 2008-2009، ص77.

ما أفرغ جزءاً كبيراً من النظام القضائي المحلي من محتواه التقليدي، وقد دعا زيس ZEYS المحاكم الفرنسية للتحكم في الهيئات والمجالس المحلية للمزابيين وجعلها أداة بين أيديهم<sup>1</sup>.

ومن هنا بدأ التحلل التدريجي لفعالية النظام العقابي المحلي، حيث لم تعد أحكام العرف تملك القوة الإلزامية ذاتها، وفقدت العقوبات التقليدية تدريجياً صرامتها ووقعها، لتحلّ محلها منظومة قانونية هجينة تتراوح بين الشريعة، والعرف، والقانون الاستعماري.

وهكذا تُظهر هذه التحولات التاريخية ضمن المسار السياسي للمجتمع المزابي محاولاته من أجل الحفاظ على نسقه الداخلي المستقل رغم تبدل السلطة الخارجية وتغير أنماط الحكم، فبينما تغيّر إطار الدولة، بقي النظام المحلي يعمل بذات الأركان الأساسية النازمة لهيئاته المحلية، وقد مكّنه هذا الثبات المؤسسي من إعادة تكييف نفسه مع كل مرحلة جديدة، ولو بالإبقاء على صيغة رمزية في حدها الأدنى من آليات التسيير - سيما في النظام العقابي -.

### المطلب الثاني: الخصوصية المذهبية والثقافية

#### الفرع الأول: الخصوصية المذهبية

تقوم العقيدة الإباضية على تصوّر صارم للمصير الأخروي يجعل النجاة في الآخرة مرهونة بتوبة فردية صادقة تشمل كل الذنوب<sup>2</sup>، دون اتكال على الشفاعة أو الاعتماد على الانتماء الجماعي لأمة الإسلام، فقد رفضت الإباضية منذ نشأتها فكرة الشفاعة المطلقة، واعتبرت أن من مات مصرّاً على الكبائر لا يُرتجى له نجاة، مهما كان انتماءه، إلا أن يتوب توبة نصوحاً قبل وفاته، وبذلك يتحمّل كل فرد مسؤولية مصيره الأخروي أمام الله.

وتترتب عن هذه الرؤية الأخروية انعكاسات نفسية وروحية واضحة، أبرزها الشعور العميق بالرقابة الذاتية، وغياب التواكل الديني أو الاسترخاء السلوكي، وهو ما يجعل الفرد الإباضي في حالة محاسبة مستمرة لنفسه، مدفوعاً بالخوف من الحساب، وضرورة التوبة قبل فوات الأوان، كما أن هذا التصور يرسّخ في ذهن الجماعة أن التقصير الديني أو الانحراف الأخلاقي لا يضر بصاحبه

<sup>1</sup> E. Zeys, Législation Mozabite: Son origine, ses sources, son présent, son avenir, Alger, Adolphe Jourdan, 1886, p 53.

<sup>2</sup> تعتبر هذه المسألة من أساسات العقيدة لدى الإباضية. ينظر: عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، دار الغرب الإسلامي تونس، ط2، 2012، ص179.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزابي

وحده، بل يُعدّ خطرًا على الجماعة نفسها، باعتبارها جماعة "مؤمنة"، يُخشى أن تنالها تبعات الذنب العام إن لم تتخذ موقفًا صريحًا من المخطئ.

وقد لاحظ عدد من الباحثين والمستشرقين هذه الصرامة في الوعي العقدي لدى الإباضية، ومنهم بيار بورديو الذي تحدث عن صفاء الضمير باعتباره سمة جوهرية في التدين المزابي، مؤكدًا أن الوازع الأخروي الحادّ هو ما يدفع الأفراد إلى الانضباط والصرامة في الالتزام<sup>1</sup>، كما أشار زيس (Zeys) في تحليله للنظام المزابي إلى أن الفرد المزابي يعيش في ظل عقيدة لا تُمهّل المخطئ، ولا تنتظر له مغفرة عامة، بل تدعوه إلى التوبة العملية أو الإقصاء من الجماعة الصالحة، وقد أرجع زيس هذا الحزم الأخلاقي والاجتماعي إلى التصور الإباضي للآخرة، الذي يربط مباشرة بين الفعل الدنيوي والمصير الأخروي دون وسائط<sup>2</sup>.

وفي ضوء هذا التصور، تغدو العقوبة في المجتمع المزابي - كما سُبِّحَ بقية فقرات هذا الفرع - وسيلة تدفع الفرد لإعادة التوازن بينه وبين ورثته، وتأديب روعي يستهدف تطهير النفس، وردّها إلى دائرة الاستقامة، بما يجعل الردع مستندًا إلى بُعد ديني إضافة إلى أعراف وقوانين وضعية، ولعل هذا أحد التفسيرات لكثير من مظاهر الشدة في العقوبات الاجتماعية التي تبنّاها المجتمع، من قبيل البراءة والهجر والنفي، التي يُنظر إليها على أنها فرصة للتوبة أكثر من كونها إدانة نهائية.

لا يظهر أثر العقيدة الإباضية في المجتمع المزابي فقط على مستوى التصورات الفردية للمصير، بل يتجلى أيضًا في اللغة الجماعية المستخدمة في توصيف الانحراف الأخلاقي والسلوكي<sup>3</sup>، والتي تكشف عن وعي جمعي متشبع بمنطق "نقاء الضمير" كشرط للقبول الاجتماعي والديني، إذ لم تكن الجماعة تتعامل مع المخالفين بمنطق المخالفة القانونية، بل بمنطق تدنيس الصفاء، وتهديد الاستقامة التي يقوم عليها الكيان العقدي للجماعة.

ويُستدل على ذلك بما ورد في عدد من الاتفاقات المحلية من تعبيرات مثل: "ومن فعل كذا وكذا فعليه دعوة السوء - باللغة المزابية: يُوعُو تَيُورِ نِ إِمْسَلَمَنَ -"،<sup>4</sup> هذه العبارات، وإن بدت في

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, p 44.

<sup>2</sup> E. Zeys, Législation Mozabite, p 51.

<sup>3</sup> هذه اللغة تبرز أكثر في الخطاب الديني، وهي مستعملة إلى حدّ الآن من طرف العزابة، والباحث شاهد عيان على ذلك.

<sup>4</sup> ينظر مثلاً أحد اتفاقات بني يزقن (1265هـ) ورد في آخرها: "ودعوا بدعوة السوء على من ينكث" مجموع مخطوط في مكتبة المرحوم عبد الرحمن حواش، رقم 1326.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

ظاهرها مجازية أو وجدانية، إلا أنها تعبر في سياقها الاجتماعي عن عقوبات رمزية تؤدي وظيفة ردعية قوية، فهي لا تصف فحسب، بل تحكم وتنبه وتحذر، وتعيد رسم موقع الفرد في الجماعة بوصفه مهددًا بالطرد الرمزي، وربما العقوبة الفعلية، إن لم يُبادر إلى إصلاح حاله.

وما يميز هذه العبارات أنها لا تستند بالضرورة إلى نص قانوني صريح، بل إلى حمولة دينية داخلية، تستمد مشروعيتها من منطق الجماعة المؤمنة، فـ"دعوة الشر/السوء" ليست تهمة، وإنما تحوّل رمزي في نظرة الجماعة إلى الشخص؛ و"عاقبة سوء" ليست تخويفًا أخلاقيًا عامًا، بل حكم ضمني بانفلات الضمير وفساد السيرة، وبهذا تصبح اللغة الاجتماعية في حد ذاتها وسيلة ضبط وردع، تسبق العقوبة المكتوبة، بل قد تغني عنها في بعض الحالات.

هذه الثقافة اللغوية الرمزية، بما تحملها من مفاهيم التطهير والاشتمزاز والقلق الأخرى، تعكس أن العقوبة في السياق المزاي لم تكن تُمارس فقط عبر المجلس أو القرار، بل عبر اللسان الجماعي الذي يُدين ويعزل بصمت، وهو ما يجعل صفاء الضمير -بتعبير بيار بورديو- في هذا السياق مبدأ اجتماعيًا حاكمًا، لا يقل أثره عن النصوص الفقهية والأعراف المكتوبة.

تتميّز البنية الاجتماعية في وادي مزاب بحضور واضح لما يمكن وصفه بالمسحة الدينية أو النزعة المذهبية المؤطرة للسلوك الجماعي، وهي سمة سجّلها عدد من الملاحظين، ومنهم ماسكراي<sup>1</sup> الذي أشار إلى طابع خاص يميّز الحياة اليومية في هذا المجتمع، حيث تغلب على علاقات الأفراد وتنظيماتهم الجماعية نزعة مستمرة نحو ضبط السلوك وفق مقتضيات دينية، فالعقيدة الإباضية في هذا السياق تمتدّ إلى أنماط التصرف اليومي، ونمط الحياة الجماعية، بما يجعل الخصوصية العقدية عنصرًا حاسمًا في تشكيل النظام الاجتماعي.

ويُفسّر هذا الطابع العقدي في كثير من الأحيان بالدور الذي تؤديه هيئة العزابة، باعتبارها النواة العلمية والدينية التي تتولى التوجيه والمراقبة، وتضبط علاقة الفرد بالجماعة من منظور مذهبي، فهذه الهيئة لا تكتفي بمهمة الإرشاد أو التعليم، بل تمارس دورًا تنظيميًا يمتد إلى تقييم السلوك العام<sup>2</sup>، وضبط الاستقامة الظاهرة، ومتابعة ما يُعتبر إخلالًا بالمعايير التي تُعرّف "جماعة المؤمنين" في

<sup>1</sup> ينظر تقرير من إنجاز ماسكراي بعنوان: les kanoun des Beni-Mzab, 14/08/1878, p215, 220.

<sup>2</sup> خواجه عبد العزيز، الضبط الاجتماعي ومعوقاته في المجتمعات التقليدية نظام العزابة بوادي مزاب الجزائر نموذجًا دراسة سوسيو-أنثروبولوجية، مكتبة الكتاب العربي بني يزقن غرداية، 2017، ص 171-172.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

السياق الإباضي، وبهذا، تحوّل الانضباط العقدي من شأن فردي إلى مؤشر على العضوية الكاملة داخل الجماعة.

وتكشف الخصوصية المذهبية للمجتمع المزاي عن نموذج متكامل يجمع بين العقيدة والبنية الاجتماعية والضبطية، حيث لا تُحتزل المرجعية الإباضية في القناعات النظرية أو العبادات الفردية، بل تتغلغل إلى عمق النظام الاجتماعي، لتُعيد تشكيل مفاهيم الاستقامة، والانتماء، والانحراف، والعقوبة، ويظهر ذلك بوضوح في تمثّل الجماعة للخطأ: فالانحراف السلوكي -أيا كانت طبيعته- يفسر ابتداءً على أنه إخلال بالالتزام العقدي وخذش لصفاء الضمير، قبل أن يُنظر إليه كمجرد انتهاك لعرف اجتماعي أو خرق لنظام سائد.

هذه القراءة الدينية للخطأ تمنح الجماعة حقاً ضمناً في التدخل بوصفها حارسة لمنظومة العقيدة، تحذر وتنصح وتُقوم، وتلجأ عند الضرورة إلى وسائل ردعية ذات طابع تأديبي-أخروي، فالعقوبة في هذا السياق؛ إضافة إلى استنادها إلى قانون وضعي عرفي، فإنها تُمارس أيضاً وسيلة لرد الاعتبار العقدي للفرد، واستعادة توازنه الروحي، وإعادته إلى دائرة الاستقامة، وتُمارس هيئة العزابة هذا الدور من موقعها في قمة الهرم الاجتماعي، حيث تمثّل المرجعية العلمية والدينية، وتُضفي على العقوبة مسحة شرعية، تجعل منها امتداداً مباشراً للرؤية الإباضية لمصير الفرد وسلامة الجماعة.

وقد ترتب عن هذا التداخل العميق بين المرجعية العقدية وآليات الضبط الاجتماعي أن تحوّل النظام العقابي المحلي إلى جهاز داخلي للتركية والتطهير، يهدف إلى معالجة الخلل العقدي المتمثل في فساد الضمير وانكسار الاستقامة، كما ساعدت هذه البنية في ضبط السلوك الجماعي على نحو دقيق، من خلال توحيد معايير الخطأ والصواب، وتكريس منطق "النجاة" باعتبارها واجبا جماعيا يتجاوز المسؤولية الفردية، وهذا الواجب تضمنه مؤسسة العزابة، وتحمل الجماعة تبعاته.

وبذلك، فإن الخصوصية المذهبية والعقدية في المجتمع المزاي لا تمثل خلفية دينية للمجتمع فحسب، بل تشكل الإطار المرجعي الأعلى الذي يُعاد فيه تأويل السلوك والعقوبة والعضوية والانتماء، وهذا ما يمنح النظام العقابي المحلي طابعه الفريد، حيث تتداخل مفاهيم التدبّر والردع، وتذوب الحدود بين الشرعي والعرفي، ويتحوّل الانضباط الديني إلى وسيلة لحماية النظام، كما يُصبح النظام وسيلة لضمان الاستقامة، في معادلة دقيقة لا يمكن فهمها إلا من داخل البناء العقدي الإباضي نفسه.

### الفرع الثاني: الخصوصية الثقافية

في سياق تحليل البنية العقابية للمجتمع المزاي، يقتضي التناول الدقيق التمييز بين نوعين من الخصوصية التي شكّلت هذا المجتمع عبر التاريخ: الخصوصية المذهبية والخصوصية الثقافية، فالأولى تتصل اتصالاً مباشراً بالمرجعية الدينية الإباضية، بما تحمله من تصورات عقدية صارمة حول المصير، ورفض الشفاعة، ومفهوم الاستقامة، وتحديد معايير الانتماء للجماعة المؤمنة، وهي خصوصية تنتج عنها مؤسسة دينية واضحة المعالم مثل حلقة العزابة، وتترتب عنها أحكام دينية كالبراءة الشرعية.

أما الخصوصية الثقافية فهي تُشير إلى البنية الاجتماعية المتراكمة داخل المجتمع المزاي، من عادات، وتمثّلات، وقيم، ومفردات لغوية، ونمط حياة جماعي، ونظام عمراي واجتماعي شديد التداخل، وهذه الخصوصية وإن لم تُصغ في نصوص عقدية أو فقهية، فإنها أسهمت بدور فعال في تشكيل البيئة النفسية والاجتماعية التي تستوعب العقوبة وتنتجها، بل أحياناً تمارسها قبل أن تصل إلى الجهات المؤسسية.

ويتجلى الفرق الجوهرى بين الخصوصيةين في أن الخصوصية المذهبية تمارس سلطتها من داخل مؤسسة دينية رسمية<sup>1</sup>، تستند إلى نصوص واجتهادات فقهية، بينما تنبع الخصوصية الثقافية من السياق الاجتماعي العام، وتُمارَس من خلال السلوك، والنظرة، والقول، والتقييم الجماعي، ومع ذلك، فإن تداخلهما التاريخي هو ما أنتج نظاماً عقابياً مزدوجاً في المجتمع المزاي، تتشارك فيه العزابة والجماعة، والفقه والعرف، والعقيدة والاجتماع.

ومن هذا المنطلق يركّز هذا الفرع على تحليل أبرز ملامح الخصوصية الثقافية، من حيث كونها حاضنة اجتماعية للردع غير الرسمي، وأداة مكّلة للعقوبة المؤسسية، ويُسلّط الضوء على كيفية تمثّل الخطأ والصواب في الوعي الجماعي المزاي، من خلال منظومة القيم، والعادات، واللغة، والتربية، والفضاء العام.

تقوم الخصوصية الثقافية في المجتمع المزاي على منظومة القيم الاجتماعية التي لا تكتفي بتحديد السلوك المقبول، بل تسهم فعلياً في ضبطه ومراقبته من خارج الهيئات المعتمدة في الهيكلة الاجتماعية، فالقيم مثل الحياء، والعيب، وحفظ السمعة، واحترام الأعراف، تتجاوز كونها مجرد

<sup>1</sup> رسمية بمعنى التنظيم والترتيب الاجتماعي المعتمد وليس المقصود اعتراف قانوني واتباع القواعد الرسمية

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

أخلاق مثالية إلى أن تصبح آليات فعالة للردع الاجتماعي تمارس تأثيرها بشكل مباشر في الوعي الفردي، دون الحاجة إلى تدخّل من الهيئات.

ويبرز هذا الطابع من خلال التداخل الواضح بين ما هو عرفي وما هو ديني، إذ لا يُفهم السلوك دائماً من منطلق نصّي فقهي، بل يُقوّم استناداً إلى ما تقبله الجماعة وما تستهجنه، وبهذا يصبح الانضباط الفردي نابغاً من التماهي مع الحس العام للجماعة، حيث تتحول نظرة المجتمع إلى وسيلة تأديب بحد ذاتها، وتكفي أحياناً لإعادة توجيه المنحرف دون الحاجة إلى البراءة أو النفي.

وقد انعكس هذا في الممارسات الاجتماعية اليومية، حيث يُخضع السلوك الفردي للرقابة الجماعية الصامتة، عبر نظرات اللوم، أو التلميحات، أو الإعراض الرمزي، وهي ممارسات تُشكّل ما يمكن تسميته بـ"العقوبة الرمزية" التي تعمل على تقويم السلوك مبكراً، قبل أن يتحوّل إلى جرم يستدعي التدخل المؤسسي.

وتكمن خصوصية هذا النمط في أنه غير مكتوب، لكنه نافذ، ومتفق عليه ضمناً داخل الجماعة، ويستمد سلطته من استمرار العيش المشترك، والترابط القيمي القوي، والخشية من الإقصاء الرمزي، أو المساس بـ"السمعة"، التي تُعدّ من أثمن ما يملكه الفرد في المجتمع المزاي.

يحتلّ الحياء والسمعة مكانة محورية في النسق القيمي للمجتمع المزاي، حيث لا يُنظر إليهما باعتبارهما مجرد فضيلتين أخلاقيتين، بل كـ"وسيلتي ضبط غير مباشرتين" يُمارَس من خلالهما ضغط اجتماعي دائم على الأفراد، فالحياء يُمثّل ضابطاً داخلياً يدفع الفرد إلى مراقبة نفسه خشية الانكشاف أو الوقوع في العيب، في حين تمثّل السمعة الرصيد الرمزي الذي تُقاس به كرامة الفرد أو العائلة داخل الجماعة، ولهذا فإن التفريط فيهما يُعدّ ضرباً من الانهيار الاجتماعي، حتى ولو لم يرتبط بسلوك مجرّم دينياً أو قانونياً.

وتبرز أهمية هاتين القيمتين بوضوح خاص في المناسبات الجماعية الكبرى، وخصوصاً حفلات الأعراس<sup>1</sup>، التي تخضع في المجتمع المزاي لرقابة تشمل كل التفاصيل: طقوس الضيافة، نوع

<sup>1</sup> تقرر حلقة العزابة نظام الأعراس وتعلنه لعموم الناس في المسجد، ويكون ملزماً للجميع بمجرد الإعلان عنه، وتوجد اتفاقات قديمة تضبط نظام الأعراس. ينظر مثلاً اتفاق بني يزقن، مكتبة عبد الرحمن حواش، رقم الملف 1326. واتفاق أهل غرداية، مكتبة جمعية أبي إسحاق لخدمة التراث، علبة أرشيفية خاصة، رقم الوثيقة 86.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

اللباس، مستوى الزينة، نوع الأطعمة ومقدار الوجبات وغيرها؛ ولا يُعدّ الخروج عن هذه الضوابط مسألة تنظيمية فقط، بل يُحمّل على أنه خروج عن الحياء واعتداء على التقاليد الجماعية، ما قد يُفضي إلى عقوبات اجتماعية تتراوح بين التوبيخ الجماعي، والتشهير الرمزي، والبراءة العرفية<sup>1</sup>.

وقد لاحظت Goichon غواشون في دراستها حول النساء المزايات أن السلوك الأنثوي خلال المناسبات يخضع لتقييم صارم من قبل العزايات<sup>2</sup>، ويكفي أن يُوصف عرس بأنه "فيه تبرّج"، أو "خرجوا عن المعروف"، حتى يُحمّل ذلك على أنه إخلال بالحياء الجماعي يستوجب الردع المعنوي، كما تحفظ الذاكرة المحلية حالات إلغاء أو مقاطعة لأعراس من طرف العزابة أو العزايات (تمسردين) بسبب إدخال مظاهر "غريبة عن البيئة" أو مخالفة لتعليمات كارتداء اللباس غير المحتشم، ما يؤكد أن المناسبات في مزاب ليست فسحة خاصة، بل فضاء خاضعاً للرقابة الجماعية المشبعة بقيم الحياء والاستقامة<sup>3</sup>.

ولا تقف الرقابة الجماعية في المجتمع المزاي عند حدود المناسبات أو الفضاءات العامة، بل تمتد إلى المنظومة العرفية المتوارثة، التي تشكّل ما يُشبه "الدستور الأخلاقي غير المكتوب" للمجتمع، فالعادات والتقاليد أو السّير والأنظمة والأعراف وإن لم تُدوّن في نصوص فقهية أو قوانين رسمية، إلا أنها تحظى بقوة إلزامية عالية، تجعل الخروج عنها بمثابة خرق للنظام العام، لا يُغتفر بسهولة، وقد يُواجه برّد فعل جماعي يصل إلى حدّ العزلة الاجتماعية أو البراءة العرفية.

ويتميّز هذا النظام العرفي بكونه نتاجاً تراكمياً للخصوصية الثقافية، تشكّل عبر الأجيال من خلال العيش المشترك، والخبرة الاجتماعية، والممارسة اليومية، وتتعلق هذه التقاليد بكل تفاصيل الحياة: من هندسة البيوت، إلى لباس النساء، إلى أنماط التحية، إلى قواعد السوق، إلى ضوابط الجوار والزيارات، وكلها تُفهم على أنها ركائز لحفظ الاستقامة الجمعية.

<sup>1</sup> فوزية الشيخ دحمان، البراءة العرفية عند الإباضية دراسة تأصيلية تطبيقية، مذكرة تخرج من كلية المنار بنورة غرداية، ص 61-62.

<sup>2</sup> نموذج العزابية ماما ن سليمان. ينظر: Goichon, A.-M, La Vie Féminine au Mزاب, Tome II, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931, p 19.

<sup>3</sup> مقابلة مع السيدة مامة بنت أيوب سيوسيو (92 سنة) رئيسة عزايات - تمسيردين مدينة غرداية، عن طريق والدة الباحث يوم 2022/02/09م

والملاحظ أن المجتمع لا يتسامح كثيراً مع من "يحدث جديداً" خارج هذا النسق، إذ يُعتبر التجديد في بعض السياقات مظهراً من مظاهر التفللّت أو الخروج عن الإجماع، خاصة إذا تعارض مع مفاهيم الحياء أو التواضع أو الاعتدال، ومن هنا تتكوّن آليات عقابية غير رسمية، مثل التلميح، والنقد العلني، والمقاطعة، أو الامتناع عن تزكية الشخص في مناسبات دينية أو اجتماعية، وهي أدوات كافية لردع الفرد ودفعه إلى التراجع والاعتذار.

وبذلك تتحوّل العادات والتقاليد في هذا السياق من مكوّن ثقافي إلى سلطة تأديبية، تُمارس باسم المجتمع، وباسم "ما تعارف عليه الأولون" و"الطريق محفورة إلى الركبة"<sup>1</sup>، وتُسهم في الحفاظ على التجانس الداخلي والاستقرار الرمزي للمجتمع.

ولا يقتصر حضور هذه العادات والتقاليد على ضبط سلوك الكبار في المناسبات أو الفضاءات العامة، بل تمتد وظيفتها إلى التنشئة المبكرة للأجيال الناشئة، حيث يُلقّن الأطفال منذ نعومة أظافرهم ضوابط المجتمع، وقيمه، وأعرافه، بوصفها معياراً للسلوك القويم ومقياساً للقبول الاجتماعي، ويتم ذلك من خلال جهاز تربوي تتداخل فيه الأسرة، والمدرسة القرآنية، وهيئة العزابة، في منظومة تكوينية لا تترك فراغاً سلوكياً أو قيمياً.

وتُعَدّ المحاضر القرآنية<sup>2</sup> التي تُشرف عليها العزابة، من أبرز الفضاءات التي يُدرَّب فيها الأطفال على قواعد الانضباط العام، والحياء، واحترام الكبير، وضبط الحديث، والتميز بين ما يُستحسن وما يُستهجن، بما يجعلهم يتشربون الوعي الجمعي بالسلوك "اللائق" باعتباره واجباً اجتماعياً ودينياً قبل أن يكون خياراً فردياً، كما تُستثمر المناسبات الجماعية، مثل الأعراس والجنائز والمواسم الدينية، في ترسيخ هذه القيم، من خلال ما يشاهدونه من مواقف العزابة وأحكامهم، وتركيزها لبعض التصرفات، وإنكارها لأخرى، بصوت واضح أحياناً، وبصمت فاعل أحياناً أخرى. وهكذا تنشأ الرقابة الذاتية في الفرد من داخل هذا النسق، ويُحمّل منذ صغره مسؤولية الحفاظ على الصورة الجماعية، والالتزام بـ"ما يليق"، وتجنّب "العيب" بمفهومه الواسع، وبهذا المعنى

---

<sup>1</sup> تستدعي أمثال هذه العبارات خاصة من طرف العزابة في الخطاب المسجدي للتأكيد على المحافظة على سيرة الأجداد. ينظر: خواجه عبد العزيز، المرجع السابق، ص 172.

<sup>2</sup> المحاضرة القرآنية هي مقر تعليم القرآن الكريم بجوار المسجد، ينخرط فيه الأولاد الصغار ويدرسون جنباً إلى جنب مع الكبار تحت إشراف العزابة، يحفظون القرآن ويتعلمون مبادئ الدين، وقيم المجتمع وأعرافه. ينظر: باحمد الحاج سعيد النشاشي، موازين القسط، بحث غير منشور

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

فإن الخصوصية الثقافية لا تنتج العقوبة فحسب، بل تُعدّ لها بيئة نفسية واجتماعية وتربوية تضمن فاعليتها من دون صدام مباشر.

وبهذا يتبين أن الخصوصية الثقافية في وادي مزاب لا تكتفي بدور الخلفية الاجتماعية، بل تؤدي وظيفة فاعلة في إنتاج الضبط والردع، مما يجعلها أحد المرتكزات التفسيرية لفهم النظام العقابي المحلي في أبعاده غير الرسمية.

### المبحث الثاني: البنية المؤسسية والتنظيمية للمجتمع المزاي

تميّز النظام العرقي في وادي مزاب ببنية مزدوجة جمعت بين مؤسسات دينية وأخرى عشائرية، نشأت عن تلاقي التنظيم الفقهي الإباضي بالتنظيم القبلي المحلي، وأسفرت عن توزيع متوازن للسلطة داخل المجتمع المزاي، وقد أدّى هذا التفاعل إلى بروز مؤسستين متوازيتين تمارسان النفوذ وتسيّران الشأن العام:

- مؤسسة دينية تتمثل في حلقة العزابة وما يتبعها من هيئات رافدة: إروان، إمصوردان، تمسردين.
  - مؤسسة عشائرية اجتماعية<sup>1</sup> تتمثل في مجلس العشيرة ومجلس الضمان وهيئة الأعيان.
- ويُظهر هذا التنظيم الثنائي تقسيماً داخلياً واضحاً للوظائف السياسية والاجتماعية في المجتمع المزاي التقليدي، حيث يمكن التمييز بين فئتين أساسيتين:
- فئة الطلبة: وهي تضم الفقهاء والمشايع والعزابة، وتُعنى بالوظائف الدينية والتوجيهية والإشراف على الضبط العام وحماية الثوابت العقدية، وتشكّل هذه الفئة النخبة المرجعية التي تقود الحياة الدينية والتربوية، وتملك الردع المعنوي والديني الأقوى مثل عقوبة البراءة.
  - فئة العوام: وتشمل الوجهاء وسائر أفراد المجتمع من غير الطلبة، وتتموضع في بنية تنظيمية قائمة على العشائر، وتنهض هذه الفئة بدور تمثيلي على مستوى كل مدينة من مدن مزاب، وتمارس وظائف تنفيذية وإدارية من خلال مجالس الضمّان وهيئة المكارييس التابعة لهم.

<sup>1</sup> يستخدم أغلب المستشرقين عبارة *Laiques* للتعبير عن هذه الهيئة المدنية العشائرية، ومعناه فصل الدين عن الحياة العامة والسياسة، وهو استخدام غير دقيق في السياق المزاي، إذ للعزابة تأثير كبير في مختلف مجالات الحياة العامة الدينية والاقتصادية والاجتماعية

وتجدر الإشارة إلى أن هيئة العزابة تُعد مؤسسة مستحدثة في البنية الاجتماعية المزابية، نشأت في سياق التمدد الإباضي وتبلور المرجعية الدينية الخاصة، أما هيئة العشيرة فهي ثمرة تراكم تنظيمي أمازيغي ضارب في القدم، يمتد إلى عمق وجود الإنسان في بلاد الشبكة الصحراوية، ويُعبّر عن أقدم أنماط التنظيم الاجتماعي القبلي.

وفي سياق هذا التعدد المؤسسي، عرفت مدن مزاب أيضًا هيئات أخرى أدّت أدوارًا تخصصية في تنظيم الشأن المحلي، كأمناء السيل، وأمناء العرش، وأمين السوق وغيرها من الهيئات التي كانت تندرج ضمن التسيير اليومي، ولها بعض التأثير غير المباشر في المجال العقابي<sup>1</sup>.

وبما أن هذه الدراسة تُعنى بدراسة النظام العقابي، فإن هذا المبحث سيركّز على المؤسستين الأكثر ارتباطًا بهذا المجال، وهما: حلقة العزابة واختصاصها النوعي الأصيل هو التشريع، ومجلس الضّمان واختصاصه النوعي الأصيل هو التنفيذ والمشاركة في بعض التشريعات مع حلقة العزابة كما سيأتي بيانه لاحقًا، دون التوسّع في بقية البنى المؤسسية ذات الطابع الإداري أو الاقتصادي أو العمراني، والتي لا تندرج ضمن نطاق هذا البحث.

### المطلب الأول: الطّلبة (إِعْزَابُنْ - العزابة) ووظائفهم

#### الفرع الأول: نشأة حلقة العزابة ومراحلها

##### أولاً: النشأة والمرحلة الأولى للحلقة

يُعدّ نظام إِعْزَابُنْ - العزابة من أبرز الظواهر التنظيمية التي عرفها المجتمع الإباضي في شمال إفريقيا، وهو نظام تربوي ديني واجتماعي تشكّل في البداية بوصفه "حلقة علمية" ثم تطوّر تدريجيًا ليأخذ طابعًا مؤسسيًا قويًا داخل النسيج الاجتماعي، خصوصًا في وادي مزاب، ومصطلح العزابة أطلق على فئة من طلبة العلم والعباد الزهّاد، الذين اختاروا الابتعاد عن شواغل الدنيا والتفرغ للعلم والتقوى، كما هو دلاليًا مشتق من "العزوب"، أي الانقطاع أو العزلة عن ملذات الحياة ومغرياتها<sup>2</sup>. أما بوصفه نظامًا مؤسسيًا، فقد وُلدت نواة حلقة العزابة مطلع القرن الخامس الهجري (408هـ) على يد العالم الإباضي أبي عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي، بأمر من شيخه فضيل

<sup>1</sup> هذه الهيئات لها تسيير مستقل، وتعلن عن قراراتها وأنظمتها بالتنسيق مع العزابة لتكتسب الصفة الإلزامية.

<sup>2</sup> أحمد بن سعيد الدرجيني، طبقات المشايخ في المغرب، مطبعة البعث قسنطينة، ج1، 167-170.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

بن أبي مسور، عقب فترة الانحسار التي عرفها المذهب الإباضي بعد سقوط الدولة الرستمية، حيث اندثرت كثير من المراكز العلمية، وازمحلّ حضور العلماء والدعاة في الساحة الاجتماعية، وقد اتخذ من مسجد "المنية" بجنوب تونس منطلقاً أولياً لتأسيس الحلقة، قبل أن تنتقل لاحقاً إلى منطقة غار تينسلي في وادي أريغ -بلدة اعمر ولاية تفرت حالياً-، ثم إلى مناطق متعددة منها جربة، ووارجلان، ومدن مزاب.

كانت هذه النشأة محمّلة بدوافع واضحة، تتمثل في إنقاذ المذهب من الزوال، وإنشاء تنظيم يعيد تأسيس مرجعية دينية تحفظ الكيان الإباضي في شمال إفريقيا، وتُشرف على إعادة بناء الوعي الإباضي من جديد، وقد صاحب تأسيس الحلقة نظام داخلي دقيق يحدّد صفة العزاي وشروط الانتساب، ويضبط السلوك الشخصي والاجتماعي لأفراد الحلقة، ويضع معايير دقيقة لقبولهم، مستلهمة من مفهوم "الاستقامة" الذي يشكل جوهر العقيدة الإباضية.

كانت المرحلة الأولى لحلقة العزابة نظاماً تعليمياً محضاً، خُصصت لتكوين الطلبة وتأهيلهم دينياً وسلوكياً، وقد كانت بمثابة "داخلية علمية" متنقلة مع مؤسسها الشيخ أبي عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي في رحلاته الدعوية الطويلة في مناطق الإباضية، وكان هؤلاء الطلبة لا يفارقونه في ترحاله، يدرسون عليه القرآن الكريم، وأصول التوحيد، وأدب السير، ويتلقون تربية دقيقة تشمل طعامهم ونومهم ومجالسهم.

وقد امتازت هذه الحلقة منذ بداياتها الأولى بنظام داخلي صارم أشبه بما يعرف اليوم بالأنظمة الداخلية للمدارس المغلقة أو المعاهد الشرعية المنضبطة، حيث اعتمدت في تنظيمها على نظام العُرفاء، وهو أسلوب تدريبي تأديبي يُوكل فيه الإشراف على كل شعبة من شؤون الطلبة إلى أحد الأعضاء الأكثر نضجاً وانضباطاً، فكان هناك: عريف لأوقات الطعام، وعريف لأوقات الختمات، وعريف لأوقات النوم، إلى غير ذلك.

يعكس هذا النظام في التسيير إدراكاً مبكراً لدى الشيخ أبي عبد الله بأن الإصلاح لا يتم إلا عبر التربية الجماعية المنضبطة في إطار مغلق ومنفصل عن المجتمع العام، وهو ما يفسّر إصراره على أن لا يندمج طلبته في الأسواق أو المجالس العامة، وأن يُعزلوا مرحلياً لتشكيل فيهم القيادة و"الاستقامة" بمعناها التربوي والسلوكي.

لقد كانت هذه الحلقة الأولى في مسار "نظام العزابة" تجربة تربوية تجمع بين التعليم، والإشراف السلوكي، والتوجيه الدعوي، وظيفتها الأساسية هي إعداد كفاءات علمية ملتزمة يُعَوَّل عليها في بعث المذهب الإباضي وترشيد المجتمع دينيًا.

### ثانيا: المرحلة الثانية للحلقة

وفي القرن السادس الهجري، تعرّض نظام العزابة إلى تحوّل نوعي وتطوير مؤسسي على يد العالم الإباضي أبي عمار عبد الكافي، الذي يُعدّ من كبار منظري السير ومجدّدي النظام العزابي بعد مؤسسه أبي عبد الله الفرسطائي، وقد مثّلت هذه المرحلة منعطفًا مهما في تاريخ الحلقة، حيث تحولت من هيئة تعليمية خالصة تُعنى بتدريس الطلبة وتأديبهم، إلى نظام اجتماعي يشرف على إدارة المجتمع في مختلف شؤونه اليومية، ويضطلع بوظائف تماثل في طبيعتها وظائف السلطة السياسية والإدارية.

لقد استبطن أبو عمار في رؤيته لحلقة العزابة تصوّرًا أشمل للسلطة الشرعية، قائمًا على الجمع بين الوظائف الدينية والضبط الاجتماعي، مستلهمًا في ذلك مبدأ الاستقامة الجماعية وضمان استمرار المذهب، وقد أعاد ترتيب هيكل الحلقة وضبط صلاحيات الأعضاء، ووسّع من دائرة الوظائف لتشمل مجالات الحياة المتعددة<sup>1</sup>.

وقد جاء في سير أبي عمار أن الحلقة تتكوّن من شيخ هو الغوث، وأربعة رجال من أهل الحل والعقد، وهم أهل المشورة والفصل، ثم يليهم سائر الأعضاء دون أن تكون لهم صلاحيات تقريرية<sup>2</sup>، ويبرز هذا البناء الهرمي تطور الحلقة إلى ما يشبه السلطة المركزية المصغّرة في المجتمع، تدير شؤونهُ وتشرّع له، وتراقب انضباطه.

وقد بلغ من سعة صلاحيات الحلقة في هذه المرحلة أن وصفها أبو عمار بأنها بمنزلة السلطان العادل<sup>3</sup>، وهي عبارة قوية تعبّر عن مقام الحلقة في الوجدان الجمعي للمجتمع الإباضي، وعن اعتراف ضمني بأنها المرجعية العليا التي يُرجع إليها في الحُكم، إضافة إلى الفتوى والتوجيه الشرعي، ولم تكن تلك الصلاحيات نظرية فحسب، بل مارستها فعليًا في الواقع، فكانت تُنظّم الأسواق،

<sup>1</sup> محمد ناصر بوحجام، البعد الروحي لنظام حلقة العزابة، ص 9

<sup>2</sup> أبو عمار، سير أبي عمار عبد الكافي، مكتبة الضامري، عُمان، ط 1، 1999، ص 17.

<sup>3</sup> أبو عمار، المرجع السابق، ص 17-18.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

وتضبط النفقات والمناسبات، وتعقد الاتفاقيات، وتُشرف على القضاء وتنفيذ العقوبات، وتتحكم في الشأن العام.

لقد دشنت هذه المرحلة بروز الحلقة كسلطة دينية معنوية ذات امتداد اجتماعي، متقاسمة النفوذ مع "هيئة العوام" المتمثلة في الضمان والمقاديم، ولكنها متفردة بالشرعية المرجعية وموقع القيادة الروحية، واستطاعت الجمع بين الضبط الداخلي للأعضاء وبين إدارة الشأن العام للمجتمع.

ومن أهم ملامح التنظيم في نشأة الحلقة ما يُعرف في الأدبيات الإباضية بـ"السير"، وهي مجموعة قواعد توطر العمل داخل الحلقة، وتشبه ما يُعرف اليوم بالنظام الداخلي أو الميثاق المؤسسي<sup>1</sup>، وتُعنى هذه السير بترتيب الأعضاء وتحديد سلطة اتخاذ القرار، وضبط صلاحيات الشيخ، وآداب الجلوس، وشروط الخروج، ومسؤوليات الأعضاء، والواجبات الاجتماعية تجاه المجتمع، والضبط الداخلي لمخالفات العزابة، وتُعدّ هذه السير من أقدم أشكال التشريعات الداخلية، وتُظهر نضجاً تنظيمياً سابقاً لزمانه.

ومن الملفت أن نظام العزابة لم يكن مفتوحاً لكل راغب، بل كان انتقائياً صارماً، يهدف إلى تخريج فئة قيادية لا تمثل طبقة متميزة بالمال أو النسب، وإنما بمنظومة أخلاقية صارمة، وإلمام بالعلم، وتفانٍ في خدمة المجتمع، وهذا ما جعل حلقة العزابة تلقى قبولاً شعبياً واسعاً في مزاب، حيث مثلت النخبة التي يُحتكم إليها، ويُرجع إليها في النوازل، وتُسَلَّم لها مسؤوليات المسجد، والتعليم، والقضاء، والضبط الاجتماعي<sup>2</sup>.

وهكذا، تأسس هذا الكيان أولاً كهيئة علمية وروحية، ثم تدرّج في مساره ليُصبح نواة لنظام شامل يشرف على تسيير المجتمع الديني والاجتماعي، ويضع القواعد الضابطة لحياة الأفراد والعلاقات في وادي مزاب، وذلك ما سنفصّله في الفقرات اللاحقة.

<sup>1</sup> من أبرز هذه السير: سير أهل غرداية، وهي من وضع الشيخ أبي القاسم بن يحيى ابن أبي القاسم الغرداوي المصعبي (توفي: 1690م)

<sup>2</sup> يُنظر مثلاً اتفاق أهل وادي بني مصعب لسنة 1726م، مجموع مخطوط للقاضي بوفارة، نقلاً عن: ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص41.

### الفرع الثاني: أدوار حلقة العزابة ومهامها

يتوجه الحديث في هذا الفرع إلى مهام العزابة في المرحلة التي تبوؤا فيها مسؤولية القيادة في المجتمع المزاي، ويمكن تقسيم تلك المهام إلى 3 أدوار أساسية:

#### أولاً: الدور التربوي الديني الإصلاحي

يُعد هذا الدور امتداداً مباشراً للرسالة التي أسّس من أجلها أبو عبد الله الفرستائي حلقة العزابة، والتي تقوم على ضبط البوصلة الدينية والفكرية للمجتمع الإباضي، وتوجيه أفراده نحو الاستقامة والتدين الواعي، فكانت تمثل المرجعية الدينية العليا التي يُقاس عليها الصواب والخطأ في السلوك والمعتقد والرؤية العامة للحياة.

وقد اضطلعت الحلقة بهذا الدور من خلال الدروس وحلقات العلم التي يرأسها شيخ الحلقة، وهي دروس توجيهية تُلقى على عامة الناس في المناسبات، والمساجد، والمواسم الاجتماعية، بهدف تنويرهم وتصحيح المفاهيم العقدية والسلوكية، وتحذيرهم من الانحرافات الفكرية أو السلوكية، وهي لا تزال إلى اليوم من أبرز ملامح الوظيفة التربوية للحلقة.

أما في المجال التعليمي، فقد حافظت الحلقة على حضورها في المحاضر القرآنية، حيث يجلس طلبة العلم لتلقي القرآن الكريم، والعقيدة، والسير، في أجواء من التركية والانضباط، وكان التعليم يتم وفق تسلسل منهجي، تحت إشراف فقهاء من الحلقة نفسها.

إن هذا الدور التربوي -في جوهره- هو صمام الأمان للفكر الجماعي المزاي، وأداة الحلقة للحفاظ على نقاء العقيدة، ونشر معاني التدين الصحيح، واستمرار الانضباط الأخلاقي في المجتمع.

#### ثانياً: الدور القيادي -الاجتماعي

إلى جانب وظيفتها التربوية والدينية، اضطلعت حلقة العزابة في المجتمع المزاي بدور قيادي اجتماعي مباشر، تمثل في إشرافها العملي على شؤون المجتمع، وتنظيم الحياة اليومية للأفراد، بما يجعلها السلطة الحاضرة في تفاصيل المجتمع، أكثر من كونها مجرد هيئة روحية عليا فحسب.

ومن أبرز مظاهر هذا الدور إشرافها على تسيير أوقاف المسجد والأوقاف العامة، وتنظيم المناسبات العامة، كالأعراس، والجنائز، والمآتم، والمواسم الدينية، حيث تُصدر تعليمات دقيقة بشأن

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

الضوابط الشرعية والعرفية الواجب مراعاتها في هذه المناسبات، سواء من حيث النفقات، أو الزينة، أو التقاليد المتبعة.

ومن الوظائف المركزية لهذا الدور أيضاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي مارسه الحلقة بوصفه أداة رقابية معنوية داخل المجتمع، فترجم إلى متابعة فعلية لسلوكيات الأفراد، وقد اعتبر بعض الباحثين هذا الجانب جوهر وظيفة الحلقة في الشأن العام، إذ بواسطته تحققت مرجعيتها الروحية والاجتماعية<sup>1</sup>.

وقد مكن هذا الدور القيادي-الاجتماعي حلقة العزابة من أن تكون صاحبة المبادرة في إدارة الشأن العام للمجتمع، سواء في حال الاستقلال الداخلي أو أثناء التفاعل مع السلطة السياسية، وهو ما أسس تدريجياً لانتقالها إلى سلطة تقنين وضبط، كما سيتضح في الفقرة التالية.

### ثالثاً: الدور التشريعي والضبط الاجتماعي

مارست حلقة العزابة في المجتمع المزاي دوراً تشريعياً وتنظيمياً تمثل في سنّ التعليمات وتحديد الضوابط العرفية لضبط سلوك الأفراد وتنظيم العلاقات داخل المجتمع، وقد ظهرت هذه الوظيفة بشكل بارز في الاتفاقات التي تصدرها العزابة مستقلة، أو بالتشارك مع هيئة العوام (الضّمان)، بحسب طبيعة الموضوع والمجال المعني.

وتشمل هذه التعليمات عادةً مسائل تتعلق بتنظيم المناسبات الاجتماعية، وضبط الأسواق، وتنظيم السقي، وغيرها من الشؤون اليومية، وقد ساد في المجتمع تقليد راسخ باحترام هذه التعليمات والعمل بها، انطلاقاً من سلطة الحلقة المعنوية ومكانتها الدينية.

أما في مجال الضبط الاجتماعي، فقد اضطلعت الحلقة بدورٍ رئيسي في وضع القواعد العامة للسلوك الجماعي، وتوجيه المجتمع نحو الالتزام بالقيم الدينية والعرف المحلي، بما يضمن الحفاظ على

<sup>1</sup> "أمر العزابة واجب لتوقيف الواجب عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأخذ الحق ممن عليه ولمن له، وإقامة الأحباس ومال المسجد" جواب للقطب اطفيش نقله: فرحات بن علي الجعيري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، 1975، ص66.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزايي

تماسكه وانضباطه الذاتي، وفي حال وقوع مخالفات لتلك القواعد، كانت تُتخذ إجراءات عرفية كالبراءة أو الخطة<sup>1</sup>، وغالبًا ما تتم بتنسيق مع هيئة الضَّمان أو إمبودان. وهكذا مثل الدور التشريعي والضبطي حلقة العزابة أداة ضبط ذاتية من داخل المجتمع، تعتمد الشرعية الأخلاقية والدينية، وتُمارس بروح التوجيه، بما يعكس خصوصية هذا النموذج التنظيمي في سياقه الاجتماعي والتاريخي، دون أن يعني ذلك خلوه من التحديات أو مواطن الإشكال.

### رابعاً: هيئات تابعة لحلقة العزابة

تتبع حلقة العزابة هيئة إمبودان<sup>2</sup> ومنظمة إروان، وهما هيئتان مساعدتان للعزابة في أداء مهامها:

**هيئة إمبودان:** تتكون من طلبة المحاضر الذين يتعلمون على يد فقهاء العزابة (الفُقَّيَّان)، وينقسمون إلى قسمين: التلاميذ الصغار، والكبار وهم الشباب والكهول الذين تقع عليهم مسؤوليات ميدانية، كخدمة المسجد وتقديم الدعم للعزابة في كل ما يحتاجون من أعمال ومهام، إلى جانب القيام بمهام أمنية؛ أهمها الحراسة في القصر (المدينة) وفي الأجنحة والواحات، بالتعاون مع هيئة المكارييس – سنشير إليها لاحقاً.

كما يُكلّف إمبودان بمراقبة الأخلاق العامة، وتنفيذ الأعمال التنموية كصيانة المقابر والمساجد، والإسهام في الجهد الجماعي المرتبط بالمناسبات الكبرى<sup>3</sup>.

**منظمة إروان (التلاميذ):** تعود نشأة هذه الهيئة إلى القرن العاشر الهجري، حين استقدم المزابيون الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي لإصلاح الأوضاع الاجتماعية وبعث الحياة العلمية في واد مزاب، وقد أسّس الشيخ حينها هيئة التلاميذ، وجعل مقرّها بمحاذاة المسجد، حيث يجلس أفرادها للتعلّم على يد شيخ الحلقة.

<sup>1</sup> البراءة من مرتكب مخالفة دينية، والخطة هي هجر المرتكب لمخالفة عرفية. ينظر: مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2011م، ج 1، ص 100، و 343.

<sup>2</sup> لا يُعرف تاريخ نشأتها بالتحديد، ويُرجّح أن ذلك كان مع تولّي العزابة للمسؤولية القيادية في المجتمع.

<sup>3</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 45.

تشكّل هذه الهيئة الخزان البشري المؤهل لخلافة أعضاء حلقة العزابة في حال الوفاة أو العجز، إذ يتم اختيار الخلف من بين التلاميذ النجباء الملتزمين بسير الحلقة، ممّا يجعل إروان حلقة وصل حيوية في استمرارية النظام العزّابي.

تيمسيريدين: ترتبط حلقة العزابة بهيئة نسوية تُعرف بتيمسيريدين، وهي مجموعة من النساء التقيات يُكلّفن بغسل الموتى من النساء والأطفال دون سن البلوغ، ويُشترط فيهن حفظ أجزاء من القرآن، وتُمارس هذه الهيئة مهامًا إشرافية داخل المجتمع النسوي، أبرزها تبليغ توجيهات العزابة وقراراتها، ومراقبة السلوك العام في المناسبات، وإعلان البراءة العرفية ممن تخالف أعراف المجتمع، مما يجعلها بمثابة ذراع استشارية وتنفيذية للعزابة في الشأن النسوي.

### المطلب الثاني: العشائر والضمان (العوام) وأدوارهم

#### الفرع الأول: تعريف العشيرة وما يتبعها من هيئات

من الأهمية في هذا السياق ضبط أسماء المؤسسات الاجتماعية التي تُستعمل عند الحديث عن فئة العوام، وعلى رأسها الضّمان والعشائر، وهي مصطلحات تُشير إلى وحدات تنظيمية متراكبة تُشكّل الجناح الاجتماعي التنفيذي في الهيكلة العامة للمجتمع المزاي.

وتُعد هذه المصطلحات أكثر من مجرد تسميات قبلية، فهي أطر تنظيمية عرفية تُنظّم العلاقة بين الأفراد، وتحدّد أدوارهم في إدارة الشأن العام، وتسهم في تنفيذ القرارات، وحفظ التوازن داخل المدن، ومن بين أبرز هذه المصطلحات:

#### العائلة (تادّارت): وهي أصغر وحدة تنظيمية، تقوم على النسب المباشر، وتشكل النواة التي

تنبثق منها العشيرة، وتُعرّف أنها: "وحدة سكانية تضم مجموعة من الأسر التي تنتمي إلى جدّ ذكر مشترك"<sup>1</sup>، تُشكّل مجلساً يضمّ ممثلين أو ثلاثة عنها ويسمّون: إمقرانن ن تادّارت، أي كبار العائلة، وهم حلقة الوصل مع العشيرة.

<sup>1</sup> عبد الله نوح، المؤسسات العرفية، ص 132.

**العشيرة - تاعشريت:** مجموع تَدَار (جمع تَادَارَت) - عائلات تنتسب إلى جدّ واحد، وتُضاف إليهم أحياناً عائلات لا ترتبط بنفس النسب مع العائلات الأصلية في العشيرة<sup>1</sup>. ويُسمّى كبير العشيرة (أمقران ن تعشيرت)، ويسمى أيضاً (الضّامن)، ومجموع كبار العشائر يشكّلون (مجلس الضّمان)

**الصفّ:** مستوى تنظيمي أعلى، وفي أغلب مدن مزاب وعلى غرار مناطق كثيرة للأمازيغ، يوجد -سابقاً- الصفّ الشرقي والصفّ الغربي، والصفّ هو تجمع لعدد من العشائر المرتبطة بينها برابطة الدم، وهو ما عُرف في فترة الاضطرابات بصراع الصفوف، ويُستعمل أيضاً اسم العرش والجماعة للدلالة على الصفّ.

يرشّح كلّ "صفّ" من يمثله لتشكيل جماعة تسيير المدينة، ويطلق على ممثلي الصفوف اسم "المقاديم"، ويكونون عادة من أكبر عشائر الصف عدداً ونفوذاً<sup>2</sup>، وهؤلاء هم المقصودون بمصطلح "العوام" في نصوص الاتفاقات العرفية، وهم أشخاص ذوو شأن ومن وجهاء القوم كما وصفهم شارل أما<sup>3</sup> CHAREL Amat إذ يمثلون الجناح التنفيذي الذي يشارك حلقة العزابة في إنفاذ التعليمات وتحمل مسؤولية الضمان العشائري.

ويُشكّل هؤلاء المقاديم في بنية المجتمع المزابي مجلساً عرفياً مدنياً مصغراً يضم ممثلين عن مختلف الأعراس أو الصفوف المشكلة للنسيج الاجتماعي للمدينة، ويُنتخب هؤلاء بناءً على الثقة والمكانة، وفق ترشيح يراعي التوازنات العشائرية، ويتفاوت عددهم بحسب التقسيمات الداخلية لكل بلدة، ويُسند إليهم تمثيل جماعاتهم في تسيير الشؤون اليومية، والمشاركة في الاتفاقات العامة، وتنسيق العلاقة مع العزابة، مما يجعلهم الحلقة المفصلية بين القيادة الدينية والمجتمع المحلي.

<sup>1</sup> يُقصد بها العائلات التي تنتقل من عشيرتها وتنزل في عشيرة أخرى، وقد تكون عائلات أمازيغية استقرت في مزاب فيتم إنزالها ودمجها في عشائر معينة للتحكم فيها وضمان التزامها بالنظام الاجتماعي ولتنال حمايتها وحقوقها أيضاً. أورد ناصر بلحاج عديد الاتفاقات التي تضبط هذا الشأن الاجتماعي. ينظر: ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 25.

<sup>2</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 29.

<sup>3</sup> CHAREL Amat, Le Mzab et les Mozabites, Challamel et Cie, Editeur, Paris, p 162.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزابي

وجدير بالذكر أن نظام المقاديم قد اختفى من الهيكلة للاجتماعية للمزابيين في الوقت المعاصر، وبقي مجلس الضمان الممثل للعشائر، والذي تطور بدوره لاحقا فأصبح يُسمى مجلس الأعيان.

ويمثل هذا التدرج في البنية -من تآدارت إلى المقاديم - الركيزة التي استند إليها الضبط الاجتماعي والعرفي في المجتمع المزابي، إذ يقوم العوام من خلاله بأدوار تشاركية في الحماية، والتنظيم، والتأديب، وتنفيذ الاتفاقات، وهو ما يجعل فهم هذه المصطلحات شرطاً أساسياً لاستيعاب النسق العام للحكم العرفي بوادي مزاب.

**إمكراس:** تُعد هيئة إمكراس الذراع الأمنية التنفيذية للمقاديم ومجلس الضمان، وتُشكل ما يشبه الجهاز الأمني الأهلي الذي يُعهد إليه بحفظ النظام والانضباط داخل المدينة، وتتكون عادةً من مجموعة من الشبان المعتمدين من مختلف العشائر، يُتدبون للمشاركة في أعمال الحراسة الليلية، وضبط النظام، ومراقبة الأسواق، وتطبيق التوجيهات الصادرة عن الهيئات العرفية، ويُختار أفرادها من بين من يُشهد لهم بالانضباط والحزم، وغالبًا ما يُشترط أن يكونوا ممن يُجيد استخدام السلاح<sup>1</sup>.

تُدار هذه الهيئة بواسطة نظام داخلي مستقل، يشرف عليه مجلس قيادة إمكراس، ويتكون من ممثلين عن كبرى العشائر<sup>2</sup>، ويقع مقرها عادةً في القسم السفلي من المدينة (السوق الخارجي)، حيث تنطلق منه الدوريات الليلية أو نقاط المراقبة، ويُحدد مجلس الضمان عدد أفراد الهيئة ونسبتهم من كل عشيرة، ويذكر موتيلينكسي أن المكارييس متفرغون للمهام الأمنية وتُصرف لهم أجور رمزية على الحراسة تُجمع غالبًا من صناديق العشائر أو من تعويضات خاصة<sup>3</sup>، وتُسند إليهم مهام تنظيم الدخول إلى المجالس العامة، وتأمين التجمعات، والتدخل لفض النزاعات البسيطة، ما يجعلهم أقرب إلى اسم "الشرطة العرفية".

<sup>1</sup> القراي أويوب إبراهيم، رسالة في بعض أعراف وعادات وادي مزاب، جمعية النهضة، العطف غرداية، الجزائر، ط1، 2009، ص73.

<sup>2</sup> عبد الله نوح، المؤسسات العرفية، المرجع السابق، ص144.

<sup>3</sup> MOTYLINSKI Calassanti, Notes historique sur le Mzab, Guerara depuis sa fondation, Adolphe Jordan, Alger, 1885, p 35.

### الفرع الثاني: دور العشيرة والضمان

لا تُعدّ العشائر المزابية مجرد امتدادات نسبية أو تجمعات عائلية، بل هي كيانات ذات شخصية معنوية، تضطلع بوظائف واضحة داخل التنظيم الاجتماعي التقليدي، ولها ذمة مالية مستقلة، إذ تمتلك أوقافاً خاصة بها، وصندوقاً مالياً يُدبّر من خلال مساهمات أفراد العشيرة أو ريع ممتلكاتها المشتركة، ويُستخدم هذا الصندوق لتغطية النفقات المتعلقة بالشأن الداخلي للعشيرة، كالمناسبات الاجتماعية، ومساعدة الأسر الفقيرة، وتغطية الغرامات أو التعويضات العرفية عند الاقتضاء.

تؤدّي العشيرة دوراً محورياً في رعاية أفرادها، والتكفل بذوي الفئات الهشة، مثل الأرمال، والأيتام، والمحتاجين، وهي أول دائرة يلجأ إليها الفرد في حالات الضيق أو الطوارئ، وهذا البعد التكافلي يُرسّخ الوظيفة الحماية للعشيرة داخل المجتمع، ويجعل منها مؤسسة ذات طابع اجتماعي تضامني، لا مجرد وحدة انتماء، ويمنحها سلطة على الفرد نظير ما يتلقى من حماية ودعم من طرف العشيرة.

وفي الجانب الضبطي، تُعتبر العشيرة الجهة التنفيذية الأساسية في تنفيذ الأحكام و تطبيق العقوبات العرفية<sup>1</sup>، إذ تُنات بها مسؤولية إنفاذ ما تصدره حلقة العزابة من قرارات تأديبية بحق أفرادها، سواء كان ذلك في صورة غرامة، أو مقاطعة اجتماعية، أو تأديب أو غير ذلك من العقوبات، فهي طرفٌ ضامنٌ في الحفاظ على الانضباط الجماعي<sup>2</sup>.

كما يتضح من وثيقة عرفية هامة إحدى المهام والصلاحيات التي يضطلع بها المقاديم، وهي جمع الحَظِيَّة (الغرامة المالية)<sup>3</sup>، وهي من الموارد الأساسية لخزينة المدينة التي تكون تحت تصرف هؤلاء المقاديم، فيضبطون المداخل والمخارج ويأمرون بالصرف.

<sup>1</sup> ذكر في اتفاق بني يزجن بخصوص نفي مثيري فتنة داخلية: "وأما من يجري ما ذكر على يديه فهم أكابر عشائر البلد من الطلبة والعلوم". ينظر قانون بني يزجن: Subdivision de Médéa – Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab, 27 Avril 1883.

<sup>2</sup> اتفاق أهل وادي مزاب ربيع الثاني 1197هـ، نقلا عن: بعمارة عيسى، اتفاقيات المجالس العامة لمزاب 1405م-1928م، دار الشهاب، باتنة، ص39.

<sup>3</sup> اتفاق أهل غرداية 1211هـ- 1796م، مخطوط بمكتبة الحاج عبد الرحمن حواش ضمن ملف خاص بأهل غرداية،

أما على مستوى التشريع، فالقاعدة الشعبية لا تُقَصَّى من صناعة القرار، بل تُشارك من خلال ممثليهم (المقاديم) في صياغة الاتفاقات العرفية العامة، بالتشاور مع حلقة العزابة، وغالبًا ما تُوقَّع هذه الاتفاقات باسم الطرفين: الطلبة والعوام، بما يعكس الطابع التشاركي للنظام العرفي المزابي الذي يقوم على توازن المرجعية الدينية مع التمثيل الاجتماعي.

بهذا المعنى تُعد العشائر والمقاديم الذراع المجتمعية الفاعلة في إدارة الحياة اليومية بوادي مزاب، وتتكامل وظائفهم مع حلقة العزابة في إطار توزيع متوازن للمهام بين المرجعية الدينية والجسم الاجتماعي التنفيذي.

### المطلب الثالث: الهيئة العليا المشتركة بين مدن مزاب

نستهل هذا المطلب بمقولة للدكتور فرحات بن علي الجعيري في بحثه الموسوم بـ "وادي مزاب المدينة الدولة" الذي قدّمه بالاشتراك مع الأستاذ يحيى باحيو -عضو حلقة العزابة بقصر بن يزجن- في الندوة المنعقدة بالأكاديمية الملكية الدنماركية (الجلسة 9، بتاريخ 7 جانفي 1997)، حيث قال: "كل مدينة في المجتمع المزابي تستقلّ بشؤونها الخاصة، وتديرها جماعة الضّمان المنتخبون ضمن عشائريهم، فلا أسرة مالكة، ولا طبقة عسكرية، ولا طبقة أشراف"<sup>1</sup>.

تعبّر هذه المقولة عن الخصوصية السياسية والتنظيمية للمجتمع المزابي، حيث تتكفّل كل مدينة بتسيير شؤونها عبر مؤسسات داخلية منتخبة ومُزكاة بطريقة عرفية خاصة، دون احتكار للسلطة أو وجود طبقات مغلقة، لكن هذا الاستقلال المحلي لم يكن منقطعًا، بل ظلّ مرتبطًا بهيئة تنسيقية عليا تجمع بين المدن، وتتولّى صياغة الاتفاقات العامة، وتوحيد التشريعات العرفية، وتمثيل المزابيين في القرارات الكبرى.

في هذا المطلب، سنقف عند الهيئة العليا المشتركة بين مدن مزاب، مركزين على تكوينها التنظيمي، وأبرز الاتفاقات الصادرة عنها.

### الفرع الأول: التكوين التنظيمي للهيئة

توازيًا مع التنظيم الداخلي الذي يُدير شؤون كل مدينة على حدة، برز في المجتمع المزابي عبر التاريخ مجلس أعلى مشترك، يضم ممثلين عن حلقة العزابة والعوام في مختلف مدن وادي مزاب

<sup>1</sup> فرحات الجعيري - يحيى باحيو، وادي مزاب المدينة الدولة، ص 35.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزابي

السبعة طلبة وعواما"، أو "عزابة بني مصعب وعوامها وعلمائها"، ويجتمع للنظر في القضايا الكبرى ذات البُعد الإقليمي، ويختص بالفصل في النزاعات العويصة، وتنظيم العلاقة بين المدن، ومعالجة النوازل الاستثنائية التي تعجز الهياكل المحلية عن حلّها، إلى جانب دوره في إصدار "الاتفاقات العامة" التي تُنظّم الحياة المشتركة، وتُوحّد العرف في مدن الوادي.

تشير الوثائق إلى أن هذا المجلس كان يُعقد في واحدة من ثلاث مقابر: مقبرة أبي مهدي عيسى أو مقبرة با عبد الرحمن الكرثي في قصر آت مليشت، وفي مقبرة عمي سعيد بقصر تغردايت<sup>1</sup>، لكن لا تُسعف بمعلومات عن زمن انعقاد المجلس ودورية جلساته، وقد أشار CHARELS Amat إلى أن عدد ممثلي العزابة عن كل مدينة هو 3، دون أن يشير إلى مصدر هذه المعلومة<sup>2</sup>.

ويرجح الدكتور ناصر بلحاج أن تأسس هذه الهيئة كان في العهد الوسيط بدليل اتفاقات القرن التاسع الهجري<sup>3</sup>، وأنها اكتسبت مع الزمن طابعاً تنسيقياً ضرورياً مع توسّع المدن الخمس، لمواجهة التحديات الأمنية والتنظيمية المشتركة.

ونبّه الدكتور بابا وسماعيل يوسف إلى الخطأ التاريخي الذي وقع فيه بعض الباحثين، حين اعتبروا أن المجلس الكونفدرالي القديم كان بمثابة هيئة استئناف للأحكام القضائية، بينما الواقع — كما يُشير الدكتور يوسف — أن هيئة الاستئناف ظهرت في عهد الاحتلال الفرنسي، وتم تأسيسها بقرار إداري استعماري، وأُخذ مصلّى مقبرة الشيخ عمي سعيد مقراً لاجتماعاتها، وهو ما قد يكون سبباً في التباس الأمر على بعض المؤرخين بين الهيئتين<sup>4</sup>.

ولا بأس من الإشارة إلى أن هذا المجلس الكونفدرالي العرفي القديم قد استقرت تسميته حالياً باسم مجلس عمي سعيد، وأضيفت له لاحقاً عبارة: الهيئة العليا لحلقات عزابة قصور واد مزاب

<sup>1</sup> غالب محاضر هذا المجلس تذكر مكان الاجتماع وهو في أحد المقابر المذكور، وتحفظ المصادر والروايات الشفوية أن اختيار المقبرة لعقد الاجتماعات رسالة تذكيرية للأعضاء برمزية الآخرة واستحضار المصير، وفي هذا وقع على النفوس.

<sup>2</sup> CHAREL Amat, Le Mzab et les Mozabites..., p 160.

<sup>3</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 48.

<sup>4</sup> بابا وسماعيل يوسف، القضاء في مجلس عمي سعيد: نظامه - إجراءاته - مصادره، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 1، 2017-2018، ص 57.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

ووارجلان، وهو مجلس يختص بالشأن الديني وتسيير الأوقاف، وأما الشأن العام والشأن السياسي فهو من اختصاص مجلس با عبد الرحمن الكرثي - الهيئة العليا لأعيان وعشائر قصور واد مزاب. ويعتبر هذان المجلسان امتدادا تاريخيا لمجلس عزابة بني مصعب وعوامها، لكن تقلصت صلاحياته ولم تعد له سلطة الإلزام، ومع ذلك ظلّت هيئة روحية إشرافية تحظى باحترام المجتمع وانصياعه لتوجيهاتها.

### الفرع الثاني: الاتفاقات العرفية الصادرة عن الهيئة العليا

تُعَدّ الاتفاقات العرفية التي أصدرتها الهيئة العليا المشتركة بين مدن مزاب أو الهيئة المحلية على مستوى كل مدينة مصدراً أرشيفياً مهماً لفهم آليات التنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع المزاي ورصد حركته عبر العصور، إذ تتضمن بنوداً تحدّد القواعد العرفية المشتركة بين المدن، وتضع الأطر العامة لتسيير الشأن العام في القضايا الكبرى، غير أن الوصول إلى هذه الاتفاقات لا يخلو من صعوبة، فهي موزعة بين عدد محدود من المكتبات الخاصة، وجزء منها حُفظ في مؤلفات بعض المستشرقين الذين تمكنوا من الحصول على نسخ منها أثناء فترات وجودهم بالمنطقة.

وتشير الوثائق المتاحة إلى أن بعض السنوات تشهد انقطاعاً في إصدار هذه الاتفاقات أو في توثيقها، وهو أمر يُرجّح أن يعود إلى أسباب متعددة؛ منها ضياع هذه الوثائق نتيجة الظروف التاريخية، أو إتلافها عمداً في حالات معينة، خصوصاً إذا كانت تتضمن قرارات تتعلق بقضايا حساسة أو نزاعات لا يرى أهل الحل والعقد في الاحتفاظ بها فائدة تُذكر بعد زوال أسبابها، وبحسب اطلاع الباحث في المظانّ المتاحة فإن عدد الاتفاقات المتوفرة لا يزيد على 92 اتفاقاً، وأقدمها يرجع إلى سنة 807هـ/1405م.

تكمن أهمية الاتفاقات في قديمها (عُمر أقدم نسخة يقارب 620 عاماً!)، وفي كونها مادة محلية أصلية، وفي الموضوعات التي تناولتها بحيث لم تقتصر على تحديد الأطر العامة لتنظيم المجتمع، بل تضمنت في كثير من الأحيان بنوداً ذات وظيفة عقابية صريحة، فقد نصّت على الجزاءات المترتبة على مخالفة النظام العام أو تجاوز التعليمات الصادرة عن الهيئة العليا، وهو ما أكسبها بعداً تنفيذياً واضحاً، وتنوّعت هذه العقوبات بحسب طبيعة المخالفة؛ فمنها ما هو اجتماعي كإعلان البراءة من الشخص المخالف أو عزله عن الجماعة، ومنها ما هو مالي كالتهجير ودفع التعويضات، إضافة إلى العقوبات البدنية في بعض الحالات، وبهذا أصبحت الاتفاقات العرفية مرجعاً عملياً

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

يُستند إليه في النظام العقابي المحلي، يؤدي وظيفة ردعية ووقائية تحافظ على تماسك المجتمع واستقراره.

تُدوّن هذه الاتفاقات في سجلات خاصة، تسمى "موانع العامة"؛ أي ما يُحظر فعله على عامة الناس، ويحرص المجتمعون على تدوين محاضر الجلسات وتدوين أسماء الحاضرين، وكذا تقييد اسم كاتب المحضر واسم الناسخ أو الناقل للمحضر من دفاتر أخرى، وتحفظ السجلات في المسجد تحت مسؤولية الوكيل<sup>1</sup>.

يتمّ الإعلان عن الاتفاقات الصادرة ليلة الجمعة في المسجد، وتُقرأ بنود الاتفاق وتُشرح بالتفصيل ليستوعبها الناس، وتكتسب الإلزام وتصبح سارية المفعول، ومن ثمّ يُقطع العذر ولا يُقبل أي احتجاج بعدم العلم بالقوانين، وتحفظ الذاكرة الشعبية بكثير من العبارات التي يُحتم بها الإعلان في المسجد عن الاتفاقات، ومنها الأثر الشهير "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء"<sup>2</sup>، وعبرة: "الحاضر يُعلم الغائب"، و"قد أعذر من أنذر"<sup>3</sup>.

واعترافاً بالفضل وتثميناً لجهود الباحثين فقد بذل الدكتور ناصر بلحاج جهداً معتبراً في جمع أكبر عدد من هذه الاتفاقات وتصنيفها، فغدت أطروحته مرجعاً لا يُستغنى عنها في مثل هذه الدراسات، ولا تزال جهود الباحثين مستمرة للظفر باتفاقات أخرى تغطي الفترات الناقصة، وستكون بالتأكيد مادة مهمة للدراسة في مختلف التخصصات لرصد حركة المجتمع وتطوره في مختلف مجالات الحياة.

ومن الدراسات المهمة التي اهتمت بالاتفاقات دراسة د. فاطمة أوصديق (Relire Les ITIFFAQAT) حيث أظهرت أنّ هذه الاتفاقات تتجاوز كونها مجرد نصوص قانونية أو أعراف اجتماعية، بل تحمل في بنيتها بعداً رمزياً ودينيّاً عميقاً، فهي نصوص داخلية موجّهة أساساً إلى أبناء المجتمع، ويصعب على "الآخر" فهمها بمعزل عن سياقها الثقافي والديني، وهذا الطابع

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 54.

<sup>2</sup> هذا أثر موقوف على الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وليس حديثاً مرفوعاً، أخرجه الإمام أحمد في المسند (طبعة مؤسسة الرسالة: ج 6/ ص 84، رقم 3600)، وإسناده حسن

<sup>3</sup> مصدر المعلومة من الشيخ ابراهيم بن علي حجاج (انضم إلى منظمة إروان عام 1963م، ثم إلى العزابة عام 1978م)، حالياً هو أقدم عضو عزابة المسجد العتيق بغرداية ويعتبر رئيس الحلقة، استجواب في منزله بتاريخ 01 مارس 2025م.

"الداخلي" و"السري"<sup>1</sup> منحها قوة إلزامية خاصة، إذ تمثل بالنسبة للجماعة المرجعية العليا التي تنظم بها حياتها اليومية وتبرّر بها وجودها، كما أسهمت في ترسيخ شعور الانتماء المشترك والذاكرة الجماعية عبر الأجيال.

وثلاحظ نفس الدراسة أنّ تكرار إصدار هذه الاتفاقات وإعادة تأكيد بنودها على مدى القرون يعكس الدور الحيوي الذي قامت به في ضمان استمرارية المجتمع وتماسكه، رغم التغيرات والتهديدات الخارجية التي واجهها، فهي تؤدي وظيفة عملية في ضبط العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي الوقت ذاته تمثل رمزاً ثقافياً يعيد إنتاج القيم المؤسسة للمجتمع الإباضي في مزاب<sup>2</sup>.

### . التكيف الشرعي للقوانين التي تتضمنها الاتفاقات

أثار بعض الباحثين مسألة مهمة تتعلق بالتكيف الشرعي للقوانين الصادرة عن مجلس واد مزاب أو عن المجالس المحلية في كل مدينة، هل تُعتبر إجماعاً بالمعنى الفقهي في الشريعة الإسلامية وذلك لورود عبارة "اتفق الطلبة والعوام"؟ ماذا عن بعض القوانين أو العقوبات التي تُخالف المذهب الإباضي الذي يتبعه المزاييون؟ ما حدود العرف والشرع في هذه المسألة؟ هذه الأسئلة جديرة أن تُناقش في بحث مستقل، ولكن لقرب بعضها من موضوع هذه الرسالة أحاول التطرق إلى جملة من النقاط للإجابة على جزء من هذه الأسئلة.

**1- الإجماع المعتبر في الشريعة الإسلامية هو اتفاق العلماء المجتهدين الراسخين في العلم<sup>3</sup>، وفي المذهب الإباضي يُعبّر عنه بإجماع أهل الحلّ والعقد<sup>4</sup>، وبهذا المقياس فلا يُمكن اعتبار الاتفاقات**

<sup>1</sup> يذكر ماسكراي أنه قوبل برفض شديد من طرف العزابة لما طلب منهم نسخاً من الاتفاقات! يُنظر: Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, Imprimerie de l'association ouvrière v, Aillaud et c, Alger, 18878, p 7.

<sup>2</sup> Fatma OUSSEDIK, RELIRE LES ITIFFAQAT, Enag Edition, Alger, 2007, p 23-30.

<sup>3</sup> الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م، ج1، ص193.

<sup>4</sup> أحمد بن سعيد الشماخي وداود بن ابراهيم التلاقي، مقدمة التوحيد وشروحها، دار الحكمة لندن، ط2، 2016، ج1، ص64.

الصادرة عن الهيئة العليا لمدن مزاب إجماعاً بالمعنى الفقهي، لأن العوام المشاركين في صياغة الاتفاقات هم من أهل الوجاهة والشأن وليسوا علماء.

**2- الاتفاقات الصادرة عن الهيئة العليا يغلب عليها الطابع العرفي المستمد من تراكم تاريخي كبير للمزايين في بلاد الشبكة، ولما اكتسبت حلقة العزابة الشرعية الاجتماعية وأصبح لها نفوذ وسلطة على المجتمع من خلال قيادتها لمجلس واد مزاب، شرعت في عملية تغيير متدرجة لبعض القوانين، ونستشف ذلك من بعض الاتفاقات مثل الاتفاقات المتعلقة بالتغريم المالي أو ما يُعرف بـ"الخطية"، إذ يمكن ملاحظة أنّ النسخ الأقدم كانت تُقرّ هذا النوع من العقوبات بشكل واسع بوصفه عرفاً رادعاً، بينما تظهر في نسخ لاحقة محاولات لتقييد هذا النوع من العقوبات بما يتوافق مع ضوابط المذهب الإباضي<sup>1</sup>، وقد واجهت بعض البنود اعتراضاً من العلماء أبرزهم الشيخ عبد العزيز الثميني والقطب محمد بن يوسف اطفيش<sup>2</sup> اللذان سجلا اعتراضات على بعض أحكام هذه الاتفاقات لمخالفتها ما استقر عليه المذهب.**

**3- الأخذ بالعرف له أصل معلوم في الفقه الإسلامي وتطبيقات كثيرة، وله شروطه وضوابطه، وأبرز هذه الضوابط أن لا يكون العرف مصادماً للنصوص الشرعية وأن لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية<sup>3</sup>، وعلى هذا الأساس كانت جلّ القوانين التي تصدر عن مجلس واد مزاب موافقة لأحكام الشريعة، وسيتم التوقف في الفصل الأخير عند بعض الحالات الخاصة.**

**4- يختلف الإجماع عن العرف في عدة أوجه أبرزها أمران؛ أولاً: الإجماع محصور في المجتهدين دون غيرهم، وأما العرف فيتكون من عموم الناس على اختلاف مستوياتهم، ثانياً: الإجماع يتحقق بمجرد اتفاق العلماء على أمر دون الحاجة إلى تكراره، أما العرف فيُشترط فيه التكرار حتى يستقر في نفوس الناس وبذلك يرقى لأن يكون مُحْكَمًا<sup>4</sup>.**

<sup>1</sup> اتفاق جماعة بني يزجن 1830م، مكتبة عبد الرحمن حواش، رقم الملف 1326.

<sup>2</sup> يُنظر: القصيدة العينية للقطب محمد بن يوسف اطفيش، وكذا بعض جواباته على مسألة التغريم بالمال. جوابات القطب، نسخة خاصة للباحثين في مكتبة مؤسسة الشيخ عمي سعيد بغرداية.

<sup>3</sup> محمد بن يوسف اطفيش، شرح كتاب النيل، المرجع السابق، ج8، ص661. ويُنظر: فريق من الباحثين، جوابات الإمام السالمي، تنسيق ومراجعة عبد الستار أبوغدة، مكتبة الإمام السالمي، عُمان، 2010، ج4، ص267.

<sup>4</sup> محمد الصالح بلّّه باسي، الاحتجاج بالعرف عن المالكية والإباضية، رسالة ماجستير في أصول الفقه المقارن، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 2011-2012، ص20.

**5-** لعل الجزء الأهم من هذا الموضوع يتجه إلى تكييف الهيئة في حد ذاتها، سواء العليا بين مدن مزاب أو المحلية، وهذا يجزئنا إلى الحديث عن مسالك الدّين عند الإباضية: فالمذهب الإباضي يقوم على تقسيم مراحل تفاعل المجتمع مع محيطه إلى مسالك أو أحوال أربع: الظهور، الدفاع، الشراء، والكتمان، ويختلف التعامل مع القوانين والنظم الاجتماعية بحسب الظرف الذي يمر به المجتمع<sup>1</sup>، ففي مرحلة الكتمان التي عاشها الإباضية في شمال إفريقيا وعندما أسسوا حلقة العزابة تمّ تكييفها على أنها إمامة كتمان، بمعنى أن حلقة العزابة تجتهد في إقامة الشريعة قدر المستطاع عملاً بقاعدة "الكتمان يأخذ من الظهور، والظهور لا يأخذ من الكتمان"<sup>2</sup>، ولذلك فقد اعتبرها أبو عمار عبد الكافي تحلّ محلّ السلطان العادل "أهل الحلقة الصافية كمنزلة السلطان العادل في حكمه سواء"<sup>3</sup>، ومن هذا المنطلق أُعتبرت في مقام وليّ الأمر، ويجب على أفراد المجتمع طاعتها، وقد نقلت حلقة العزابة معها هذه الشرعية الدينية إلى مجلس واد مزاب فزادته قوة ورسّخت سلطته، كما أنها بدورها استفادت من الشرعية الاجتماعية للعوام عندما أفسحوا لها في مواقع الحكم.

**6-** من آثار إمامة الكتمان تعطيل الحدود، لأنها منوطة بالإمام العادل في حال الظهور فقط<sup>4</sup>، ولذلك فقد كانت كل العقوبات التي أقرها مجلس وادي مزاب -بالتكليف المذكور سابقاً- كلها عقوبات تعزيرية ذات صيغة عرفية خاصة، ولم تحفظ الوثائق المتوفرة حالات إقامة الحدود. يتضح مما سبق أنّ القوانين التي تتضمنها الاتفاقات العرفية الصادرة عن الهيئة العليا المشتركة بين مدن مزاب لا يمكن تكييفها على أنها إجماع بالمعنى الفقهي، وإن كانت تتمتع بقوة عرفية واجتماعية كبيرة جعلت المجتمع يلتزم بها عبر القرون، فهي وليدة تراكم تاريخي طويل، صاغتها حلقة العزابة بالتعاون مع أعيان المجتمع، مستفيدة من شرعية إمامة الكتمان التي منحها منزلة وليّ الأمر في حال غياب إمامة الظهور، وقد انعكس هذا التكييف على طبيعة العقوبات التي أقرها

<sup>1</sup> يُنظر تفاصيل هذه الأحكام في: الجناوني، عقيدة التوحيد، ص49/ أحمد بن سعيد الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص364/ عمرو خليفة النامي، المرجع السابق، ص282-283.

<sup>2</sup> عبد الله بن حميد السالمي، الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة، ص31. ويُنظر: علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، المرجع السابق، ج1، ص94.

<sup>3</sup> أبو عمار عبد الكافي، المرجع السابق، ص17-18.

<sup>4</sup> ابن بركة، المرجع السابق، ج1، ص184.

## الفصل الثاني: الخصوصية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي

---

مجلس وادي مزاب، إذ اقتضت على العقوبات التعزيرية التي تحقق الردع وحفظ النظام العام، دون إقامة الحدود التي يشترط لها وجود الإمام العادل في مرحلة الظهور، ومن ثم تمثل الاتفاقات إطاراً عملياً مكملاً للشرعية الإسلامية في المجتمع المزاي، يوازن بين مراعاة العرف السائد والانضباط بضوابط المذهب الإباضي، وهو ما يفسر دورها الحيوي في حفظ الاستقرار وتماسك المجتمع.

# الفصل الثالث:

العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

## المبحث الأول:

العقوبات الاجتماعية والمالية

## المبحث الثاني:

العقوبات البدنية

### الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

يُعدّ النظام العقابي في المجتمع المزاي خلال القرون (15م - 19م) من أبرز مكوّنات بنيته التنظيمية والاجتماعية، إذ شكّل أداة أساسية لضبط السلوك العام، وحماية القيم المشتركة، وحفظ تماسك الجماعة، وإذا كان الفصلان السابقان قد ركزا على التأصيل المفاهيمي للعقوبة وخصوصيات المجتمع المزاي وبنيته المؤسسية، فإن هذا الفصل ينتقل إلى دراسة العقوبات ذاتها، من خلال تصنيفها وتحليل طبيعتها وأهدافها.

وقد أظهرت الوثائق العرفية والنصوص الأرشيفية أنّ المجتمع المزاي لم يقتصر في ضبطه للسلوكيات المنحرفة على البعد الأخلاقي أو التربوي، بل اعتمد منظومة متكاملة من العقوبات تتوزع إلى أصناف اجتماعية، ومالية، وبدنية، بحيث يمكن القول إنّ هذه المنظومة تعكس الفلسفة الجماعية السائدة في تلك المرحلة، القائمة على تحقيق الردع العام والخاص، وحماية السلم الاجتماعي، وصيانة الدين والأنفس والأموال.

إنّ دراسة هذه العقوبات من منظور تصنيفي وتحليلي يتيح الكشف عن معايير التدرج في شدّتها، والتمييز بين العقوبات الموجهة إلى الانحرافات العقدية أو الأخلاقية الكبرى، وتلك الموجهة إلى الأفعال التي تمسّ النظام العام أو الحقوق الفردية، كما أنّها تمكّن من فهم كيفية التطبيق العملي للعقوبة في سياق جماعي لم يعرف بعد الدولة المركزية الحديثة، مما يبرز الخصوصيات القانونية والفقهية التي تميز هذا النظام المحلي.

ومن الناحية المنهجية، فإن هذا الفصل يُبنى على التصنيف النوعي للعقوبات كما أوردتها نصوص الاتفاقات الجماعية والمراجع التي حفظتها، بدءًا بالعقوبات الاجتماعية التي تمسّ وضع الفرد داخل الجماعة، مرورًا بالعقوبات المالية التي تُحمّل الجاني أعباء مادية تعويضية أو ردعية، وصولًا إلى العقوبات البدنية التي تستهدف تقييد حرية الجاني أو إيذاء جسده بدرجات متفاوتة، ويُراعى في كل صنف بيان مفهوم العقوبة، وأسبابها، والجرائم الموجهة لها، ثم تحليل دلالاتها الاجتماعية والفقهية.

وعليه، فإن هذا الفصل يتوزع إلى مبحثين رئيسيين كما يلي: المبحث الأول يُخصّص للعقوبات الاجتماعية والمالية، والمبحث الثاني للعقوبات البدنية.

## المبحث الأول: العقوبات الاجتماعية والمالية

بعد هذه المقدمة العامة التي أبرزت طبيعة النظام العقابي المحلي وأهدافه الكبرى، ننتقل إلى المبحث الأول المخصص لدراسة العقوبات الاجتماعية والمالية، ويُعدّ هذا المبحث ذا أهمية خاصة، لأنّ العقوبات فيه تتعلق بمكانة الفرد داخل الجماعة وبذمته المالية، وهما بعدان أساسيان في مجتمع يقوم على التماسك الداخلي والرقابة الجماعية، وسنبداً بالمطلب الأول: البراءة الاجتماعية التي تُعدّ أخطر العقوبات المعنوية وأشدّها وطأة على الجاني في المجتمع المزاي<sup>1</sup>.

### المطلب الأول: البراءة وأشكالها في النظام العقابي

#### الفرع الأول: البراءة بين البعد الديني والبعد الاجتماعي

تُعدّ البراءة من المفاهيم التي شكلت ركناً أساسياً في بناء العلاقات داخل المجتمعات الإسلامية التقليدية، باعتبارها وسيلة لضبط السلوك الجمعي وصيانة وحدة الجماعة، وقد انبثقت فكرة البراءة بدايةً من أسس دينية عقدية صرفة، ثم تطورت داخل البنى الاجتماعية إلى ممارسة عرفية منظمة تخدم النظام الأخلاقي والاجتماعي معاً.

وفي الشريعة الإسلامية، ترتبط البراءة بمفهوم الولاء والبراء الذي يمثل أحد مظاهر الانتماء الديني والتميز بين أهل الإيمان وأهل الكفر والفسوق، يقول الله تعالى: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالْزَيْنَ مَعَهُ إِذْ قَالَوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ) [المتحنة: 4].

غير أن ممارسة البراءة لم تقتصر على المفاصلة بين المؤمن والكافر فقط، بل برزت كذلك وسيلة للتأديب الداخلي ضمن المجتمعات المسلمة نفسها، حين يظهر فيها الانحراف العقدي أو السلوكي، دون أن يستوجب ذلك خروج المخالف عن دائرة الإسلام.

<sup>1</sup> يفضل العديد من الأفراد التعرض لعقوبات بدنية كالجلد على العقوبة المعنوية (الجزاء الديني أو البراءة). ينظر: عبد العزيز خواجه، المرجع السابق، ص 177.

وفي هذا الإطار، أصبح للبراءة في المجتمع الإباضي وظيفة اجتماعية متميزة: فهي لا تعني الحكم بالكفر أو الفسق العام، بل تهدف إلى حماية وحدة الجماعة، وجعلها أسرة متماسكة متضامنة<sup>1</sup>، والحفاظ على صفاء منظومتها العقدية والأخلاقية، من خلال قطع الصلة المؤسسية مع من ثبت إخلاله بالمبادئ الكبرى التي تنهض عليها الجماعة.

وقد بلغ هذا المفهوم مستوى تنظيميًا عاليًا في المجتمع المزايي، حيث طور المزابيون نظامًا متكاملًا لتطبيق البراءة، مستندًا إلى جملة من الاتفاقات العرفية والضوابط الشرعية، ما جعلها أداة مركزية في الحفاظ على تماسك النسيج الاجتماعي والديني.

ولفهم طبيعة هذه الممارسة، فإننا نميز أولاً بين البراءة الشرعية والبراءة الاجتماعية الخاصة، قبل أن نتناول بالتفصيل أبعاد البراءة الاجتماعية في المجتمع المزايي.

### . أولاً: البراءة الشرعية

يعرّف الشيخ السالمي البراءة في كتابه بهجة الأنوار بأنّها: "البغض بالقلب والشتم باللسان والردع بالجوارح"<sup>2</sup>؛ أي أنّها تتضمن جانبًا قلبيًا يتمثل في البغض والنفور<sup>3</sup>، وهو الأصل الذي لا يسقط في جميع الأحوال<sup>4</sup>، وجانبًا لفظيًا يتمثل في الشتم والتوبيخ، وجانبًا عمليًا يتمثل في الردع أو المقاطعة بحسب الحال ووفق القدرة وقاعدة المفاصد والمصالح، والذي يُستفاد من هذا التعريف أنّ البراءة ليست مجرد شعور داخلي، بل هي موقف عقدي واجتماعي متكامل له مظاهر متعددة.

وقد ركز فقهاء الإباضية على أنّ البراءة لا تُقيّد بكون المذنب كافرًا أو مشركًا فقط، بل تشمل الموحد العاصي إذا أتى ما يوجب البراءة من إظهار المعاصي والإصرار عليها، قال الشيخ

<sup>1</sup> محمد عوض خليفات، دراسات في النظم والعقائد الإباضية، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد المزدوج 5-6، أيار-كانون الأول، 1979م، ص 162-163.

<sup>2</sup> عبد الله بن حميد السالمي، بهجة الأنوار شرح منظومة أنوار العقول في التوحيد، تحقيق علي بن مسعود الغافري، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان، السودان، 1998م، ص 227.

<sup>3</sup> عبّر عنه الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي بقوله "البراءة أمر معنوي لا لفظي". ينظر: سعيد بن خلفان الخليلي، كرسي أصول الدين في الولاية للمؤمنين المتقين والبراءة من الكافرين والمنافقين والحجة على الملحدين الضالين، مكتبة الضامري، عُمان، ط 1، 2007، ص 237.

<sup>4</sup> سعيد بن خلفان الخليلي، إغاثة الملهوف بالسيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة وتحقيق صالح الرخحي، ماجستير، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن، 1998، ص 99.

اسماعيل الجيطالي: " كما أنّ البراءة يستحقّها المقارف لكبيرة واحدة أو صغيرة مصراً عليها لأثماً ضدّ الولاية التي لا تحب إلاّ بالوفاء بجميع الدّين"،<sup>1</sup> وهو ما يُعرف عندهم ببراءة المرتكب للكبيرة.<sup>2</sup>

وتستند البراءة إلى أدلة شرعية عديدة، أبرزها قوله تعالى: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) [الممتحنة:4]، فهذه الآية تُقرّر وجوب التمايز العقدي ورفض مظاهر الانحراف عن التوحيد، وهي قاعدة عامة تنسحب على كل ما يباين العقيدة الصحيحة، وقوله: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَخَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ) [الزخرف: 26-27]، للدلالة على أنّ البراءة تشمل كل ما يناقض التوحيد الحق.

ويؤكد النبي ﷺ على هذا المبدأ بقوله: "من أحب الله وأبغض الله وأعطى الله ومنع الله فقد استكمل الإيمان"<sup>3</sup>، وقوله: "أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله"<sup>4</sup>، أي أن أعظم روابط الإيمان وأشدّها تمسكاً هو أن يكون الولاء والبراء في الله وحده، حباً لأهل الطاعة وبغضاً لأهل المعصية، وهذه الأحاديث توضح أنّ البراءة ليست موقفاً شخصياً أو انفعالاً عاطفياً، بل هي من مقتضيات الإيمان نفسه.

<sup>1</sup> اسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، تحقيق بشير الحاج موسى، المطبعة العربية غرداية، ط1، 1998م، ج1، ص158.

<sup>2</sup> يُنظر تفصيل هذه المسألة: أحمد بن حمد الخليلي، حكم البراءة من مرتكب الكبيرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2006م. و: إبراهيم بن ناصر الصوافي، التأصيل القرآني لولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص.

<sup>3</sup> أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه (رقم 4681)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود.

<sup>4</sup> أخرجه الإمام أحمد في المسند (طبعة مؤسسة الرسالة: ج 30/ ص 46، رقم 18524)، والطبراني في المعجم الكبير (ج 11/ ص 215، رقم 11537)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (رقم 998).

• ثانيا: البراءة الاجتماعية

تُسمّى البراءة الاجتماعية أو العرفية في اللسان المزاي بـ: "التَّبريت"، وقد عرّفها الشيخ محمد علي دبور بقوله: "هي مقاطعة الشخص، وعدم مكالمته، وزيارته، والاتصال به، وحرمانه من حقوقه المدنية"<sup>1</sup>، وعرّفها الشيخ بلحاج قشار أنها: "عقاب سلمي يفوّضه المجتمع على يد العزابة لردع العصبي والجرم، وتأديب المنحلّ عن أنظمة المجتمع المتفق عليها"<sup>2</sup>، ويرى الدكتور محمد بوحجام أن البراءة في حقيقتها مقاطعة الفرد المجاهر بالمعصية، والمستهتر بقيم المجتمع، والمخالف للأعراف الاجتماعية<sup>3</sup>.

يُستفاد من هذه التعاريف أنّ البراءة الاجتماعية ليست إجراءً قضائياً بالمعنى المؤسسي الحديث، وإنما هي عقوبة رمزية-اجتماعية تصدر عن العزابة باعتبارها الحارس للقيم والنظام المعمول به، ويُنفّذها المجتمع تلقائياً من خلال المقاطعة الكلية، كما أنها تقوم على إسقاط الاعتراف الاجتماعي بالفرد، وتحويله إلى كائن مرفوض في المحيط المزاي، ما يجعلها ذات أثر معنوي عميق أشد من العقوبات المادية، وتتأسس هذه البراءة على منظور جماعي للانتماء، حيث تُربط الحقوق والاعتراف الاجتماعي بمدى احترام الفرد للقيم والأعراف المشتركة.

وفي تاريخ المذهب الإباضي منذ نشأته الأولى تطبيقات عملية للبراءة الاجتماعية، تهدف إلى حماية الجماعة من الاضطرابات، وإبعاد المخالفين والمشوشين، ومن نماذج ذلك ما ذكره أبو سفيان محبوب بن الرحيل عن حمزة الكوفي؛ وكان يتصل بعامة الناس ويشوش عليهم في مسألة القدر مخالفاً رأي الإباضية، وقد حاول حاجب الطائي أن يقنعه ويشنيه عن مسعاه إلا أنه لم يرجع عن رأيه، فأمر أبو عبيدة مسلم حاجبا أن يجمع أعضاء الحركة الإباضية ليطلعهم على الأمر وليقرروا إعلان البراءة منه. قال حاجب: "إن حمزة وعطية أحدثا علينا أحداثاً فمن آواهم أو أنزلهم أو جالسهم فهو عندنا الخائن المتهم"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد علي دبور، نخضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، الجزائر، ط1، 2013، ج1، ص209.

<sup>2</sup> بلحاج بن عدون قشار، بحوث ومحاضرات في الدين والحياة، تحقيق أحمد كروم وحمو بوكرموش، ص21-22.

<sup>3</sup> محمد بن ناصر بوحجام، المرجع السابق، ص19.

<sup>4</sup> أحمد بن سعيد الشماخي، السير، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2009، ج1، ص196، و198.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

واستمر تطبيق مبدأ البراءة الاجتماعية لدى الإباضية مشرقاً ومغرباً<sup>1</sup>، واتخذها مؤسس حلقة العزابة وسيلة يؤدب بها كبار الطلبة في حلقاته، ويُسمونها الخِطَّة والهجران<sup>2</sup>، ثم توسع استخدامها فأصبحت تطبَّق حتى على المشايخ الذين يخالفون السيرة المتعارف عليها، وذلك خشية أن يفتنوا الناس بسلوكهم<sup>3</sup>، ومن أشهر من تعرَّضوا للمقاطعة والهجران الشيخ تبغورين بن عيسى الملشوطي، والشيخ أبو يعقوب يوسف بن خلفون المزاتي، وهذا الأخير قال عنه أبو العباس "كان غاية في علم الأصول والفروع، له تعليقات عجيبة، وأجوبة مقنعة مصيبة"، وقد أعلن هؤلاء المشايخ توبتهم أمام العزابة فقبلوها وصفحوا عنهم<sup>4</sup>.

عمَّ العزابة تطبيق البراءة الاجتماعية على سائر أفراد المجتمع، فلم تعد مقتصرة على الطلبة أو المشايخ، بل أصبحت وسيلة للضبط الاجتماعي تُفَعَّل عند مخالفة الأعراف أو التماذي في السلوك المنحرف، وقد ساهم هذا التعميم في تعزيز الرقابة الذاتية، حيث يدرك كل فرد أنَّ تجاوزه للسلوك العام يُقابل بالعزل الجماعي والحرمان من الحقوق المدنية، وهو ما جعل البراءة أداة رادعة تحفظ التماسك المجتمعي.

استند العلماء في تقرير مشروعية البراءة الاجتماعية (العرفية) إلى عدد من النصوص الشرعية التي قرَّرت مبدأ المفاصلة بين المؤمن وأهل المعصية أو التخلف عن الواجب. ومن أبرز هذه الأدلة:

1. قوله تعالى في شأن الثلاثة الذين خَلَفُوا:

(وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَخِصُّوا أَنَّ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) [التوبة: 118]، وجه الاستدلال من الآية أن الله علَّق قبول توبتهم بحال من العزلة والمقاطعة الاجتماعية الشديدة، حيث أُمِر المجتمع بعدم مكالمتهم خمسين يوماً،

<sup>1</sup> فوزية الشيخ دحمان، المرجع السابق، ص 26.

<sup>2</sup> أحمد بن سعيد الدرجيني، الطبقات، المرجع السابق، ج 2، ص 172-173.

<sup>3</sup> علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، المرجع السابق، ج 3، ص 214-215.

<sup>4</sup> علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، المرجع السابق، ج 3، ص 215. و: أحمد بن سعيد الدرجيني، الطبقات، المرجع السابق، ج 2، ص 128.

حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت، في صورة صارخة من النبذ الجماعي، الذي يُعدّ أصلاً في مشروعية هجر العاصي والمجاهر بالتقصير.

2. قوله تعالى: (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ) [هود: 113]، وهذه الآية تنهى عن الميل القلبي والسكوت عن الظالمين، كما يستفاد منها أنّ الركون إلى أهل المعصية في مجالستهم أو مشاركتهم يُعدّ نوعاً من القبول الضمني لسلوكهم، وقد استدلّ بها العلماء على وجوب هجران أهل المعاصي واعتزالهم، وهو ما تجسّده البراءة الاجتماعية في صيغتها العرفية.

3. قوله تعالى: (لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ) [المجادلة: 22]

ويُستفاد من هذه الآية أنّ الرابطة الإيمانية تقتضي تقديم الولاء لله ورسوله على روابط الدم والنسب، وأنّ عدم الموالاة يتطلب أحياناً القطيعة والبراءة حتى من الأقربين إذا تعارضت مواقفهم مع مبادئ الدين، ومن ثمّ فإنّ مقاطعة المجاهر بالمعصية أو المنحرف عن قيم الجماعة تُعدّ امتداداً لهذا الأصل، ولهذا كان الهجر والمقاطعة وسيلة لتجريد العاصي من الغطاء الاجتماعي، وإظهار استنكار الجماعة له.

مما سبق يتضح أنّ البراءة الشرعية تنطلق من الأساس العقدي والتكليف الديني، إذ تقوم على بغض المعصية وأهلها ابتغاء وجه الله، وتُعدّ من مقتضيات الإيمان ومظاهر الولاء والبراء في الشريعة الإسلامية، أمّا البراءة الاجتماعية فهي الامتداد العملي لهذه المعاني، إذ تحوّلت في المجتمع المزاي إلى عقوبة وأداة ضبط اجتماعي تُنفَّذ بصورة علنية عبر المقاطعة والعزل الجماعي لكل من يجاهر بالمعاصي، أو يخالف القيم الأعراف، بهدف حماية تماسك المجتمع وردع الانحرافات، وهكذا فالعلاقة بينهما علاقة أصل وفرع: الشرعية تؤسّس المعنى، والاجتماعية تُجسّد آلياته في الواقع المعيش.

## الفرع الثاني: موجبات البراءة الاجتماعية

### أولاً: الموجبات الدينية

تستهدف البراءة الاجتماعية بالدرجة الأولى المعاصي الظاهرة والمعلنة التي يجهر بها أصحابها ويترتب عليها ضرر بالمجتمع وأمنه القيمي<sup>1</sup>، بخلاف المعاصي السرية التي لا يطلع عليها الناس؛ فالعزابة والجماعة لا يلاحقون الأفراد في خلواتهم، ولا يتجسسون على حياتهم الخاصة، وإنما يركزون على مظاهر الجرأة على الدين والإخلال بالنظام العام.

ويُقصد بهذه الموجبات الدينية الكبائر الظاهرة التي تمسّ حقوق الله أو حقوق العباد على وجهٍ ظاهر؛ سواء كانت قولية أو فعلية<sup>2</sup>، بحيث تشكل خطراً على النظام الاجتماعي<sup>3</sup>، أو قدوة سيئة لغيرها، ومن أبرز هذه الموجبات:

- ترك الصلاة والتهاون في الشعائر المعلنة.
- السرقة والتعدي على الأموال، خاصة ما يتعلق بالميراث.
- شرب الخمر والمسكرات وإظهار المجاهرة بها بين الناس.
- الزنى وانتهاك الأعراض.

وتُظهر هذه الممارسات تعدياً مزدوجاً: تعدياً على حرمة الدين بمخالفة أوامره علناً، وتعدياً على المجتمع بإحداث خلل في نظامه القيمي والعملية، مما يجعلها موجبة للبراءة الاجتماعية. فغاية هذا الإجراء ليست العقوبة الانتقامية، بل حماية الجماعة وردع الجريمة الظاهرة، وضمان أن تبقى حرمة القيم محفوظة أمام أعين الناس.

<sup>1</sup>نسبة إلى "القيم"، ويُقصد بها المنظومة الأخلاقية والمبادئ الدينية والأعراف الاجتماعية التي تحكم سلوك المجتمع وتحفظ تماسكه وهويته.

<sup>2</sup>صالح بن عمر اسماوي، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب، جمعية التراث القرارة، غرداية، ط1، 2005، ج2، ص709.

<sup>3</sup>ابراهيم بن عيسى أبو اليقظان، الإسلام ونظام المساجد والعشائر في وادي مزاب، تحقيق أحمد كروم، غرداية، ط1، 2013م، ص34.

### ثانياً: الموجبات الاجتماعية

تتمثل الموجبات الاجتماعية للبراءة في مخالفة التعليمات الصادرة عن حلقة العزابة أو غيرها من الهيئات العرفية التي تنظم الحياة اليومية للمجتمع المزايي، فهذه الهيئات كانت بمثابة السلطة المحلية التي تضبط الشأن الاجتماعي، وتصدر قرارات تهدف إلى حفظ التوازن القيمي ومنع المظاهر التي قد تؤدي إلى التفاخر أو الإضرار بالنسيج الاجتماعي.

ومن أبرز هذه الموجبات الاجتماعية:

#### 1. مخالفة مقدار الصداق المحدد عرفاً

إذ جرى العرف على أن يضع العزابة ضوابط لمقدار المهر ونوعيته منعاً للمغالاة وضماناً لتيسير الزواج، وكان تجاوز هذه الحدود موجباً للبراءة، لما فيه من تهديد لمبدأ المساواة الاجتماعية بين الأسر وإشاعة روح التفاخر المذموم، وقد ورد في نص اتفاق أهل غرداية "ولا يجاوز أحد حدًا من تلك الحدود ولو كان غنياً جداً، ومن نقص عما ذكر فحسن فعلى قدر ما يزداد النقص يزداد [كذا] والصلاح والنجاح ودعوة الخير والربح بين المسلمين... ومن زاد على ذلك فعليه دعوة السوء والشر والخسارة من المسلمين ويبرؤون منه ويردّونه وتُعطل حقوقه فلا يعقدون له النكاح حتى يتوب ويرجع إلى ما قاله المسلمون، وإن زاد خفية فالله عالم به ينتقم منه انتقامه من الأولين والآخرين، فلا يربح ولا ينجح أمره في ذلك النكاح ببركة دعوة أولياء الله الصالحين والعياذ بالله من مخالفة أوليائه الصالحين، وإن عُلم به بعد طرد وبرئ"<sup>1</sup>.

#### تحليل دلالات "اتفاق أهل غرداية"

يُستشف من هذا النص الوثائقي جملة من الدلالات العميقة التي تعكس الفلسفة الاجتماعية والروحية التي استندت إليها هيئة العزابة في إقرار "البراءة الاجتماعية"، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- إلغاء الطبقية وحماية التماسك الاجتماعي: إنّ التشديد على الالتزام بالحدود المادية للمهر "ولو كان غنياً جداً" يعكس حرصاً بالغاً على تحجيم الفوارق الطبقية ومنع التفاخر

<sup>1</sup> اتفاق عزابة غرداية وأعيان الجماعة، مكتبة عبد الرحمن حواش، رقم الملف 1346.

- المادي، فالهدف هو حماية الطبقات الهشة من الشعور بالعجز، وتحويل تيسير الزواج من مبادرة فردية إلى التزام جماعي إلزامي يحفظ للمجتمع توازنه واستقراره.
- التكامل بين العقاب المادي والوازع الروحي: لم يكتفِ الاتفاق بسنّ عقوبات اجتماعية رادعة (كالمقاطعة، وتعطيل الحقوق، ورفض عقد النكاح)، بل زواج بينها وبين التهيب الروحي، ويتجلى هذا في ربط المخالفة بجرمان المخالف من "بركة دعوة الصالحين" وتعرضه لـ "دعوة السوء"، مما يخلق حالة من الرقابة المزدوجة: رقابة المجتمع في العلن، ورقابة الضمير والخوف من العقاب الإلهي في السر (وإن زاد خفية فالله عالم به ينتقم منه).
  - الغاية الإصلاحية والتقويمية: يؤكد النص على أن البراءة هنا ليست نبذاً أبدياً أو انتقاماً من الشخص، بل هي إجراء تقويمي مؤقت مشروط برجوع الفرد إلى جادة الصواب والتزامه بالإجماع المجتمعي، وهو ما يبرز بوضوح في عبارة (حتى يتوب ويرجع إلى ما قاله المسلمون)، مما يعزز فكرة البراءة كأداة للإصلاح وليس للهدم.
  - ترسيخ القيمة العكسية (المدح في النقصان): من اللافت في النص أنه لم يكتفِ بمنع الزيادة في المهر، بل شجّع على إنقاصه وجعل ذلك مدعاة للصالح والنجاح (ومن نقص عما ذكر فحسن)، محوّلًا بذلك التنافس بين الناس من التفاخر بالبدخ إلى التنافس في التيسير والتخفيف.

### 2. مخالفة القرارات المنظّمة للأعراس

وتشمل ما يتعلق بنوعية الطعام ومقدار الوجبات ومظاهر الاحتفال، فلهيئات العرفية حدّدت أصناف الأطعمة المسموح بها، كما منعت بعض المظاهر كالإسراف<sup>1</sup>، وكل من يخالف هذه الضوابط يُعدّ كاسراً للنظام الاجتماعي ويستوجب البراءة.

### 3. مخالفة نظام الولائم والمناسبات الدينية والاجتماعية

مثل الولائم الخاصة بمناسبة العيد أو المآتم، حيث وضعت العزابة أنظمة صارمة لتحديد عدد الحاضرين وأنواع الأطعمة وكمياتها، منعاً لمظاهر التفاخر أو التمييز بين أفراد المجتمع.

---

<sup>1</sup>أورد ميو في كتابه اتفاق سبعة قصور مزاب 1697م يتضمن قائمة بأسماء الأطعمة والوجبات الممنوعة. ينظر: MILLIOT (L) et GIACOBETTI (A)-1930: Recueil des Délibérations des Djemâa du M'zab, Paris-Geuthner, 26-27-28.

#### 4. مخالفة أنظمة السوق

والتي تهدف إلى حفظ المصلحة الاقتصادية (حماية المستهلك)، وضبط الأسعار ومنع الاحتكار أو الغش التجاري، فالتلاعب بالموازين، أو مخالفة شروط بعض المهن كالدلال، أو الامتناع عن أداء التزامات السوق كان موجباً لإعلان البراءة، لما فيه من إخلال بالثقة العامة، وفيما يلي نموذج لاتفاق يتضمن تعليمات بشأن عمل الدلال: "الدلال يسمع لكل مشتر، ولا يبيع لمن عليه التحجير، ولا لمن لا يعرفه، فإن باع فإنه يُغرم ما باعه لربّ الحاجة، وإن فعل فاحشة من الفواحش يترأ منه المسلمون ويطردونه من السوق"<sup>1</sup> أي يفصلونه عن هذه المهنة.

#### 5. مخالفة أعراف البناء والعمران وحقوق الجوار

إذ وُضعت قواعد دقيقة تخصّ ارتفاع المباني، فتح النوافذ، استخدام الأسطح المشتركة، ومسافة البناء عن الجيران، ومخالفة هذه الأعراف تُعدّ تعدياً على حقوق المجتمع وتستوجب البراءة<sup>2</sup>.

#### 6. مخالفة قرارات الهيئة النسوية (تمسردين)

وهي الهيئة العرفية النسائية التي كانت تُسند إليها صلاحيات التنظيم الاجتماعي للنساء، وكانت قراراتها تتعلق غالباً بآداب اللباس والسلوك العام والمشاركة في المناسبات، ويتمّ الإعلان عن هذه القرارات في الاجتماع السنوي الذي يعقد في كل مدن مزاب ويسمّى: مؤتمر لا إله إلا الله، ومن أبرز ما حاربه هذه الهيئة الرقص والغناء في الأعراس<sup>3</sup>، وتجاهل أو كسر قراراتها يُعتبر استخفافاً بالنظام القيمي للمجتمع ويستدعي إعلان البراءة.

وبذلك يتضح أنّ هذه الموجبات الاجتماعية تُشكّل في مجموعها نظاماً متكاملاً للضبط الاجتماعي، حيث تُستخدم البراءة كأداة لإعادة التوازن وضمان التزام الأفراد بالقرارات التي تعبر عن إرادة الجماعة.

<sup>1</sup> اتفاق أهل غرداية طلبه وعواما، سنة 1730م، نسخة مصورة بحوزة الباحث، ونسخة منها في مكتبة جمعية الشيخ أبي إسحاق اطفيش لخدمة التراث.

<sup>2</sup> صالح بن عمر اسماوي، المرجع السابق، ج2، ص532-533.

<sup>3</sup> DADDI ADDOUN Aicha, Sociologie et histoire Algerienne Ibadite, Imprimerie EL ARABIA, Ghardaia, 1977, p 54.

• إجراء إعلان البراءة في المسجد أو في مقرّ "تمسردين"

يُنقذ إعلان البراءة الاجتماعية في سياق شعائري علني، يحمل في طياته أبعاداً رمزية واجتماعية بالغة التأثير، ويُقصد به إبلاغ الجماعة بحالة العزل التي فُرضت على أحد الأفراد، ودعوتهم إلى الالتزام الجماعي بالمقاطعة، ويتم الإعلان عادة ليلة الجمعة في المسجد حيث يجتمع أكبر عدد من المصلين، أو صباح الاثنين أو الخميس بالنسبة للنساء في مقرّ الهيئة النسوية "تمسردين".

ويفتتح شيخ العزابة الإعلان بعبارة "لا إله إلا الله محمد رسول الله" يكررها ثلاث مرات، ثم يصرح باسم المعنيّ قائلاً: "فلان بن فلان في براءة المسلمين، يجب عليكم أن تقاطعوه ولا تتعاملوا معه حتى يتوب".<sup>1</sup>

ويُعَدّ هذا الإعلان بمثابة أمر جماعي بالمقاطعة والعزل الرمزي والاجتماعي للفرد المعني، وينقل حالته من مجرد مخالف إلى شخص مرفوض من الجماعة.

وبعد الإعلان يُطبق عليه حصار اجتماعي شامل، لا يُصافح، ولا يُزار، ولا يُتبادل معه البيع والشراء، ولا يُدعى إلى المناسبات، ولا تُردّ عليه التحية، فيتحوّل إلى كيان معزول عن المحيط، مما يشكّل عليه ضغطاً نفسياً واجتماعياً كبيراً، يدفعه غالباً إلى مراجعة سلوكه والمسايرة إلى التوبة. وجدير بالإشارة إلى أنّ من يُعلن في حقه البراءة ثم يموت قبل أن يُعلن توبته، يُعامل معاملة خاصة؛ إذ يمتنع العزابة عن تكفينه والصلاة عليه، ويؤكل الأمر إلى بعض أفراد هيئة "إمصوردان" التي تتولى تغسيله ودفنه بعيداً عن الطقوس الاجتماعية المعتادة، في إشارة صريحة إلى فقدان الاعتراف الرمزي بانتمائه الكامل إلى الجماعة.

• إجراء التوبة وردّ الاعتبار

لا تكتمل صورة البراءة الاجتماعية في النظام العقابي المزاي إلا باستحضار مسار التوبة واسترجاع الاعتبار، الذي يُعدّ جزءاً لا يتجزأ من فلسفة العقوبة في هذا المجتمع، إذ تهدف البراءة في جوهرها إلى الإصلاح لا إلى الانتقام أو الإقصاء الدائم. وعليه، فإن الفرد - ذكراً كان أو أنثى - إذا أعلن في حقه البراءة، لا يُترك في عزلة أبدية، بل يُفتح له باب العودة المشروطة بإعلان توبة صريحة وعلنية أمام الجماعة.

<sup>1</sup> استجواب مع الشيخ ابراهيم بن علي حجاج في منزله بتاريخ 01 مارس 2025م.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

ويجري إعادة الاعتبار وفق طقس مجتمعي دقيق (سيرة اجتماعية)، يتم في المسجد للرجال، وفي مقر الهيئة النسوية تمسردين؛ وفي وقت معلوم، يكون عادة بعد صلاة العصر أو ليلة الجمعة للرجال، ويوم الاثنين أو الخميس صباحا بالنسبة للنساء، حيث يتوجه المذنب إلى أحد الأعمدة (السارية) المخصصة للتوبة، ويجلس بجانبها في خشوع، ثم يرفع صوته بعارة "تُوبَعُ إِرِّي، تُوبَعُ إِمَّسَلَمَن"، أي: "تبتُّ إلى الله، وتبتُّ إلى المسلمين"، ويرددها بصوت مسموع، في انتظار جواب من شيخ العزابة، أو من كبيرة تمسردين.

وأحياناً لا يُردّ عليه من أول مرة، مما يدفعه إلى تكرار التوبة يومين أو ثلاثة، وقد تطول المدة لتصل إلى أسبوع، في إشارة إلى ضرورة الصدق والثبات في التوبة، فإذا ارتأى شيخ العزابة قبول توبته، سألته أمام الحضور: "ماذا فعلت؟"، فيعترف المذنب بذنبه وجريمته علناً، فيقوم الشيخ بتوبيخه وموعظته على رؤوس الأشهاد، تنبيهاً له وتنبيهاً لغيره، ثم يُختم المشهد بعارة رمزية ذات أثر نفسي كبير، إذ يقول له الشيخ: "قم، قد عفونا عنك".

وبهذا الإعلان فقط، تُرفع البراءة عن التائب، ويبدأ تدريجياً استرجاع مكانته الاجتماعية، وتُزال عنه آثار المقاطعة، فيُصافح، ويُستقبل، وتُفتح له أبواب الاندماج من جديد، وهو ما يُبرز البعد الإصلاحي-الأخلاقي لهذا النظام، بهدف استعادة التوازن الجماعي وإعادة دمج المنحرف في حضن الجماعة.

إنّ تنوّع موجبات البراءة الاجتماعية بين ما هو ديني صرف وما هو سلوكي أو تنظيمي يعكس تركيبة المجتمع المزاي بوصفه مجتمعاً تقليدياً ذا بنية قيمية صارمة، تقوم على التماهي بين المرجعية الدينية والعرف الجماعي، وفي غياب مؤسسات الدولة الحديثة خلال القرون المدروسة، اضطلع المجتمع المحلي بأجهزته الذاتية -وعلى رأسها حلقة العزابة ومجالس الجماعة- بوظيفة سنّ العقوبات وتنفيذها، وكان من أبرز أدواته في ذلك البراءة الاجتماعية.

ومن منظور سوسيولوجي، تمثل البراءة في هذا السياق آلية ضبط اجتماعي رمزية، تهدف إلى حماية الجماعة من الداخل عبر فرض التماهي القيمي<sup>1</sup> وتحديد حدود الانتماء الفعلي، فالمجتمع المزاي لم يعتمد على العقوبات الزجرية الرسمية، بل على العقوبات المعنوية الجماعية، التي تقوم على

<sup>1</sup> الالتزام التام بنظام المجتمع وقيمه وعدم الشذوذ عن الجماعة في نمط العيش.

العزل الرمزي ونزع الاعتراف الاجتماعي، وهي أكثر فاعلية في مجتمعات صغيرة مترابطة يكون فيها الشعور بالانتماء أساسًا لبقاء الفرد ومكانته.

كما تكشف هذه الموجبات عن منظور أنثروبولوجي خاص للسلطة والشرعية، حيث لا تنبع العقوبة من جهاز قضائي مركزي، بل من الجماعة نفسها بوصفها الحاضن القيمي، مما يجعل البراءة أداة تُفَعَّل باسم الجماعة لا باسم الدولة، ومن هنا، فإن النظام العقابي في المجتمع المزاي - كما تعالجه هذه الأطروحة - يتجلى كنظام اجتماعي-ديني مختلط، يقوم على تداخل المرجعية العقدية والسلطة العرفية، ويُعبّر عن ثقافة محلية تتبنى الاستقامة معيارًا للقبول، والتماهي مع القيم الجماعية شرطًا للاندماج.

### المطلب الثاني: التغريم المالي

#### الفرع الأول: مفهوم التغريم المالي

يُعدّ التغريم المالي أحد أهم أشكال العقوبات التعزيرية التي تعتمد على الهيئات العرفية في المجتمع المزاي لضبط السلوك الجماعي، وهو في جوهره إلزام مادي يُفرض على المخالف بسبب خروجه عن النظام الجماعي، سواء تعلّق ذلك بعرف اجتماعي، أو بقرار صادر عن هيئة العزابة أو العوام. وقد تعددت تعريفات الفقهاء والباحثين لمفهوم التعزير بالغرامة، غير أن الجامع بينها هو إلزام الشخص بدفع مال بسبب مخالفة معينة، دون أن يكون هذا الإلزام ناتجًا عن عقد أو التزام تعاقدية، بل بسبب فعل ضار، أو ضرر متعمّد، أو مخالفة عرفية أو دينية، وقد عدّ بعض الفقهاء التغريم المالي نوعًا من الضمان التعزيري، أي إلزام المخالف بردّ ما ترتّب على فعله من ضرر مادي أو معنوي، ولو لم يثبت له موجب شرعي محدد كالحدود أو القصاص.

ومن أحسن التعاريف التي جمعت بين الاصطلاح الفقهي المتقدم والمعاصر: "مبلغ مالي يُفرض على المَعْرَم لمخالفته نصًا شرعيًا، أو نظامًا قائمًا، يدفعه لخزانة الدولة"<sup>1</sup>، و"مال مأخوذ من جانٍ من غير محلّ جنايته، يُدفع للدولة أو لمستحقّه"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> كامل الغامدي، العقوبة بالغرامة أحكامها وتطبيقاتها، ص 102.

<sup>2</sup> يوسف بن عبد الرحمن آل الشيخ، التعزير بالغرامة وضوابط تقديره دراسة فقهية مقارنة، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهننا الأشراف دقهلية، عدد 24، ج 4، 2022، ص 3292.

وهذا الذي يشير إليه الفقه المعاصر أن الغرامة عقوبة مالية تُفرض على الجاني لفائدة السلطة ردعاً له ولغيره وليست بهدف تعويض ضرر شخصي، وهو ما يسمّيه بعض الباحثين بـ"الغرامة الزاجرة" أو "الغرامة الردعية"، بينما قد تكون الغرامة في أحيان أخرى متجهة نحو ضمان مصلحة خاصة (كضمان المعتدى عليه أو المتضرر) فتُقابل حينئذ بالضمانات الشرعية المعروفة.

أما في النظام القضائي الوضعي، فتُعد الغرامة عقوبة مالية محددة تُلزم بها المحاكم المتهم بعد ثبوت الجريمة، وتُودع في خزانة الدولة، كما هو الحال في القانون الجزائري في عدة مواد من قانون العقوبات<sup>1</sup>، ورغم رفض بعض الفقهاء القدامى لهذا النوع من العقوبات المالية في غير ما ثبت له أصل شرعي، إلا أن عدداً من العلماء والباحثين المعاصرين أجازوه ضمن سياسة التعزير والاجتهاد في المصالح المرسل<sup>2</sup>.

وفي المجتمع المزابي، اتخذ التغريم المالي طابعاً اجتماعياً مضبوطاً بالاتفاقات العرفية، حيث يُحدّد مقدار الغرامة بدقة ويُفرض على من يخالف قواعد الجماعة أو التعليمات العامة، لا سيما في مجال الأعراس، الأسواق، البناء، أو احترام سلطة العزابة، ويُلزم المحكوم عليه بدفع الغرامة، ويتولى جمعها وتنفيذها المقاديم، كما تمت الإشارة سابقاً، وتُحفظ هذه الأموال في صندوق خاص تحت إشرافهم، وتُعرف في التعبير المزابي المحلي بـ "الخَطِيّة".

### . حكم التغريم بالمال

اختلف الفقهاء في مشروعية العقوبة المالية باعتبارها أحد أساليب التعزير، فانقسموا إلى فريقين رئيسيين: فريق يمنعها مطلقاً، وفريق يجيزها في حالات مخصوصة، وقد اعتبر الإمام الغزالي التغريم المالي من التصرفات المستغربة التي لا تلائم تصرفات الشرع<sup>3</sup>، وقال طائفة من أهل العلم

<sup>1</sup> عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5، 2007، ج2، ص420.

<sup>2</sup> ماجد الكندي، الرائد أبحاث تأصيلية معاصرة في فقه الحج والعمرة مباحث وجوب الحج والعمرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2008، ج3، ص422. ويُنظر: صالح بوشلاغم، المصلحة المرسل في المذهب الإباضي وتطبيقاتها المعاصرة، عقد التأمين وحقوق المؤلف نموذجاً، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد13، العدد2، 2024، ص347.

<sup>3</sup> نقل ذلك الشاطبي. يُنظر: الشاطبي ابراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992، ج2، ص621.

كالشافعي والطحاوي والبيهقي وأبو إسحاق الشيرازي أن التعزير بالمال كان ثم نسخ<sup>1</sup>، مستندين إلى أن العقوبات الأصل فيها أن تكون على الأبدان لا على الأموال، وأن أكل أموال الناس بالباطل محرم شرعاً، في المقابل أجازها بعض فقهاء الحنابلة كابن تيمية وابن القيم، مستدلين على ذلك بنصوص من السنة النبوية وسيرة الخلفاء، كتحريق عمر رضي الله عنه لمحل بيع الخمر، وكسر آنية الطهي التي استعملت في المعصية، وسلب الصائد في الحرم<sup>2</sup>.

أما المالكية فكان موقفهم أكثر تفصيلاً، إذ ميزوا بين "العقوبة في المال" وهي إتلاف الشيء الذي استعمل في الجريمة، و"العقوبة بالمال" وهي إلزام الجاني بدفع مبلغ مالي، دون أن يكون للمال علاقة بالجريمة، ومنهم من أجاز الأول دون الثاني، كما هو قول الشاطبي<sup>3</sup> وابن فرحون<sup>4</sup>، ومنهم من منعهما معاً كابن رشد الجدل، ومنهم من أجازهما معاً، ومن أبرزهم البرزلي الذي أفتى بجواز العقوبة بالمال سنة 828هـ<sup>5</sup>، واعتُبرت فتواه مرجعاً مهماً عند المتأخرين، خصوصاً في بيئات تغيب فيها سلطة الدولة أو يتعذر فيها تطبيق العقوبات البدنية.

وقد دافع ابن تيمية عن مشروعية العقوبة المالية، وعدّ القول بمنعها افتراءً على النصوص، ورفض دعوى النسخ التي استند إليها كثير من الفقهاء، وصرّح أن مالكا وأحمد وغيرهما يعتبرون "العقوبات المالية كالبدنية، تنقسم إلى ما يوافق الشرع وإلى ما يخالفه، وليست العقوبة المالية

<sup>1</sup> يُنظر: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار عطاءات العلم، الرياض، ط2، 2019، ج2، ص193. الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار ابن الجوزي السعودية، ط1، 1427هـ، ج4، ص175. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ج4، ص176. الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2021م، ج3، ص146. محمد أمين ابن عابدين، حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ج6، ص77. أبوبكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، معرفة السنن والآثار، دار الوعي، حلب سوريا، ط1، 1991، ج6، ص58.

<sup>2</sup> ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، ط1 ص50-51.

<sup>3</sup> الشاطبي، الاعتصام، المرجع السابق، ج2، ص621.

<sup>4</sup> ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986، ج2، ص293.

<sup>5</sup> أحمد حو باد، التعزيرات المالية عند المالكية بين البرزلي والشماع، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد 4، العدد 2، 2019، ص222-223.

منسوخة"، وأكد أن المدعين للنسخ ليس معهم حجة بالنسخ، لا من كتاب ولا سنة، وأن اعتمادهم على دعوى الإجماع مجرد توهم لا يصح عند التحقيق<sup>1</sup>.

### • موقف الإباضية من التعزير بالمال

ذهب جمهور فقهاء الإباضية في غالب مدوناتهم الفقهية إلى أنّ التعزير بالمال -سواء أكان ذلك بمصادرة أموال الناس أو فرض غرامات مالية عليهم- أمرٌ غير جائز شرعاً، لما فيه من مصادمة لأصلٍ قطعي في الشريعة الإسلامية، وهو حرمة أموال الناس وصيانتها، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين معاهدين أو ذميين<sup>2</sup>. ويُستند في ذلك إلى الحديث النبوي الشريف: "كلُّ المسلم على المسلم حرامٌ دمه وماله وعرضه"<sup>3</sup>، الذي يدلّ بمنطوقه ومفهومه على تحريم الاعتداء على مال المسلم بغير حق، وتحريم انتهاك حرمة وعرضه كذلك.

ويقرر فقهاء المذهب أنّ المال إذا وقع في يد الإنسان بغير طريقة مشروعة فهو مال مغصوب يجب ردّه، ولا يجوز أن يصدر الحاكم أو القاضي أمراً بأخذه أو مصادرته تعزيراً، حتى وإن كان المخالف قد ارتكب فعلاً يوجب التأديب أو العقوبة في نظر ولي الأمر، إذ ليس من صور العقوبة المشروعة في الشريعة أخذ المال أو إتلافه إلا في الحدود التي نصّت عليها الأدلة الشرعية. وعليه، فإنّ الإباضية يرفضون ما يُسمّى بـ"التغريم التعزيري" الذي يستند إلى اجتهاد وليّ الأمر في فرض غرامة مالية على مرتكب المخالفة، معتبرين أنّ هذا النوع من العقوبة لا أصل له في النصوص، ويفتح الباب للظلم وأكل أموال الناس بالباطل، قال الشيخ سعيد بن قاسم الشماخي الجري جواباً للقطب أحمد بن يوسف اطفيش: "وأما السؤال عن تقديم جماعة المسلمين رجلاً على العامة يتولى أمورهم ويفعل ما يصلح البلد ويحكم على بعضهم بأخذ الدراهم فيصرفها فيما يصلح البلد؛ هل يسوغ له ولمن قدمه ذلك أم لا... إلى آخره؟ أقول: اعلم أنه إن كان حكمه عليهم بالدراهم وأخذها منهم كرها في مقابلة ما يصدر منهم من الجنايات والتعديّة كما هو المتبادر من كلامك؛

<sup>1</sup> ابن تيمية، الحسبة، المرجع السابق، ص50.

<sup>2</sup> أحمد بن حمد الخليلي، الفتاوى-المعاملات، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2013، الكتاب الثالث، ص388.

<sup>3</sup> أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره (رقم 2564)

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزايي - التصنيف والتحليل

فلا يسوغ له ذلك ولا لمن قدّمه، ولم يُوجب الشرع على المتعدّي والظالم إلا تأديبه وغرم ما أفسده<sup>1</sup>.

ويستند هذا الموقف إلى قاعدة فقهية أصيلة مفادها أنّ حرمة الأموال من حرمة الدماء، كما جاء في النصوص النبوية، فكما لا يجوز إزهاق الدم بغير حق، لا يجوز كذلك أخذ المال بغير موجب شرعي، ويرى الإباضية أنّ أخذ المال ظلماً هو من أشدّ الفساد في الأرض، لأنه يجمع بين انتهاك حق الفرد وإفساد النظام الاجتماعي القائم على حفظ الحقوق، ويزيد الأمر سوءاً إذا صدر هذا الأخذ عن طريق السلطة الحاكمة أو القاضي، إذ يتحول بذلك من مجرد مخالفة فردية إلى سابقة مؤسسية تمسّ العدالة وتنال من الثقة في النظام القضائي.

كما يلفت فقهاء المذهب إلى أنّ الجهل أو الغفلة لا يُبرران مصادرة المال، فحتى لو وقع المال في يد الحاكم أو القاضي عن طريق ظنه أنّه جائز أخذه أو أنّه من حقوق المسلمين، فإنّ الواجب الشرعي يقتضي رده إلى صاحبه فور العلم بالحقيقة، إذ لا يملك وليّ الأمر أن يتصرّف في أموال الناس إلا بما يأذن به الشرع نصّاً أو دلالة، وهذا المعنى أكّده الإباضية في تطبيقاتهم، حيث ميّزوا بوضوح بين الأموال العامة التي في بيت المال ويجوز لولي الأمر التصرف فيها وفق المصلحة، وبين الأموال الخاصة المملوكة للأفراد، والتي لا يجوز المساس بها مطلقاً إلا برضا أصحابها أو بمقتضى نصّ شرعي صريح<sup>2</sup>.

وتذكر المدونات الفقهية الإباضية مثلاً تاريخياً له دلالتة في هذا الباب، وقع في أيام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين وُجّهت إلى بعض ولاته تهمة التصرف بغير وجه شرعي في بيت مال المسلمين، فبادر بردّ ذلك المال إلى بيت المال العام، حتى يكون منفعة للمسلمين جميعاً، درءاً لشبهة الظلم وصيانةً لسمعة الحكم، ويستشهد الإباضية بهذه الحادثة

<sup>1</sup> فريق من الباحثين، جوابات الإمام القطب الشيخ أحمد بن يوسف اطفيش، المجلد الثالث - القسم الثاني - الرسائل العلمية، مؤسسة الشيخ عمي سعيد غرداية الجزائر، 2023، ص 1251-1252.

<sup>2</sup> يُنظر مثلاً: عبد العزيز الثميني، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، وزارة التراث القومي والثقافة عُمان، 2000م، ط1، ج2، ص 297. ويُنظر: موسوعة الآثار الفقهية للإمام جابر بن زيد، ص ...، ويُنظر: العدل والإنصاف للإمام أبويقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، ص....

لإثبات أنّ العدل في الأموال لا يتحقق إلا بالالتزام الصارم بأحكام الشريعة، وتجنب أي إجراء تأديبي مالي خارج الإطار المأذون به شرعاً<sup>1</sup>.

ومن خلال هذا الموقف، يتضح أنّ الإباضية يربطون مشروعية العقوبات التأديبية بحدود ما نصّت عليه الشريعة من عقوبات مقررة، سواء كانت حدوداً أو قصاصاً أو تعزيراً بدنياً أو معنوياً، دون التوسع في ابتكار صور جديدة من العقوبات التي تمسّ الأموال، لما في ذلك من تعارض مع مقاصد الشريعة في حفظ المال ودرء المظالم، كما يظهر أنّ تحفظهم من التعزير المالي لا ينبع فقط من اعتبار نصّي، بل أيضاً من خلفية مقاصدية واجتماعية، ترى في حرمة المال دعامة أساسية لاستقرار الاجتماعي، وأنّ المساس بها بغير موجب شرعي يقوّض أسس الثقة بين الحاكم والمحكوم.

وعلى الرغم من تضيق الفقه الإباضي لمجال العقوبات المالية، فإنّ الأعراف المزايية التاريخية جعلت من عقوبة التغريم المالي إحدى أهم وسائل الردع والحفاظ على النظام العام، حيث أدرجتها في منظومة العقوبات المقررة على الأفراد في حالات متعدّدة، وقد استمر العمل بها لفترات طويلة، إلى أن واجهت في وقت لاحق معارضة شديدة من كبار العلماء، وفي مقدمتهم القطب محمد بن يوسف اطفيش، الذي عبّر عن موقفه الرفض لهذه العقوبة في قصيدته المشهورة العينية<sup>2</sup>، حيث تناول المسألة صراحةً وشدّد النكير على من يتعامل بها، معتبراً إياها مخالفة لأصول الشرع، وقد تكلفت معارضته بالنجاح وظهر هذا جلياً في اتفاق أهل بني يزجن سنة 1830م حيث ورد في الاتفاق: "... وبعد فإن بني يزجن طلبة وعواماً اتفقوا جميعاً على أن يبنوا أمورهم على قانون الشريعة وأن يبطلوا الخطية بالدرهم والتي يسمونها خسارة الدنيا والآخرة، وأن يجعلوا مكانها حبساً على قدر الجناية كما هو في الشرع والطبع وكذلك العرف ... فنقول إن الأحكام ثلاثة أدب وتعزير ونكال ..."<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أحمد بن حمد الخليلي، الفتاوى، المرجع السابق، ج3، ص388.

<sup>2</sup> مكتبة مؤسسة الشيخ عمي سعيد، الخزنة العامة، الرقم في الفهرس 504.

<sup>3</sup> نسخة مصورة بحوزة الباحث، ينظر: مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات جماعة يزجن، رقم الملف 1326.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

ويطرح هذا التباين بين الموقف الفقهي الإباضي الرافض والتطبيق العملي في المجتمع المزاي سؤالاً عن الدوافع التي جعلت هذه العقوبة راسخة لفترات طويلة قبل إبطالها، ويمكن تفسير ذلك بعدة أسباب مترابطة:

أولاً: الحاجة المالية لتسديد الضرائب والإتاوات التي فرضتها الأيالة العثمانية على وادي مزاب، وتشير بعض بنود الاتفاقات العرفية إلى ترتيبات مالية هدفها جمع الأموال لتغطية هذه الالتزامات، فكان التغريم وسيلة عملية لرفد الخزينة الجماعية<sup>1</sup>.

ثانياً: ضعف المرجعية الفقهية في بعض الفترات التاريخية، كما تؤكد الروايات الشفوية التي يتناقلها كبار العشائر وأعضاء حلقة العزابة، خصوصاً في موسم الزيارة السنوية<sup>2</sup>، حيث أفسح غياب العلماء المتبحرين المجال أمام العوام لتكييف العقوبات وفق مقتضيات الواقع، حتى لو خالفت الفقه الإباضي.

ثالثاً: تأثر المجتمع المزاي بالأعراف السائدة في شمال إفريقيا منذ عصور سابقة، حيث كانت عقوبة التغريم المالي منتشرة في المنظومات الأمازيغية المجاورة<sup>3</sup>، وغالباً ما اتخذت شكل "خطية" أو تعويض مالي، مما سهّل اندماجها في النظام العرفي المزاي باعتبارها وسيلة ردع فعّالة وسريعة. وسيتناول الفرع الموالي بيان أهم الجرائم والمخالفات التي كانت موجبة للتغريم المالي في المجتمع المزاي.

### الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للتغريم المالي

شكّلت الغرامات المالية إحدى أبرز العقوبات العرفية في المجتمع المزاي، إذ فُرضت على طائفة من الجرائم التي تمس النظام العام والسكينة الاجتماعية وحرمة الأملاك والأعراض، وقد تميزت هذه الغرامات بكونها محددة المبلغ، وواجبة الدفع إلى خزينة المدينة، مما يعكس وظيفتها الأساسية عقوبة زجرية عامة وليست تسوية شخصية بين الجاني والجاني عليه، وتتنوع هذه الجرائم

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 172.

<sup>2</sup> مناسبة اجتماعية سنوية يقوم فيها العزابة وسائر أفراد المجتمع بزيارة مقامات المشايخ وأعلام البلدة لتعريف الناشئة بتاريخهم وأصولهم لاستلهم العبر.

<sup>3</sup> جمال كركار، العرف والعمل الجزائري وأثرهما في الفتاوى والأحكام منطقة الزواوة خلال فترة الاحتلال نموذجاً - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، جامعة الجزائر 1، 2007، ص 207.

### الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزابي - التصنيف والتحليل

بين الاعتداءات الجسدية، والاعتداء على البيوت، والمساس بالأخلاق العامة، وبعض المخالفات الأسرية، كما يلي:

"(...) من تعدى على امرأة زانية ولها عليه البينة فيعطي عشرة ريالات (...)، ومن ضرب بمفتاح حديد فعليه خمسة وعشرين ريالاً (...)، ومن جرح أحداً بموس عمداً فعليه مائة ريال وينفى عامين (...)، ومن سرق من الجنان وظهرت عليه السرقة فيلزمه عشرة ريالات وينفى عامين (...)، ومن زدم على حريم بإثبات الشهود يعطي مائة ريال وينفى عامين (...)، ومن سرق من دار وانكشف يعطي خمسة وعشرين ريالاً وينفى عامين (...)، وإذا تداوسا زوج مع بعضهم فتلزم كل واحد منهم زوج ريالات (...)، ومن لوّط ذكراً وكانت عليه الثبوت فعليه مائة ريال وينفى عامين (...)، إن شارب الخمر إذا ظهر عنه خمسة وعشرين ريالاً ويأخذ ثمانون جلدة عند عرشه (...)".<sup>1</sup>

#### 1. التعدي على امرأة زانية

النص: "من تعدى على امرأة زانية ولها عليه البينة فيعطي عشرة ريالات"  
التحليل: هذا النص يقرر غرامة مالية مقدارها عشرة ريالات في حالة الاعتداء على امرأة ثبت زناها بالبينة الشرعية، ويلاحظ أن وجود البينة يجعل من التعدي جريمة تستوجب العقوبة المالية، رغم أن المرأة زانية، وهو ما يعكس رغبة النظام المحلي في منع الفوضى الفردية أو أخذ الحق باليد، حتى تجاه مرتكب المعصية.

#### 2. الضرب بمفتاح من حديد

النص: "ومن ضرب بمفتاح حديد فعليه خمسة وعشرين ريالاً"  
التحليل: عقوبة مالية محددة لضرب شخص بمفتاح حديدي، وقدرها خمسة وعشرون ريالاً، وهو ما يدل على اعتبار هذه الأداة خطرة في الإيذاء، وبالتالي استحقاق غرامة أعلى من الضرب باليد مثلاً.

#### 3. الجرح بالموس (السكين)

النص: "ومن جرح أحداً بموس عمداً فعليه مائة ريال وينفى عامين"

<sup>1</sup> Subdivision de Médéa - Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزايي - التصنيف والتحليل

التحليل: يقرر النص عقوبة مزدوجة: غرامة مالية كبيرة (100 ريال) ونفي لمدة عامين، وهو ما يوضح خطورة الجرح بالسلاح الأبيض في نظر التشريع المحلي، واعتباره من الجرائم الجسيمة التي تجمع بين العقوبة المالية والعقوبة البدنية/الحرية.

### 4. السرقة المثبتة

النص: "ومن سرق من الجنانين وظهرت عليه السرقة فيلزمه عشرة ريالات وينفى عامين"  
التحليل: السرقة من البساتين أو الجنان إذا ثبتت، تستوجب غرامة مالية (10 ريالات) مع النفي سنتين، ويعكس ذلك حماية قوية للأموال الزراعية، وهي مصدر الرزق الرئيس في المجتمع المزايي.

### 5. هتك حرمة البيوت

النص: "ومن زدم على حريم بإثبات الشهود يعطي مائة ريال وينفى عامين"  
التحليل: الهجوم على بيت فيه نساء، إذا ثبت بشهادة الشهود، يؤدي إلى غرامة عالية (100 ريال) والنفي سنتين، وبدل ذلك على حساسية المجتمع الشديدة تجاه صيانة حرمة البيوت والأعراض.

### 6. السرقة من داخل البيوت

النص: "ومن سرق من دار وانكشف يعطي خمسة وعشرين ريالاً وينفى عامين"  
التحليل: عقوبة هذه الجريمة أخف من هتك الحرمة أو السرقة من الجنان، لكنها تبقى ذات أثر مزدوج: غرامة (25 ريالاً) ونفي سنتين، وهو ما يظهر التفريق بين أنواع السرقة بحسب خطورتها ومكان وقوعها.

### 7. النزاع (تداوسا)

النص: "وإذا تداوسا زوج مع بعضهم فلزم كل واحد منهم زوج ريال"  
التحليل: يقصد بـ"تداوسا" الخصام والنزاع، وربما الاعتداء الجسدي، و"زوج" كلمة دارجة تعني "اثنين"؛ وفرض الغرامة هنا على الطرفين وإن كانت بسيطة نسبياً -2 ريال- يعكس رؤية النظام المحلي بأن الحفاظ على السكينة العامة مسؤولية مشتركة.

### 8. اللواط

النص: "ومن لوّط ذكرًا وكانت عليه الثبوت فعليه مائة ريال وينفى عامين"

التحليل: هذه الجريمة تُعاقب بغرامة كبيرة (100 ريال) مع النفي سنتين، ما يعكس خطورتها البالغة في النظام الأخلاقي والاجتماعي للمجتمع.

### 9. شرب الخمر

النص: "إن شارب الخمر إذا ظهر عنه خمسة وعشرين ريالاً ويأخذ ثمانون جلدة عند عرشه"  
التحليل: هنا تُجمع العقوبة بين الغرامة المالية (25 ريالاً) والجلد (80 جلدة)، بما يجمع بين الردع المالي والبدني.

وفي حال عجز الجاني عن سداد مبلغ الغرامة المستحق عليه، كان يُستعاض عن الدفع بعقوبة بدنية تتمثل في الضرب، بحيث يُوجَّه إلى الجاني ضربة واحدة عن كل ريال من قيمة الغرامة، ويستمر التنفيذ حتى يُستوفى كامل المبلغ المقرر<sup>1</sup>.

وفي سياق تنظيم العلاقات وضبط السلوك العام داخل المجتمع، شهدت روضة أبي مهدي عيسى بن إسماعيل بمدينة آت مليشت اجتماعاً هاماً لعزابة القصور الخمسة سنة 1052هـ/1643م، تمخض عنه اتفاق تضمّن جملة من القواعد والجزاءات التي تُلزم المخالفين بدفع غرامات مالية محددة، إضافةً إلى عقوبات مكّلة كالنفي أو الضرب، وقد عكس هذا الاتفاق -الذي مثّل أحد أقدم النماذج المكتوبة للتشريع العرفي في وادي مزاب- حرص المؤسسة الدينية والاجتماعية على حفظ النظام العام وضمان الأمن داخل المدن، من خلال تحديد دقيق لأنواع المخالفات ومقادير الغرامات المترتبة عنها.  
وهذا نصّ الاتفاق:

"بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد، اجتمعت عزابة خمسة قصور وادي مزاب، واتفقوا على: أن كل من يحمل الحديد، فغرامته عقوبة 25 ريالاً، والذي ضرب به 50 ريالاً مع النفي، النزاع غرامته 25 ريالاً، والذي عاقبته الجماعة بغرامة فلم يؤدها أو شجع أحداً بعدم تأديتها فغرامته 5 ريالات، والامامة والحرفة وهو أن يجعل له أمامه من يقطع عليه الطريق أو يسبب له بضرر، فغرامة المرسل 25 ريالاً، وللعارض بالعار، أي بسبّ لأحد ف 5 ريالات ذكراً كان أو أنثى، كذلك الطاعن في الدين، أي سبّ الدين أو سرقة، فغرامته 50 ريالاً مع النفي،

<sup>1</sup> ينظر قانون غرداية في: Subdivision de Médéa - Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

وذلك سواء في القصر أو المدينة أو في الغابة، ومن تعدى بزيادة الماء في الغابة على القياس الموجب له فغرامته 25 ريالاً مع النفي. ومن غضب من بني عمه وصار يشوش بين العشائر، فغرامته 25 ريالاً مع النفي. ومن أخذته الحمية عليه، بمثل ذلك، ومن تسبب للبلد بجلب غرامة من الأمناء، يخرج من رأسه وحده لا غيره.

وحضر في ما ذكره من أهل مليكة منهم: عيسى بن إبراهيم، باحمد بن بابا، يحيى بن زوز، باعمور بن عيسى، إسماعيل بن عيسى، الحاج سليمان باحمد بن الحاج، موسى بن حمو، باعمور بن باحمد، حمو بن كاسي، إبراهيم بن عيسى، موسى بن باحمد. وقع ذلك في شهر شوال عام 1052 هـ الموافق لـ 1643 م. الكاتب: بابو بن أبي القاسم. نقله من خطّ يده الحاج أحمد بن بابو بن يحيى بن الحاج بن يحيى بن دادي بن أيوب بن حمو بن الحاج<sup>1</sup>.

وفيما يلي قائمة الجرائم الواردة في الاتفاق أعلاه مع التوضيح والتحليل:

1. حمل الحديد (السلاح الأبيض): غرامة 25 ريالاً، وإذا استعمل في الضرب فالغرامة 50 ريالاً مع النفي.

2. النزاع: غرامة 25 ريالاً، والمقصود به الاعتداء على الآخرين أثناء خصام أو نزاع.

3. عدم دفع الغرامة المحكوم بها أو تشجيع الآخرين على التمرد وعدم دفع الغرامات: غرامة 5 ريالات.

4. الامامة والحرفة شرحها الاتفاق ب: وضع من يقطع له الطريق أو يتسبب له في ضرر: غرامة 25 ريالاً على المرسل، ولعلها تشير -حسب السياق- إلى من يستعمل أحداً ليلحق الأذى بنفسه ليتهرب من سداد الغرامة!

5. المعارضة بالعار (السب): غرامة 5 ريالات، سواء كان ذكراً أو أنثى.

6. الطعن في الدين أو السرقة: غرامة 50 ريالاً مع النفي.

7. التعدي بزيادة الماء على المقياس المحدد: غرامة 25 ريالاً مع النفي، وتحديد المقاييس يتولاه أمناء السيل.

8. إثارة الفتنة بين الأقارب والعشائر: غرامة 25 ريالاً مع النفي.

9. الحمية الجاهلية (التصرف بدافع العصبية أو الانتقام): غرامة 25 ريالاً مع النفي.

<sup>1</sup> بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص 37-38.

10. التسبب في إلزام الغير بغرامة مالية من طرف الأمناء: يتحمل الجاني دفعها كاملة من ماله.

### التحليل:

يُظهر هذا الاتفاق مدى دقة النظام العقابي المزاي في تصنيف المخالفات وضبط جزاءاتها المالية، حيث تم تحديد قيمة الغرامة وفق خطورة الفعل وأثره على النظام العام، وتبرز عدة ملامح مهمة في هذه القائمة:

- التدرج في الجزاء: لم تفرض الغرامات بمقدار موحد، بل رُوعي فيها طبيعة المخالفة؛ فالجرائم الماسة بالأمن الجسدي أو الديني، مثل حمل السلاح أو الطعن في الدين، رافقها تشديد مالي وعقوبة النفي، بخلاف المخالفات اللفظية أو الخلافات البسيطة.
- الربط بين العقوبة المالية والعقوبة التكميلية: في الحالات ذات الخطورة العالية أضيف النفي إلى الغرامة، ما يعكس رغبة النظام في إبعاد مثيري الفتنة عن البيئة الاجتماعية.
- الحرص على حفظ السلم الاجتماعي: تضمنت القائمة مخالفات تمس البنية القبلية والروابط الأسرية، مثل إثارة الفتنة بين الأقارب أو التصرف بدافع العصبية، مما يدل على وعي المشرع العرفي بخطورة الصراعات الداخلية على وحدة المجتمع.
- شمولية التجريم: امتد نطاق العقوبات إلى قضايا اقتصادية (كالتعدي على حصص الماء)، وأمنية (حمل السلاح)، ودينية (الطعن في الدين)، واجتماعية (السب والفتنة)، ما يعكس شمول النظام العرفي في حماية مختلف جوانب الحياة العامة.

ومن خلال ما سبق يظهر أن اتفاق سنة 1052هـ/1643م لم يكن وثيقة ظرفية لمعالجة نزاعات معينة فحسب، بل كان بمثابة تشريع عرفي متكامل، يحدد الجرائم بدقة ويربط العقوبة المالية بعقوبات بدنية أو اجتماعية لتحقيق الردع وحفظ النظام.

وقد سبقت الإشارة في اتفاق سنة 811هـ/1409م<sup>1</sup> إلى إحدى الجرائم التي يُعاقب عليها بالغرامة المالية، وجاء فيه: "من هتك حرمة أخيه المسلم وأفسد عرضه في زوجته، سواء اقتحم داره أو خرجت معه لموضع كان أو في الزقاق ففعل الزنى، وجب عليه أن يجلد في المسجد على رؤوس الأشهاد ثمانين جلدة، ويعدونه بالنفي عامين من البلد بمائتي ريال". يكشف هذا النص بوضوح

<sup>1</sup> بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص 20.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

عن شدة العقوبة المقررة لهذه الجريمة التي تمسّ العرض وحرمة الأسرة، إذ جُمعت فيها بين العقوبة البدنية (الجلد)، والعقوبة السالبة للحرية (النفي)، والعقوبة المالية (الغرامة)، مما يعكس الطبيعة المركبة للنظام العقابي المزاي في مواجهة الجرائم ذات الخطورة القصوى، كما يظهر فيه الدور الوقائي والردعي، من خلال التشهير العلني بالجلد في المسجد أمام الناس، وربط النفي بمدة طويلة، وفرض غرامة مالية مرتفعة مقارنة بغيرها من الغرامات، وهو ما ينسجم مع التصور الاجتماعي القائم على حماية الأعراض باعتبارها من المقاصد العليا التي يستوجب حفظها اتخاذ أشد الإجراءات الردعية. وفي اتفاق آخر لعزابة القصور الخمسة في أواسط شعبان سنة 1199هـ / 1785م<sup>1</sup>، وردت جملة مخالفات وجرائم يُعاقب عليها بغرامة مالية، وهي:

1. رفع السلاح الأبيض أو الإشارة به دون استعماله في الضرب: الغرامة خمسون ريالاً.
  2. الضرب بالسلاح الأبيض: الغرامة مائة ريال، إضافة إلى القصاص والنفي.
  3. التخلّف عن دفع ما وجب من إنصاف: يحق للمقدّم أخذ ما يجده من أثاث في دار الجاني وبيعه لاستيفاء المبلغ المستحق.
  4. التكلّف بدفع الغرامة عن الجاني: لا يقبل إلا إذا صرّح المتكفل بأنه سيدفع المبلغ، وفي هذه الحالة يُترك الجاني ويُستوفى المبلغ من الكفيل.
  5. إخراج الجاني من البلد عند عدم الدفع: يُنفى ولا يعود حتى يسدّد المبلغ اللازم.
  6. سبّ المقدّم أو عصيان أوامره: الغرامة خمسة وعشرون ريالاً.
  7. الاعتداء على المرسول أو وصيف العرش: الغرامة سبعة ريالات (ريالان للمرسول أو الوصيف وخمسة ريالات للعرش)، وفي حالة خداعه والهروب منه فالغرامة مائة وخمسون ريالاً.
- يمكن قراءة هذا الاتفاق من منظور سوسيولوجي باعتباره وثيقة تُجسّد آلية الضبط الاجتماعي في مجتمع تقليدي شديد الترابط، حيث تتوزع الأدوار بين الأفراد والمؤسسات لضمان استقرار النظام العام، فالنقاط السبع تعكس اهتماماً واضحاً بحماية السلم الأهلي وردع أشكال العنف الرمزي والمادي، بدءاً من مجرد التهديد بالسلاح أو الاعتداء الجسدي، وصولاً إلى حفظ هيبة الأعوان العموميين (المرسول ووصيف العرش)، كما تكشف هذه البنود عن تصور اجتماعي

<sup>1</sup> بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص41.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزابي - التصنيف والتحليل

يرى أن أي فعل يخلّ بالنظام أو يمسّ بكرامة الأفراد ذوي الصفة الاعتبارية هو تحديد للبنية الجماعية ككل، مما يستوجب الرد عليه بعقوبة مالية رادعة.

ويبرز في هذا السياق مبدأ التكفل بدفع الغرامة، الذي يقوم على تحمل كفيل مسؤولية الوفاء بحقوق الجماعة إذا عجز الجاني عن الدفع، وهو ما يعكس قوة التضامن الاجتماعي من جهة، وصرامة المجتمع في تحصيل الحقوق من جهة أخرى، أما النقطة السابعة فتتجاوز البعد الزجري البحت، إذ تقر تعويضًا شخصيًا للمضرور المباشر (المرسول أو وصيف العرش) إلى جانب الغرامة الموجهة إلى خزينة المدينة، في توازن بين حق الفرد وحق المجتمع، بما يضمن جبر الضرر الشخصي والحفاظ في الوقت نفسه على هيبة النظام العام.

### ختامًا يمكن القول:

يكشف تتبّع العقوبات الاجتماعية والمالية في المجتمع المزابي، ممثلة في البراءة والغرامة المالية، عن عمق البنية القيمية والرقابية التي حكمت هذا المجتمع عبر القرون، وعن قدرة نظامه العرفي على توظيف العقوبة بما يتلاءم مع خصوصيته المذهبية والاجتماعية، فقد شكّلت البراءة باعتبارها أداة للعزل الاجتماعي ونزع الاعتراف الجماعي بالمخطئ آلية رمزية فعالة للردع، تقوم على الضغط المعنوي والحصار الاجتماعي، وتنسجم مع الرؤية الإباضية التي تُعلي من شأن نقاء الجماعة وحمايتها من الانحرافات السلوكية والعقدية.

أما الغرامة المالية، فقد جاءت لتسد ثغرات في الردع المادي، خصوصًا في الجرائم التي تهدد النظام العام أو تمس الحقوق الفردية، دون أن تبلغ درجة الجرائم الموجبة للحدود أو القصاص، وقد بيّنت الوثائق العرفية أن قائمة المخالفات المشمولة بالغرامة تستبعد أغلب المخالفات البسيطة، بينما تُحدد بدقة الجرائم الأشد خطورة، مثل الجرائم ضد الأخلاق (الزنا، الاغتصاب، الإغواء...) والسرقة بمختلف صورها (في المدينة، الواحة، وعلى الطرق)، وتُظهر نصوص الاتفاقات الصادرة في القرن الحادي عشر الهجري (1052هـ/1643م) وأواخر القرن الثاني عشر (1199هـ/1785م) دقة في تحديد مقادير الغرامات وتدرجها وفق جسامة الفعل، وربط بعضها بعقوبات مكّلة كالنفي أو الجلد، كما تضمنت حماية خاصة للفاعلين في الضبط الاجتماعي، بالنص على تعويضات للممثلين الرسميين للجماعة (مثل المرسول ووصيف العرش) عند تعرضهم للاعتداء، وهو ما يعكس إدراكًا مبكرًا لوظيفة الحماية المؤسسية.

### المبحث الثاني: العقوبات البدنية

تحتل العقوبات البدنية موقعًا بارزًا في منظومة الضبط الاجتماعي للمجتمعات التقليدية، إذ كانت تمثل -إلى جانب العقوبات الاجتماعية والمالية- أداة أساسية لصون النظام العام وردع السلوكيات المهددة ل تماسك الجماعة، ويُقصد بالعقوبات البدنية تلك التدابير الزجرية التي تنطوي على إلحاق أذى جسدي مباشر بالمحكوم عليه أو تقييد حريته البدنية، سواء تمثل ذلك في الحبس أو النفي أو التأديب الجسدي كالتعزير بالجلد أو الضرب بالسوط، وقد ارتبط تطبيق هذه العقوبات في المجتمع المزاي بالمرجعية الفقهية الإباضية وبالأعراف المحلية التي بلورتها المؤسسات التقليدية، وعلى رأسها حلقة العزابة والجماعة/ العوام، بما يضمن اتساقها مع التصور الديني والأخلاقي السائد.

ومن الناحية التاريخية، لم تُمارس العقوبات البدنية في وادي مزاب على نحو اعتباطي، بل خضعت لضوابط وإجراءات محددة، انعكست في نصوص الاتفاقات العرفية التي كانت تصدر عن الهيئات العليا للمجتمع، وفي فتاوى العلماء التي فصلت في طبيعة الأفعال الموجبة لكل عقوبة وشروط تنفيذها، وقد تميزت هذه العقوبات بمرونة نسبية مكّنتها من التكيف مع التغيرات الاجتماعية والسياسية، مع احتفاظها بروح الردع العام وحماية القيم الجماعية.

وتأتي أهمية دراسة العقوبات البدنية في المجتمع المزاي من كونها تمثل حلقة وصل بين البعد الشرعي الذي يُلزم المجتمع بالالتزام بالأحكام المقررة في الفقه الإسلامي، والبعد العرفي الذي يراعي خصوصيات البيئة المحلية وظروفها، كما أن تحليل هذه العقوبات يكشف عن درجة التوازن التي سعى النظام العقابي التقليدي لتحقيقها بين الردع والإصلاح، وبين حماية المصلحة العامة وضمان الحد الأدنى من حقوق المحكوم عليه.

وبناءً على ذلك، يتناول هذا المبحث بالتحليل الأنواع الثلاثة الرئيسة للعقوبات البدنية المطبقة في المجتمع المزاي، وهي: الحبس بوصفه وسيلة لعزل الجاني مؤقتًا عن المجتمع، والنفي باعتباره إبعادًا جغرافيًا يحمل بعدًا زجريًا واجتماعيًا، والتأديب والتعزير الذي يشمل عقوبة الجلد والضرب بالسوط، باعتباره تدبيرًا إصلاحيًا يتدرج في شدته حسب خطورة الفعل المرتكب. وسيتم عرض كل نوع وفق تقسيم فرعي يوضح طبيعته ومدته، والجرائم التي تستوجب توقيعه، مع ربط ذلك بالإطار الفقهي والعرفي الذي استندت إليه هذه الممارسات.

## المطلب الأول: الحبس

### الفرع الأول: الحبس: الوصف والوظيفة

يُعد الحبس من العقوبات التعزيرية التي يقرها الفقه الإسلامي ضمن صلاحيات ولي الأمر أو الجماعة<sup>1</sup>، باعتباره وسيلة مشروعة لتحقيق مقاصد الشريعة في ردع الجريمة وصيانة النظام العام، وقد نص الفقهاء على أن للإمام أن يتخذ مكاناً مخصصاً لحبس الجناة، سواء كان ذلك لعقوبة مستقلة أو كإجراء تحفظي قبل تنفيذ الحكم - الحبس للتهمة-، إذا اقتضت المصلحة ذلك، ويُشترط في الحبس أن يكون بقدر ما يحقق الردع والإصلاح، وألا يفضي إلى إتلاف النفس أو إلحاق ضرر جسيم بالحبوس خارج مقتضى العقوبة. كما يجوز استعمال الحبس في جرائم متنوعة بحسب طبيعتها وخطورتها، سواء لزجر المفسدين، أو منع المعتدين من تكرار فعلهم، أو لحمل الممتنعين عن أداء الحقوق على الامتثال<sup>2</sup>، ما دام ذلك منضبطاً بضوابط الشرع ومقاصده في العدل والرحمة وحفظ الجماعة.

وقد تضافرت أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية على مشروعية الحبس باعتباره إجراءً مشروعاً في نطاق التعزير أو التدبير الاحترازي، متى اقتضت المصلحة الشرعية ذلك، فقد نص القرآن الكريم في أوائل التشريع على حبس النساء المرتكبات للفاحشة في البيوت (فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) [النساء: 15] قبل أن ينسخ هذا الحكم بالحد المعروف، وذكر كذلك احتجاز الأسرى وإطعامهم (وَيُطْعِمُونَ الصَّامَ عَلَىٰ حُبِّهِمْ وَسَكِينًا وَيَتِيمًا وَأَمِيرًا) [الإنسان: 08]، وهو دليل على مشروعية تقييد الحرية ضمن ضوابط شرعية.

وجاءت السنة النبوية بتطبيقات عملية تؤكد هذا الأصل؛ فقد أمر النبي ﷺ بربط ثمامة بن أثال في سارية المسجد أياماً<sup>3</sup>؛ وهو نوع من الحبس، وأمر باحتجاز أسرى بدر في المدينة حتى يتم

<sup>1</sup> ضياء الدين عبد العزيز بن إبراهيم الثميني، الورد البسام في رياض الأحكام، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985، ص196

<sup>2</sup> خميس بن سعيد الشقصي، منهاج الطالبين وبلاغ الراغبين، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ج8، ص28-29.

<sup>3</sup> الشوكاني، نيل الأوطار، المرجع السابق، ج3، ص596.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

الفصل في أمرهم، وحبس رجالاً في تهمه ثم أطلقه، مما يدل على جواز الحبس المؤقت للتحقيق أو الردع، كما استدلل الفقهاء بحديث: "لِيّ الواجد يُحْلَ عِرْضَه وعقوبته"<sup>1</sup> على جواز حبس المماطل القادر على أداء الحق حتى يفي به، وهذه النصوص بمجموعها تؤسس لمشروعية الحبس في الشريعة الإسلامية كأداة من أدوات الضبط الاجتماعي، على أن يكون منضبطاً بحدود العدل، ومحققاً لمقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل.

ويختلف موقف الشريعة الإسلامية من عقوبة الحبس عن موقف القوانين الوضعية اختلافاً جوهرياً؛ إذ تجعل القوانين الوضعية الحبس في الغالب العقوبة الأساسية والأولى التي تُفرض على معظم الجرائم، سواء كانت جسيمة أم بسيطة، أما في الشريعة الإسلامية فإن الحبس لا يُعد عقوبة أصلية، بل هو عقوبة تعزيرية ثانوية لا تُستعمل إلا في بعض الجرائم المحدودة، ويترك أمر تقريرها لتقدير القاضي وفق ما يراه محققاً للمصلحة أو دافعاً للمفسدة، فيعاقب بها أو يعرض عنها بحسب ملاءمة الحال، ولا يحكم بها إلا إذا غلب على ظنه أن فيها نفعاً يحقق المقصود الشرعي من الزجر أو الإصلاح.<sup>2</sup>

وانطلاقاً من هذا الأساس الشرعي الذي يجيز للإمام أو الجماعة اتخاذ الحبس وسيلة للردع والإصلاح، وجد النظام العقابي المزاي في هذه العقوبة إطاراً عملياً ينسجم مع مرجعيته الفقهية الإباضية وأعرافه المحلية، فقد عرف المجتمع المزاي نوعاً خاصاً من الحبس المحلي ظل معمولاً به حتى قبيل الاستقلال 1962م، وأدرج ضمن المنظومة العرفية التي تشرف عليها مؤسسات الضبط الاجتماعي، وعلى رأسها حلقة العزابة والجماعة، ولم يكن هذا الحبس مقتصرًا على معالجة المعاصي أو المخالفات الدينية، بل شمل كذلك الأفعال المجرّمة اجتماعياً والتي تهدد السلم الداخلي. وتشير الوثائق العرفية والشهادات التاريخية إلى أن هذا السجن كان يقع في غرفة صغيرة فوق البوابة الرئيسية للمدينة، أو في زوايا قريبة من المسجد، كما في بني يزقن حيث ما زالت الزنازين القديمة ماثلة وإن لم تعد قيد الاستعمال.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين (رقم 3628)، والنسائي في سننه، كتاب البيوع (رقم 4689)، وابن ماجه في سننه، كتاب الصدقات (رقم 2427)، وحسنه الألباني.

<sup>2</sup> عبد القادر عودة، المرجع السابق، ج1، ص695.

<sup>3</sup> Fatma OUSSÉDIK, RELIRE LES ITIFFAQAT, p88.

كان الحبس في المجتمع المزابي يتم تحت إشراف مباشر من حلقة العزابة، التي تعين له حارسًا خاصًا من المكلفين بحراسة المدينة، بحيث يكون السجن جزءًا من منظومة الأمن العام، ويكلف الحارس بمراقبة المحبوسين وضبطهم، فيما تتولى الجماعة متابعة أحوالهم وفحص أوضاع السجن بانتظام، والتأكد من تنفيذ الإجراءات المقررة.

وتكشف النصوص العرفية عن دور واضح للعشيرة في هذا النظام؛ فإذا كان المحبوس منتميًا إلى عشيرة معينة، فإن الجماعة يمكن أن تستعين بها لإحضاره أو ضمان مثوله عند الحاجة، كما نصت هذه القوانين على أحكام خاصة بسجن النساء، إذ إذا ارتكبت المرأة ما يوجب الحبس، فإنها تُسجن في موضع محدد، ويكون تدبير أمرها تحت إشراف وليها أو من ينوب عنه<sup>1</sup>.

وفيما يلي جزء من نصّ اتفاق سنة 1877م الذي يُبين ما دُكر أعلاه من تنظيمات: "اتفاق بني يزجن طلبه وعواما وغيرهم من أهل الصلاح من كبراء البلد أنهم يجعلون حارس الحبس من جملة حراسة البلد... وأنه من استعصت عشيرة من العشائر عن إتيان عاصيها للحبس فيلزمها الحكم وقطع حقوقها حتى تنقاد للحق،... وإن أمور الحبس وتفقد أحواله من غلق وفتح وغيره بيد العزابة"<sup>2</sup>.

وبذلك، كان الحبس في مزاب يُمارَس في إطار من الضبط المؤسسي الذي يجمع بين سلطة العزابة، ودور الحراسة، ومسؤولية العشيرة، مع مراعاة خصوصية المرأة في تنفيذ العقوبة.

### الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للحبس

لم يكن الحبس في النظام العقابي المزابي يُفرض إلا في حالات محدودة، تُقدَّر خطورتها أو أثرها على النظام العام أو الحقوق الخاصة، وقد وردت في الاتفاقات العرفية نصوص محدودة تُبين هذه الحالات:

<sup>1</sup> يُنظر قانون غرداية في: Subdivision de Médéa - Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

<sup>2</sup> مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات خاصة ببني يزجن، رقم الملف: 1326.

1. جزء من اتفاق بني يزجن لسنة 1877م: "وكل من لزمه حق وامتنع من أدائه، وكذلك من لزمه ما ينوب أهل البلد وامتنع سواء كان بزرّة أو طعامًا أو حراسة أو خدمة أو غير ذلك فإنه يحبس حتى يؤديه"<sup>1</sup>.

يبين هذا النص العرفي بوضوح أن الامتناع عن أداء الحقوق -سواء كانت خاصة أو عامة- يُعد سببًا مباشرًا للحبس، ما دام الامتناع متعمدًا ودون عذر معتبر، ويتسع نطاق هذه الحقوق ليشمل الالتزامات المالية مثل "البزرّة" -القدر المحدد من المال المقرر على الشخص دفعه لعشيرته-، والمساهمات الغذائية التي تُقدم في إطار الواجبات الاجتماعية، وكذلك الأعمال الخدمية كحراسة البلدة أو المشاركة في الأعمال العامة التي تقتضيها مصلحة الجماعة، فضلًا عن أي التزام آخر يدخل في نطاق الواجبات المشتركة.

ويكشف هذا الحكم عن مبدأ راسخ في النظام المزايي، وهو أن الحقوق الجماعية لا تقل شأنًا عن الحقوق الفردية، وأن الإخلال بها يمسّ تماسك البنية الاجتماعية وأمنها، الأمر الذي يبرر اللجوء إلى الحبس كوسيلة ضغط لإجبار الممتنع على الامتثال، كما يتضح أن الحبس هنا ليس عقوبة انتقامية أو غاية في ذاته، بل هو إجراء زجري وإكراهي ينتهي فور تنفيذ الالتزام أو إعادة الحق إلى أصحابه.

ومن اللافت أن النص لم يميز بين الامتناع عن أداء الحق المالي أو الخدمة البدنية، مما يعكس شمولية الرؤية المزايية في حماية المصالح المشتركة، حيث يُعامل الامتناع عن الإسهام في الحراسة أو الخدمة العامة معاملة الامتناع عن الوفاء بالدين أو التزامات البزرّة والطعام، وكلها تُعد من ركائز الأمن المعيشي والاجتماعي للبلدة.

2. ورد في قانون العطف: "قد اتفقوا على قاطع الطريق إن لم يأخذ شيئًا، يضرب ما فوق خمسين جلدة بلا نهاية، على قدر نظر الجماعة، وإن أخذ المال وقتل النفس فليحبسوه على طول الدهر"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات خاصة ببني يزجن، رقم الملف: 1326.

<sup>2</sup> يُنظر قانون العطف في: Subdivision de Médéa - Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

هذه الحالة تمثل إحدى أبرز التطبيقات التاريخية لعقوبة الحبس في النظام العقابي المزاي، إذ تتعلق بجريمة قطع الطريق، وهي من الجرائم الخطيرة التي تهدد الأمن العام وتزعزع استقرار الجماعة، والنص الوارد في قانون العطف يوضح أن العقوبة تتدرج بحسب خطورة الفعل المرتكب: فإذا كان الجاني قد اعترض الطريق دون أن يأخذ شيئاً، فإنه يُعاقب بالجلد بما يزيد على خمسين جلدة دون حدّ معين وفق ما تراه الجماعة من تقدير مناسب، أما إذا تطور الفعل إلى الجمع بين أخذ المال وقتل النفس، فإن العقوبة ترتفع إلى السجن المؤبد، أي الحبس "على طول الدهر"، وهو ما يعكس إدراك المجتمع المزاي لخطورة هذه الجريمة وضرورة إبعاد مرتكبيها نهائياً عن الحياة العامة حمايةً للأرواح والأموال.

يبرز هذا التدرج في العقوبة مرونة النظام العقابي العرفي المزاي وقدرته على التوفيق بين الردع الشديد وحماية المجتمع، إذ راعى النص درجة الجريمة وظروفها، فجعل الجلد عقوبةً لمن لم يرتكب سوى التهديد أو الترهيب، بينما جعل الحبس المؤبد لمن ارتكب القتل والسرقة معاً، في انسجام مع المقاصد الشرعية في صيانة النفس والمال.

**3.** جاء في قانون غرداية: "إن المرأة إذا ظهر عليها الزنا فيجلدها أبوها أو أخوها ... أو وليها، ويسجنها ما شاء"<sup>1</sup>.

تُظهر هذه العقوبة عند تناولها بالتحليل النقدي جملة من الإشكالات التي تمس بنيتها وتطبيقها العملي، فأول ما يلفت الانتباه هو غياب التحديد الزمني لمدة الحبس، الأمر الذي يترك سلطة تقدير العقوبة مفتوحة أمام الولي، بما قد يحوّلها من تدبير إصلاحي مؤقت إلى وسيلة للانتقام أو الإقصاء المستمر، خاصة مع استحضار اعتبارات الشرف أو في حال وجود توترات أو خلافات أسرية سابقة، كما يبرز في هذا السياق تعارض محتمل مع مبدأ المساواة أمام القانون، إذ أوكل النص مهمة التنفيذ حصرياً إلى ولي المرأة، دون أن يرد في نفس النص ما يفيد بوجود معاملة مماثلة للرجل في الجريمة نفسها، وهو ما يكرّس احتمال ازدواجية العقوبة ووضع المرأة تحت قيود اجتماعية أشد.

<sup>1</sup> يُنظر قانون غرداية في: Subdivision de Médéa – Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

إلى جانب ذلك، تكشف الصيغة الواردة عن تغليب واضح للبعد العرفي الأسري على البعد المؤسسي القضائي، حيث يمارس الولي دور القاضي والسجان في الوقت ذاته، دون وجود آلية رقابية تضمن انضباط الإجراء، ويؤدي هذا التداخل بين السلطة الأسرية والتدبير العقابي إلى خلط بين مقتضيات الردع المشروع ومتطلبات الأعراف الاجتماعية، ما قد يفتح الباب أمام انحراف العقوبة عن هدفها الأصلي في الإصلاح والوقاية.

يمكن تفسير عبارة "يسجنها" الواردة في النص على أنها قد تشير إلى الحبس المنزلي، أي منع المرأة من الخروج من بيتها وإبقاؤها تحت رقابة وليها، وهو شكل من أشكال تقييد الحرية يختلف عن الحبس في السجن العام أو المكان المخصص للعقوبة، وفي سياق النص المزابي الذي بين أيدينا، إذا كان المعنى حبسها في المنزل، فإنه يظل تقييداً للحرية ويدخل في المفهوم الواسع للحبس، لكن طبيعة هذا الحبس تجعل السيطرة عليه أسرية أكثر منها مؤسسية، مما يعيدنا إلى الإشكاليات التي تمت مناقشتها سابقاً - وإن بشكل أقل حدة - حول غياب الرقابة المؤسسية وترك التقدير للولي وحده، وهذا يثير تساؤلات حول العدالة وتكافؤ المعاملة بين الحالات المختلفة، وإمكانية تأثر العقوبة بعوامل شخصية أو أسرية لا علاقة لها بموضوع الجريمة ذاته.

4. نصّ اتفاق سنة 1405م لعلماء خمسة قصور مع عوامها على: "وأما إذا تزوجت أم الرضيع زوجاً بغير أب الرضيع وحملت منه فانقطع لبنها لزمها السبب فتجبر وتعزر"<sup>1</sup>.

جاءت هذه المسألة في إطار أوسع ينظم أحكام كفالة الأبناء بعد الطلاق وضمان حقوقهم في النفقة والرعاية والسكن، فالنصوص تفصل بدقة التزامات الأب والأم والمجتمع المحلي تجاه الأطفال، بما في ذلك مقادير النفقة ومكان الإقامة وشروط الحضانة، مع تحديد سن انتقال الحضانة من الأم إلى الأب أو العكس، وفقاً لاعتبارات القدرة والرعاية.

في هذا الإطار، تُعد حالة زواج الأم قبل إتمام مدة الرضاعة إخلالاً مباشراً بالتزاماتها الأساسية تجاه الطفل، إذ قد يؤدي إلى انقطاع الرضاعة أو تقصير في الرعاية، لذلك جاء النص "وأما إذا تزوجت أم الرضيع زوجاً بغير أب الرضيع وحملت منه فانقطع لبنها لزمها السبب فتجبر

<sup>1</sup> بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص16. ويُظر: MILLIOT et GIACOBETTI: Recueil des

Délibérations des Djemâa du M'zab, Cliché n°4

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزابي - التصنيف والتحليل

وتعزر" وهذا يعني أن الجماعة اعتبرت الفعل سبباً مشروعاً لإيقاع عقوبة تعزيرية على الأم، على أساس أن المصلحة الأولى هي حفظ حياة الطفل وصحته وضمان استمرارية رعايته.

وتدل عبارة "تجبر وتعزر" على مرونة في تحديد نوع العقوبة التعزيرية، حيث تترك للسلطة العرفية أو القاضي حرية اختيار الوسيلة المناسبة لردع المخالفة، سواء كانت الحبس أو غيره، دون التقيّد بمدة أو شكل محدد، كما أن إدراج كلمة "تجبر" يوحي بأن المقصود ليس العقوبة البدنية وحدها، ولا يُسعفنا الاتفاق بتحديد معنى كلمة "تجبر" هل المقصود به إلزام المخالفة بإصلاح الوضع القائم بإعادة الرضاعة أو توفير بديل مناسب لها، أو المقصود جبرها على فكّ الرابطة الزوجية والاعتناء بالولد!

ومما يلفت الانتباه أن فاطمة اوصديق أوردت في كتابها صيغة أكثر تفصيلاً لهذا الاتفاق، تضمنت تحديد العقوبة بأقل من أربعين جلدة وأربعين يوماً من الحبس، أو الحبس وحده، أو البراءة (التَّبرِيتُ بالمزابية)<sup>1</sup>، غير أن مصدر هذه التفاصيل غير واضح في ضوء الوثائق الأصلية، ويبدو أنها اعتمدت في ذلك على مصدر أو رواية لم ترد بصيغتها الكاملة في النصوص المتوفرة لدى الباحث.

5. يُشير اتفاق عزابة القصور السبعة المؤرخ سنة 1782/1783م إلى حالة فريدة تجمع بين عقوبتي النفي والحبس في معالجة جريمة السرقة، فقد نص الاتفاق على أن عقوبة السارق هي النفي من البلدة، وفي حال رفض الامتثال للحكم، تتحمل عشيرته مسؤولية إخراجه قسراً، وإن عجزت عن ذلك "يُغلق عليه في المسجد حتى يخرج من البلد إلى المنفى"<sup>2</sup>.

هذه الصياغة تكشف عن تسلسل عقابي تدريجي يبدأ بمحاولة تنفيذ النفي مباشرة، ثم تحميل العشيرة مسؤولية التنفيذ، وصولاً إلى الحبس داخل المسجد كوسيلة ضغط قصوى لإجبار السارق على مغادرة البلدة، ويلاحظ هنا أن الحبس ليس غاية في ذاته، بل أداة إكراه مؤقتة لتحقيق العقوبة الأصلية وهي النفي، مما يعكس مرونة النظام العقابي المزابي وقدرته على توظيف التدابير المتاحة لضمان الامتثال.

<sup>1</sup> Fatma OUSSEDIK, RELIRE LES ITIFFAQAT, p88.

<sup>2</sup> ذكر بعمارة عيسى أن الاتفاق في سنة 1783، يُنظر: بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص39. أما ميو فنقل نسخة من مخطوطة الاتفاق وذكر أنه سنة 1782م، ينظر: MILLIOT et GIACOBETTI: Recueil des Délibérations des Djemâa du M'zab, p32.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزابي - التصنيف والتحليل

كما أن اختيار المسجد كمكان للحبس يحمل دلالات اجتماعية ودينية عميقة؛ فهو فضاء مقدس يفرض على المحبوس نوعًا من العزلة المكانية والرمزية، ويضعه في مواجهة مباشرة مع المجتمع وقيمه الدينية، دون عزله تمامًا عن الحياة الروحية، ويؤكد ذلك أن الهدف لم يكن مجرد تقييد حرية الجاني، بل دفعه إلى مراجعة سلوكه في بيئة توحى بالتوبة والإصلاح.

ومن منظور أوسع، تعكس هذه الحالة التكامل بين العقوبة البدنية والعقوبة الاجتماعية في النظام العرقي، إذ إن النفي يحقق الإبعاد المادي للجاني عن المجتمع، بينما الحبس في المسجد -عند تعذر النفي الفوري- يحقق الضغط المعنوي ويمنع استمرار ضرره داخل البلدة، وهي صيغة إجرائية متقدمة نسبيًا، لأنها توازن بين الحفاظ على أمن الجماعة، وضمان تنفيذ العقوبة، وإتاحة فرصة للجاني للامتنال الطوعي قبل تنفيذ الإكراه المادي.

6. كما نصّ نفس الاتفاق السابق لسنة 1782م على حالة خاصة تتعلق بالعبيد، إذ جاء فيه: "إذا كان عبدًا يُحبس في المسجد حتى يبيعه سيده"<sup>1</sup>، تكشف هذه العقوبة عن بعدين متداخلين؛ الأول إجرائي يتمثل في منع العبد من الحركة والاحتكاك بالمجتمع عبر حبسه في المسجد، في انتظار تصرف مالكة فيه ببيعه، وهو ما يعكس محاولة العرف المزابي ضبط أوضاع العبيد المخالفين للنظام العام بوسائل عملية محدودة الموارد. أما البعد الثاني فهو اجتماعي-اقتصادي، إذ يفهم من النص أن الحبس كان أداة ضغط على المالك لحسم وضعية العبد الذي شكّل مصدر إزعاج أو تهديد، من خلال دفعه إلى بيعه ونقله من بيئته الحالية، وهذه الصيغة تمثل نموذجًا لتداخل العقوبة مع ترتيبات الملكية الخاصة في النظام التقليدي، حيث تتأثر الإجراءات الجزائية بموازين القوى الاجتماعية والاقتصادية.

<sup>1</sup> انفراد ميو بهذا البند المتعلق بالعبيد. يُنظر : MILLIOT et GIACOBETTI: Recueil des Délibérations des Djemâa du M'zab, p32.

## المطلب الثاني: النفي

### الفرع الأول: النفي - الوصف والتأصيل

#### أولاً: النفي في الشريعة الإسلامية

يحتل النفي موقعاً متميزاً ضمن منظومة العقوبات في الفقه الإسلامي، لكونه يجمع بين الطابع الجزري والبعد الوقائي، ويحقق في الوقت نفسه مصلحة عامة تتمثل في حماية المجتمع من عناصر تهدد أمنه واستقراره.

ويستلزم تناول عقوبة النفي في الفقه الإسلامي التمييز بين صورتين أساسيتين: النفي حدّاً، وهو مقرر شرعاً في جرائم محددة بنصوص قطعية، والنفي تعزيراً - محل هذه الدراسة -، وهو إجراء تقديري يترك لولي الأمر أو القاضي، يراعي فيه مصلحة المجتمع وخطورة الفعل المرتكب، كما ينبغي التنبيه إلى الفرق بين النفي بمعنى التغريب أو الإبعاد الجغرافي عن موطن الجاني، وبين الحبس؛ إذ نص الفقهاء عند حديثهم عن العقوبات التعزيرية على النفي والحبس أنهما عقوبتان مستقلتان<sup>1</sup>، مما يدل على اختلاف طبيعتهما ووظيفتهما في السياسة الشرعية.

فالنفي حدّاً دليله آية المائة: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ إِنَّكَ لَهُمْ خَزِئٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) [المائدة: 33] وقد اختلف المفسرون والفقهاء في معنى النفي هل هو الحبس أو الطرد والإبعاد، يرى السالمي أن النفي هو الحبس<sup>2</sup>، أما الحنفية، وهذه رواية عن الإمام مالك والإمام أحمد والشافعية فيرون أن المراد بالنفي هو السجن في البلد الذي وقعت فيه الجناية<sup>3</sup>، وقال المالكية إن النفي هو الإخراج من البلد

<sup>1</sup> شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، ج5، ص499. ويُنظر: البكري أبو بكر عثمان بن محمد الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ج4، ص162.

<sup>2</sup> نورالدين عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام في علمي الدين والأحكام، المرجع السابق، المجلد2، ج3، ص226.

<sup>3</sup> كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1970م، ج5، ص425.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزابي - التصنيف والتحليل

الذي وقعت فيه الجريمة إلى غيرها والسجن في البلد الثاني<sup>1</sup>، بينما يرى الشافعية وهذه أيضا رواية عن الإمام مالك والإمام أحمد أن النفي هو طلب المحاربين إلى أن يُقدر عليهم فيقام عليهم الحد<sup>2</sup>، ويرى الحنابلة والظاهرية أن النفي هو تشريد المحاربين في الأمصار وعدم تركهم يستقرون في أي بلد<sup>3</sup>، ويرى الشيخ عمرو بن فتح المساكني أن "النفي أن يُطلبوا بما حكمه الله فيهم فيهربون، فلا يؤمنون في شيء من بلدان المسلمين"<sup>4</sup>. وفي المدونة الكبرى "قال أبو المؤرج قال أبو عبيدة: ... وإن امتنعوا فلم يقدروا عليهم طُلبوا في أرض المسلمين حتى يخرجوا من جميع أرض المسلمين وذلك الذي ذكر الله من النفي"<sup>5</sup>.

وللمحقق الخليلي رأي في طرد المحدث من ديار الإسلام حيث يقول: "وأما طرد المحدث من ديار الإسلام فمختلف في جوازه بشرط أن يكون المحدث مما يتعدى شره ويُخاف منه إفساد العالم في الدين والدنيا؛ كاللصوص وقطاع الطرق والذين يجمعون الرجال إلى النساء أو يخذلون الرعية عن الجهاد أو يعظمون شأن العدو ويلقون الرعب في قلوب الضعفاء أو من كان من المبتدعين يغوي الأنام ويزين لهم البدع وما يشبه ذلك. والقول بإجلاء أمثال هؤلاء وطردهم في البلاد وتشريدهم عن العباد كأنه الأصح والأرجح فيما عندي"<sup>6</sup>.

يكشف هذا التباين في تفسير النفي الوارد في آية المحاربة عن تعدد زوايا النظر لدى الفقهاء في تحديد الغاية من هذه العقوبة، هل هي الردع عن الجريمة بحجز الجاني وعزله عن المجتمع، أم

---

<sup>1</sup> محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، ج4، ص349. وينظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ، ج7، ص173.

<sup>2</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999م، ج13، ص355.

<sup>3</sup> أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، ط1، 1969م، ج9، ص150-151. وينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، ج12، ص98-99. وينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الترتيب والتراث، مكة المكرمة، ج10، ص269-270.

<sup>4</sup> أبو حفص عمرو بن فتح المساكني، المرجع السابق، ص126.

<sup>5</sup> بشر بن غانم الخراساني أبو غانم، المدونة الكبرى، تحقيق مصطفى باجو، وزارة التراث والثقافة عُمان، ط1، 2007، ج3، ص319.

<sup>6</sup> سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد الأحكام والأديان، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ج13، ص135.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

تفريقه وتشتيته بما يضمن انقطاع أثره الإجرامي، أم الجمع بين الإبعاد والملاحقة حتى إلقاء القبض عليه، ويلاحظ أن هذه الاختلافات ترتبط بالتصور الفقهي لمفهوم الأمن العام وحماية المجتمع؛ فالذين فسروا النفي بالسجن أو الإخراج إلى بلد آخر يميلون إلى حصر العقوبة في إطار الضبط المكاني، بينما الذين رأوا النفي تشريداً أو مطاردةً ممتدةً، جعلوا منه وسيلةً لشلّ حركة الجاني وحرمانه من أي ملاذ داخل بلاد المسلمين، كما أن توظيف الفقه الإباضي لهذا المعنى يعكس اهتمامه بمنع أي فرصة لإعادة تكوين الخطر أو تجدد الفتنة، وهو ما يتفق مع مقاصد الشريعة في صيانة النظام العام وحماية المجتمع من المفسدين.

وأما النفي تعزيراً فقد أجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على مشروعيته بوصفه أحد العقوبات التعزيرية التي يُفَوَّض أمر تقديرها وتطبيقها إلى وليّ الأمر، ليواجه بها الجرائم التي لم يرد بشأنها حدٌ شرعي معين، أو التي تستدعي من طبيعتها وضررها العام إبعاد الجاني عن بيئته حمايةً للمجتمع من شروره، وتستند هذه المشروعية إلى جملة من الأدلة الشرعية؛ منها الاستدلال بعموم آية سورة المائدة المتعلقة بالمحاربين: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا... أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) [المائدة: 33]، وقد حمل بعض الفقهاء هذا النفي في غير حالة القتل وأخذ المال على معنى التعزير، وخصوه بقطاع الطرق الذين يروعون الأمنين ويقطعون السبيل دون أن يبلغ فعلهم حدّ القتل أو السرقة الموجبة للحد.

كما استدلوا بحديث النبي ﷺ: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"<sup>1</sup>؛ إذ نصّ على النفي سنة في حق الزاني البكر، فكان ذلك أصلاً يمكن القياس عليه في غيره من الجرائم التعزيرية، ومن شواهد ذلك أيضاً حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "لعن رسول الله ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وقال: أخرجوهم من بيوتكم، وأخرج فلاناً، وأخرج عمر فلاناً"<sup>2</sup>؛ وهو نص صريح في الإبعاد المكاني باعتباره وسيلة للردع وصيانة الأخلاق العامة.

<sup>1</sup> أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد الزنى (رقم 1690).

<sup>2</sup> أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير - دار اليمامة، دمشق، ط5، 1993م، رقم الحديث 6445، ج6، ص508.

وقد دلّت هذه الأحاديث النبوية، وما ورد من آثار الصحابة الكرام وعملهم، على مشروعية النفي تعزيراً، فكان الصحابة يطبقونه في وقائع لم يرد فيها نص محدد، تبعاً لما يقتضيه حال الجريمة وأثرها في الجماعة، وبناءً على ذلك، قرر جمهور العلماء أن الإمام أو وليّ الأمر يملك سلطة تقدير هذه العقوبة متى ظهرت مصلحة راجحة في تطبيقها، وأنه يجوز له توسيع نطاقها لتشمل أصنافاً متعددة من الجرائم المستحدثة أو المتجددة في كل عصر، اتساقاً مع مبدأ المرونة التشريعية في باب التعزير، وتحقيقاً لمقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والعرض والنظام العام.

وتنوّعت الجرائم التي استوجب فيها الفقهاء عقوبة النفي، تعزيراً أو حمايةً للمجتمع، بحسب طبيعتها وخطورتها على الدين أو الأخلاق أو النظام العام، مما جعلها تشمل صوراً متعددة، وفيما يلي أبرز النماذج التي وردت في النصوص الشرعية أو في عمل الخلفاء الراشدين:

### 1. نفي المخنثين ومن يُظهرون التمرد على أحكام الإسلام والفترة السليمة

أقرّت الشريعة الإسلامية مشروعية نفي المخنثين ممن يتشبهون بالنساء في الهيئة أو السلوك، لما في ذلك من مفسدة عظيمة على بنية المجتمع الأخلاقية، فقد روى البخاري في "باب نفي أهل المعاصي والمخنثين" أن النبي ﷺ لعن المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وأمر بإخراجهم من البيوت<sup>1</sup>، بل طَبَّقَ ذلك بنفسه فأخرج بعضهم، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون من بعده. وتستند هذه السياسة الشرعية إلى حماية المجتمع من أشكال الانحراف السلوكي التي تمسّ الهوية الدينية والفترة الإنسانية، وهو ما يتجلّى في العصر الحاضر فيما يعرف بالشذوذ الجنسي، الذي لم يعد يُكتفى فيه بالمجاهرة، بل أصبح في بعض المجتمعات الغربية محمياً بقوة القانون، بل وله منظمات وهيئات تدافع عن استمراره ونشره، في تعارض صريح مع مقاصد الشريعة في حفظ الدين والعرض.

### 2. نفي مرتكبي اللواط

اللواط من كبائر الفواحش التي أجمعت الأمة على تحريمها وتشديد العقوبة عليها، غير أن الفقهاء اختلفوا في حدّه، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني أن أكثره كحد الزنا من حيث الجلد والنفي إذا لم يتحقق الإحصان، باعتبار أن اللواط في هذه الصورة لا يُتصوّر فيه إحصان شرعي،

<sup>1</sup> أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب إخراج المتشبهين بالنساء من البيوت (رقم 5886).

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

وأما إن كان مختلًا يتشبه بالنساء ينفي فقط تعزيرًا<sup>1</sup>، ويستند هذا الإجراء إلى سدّ الذرائع المفضية إلى انتشار الفاحشة وحماية النسيج الأخلاقي للمجتمع.

### 3. نفي شارب الخمر عند تكرار الجريمة

أجاز عدد من الفقهاء، وطبق الخلفاء الراشدون، النفي التعزيري لشارب الخمر في حال العود والتكرار، لما في ذلك من إصرار على المعصية ومجاهرة بها، فقد روى البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتي بشيخ قد شرب الخمر في رمضان، فضربه ثمانين جلدة ونفاه إلى الشام، وعلل ذلك بقوله: "في شهر رمضان وشيخًا يتصالي"<sup>2</sup>، في إشارة إلى جسامة الفعل عند اجتماع حرمة الزمان والمكان مع تكرار الجريمة.

### 4. نفي المزور لأختام الدولة ووثائقها

من موجبات النفي أيضًا تزوير الأختام الرسمية للدولة أو وثائقها، لما في ذلك من تهديد مباشر للنظام العام وزعزعة الثقة في المؤسسات، وقد ورد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جلد معن بن زائدة ونفاه، لتورطه في تزوير خاتم بيت المال<sup>3</sup>، وهو جرم يحمل أبعادًا مالية وأمنية في آن واحد.

### 5. نفي المحتكرين لأقوات الناس

يُعدّ احتكار السلع الأساسية من الجرائم التي تضرّ مباشرة بمعيشة الناس وتشيع الظلم بينهم، وقد واجهها الخلفاء بعقوبات تعزيرية صارمة، منها النفي، فقد نفى عمر بن الخطاب أمية بن يزيد الأسدي ومولى مزينة لاحتكارهما الطعام في المدينة<sup>4</sup>، وهو إجراء يعكس إدراك السياسة الشرعية لخطورة الاحتكار على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

<sup>1</sup> أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، المكتبة السلفية، مصر، ط1، 1390هـ، ج12، ص160.

<sup>2</sup> أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (طبعة دار الكتب العلمية: ج 8 / ص 557، رقم 17545)، عن عبد الله بن أبي الهذيل.

<sup>3</sup> ابن قدامة، المرجع السابق، ج12، ص525.

<sup>4</sup> أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ج12، ص160.

### 6. نفي مثيري الفتنة والمشككين في الدين

فتح هذا الباب للسياسة الشرعية مجالاً واسعاً في التعامل مع حالات بثّ الشبهات وإثارة الفتن الفكرية في المجتمع، مع التفريق بين طالب العلم المخلص، وبين المفسد الذي يعتمد التشويش على عقائد الناس، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه عزّر صبيغ بن عسل التميمي وجلده، وأمر بمقاطعته، ونفاه إلى البصرة أو الكوفة، بعد أن كان يلجّ على المسلمين في مسائل المتشابه من القرآن، حتى خشي عمر أن يفتنهم، فلما تاب وأصلح حاله، رفع عنه العقوبة وأذن للناس بمخالطته<sup>1</sup>.

### 7. النفي للمصلحة العامة

قد يقدر ولي الأمر بالتشاور مع أهل الحل والعقد أن وجود بعض الأشخاص في بيئة معينة يشكل خطراً على الصالح العام، فيقرر إبعادهم درءاً للمفسدة، ولو لم يثبت عليهم جرم محدد بنص، وقد اشتهر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفي الشاب نصر بن الحجاج إلى البصرة، لما لاحظته من افتتان النساء بجماله، كما أخرج جعدة السلمي لما كان يكثر التردد إلى البقيع ومحادثة النساء<sup>2</sup>.

تكشف هذه الموجبات عن تنوع الجرائم التي استُخدمت فيها عقوبة النفي، وتُظهر كيف استوعب الفقه الإسلامي هذا الإجراء بوصفه أداة ردع لصيانة المجتمع من الانحرافات العقدية والسلوكية التي تهدد هويته واستقراره، ويلاحظ أن النفي في هذه الحالات ارتبط غالباً بجرائم ذات أثر جماعي يتجاوز ضررها الفرد، ما جعله وسيلة لإزالة بؤر الفساد وحماية المجال العام من التأثيرات المدمرة، وهو ما يبرز مرونة السياسة الشرعية في معالجة الجرائم التعزيرية بما يتناسب مع طبيعتها وخطورتها.

### ثانياً: النفي في النظام العقابي المزاي

إذا كان الفقه الإسلامي قد أقرّ النفي عقوبة تعزيرية مرنة تُقدّر بقدر المصلحة، فإن النظام العقابي المزاي قد تبوّى هذه العقوبة ضمن ترسانته المحليّة، مكيّفاً إياها مع خصوصيته الاجتماعية،

<sup>1</sup>أوردها الدارمي في سننه (رقم 146)، وابن بطّة في "الإبانة الكبرى" (رقم 322)، وابن تيمية في مجموع الفتاوى (ج 15/ص 241)، وتُعد من أشهر تطبيقات التعزير بالهجر والنفي عند الصحابة.

<sup>2</sup>أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ج12، ص160.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزابي - التصنيف والتحليل

مما أضفى عليها سمات مميزة في الأسباب والإجراءات وأسلوب التنفيذ، فقد ارتبط النفي في العرف المزابي بمبدأ صيانة الجماعة من الأفعال التي تهدد تماسكها أو تخلّ بأمنها الداخلي، فكان يشمل المخالفات الخطيرة كالعصيان الصريح لقرارات الجماعة، أو إثارة الفتنة، أو الإضرار بالمصالح العامة. وتكشف الاتفاقات عن تفاصيل دقيقة في تطبيق هذا الحكم، إذ نجد أن النفي في بعض الجرائم المحددة كان يتضمن شرطاً خاصاً، وهو أن يُنفي المحكوم عليه إلى موضع بحيث يرى البحر في دلالة إلى الإبعاد إلى أقصى نقطة ممكنة، كما في اتفاق "من زدم على صبية [كذا] بالثبوت فعليه مائة ريال ويُنفى أربعة أعوام إلى أن يرى البحر"<sup>1</sup>، وكان النفي غالباً يتم إلى الشمال، وأحياناً تُحدّد المدن الساحلية التي يُنفى إليها سواء في الجزائر أو تونس "النفيان عامين في الجزائر أو في تونس"<sup>2</sup> مع اقترانه في بعض الحالات بالغرامة المالية، مما يجعله جزءاً من منظومة متكاملة للضبط الاجتماعي تهدف إلى الوقاية والردع معاً، وتستند في جوهرها إلى مبادئ الشريعة ومقاصدها في حماية النظام العام والقيم المشتركة.

وفيما يلي نصّ اتفاق مجلس واد مزاب لعام 1787 نوره لفهم تفاصيل أكثر عن عقوبة النفي: "واتفقوا على أن من قتل نفسا بغير نفس عمدا فإنه يغرب دائما فلا يسكن قرية من قرى بني مصعب أبدا، فمن أسكنه منهم فيحجرون عليهم جميعا دخول غرداية، ... ومن حضر في هذا الاتفاق من العزابة الشيخ الفاضل بابه بن محمد وعمنا أحمد بن محمد ... وعلى إثرهم الكاتب عمر بن صالح. ومن العوام عمر بن علي بن عيسى وكاسي بن أحمد ... وقيد في ذي الحجة سنة 1201هـ من الهجرة. استدراك: وليعلم أن الاتفاق على التغريب أبدا وعدم سكنى قرى بني مزاب وإجلاء الجناة من صنائعهم إنما هو أمر قديم قد اتفق عليه أولو الأمر من خمسة قصور في روضة الشيخ أمي سعيد على ما صح عند العزابة نقلا من عزابة بني يسجن وهم متبعون آثاره إلى يومنا

<sup>1</sup> زدم بمعنى اقتحم. قانون العطف في: Subdivision de Médéa – Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

<sup>2</sup> قانون مليكة في: Subdivision de Médéa – Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab

هذا وقد رجعت أهل غرداية إليه عند عوزه قطعاً لمادة الفساد. والسلام. هو نقلاً عن خط عمنا عمر بن صالح<sup>1</sup>.

هذا النص غني بالمعطيات ويمكن استثماره في الملاحظة والتحليل في أكثر من محور:

### 1. دلالة العقوبة وصرامتها

- النص يتحدث عن تغريب دائم لمرتكب القتل العمد، أي إبعاده نهائياً عن جميع قرى بني مزاب، وهو مستوى أقصى من النفي يتجاوز المؤقت إلى الإقصاء الأبدي.
- عدم الاكتفاء بإبعاد الجاني، بل معاقبة من يؤويه أو يسكنه، بمنعهم هم أيضاً من دخول غرداية، وهذا يكشف عن سياسة العقوبة الجماعية-التضامنية لمنع أي خرق لقرار النفي.
- إشارة إلى أن النفي هنا ليس مجرد عقوبة بدنية أو جغرافية، بل هو عقوبة اجتماعية-هوياتية تهدف إلى إسقاط صفة الانتماء المكاني عن الجاني وقطع روابطه بالمجتمع كلياً.

### 2. البعد الاجتماعي والسياسي

- وجود توقيع كلٍّ من العزابة والعوام يعكس الشرعية المزدوجة للقرار: دينية/فقهية من جهة (العزابة)، وشعبية/تمثيلية من جهة أخرى (العوام).
- النص يُظهر أن القرارات الكبرى كانت تتخذ بالإجماع بين القصور، إذ يشير إلى أن الاتفاق قديم وتمّ في "روضة الشيخ عمي سعيد" بمشاركة ممثلين عن خمسة قصور، ما يعكس آلية التشاور الكونفدرالي بين مدن مزاب.
- إعادة أهل غرداية العمل بالاتفاق "عند عوزه" تعكس مرونة النظام العرفي، حيث يمكن استدعاء قرارات سابقة كمرجعية ملزمة في حال الحاجة.

### 3. البعد الرمزي والثقافي

- النص يوظف لغة دينية قوية مثل "قطع مادة الفساد"، وهي صياغة متأثرة بالمفاهيم الفقهية الشرعية، مما يضفي على القرار هالة من المشروعية الأخلاقية والدينية.
- ذكر أسماء الحاضرين من العزابة والعوام، مع صيغ الاحترام (الشيخ الفاضل، عمنا...)، يعكس ثقافة التوثيق وحفظ المكانة الاجتماعية.

<sup>1</sup> اتفاقات واد مزاب المسماة موانع العامة، مخطوط مصور بخط الشيخ بلحاج بكير بن محمد نقلاً عن الشيخ أبي اليقظان إبراهيم بن عيسى، نسخة بجمعية الشيخ أبي إسحاق إبراهيم اطفيش لخدمة التراث، غرداية، ص 26-27.

• ربط الاتفاق بالمكان الرمزي "روضة الشيخ عمي سعيد" يعطيه شرعية تراثية ومكانية، وكأن القرار ليس وليد لحظة بل مستند إلى مرجعية روحية وتاريخية.

#### 4. الأثر على النظام العقابي المزابي

• هذا النص دليل على أن النفي في مزاب لم يكن دائماً محدد المدة، بل قد يأخذ شكل الإبعاد الأبدي خاصة في الجرائم التي تهدد أسس التعايش (مثل القتل العمد).

• النظام لم يكتفِ بعقوبة الإبعاد، بل أقر آليات لضمان تنفيذها، من خلال عقوبة ثانوية على من يخرق الحكم (تحجير دخول غرداية).

• الاتفاق يثبت أن النفي كان يُستخدم أيضاً أداة لحماية النسيج الاجتماعي ومنع الثأر، عبر الفصل الجغرافي التام بين الجاني والمجني عليهم وأهاليهم.

من خلال الاتفاقات السابقة يبرز النفي في المجتمع المزابي أداة مهمة من أدوات الضبط الاجتماعي، حيث يتجاوز كونه مجرد إجراء عقابي إلى كونه فعلاً جماعياً يحمل أبعاداً رمزية وثقافية عميقة، فهو يكرس فكرة أن الانتماء للجماعة ليس حقاً ثابتاً، بل عهد متجدد يقوم على الالتزام بالقيم والضوابط المشتركة، والإقصاء الدائم لا يُقرأ على أنه وسيلة للردع، بل إعلان صريح عن حدود الهوية الجماعية وخطوطها الحمراء، مما يعكس قدرة المجتمع على صيانة ذاته من الداخل والخارج والحفاظ على تماسكه في وجه التحديات.

#### الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للنفي

تُظهر نصوص الاتفاقات العرفية للمجتمع المزابي أن عقوبة النفي ارتبطت بمنظومة قانونية حددت الجرائم التي تستوجبها على نحو واضح، وقد حرصت هذه الاتفاقات على صياغة موجبات النفي بعبارات محددة، يشترك في إقرارها كلٌّ من مجلس العزابة والعوام، مما منحها شرعية دينية واجتماعية.

حاول الباحث القيام بقراءة شاملة لهذه النصوص، مع ترتيب الجرائم بحسب طبيعتها وخطورتها، وربط كل نص من نصوص الاتفاق بالتحليل الاجتماعي والقانوني الذي يفسر سبب اختيار النفي دون غيره من العقوبات.

### 1. جريمة الزنا بالصبيّة البكر والهروب من تحمّل المسؤولية:

نص الاتفاق (محرم 811هـ / 1408م): "إن طلبة واعوام خمسة قصور وادي مزاب اتفقوا على أن من هتك صبية بكرا أي فضها لزمه أن يعطي صداقها لوليها كصداق البكر المتزوجة ويبرئها مدة من الحيض وإلا فبما في الشيخ عمي عامر رحمه الله أو غيره ويتزوج بها حتما ولو أمة، وإن أنكر أو هرب من البلد فعليه أن لا يرجع إلى البلد مدة أربع سنين ... ولا يرجع إلا إذا رأى البحر مثل الجزائر وتونس وغيرهما ويأتي بالشهود أمناء بأنه رأى البحر وكمل السنين، ويأخذها بالصداق وعقد الزواج"<sup>1</sup>.

### التحليل:

- الطبيعة المركبة للعقوبة: إلزام مالي (الصداق)، وإجراء اجتماعي (الزواج حتماً)، ثم نفي مشروط عند الإنكار أو الهرب، ترتيب واضح يضع تحمّل المسؤولية أولاً، ثم الإبعاد عند النكوص.
- المدّة والمكان والإثبات: النفي أربع سنوات، والوجهة مدينة ساحلية (الجزائر/تونس...)، مع شرط الشاهدين الأمناء لإثبات "رؤية البحر" واستيفاء المدّة؛ هذه ثلاث طبقات ضبط (الزمن/الجغرافيا/البينة)
- منطق الحماية الاجتماعية: إلزام الزواج "ولو أمة" يهدف إلى ستر العرض وقطع أذى السمعة، ثم يأتي النفي عند التهرب حمايةً لحق الضحية والأسرة والجماعة.
- لغة الشرعية: "اتفقوا" + ذكر "الطلبة والعوام" يشيع شرعيةً مزدوجة (دينية/اجتماعية) ويحول النص من توصية إلى إلزام عرقي.

اللافت في هذا الاتفاق هو مخالفته لما هو مقرر عند فقهاء المذهب الإباضي من تحريم الزواج بالمزنيّ بها، وهو ما قد يُفسر بخصوصية سياق اجتماعي معيّن - قد يكون وضعاً معقّداً يستدعي علاجاً خاصاً - رأت الهيئات العرفية (باعتبارها ولي الأمر وفي إطار الصلاحيات الشرعية ومن باب السياسة الشرعية) في هذا الإلزام حلاً عملياً للآثار الاجتماعية الفادحة المترتبة عن الجريمة، خاصة إذا نتج عنها حمل.

<sup>1</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص41.

2. جريمة الزنا بامرأة متزوجة:

نص الاتفاق (محرم 811هـ / 1408م): "اتفق أهل خمسة قصور وادي مزاب طلبية وعواما على أن من هتك حرمة أخيه المسلم وأفسد عرضه ودينه في زوجته، سواء زدم في داره أو خرجت له لموضع في الزقاق فَعَل فِعْل الزاني وجب عليه أن يُجلد في المسجد على رؤوس الأشهاد ثمانين جلدة ويبعدونه بالنفيان عامين من البلد...<sup>1</sup>".

التحليل:

- مضاعفة الردع: جلّد علني (في المسجد) + نفي عامين؛ علانية التنفيذ تُحوّل العقوبة إلى رسالة عامة تحفظ النظام الأسري والسمعة.
- اتساع نطاق الفعل المجرّم: سواء حصل الفعل "في الدار" أو "في الزقاق"، ما يقطع التذرّع بالمكان ويؤكد حماية الحرمة حيثما انشبهت.
- الجهة المصدّرة: مرة أخرى "طلبة وعوام" وهذا توازن ديني/اجتماعي في مصدر الشرعية.
- الزمنية: تحديد سنتين يميّز النفي هنا كإبعاد مؤقت يُفهم بوصفه زجرًا وإتاحة لامتنعاص الأثر الاجتماعي.

3. عرقلة العزابة أثناء القيام بالواجب (أمر بمعروف/نهي عن منكر):

نص الاتفاق (شوال 1190هـ / 1776م): "من تعرض للعزابة بسبّ أو شتم أو بيده أو بعصا أو بحجر أو بسلاح في حين قصدهم إلى من وجب فيه الحق أو تغيير منكر فإنه يغرب أربعة أعوام ويحكم بحكم العوام والتغريب على سواحل البحر"<sup>2</sup>.

التحليل:

- حماية الذراع التنفيذية للقيم: الاعتداء (قولاً/فعلاً/سلاحاً) على العزابة وهم في مهمة ضبط يُقابل بـ نفي 4 أعوام؛ حماية هيبة الهيئة شرطاً لاستمرار صلاحها.
- تأكيد مزدوج للشرعية: "حكم العوام" يدرأ شبهة احتكار القرار ويُشرك الجمهور في إقرار الردع.

<sup>1</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص40.

<sup>2</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص22-23.

• تفصيل أدوات الاعتداء: من "السب" إلى "السلاح" تدرّج أفعال يقابله حزم واحد في الجزء.

#### 4. الأفعال المهيّجة للفتنة بين العشائر:

نص الاتفاق (أواسط رجب 1192 هـ / 1778م): "... من شتم أحدا بما يهيج به الفتنة بين القبائل بأن عايره بما جرى في قبيلته في حال الفتنة، أو قصد قبيلته بالشتيم فإنه يحكم بحكم أهل المسجد وحكم العوام بما يقمعه ثم يغرب عامين بأن يُنفى إلى سواحل البحر..."<sup>1</sup>.

#### التحليل:

• جريمة خطابية الأثر جسيمة المآل: الشتم/إثارة العصبية يُقارب جرم تقويض السلم الأهلي؛ لذلك جاء النفي عامين بعد "حكم أهل المسجد والعوام" = ثنائية الشرعية

• منع استدعاء الذاكرة الجراحية: النص يسدّ باب نبش الأحقاد القديمة بوصفه فعلاً مهديداً للوحدة.

• المسرح المكاني واحد: "سواحل البحر" وشرط يكرّس رمزية البعد التام عن الفضاء المزايي.

#### 5. جريمة السرقة

نص الاتفاق (أواخر ربيع الثاني 1197 هـ / 1783م): "... السارق لا يسكن في البلد، ولو بنى فيها داراً ولا في الغابة ولا عنده فيها أملاك مهما كان، تُخرجه عشيرته وإن لم تستطع تستعين بعشائر أخرى، فإن لم يفعله يغلق عليه في المسجد حتى يخرج من البلد إلى المنفى، ... وجعلوا للسارق عامين في الجزائر أو تونس حيث يرى البحر، ... ولا يرجع إلا بشهود بتمام المدة ورؤية البحر، وإن رجع قبل المدة فليرد حتى يتم الباقي، وهذا النفي يسمّى هجران المسلمين لمن فعل المنكر ليس كنفي العرش أو العشيرة على أمور التّيف وجهلهم مع بعض..."<sup>2</sup>.

#### التحليل:

• سلّم التنفيذ: (العشيرة تُخرج) ← (تستعين بعشائر أخرى) ← (حجز في المسجد حتى يغادر)؛ تصعيد مؤسسي-مجتمعي يضمن الإخراج من غير فوضى.

<sup>1</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص18.

<sup>2</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص39.

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزاي - التصنيف والتحليل

• زمن/مكان/بيئة: نفى عامين، إلى ساحل مع إثبات الشهود: نفس ثلاثية الضبط (مدة/جغرافيا/إثبات).

• تسمية العقوبة: "هجران المسلمين" تسمية معيارية تميّزها عن «نفى العرش أو العشيرة»؛ أي رفض تسييس النفى في نزاعات داخلية وتجريده من الاستعمال المتعصب.

• حماية المجال: حتى "ولو بنى داراً"؛ لا حصانة مكانية لمن ثبتت عليه السرقة.

• آلية الردّ المبكر: إن عاد قبل الأجل "فليرد حتى يتمّ الباقي" = نظام إرجاع تلقائي لاستكمال المدة.

### 6. جريمة إدخال الفساد في السكّة (تزوير العملة)

نص الاتفاق (رمضان 1197هـ / 1783م): "الحمد لله وحده هذا تقييد ما اتفق عليه أولو الأمر من المسلمين من العزابة وأولو النظر ممن تبعهم من الطلبة والعوام حين رأوا دغلا دخل في الأثمان السالكة... وكذلك الأحرار الذين يدخلون الفساد في السكّة فإنهم يغربون أربعة أعوام بعد حكم العوام، وذلك بعد إقامة البيئة العادلة عليهم في المستقبل..."<sup>1</sup>.

### التحليل:

• اقتصاد وأمن نقدي: "الفساد في السكّة" يمسّ ثقة السوق؛ لذا النفى أربع سنوات (أطول نسبياً) يساوي جسامته الأثر.

• مرتكزات الشرعية: "حكم العوام + البيئة العادلة" = تلازم اجتماعي/إثباتي يمنع التسرع ويضبط الإدانة.

• لغة الأزمة النقدية: افتتاح الاتفاق بالإشارة إلى "دَغَل في الأثمان السالكة" يوثّق سياقاً مالياً مضطرباً استدعى تشديد الردع.

### 7. جريمة القتل العمد

نص الاتفاق (ذي الحجة 1201هـ / 1787م): "واتفقوا على أن من قتل نفساً بغير نفس عمداً فإنه يغرب دائماً، فلا يسكن قرية من قرى بني مصعب أبداً، فمن أسكنه منهم فيحجرون عليهم جميعاً دخول غرداية..."<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص24-25.

<sup>2</sup>موانع العامة، المرجع السابق، ص26.

### التحليل:

- نفي مؤبد صريح: لفظ "دائماً" و"أبداً" يرفع أي التباس زمني؛ هو إقصاء هوياتي/مكاني نهائي عن كامل المجال المزايي.
- مسؤولية تضامنية: معاقبة من يؤويه بـ"تجوير دخول غرداية" تُحوّل القرار إلى عقد اجتماعي يحرس التنفيذ جماعياً ويمنع التواطؤ.
- وظيفة الوقاية من الثأر: الفصل الجغرافي التام يقلّل احتمالات دوامة الثأر ويعيد الاستقرار الأهلي.

• صيغة الإجماع: "اتفقوا" تؤكد هندسة الإجماع في الجرائم الكبرى.

يتضح من نصوص الاتفاقات، ولا سيما اتفاق ربيع الثاني سنة 1197هـ، أن تنفيذ عقوبة النفي يمر بعدة مراحل إجرائية؛ إذ يبدأ الأمر بإثبات التهمة على الجاني، وهو ما عبّرت عنه الوثيقة بعبارة: "بعد إقامة البيئة العادلة عليهم"، ويقوم بهذا الإجراء شيخ العزابة باعتباره المرجع القضائي الأعلى، حيث يثبت الجرم إمّا بإقرار الجاني، أو بشهادة العدول، أو بالبيئة المادية<sup>1</sup>.

وبعد اكتمال إجراءات الإثبات والمحكمة وإصدار الحكم، تُنشط مهمة التنفيذ بعشيرة الجاني، وهو اختيار حكيم يستند إلى منطق اجتماعي يهدف إلى تفادي إثارة الحمية بين العشائر؛ ذلك أن إسناد التنفيذ إلى عشيرة أخرى يمكن تفسيره على أنه تغليظ في العقوبة أو انتقاص من كرامة الجاني وأهله، وهو ما قد يشعل توترات في بيئة كانت تعاني هشاشة أمنية.

وفي حال تعذّر على العشيرة القيام بالمهمة، فلها أن تستعين بعشائر أخرى، أما إذا رفض الجاني الامتثال لقرار النفي، فإنه يُحبس في المسجد حتى يتم ترحيله مباشرة إلى المنفى، وتكشف هذه الآلية عن حرص النظام العرفي على الجمع بين الحزم في تنفيذ الأحكام، ومراعاة التوازنات الاجتماعية التي تحفظ تماسك النسيج العشائري.

وباستقراء هذه الاتفاقات يتضح أن عقوبة النفي في المجتمع المزايي كانت تقوم على نظام واضح المعالم؛ زمنها مضبوط (سنتان/أربع سنوات/دائم)، ومجالها الجغرافي محدد بدقة (ساحل/رؤية البحر)، وإجراءات إثباتها محكمة (بينة بشاهدين عدلين)، وآليات تنفيذها قائمة على المسؤولية التضامنية (منع الإيواء/إرجاع المنفي لاستكمال المدة)، أما موجباتها فتشمل ما يمسّ السلم الأهلي

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 183-184.

(الفتنة القبلية)، وما يضرّ بالأمن الاقتصادي (تزييف النقود - السكة)، وما يعتدي على هيبة السلطة الضابطة (العزابة)، وما ينتهك الحرمات الأسرية (الزنا)، وما يهدد النفس والمال (القتل/السرقه)، ومن ثمّ جاء النفي أداة زجرية ووقائية تُعيد التوازن الاجتماعي وتسدّ منافذ الفتنة، مع تمييزٍ صريح بين النفي المؤسس على الضوابط الشرعية والعرفية، وبين ما كان يُعرف في الخصومات بـ"نفي العرش" ذي الطابع التعسفي أو الانتقامي.

ومن منظور سوسيولوجي، يُعد النفي في المجتمع المزاي أداة ضبط اجتماعي ذات أثر عميق على الفرد والجماعة، إذ يتجاوز كونه عقوبة بدنية إلى كونه آلية لفرض "الإقصاء الرمزي" و"العزل الاجتماعي" التي تحرم الفرد من شبكة علاقاته ومجاله الاجتماعي-المكاني، فالمنفي يفقد رأس ماله الاجتماعي (Social Capital) المتمثل في حماية عشيرته ودعم جماعته، ويُجرّد من رأس ماله الرمزي (Symbolic Capital) المرتبط بالسمعة والمكانة، مما يضعه في حالة "الحرمان من الهوية الجماعية" التي تُعدّ جوهر الانتماء في المجتمع المحلي، وعلى المستوى النفسي، يولد النفي شعورًا بـ"الاقتلاع المكاني" و"فقدان الأمان الوجودي"، ويضع الفرد في حالة من "الاغتراب الاجتماعي" (Social Alienation) نتيجة الانفصال عن بيئته الثقافية واللغوية، كما يحمل النفي بعدًا اقتصاديًا يتمثل في تعطيل قدرة الجاني على استغلال موارده وأملاكه داخل الحيز القبلي، الأمر الذي يضاعف من آثاره الزجرية والردعية، ويجعل العقوبة مركّبة بين الضغط النفسي، والحرمان الاجتماعي، والخسارة الاقتصادية، بما يعزز فعاليتها في ردع الجريمة وحماية التماسك الجماعي.

### المطلب الثالث: التعزير والتأديب

#### الفرع الأول: التعزير والتأديب - التأصيل والوصف

##### أولاً: في الفقه الإسلامي

يُعدّ التعزير أحد المرتكزات الكبرى في السياسة الجنائية للشريعة الإسلامية، وهو يشمل كل عقوبة شرعت على جريمة لم يرد بشأنها حدٌّ مقدر ولا قصاص ولا كفارة، وقد اتفق الفقهاء على

أنه عقوبة شرعية<sup>1</sup> أصلها التأديب والزجر، غايتها منع التماذي في المخالفة وحماية الجماعة من الانحراف. ومن ثم، فالتعزير ليس حكمًا استثنائيًا، وإنما هو باب واسع من أبواب الشريعة يراد به تحقيق مرونة النظام العقابي الإسلامي بما يواكب تغير الأحوال والأعراف.

وقد دلت نصوص الشرع على مشروعية التعزير، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) [النور: 4]، حيث استدل بعض الفقهاء بالمفهوم على أن ما دون الحد يدخل في باب التعزير، أما من السنة النبوية فقد ورد أن النبي ﷺ عزر بعض أصحابه بالقول والفعل، فعن أبي بردة عن أبيه قال: "كان رسول الله ﷺ يقول: لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله"<sup>2</sup>، وهو نص صريح في إقرار مبدأ التعزير بالضرب مع ضبطه بحدود لا تبلغ أدنى الحدود المقدرة، كما أن عمل الصحابة مليء بأمثلة التعزير، فقد ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه شارب الخمر في غير مرة، وأمر بالتأديب في قضايا تتعلق بالغش أو التلاعب بالأسعار.

ويتميز التعزير بكونه غير مقدر، بمعنى أن نوع العقوبة ومقدارها لم يحدد في الشرع تحديدًا قاطعًا، وإنما ترك ذلك لاجتهاد ولي الأمر أو القاضي بحسب ما يحقق المصلحة ويدرك المفسدة، وهذا يمنحه قدرة على التكيف مع اختلاف البيئات الاجتماعية وتغير الظروف التاريخية، فالتعزير في مجتمع له أعراف صلبة قد يكون بالهجر الاجتماعي، بينما في مجتمع آخر قد يكون بالضرب أو التشهير.

وتتدرج أساليب التعزير من الأدنى إلى الأعلى، فالأخف هو التوبيخ بالكلمة والنصح، ويليه التهديد والتشهير، ثم الحبس المؤقت، وقد يصل إلى الجلد أو النفي، وهذا التدرج يراعي شخصية الجاني ومكانته، فقد يُعزر الشريف بالإعراض عنه في المجالس، بينما يُعزر غيره بالضرب بالسوط أو الحبس، وذلك تجسيد لمبدأ العدالة الذي لا يساوي بين الحالات المختلفة، بل يقيم التناسب بين الجريمة والجاني.

<sup>1</sup> ذكر المحقق الخليلي أنه لا يُعلم خلاف بين أهل العلم في مشروعية الضرب عقاباً لأهل الجنايات. يُنظر: سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان، المرجع السابق، ج 13، ص 15-16.

<sup>2</sup> متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب (رقم 6848)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير (رقم 1708).

ومن أبرز صور التعزير التأديب بالضرب أو الجلد، وهو ما عُرف في التاريخ الإسلامي كأحد أهم الوسائل العملية للردع والإصلاح، فالضرب في هذا السياق ليس حدًا شرعيًا محددًا بعدد معين، بل يدخل ضمن السلطة التقديرية للحاكم أو القاضي، بحيث يختار ما يحقق الغاية الإصلاحية دون أن يبلغ أدنى الحدود المقدرة، وقد ارتبط هذا النوع من التعزير بصفة العلنية في كثير من الحالات، حتى يؤدي وظيفته الردعية على مستوى الفرد والجماعة معًا، ويشعر المجتمع بأثر العقوبة.

ويمتاز الجلد التعزيري بمرونته، إذ يمكن أن يُنفذ بعدد محدود من الضربات، وبكيفية تراعي حال الجاني من حيث السن والجنس والقدرة البدنية، مما يجعله قابلاً للتطبيق في بيئات اجتماعية متعددة، كما أن هذه العقوبة تجمع بين الطابع الرمزي والبدني: فهي من جهة تُشعر الجاني بوطأة الجزاء، ومن جهة أخرى تُرسّخ في الوعي الجماعي قيمة الالتزام بالنظام العام، وهذا ما يفسر انتشارها في المجتمعات الإسلامية قديماً، ومنها المجتمع المزايي، حيث كان التأديب بالضرب وسيلةً ناجعة للحفاظ على الانضباط القيمي، وضبط العلاقات داخل الجماعة.

وبالنسبة لآلة الضرب والجلد فهي الدِّرة والسوط، وهما الأداتان الأكثر شيوعاً في العقوبات التعزيرية داخل المجتمعات الإسلامية، فالدرة - وهي عصا قصيرة غليظة من الجلد أو الخشب - ارتبطت تاريخياً بالخلفاء والقضاة كوسيلة للتأديب السريع والفوري، وقد عُرفت بأنها أداة "لهيبة" التي يُذكَرُ بها المنحرف بسلطة الشرع والنظام، أما السوط فهو آلة الجلد الطويلة المصنوعة غالباً من جلد الحيوان، ويُستعمل في تنفيذ العقوبات ذات الطابع العلني، حيث يحدث أثراً بدنياً محسوساً على الجاني، ويترك في الوقت ذاته أثراً رمزياً أمام أعين الجماعة.

وقد اختلفت دلالات اختيار هذه الأدوات باختلاف السياق: فاستعمال الدرة كان يميل إلى السرعة والخفة، وغالباً ما يُطبق على المخالفات البسيطة أو في مقام الزجر العاجل، بينما يُستخدم السوط في المخالفات الأشد التي تستلزم عقوبة منظمة تُنفذ أمام الملاء، فيتحقق بذلك الردع العام، كما كان يراعى في استعمال هذه الأدوات ألا يكون الضرب مبرحاً يؤدي إلى إتلاف عضو أو إحداث عاهة، فالغاية هي التنبيه والإصلاح، وهو ما ينسجم مع روح التعزير التي تهدف إلى التقويم وليس إلى الانتقام.

وقد ضبط الفقهاء صفة آلة الضرب نفسها، فلم يتركوها مطلقة دون قيود، بل حدّدوا نوع المادة التي تصنع منها، منعاً لأن تتحول العقوبة إلى وسيلة إتلاف أو إهلاك، فقد ورد في رسالة

## الفصل الثالث: العقوبات في المجتمع المزايي - التصنيف والتحليل

الشيخ سعيد الشماخي إلى القطب اطفيش<sup>1</sup> - وإن كان السياق متعلقًا بتأديب الأطفال - أن الدرة لا يجوز أن تكون من جلد جمل أو حمار أو فرس، لما في تلك الجلود من قسوة وشدة قد تفضي إلى الضرر البالغ، وإنما ينبغي أن تكون من جلد أخف مثل جلد ثور أو بقرة مدبوغ، وهذا الضبط يعكس قاعدة عامة في باب التعزير، وهي أن المقصود بالتأديب هو الزجر والإصلاح وليس الإيذاء البدني المفضي إلى التلف.

ويظهر من هذا التشديد أن الفقهاء كانوا يوازنون بين الحاجة إلى استعمال القوة الرمزية للعقوبة وبين واجب صون كرامة الإنسان وسلامة بدنه، فجعلوا حتى في اختيار آلة التأديب ضوابط دقيقة تضمن تناسب العقوبة مع الجريمة، وتمنع الانحراف بها إلى حد الانتقام أو التشفى. وهذه القاعدة العامة لا تخص الأطفال وحدهم، بل تنسحب على كل أشكال التعزير بالضرب في المجتمع، إذ يظل المبدأ الحاكم هو أن الأداة يجب أن تحقق الردع دون أن تحدث ضررًا يتجاوز الغاية الإصلاحية للعقوبة.

أما فيما يخص موضع الضرب في عقوبة التعزير، فقد اختلفت فيه أنظار الفقهاء الإباضية، ولم يرد فيه نص شرعي يقيّد التنفيذ بموضع محدد، وإنما ترك الأمر لاجتهاد العلماء وما يجري به العرف والعادة في كل مجتمع، فبينما رأى بعضهم أن الضرب يكون على الرجلين، ذهب آخرون إلى أن موضعه هو المقعدتان أو الكتفان، بل قد يُستعاض عنه بعقوبات أخرى كالحبس أو النفي أو القيد، بحسب ما يراه القاضي أو ما تقتضيه مصلحة الجماعة، وهذا التباين يعكس قاعدة أساسية في باب التعزير، وهي أن العرف والعادة لهما دور في تحديد طبيعة العقوبة وموضعها<sup>2</sup>.

وقد أشار المحقق سعيد بن خلفان الخليلي إلى هذا الخلاف في قواعده، موضحًا أنه تلقى سؤالًا من أهل بني مصعب (المزايين) بشأن ما استقر عليه عملهم من ضرب العصاة على الرجلين - وهو ما يسمونه بـ القَلَقَة في عرفهم - مع أن آثار السلف عندهم، وما كان متداولًا بين فقهاءهم وأسلافهم من أهل مصعب وجربة كان على خلاف ذلك، وهو أن يكون الضرب على المقعدتين

<sup>1</sup> فريق من الباحثين، جوابات القطب، المرجع السابق، ص 1244.

<sup>2</sup> مصطفى أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ط 1، 2013، ج 3، ص 498.

أو الكتفين، فطلب السائل من الخليلي أن يبين لهم ما هو المعمول به عند إباضية المشرق من أهل عُمان.

فأجاب الخليلي مبيّنًا أن أصحاب المشرق لم يعرفوا العمل بالضرب على الرجلين، ولا وجدوا في أقوالهم ما يُهتدى به في ذلك، وإنما نصوا على أن الضرب على المقعد خاص بالعبيد تنزيهًا للأحرار عن الضرب على الأدبار، وأن الأصل في الضرب أن يكون على الظهر، ومع ذلك، فقد أقر الخليلي بأن ما جرى به العرف في وادي مزاب من الاقتصار على الرجلين لا يُستنكر إذا تحققت به المصلحة وردع الجناة، لأن الأمر في أصله تقديري، والعرف معتبر في مثل هذه القضايا<sup>1</sup>.

وبهذا يظهر أن التعزير يمثل أداة تأديبية مرنة في الفقه الإسلامي، تُسخر لتحقيق غايتين متكاملتين: الردع من جهة، والإصلاح من جهة أخرى، وقد تعددت وسائله باختلاف الأحوال والأعراف، غير أن الجلد بالسوط ظلّ من أبرز صور التعزير التي شاع العمل بها في المجتمعات الإسلامية التقليدية، لما يحمله من طابع علني ورمزي يرسّخ هيبة النظام ويؤكد سلطة الجماعة، ومن هنا كان من الطبيعي أن يتوسّع العرف في وادي مزاب في اعتماد الجلد وسيلة رئيسة للتأديب، انسجامًا مع بنيته الاجتماعية القائمة على التماسك الداخلي والرقابة الجماعية، وهو ما سيتم التطرق إليه عند الحديث عن التطبيقات العرفية للتعزير في المجتمع المزايي.

### ثانياً: في المجتمع المزايي

لقد شكّل الجلد إحدى أبرز صور التعزير في المجتمع المزايي، إذ جرى العرف على اعتباره وسيلة عملية ناجعة لضبط النظام الاجتماعي وحماية الجماعة من مظاهر الانحراف، ويكشف النظر في نصوص الاتفاقات والقوانين العرفية أن المزايبين لم يتركوا هذه العقوبة دون تحديد، بل ضبطوا آليات تنفيذها لتحقيق أثرها ومقاصدها في التأديب والردع والإصلاح.

<sup>1</sup> سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان، المرجع السابق، ج7، ص83-84. وللقطب رد على كلام الخليلي في رسالة سماها: حاشية على أجوبة ابن خلفان رداً على الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي في أجوبته لعمر بن يوسف بن عدون اليسجني. يُنظر: فريق من الباحثين، جوابات القطب، المرجع السابق، ص1352.

فالعقوبة في مزاب ارتبطت بطابعها الرمزي والعلمي، حيث كانت تنفذ غالبًا أمام الجمهور في صحن المسجد خارج المصلى أو في بعض الأماكن العامة الأخرى، بما يضمن أثرها الردعي الجماعي ويُشعر الجميع بسلطة القانون العرفي.

وقد أولت القوانين العرفية في وادي مزاب اهتمامًا خاصًا بآلات العقوبة وكيفية تنفيذها، فلم يكن السوط يستعمل بأي شكل، بل نصّت الاتفاقات على تفاصيل تتعلق بمادته وطوله وعرضه، بل وحتى ببدائله إذا تعذر وجوده، فجاء في اتفاق أورده عيسى بعمارة في اتفاقيات المجالس العامة لمزاب، كما أورده ميو كذلك، مع ملاحظة أنه ورد في كلا المرجعين دون تاريخ محدد:

"السياط تعمل من جلد البقر، طول السوط ذراع وشبر، وعرضه ثلاثة أصابع، وقيل كذلك يعمل من جلد الجمل إذا دبغ، وإن لم يوجد الجلد تستعمل جريد النخل فتقطع من الوسط، لا من فوق الجريدة ولا من أسفلها لما تبدأ النشف، لا يابسة ولا خضراء، تميل إلى اليبوسة، فتقطع على ما ذكر من قبل من العرض والطول، ويضرب بها على الأكفاف، أو جريدة خضراء تقطع من الغليظة التي تكون فوق أصل الجريدة على ما تقدم من طول وعرض يضرب بها على المقعدتين"<sup>1</sup>.

ويُظهر هذا النص العناية التي أولاها الاتفاق لتحديد أداة العقوبة وكيفية استعمالها، بدءًا من المادة (جلد البقر أو الجمل المدبوغ) مرورًا بمقاييس الطول والعرض، وصولًا إلى بدائل أخرى كجريدة النخل، مع ضبط طريقة قصّها وتجفيفها لتكون صالحة للاستعمال، كما قيّد النص مواضع الضرب فجعلها على الأكفاف أو المقعدتين.

وقد ناقش المحقق سعيد بن خلفان الخليلي هذه المسألة في جوابه إلى أهل بني مصعب - كما تقدم سابقًا-، مبينًا أن أهل المشرق لم يعرفوا الضرب على الرجلين، وإنما خصّوا المقعد بالعبيد تنزيهًا للأحرار عن الضرب على الأدبار، وأن الأصل في موضع الضرب هو الظهر، غير أنه لم يُنكر ما استقر عليه العرف في وادي مزاب من الاقتصار على الرجلين ما دام يحقق المصلحة ويردع المخالف.

ومن جهة أخرى، أُعطي اهتمام خاص بمواضع الضرب في الجسد، حيث شددت النصوص الفقهية والعرفية على تجنّب الوجه باعتباره موضع الكرامة الإنسانية، وخصّصت بدائل أخرى

<sup>1</sup> بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص32. وينظر: MILLIOT et GIACOBETTI: Recueil des Délibérations des Djemâa du M'zab, Cliché n°45

كالظهر أو المقعدتين أو الرجلين، وهذا التنوع يعكس تداخلاً بين الرؤية الفقهية - التي تنهى عن الضرب على الوجه - وبين الأعراف المحلية التي اختارت الرجلين والمقعدتين موضعاً عملياً أكثر انسجاماً مع تقاليدها، حتى غدا الضرب على الرجلين بالذات معروفاً اصطلاحاً باسم "الفلقة".

وهكذا يتبين أن عقوبة الجلد في المجتمع المزايي لم تكن مجرد أداة بدنية لإيلاء الجاني، بل كانت منظومة متكاملة ذات ضوابط دقيقة، جمعت بين الصرامة في التنفيذ والحرص على حماية الكرامة الإنسانية، فجعلت من الجلد وسيلة ردع تربوية تتماشى مع خصوصيات هذا المجتمع المحلي.

وقد زادت مكانة عقوبة الجلد في المجتمع المزايي بعد إبطال العمل بالخطية والتغريم المالي، إذ كان هذا النوع من العقوبات المالية مطبقاً في فترات سابقة، ثم وقع الاتفاق على إلغائه لما رُئي فيه من مفسد، وهو ما جعل الجلد يحتل موقعاً متقدماً في منظومة التأديب المحلية، وقد نص على ذلك اتفاق مؤرخ سنة 1877م حيث جاء فيه: "أن بني يسجن طلباً وعواماً اتفقوا جميعاً على أن يبنوا أمورهم على قانون الشريعة، وأن يبتلوا الخطية التي يسمونها خسارة الدنيا والآخرة، وأن يجعلوا مكانها حبساً على قدر الجناية كما هو مبين في الشرع والطبع، وكذلك الضرب. وقد جعلوا الأحباس على ذلك فلا يحرر من ذلك أحد، ذكراً كان أو أنثى، حرّاً كان أو عبداً، رفيماً كان أو وضيعاً، فمن رفعه فعله ارتفع، ومن وضعه اتضع، ومن أعزّه عزّ، ومن أهانّه هان، ومن يعمل يَسْتَحْمَلْ، فنقول أن الأحكام ثلاثة: أدب وتعزير ونكال، فالأدب ما دون عشرين حبساً أو ضرباً، والتعزير ما دون أربعين كذلك، والنكال على قدر النظر فوق ذلك"<sup>1</sup>.

يكشف هذا النص عن الانتقال الواضح من العقوبات المالية إلى البدنية، وعن تقسيم دقيق لأنواع العقوبات: الأدب، والتعزير، والنكال، مع تحديد سقف لكل نوع، بما يدل على أن المجالس العرفية كانوا حريصين على تقنين عقوبة الجلد وضبطها بأعداد محددة تراعي التدرج بين المخالفة البسيطة والجريمة الجسيمة، وهذا ما سيتم توضيحه في موجبات هذه الأنواع في الفرع الموالي.

والذي يفهم منه هذا التحول الذي يتجاوز الإجراء التنظيمي أنه يعكس إدراكاً لوظيفة العقوبة في المجتمع، فقد ارتبط الجلد بمفهوم الهيبة والعار، إذ لم يكن المقصود إيلاء الجسد فحسب، بل إحداث وصمة اجتماعية تصاحب الضرب العلني أمام الجماعة، ومن هنا كان بعض

<sup>1</sup> مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات خاصة ببني يزجن، رقم الملف: 1326.

المخالفين - خصوصًا من العائلات المرموقة - يفضلون دفع الغرامة المالية على أن يُؤدَّبوا بالسوط، غير أن العزابة رفضوا هذا الخيار، ورأوا فيه إفراغًا للعقوبة من معناها<sup>1</sup>، لأن المال لا يعوّض الأثر الرمزي الذي يحققه الجلد، فالجلد يعيد التوازن الأخلاقي بين الفرد وجماعته، ويؤكد هيبة النظام العرفي، ويمنع التفاوت الطبقي الذي قد يُمكن الغني من الإفلات بالمال بينما يوصم الفقير بالعار.

### الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للتعزير والتأديب

تُظهر الوثائق العرفية المزايية أنّ عقوبة الجلد كانت آليةً مركزيةً في سياسة الضبط الاجتماعي، صيغت داخل منظومة تُراعي تلازم المقصدين: الردع العام والإصلاح الفردي، ويتيح لنا تتبع نصّين مفصليّين فهم مسار تشكّل هذه الآلية:

1. نصّ مبكّر سنة 1409 من مجلس الشيخ باعبد الرحمن الكرثي لأهل خمسة قصور، يقرّر جلدًا علنيًا مغلظًا مع النفي والغرم في واقعة هتك العرض.

2. ثمّ اتفاق بني يسجن سنة 1294هـ/1877م الذي أبطل الخطيئة والتغريم المالي، وأعاد هندسة منظومة التأديب عبر تدرّج ثلاثي: الأدب - التعزير - النكال، مع بيان موجبات كل درجة.

بهذا التعاقب يمكن قراءة الجلد أنه عقوبة مركّبة الدلالة: تارةً يتلوّن بالشدة والعلنية في الجرائم الأخلاقية الجسيمة، وتارةً ينتظم في سلّمٍ دقيقٍ للتدرّج والتمييز بين المخالفات.

**أولاً: نصّ اتفاق سنة 1409 لأهل خمسة قصور (مجلس الشيخ باعبد الرحمن الكرثي)**

النص: "من هتك حرمة أخيه المسلم وأفسد عرضه في زوجته، سواء اقتحم داره أو خرجت معه لموضع كان أو في الزقاق ففعل الزنى، وجب عليه أن يجلد في المسجد على رؤوس الأشهاد ثمانين جلدة، ويعدونه بالنفي عامين من البلد بمائتي ريال"<sup>2</sup>.

### التحليل:

• عقوبة مركّبة: يجمع النص بين الجلد العلني في المسجد (بُعد رمزي/جماعي)، والنفي عامين (إقصاء مؤقت يقي الجماعة من الاحتكاك المباشر بالجاني)، وغرامة مالية (200 ريال).

<sup>1</sup> من استجواب مع الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي في مكتبته بمدينة آت ازجن بتاريخ 09 سبتمبر 2020.

<sup>2</sup> بعمارة عيسى، المرجع السابق، ص20.

• العلنية المكانية: اختيار المسجد لتنفيذ الجلد يحتمل العقوبة معنى الإشهار الأدبي وإعادة دمج المعايير أمام الجمهور.

• حدة الجزاء: رقم ثمانين جلدة هنا تحديدٌ عرقيّ داخل منظومة محلية، لا يُعرض على أنه حدٌّ مُقرّر فقهيًا في باب الزنا؛ وإنما هو إطار زجري صاغه المجلس لواقعةٍ عيّنها النص (هتك عرض في سياقات محددة).

• المغزى التنظيمي: يكشف النص عن سلطةٍ عرفيةٍ مركزية قادرة على بناء جزاءٍ مركّب، وعن قابلية المجتمع للتدرّج (جلد + نفي + غرم) في الجرائم التي تُهدّد النّسق القيمي.

**ثانيًا: استعراض الجرائم المذكورة في اتفاق بني يسجن (1294هـ/1877م)**  
**• الأدب:**

"أما الأدب فموجبه كسر حجر أو من سبّ بكلام قبيح وما يهيج الفتنة وعلى اللهو واللعب والغناء والنوح، وما ينقص الناس قولًا أو فعلًا، وكذا من رمى أحدًا بالبنّاق أو التراب ولم يصله، وكذا من دخل بين أحد بالتعدي، ومن مسك أحدًا ولو من ثوبه في حال النزاع، ومن ضاع له شيء فأخذ فيه شيء غيره، وكذا من طلب أحدًا للشرية فقال لا أعطيكمها، وكذا من طلع على سور البلاد، أو هدمه مع الغرم، وكذا من يتداعى بالقبائل، وكذا من خلا بغير ذات محرم منه، وكذا من يجتمع على القهوة أو الدخان، وكذا من يدور بالخیل وهو متهم"<sup>1</sup>.

**• التعزير:**

"وذلك إن شهر إلى أحد بحديد، أو عود أعني عصي أو مفتاحًا أو حجرًا ولم يضرب به، وكذا من شرب دخانًا أو خمرًا، أو كل من أكل حرامًا أو شربه معتمدًا أو باعه أو اشتراه، وما شابه ما ذكر مع الغرم في جميع ما أتلّفه"<sup>2</sup>.

**• النكال:**

"أما النكال فموجبه الطعن في الدين بأي قول كان، وكذا من ضرب بحديد أو حجر أو عصي، وشرب الخمر وأكل الحرام وبيعه وشرأوه، وغصب وسرقة، وكذا من قهر امرأة أو صبية أو أمة أو دابة أو مجنونة مع عقل الجميع، وكذا من ضرب أو سبّ من يأمر وينهى أو رسوله، وكذا

<sup>1</sup> مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات خاصة ببني يزجن، رقم الملف: 1326

<sup>2</sup> مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات خاصة ببني يزجن، رقم الملف: 1326

كل من ضرب أو أشهر آلات الضرب في السوق أو في مجمع الناس، وكذا من قدم من البلدان لتهييج الفتنة، وكذا من أرسل إلى أحد ليأتيه للفتنة، ومن كتب له ومن أعطى الدراهم أو غيرها على الفتنة، ومن اشتكى للحكام من غير إذن أهل البلد، وغير ذلك من جميع ما يؤدي إلى الفساد<sup>1</sup>.

ملاحظة منهجية: القوائم أدناه مرتبةً موضوعيًا مع الإشارة إلى درجة الجزاء كما وردت في نصوص الاتفاق (الأدب / التعزير / النكال) (النصوص الحرفية الأساسية سبق تحريرها أعلاه، وهذا تصنيفٌ تفسيريٌّ يُيسّر القراءة والتحليل)

### ❖ جرائم الأخلاق والسلوك العام

#### • الأدب:

- السبّ بالكلام القبيح وما يُهيّج الفتنة.
- اللهو واللعب والغناء والنوح.
- ما يُنقص الناس قولاً أو فعلاً.
- الخلوة بغير ذات محرم.
- الاجتماع على القهوة أو الدخان.
- الدَّوران بالخیل وهو متهم.

#### • التعزير:

- شرب الدخان أو الخمر.
- أكل الحرام أو شربه عمدًا، أو بيعه أو شراؤه.

#### • النكال:

- شرب الخمر وأكل الحرام وبيعه وشراؤه (في صورها الأشد/المغلظة)

### ❖ جرائم النظام العام والطمأنينة الجماعية

#### • الأدب:

- ما يُهيّج الفتنة.
- التداعي بالقبائل (إحياء العصبية/الاستقطاب القبلي).

<sup>1</sup> مكتبة عبد الرحمن حواش، مجموع مخطوط فيه اتفاقات خاصة ببني يزجن، رقم الملف: 1326

• التعزير:

- إشهار (التشهير أو الرفع إلى أحد) "حديد/عود/عصا/مفتاح/حجر" (ولم يضرب به ) تهديد/استعراض أداة.

• النكال:

- الضرب بحديد أو حجر أو عصاً، أو إشهار آلات الضرب في السوق/مجمع الناس.
- القدوم من البلدان لتهيج الفتنة، أو إرسال شخص لاستدعائه إلى الفتنة، أو الكتابة/التمويل لها.

- الشكوى إلى الحكّام من غير إذن أهل البلد.

❖ جرائم الاعتداء على الأشخاص والهيئات

• الأدب:

- رمي أحدٍ بالبُزاق أو التراب ولم يصله (سلوك مهين/محاولة).
- الدخول بين اثنين بالتعدّي.
- الإمساك بشخص ولو بثوبه حال النزاع.

• النكال:

- قهر امرأة/صبية/أمة/دابة/مجنونة "مع عقل الجميع؟".
- ضرب أو سبّ من يأمر وينهى أو رسوله (الاعتداء على سلطة الضبط).
- ❖ جرائم الأموال والمرافق والعمران

• الأدب:

- كسر حجر.
- الطلوع على سور البلاد.
- هدمه مع الغُرم.
- من ضاع له شيء فأخذ في مقابله شيئاً لغيره (استيفاء غير مشروع).

• النكال:

- الغصب والسرقة.
- ❖ عرقلة العدالة والالتزام المؤسسي

• الأدب:

○ من طُلب إلى الشريعة فقال: "لا أُعطيكمها" (رفض المثل/التقاضي).

• النكال:

○ رفع الشكاية إلى حكام من خارج البلد دون إذن (نيل من السيادة المحلية).

ملاحظة: تكرار بعض العناوين (كشرب الخمر/أكل الحرام) في درجتي التعزير والنكال يُفهم منه قاعدة التغليظ تبعاً للظروف (العود، العلنية، آثار الفعل، ملابساته)، ضمن فلسفة التدرج التي يعتمدها الاتفاق.

### ثالثاً: تحليل اتفاق بني يسجن (1877)

1. تحوّل بنيوي: من الخطيّة إلى الجلد إذ أن الاتفاق أبطل الخطيّة والتعزيم المالي وأحلّ محلّهما منظومة تُعطي الأولوية للجلد، هذا التحوّل يُقرأ على أنه:  
• نقدٌ لأثر المال في تعطيل الردع (قد يدفع الوجيه ولا يرتدع) في مقابل عقوبة علنية عادلة أفقيًا.

• تعزيرٌ لمبدأ المساواة: سبق أن قرّر الاتفاق ذاته (في نصّ آخر منه) شمول الأحكام للجميع:  
ذكر/أنثى - حر/عبد - رفيع/وضيع، بما ينفي امتيازات الفئة أو الجاه.  
• تغليبٌ للمغزى التربوي الجماعي: الجلد يظهر ويُسمّع، فتقع رسالة الردع على مرأى الجماعة، بخلاف العُرم الذي يبقى أثره خاصًا.

2. هندسة تدرّج عقابي: أدب - تعزير - نكال حيث يُعيد الاتفاق ترتيب المخالفات ضمن تدرّج ثلاثي، مع حدود عددية (وردت في نصّ آخر من الاتفاق نفسه) تُميّز:

• الأدب: ما دون 20 (حبسا/ضرباً)

• التعزير: ما دون 40

• النكال: فوق ذلك على قدر النظر.

هذا التقنين العددي يحوّل العرف إلى شبه-قانون مكتوب، ويمنح الجهات المنفّذة معياراً يُحكّم التناسب بين الفعل والجزاء.

3. سياسة النظام العام: مكافحة أدوات العنف ورموزه؛ فقد ميّز الاتفاق بدقّة بين الإشهار والاعتداء:

• التعزير لمن أشهر العود/العصا/المفتاح/الحجر ولم يضرب.  
• النكال حين يقع الضرب أو إشهار الآلة في السوق/المجامع.  
يوفّر هذا التفريق سلّمًا للردع المبكر يقطع الاستعراض قبل تحوّلته إلى اعتداء، ويشدّد العقوبة عند تجاوز العتبة إلى الإضرار الفعلي أو الترويع العلني.

4. الضبط الأخلاقي والرمزي: من القهوة والدخان إلى الخلوة والنوح؛ يدرج الاتفاق سلوكيات يومية ضمن موجبات الجزاء الأدنى: الأدب، وهذا يكشف عن:  
• حضور معيار قيمي يضبط نمط الاجتماع أكثر منه عدّا للجرائم الجسيمة.  
• فلسفة وقائية: استعمال الحد الأدنى من الجزاءات لضبط سلوكٍ قد ينقلب إلى مفسدةٍ أكبر في تصوّر المنظومة الاجتماعية.

5. السّلم الاجتماعي والسيادة المحلية: يدرج الاتفاق ضمن النكال أفعالاً تمسّ سلطة الضبط: سبّ/ضرب الأمرين بالمعروف، التمويل/الدعوة للفتنة، الشكوى خارج القناة المحلية بدون إذن، ودلالة ذلك:

• صون سلطة الجماعة ومؤسساتها، ومنع تسريب النزاع إلى خارج النسق.  
• ترسيخ مبدأ الاختصاص المحلي في فضّ المنازعات بوصفه جزءًا من السيادة العرفية.  
6. حماية الأشخاص والممتلكات والمرافق: يمتدّ نطاق الجزاءات من كسر الحجر والطلوع على السور أو هدمه (صيانة المرفق العام والتحسين العمراني)، إلى الاعتداءات على الأشخاص (الإمساك حال النزاع، الرمي بالبزاق/التراب، الاعتداء على الهيئات الآمرة)، وصولاً إلى جرائم الأموال (الغصب/السرقه)، وهذا يدل على:

• المنظومة شاملة؛ لا تقتصر على الأخلاق بل تشمل السلامة العمرانية والاقتصاد المحلي.  
• العلنية والتدرّج حاضرين في جميع الأبواب: من زجر رمزيّ خفيف إلى نكالٍ مُغلّظ.  
7. تعدّد الدرجة لنفس العنوان: تقنية تشريعية للتغليظ بحسب الملابسات فتكرار "شرب الخمر/أكل الحرام" في التعزير والنكال يكشف عن تقنية تشريعية تتيح نقل الفعل من درجة إلى أخرى بحسب:

• العود/الإصرار

• المكان (السوق/المجمع)

• الأثر (إفساد أوسع/إثارة فتنة)

فتتحقق مرونةً مقيّدة لا تترك الأمر للفوضى، ولا تُحمّده على قياسٍ واحد.

8. اليد الخفيفة والحد الأعلى: تناسب الأداة والموضع والعدد

استقلالاً عن نصوص السوط وموضع الضرب التي عُرضت في الفرع الأول، يفهم من هيكلية

1877 أنّ فلسفة الجزاء تميل إلى:

• تقليل عدد الضربات في الأدب.

• الرفع النسبي في التعزير.

• فتح هامشٍ للنكال حين تستوجب الضرورة تغليظاً؛ مع بقاء الأداة والموضع تحت ضوابط

مانعةٍ للإضرار المهلك، بما يجعل الجلد وسيلةً تربوية بعيدة عن الانتقام.

ومنها نخلص إلى أن اتفاق 1877 هو دستور ضبط اجتماعي أكثر من كونه لائحة

عقوبات؛ ويقوم على أربع دعائم:

• التدرّج (أدب/تعزير/نكال) مع حدودٍ عديدة.

• المساواة في سريان الجزاء على جميع الفئات.

• العلنية لإحداث الردع العام.

• السيادة المحلية عبر منع تدويل النزاع دون إذن.

بهذه الدعائم، تحوّلت عقوبة الجلد إلى أداة ضبطٍ مؤسسية تشغل داخل نسقٍ قانونيٍّ

عربيٍّ متماسك، يُراعي الخصوصية القيمية ويُحافظ على توازن الجماعة.

يتضح من خلال هذه النصوص والاتفاقات أن المجتمع المزايي لم يتعامل مع عقوبة الجلد

بوصفها مجرد وسيلة للعقاب البدني، بل أدرجها في نسق متكامل من التأديب والردع والتنظيم

الجماعي، فقد رُتبت الجرائم في اتفاق بني يسجن وفق درجات تراعي خطورة الفعل وأثره: الأدب

للمخالفات السلوكية اليومية التي قد تفسد المروءة وتُضعف روابط الاحترام، والتعزير لما فيه اعتداء

أو ضرر متوسط يتطلب مزيداً من الحزم، ثم النكال للجرائم الجسيمة التي تهدد النظام العام أو

العقيدة أو أمن الجماعة، وبهذا التدرج يتبيّن أن الجلد لم يكن عقوبة عشوائية، وإنما عقوبة مقننة لها

حدود وضوابط عديدة وموضوعية.

كما أن إدراج طائفة واسعة من الأفعال في لائحة الموجبات، من اللعب واللهو والدخان والخلوة، إلى الفتنة والاعتداء والسرقة والظعن في الدين، يعكس تصورًا شموليًا للأمن الاجتماعي، يربط بين السلوك الفردي الصغير وبين استقرار الجماعة في كليتها، فالزجر لم يقتصر على الانتهاكات الكبرى، بل امتد إلى المظاهر اليومية التي اعتُبرت منافذ محتملة للفساد، وهو ما يكشف عن نزعة وقائية أراد بها المزاويون أن يسبقوا الجريمة قبل استفحالتها.

ومن جهة أخرى، فإن النصوص شددت على المساواة بين الناس في العقوبة، فلم تُستثن فئة دون أخرى: "ذكرًا كان أو أنثى، حرًا كان أو عبدًا، ربيعًا كان أو وضيعًا" هذا التصريح الصريح يُبرز أن الردع لا يهدف إلى الانتقام أو تبرير القوة، وإنما إلى حماية القيم المشتركة للجماعة وإشعار الجميع بأنهم يقفون أمام ميزان واحد.

إن هذه الاتفاقات، بصرامتها ووضوحها، تُظهر كيف كان الجلد أداة رمزية علنية لتحقيق مقصد العقوبة؛ فتنفيذه أمام الملاء يردع الأفراد ويجدد وعي الجماعة بمعاييرها الأخلاقية، كما يُعيد للمعتدي إدماجه ضمن النسق القيمي بعد خضوعه للعقوبة، ومن هنا كان إبطال الغرامات المالية وتغليب العقوبة البدنية خطوة مهمة نحو ردع فعال يلامس الوجدان العام، ويُضعف فرص التلاعب أو التمييز الطبقي.

وبناءً على ذلك، فإن عقوبة الجلد في المجتمع المزايي لم تكن مجرد بقايا من أعراف قديمة، بل أداة ضبط اجتماعي حديثة بمعايير عصرها، تستمد مشروعيتها من الشريعة، وتتكامل مع العرف المحلي، وتُجسّد فلسفة جماعية ترى أن حماية النظام الأخلاقي والاجتماعي مقدمة على اعتبارات الفرد وراحته، فهي تمثل أحد أعمدة السياسة الجنائية المحلية، وركنًا أساسيًا في حماية الأمن والاستقرار داخل وادي مزاب.

في نهاية العرض يتضح أن عقوبة التعزير والتأديب، وفي مقدمتها الجلد، لم تُطرح في الفقه الإسلامي ولا في التجربة المزابية إجراء عرضيا أو وسيلة عشوائية، بل خيارا تشريعيا وعرفيا يُجسّد فلسفة مزدوجة: حماية النظام الاجتماعي من الانحراف، وإصلاح الجاني بما يعيد إدماجه في الجماعة، فقد أكد الفقه الإسلامي على مرونة هذه العقوبة وضبطها بضوابط دقيقة في الآلة والعدد والموضع، بينما أظهر العرف المزايي كيف تحولت هذه المبادئ إلى منظومة عملية مُقنّنة عبر الاتفاقات الجماعية، التي رتبت المخالفات وفق تدرج واضح: الأدب، التعزير، النكال، وبهذا شكّل

الجلد في وادي مزاب حلقة وصل بين النظرية الفقهية والتجربة الاجتماعية، ودليلاً على قدرة الشريعة والعرف معاً على ابتكار آليات ناجعة لحفظ الأمن الجماعي والانسجام الداخلي. وبذلك نكون قد استعرضنا جملة العقوبات في الفقه الإسلامي وفي التجربة المزائية، بما يتيح لنا في الفصل الموالي أن ننتقل إلى الدراسة المقارنة والتقويمية، لنضع هذه التجربة ضمن أفق أوسع ونُقيّم مدى انسجامها مع مقاصد الشريعة ومتطلبات القانون والعدالة المعاصرة.

# الفصل الرابع:

الدراسة التقويمية والمقارنة

## المبحث الأول:

المقارنة مع الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري

## المبحث الثاني:

التقويم العام واستشراف الاستفادة المعاصرة

## الفصل الرابع: الدراسة التقويمية والمقارنة

بعد استعراض النظام العقابي في المجتمع المزاي من حيث نشأته التاريخية، وبنيته المؤسسية، وأشكال العقوبات المقررة فيه، تبرز في هذا الفصل الحاجة إلى المعالجة المقارنة التي تسمح ببيان مدى مشروعية هذه العقوبات، وموقعها بين الفقه الإسلامي - وخاصة المذهب الإباضي - من جهة، وقانون العقوبات الجزائري من جهة أخرى، فالمقارنة مدخل أساس لتقويم التجربة التقليدية، وقياس مدى توافقها أو اختلافها مع المرجعيات الكبرى التي تؤطر الحياة الجنائية في المجتمع الجزائري.

ويقوم هذا الفصل على مستويين مترابطين:

• **المستوى الأول:** النظر في مشروعية العقوبات المزاوية وأسسها الفقهية والقانونية، من خلال التحقق من مدى استنادها إلى أصول معتبرة في الفقه الإباضي، ومقارنتها بالنصوص القانونية المعمول بها في الجزائر، مع التركيز على العقوبات المركزية مثل البراءة، النفي، الحبس، التغريم المالي، والضرب/الجلد.

• **المستوى الثاني:** تحليل فلسفة العقوبة في هذه الأنظمة الثلاثة (النظام المزاي، الفقه الإباضي، القانون الجزائري)، من حيث الغايات والوظائف الاجتماعية، وشروط التنفيذ، والطابع الرمزي، والسلطة المنفذة، بما يكشف عن منطق كل منظومة، ويوضح نقاط الالتقاء والافتراق بينها.

وبعد المقارنة، ينتقل البحث إلى المستوى الثالث المتعلق بالتقويم العام واستشراف الاستفادة المعاصرة، وذلك من خلال إبراز عناصر القوة والنجاعة التي اتسم بها النظام التقليدي، وما قابله من أوجه قصور تحدّ من صلاحيته اليوم، ثم مناقشة إمكانات الاستفادة من بعض آلياته - كالبراءة، الشورى، العقوبات الرمزية - في تطوير بدائل تشريعية حديثة، ضمن إطار منسجم مع الدستور الجزائري ومبادئ حقوق الإنسان.

إن هذا الفصل يسعى إلى بناء صورة متكاملة تجمع بين المقارنة الفقهية والقانونية من جهة، والتحليل النقدي والاستشراف العملي من جهة أخرى، بما يسمح بتقديم تقويم موضوعي للنظام العقابي المزاي، ورسم ملامح إمكان دمج أو الاستفادة منه في النقاشات المعاصرة حول فعالية العقوبات والعدالة الجنائية في الجزائر.

## الخريطة الهيكلية للفصل الرابع:

- المبحث الأول: المقارنة مع الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري
  - المطلب الأول: مشروعية العقوبات المزابية
    - الفرع الأول: مقارنة البراءة، النفي، الحبس، التغريم بموقف الفقه الإباضي
    - الفرع الثاني: موقف القانون الجزائري من عقوبات البراءة، النفي، الحبس، التغريم
- ومدى تقاطعها مع النظام العقابي المزابي
  - المطلب الثاني: أوجه التشابه والاختلاف في فلسفة العقوبة
    - الفرع الأول: الغايات (الردع، الإصلاح، الوقاية، الاستقامة)
    - الفرع الثاني: شروط التنفيذ، الطابع الاجتماعي/الرمزي للعقوبة، وطبيعة السلطة

المنفذة

- المبحث الثاني: التقييم العام واستشراف الاستفادة المعاصرة
  - المطلب الأول: نقاط القوة والقصور في النظام التقليدي
    - الفرع الأول: مظاهر القوة والنجاعة
    - الفرع الثاني: أوجه القصور والتحديات
  - المطلب الثاني: إمكانيات التوظيف التشريعي المعاصر
    - الفرع الأول: مجالات الاستفادة الممكنة
    - الفرع الثاني: حدود الاستفادة وضوابطها
- المبحث الأول: المقارنة مع الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري
  - المطلب الأول: مشروعية العقوبات المزابية
  - الفرع الأول: مقارنة العقوبات الأساسية بموقف الفقه الإباضي
  - أولاً: البراءة بين النظام العقابي المزابي والفقه الإباضي

تمثل البراءة إحدى أهم العقوبات الرمزية في النظام المزابي، وقد اكتسبت مشروعيتها من كونها امتداداً مباشراً لمبدأ عقدي راسخ في الفقه الإباضي، هو مبدأ الولاء والبراء. مارس المجتمع المزابي البراءة باعتبارها عقوبة معنوية ذات بعد اجتماعي وديني في آن واحد. فالمخالف الذي يصرّ على سلوكه المنحرف كان يُعلن في حقه البراءة في المسجد، بما يجعل المجتمع

كله على بينة من حاله، وتترتب عليها آثار ملموسة: مقاطعة في السوق، حرمان من المشاركة في الشعائر الجماعية، عزلة في العلاقات الاجتماعية (زواجًا ومصاهرة ومعاملة)، وبذلك تحوّلت البراءة إلى أداة ردع جماعي، تضرب في عمق شخصية الفرد، لأنها تسلبه الاعتراف الاجتماعي الذي هو أساس مكانته وكرامته في مجتمع شديد التماسك.

وقد توسع نطاقها في الأعراف المزايية ليشمل عامة الناس، بعدما كان تطبيقها في البدايات مرتبطاً أكثر بالعلماء وطلبة العلم، وهذا التعميم منحها قوة ردعية أكبر، لكنه في الوقت نفسه أثار أسئلة حول مدى انضباطها بالضوابط الشرعية الدقيقة، إذ لم تكن دوماً تُبنى على محاكمة قضائية، بل على قرار من مجلس العزابة.

### موقف الفقه الإباضي

الفقه الإباضي أقرّ البراءة بوصفها واجباً شرعياً إذا أصرّ الفرد على الفسق أو المعصية، ففي نونية الشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوшائي: "ومن لم يوال أو يعاد فإنه .. من الدين صفر الكفّ واهي التدين"<sup>1</sup>، كما يقرر الشماخي في مقدمة التوحيد وشروحها أن من ترك الولاية بعد استكمال شروطها فقد نافق<sup>2</sup>، وكذا الأمر بالنسبة للبراءة، وأنها تشمل القلب واللسان والعمل: بغض المنكر، إعلانه بالقول، ومقاطعته بالفعل.

ميّز الفقه بين البراءة العقدية والبراءة الاجتماعية الموجهة للفسق والمخالفات العملية، وهو تمييز بالغ الأهمية لأنه يحدد مستوى العقوبة وحدودها.

### المقارنة والتحليل

• التطابق: الأعراف المزايية لم تبتدع البراءة من فراغ، بل استندت إلى أصل شرعي إباضي صريح، فوظيفتها الأساسية — حماية الجماعة من الانحراف — منسجمة مع روح المذهب.

• الاختلاف: جزئي بسيط يكمن في نطاق التطبيق وآلياته؛ فالبراءة في الفقه محدودة بفرد بعينه وتخضع لشروط صارمة، بينما في الممارسة المزايية أخذت بعداً اجتماعياً أوسع وأشدّ وقعاً، حيث أُعلنت علناً وأُلقت بظلالها على حياة الفرد كلها.

<sup>1</sup> أبونصر فتح بن نوح الملوشائي، النونية، طبعة حجرية. ويُنظر شرحها: راشد بن سالم البوصافي، جلي الشروح على نونية فتح بن نوح، مكتبة خزائن الآثار، عُمان، ط1، 2018، ص106.

<sup>2</sup> أحمد بن سعيد الشماخي، مقدمة التوحيد، المرجع السابق، ص98.

• النتيجة: البراءة في مزاب عقوبة مشروعة من حيث الأصل، وفي التطبيق تقترب من كونها أداة ضبط اجتماعي أكثر منها حكمًا قضائيًا منضبطًا، وهو ما جعلها ناجعة في الردع، لكنها عرضة للانتقاد من زاوية الضمانات الفردية.

### ثانيا: النفي بين النظام العقابي المزابي والفقه الإباضي

#### النفي في النظام العقابي المزابي

تكشف نصوص الاتفاقات عن ضبط ثلاثي لعقوبة النفي: الزمن (سنتان/أربع سنوات/دائم)، والمكان (إبعادٌ إلى السواحل مع شرطٍ صريح هو "حتى يرى البحر")، والإثبات والإجراء (بينة عدلين، ومسار تنفيذي متدرج)؛ إذ ذُكر: "... يُنفى أربعة أعوام إلى أن يرى البحر"؛ كما تُحدّد أحيانًا جهة النفي: "النفيان عامين في الجزائر أو تونس" مع تأكيد شرط رؤية البحر عند العودة لإثبات تمام المدة، وعلى مستوى التنفيذ: تُلزم الاتفاقات عشيرة الجاني بإخراجه، فإن عجزت استعانت بعشائر أخرى، وإن امتنع "أُغلق عليه في المسجد حتى يخرج إلى المنفى"، وهو ما يبيّن سلّم تنفيذ مؤسسي يضمن الإبعاد دون فوضى، مع منع الإيواء وإرجاع المنفي إن عاد قبل إتمام المدة لإكمالها، كما يفرّق النص العرفي بين "هجران المسلمين" بوصفه نفيًا معياريًا منضبطًا بالشرع والاتفاق، و"نفي العرش" ذي الطابع العصبيّ أو الانتقامي المرفوض عرفًا، وتنوّعت موجبات النفي بين ما يهدّد السلم الأهلي (الفتنة والخطاب التحريضي)، والاعتداء على الأمن الاقتصادي (تزييف السكّة)، والسرقه، والقتل مع ترتيب الدية، وغيرها، ويمدّد قد تبلغ الأربع سنوات أو تُقضى على وجه الدوام بحسب جسامة الفعل وأثره العام.

#### النفي في الفقه الإباضي

أسّس الإباضية مشروعية النفي على آية الحراة: "... أو يُنْفَوْا من الارض"، ثم عالجوه في باب التعزير بوصفه تدبيرًا تقديريًا يُصار إليه لدفع الفتنة وصيانة النظام العام، مع مراعاة التمييز بين النفي والإبعاد الجغرافي وبين الحبس؛ وقد نُوقش معنى النفي وحدوده في تفسير الفقهاء، ودُكرت آراءٌ تجعل النفي حبسًا وأخرى تجعله إبعادًا، ما يعكس مرونةً تعزيريةً ربطها الإباضية بالمصلحة وضبطها بولاية الإمام/القاضي وأدلتها الشرعية.

### المقارنة والتحليل

- المشروع والغاية: يلتقي العرف المزاي والفقه الإباضي على أصل مشروعية النفي ووظيفته الوقائية/الجزرية لصيانة الجماعة؛ فالفقه يسندها إلى النص والمصلحة، والعرف يفعلها لحماية السلم الأهلي، بما في ذلك في الجرائم ذات الأثر العام كفساد السكة والسرقه الخطرة والفتنة القبلية.
  - الضبط الزمني والمكاني: تقدّم الأعراف نموذجًا صارمًا للضبط بتعيين المدة (سنتان/أربع/دائم) والجغرافيا (إلى السواحل/حتى يرى البحر)، وهو ما يمنح النفي طابعًا موضوعيًا قابلاً للتحقق (إثبات الرؤية بالشهود عند العودة)؛ وتتسق هذه الصرامة مع روح التعزير الإباضي من حيث ربط الجزاء بجسامة الأثر والمصلحة العامة.
  - الجهة المنفذة والضمانات: يجعل الفقه سلطة تقرير النفي في يد الإمام/القاضي؛ بينما تناط في مزاب بمجالس العزابة والعوام عبر مسار تنفيذي جماعي (العشيرة - العشائر الأخرى - الحجز في المسجد عند الامتناع)، مع اشتراط البيئة العدلية؛ وهذه الصيغة تُجسّد قضاء عرفيًا يوفّر فاعلية التنفيذ، لكنه يطرح سؤال الضمانات القضائية الفردية بالمفهوم الحديث.
  - المعايير القيمية: النص العرفي ذاته يضع خطأً فاصلاً بين النفي المعياري (هجران المسلمين) والنفي العصبي (نفي العرش)، في محاولة لحماية العقوبة من التسييس العشائري والانزلاق الانتقامي، وهو تقاطع واضح مع روح الفقه في تجريد العقوبة من الأهواء وربطها بالمصلحة الشرعية المعلّلة.
- يظهر من المقارنة أن عقوبة النفي في الأعراف المزابية لم تكن بدعاً من المذهب، بل استندت إلى أصل شرعي معتبر في الفقه الإباضي (آية الحرابة وما تفرع عنها من اجتهادات في باب التعزير)، غير أن الهيئات طوّرتها وأحكمت ضبطها زماناً ومكاناً (سنتان، أربع سنوات، أو دائم، وحتى يرى البحر) وآليات التنفيذ (منع الإيواء، الحجز في المسجد عند الامتناع)، وهذا الطابع المؤسسي يجعلها من أوضح صور الاجتهاد العرفي المتقاطع مع الفقه، ومع ذلك تبقى عقوبات أخرى مثل الجلد والتأديب أكثر تطابقاً مع النصوص الفقهية الصريحة، بينما يتميز النفي بكونه مجالاً لإبداع العرف في تفعيل أصل شرعي وفق مقتضيات الواقع الاجتماعي.

### ثالثاً: الحبس بين النظام العقابي المزاي والفقہ الإباضي

#### الحبس في النظام العقابي المزاي

أظهرت وثائق العزابة واتفاقات القصور أن المجتمع المزاي قد عرف أشكالاً متعدّدة من الحبس، منها:

• الحبس التأديبي: مدته قصيرة ويستهدف ردع المخالف عن سلوكه، خاصة في القضايا البسيطة.

• الحبس الاحترازي: يستخدم كإجراء وقائي مؤقت إلى حين تنفيذ العقوبة الأصلية، كما في حالة السارق الذي يرفض الخروج للنفي، حيث يُحبس في المسجد حتى يغادر إلى المنفى.

• الحبس طويل المدة: ورد في بعض الحالات كعقوبة قائمة بذاتها، وقد تُحدد مدته بالأيام أو الشهور حسب جسامة الفعل.

وقد ظلّ هذا الحبس معمولاً به في وادي مزاب حتى قبيل الاستقلال، وكان جزءاً من المنظومة العرفية التي تشرف عليها حلقة العزابة والجماعة، ولا يطبّق على المخالفات الدينية فقط، بل أيضاً على الأفعال المحرّمة اجتماعياً والتي تهدد السلم الأهلي، ويكتسي الحبس في العرف المزاي دلالتين: اجتماعية (عزل الجاني عن الجماعة مؤقتاً) ورمزية (عقوبة تُنفّذ أحياناً في المسجد لإبراز الطابع الإصلاحي والتأديبي).

#### الحبس في الفقہ الإباضي

يقرّ الفقہ الإباضي الحبس ضمن العقوبات التعزيرية التي يملكها الإمام أو القاضي، ويُعتبر وسيلة مشروعة لتحقيق مقاصد الشريعة في الردع والإصلاح، لكنه ليس عقوبة أصلية كالحدود، بل ثانوية مرتبطة بتقدير المصلحة.

ومن الضوابط الفقهية للحبس:

- أن يكون بقدر الحاجة، دون إفراط يفضي إلى هلاك النفس أو إلحاق ضرر جسيم.
- أن يُستعمل في جرائم متنوعة: لردع المفسدين، منع المعتدين من التكرار، أو إلزام الممتنع عن أداء الحقوق.

• أن يظل مرتبطاً بمقاصد الشرع في العدل والرحمة وحفظ الجماعة.

## المقارنة والتحليل

- من حيث المشروعية: يتفق العرف المزاي مع الفقه الإباضي على أن الحبس عقوبة تعزيرية مشروعة، وهو من أقرب العقوبات العرفية إلى النص الفقهي.
- من حيث الوظيفة: كلاهما ينظر للحبس على أنه أداة إصلاح وردع وليس انتقام؛ فالفقه يربطه بالمصلحة العامة، والعرف يفعله للحفاظ على السلم الأهلي.
- من حيث الجهة المنفذة: الفقه يشترط الإمام أو القاضي، بينما في وادي مزاب تولّت الهيئات العرفية هذه المهمة، مستندة إلى غياب الدولة المركزية ورضا المجتمع.
- من حيث الشكل والمدة: الفقه ترك الأمر لتقدير القاضي دون تحديد صارم، بينما الأعراف وثّقت مددًا معينة (أيام، أسابيع، أشهر) وأحيانًا جعلته وسيلة ضغط لتنفيذ عقوبة أخرى كالنفي.

• من حيث البعد الرمزي: الفقه لم يشترط مكانا محددًا للحبس، أما الأعراف فطبقت الحبس في المسجد أحيانًا، مانحةً إياه بعدًا رمزيًا ودينياً إضافيًا.

يتبيّن من المقارنة أن عقوبة الحبس في الأعراف المزابية تكاد تكون مطابقة في جوهرها لما قرره الفقه الإباضي في باب التعزير، فهي عقوبة سالبة للحرية ذات وظيفة إصلاحية وردعية، مورست بأشكال متعددة (تأديبية، احترازية، طويلة المدة) بما يتوافق مع روح النصوص الفقهية التي منحت الإمام أو القاضي سلطة تقديرية في تحديد مدته وضوابطه، والاختلاف الأبرز يظل في الجهة المنفذة؛ إذ نقل الفقه الإباضي هذا الاختصاص إلى الإمام/القاضي، بينما تولّته مجالس العزابة في مزاب باعتبارها سلطة محلية جماعية، ومساعدوها من العوام وغيرهم، وفي الطابع الرمزي، حيث أُدرج الحبس أحيانًا في المسجد ليؤدي وظيفة إصلاحية اجتماعية إلى جانب الردع، وعليه فإن الحبس يمثل أحد أبرز مواطن التقاطع المباشر بين الأعراف المزابية والفقه الإباضي، مع اختلافات إجرائية أكثر منها موضوعية.

ملاحظة منهجية: قد يُعترض بأن مجالس العزابة مثّلت في مرحلة الكتمان وظيفة ولي الأمر، وبالتالي لا يختلف وضعها عن سلطة الإمام أو القاضي التي نصّ عليها الفقه، وهذا الاعتراض له وجاهته، إذ بالفعل اضطلعت العزابة بدور القيادة الدينية والقضائية في غياب الدولة المركزية، غير أن المقارنة الأكاديمية تقتضي الإشارة إلى أن هذه السلطة لم تكن سلطة مركزية فردية كما في

النموذج الفقهي الكلاسيكي (الإمام/القاضي)، بل كانت سلطة جماعية، تمارس محلياً عبر مجالس عزابة كل مدينة مزابية، وتتوحد في بعض القضايا الكبرى عبر المجلس الاتحادي لعزابة القصور، ومن ثمّ فالتباين لا يطل أصل المشروعية، وإنما شكل ممارسة السلطة (محلية/اتحادية) وآلياتها المؤسسية.

#### رابعاً: التغريم المالي بين النظام العقابي المزاي والفقه الإباضي

##### التغريم في النظام العقابي المزاي

يُعدّ التغريم المالي من أكثر العقوبات حضوراً في النظام المزاي، فقد نصّت الاتفاقات على إلزام الجاني بدفع مبالغ مالية محددة عند ارتكاب مخالفات متعددة، مثل: مخالفة الأعراف العامة، التسبب في أضرار بالممتلكات الجماعية، أو حتى في إطار ما يُعرف بـ الغرامة التعزيرية، وغالباً ما يُستخدم هذا التغريم لتحقيق وظيفتين:

- ردع المخالف: بإثقال كاهله المالي حتى يرتدع عن التكرار.
- التكافل الاجتماعي: إذ غالباً ما تُوجّه الغرامات لفائدة مصالح الجماعة أو بيت المال المحلي، مما يحوّل العقوبة إلى مورد مالي يعزّز النظام العام.
- ومن خصائص التغريم المزاي:
- تنوع الحالات التي يُطبّق عليها، حتى في مخالفات سلوكية بسيطة.
- تحديد دقيق للمبالغ في الاتفاقات، ما يضيفي على العقوبة صفة مؤسسية وليست مجرد ارتجال.
- الجمع بين طابعين: تعويضي (جبر الضرر للمجني عليه) وردعي (مصلحة الجماعة)<sup>1</sup>.

##### موقف الفقه الإباضي

يُجمع فقهاء الإباضية في مدوناتهم التراثية على أنّ العقوبة المالية محرّمة، وأنّ الأموال لا تُؤخذ من الجاني إلا في إطار ما نصّ عليه الشرع من دياتٍ وأروشٍ وتعويضاتٍ مقرّرة، وما عدا ذلك فهو من أكل أموال الناس بالباطل، ومن ثمّ لم يتعامل الفقه الإباضي مع الغرامة على أنّها عقوبة مستقلة ضمن نظام التعزير، بل عدّها بدعة تخالف النصوص الشرعية ومقاصدها.

<sup>1</sup> وقف الباحث على حالة واحدة فقط وهي تعويض الرسول أو وصيف العرش، اتفاق 1785م. ينظر ص 129 من هذا البحث.

غير أنّ بعض الباحثين الإباضيين المعاصرين اتجهوا إلى القول بجواز التغريم المالي التعزيري في نطاق ضيق<sup>1</sup>، تأسيساً على قاعدة المصلحة المرسلّة أو باعتباره من صلاحيات ولي الأمر في ضبط النظام العام، خاصة مع تطور الأنظمة القانونية الحديثة، إلا أنّ هذا الاتجاه يبقى اجتهاداً حديثاً، لا يغيّر من الموقف المذهبي المستقر الذي يميل إلى رفض العقوبة المالية وسيلة للتعزير.

### المقارنة والتحليل

• من حيث المشروعية: العرف المزايي تبنيّ الغرامة المالية عقوبة واسعة التطبيق، بينما الفقه الإباضي قيد مشروعيتها وأبقاها في دائرة ضيقة مرتبطة بالتعويضات الشرعية أو اجتهادات معاصرة حديثة.

• من حيث الغاية: الفقه يرى أن الغاية هي جبر الضرر لا جمع الأموال، أما العرف المزايي فقد أعطى للتغريم وظيفة إضافية هي تعزيز مالية الجماعة، فصار عقوبة + مورداً اقتصادياً.

• من حيث الضوابط: الفقه يرفض إطلاق الغرامة دون نص أو مصلحة معتبرة، بينما الأعراف وضعت نصوصاً عرفية دقيقة بالمبالغ والأحكام، دون التقيّد بقول المذهب الإباضي.

• من حيث الاتساع: العرف توسع جدّاً في تطبيق الغرامة حتى على المخالفات الصغيرة.

### الخلاصة:

يُعدّ التغريم المالي أكثر العقوبات العرفية إثارةً للإشكال الفقهي؛ إذ بينما أقره النظام المزايي أداة ردع وتنظيم اجتماعي ومالي، ظلّ في الفقه الإباضي موضع تحفظ كبير، لا يُستعمل إلا في أضيق نطاق وعند الضرورة، ومع أنّ بعض المعاصرين أجازوه على أساس المصلحة المرسلّة، فإنّ الموقف المذهبي الإباضي المستقر ظلّ على تحريم الغرامة المالية، الأمر الذي يجعل هذه العقوبة أبرز مواطن التباين بين الأعراف المزايية والفقه، ويكشف عن نزعة عرفية عملية هدفت إلى تحقيق النجاعة والردع حتى على حساب الانسجام التام مع النص الفقهي.

<sup>1</sup> ماجد الكندي، المرجع السابق، ج3، ص421.

## خامسًا: الجلد- الضرب بين النظام العقابي المزاي والفقه الإباضي

### الجلد- الضرب في النظام العقابي المزاي

لا يقتصر الجلد في الأعراف على المخالفات "الخفيفة"، بل قد يأتي جزءًا من عقوبة مركبة في الجرائم الأخطر، إذ يجتمع الجلد العلني في المسجد مع النفي لمدة محدّدة ومع الغرامة، وقد رصدت الأطروحة مثالًا واضحًا: ثمانون جلدة علنًا في المسجد + النفي عامين + غرامة (200 ريال)؛ وهو تحديد عرفي داخل منظومة محلية، لا يُعرض على أنه حدّ شرعي للزنا، بل إطار زجري صاغه المجلس لواقعة مخصوصة (هتك عرض في سياقات محدّدة)، وهذا يبيّن أن العرف اعتمد التدرّج المركّب (جلد + نفي + غرم) أداة لردع الجرائم التي تهدّد النسق القيمي وتستدعي إشهار الردع أمام الجماعة.

كما تؤكد الأطروحة البعد الرمزي-المكاني لتنفيذ الجلد (المسجد) بوصفه مسرحًا علنيًا يرسّخ وظيفة الإشهار الأدبي وإعادة دمج المعايير أمام الجمهور.

### الجلد- الضرب في الفقه الإباضي

يُقرّ الفقه الإباضي الجلد في الحدود، ويُجيزه في التعزير ضمن ضوابط مقدارٍ ومصلحةٍ: لا يتجاوز أربعين جلدة في التعزير، إلا إذا رأى الإمام/القاضي مصلحة النّكال شريطة ألا يفضي إلى التلف، ويضع الفقه مسارًا تدرّجيًا في التعزير يبدأ بالنصح والوعظ، ثم الجلد الخفيف، ثم قد يرتقي إلى الحبس أو التغريب/النفي إذا اقتضت المصلحة العامة.

### المقارنة والتحليل

• المشروعية والأصل: الجلد التعزيري مشروع نصًا في المذهب الإباضي، ويُعدّ من أرسخ نقاط التقاطع بين الفقه والعرف، فافتراءه بالنفي والغرم في بعض الوقائع لا يقدر في مشروعيته، بل يُبرز اجتهادًا عرفيًا في بناء جزاء مركّب للجرائم الأغلط (هتك العرض...)، بما يوافق مقصد الزجر العام مع مراعاة عدم ادّعاء حدّ شرعي غير ثابت في تلك الواقعة.

• المقدار والضبط: يضع الفقه سقفًا تعزيريًا مع إمكان الزيادة المنضبطة للمصلحة دون إتلاف، بينما وثّق النظام العقابي مقادير عرفية (مثل ثمانين في واقعة مخصوصة) ضمن منظومة مركبة؛ وهنا يظهر الفارق المنهجي: تقدير قضائي-فقهي مضبوط مقابل تأطير عرفي واقعي، مع التأكيد بأنّ الرقم تحديدًا محلي لا حدّ فقهي للزنا.

• العلنية والرمزية: كلاهما يقرّ مقصد الردع، لكن العرف أعطى الجلد علانيةً مكانية (المسجد) لتعظيم أثر الزجر الجمعي، وهو خيار تنظيمي تؤيده فكرة الإشهار المشروع حيث تتحقق المصلحة، غير أنّ الفقه جعل العلانية مقتصرة أساسًا على حدّ الزنا، بينما في الأعراف المزابية أصبحت سمة غالبية لمعظم حالات الجلد، حتى في التعزيرات الخفيفة، لما لها من أثر رمزي واجتماعي مباشر.

• التركيب مع النفي: الفقه يُجيز التعزيرات المتعدّدة بتقدير وليّ الأمر وبحسب المصلحة؛ والعرف طبق ذلك فعليًا بتركيب جلد + نفي + غرم في بعض القضايا، بما يعكس اتّساقًا مقاصديًا مع وظيفة التعزير وإن اختلف إطار التحديد والولاية (مجالس العزابة/المجلس الاتحادي) عن النموذج القضائي المركزي في تصوّر الفقه.

### الخلاصة:

الجلد التعزيري في الأعراف المزابية يتطابق في أصله وغايته مع الفقه الإباضي، ويظهر اقترانه بالنفي (وأحيانًا بالغرْم) كاختيار عرفيٍّ مركّب لزيادة الزجر في الجرائم الجسيمة، مع إشهار التنفيذ في المسجد لتعزير الرقابة الاجتماعية، ونقطة التمايز الرئيسة تبقى في إطار التحديد والولاية: الفقه يُسند التقدير للإمام/القاضي ضمن سقف وضوابط، بينما العرف اعتمد تأطيرًا محليًا (مجالس العزابة/الاتحاد بين القصور) يحدّد المقادير ويجمع بين العقوبات لتحقيق غاية الردع العام، مع عدم ادّعاء حدٍّ شرعي في غير موضعه.

### الفرع الثاني: موقف القانون الجزائري من العقوبات المزابية ومدى تقاطعه معها

#### أولاً: عقوبة البراءة

#### في النظام العقابي المزابي

• ماهية العقوبة: البراءة وسيلة ردعية-اجتماعية، تقوم على إعلان مقاطعة الجاني وسحب الاعتراف الاجتماعي عنه، بحيث يُمنع من المشاركة في الأنشطة الجماعية (الدينية، الاقتصادية، الاجتماعية) إلى أن يُكفّر عن فعله.

• وظيفتها: ذات بعد رمزي قوي، تُضعف موقع الفرد وتضغط عليه نفسيًا واجتماعيًا أكثر من أي عقوبة مادية.

• المرجعية: تمثل امتدادًا لسلطة الجماعة، ووسيلة لتثبيت الانضباط من دون اللجوء إلى أدوات عنف جسدي.

### في القانون الجزائري

• غياب النظر المباشر قانون العقوبات الجزائري (المادة 5 منه وما بعدها) يُحصى العقوبات الأصلية في الجنايات (الحبس، السجن، الغرامة) والعقوبات التكميلية (الحرمان من الحقوق، المصادرة، المنع من الإقامة...)، ولا يوجد ضمن هذه العقوبات ما يماثل عقوبة البراءة الاجتماعية، إذ لا يقرّ القانون أي شكل من أشكال العزل الاجتماعي أو المقاطعة الشعبية كجزاء قضائي.

• تعارض مع الدستور: الدستور الجزائري ينص في المادة 39 على أنّ "تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان. يحظر أي عنف بدني أو معنوي أو أي مساس بالكرامة. يُعاقب القانون على التعذيب، وعلى المعاملات القاسية، واللاإنسانية، أو المهينة، والاتجار بالبشر"، فلا يجوز بأي شكل المساس بهذه الحقوق الأساسية للفرد دون أمر معلل من السلطة القضائية، ويعاقب القانون على انتهاك هذا الحقوق، بينما البراءة في صورتها العرفية تعني الإقصاء العلني والمساس بالاعتبار الاجتماعي، وهو ما يتعارض مع حماية الكرامة والشرف التي يكفلها الدستور.

• أقرب صورة قانونية: النصوص الجزائية تسمح فقط بعقوبات من قبيل الحرمان من بعض الحقوق المدنية والسياسية (المادة 14 من قانون العقوبات)، مثل العزل من الوظائف أو سحب الأهلية الانتخابية، لكن هذه العقوبات تبقى قضائية وفردية ومحدودة الأثر، بعيدة عن المقاطعة الاجتماعية الجماعية التي تنطوي عليها البراءة العرفية.

### المقارنة والتحليل

• من حيث المشروعية: البراءة لا سند لها في المنظومة القانونية الجزائرية، بل إنّ تطبيقها عمليًا قد يصطدم بالنصوص الدستورية المتعلقة بصون الكرامة والشرف.

• من حيث الوظيفة: يتقاطع العرف والقانون في البعد الإقصائي (حرمان الفرد من بعض الحقوق)، لكن البراءة تتجاوز ذلك إلى الإلغاء الاجتماعي الكامل، وهو ما لا يعترف به القانون.

• من حيث الآلية: القانون يفرض الحرمان من الحقوق بقرار قضائي وبحدود مقيّدة، بينما البراءة عرفية-اجتماعية تُنفذ دون قضاء رسمي.

### الخلاصة

عقوبة البراءة عرفية بامتياز لا وجود لها في التشريع الجزائري، بل يُمكن القول إنها مناقضة لروح الدستور (مواد 34 إلى 39)، لأنها تمسّ بالاعتبار الاجتماعي والكرامة الإنسانية، وأقرب ما يوازئها قانونيًا هو الحرمان من بعض الحقوق، لكنه يبقى محدودًا وغير ذي أثر اجتماعي جماعي كالبراءة.

### ثانيًا: عقوبة النفي

#### في النظام العقابي المزاي

- تعدد الصور: للنفي مراتب متدرجة؛ فقد يكون محدد المدة (سنتين أو أربع سنوات)، أو طويل الأمد (حتى يرى البحر)، أو أبديا في بعض القضايا الكبرى.
- صرامة التنفيذ: كانت الجماعة تتولى تنفيذه بصرامة جماعية، إذ يُمنع أي فرد من استقبال المطرود أو إيوائه، ليظل معزولًا عن فضاء القصر وأهله.
- البعد الوقائي: النفي لم يكن مجرد جزاء، بل وسيلة وقائية لحماية الجماعة من آثار الجاني (الشغب، الفساد الأخلاقي، تحديد النظام العام).
- الرمزية: في السياق الاجتماعي للمزايين، النفي يعني خسارة الانتماء إلى الوطن الاجتماعي (القصر ومدن مزاب)، وهو أقصى أشكال الإقصاء في المنظومة العرفية.

#### في القانون الجزائري

- المنع من الإقامة: نص قانون العقوبات (المادة 09) على عقوبة المنع من الإقامة وتحديد الإقامة، باعتبارها عقوبة تكميلية أو تبعية، يقررها القاضي ضد مرتكبي بعض الجرائم، مع تحديد دقيق للمدة والأماكن.
- الإجراءات: يُلزم المحكوم عليه بمغادرة مجال جغرافي معين أو يُمنع من دخوله، وتُشرف السلطات العمومية على التنفيذ، مع تجريم مخالفته.
- الإطار الدستوري: الدستور يقرّ صراحةً في المادة 49 أنه "يحق لأي مواطن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية أن يختار بحرية موطن إقامته، وأن يتنقل بحرية عبر التراب الوطني. لكل مواطن الحق في الدخول إلى التراب الوطني والخروج منه. لا يمكن تقييد هذه الحقوق إلا لمدة محددة،

وبموجب قرار معلل من السلطة القضائية"، مما يعني أن النفي في القانون الحديث يظل محصوراً داخل الحدود الوطنية ولا يمسّ بحق البقاء في الجزائر.

### المقارنة والتحليل

• من حيث الجوهر: يلتقي العرف والقانون في اعتماد الإبعاد المكاني وسيلة لحماية الجماعة وردع الجاني.

• من حيث المدى: العرف منح النفي مرونة واسعة وقسوة أحياناً (نفي أبدي أو بعيداً حتى البحر)، بينما القانون قيّد مدته بنصوص صارمة ولم يجرز الإبعاد غير المحدد.

• من حيث السلطة: النفي في الأعراف قرار جماعي تتولاه مجالس العزابة والعوام، أما القانون فلا يسمح به إلا بقرار قضائي صادر عن محكمة مختصة.

• من حيث الغاية: كلاهما يستهدف الوقاية، غير أن العرف أضفى عليه طابعاً رمزياً-اجتماعياً يتمثل في إسقاط الانتماء إلى المدينة، بينما ركّز القانون على الطابع المؤسسي الوقائي.

• من حيث مفهوم الوطن: في المجال الزمني للدراسة (القرن 15م إلى 19م) كان الوطن هو مدن مزاب نفسها، فالنفي يعني الخروج من الجماعة السياسية-الاجتماعية، خاصة مع كون التبعية للسلطة العثمانية اسمية فقط، أما في السياق الحديث بعد الاستقلال، فالوطن أصبح هو الدولة الجزائرية بحدودها، ولم تعد هذه العقوبات سارية أصلاً.

• من حيث المفهوم الحديث للنفي: مع نشوء الدولة الوطنية ووجود الحدود السياسية، أصبح من المتعذر إعمال النفي بمعناه التقليدي (الإبعاد إلى خارج الوطن)، ولهذا اعتبر بعض الباحثين أنّ الحبس أو السجن يقوم مقام النفي في العصر الحاضر، باعتبارهما يحققان نفس الغاية: عزل الجاني عن محيطه الاجتماعي وإبعاده عن فضائه المعتاد، كما ذهب الشيخ أحمد بن سعود السيادي -معاصر، الأمين العام لمكتب مفتي عُمان- إلى أنّ إسقاط الجنسية قد يُعدّ وجهًا من أوجه النفي، غير أنّ هذا لا يرد إلا على فئة من حصلوا على الجنسية بالمنح، ولا يشمل المواطن الأصلي الذي لا يجوز حرمانه من انتمائه الوطني<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> أحمد بن سعود السيادي، نظرات تجديدية فقهية، مكتبة خزائن الآثار، عُمان، ط1، 2018، ص101.

### الخلاصة

النفي يمثل أوضح نقاط التقاطع بين الأعراف المزابية والقانون الجزائري؛ فكلاهما اعتمد الإبعاد المكاني وسيلة للردع والوقاية، غير أنّ العرف مارسه بمرونة وصرامة تصل أحياناً إلى النفي الأبدي، بينما القانون حصره في إطار زمني وجغرافي محدد وتحت إشراف قضائي، كما أنّ اختلاف مفهوم الوطن بين السياقين يكشف عن تحول جوهري: من "الوطن الاجتماعي" (مدن مزاب) إلى "الوطن الوطني" (الدولة الجزائرية)، مما يجعل النفي في العرف عقوبة رمزية أقسى وقعاً من نظيرها القانوني.

### ثالثاً: عقوبة الحبس

#### في النظام العقابي المزابي

- أنواع الحبس: الحبس لم يكن عقوبة واحدة بل تعددت صوره؛ فقد يكون احترازيًا (لمنع الشعب والفوضى)، أو تأديبيًا قصير المدة (لمخالفات أخلاقية أو سلوكية)، أو حبسًا طويل الأمد في بعض القضايا الجسيمة.
- أماكن التنفيذ: لم تكن هناك مؤسسات للسجن بالمعنى الحديث، بل استُخدم المسجد أحياناً مكاناً للحبس (باعتباره رمزاً للرقابة الاجتماعية)، أو بيت خاص معدّ لذلك، تحت إشراف العزابة.
- الطابع الرمزي: الحبس في النظام العقابي المزابي لم يكن حرماناً من الحرية فحسب، بل كان وسيلة لفضح الجاني وإبراز سلطات الجماعة؛ إذ يُعرف المحبوس لدى الناس فيفقد اعتباره الاجتماعي.
- الأهداف: إلى جانب الردع، كان الحبس يهدف إلى إعادة تأهيل السلوك وضبط التوازن الاجتماعي، ضمن نسق يعلي من شأن الجماعة على الفرد.

#### في القانون الجزائري

- المكانة المركزية: يشكّل الحبس والسجن العمود الفقري للعقوبات في المنظومة الجزائرية، حيث نصّت المادة 5 من قانون العقوبات على أن الحبس هو العقوبة الأصلية للجناح والمخالفات، والسجن هو العقوبة الأصلية للجنايات.

- التمييز في المدد: القانون ضبط المدد بدقة؛ فالجنح بالحبس من شهرين إلى خمس سنوات، والجنايات بالسجن المؤقت أو المؤبد.
- الإطار المؤسسي: تُنفذ العقوبة في مؤسسات عقابية رسمية (السجون ومراكز إعادة التربية)، تحت إشراف وزارة العدل، مع تنظيم قانوني دقيق لحقوق وواجبات المسجونين (قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين لسنة 2005).
- البعد الإصلاحية: النصوص القانونية تؤكد أن الحبس ليس غايته الانتقام، بل الإصلاح وإعادة الإدماج، من خلال برامج التربية والتكوين والتأهيل المهني.

### المقارنة والتحليل

- من حيث الجوهر: اعتمد كل من النظام العقابي المزابي والقانون الجزائري عقوبة الحبس أو الحرمان من الحرية كإحدى وسائل الردع، غير أنّ مكانتها في النظام العقابي المزابي كانت أقل مركزية مقارنةً بعقوبات أخرى كالنفي أو البراءة، بخلاف القانون الذي جعلها العقوبة المحورية.
- من حيث المكان: النظام العقابي المزابي نفّذ الحبس في المسجد أو بيوت خاصة كرمز اجتماعي، بينما القانون قنّن التنفيذ في مؤسسات مؤطرة رسميًا.
- من حيث المدة: لم يُحدد النظام العقابي المزابي مددًا ثابتة، بل ترك الأمر لتقدير مجلس العزابة بحسب جسامة الفعل، ما أضفى مرونة كبيرة عليه، أما القانون فضبط المدد بنصوص واضحة، منعًا للتعسف.
- من حيث الغاية: يهدف الحبس في النظام العقابي المزابي أساسًا إلى الردع الجماعي والرمزية الاجتماعية، أما في القانون الحديث فأضحى يُقدّم في إطار الحق في إعادة التربية وإعادة الإدماج، مع الحفاظ على كرامة المحبوس.
- من حيث الضمانات: النظام العقابي المزابي لم يكن يوفّر ضمانات فردية أو قضائية بالمعنى الحديث، إذ كانت العقوبة تقرر جماعيًا وتنفذ فورًا، في حين وفّر القانون المعاصر منظومة كاملة من الضمانات (حق الدفاع، الطعن، المراقبة القضائية، القواعد الدنيا لمعاملة السجناء).
- من حيث الرمزية: يرمز الحبس في النظام العقابي المزابي إلى عار اجتماعي، أما في القانون فهو إجراء عقابي مؤسسي منزوع من البعد الرمزي الشعبي -نسبيًا-، مما يعكس اختلاف فلسفة العقوبة.

### الخلاصة

تُظهر عقوبة الحبس تقاطعًا واضحًا بين النظام العقابي المزابي والقانون الجزائري من حيث المبدأ، مع اختلاف بين الإطار والضبط والغايات، ففي النظام العقابي المزابي كان الحبس مرناً، رمزياً، جماعي الطابع، بينما في القانون أضحى مؤسسياً، مضبوط المدد، محاطاً بضمانات ويُقدّم في ثوب إصلاحية أكثر منه زجري، وهذا الاختلاف يعكس التحول من فلسفة اجتماعية تقليدية قائمة على الردع والعار، إلى فلسفة قانونية حديثة توازن بين الردع والإصلاح وإعادة الإدماج.

### رابعاً: التنعيم المالي

#### في النظام العقابي المزابي

• الحضور والاستعمال: استُعملت الغرامة في طيف واسع من المخالفات، خصوصاً تلك التي لا تستوجب عقوبات أشد مثل النفي أو الحبس.

• الأهداف:

- ردعية: فرض عبء مادي يردع الجاني عن تكرار المخالفة.
- تعويضية: تغطية الأضرار المترتبة عن الفعل.
- جماعية: توجيه الأموال نحو مصالح مثل المرافق المشتركة.
- المرونة: تقدير المبالغ كان من صلاحيات مجلس العزابة، يراعي جسامة الفعل وظروفه، وقد تُقرن الغرامة بعقوبات أخرى.
- الطابع الرمزي: دفع الغرامة أمام الجماعة يحمل معنى الاعتراف بالخطأ والتكفير عنه مادياً.

#### في القانون الجزائري

• المكانة المركزية: الغرامة عقوبة أصلية للمخالفات (المادة 18 من قانون العقوبات)، كما قد تكون أصلية أو تكميلية في الجناح والجنايات.

• التنظيم: يضبط القانون بدقة مقادير الغرامة وفق حدين أدنى وأقصى، ويحدد حالات استبدالها أو الجمع بينها وبين عقوبات أخرى.

• الأهداف:

- زجرية: إيلاء الجاني مادياً لكبح السلوك الإجرامي.
- اقتصادية: دعم الخزينة العامة.

○ بديلة: تُستعمل أحياناً لتفادي الزج بالمخالفين في السجون، تخفيفاً للعبء على المؤسسات العقابية.

### المقارنة والتحليل

- من حيث المشروعية: الغرامة في الأعراف مستندة إلى سلطة الجماعة وإكراهها الاجتماعي، بينما في القانون مستندة إلى نصوص تشريعية دقيقة.
- من حيث الوظيفة: في كلا النظامين المال وسيلة ردع، لكن الأعراف أضافت له وظيفة اجتماعية تمويلية، بينما القانون ركّز على الجانب الرجز والمالي لصالح الدولة.
- من حيث الضبط: ترك النظام العقابي تحديد المبالغ لمجلس العزابة بمرونة، بينما القانون حدّدها بدقة منعاً للتفاوت.
- من حيث البعد الرمزي: الغرامة في الأعراف ذات بُعد معنوي يرمز إلى اعتراف الجاني بخطئه، أما في القانون فهي جزاء مادي صرف.

### الخلاصة

الغرامة تُعدّ من أكثر العقوبات التي يظهر فيها التقاطع بين العرف والقانون، فكلاهما اعتمدها وسيلة ردع، لكن باختلاف في المرجعية والوظيفة، ففي الأعراف كانت الغرامة مرنة ورمزية واجتماعية، بينما في القانون الجزائري أصبحت مؤسسية، محددة بدقة، وزجرية الطابع.

### خامساً: الجلد - الضرب

#### في النظام العقابي المزابي

- الحضور والتدرج: استُعمل الجلد عقوبة تأديبية في طيف من المخالفات الأخلاقية والاجتماعية، وأحياناً يُقرن بالنفي ليضعف الأثر الردعي.
- العلنية: غالباً ما يُنفذ الجلد في فضاء علني، خصوصاً في المسجد، ليكون الجزاء مشهوداً ويؤدي دوره الرمزي في زجر الآخرين.
- الرمزية: لم يكن الجلد عقوبة جسدية فحسب، بل رسالة أخلاقية جماعية تؤكد سيادة القيم وضبط السلوك العام.
- المرونة: لم تكن هناك نصوص ثابتة تحدد عدد الجلدات أو درجتها، بل الأمر خاضع لتقدير مجلس العزابة تبعاً للفعل ومرتكبه.

### في القانون الجزائري

- غياب الجلد كعقوبة: قانون العقوبات الجزائري لا يتضمن الجلد أو الضرب ضمن العقوبات المشروعة، سواء أصلية أو تكميلية.
- الالتزامات الدولية: الجزائر ملتزمة بالاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان التي تحظر العقوبات البدنية المهينة، وهو ما يتعارض مع الجلد.
- البدائل القانونية: في الحالات التي كان يُعاقب عليها الجلد في العرف، يستعمل القانون الحبس أو الغرامة أو التدابير الإصلاحية، كلها في إطار مؤسسي قضائي.

### المقارنة والتحليل

- من حيث الجوهر: الجلد في العرف عقوبة جسدية-رمزية، بينما في القانون غائب تمامًا بل محظور.
- من حيث الغاية: العرف ركّز على الردع الجماعي والعار الاجتماعي عبر العلنية، أما القانون فيستعوض بعقوبات مؤسسية تراعي الكرامة الإنسانية.
- من حيث العلنية: حصر الفقه الإسلامي العلنية في حد الزنا أساسًا، بينما الأعراف جعلت العلنية صفة غالبية في أغلب حالات الجلد، حتى في التعزير، بينما لا يقرّ القانون الجزائري بأي عقوبة بدنية علنية.
- من حيث السلطة: يقرر الجلد في العرف من طرف مجلس العزابة وينفذ جماعيًا في الفضاء العام، أما القانون فلا يعترف به كخيار قضائي أصلاً.
- من حيث الأثر: الجلد في العرف يترك أثرًا اجتماعيًا من العار والوصمة يصعب تجاوزه نظرا لطبيعة المجتمع المغلق، بينما القانون يعتمد عقوبات يمكن محوها بمرور الزمن أو إعادة الإدماج.

### الخلاصة

الجلد يمثل أوضح نقطة افتراق بين النظام العقابي المزابي والقانون الجزائري؛ فهو في الأولى عقوبة رمزية وعلنية وذات بعد اجتماعي قوي، بينما في الثاني مرفوض دستوريًا ودوليًا باعتباره عقوبة مهينة. ويكشف هذا التباين عن انتقال فلسفة العقوبة من الردع الاجتماعي الجماعي إلى الحماية القانونية الفردية القائمة على صون الكرامة والحقوق.

في نهاية هذا المطلب يمكن القول: يتبين من خلال المقارنة أن العقوبات المزاوية وُلدت في تقاطع بين الفقه الإباضي والحاجات الاجتماعية، فاستند بعضها إلى أصول فقهية كالبراءة أو النفي بوصفه من صور التعزير، بينما بقي بعضها الآخر خارج إطار المشروعية الشرعية الصريحة كالتعزيم المالي، كما طوّرت الأعراف آليات خاصة مثل البراءة الاجتماعية والجلد العلني، بما يعكس خصوصية التجربة المجتمعية في ضبط النظام العام.

غير أنّ هذا النظام العرفي لم يستمر بعد قيام الدولة الوطنية الحديثة؛ إذ إنّ القانون الجزائري احتكر سلطة العقاب داخل مؤسسات الدولة، مما أدى إلى تعطّل النظام العقابي المزاوي بصفة شبه كلية، ومع ذلك، يمكن رصد تقاطعات بين بعض العقوبات التي عرفها العرف (كالنفي، والحبس، والتعزيم) وما يقابلها في القانون الوضعي ضمن أطر مؤسسية دقيقة، في حين أن عقوبات أخرى (مثل البراءة والجلد) لم يكن لها أي حضور في التشريع الحديث، إما لخصوصيتها الرمزية أو لتعارضها مع المبادئ الدستورية والالتزامات الدولية.

وعليه، فإنّ التجربة المزاوية تمثل نظامًا عقائبيًا عمليًا وجماعي الطابع، استجاب لظروفه التاريخية، لكنه فقد فاعليته مع انتقال سلطة العقاب إلى مؤسسات الدولة الحديثة، أما القانون الجزائري، فقد رسّخ منظومة عقابية مؤسسية مضبوطة، قائمة على الضمانات الفردية، وهذا ما يمهد للانتقال إلى المطلب الثاني قصد تحليل فلسفة العقوبة في مرجعياتها الثلاث: الفقه، العرف، والقانون.

### المطلب الثاني: أوجه التشابه والاختلاف في فلسفة العقوبة

#### الفرع الأول: الغايات

تختلف فلسفة العقوبة باختلاف المرجعية المؤطرة لها؛ فهي في الفقه الإباضي ترتبط بأهداف شرعية، وفي الأعراف المزاوية تتجلى كآليات اجتماعية ذات طابع عملي ورمزي، أما في القانون الجزائري فهي جزء من منظومة مؤسسية مضبوطة، ويمكن إجمال أهم الغايات فيما يلي:

#### أولاً: الردع

##### في الفقه الإباضي

يُعدّ الردع من أبرز مقاصد العقوبة في الفقه الإباضي؛ فالحدود والتعازير وُضعت لتحقيق الزجر وصوص المجتمع من الفساد وليس لمجرد الإيلاء، وقد استند الفقهاء في تقرير هذا المقصد إلى

النصوص الشرعية، مثل قوله تعالى: " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" [البقرة: 179] التي تُظهر أن العقوبة تحفظ الحياة وتحقق الأمن العام، وقوله في شأن الزنا (وَلْيَشْهَمْ عَذَابُهُمَا كُفَّاتٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) [النور: 02] التي تشير إلى أن العلانية وسيلة أساسية لتحقيق الردع العام.

ويُميز الفقه بين ردع عام، يتم عبر علنية العقوبة واتساع أثرها الاجتماعي، وردع خاص، يهدف إلى منع الجاني من العود إلى الجريمة بعد إصابته بوصمة العقوبة وما تحمله من رهبة.

### في النظام العقابي المزاي

في النظام العقابي المزاي، كان الردع غاية مركزية تترايط مع حماية الجماعة وتماسكها، فالعقوبات الاجتماعية مثل البراءة والهجر لم تكن ذات طابع مادي فقط، بل أداة ردع معنوي عبر العلنية والسرعة والرمزية.

كان إعلان البراءة يتم في المسجد وهو بذلك يحمل أثراً مزدوجاً: يردع الجاني بقطع روابطه مع الجماعة، ويردع الآخرين بتحميلهم عبء سلوكية قوية، كما أن علنية الجلد أو النفي، حينما تُمارس أمام الملاء، تجعل الردع ذا أثر نفسي عميق يفوق العقوبة المادية ذاتها، فالردع في العرف المزاي لا يقوم على قوة الدولة، وإنما على قوة المجتمع وآلياته الرمزية.

### في القانون الجزائري

تُبنى السياسة الجنائية في القانون الجزائري على الردع كأحد أعمدتها المركزية، وقد ميّز المشرع بوضوح بين الردع العام، أي خلق رهبة عامة لدى أفراد المجتمع عبر النصوص والعقوبات المعلنة، والردع الخاص الذي يقصد به منع المجرم بعينه من العودة إلى الجريمة.

وعليه، فالردع في القانون الجزائري مؤطر بضوابط دستورية وقانونية صارمة، ويُمارس عبر مؤسسات الدولة (القضاء والنيابة) ضمن إجراءات مُحاطة بالضمانات. وهذا يختلف عن الردع المزاي المباشر، الذي كان يستند إلى حضور الجماعة وقوتها الرمزية.

### المقارنة والتحليل

عند المقارنة، يظهر أن الردع غاية محورية في الفقه، والعرف، والقانون، لكن الأساس الفلسفي وآليات التطبيق هي التي تُميز كل مرجعية:

• في الفقه الإباضي: يستند الردع إلى الشرع ومقاصده، ويجمع بين البعد الروحي والاجتماعي.

• في العرف المزايي: يتأسس الردع على قوة الجماعة ورمزيتها، حيث تتخذ العقوبة شكلاً علنياً سريعاً لتوليد أثر وقائي مباشر.

• في القانون الجزائري: يركز الردع على قوة الدولة وسيادتها، ويُمارس في إطار مؤسسي مضبوط بضمانات المحاكمة العادلة.

وهكذا نرى أن التشابه يكمن في الغاية المشتركة: منع الجريمة وحماية المجتمع، بينما يختلف الأساس: النص الشرعي في الفقه، التماسك الاجتماعي في العرف، والنص القانوني والدستور في الدولة الحديثة.

### ثانياً: الإصلاح

#### في الفقه الإباضي

لم يقف الفقه الإباضي عند غاية الردع فقط، بل جعل من إصلاح الفرد وإعادة تربيته إلى جادة الصواب مقصداً لا يقل أهمية، فالتعازير خاصة لم تُشرع للتنكيل فحسب، وإنما لتحقيق التوبة والتطهير الأخلاقي، واعتبر الفقهاء أن العقوبة ينبغي أن تعين الجاني على العودة إلى دائرة الطاعة، وأن تكون وسيلة لحماية الجماعة من الانحراف دون أن تسقط عن الفرد إمكان العودة إلى صفوفها، وهنا يتضح البعد الإصلاحي للعقوبة في بعدها التربوي والوقائي معاً.

#### في النظام العقابي المزايي

في النظام العقابي المزايي كان الإصلاح هدفاً أصيلاً من وراء العقوبة، حيث إن المقصود لم يكن إقصاء الجاني نهائياً، وإنما إعادة إدماجه في الجماعة بعد تحمّل تبعات خطئه، ويتجلى ذلك في إجراءات إعلان التوبة أو طلب الصفح أمام مجلس العزابة أو في المسجد، إذ يكون الاعتراف العلني بالذنب خطوة نحو استعادة الثقة، كما أن بعض العقوبات الرمزية كالهجر لفترة محددة لم تكن تعني قطعاً أبدياً بل كانت وسيلة علاجية لإعادة الجاني إلى جادة السلوك السوي عبر الضغط الاجتماعي، فالإصلاح هنا إذن ذو طابع جماعي، يركز على إعادة بناء الثقة بين الفرد والجماعة، أكثر من كونه علاجاً فردياً.

### في القانون الجزائري

تبنى القانون الجزائري في إصلاحاته توجهًا يزاوج بين الردع والإصلاح، إلا أن البعد الإصلاحي أخذ مساحة معتبرة، خاصة في السياسات العقابية الحديثة، فقد نص المشرع على أن المؤسسات العقابية لا يقتصر دورها على تنفيذ العقوبة، وإنما تشمل أيضًا إعادة التربية والتأهيل، ويتجسد ذلك في برامج التعليم والتكوين المهني وإتاحة الزيارات العائلية، وفي بعض البدائل كالإفراج المشروط أو وقف التنفيذ في حالات معينة، فالإصلاح في القانون يرتبط بإعادة دمج المحكوم عليه في المجتمع كفرد منتج، دون أن يبقى مجرد عنصر متمرّد.

### المقارنة والتحليل

بالمقارنة يتضح أن الإصلاح غاية مشتركة بين المرجعيات الثلاث، لكن زاوية النظر إليها تختلف:

- في الفقه الإباضي: الإصلاح له بعد روحي وأخلاقي، حيث تُعد العقوبة تطهيرًا للفرد وإعادة له إلى سبيل الاستقامة.
  - في العرف المزابي: الإصلاح له بعد اجتماعي جماعي، إذ يُقاس بمدى استعادة الثقة والانتماء للجماعة بعد التوبة العلنية وتحمل المسؤولية.
  - في القانون الجزائري: الإصلاح ذو بعد مؤسسي وقانوني، حيث يُترجم في إعادة الإدماج عبر التعليم والتأهيل وضمان الحقوق داخل المؤسسات العقابية.
- وبذلك، يتقاطع الجميع في الغاية المتمثلة في عودة الجاني إلى صف المجتمع، لكنهم يختلفون في أدوات الإصلاح: النص الشرعي في الفقه، الجماعة في العرف، والدولة ومؤسساتها في القانون.

### ثالثًا: الوقاية

#### في الفقه الإباضي

الوقاية في الفقه الإباضي لا تنحصر في العقوبة، بل تسبقها عبر بناء منظومة قيمية وأخلاقية تحصّن الفرد من الانحراف، وقد اعتبر الفقهاء أن إقامة مجتمع عادل، يوفّر للفرد مقومات الاستقامة، تمثل خط الدفاع الأول ضد الجريمة، كما أن التشريع الإسلامي اعتمد مبدأ سدّ الذرائع، بتحريم بعض الأفعال التي قد تؤوّل إلى مفاسد أكبر، ليُحقق بذلك حماية استباقية،

وبذلك تتجلى الوقاية في الفقه في بعدين: تربوي (غرس الوازع الديني والأخلاقي)، وتشريعي (إغلاق أبواب الفساد قبل وقوعه).

### في النظام العقابي المزابي

الوقاية في النظام العقابي المزابي كانت راسخة في التنشئة الاجتماعية وفي طقوس عبور القيم والرقابة الجماعية، فالملتزم المزابي بفضل شبكته القوية من القيم والعلاقات، كَوّن آلية طبيعية لردع الانحرافات قبل وقوعها، وكان التعليم الديني والتأطير الأخلاقي —من خلال الأسرة والمسجد والمدرسة القرآنية— أداة رئيسة في تشكيل الوعي الوقائي، إضافة إلى ذلك فإن الرقابة الاجتماعية الحاضرة باستمرار، وسرعة العقوبة وعلنيّتها ولدت شعورًا دائمًا بأن الانحراف لن يمرّ من دون تبعات، وهو ما جعل الوقاية وظيفة جماعية مستمرة.

### في القانون الجزائري

اعتمد القانون الجزائري سياسة جنائية حديثة تجعل الوقاية جزءًا لا يتجزأ من مكافحة الجريمة، فالوقاية هنا تُمارس على مستويين:

- اجتماعي - اقتصادي: عبر السياسات العامة التي تستهدف تحسين الظروف المعيشية، والتقليل من مسببات الانحراف مثل البطالة والفقر والجهل، إضافة إلى حملات التوعية والإرشاد.
- قانوني - مؤسسي: من خلال التدابير الوقائية المنصوص عليها في التشريع، مثل المراقبة القضائية، سحب بعض الرخص، والمنع من الإقامة، والتي تُطبق على بعض الفئات أو في بعض الجرائم باعتبارها وسائل وقائية موازية للعقوبة.

### المقارنة والتحليل

من خلال المقارنة يظهر أن الوقاية غاية مشتركة بين المرجعيات الثلاث، لكنها تتجسد في صور متباينة:

- في الفقه الإباضي: الوقاية ذات أساس ديني وتشريعي، يتحقق عبر التربية وسدّ الدرائع.
- في النظام العقابي المزابي: الوقاية ذات أساس اجتماعي جماعي، قوامها التنشئة الدينية والرقابة الاجتماعية القوية، التي تجعل الانحراف أمرًا صعبًا قبل أن يكون معاقبًا.
- في القانون الجزائري: الوقاية ذات أساس مؤسسي، تُمارس عبر السياسات العامة والتدابير القانونية الوقائية.

إذن، تتفق المرجعيات الثلاث في السعي لحماية المجتمع قبل وقوع الجريمة، لكنها تختلف في الأداة: القيمة الدينية في الفقه، الجماعة في العرف، والدولة في القانون.

### رابعاً: الاستقامة وحماية القيم

#### في الفقه الإباضي

الغاية الأسمى للعقوبة في الفقه الإباضي لا تقتصر على الردع أو الإصلاح، بل تتجاوزهما إلى تحقيق الاستقامة العامة للمجتمع وصيانة القيم العليا، فقد نص الفقهاء على أن إقامة الحدود والقصاص تؤدي إلى بسط العدل وانتشار الطاعات، وأن تعطيلها يؤدي إلى شيوع الفساد والفوضى، فالاستقامة هنا ليست مجرد استقامة فردية، بل هي نظام أخلاقي يربط بين استقرار المجتمع وأداء فرائض الدين وحماية الضروريات، ومن ثم تكتسب العقوبة في هذا التصور بُعداً يتجاوز الفرد إلى الجماعة، ويتجاوز الزمن الحاضر إلى ضمان استمرار التوازن الأخلاقي للأمة.

#### في النظام العقابي المزابي

أما في النظام العقابي المزابي فقد كانت الاستقامة هدفاً جوهرياً، حيث لا تُفهم العقوبة بمعزل عن حماية قيم الجماعة وتماسكها الرمزي، فإعلان البراءة أو النفي أو الجلد لم يكن مجرد عقوبة مادية، بل كان يحمل دلالة رمزية تُذكر الجميع بالخطوط الحمراء التي لا يجوز تجاوزها، كما أن حضور الجماعة في تنفيذ العقوبة يعكس البُعد الجماعي للاستقامة: المجتمع بكامله هو الحارس للقيم، وهكذا فإن النظام العقابي المزابي قد حوّل العقوبة إلى آلية لصيانة الهوية الجماعية، ووسيلة لترسيخ الانضباط الأخلاقي الذي يضمن استمرار القيم الدينية والاجتماعية.

#### في القانون الجزائري

القانون الجزائري باعتباره قانوناً وضعياً حديثاً، لم يستعمل مصطلح "الاستقامة" بالمعنى الأخلاقي أو الديني، لكنه سعى إلى حماية النظام العام والقيم الدستورية، فالتجريم لا يقتصر على الأفعال التي تُحدث ضرراً مباشراً، بل يشمل أيضاً ما يهدد قيم المجتمع الأساسية مثل حماية الأسرة، وصون المال العام، والحفاظ على الأمن والسكينة، وبهذا فإن المشرع يربط بين العقوبة وبين استقرار المجتمع السياسي والاجتماعي، ويعتبر حماية القيم العامة غاية أساسية من غايات العقوبة، وإن صيغت بلغة قانونية أكثر منها دينية أو عرفية.

### المقارنة والتحليل

يتبين من المقارنة أن غاية الاستقامة وحماية القيم تشكّل نقطة التقاء بين المرجعيات الثلاث، وإن اختلفت منطلقاتها:

• في الفقه الإباضي: الاستقامة ذات أساس ديني تشريعي، يُراد بها الحفاظ على الطاعة وصون الضروريات.

• في النظام العقابي المزابي: الاستقامة ذات أساس اجتماعي جماعي، حيث تُترجم العقوبة إلى طقس رمزي يضمن التزام الأفراد بالقيم المشتركة.

• في القانون الجزائري: الاستقامة تُترجم إلى حماية النظام العام والقيم الدستورية، عبر نصوص تُجرّم كل ما يهددها.

وبذلك يتضح أن العقوبة ليست مجرد أداة لضبط السلوك الفردي، بل هي وسيلة لحماية القيم الجماعية في كل نظام: قيم الشرع في الفقه، قيم الجماعة في العرف، والقيم الدستورية في القانون.

### الفرع الثاني: شروط التنفيذ، الطابع الاجتماعي - للعقوبة، طبيعة السلطة المنفذة

#### أولاً: شروط التنفيذ

##### في الفقه الإباضي

أولى الفقه الإباضي أهمية كبيرة لشروط تنفيذ العقوبة، إدراكاً لخطورتها وارتباطها بحقوق الأفراد والمجتمع، ومن أبرز هذه الشروط:

• ثبوت الجريمة يقيناً: إذ لا تنفذ العقوبة إلا بعد تحقق البينة الشرعية، سواء بالشهادة أو الإقرار أو القرائن المعتمدة.

• درء الحدود بالشبهات: فإذا وُجدت شبهة معتبرة تُدرأ العقوبة، تغليباً لجانب العفو والرحمة على جانب العقوبة، وهو أصل متفق عليه عند الإباضية وسائر المذاهب، يقول الإمام الكندي: "وكل حدّ فيه عسى ولعل فهو معطل"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ج71، ص108.

- مراعاة الأهلية: فلا تنفذ العقوبة إلا على البالغ العاقل المكلف، إذ إن المقصود إصلاح المسؤول الواعي، لا من لا يدرك أبعاد فعله.
- ارتباط التنفيذ بالسلطة الشرعية: حيث لا يحق للأفراد إقامة العقوبة بأنفسهم، بل يشترط أن يقوم بها الإمام أو من ينوب عنه<sup>1</sup>، ضماناً لعدم الفوضى وتغليياً للمصلحة العامة.

### في النظام العقابي المزاي

- في النظام العقابي المزاي، تميزت شروط تنفيذ العقوبة بسمات ذات طابع جماعي - اجتماعي أكثر من طابعها الفردي، ومن أهم معالمها:
- صدور القرار عن مجلس العزابة أو مجلس الجماعة: فلا تُنفذ العقوبة إلا بعد مداولة المجلس الذي يمثل المرجعية الدينية والاجتماعية، ما يضيفي شرعية جماعية على التنفيذ.
- العلنية والسرعة: يشترط أن يُعلن القرار على الملأ وأن يُنفذ بسرعة، حتى يكتسب العقاب أثره الاجتماعي والرمزي في ردع الآخرين، ويجول دون التلاعب أو التأجيل.
- وجود قوانين مكتوبة وغياب إجراءات مدونة: وُجدت اتفاقات ومواثيق مكتوبة تضبط السلوك والعلاقات وتحدد المخالفات والعقوبات، غير أن الباحث - في حدود اطلاعه - لم يقف على إجراءات مكتوبة خاصة بالتقاضي أو التنفيذ في شكل لوائح أو سجلات، بل كانت العملية تُمارَس وفق أعراف متفق عليها يغلب عليها الطابع الجماعي والشفهي، وهذا يعكس طبيعة النظام التقليدي الذي يقدم المصلحة الجماعية على تدوين الضمانات الفردية في شكل مكتوب.

### في القانون الجزائري

- أما في القانون الجزائري، فقد أحاط المشرع تنفيذ العقوبة بجملة من الشروط القانونية والضمانات القضائية:
- حكم قضائي نهائي: لا تُنفذ أي عقوبة إلا إذا صدر حكم نهائي حائز لقوة الشيء المقضي فيه، ما يضمن استنفاد طرق الطعن (الاستئناف، النقض).
- احترام الضمانات الدستورية: مثل حق الدفاع، وعلنية المحاكمة، وحق المتهم في محاكمة عادلة.

<sup>1</sup> سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان، المرجع السابق، ج12، ص162.

- حصر التنفيذ في أجهزة الدولة: التنفيذ لا يتم إلا عبر مؤسسات الدولة المختصة (القضاء، النيابة، إدارة السجون)، ولا يجوز لغيرها التدخل.
- تقنين إجراءات التنفيذ: نص قانون الإجراءات الجزائية على ضوابط دقيقة لكيفية التنفيذ ومراحله، منعاً لأي تعسف أو تجاوز.

### المقارنة والتحليل

من خلال المقارنة، يظهر أن المرجعيات الثلاث تُجمع على ضرورة ضبط شروط التنفيذ، لكن كل منها ينطلق من أسس مختلفة:

- في الفقه الإباضي: الشروط ذات أساس شرعي - فقهي، تركز على اليقين في الإثبات ودرء العقوبة عند الشبهة.

• في النظام العقابي المزابي: الشروط ذات أساس اجتماعي - جماعي، تركز على العلنية والسرعة وشرعية مجلس العزابة، مع وجود قوانين مكتوبة (اتفاقات)، لكن دون إجراءات مدونة للتنفيذ.

- في القانون الجزائري: الشروط ذات أساس قانوني - دستوري، تركز على ضمان حقوق الفرد وإجراءات التقاضي، ويُحصر التنفيذ في أجهزة الدولة.

إذن، يلتقي الجميع في السعي لتجنب الظلم وضمان فعالية العقوبة، لكنهم يختلفون في زاوية التركيز: الشرع عند الإباضية، الجماعة عند المزابيين، والدستور عند الدولة الحديثة.

### ثانياً: الطابع الاجتماعي للعقوبة

#### في الفقه الإباضي

العقوبة في الفقه الإباضي وجميع المذاهب الإسلامية لم تُصمم لتكون جزاءً فردياً فحسب، بل لتترك أثراً يتجاوز الجاني إلى الجماعة، فقد نصّ الفقهاء بناء على آي القرآن الكريم على علنية بعض العقوبات كالجلد والرجم، باعتبار أن حضور الناس لمشهد التنفيذ يُحدث ردعاً عاماً ويُرسّخ وازع الخوف من مخالفة الشرع، وهذه العلنية ليست مجرد إجراء شكلي، بل هي وسيلة رمزية لتذكير المجتمع بقدسية القيم التي تُحمى بالحدود والقصاص، كما أن هذا البعد الرمزي يتكامل مع البعد

الروحي؛ إذ يرى الفقهاء أن العقوبة تكفر عن الذنب<sup>1</sup> وتعيد المذنب إلى صف الجماعة المستقيمة، بما يحفظ نقاءها الداخلي.

### في النظام العقابي المزابي

يُعد الطابع الاجتماعي والرمزي من أبرز سمات العقوبات المزابية، فالبراءة، والهجر، والنفي، والجلد، ليست مجرد إجراءات عقابية، بل رسائل علنية تُوجّه إلى الجماعة كلها، فقد كان الإعلان عن البراءة في المسجد بمثابة إعلان رسمي بأن فلاناً قد خرج عن دائرة القيم، وهو ما يُشكل أقصى صور الوصم الاجتماعي، كما أن العلنية والسرعة في التنفيذ تحول العقوبة إلى طقس جماعي يحمل دلالة رمزية تتجاوز الجزاء الفردي إلى تعزيز الانضباط العام وصيانة الهوية المشتركة، وبذلك كانت العقوبة العرفية آلية لإعادة تأكيد التضامن المجتمعي، وضمان الاستمرار في احترام الخطوط الحمراء.

### في القانون الجزائري

أما القانون الجزائري فقد غلبت عليه الصياغة القانونية الرسمية، مما قلل من الطابع الرمزي المباشر للعقوبة، غير أن هذا لا ينفي وجود أبعاد رمزية ضمنية، مثل التجريم العلني لأفعال تمس بالنظام العام (الرشوة، الفساد، الاعتداء على رموز الدولة)؛ أو نشر حكم الإدانة<sup>2</sup>، حيث تحمل العقوبة هنا رسالة مفادها حماية القيم الأساسية للمجتمع، ومع ذلك تبقى الرمزية في القانون الجزائري مؤسّسة ومحتكّرة من قبل الدولة، وتُمارس عبر مؤسساتها القضائية والتنفيذية، لا عبر الجماعة، فالعلنية مرتبطة هنا بعلنية المحاكمة وفق الضمانات القانونية، لا بالطقوس الجماعية المفتوحة كما في العرف التقليدي.

ويلاحظ أن الطابع الاجتماعي للعقوبة في القانون الجزائري يميل إلى التراجع لصالح الطابع الفردي؛ إذ تُطبق العقوبة أساساً على الفرد المخالف من قبل أجهزة الدولة، بعيداً عن المشاركة الجماعية، ورغم إدخال بعض العقوبات ذات الطابع الاجتماعي—مثل الخدمة للمنفعة العامة—إلا أنها تظل محدودة، ولا تُغيّر من الطبيعة الأساسية للنظام العقابي الذي يركز على الفردية والاحتكار

<sup>1</sup> العقوبة ثابتة وتكفر الذنب فهي نوع من التوبة، وفي سقوط العقوبة بالتوبة من عدمه ينظر: أحمد أبو الوفا، المرجع السابق،

ج2، ص495.

<sup>2</sup> المادة 9 من قانون العقوبات.

المؤسسي، وهو ما يعكس اختلافاً جوهرياً بين الطابع المؤسسي الحديث وبين الطابع الجماعي العرفي.

### المقارنة والتحليل

من خلال المقارنة، يتضح أن الطابع الاجتماعي - الرمزي للعقوبة حاضر في الأنظمة الثلاثة، لكن بطرق متباينة:

• في الفقه الإباضي: الرمزية تتجلى في علنية بعض العقوبات، بوصفها أداة للتذكير الديني والردع العام.

• في النظام العقابي المزاي: الرمزية هي جوهر العقوبة نفسها، إذ تتحول إلى طقس علني يُرسخ القيم ويُعيد إنتاج هوية الجماعة.

• في القانون الجزائري: الرمزية مؤسسية يغلب عليها الطابع الفردي، حيث تحتكر الدولة الرسالة الرمزية وتُمارسها عبر القضاء والمؤسسات التنفيذية، مع تراجع المشاركة الجماعية. إذن، بينما ركّز الفقه على الرمزية الدينية، والعرف على الرمزية الاجتماعية، فإن القانون الجزائري انصرف إلى الرمزية القانونية - المؤسسية، في سياق يغلب الفردية على الجماعة.

### ثالثاً: طبيعة السلطة المنفذة

#### في الفقه الإباضي

يرتبط تنفيذ العقوبة في الفقه الإباضي بسلطة وليّ الأمر الشرعي، المتمثل في الإمام أو من ينوبه من القضاة وأهل الصلاح، فالأصل أن العقوبة لا ينفذها الأفراد أو الجماعات مباشرة، وإنما السلطة الشرعية التي تجمع بين حماية الدين وسياسة الدنيا، وفي حالة غياب الإمام، أو تعذر وجود سلطة شرعية جامعة، يرى فقهاء الإباضية أنّ الحدود تتعطل، لأنّها من اختصاص الإمام وحده، غير أنّ هذا لا يعني تعطيل النظام العقابي كلياً، بل يظل المجال مفتوحاً أمام التعزيرات التي يمكن أن يقيمها أهل الحل والعقد<sup>1</sup> أو الجماعة المؤهلة، حمايةً للنظام العام وصيانةً للمجتمع من الانفلات، وهكذا يُحافظ المذهب على حدّ أدنى من السلطة العقابية في غياب الإمام، مع بقاء الحدود معلّقة إلى حين قيام السلطة الشرعية الكاملة.

<sup>1</sup> سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان، المرجع السابق، ج12، ص162. ويُنظر: مصطفى باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، جمعية التراث القرآنية، الجزائر، ط2، 2021، ص691.

### في النظام العقابي المزاي

- في النظام العقابي المزاي، نجد فصلاً واضحاً بين سلطة إصدار القرار وسلطة التنفيذ:
- مجالس العزابة تؤدي دور السلطة التشريعية والقضائية، فهي التي تضع القواعد، وتفصل في النزاعات، وتحدد العقوبة المناسبة، وقد نظر إليها فقهاء الإباضية باعتبارها صيغة من صيغ إمامة الكتمان، ما أضفى عليها شرعية دينية وسياسية إلى جانب شرعيتها الاجتماعية، ويساندها في التشريع أيضاً جماعة العوام.
- أما التنفيذ فيُناط أساساً بمجلس الجماعة/العوام ممثلاً في العشائر أو ما يُعرف بالضممان، وهو الجناح الاجتماعي التنفيذي في الهيكلة التقليدية، ويباشر العوام تنفيذ قرارات العزابة على الأرض، سواء تعلّق الأمر بالنفي أو التغيريم أو غيرهما من العقوبات<sup>1</sup>.
- وللتنفيذ أذرع ميدانية متخصصة: إمكراس وإمصوردان، وقد سبق التعريف بهما سابقاً.
- هذا التوزيع للوظائف أتاح للنظام المزاي أن يوازن بين المرجعية الدينية (العزابة) والفاعلية الاجتماعية (العوام وأذرعهم)، في نموذج أقرب إلى التعايش بين سلطة التشريع/القضاء وسلطة التنفيذ الجماعي.

### في القانون الجزائري

- في الدولة الحديثة، يمثّل التنفيذ احتكاراً مؤسسياً خالصاً، ففي القانون الجزائري يُناط تنفيذ العقوبة بمؤسسات الدولة حصرياً: القضاء، النيابة العامة، أجهزة الضبط القضائي، وإدارة السجون، ولا مجال لأي مشاركة اجتماعية أو دينية في التنفيذ، انسجاماً مع مبدأ سيادة القانون واحتكار الدولة لسلطة الإكراه المشروع، ويضمن هذا الاحتكار أن يتم التنفيذ ضمن إجراءات مقننة وتحت رقابة قضائية ودستورية، حمايةً لحقوق الأفراد ومنعاً لأي تجاوزات.

### المقارنة والتحليل

- في الفقه الإباضي: التنفيذ من اختصاص الإمام أو من ينوب عنه، أي سلطة شرعية عليا تتولى العقاب باسم الدين والسياسة.

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 181.

• في النظام العقابي المزايي: هناك فصلٌ وظيفي: العزابة تُشرع وتُقضي، والعوام (العشائر/الضمان) ينفذون، مع وجود أجهزة ميدانية (إمكراس، إمصوردان)، وهذا يُبرز الطبيعة الاجتماعية الجماعية للتنفيذ.

• في القانون الجزائري: التنفيذ مؤسسي ومركزي، تحتكره الدولة وحدها عبر هياكلها الرسمية، بعيداً عن أي مشاركة جماعية.

وبذلك يتبين أن السلطة المنفذة للعقوبة اختلفت جذرياً باختلاف المرجعيات: ففي الفقه الإباضي كانت مرتبطة بالإمام وولائه، وفي العرف المزايي تجسدت في الجماعة ممثلة في العوام تحت إشراف العزابة، بينما في الدولة الحديثة احتكرت مؤسسات الدولة التنفيذ احتكاراً كلياً، ولم يكن هذا استمراراً لمسار متدرج، بل مرحلة فاصلة شهدت فيها الجزائر المستقلة تحولاً بنيوياً أدى إلى تعطيل النظام العقابي التقليدي كلياً، لصالح فلسفة قانونية جديدة جعل التنفيذ اختصاصاً حصرياً لمؤسسات الدولة.

ختاماً؛ يتّضح من خلال المقارنة أنّ فلسفة العقوبة ليست مجرد اختلاف في الوسائل والإجراءات، بل هي انعكاس مباشر لطبيعة المرجعية التي تستند إليها الأنظمة الثلاثة: الشرع في الفقه الإباضي، الجماعة في العرف المزايي، والدولة الحديثة في القانون الجزائري، فالمقاصد التي رُسمت للعقوبة —من ردع وإصلاح ووقاية— وإن بدت متقاربة في جوهرها، فإنّ تجلياتها الميدانية اختلفت باختلاف زاوية النظر إلى الجريمة والفاعل والمجتمع، كما أنّ شروط التنفيذ، والرمزية المصاحبة له، وطبيعة السلطة التي تتولاه، أبرزت تبايناً في التصوّر بين نظامٍ تقليدي محكوم بالعلنية والتماسك الجماعي، ونظامٍ شرعي فقهي محكوم بضوابط النصوص، ونظامٍ قانوني وضعي محكوم بضمانات إجرائية ومؤسسية.

وهذا التباين لا ينحصر في الجانب النظري، بل ينعكس على درجة الفاعلية وحدود كل نظام في الاستجابة لمقتضيات زمانه وسياقه، الأمر الذي يستدعي الانتقال —في المبحث الموالي— إلى تقييم شامل لمكان القوة والضعف في التجربة المزايية، وبيان حدودها، مع استشراف إمكانات توظيفها أو الاستفادة منها في سياق تشريعي معاصر، بما يحقق التوازن بين أصالة الخصوصية وضوابط الدولة الحديثة وحقوق الإنسان.

## المبحث الثاني: التقويم العام واستشراف الاستفادة المطلب الأول: نقاط القوة والقصور في النظام العقابي المزاي

### الفرع الأول: مظاهر القوة والنجاعة

#### 1. السرعة في إصدار وتنفيذ القرارات

من أبرز عناصر القوة في النظام العقابي المزاي اعتماده على السرعة والفعالية في إصدار الأحكام وتنفيذها، فالعقوبة لم تكن تبقى حبيسة الأوراق أو تنتظر سنوات من المرافعات والطقون، بل تُصدر بعد مداولة مختصرة في مجلس العزابة أو الجماعة، وتُنقذ فوراً تقريباً، وهذه السرعة لم تكن مجرد إجراء عملي، بل كانت تعبيراً عن فلسفة مجتمعية ترى أن العقوبة إذا تأخرت فقدت أثرها وردعها.

لقد كان المزايون يدركون من خلال تجربتهم التاريخية أن البطء في تنفيذ الجزاء يُفسح المجال للتلاعب، ويُضعف هيبة القانون العرفي، بل قد يُفقد العقوبة معناها، ولذا كان القرار يُعلن غالباً في المسجد - باعتباره قلب الحياة الدينية والاجتماعية - ثم يُنفذ مباشرة أمام مرأى الجماعة، مثال ذلك: البراءة، إذ ما إن تُتلى في الجامع حتى تنقطع علاقات الناس بالشخص المبرأ منه، وتُترجم البراءة إلى عزلة اجتماعية فورية، وكذلك الجلد، فكان ينفذ أمام الملاء مباشرة بعد ثبوت الجرم، بحيث يربط المجتمع بين المخالفة وعقوبتها دون فجوة زمنية.

من منظور علم الاجتماع القانوني فإن هذا الأسلوب يحقق الارتباط الذهني القوي بين الفعل والجزاء، وهو ما يُضاعف من قوة الردع<sup>1</sup>، بينما في الأنظمة الحديثة، قد تمر سنوات بين ارتكاب الجريمة وتنفيذ العقوبة بسبب المسار القضائي الطويل، فيضعف الأثر النفسي والرمزي، خصوصاً لدى الرأي العام. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ التشريع الجزائري أدخل في العقود الأخيرة نظام المثول الفوري، كآلية تهدف إلى تقليص الفجوة الزمنية بين الجريمة والحكم، بما يعكس وعياً بضرورة الاستفادة من قيمة السرعة التي شكّلت أحد أعمدة النجاعة في التجارب التقليدية.

كما أن هذه السرعة تعكس بساطة الإجراءات في النظام التقليدي؛ فغياب التعقيد الإداري والبيروقراطي جعل من إصدار وتنفيذ القرارات عملية جماعية مباشرة، تستند إلى الثقة في مجالس

<sup>1</sup> Beccaria, C. (1986), On Crimes and Punishments, (D. Young, Trans.). Hackett Publishing, p 47-48.

العزابة والجماعة، وهنا يمكن القول إن السرعة لم تكن مجرد خاصية إجرائية، بل كانت ضمانة اجتماعية لنجاعة النظام وفعاليته.

### 2. التدرج في العقوبات

لا يمكن القول إنّ النظام العرفي المزاي قد عرف التدرج بالمعنى القانوني الصارم كما هو الشأن في الفقه الإباضي أو القانون الوضعي، حيث تُرتب العقوبات على سلم يبدأ بالأخف وينتهي بالأشد، بل ما تكشفه المصادر أنّ العقوبة كانت تُحدد ابتداءً بحسب طبيعة الفعل وخطورته: فالمخالفة التي تستوجب البراءة يُعلن فيها البراءة، والتي تستوجب الجلد يُنقذ فيها الجلد، والتي تستدعي النفي أو التغريم يُلجأ إليها مباشرة دون المرور بمراحل وسطى، ومع ذلك، فإنّ النظام لم يخلُ من صور للتدرج الوظيفي تعكس عقلانيته ومرونته، وذلك في مستويين بارزين:

#### - التدرج في نوع العقوبة

كشفت بعض الاتفاقات والأعراف أنّ الجماعة لم تلجأ مباشرة إلى أقصى صور العقاب، بل قد تبدأ بـ التنبيه أو اللوم في نطاق ضيق، ثم تنتقل إلى الهجر المؤقت كإجراء اجتماعي ضاغط، فإذا تكررت المخالفة أو مسّت القيم الجوهرية للجماعة، جرى الانتقال إلى البراءة بوصفها أقصى درجات العزل الرمزي، وفي الحالات التي تهدد استقرار المدينة أو تنال من الهيئات، أضيفت عقوبات أشد مثل النفي أو التغريم المالي، وهو ما يكشف عن وجود مسار تصاعدي يتدرج من الأخف إلى الأشد بحسب جسامة الفعل وأثره.

#### - التدرج في جهة التنفيذ

جعلت الأعراف مسؤولية التنفيذ ابتداءً على عاتق عشيرة الجاني، باعتبارها الأقرب إليه والأقدر على ضبطه، غير أنّ بعض العقوبات، خاصة النفي إلى مسافات بعيدة حتى "يرى البحر"، كانت تتطلب قدرًا أكبر من القوة والقدرة المادية، مما يفوق إمكانيات العشيرة بمفردها، وهنا تبرز آلية التدرج، حيث تستعين العشيرة بعشائر أخرى لمساعدتها في التنفيذ، بما يضمن نجاح العملية ويحول دون أي تقصير، وهذا لا يعكس عجزًا أو رفضًا من العشيرة، بل التزامًا مضاعفًا بتنفيذ الحكم، عبر تحويله من مسؤولية ضيقة إلى مسؤولية جماعية موسعة.

إنّ هذا التدرج - في نوع العقوبة وفي جهة التنفيذ - لا يقوم على تصنيف قانوني جامد، بل على مرونة اجتماعية وظيفية تستجيب لطبيعة الفعل وظروفه، وهذه المرونة مثّلت مصدر قوة

للنظام؛ لأنها وفرت بدائل متعددة قبل الوصول إلى العقوبات القصوى، وضمنت في الوقت نفسه أن التنفيذ لا يُفلت من قبضة الجماعة، فالفرد كان يواجه أولاً عشيرته، ثم إن لزم الأمر يواجه شبكة عشائرية متعددة، مما جعل العقوبة حدثاً جماعياً ذا أثر رمزي مضاعف يعزز مناعة المجتمع ضد الانحراف.

### 3. المشاركة المجتمعية الواسعة

من أبرز سمات النظام العقابي المزابي أنه لم يكن شأنًا محصورًا في نخبة أو هيئة ضيقة، بل كان قائمًا على المشاركة الواسعة للمجتمع في مختلف مراحله: التشريع، إصدار الحكم، التنفيذ، وحتى الرقابة اللاحقة، وهذه المشاركة لم تكن مجرد إجراء تنظيمي، بل كانت عنصرًا جوهريًا في فعالية النظام ورسوخه.

#### - المشاركة في التشريع وإقرار القواعد

تعود قوة النظام إلى أن قواعده ومبادئه صيغت بمشاركة جماعية، حيث تُبرم الاتفاقات على مستوى القصور، وتُعلن على الملأ في المجالس العامة والمساجد، ويشارك فيها ممثلو العشائر والعوام إلى جانب مجلس العزابة، فهذا النمط من التشريع الجماعي جعل القواعد تُعتبر التزامًا مشتركًا وليست فرضًا خارجيًا، وهو ما عزز شرعيتها الاجتماعية وضمن احترامها التلقائي.

#### - المشاركة في إصدار الحكم

على الرغم من المكانة المحورية لمجلس العزابة باعتباره المرجعية الدينية والاجتماعية، إلا أن إصدار العقوبة لم يكن في معزل عن مرافقة الجماعة، فقرارات المجلس كانت تُعلن على الناس، وتُنقذ بحضورهم، مما جعل الحكم يكتسب قوة من العزابة، إضافة إلى الإجماع الاجتماعي الواسع، وهذا الإعلان العلني كان بمثابة عملية تصديق جماعي، حيث يتحول الحكم إلى إرادة جماعية واضحة.

#### - المشاركة في التنفيذ

التنفيذ لم يكن وظيفة جهاز معزول كما هو الحال في الدولة الحديثة، بل كان مسؤولية مباشرة للجماعة، تتوزع أدوارها بين العشائر والعوام، وتتكامل مع الأذرع الميدانية مثل إمكراس وإمصوردان، فعندما تقرر البراءة أو النفي أو الجلد، يتدخل المجتمع بأسره في إنزال العقوبة، سواء

بالحضور أو بالمشاركة المباشرة، وهذه المشاركة لم تكن شكلية، بل أداة ضغط معنوي قوي، إذ يشعر المخالف أنه يواجه جماعته كلها، وليس سلطة مفصولة عنها.

### - المشاركة في الرقابة والردع الاجتماعي

حتى بعد التنفيذ، يستمر المجتمع في القيام بدور الرقيب عبر الهجر والمقاطعة والمراقبة الجماعية، فالوصم الاجتماعي الناتج عن البراءة أو النفي كان أكثر إيلاّمًا من العقوبة ذاتها، لأنه يعني فقدان الانتماء وفقدان شبكات الدعم الاجتماعي، وبذلك لم يكن الردع مقتصرًا على السلطة الرسمية، بل كان ممتدًا في النسيج الاجتماعي كله، مما جعل الالتزام بالقواعد أكثر رسوخًا وفعالية.

إنّ المشاركة المجتمعية الواسعة تمثل أحد أعمدة قوة النظام العقابي المزاي؛ فهي التي حولت العقوبة من مجرد إجراء فردي إلى طقس جماعي يعيد إنتاج هوية المجتمع وقيمه، كما أن هذا البعد الجماعي ضمن سرعة الامتثال، لأن الفرد لم يكن يواجه سلطة معزولة يمكن مراوغتها، بل يواجه شبكة اجتماعية محكمة، وفي المقابل، نلاحظ أنّ الفقه الإسلامي ركّز على إشراك الجماعة في جانب الردع العام عبر علنية العقوبة، بينما حصر القانون الجزائري العقوبة في مؤسسات الدولة، مما قلل من المشاركة المجتمعية المباشرة، وبالتالي، يمكن القول إنّ العرف المزاي قد قدّم تجربة فريدة جعلت من المجتمع ذاته فاعلاً أصيلاً في صناعة العقوبة وتنفيذها، وهو ما يفسر درجة الانضباط العالية التي عرفتتها مدن مزاب لقرون طويلة.

### 4. الرمزية والطابع المعنوي للعقوبة

من مظاهر قوة النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب ونجاعته اعتماده على الرمزية والطابع المعنوي للعقوبات، وهي خاصية قد يُظنّ لأول وهلة أنها ضعف أو تساهل، لكنها في الحقيقة شكلت مصدرًا لفاعلية هذا النظام، ففي مجتمع صغير متماسك، حيث تُشكّل الهوية الدينية والاجتماعية رأس المال الرمزي للفرد، يصبح فقدان الاعتراف الجماعي أو التعرّض للهجر والنفي أشد وقعًا من أي عقوبة مادية أو بدنية، إن الخوف من أن يُجرّد الفرد من انتماؤه المعنوي للجماعة كان كافيًا لردعه، وهو ما يفسّر كيف حافظت هذه العقوبات الرمزية على الانضباط دون الحاجة إلى ترسانة ضخمة من المؤسسات العقابية أو الأجهزة الأمنية.

كما أن الطابع الرمزي للعقوبة كان وسيلة لتحقيق ردع واسع بوسائل محدودة، فبينما تتطلب العقوبات الحديثة موارد مالية وبشرية ضخمة (سجون، شرطة، بيروقراطية)، استطاع النظام المزابي أن يُحدث أثرًا رادعًا من خلال قرار جماعي يُعلن البراءة أو الهجر، وبهذا المعنى، فإن الرمزية لم تكن علامة على الضعف، بل كانت دليلًا على كفاءة النظام في استثمار ما يتناسب مع بنيته الاجتماعية والثقافية، أي الاعتماد على الرأسمال المعنوي بدلًا من العنف المادي.

وفضلاً عن ذلك، منحت الرمزية امتدادًا زمنيًا للعقوبة يفوق أثر العقوبات البدنية، فبينما يزول الألم الجسدي سريعًا، تبقى آثار البراءة أو الهجر في الذاكرة الاجتماعية وقد تُلحق بالفرد وأسرته وصمة قد تستمر أجيالاً، وهو ما جعلها أداة ناجعة في تثبيت الانضباط الجماعي على المدى الطويل.

هذا البعد الزمني يبرز وجهًا آخر من وجوه القوة، لأن العقوبة لا تقتصر على لحظة التنفيذ بل تستمر كأثر رمزي يتجدد مع كل استدعاء اجتماعي أو ذكر للحادثة.

وتتجلى القوة أيضًا في التوافق بين الطابع الرمزي للعقوبة والبنية الدينية والأخلاقية للمجتمع، فالاستقامة والرقابة الذاتية، كلها قيم إباضية جعلت من العقوبة الرمزية أداة مضاعفة الأثر: فهي تضرب الفرد في ضميره أمام الله، وفي سمعته أمام الجماعة، وهذا الازدواج (الذاتي - الجماعي) في الإيلام المعنوي منح العقوبة قوة ردعية أعمق من العقوبة البدنية التي تقتصر على جسد الجاني.

وأخيرًا، فإن الطابع الرمزي سمح بقدر من المرونة في التدرج، ليس بالمعنى القانوني الصارم الذي يميز التشريعات الوضعية، وإنما بمعنى تعدد صور العقوبة الرمزية نفسها، فالهجر مثلاً قد يتفاوت بين درجات: من مقاطعة مجالس محدودة إلى براءة عامة شاملة، والنفي قد يكون من مدينة أو من عدة مدن، وهكذا هذا التدرج الرمزي منح مجالس العزابة والعشيرة قدرة على ضبط الجزاء وفق طبيعة الجرم وظروف الجاني، دون أن يخرجوا عن النسق العام.

بهذا يظهر أن اعتماد النظام المزابي على الرمزية والمعنوية لم يكن ضعفًا في الوسائل، بل مظهرًا من مظاهر قوته ونجاعته؛ لأنه وفر الردع والإصلاح بأقل التكاليف المادية، وبأكبر أثر اجتماعي وأخلاقي، منسجمًا مع البنية العقدية والثقافية التي صاغت هوية هذا المجتمع عبر القرون.

## 5. صيانة الهوية وضبط السلوك

من أهم مظاهر قوة النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب أنه ارتبط ارتباطاً وثيقاً بوظيفة صيانة الهوية الجماعية وضبط السلوك اليومي للأفراد، بحيث لم يكن هدفه مجرد ردع المخالف أو إعادة التوازن في العلاقات، بل كان قبل ذلك وبعده حماية النسق العقدي والثقافي الذي يميز المجتمع، فالانتماء في المجتمع المزابي ليس مجرد صفة اجتماعية عابرة، وإنما هو انتماء ديني - أخلاقي يعبر عن التزام الفرد بقيم الاستقامة الإباضية، ويؤكد اندماجه في الجماعة، ولهذا كان الخروج عن مقتضيات هذه القيم يُواجهه بعقوبات ذات طابع رمزي - اجتماعي تعلن للجميع أن هوية الجماعة مصنونة ولا يجوز العبث بها.

وقد تجلّى هذا البعد في كون العقوبات الكبرى - مثل البراءة أو الهجر أو النفي - لم تكن فقط جزاءً عن خطأ ارتكبه الفرد، بل كانت في جوهرها إجراءً لحماية الجماعة من الاختراق والانحراف، فحين يُجرّد المخالف من الاعتراف به كعضو في الجماعة، أو يُبعد عن مجاها الجغرافي والاجتماعي، فإن الرسالة الأهم هي أن الحفاظ على نقاء الهوية يعلو على الاعتبارات الفردية، وهذا ما جعل العقوبة في السياق المزابي لا تقتصر على إبلام الجاني، بل تؤدي وظيفة مزدوجة: تأديب الفرد من جهة، وضمان استمرارية النموذج الهوياتي للجماعة من جهة أخرى.

وإذا كان القانون الوضعي يركّز عادةً على حماية النظام العام بمظاهره الأمنية والمؤسسية، فإن النظام العقابي المزابي كان يركز على حماية النظام الرمزي والقيمي الذي يشكّل لبّ الهوية، فالمجتمع الإباضي رأى في العقوبة وسيلةً لترسيخ الاستقامة بوصفها قاعدة انتماء، ولذلك فإن العقوبات لم تردع عن فعل محظور فحسب، بل منعت أيضاً الانحراف من أن يصبح سلوكاً مألوفاً أو مقبولاً، وهنا تبرز القوة الحقيقية: إذ لم يكن المقصود تحجيم الجريمة فحسب، وإنما منع تآكل الهوية وانحيار الضوابط الأخلاقية.

كما أن المؤسسات المجتمعية، وعلى رأسها مجالس العزابة والعشيرة، اضطلعت بدور "حراس الهوية"، فهي لم تكتفِ بممارسة سلطة قضائية شكلية، بل تولّت مهمة ضبط السلوك الجماعي وفقاً لمعايير المذهب وثقافة المجتمع، وقد كشفت اتفاقات المجالس عن هذا الدور بوضوح، حيث صيغت نصوصها لتضبط أدق تفاصيل الحياة اليومية: من المعاملات التجارية إلى الأعراس واللباس

وتقاسيم المياه، فهذه النصوص لم تكن مجرد قواعد تنظيمية، بل أدوات لصيانة الهوية ومنع التراخي أمام ضغوط خارجية أو داخلية.

ويلاحظ أن هذا النوع من العقوبات منح النظام العقابي قوة استثنائية، لأنه جعل الفرد رهيناً لعلاقته بمجتمعه، فالخوف من أن يُحرم المرء من شرعية الانتماء، أو أن يوصف بأنه خارج عن الجماعة المستقيمة، كان كافياً لردعه عن الانحراف، بل إن هذا الخوف كان في أحيان كثيرة أبلغ من العقوبات المادية أو البدنية، لأنه يهدد جوهر هوية الفرد ومعناه الوجودي داخل المجتمع، وقد انعكس ذلك في كون العقوبة المزاوية أكثر وقاية من الجريمة، لأنها تضرب جذورها في البنية القيمية نفسها، فلا تسمح للانحراف بأن يتطبع أو يكتسب شرعية.

واللافت أن هذا البعد لم يقتصر على حماية الهوية العقدية وحدها، بل شمل أيضاً الهوية الثقافية والاجتماعية بمختلف عناصرها، فالقيم الجماعية، وأنماط العيش، وحتى أنظمة العمران والاقتصاد، كانت محمية من خلال العقوبة، فإذا خرج فرد عن القواعد المنظمة لتقاسيم المياه أو نظام السوق أو الأعراف الأسرية، لم يُنظر إلى فعله كمخالفة تقنية فحسب، بل كتهديد للتوازن الكلي للجماعة، فيستوجب عقوبة رمزية تعيد ضبطه، وهذا يبين أن العقوبة كانت أداة لإعادة إنتاج المجتمع في صورته المتجانسة، وضمان انتقال هويته من جيل إلى جيل.

إن اعتبار "صيانة الهوية وضبط السلوك" مظهرًا من مظاهر القوة والنجاعة ينبع من هذا الدور الحاسم للعقوبة في تثبيت النموذج المجتمعي نفسه، فبفضل هذا الارتباط بين العقوبة والهوية، استطاع النظام التقليدي أن يستمر قرونًا طويلة دون جهاز دولة رسمي، وأن يواجه تحولات خارجية كبرى دون أن يذوب في محيطه، لقد كانت العقوبة آلية مجتمعية تضمن وحدة الداخل وتحصن الأفراد ضد الاستلاب، وتجعل من الجماعة وحدة متماسكة عصية على التفكك.

وبذلك يمكن القول إن قوة النظام العقابي المزاوي لم تكن كامنة في شدة الجزاء أو في العنف الإجراء، وإنما في عمق ارتباط العقوبة بالهوية الجماعية وبرأس المال الاجتماعي، وفي جعلها وسيلة ناجعة لترسيخ قيم الاستقامة وضبط السلوك، وهو ما أتاح لهذا النظام أن ينجح في مهمته الأساسية: حماية المجتمع من الانحراف، وصون هويته المذهبية والثقافية في بيئة صحراوية مفتوحة ومتغيرة.

## 6. العدالة التصالحية

يظهر في بنية النظام العقابي المزابي بُعدٌ تصالحي واضح؛ فالعقوبة جزء من طريقٍ ينتهي بإعادة إدماج الجاني متى استوفى شروط الإصلاح، ويتجسّد ذلك في إجراء التوبة وردّ الاعتبار؛ إذ تُفهم البراءة الاجتماعية على أنّ مقصدها الإصلاح وليس الإقصاء النهائي، ويُفتح للمحكوم عليه بابُ العودة عبر توبةٍ علنيةٍ منظّمة تُستعاد بها مكانته داخل المجتمع، وهذا الإجراء مُقنّن في تفاصيله (المكان، التوقيت، الصيغة) بوصفه طقسًا عمومياً لإعادة الثقة، أكثر منه مجرد إعلان فردي، وهو ما يجعل نهاية العقوبة متلازمةً مع عودة الانضباط والانسجام الاجتماعي.

وفي حقوق العباد خصوصًا، لا تُدار العلاقة العقابية بمنطقٍ زجريٍّ صرف؛ فالمتضرّر لم يُجبر على طريق واحد، بل كان له أن يتنازل ويقبل الصلح، بما يضيف على المعالجة طابعًا تعويضيًا مرناً يراعي مصلحة الأطراف، ويُخفّف من نزعة الانتقام، ويُغلب استعادة السلم الأهلي، وهذه القابلية للصلح تجعل العقوبة حلقةً ضمن منظومة إصلاح العلاقة الاجتماعية، لا غايةً مكثفة بذاتها. ويتكامل ذلك مع تصوّر الفقهّي والعرفي معًا: فمدوّنات الإباضية تُقرّر أن التعازير وُضعت لتحقيق التوبة والتطهير الأخلاقي، وأن المقصود حماية الجماعة مع إبقاء إمكان العودة قائمًا؛ وعلى المستوى العرفي، استُخدم الهجر المؤقت وأشكال الضغط الرمزي وسائل علاجية لإعادة بناء الثقة، وبهذا المعنى تُصبح العدالة التصالحية وظيفة أصيلة في فلسفة العقوبة.

خلاصة ذلك أن النظام حقّق توازنًا عمليًا بين الردع والإصلاح: يعاقب ليحمي النسق، ثم يرأب الصدع بضوابط معلومة تُعيد دمج الفرد في الجماعة عند تحقق شروطها، وهذا عينُ مظهر القوة والنجاعة في المبحث التقييمي؛ لأن الغاية النهائية ليست مجرد إيلاء الجاني، بل استعادة النظام الاجتماعي على نحوٍ يمنع تراكم الخصومات ويُرسّخ الانضباط المستدام.

## 7. تجسير الشرع والعرف

يشكّل الجمع بين المرجعية الشرعية والمرجعية العرفية أحد أهمّ مواطن القوة في النظام العقابي المزابي، فالفقه الإباضي أمّد التجربة بالقيم الدينية والمبادئ الكلية، بينما وفر العرف المحلي الصيغ التطبيقية التي تترجم تلك القيم إلى نماذج اجتماعية وإجراءات عملية قابلة للإنفاذ، ومن خلال هذا التلاقي تحقّق التوازن بين المبدأ والواقع في صورة منسجمة، ولم يبق النظام أحكامًا نظرية جامدة أو أعرافًا مصلحة منفلة.

وقد جسّدت العزابة هذا التلاقي على وجهه الأمثل؛ فهي تصدر في قراراتها عن مقاصد الاستقامة وضوابط الفقه، وتنزلها عبر أدوات مألوفة ومتجذّرة في البيئة المحلية مثل الهجر أو البراءة أو النفي، فالعقوبة في هذا الإطار هي تدبير عرفي وآلية عملية لتحقيق مقصد شرعي، وهو ما منحها شرعية مضاعفة: شرعية دينية تستند إلى النص والمقاصد، وشرعية اجتماعية تستند إلى العرف والتوافق الجماعي.

وتتمثل قوة هذا النموذج في أنّ المخالف كان يواجه عقوبة ذات مشروعية مزدوجة: فهو ملزم بها من حيث دينه وضميره، وملزم بها أيضاً من حيث انتماءه إلى الجماعة التي تفرضها عرفاً، فهو في الأخير يجد نفسه في مواجهة منظومة متكاملة تحيط به من الداخل والخارج.

كما أن هذا التجسير أتاح للنظام قدراً من الثبات والمرونة معاً؛ فالشرع وفّر له الأساس القيمي الدائم، بينما منحه العرف القدرة على التكيف مع المستجدات من خلال تنويع أشكال العقوبات الرمزية وتفريدها بحسب الحالات، وهنا برزت النجاعة؛ حيث لم يتحول النظام إلى عرف منفلت، ولم يبقَ حبيس النصوص المجردة، بل ظلّ متوازناً بين الثبات والتكيف.

وبذلك يمكن القول إن تجسير الشرع والعرف هو أبرز عناصر القوة في النموذج المزاي، إذ أرسى للنظام العقابي شرعيته الاجتماعية والدينية معاً، وضَمّن له الاستمرارية والفعالية في ضبط السلوك وحماية الجماعة عبر أجيال متعاقبة.

ختاماً يتبيّن من هذا العرض أن النظام العقابي التقليدي في واد مزاب تجاوز كونه مجرد منظومة جزاءات متفرقة، ليصبح بنية متكاملة تستند إلى عوامل متعدّدة من القوة والنجاعة، فقد اتسم بالسرعة في التنفيذ، وبالتدرج الذي يتيح مرونة في تنزيل العقوبة بحسب طبيعة الجرم، كما استفاد من المشاركة المجتمعية الواسعة التي منحت العقوبات قوة إلزامية جماعية، واتخذ من الرمزية والطابع المعنوي وسيلة للتأثير العميق في السلوك، مع حفاظه على الهوية الجماعية وضبط القيم، ثم أبان عن بعدٍ تصالحي جعل العقوبة أفقاً للعودة والإصلاح أكثر من كونها إقصاءً نهائياً، وأخيراً جسّد نموذجاً واضحاً في الجمع بين الشرع والعرف على نحو أرسى للنظام شرعيته الدينية والاجتماعية معاً.

ومهما كانت هذه المظاهر باعثاً على الإعجاب بقوة التجربة وفعاليتها، فإنها في نهاية المطاف تبقى تجربة بشرية يعترّيها القصور والنقصان، وهو ما يقتضي الانتقال إلى إبراز أوجه الضعف التي لازمتها في الفرع الموالي.

## الفرع الثاني: أوجه القصور

مهما بدا النظام العقابي في وادي مزاب متماسكاً وفعالاً في مجاله، فإنه - كغيره من التجارب البشرية - لم يسلم من مظاهر قصور تحدّ من شموليته وقدرته على الاستمرار بذات القوة، فبقدر ما مثّل أداة ضبط اجتماعي ناجعة، بقدر ما أظهر حدوداً موضوعية نابعة من طبيعته الجماعية ومن سياقه التاريخي، وهي حدود تفرض قراءة نقدية تكشف مواطن الضعف إلى جانب مواطن القوة، وتبيّن أن التجربة، رغم قيمتها، تبقى قابلة للتجاوز والتطوير، وفيما يلي أبرز أوجه القصور التي أمكن رصدها:

### 1. غياب الضمانات الفردية

يُعدّ غياب الضمانات الفردية من أبرز أوجه القصور في النظام العقابي التقليدي بوادي مزاب، فالمجالس الجماعية وعلى رأسها مجلس العزابة، كانت تتمتع بسلطة شبه مطلقة في النظر في القضايا وإصدار العقوبات، دون أن يقابل ذلك وجود آليات مؤسّسة تتيح للفرد المتهم الدفاع عن نفسه بصورة واضحة، فالمتهم لم يكن يملك حقّ تعيين من ينوب عنه أو الطعن في الأحكام، بل كان يخضع مباشرة لقرار الجماعة الذي يُنظر إليه باعتباره مرآة للمصلحة العامة وأداة لحماية النظام الاجتماعي.

ويزداد هذا القصور وضوحاً عند النظر في مسألة التقاضي على درجتين، وهي من أبرز صور الضمانات التي غابت تماماً عن هذا النظام<sup>1</sup>، فقد كان شيخ حلقة العزابة يُعتبر القاضي الأعلى في القضايا المعروضة، وقراراته تُعدّ نهائية وملزمة ولا تُتاح مراجعتها أو استئنافها أمام هيئة أخرى، وبذلك لم يكن هناك مجال للطعن أو لإعادة النظر، وهو ما يجعل النظام، رغم قوته الجماعية، أقرب إلى سلطة قضائية ذات طبقة واحدة تُقصي مبدأ التوازن بين درجات الحكم.

إنّ هذا الوضع يُظهر أن العقوبة في النظام التقليدي كانت تميل إلى تغليب مصلحة الجماعة واستقرارها على حقوق الفرد وحياته الأساسية، صحيح أنّ هذا التوجه كان يجد مشروعيته في بنية المجتمع التقليدي القائم على التضامن والالتزام الجماعي، إلا أنّه من منظور نقدي معاصر يُبرز ثغرة واضحة: غياب التوازن بين سلطة الجماعة وحقوق الفرد.

<sup>1</sup> يوسف بابا وسماويل، المرجع السابق، ص 51.

ومن المهم التنبيه إلى أنّ ما نعرضه هنا يخصّ النظام العرفي المزايي كما دُوّن في الاتفاقات وتوارثته المجالس المحلية، أمّا القضاء الذي أرساه الاستعمار الفرنسي بعد احتلال مزاب سنة 1882 فقد أوجد صيغة جديدة لتنظيم التقاضي تختلف عن النظام التقليدي موضوع بحثنا، حيث أعاد المحتل تنظيم إدارة القضاء وفق معايير حديثة، وهو ما قام بدراسته دراسة وافية في أطروحة الدكتوراه الباحث يوسف باباوسماعيل، وبالتالي فإنّ المقارنة أو التفصيل في ذلك السياق يظلّ خارج حدود هذه الدراسة التي تنحصر في النظام العرفي قبل الاستعمار.

وبذلك يمكن القول إنّ غياب الضمانات الفردية، وفي مقدمتها حقّ الدفاع والتقاضي على درجتين، يمثّل قصورًا بنيويًا في النظام العقابي المزايي، إذ جعل العقوبة أكثر التصاقًا بإرادة الجماعة وأعرافها، وأقل استنادًا إلى منظومة حقوقية توازن بين حقوق الفرد ومتطلبات الجماعة.

### 2. الغموض الإجرائي وغياب التدوين المفصل

تكشف النصوص والاتفاقات المحلية المتاحة أنّ الفصل في القضايا وتنفيذ الأحكام كان يجري ضمن إطار مؤسسي معروف (شيخ حلقة العزّابة للفصل، ومجلس الجماعة للتنفيذ)، مع حضور قويّ للعشيرة في الإسناد العملي؛ فبعد صدور الحكم من الشيخ، يتولّى مجلس الجماعة إنفاذه، بالتنسيق مع ممثّل عشيرة المحكوم عليه، ويُجرّر ما يلزم من كتابات تنفيذية، ويُستنفر أهل المسجد وجماعة البلد لإسناد التنفيذ عند الحاجة، وفي سير الجلسات تُذكر ترتيبات عملية: انعقاد النظر في المسجد، حضور الشهود العدول، تنظيم جلوس الخصمين، إمكان إلزامهما بالحضور بضمان عشيرتهما، ومنع المخاصمة خارج محلّ القضاء، وأحيانا النصّ على أدوار قراء للوثائق ومنظّم للإجراءات<sup>1</sup>.

ومع هذا الحضور الإجرائي العملي، فإن التدوين المفصّل ظلّ محدودًا؛ إذ لا نجد مدوّنة إجراءات تضبط على نحوٍ شامل مراحل الدعوى (من التبليغ إلى طرق المراجعة)، ولا نظامًا موحدًا لآجال الطعن أو درجات التقاضي، فالمرجعيات كانت واضحة ومتعدّدة (النص القرآني والسنة، ثم قوانين المدينة والعُرف، مع وسائل الإثبات كالبَيّنة والشهود واليمين، إضافةً إلى وثائق الملكيات ودفاتر "الزّمَامَات" التي اعتمدت لإثبات الحقوق)، لكنها لم تُرتّب في سلسلة إجرائية مكتوبة

<sup>1</sup> ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 181-183.

وموَحَّدة تُلزم جميع المجالس والمدن بالكيفية نفسها، لذا بقي كثير من تفاصيل السير العملي رهيناً بخبرة القاضي والمجلس، وبقوة التوافق المحلي، وبما تملكه العشائر من قدرة على الضمان والحضور. وعليه، فوجه القصور هنا ليس غياب الضوابط من حيث المبدأ، بل غياب التقنين الإجرائي الشامل والتوحيد الكتابي الذي يحدّد بدقّة مسار الدعوى وحدود سلطات الهيئات وأدوار الخصوم وشروط الإثبات وآجال المراجعة، وقد جعل ذلك إمكان الاختلاف في التنزيل وارداً بين مجلس وآخر أو بين مدينة وأخرى، وأبقى الحقوق الإجرائية للفرد أقلّ تحديداً مما نألفه في التصوّرات القانونية الحديثة، مع أنّ البنية العرفية والدينية وفّرت حدّاً معتبراً من الانضباط العملي. وإذا كانت هذه المرونة الإجرائية قد خدمت المجتمع المزابي في أوقات الاستقرار، فإنّها في المقابل تكشف عن أحد أوجه القصور الجوهرية في النظام؛ إذ لا يمكن للعدالة أن تتحقق بصورة متوازنة ودائمة من دون قواعد مكتوبة تضبط كيفية رفع الدعوى، وسير الجلسات، وآليات إصدار الحكم وتنفيذه، ومن هنا يظهر الارتباط بين غياب الضمانات الفردية وبين غياب التدوين المفصّل، إذ حُرّم الفرد من حماية إجرائية تضمن له وضوح المسار وإمكانية المراجعة، على خلاف ما استقرّ عليه القضاء الحديث الذي جعل من التدوين الإجرائي ضماناً أساسية لحماية الحقوق ومنع التعسف في تطبيق العدالة.

### 3. محدودية وسائل الردع الحديثة

لقد تميّز النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب بوسائل فعّالة اعتمدت على التدرج في العقوبات، وعلى الطابع الرمزي والمعنوي، وعلى المشاركة الجماعية في التنفيذ، وهي عناصر أظهرت قوتها في ضبط السلوك داخل محيط صغير متماسك، غير أنّ هذه الوسائل نفسها تكشف عن محدودية واضحة عند مقارنتها بآليات الردع التي طوّرتها الدولة الحديثة.

فالعقوبات المعتمدة مثل البراءة والهجر والنفي والغرامة، ظلّت محصورة في إطار اجتماعي ضيق، تُنفَّذ عبر مجالس المدينة والعشيرة وأهل المسجد، وفي غياب أجهزة متخصصة كالشرطة النظامية أو السجون المركزية أو السجلات الجنائية، فبقي التنفيذ رهيناً بالتوافق الجماعي وقوة العرف، مما حدّ من قدرة النظام على مواجهة الجرائم المعقّدة أو الحالات التي تتجاوز سلطة الجماعة المحلية.

وتتضح هذه المحدودية أكثر حين نربطها بالسياق التاريخي؛ فقد عرفت المنطقة في بعض المراحل اضطرابات أمنية وصراعات عشائرية، وهو ما قلّل من فاعلية العقوبات العرفية التي تستند أساسًا إلى وحدة الجماعة وتماسكها، فحين ينكسر هذا التماسك بفعل النزاعات الداخلية، تضعف قدرة النظام على فرض العقوبات بنفس الصرامة والانتظام.

ومن جهة أخرى، فإنّ تعدّد المكونات السكانية في وادي مزاب أوجد واقعًا معقدًا؛ فاليهود الذين استقروا بالمنطقة مثلاً، وكذلك غير المزايين، كانت تُشرّع لهم أحكام وقوانين تنظم وضعهم داخل النسيج الاجتماعي، ويخضعون في بعض الأحيان لنفس القانون الذي يحكم المزايين<sup>1</sup>، وهذا يدلّ على وجود قدر من التقنين والضبط في التعامل مع المكونات الاجتماعية غير المزابية، لكنه في الوقت نفسه يُظهر أنّ النظام ظلّ متشعبًا ومتعدّد المرجعيات، ولم يتبلور في صورة جهاز عقابي مركزي قادر على استيعاب كل الفئات بآليات موحّدة.

وبذلك، فإنّ ما كان مظهر قوة في سياقه التاريخي -من حيث التدرج والرمزية والرقابة الجماعية- يظهر اليوم محدودية حين يُقاس بمقاييس الدولة المعاصرة، التي طوّرت أجهزة وهيئات وأدوات عقابية أكثر شمولًا واستمرارية، وقادرة على مواجهة الانقسامات الداخلية والتنوّع الاجتماعي ضمن منظومة قانونية واحدة.

### 4. حدود الاستمرار أمام التحولات الكبرى

لقد أثبت النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب فاعليته في مجالته الاجتماعي، لكنه ظلّ مشروطًا بوجود الجماعة في حالة استقلال ذاتي نسبي، تدير شؤونها الداخلية وفق أعرافها ومؤسساتها المحلية، ومع التحولات الكبرى التي عرفتھا المنطقة، لم يعد بالإمكان لهذا النظام أن يستمر بالفاعلية نفسها، وذلك ليس لقصور داخلي فيه، وإنما لأن طبيعة المرحلة التاريخية تجاوزت الإطار العرفي المحلي.

فعندما احتلّ الفرنسيون مزاب سنة 1882، لم يكن الأمر انهيًا من داخل النظام، بل تفكيكًا قسريًا فرضته سلطة استعمارية عسكرية وإدارية، حيث أعادت تنظيم القضاء والإدارة،

<sup>1</sup> اتفاق مجلس واد مزاب 1697م و1782م يجعل عقوبة السرقة نفسها بالنسبة للمزايي أو غيره من سكان المدينة. يُنظر: ناصر بلحاج، المرجع السابق، ص 109.

وقيدت سلطة المجالس العرفية المحلية التي كانت تحتكر الفصل والتنفيذ، وبذلك لم يعد استمرار العمل بالعقوبات العرفية ممكنًا تحت سلطة استعمارية تحتكر القوة والقرار.

ثم بعد استقلال الجزائر، ومع بروز الدولة الوطنية الحديثة، أصبح المزاويون جزءًا من المنظومة القانونية الوطنية شأنهم شأن سائر مكونات النسيج الجزائري، وصار احتكار الدولة لسلطة العقاب أمرًا طبيعيًا ينسجم مع مقتضيات السيادة والوحدة الوطنية، وهذا الاندماج لم يكن نتيجة ضعف في النظام العرفي، وإنما مآل منطقي لانضواء كل المكونات الاجتماعية تحت راية وطنية واحدة.

ومن ثمّ، فإنّ وجه القصور لا يكمن في هشاشة النظام أو فشله الداخلي، بل في حدود قابليته للاستمرار خارج سياقه التاريخي، إذ ظلّ فعّالًا ما دامت الجماعة تحتفظ باستقلالها التنظيمي، لكنه لم يكن قابلاً للبقاء حين فُرضت أنماط حكم وقضاء مركزية تجاوزت الإطار المحلي إلى منظومة وطنية شاملة.

ختامًا؛ يتبيّن من خلال هذا العرض أنّ النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب، على الرغم من نجاعته في مجاله، لم يسلم من جوانب قصور حدّت من شموليته وقابليته للاستمرار، فقد غابت فيه الضمانات الفردية التي تكفل حقوق المتقاضين، وظلّت إجراءاته يغلب عليها الطابع العرفي الشفوي دون تدوين مفصّل يضمن وحدة التطبيق، كما اقتصرت وسائله على أدوات محلية محدودة لم تبلغ مستوى الردع الذي تملكه الدولة الحديثة، ثم انتهى به الأمر إلى التراجع أمام التحولات الكبرى المتمثلة في الاستعمار الفرنسي ثم قيام الدولة الوطنية، وبذلك يمكن القول إنّ التجربة - رغم تماسكها - تبقى تجربة بشرية لها حدودها الموضوعية، وهو ما يفتح المجال للتساؤل حول إمكانيات الاستفادة منها في السياق المعاصر، وهو ما سيكون موضوع المطلب الموالي.

### المطلب الثاني: إمكانيات التوظيف التشريعي المعاصر

إنّ دراسة النظام العقابي التقليدي في وادي مزاب لا تقف عند حدود الوصف التاريخي أو النقد الداخلي، بل تفتح المجال أيضًا للتساؤل حول إمكانيات الاستفادة منه في صياغة تصوّرات تشريعية معاصرة، فالتجربة بما راكمته من آليات عرفية وضوابط جماعية، تحمل بين طياتها عناصر يمكن أن تُسهم في دعم الجهود الحديثة الرامية إلى تطوير بدائل لعقوبة السجن وتعزيز أساليب الوقاية الاجتماعية، وفي المقابل فإنّ هذه الإمكانيات ليست مطلقة، إذ يظلّ استلزامها مشروطًا

بضوابط تراعي مقتضيات الدولة الحديثة، وتتفادى الانزلاق نحو إحياء الأعراف بصيغتها التقليدية دون تمحيص.

وعليه، فإنّ هذا المطلب يتناول جانبين متكاملين:

الأول يركّز على مجالات الاستفادة الممكنة من التجربة العرفية المزابية، بما يعكس عناصر القوة التي يمكن أن تجد لها صدى في المنظومة القانونية الراهنة، بينما يركّز الثاني على حدود هذه الاستفادة وضوابطها، بوصفها ضمانات منهجية تحول دون أي تعارض مع مبادئ العدالة الحديثة أو مقتضيات الدولة الوطنية.

### الفرع الأول: مجالات الاستفادة الممكنة

رغم الطابع العرفي والتقليدي للنظام العقابي المزابي فإنه قد أفرز آليات تحمل دلالات عملية ما تزال صالحة للاستلham في التشريع الحديث، لا سيما في مجال العدالة التصالحية وبدائل العقوبة، وفيما يلي أبرز أوجه الاستفادة الممكنة:

#### أولاً: آليات الفصل الاجتماعي وحلّ النزاعات

لقد أثبت النظام المزابي أنّ النزاع ليس شأنًا فرديًا محضًا، بل قضية جماعية تمسّ السلم الأهلي، ومن ثمّ، جعل من مجلس المدينة وحلقة العزابة فضاءً أساسياً لتسوية الخلافات عبر آليات الصلح والإقناع الجماعي، وإذا كان التشريع الجزائري قد اعتمد اليوم آلية الصلح في القضايا الأسرية وبعض القضايا الجزائية، فإنّ التجربة العرفية تكشف بوضوح أنّ هذه الآلية يمكن أن تكون أوسع أثرًا حين تُمارس في إطار جماعي تشاركي، يُعيد دمج الأطراف في المجتمع بدل الاكتفاء بقرار قضائي مكتوب.

ومن هنا تبرز إمكانية توسيع دور الوساطة المجتمعية في المنظومة القانونية الجزائرية، عبر إعطاء الهيئات العرفية والمدنية مكانة أكبر ضمن مسار العدالة، على أن يكون ذلك في ظل رقابة القانون واحترام حقوق الأفراد، فالواقع يبين أن هذه الهيئات ما تزال في كثير من المناطق تتمتع بشرعية اجتماعية قوية وتملك خبرة عملية في حلّ النزاعات بسرعة وبأقل كلفة، وتتمين هذا الدور قانونيًا من شأنه أن يخفف العبء عن القضاء الرسمي، ويوسّع قاعدة الثقة بين المواطن ومؤسسات الدولة. كما يمكن الاستفادة من هذا البعد عبر تطوير إطار تشريعي يُمكنّ القضاة من إحالة بعض القضايا إلى وسطاء معتمدين من داخل المجتمع، أو إلى مجالس محلية مدنية - عرفية معترف بها،

بحيث تتكامل قراراتها مع سلطة القضاء، وبهذا الشكل لا يُلغى النظام الرسمي ولا يُستنسخ العرف التقليدي حرفياً، بل يتحقق تكامل مؤسسي يثمن الرصيد الاجتماعي ويضعه في خدمة العدالة الحديثة.

إنّ هذا المسار يجعل العدالة أكثر قرباً من المواطن، ويعطيها طابعاً وقائياً وتربوياً، بدل أن تبقى حبيسة المحاكم وحدها، وهنا تكمن القيمة الاستراتيجية في الاستفادة من آليات الفصل الاجتماعي التي عرفها المزابيون؛ ليس في تكرارها بحرفيتها، بل في إعادة صياغتها ضمن مؤسسات قانونية معاصرة تحترم الدولة الوطنية وتُعزز تماسك المجتمع.

ورغم أنّ بعض المجتمعات الجزائرية الصغيرة ما تزال تحتفظ بحدّ أدنى من الضبط الاجتماعي عبر هيئاتها التقليدية، إلا أنّ التجربة تبين أنّ فاعليتها لا تتحقق إلا إذا حظيت قراراتها بالاحترام ولم تُكسر من قبل أجهزة الدولة أو تُهمَّش بفعل البيروقراطية، فهذه الهيئات، بما تملكه من سلطة معنوية على أفرادها، قادرة على ضبط السلوكيات وكبح كثير من الآفات الاجتماعية بأدوات بسيطة وبتكلفة منخفضة مقارنة بالآليات الرسمية الثقيلة، ومن هنا تبرز الحاجة إلى أن تمنح الدولة لهذه المؤسسات العرفية والمدنية إطاراً قانونياً يُمكنها من التكامل مع عمل القضاء، ويثمن ما تراكم لديها من خبرة في إدارة التوافقات الاجتماعية وحماية الاستقرار المحلي.

وإذا كان هذا التوجّه يجد جذوره في الممارسة العرفية المحلية، فإنّ الأدبيات المعاصرة في مجال العدالة التصالحية تؤكد القيمة العالمية لهذه الآليات، فقد أبرز الباحث هوارد زهر (Howard Zehr) أنّ العدالة التصالحية ليست ابتكاراً حديثاً، بل إعادة إحياء لممارسات اجتماعية تقليدية هدفت إلى إعادة التوازن وحماية النسيج الجماعي، كما أظهرت بعض التجارب المقارنة في الدول المتقدمة من خلال إنشاء دوائر مجتمعية للتصالح والدعم (كما هو الحال في كندا والولايات المتحدة الأمريكية في إطار NCJTC)<sup>1</sup> فاعليتها في خفض معدلات العود وتيسير إعادة إدماج الأفراد داخل مجتمعاتهم، غير أنّ المقصود هنا ليس استنساخ هذه النماذج بحرفيتها، بل الاستفادة منها كمؤشّر على أنّ العدالة التصالحية المتأصّلة في المجتمعات يمكن أن تُستثمر اليوم في الجزائر عبر صيغ مقننة تراعي الخصوصيات الوطنية والمرجعية الدستورية.

<sup>1</sup> مؤسسة تعتمد على المتطوعين وتنشر تقارير إحصائية عن خفض مستويات الإجرام خصوصاً الجرائم الجنسية. ينظر الموقع الرسمي [/https://ncjtc.fvtc.edu](https://ncjtc.fvtc.edu)

### ثانياً: مبدأ الشورى والمشاركة الجماعية

لقد رسّخ النظام المزايي مبدأ الشورى باعتباره آليةً محورية في إدارة الشأن العام وتسوية الخلافات، حيث لم يكن اتخاذ القرار وإصدار القوانين حكراً على شيخ العزابة أو أحد وجهاء القوم، بل ثمة نقاش جماعي داخل مجلس موسّع يشارك فيه ممثلون عن مختلف الفئات (الطلبة والعوام)، وهذا يعكس وعياً مبكراً بأن العدالة لا تتحقق إلا إذا ارتكزت على المشاورة، وأنّ السلم الأهلي لا يُصان إلا حين يشعر كل فرد أنّه ممثّل في صناعة القرار.

وتكمن القيمة الاجتماعية والسياسية لهذا المبدأ في كونه وقرّ شكلاً من أشكال الرقابة الشعبية على السلطة الدينية والمدنية، وحدّ من الاستبداد الفردي، وأضفى على الأحكام والقرارات صبغة جماعية جعلتها أكثر قبولاً وأطول أمداً، كما أنّ مشاركة الجماعة في النقاش وفي آليات الحسم عززت روح التضامن وأعطت للقرار بعداً تربوياً وأخلاقياً، إذ يشعر المخطئ أنّ المجتمع كله حاضر في محاسبته، وأنّ المصلحة العامة مقدّمة على النزعة الفردية.

وإذا كانت الديمقراطية التشاركية تُطرح اليوم كأحد الحلول لتعزيز شرعية المؤسسات الرسمية، فإنّ النظام المزايي سبق أن قدّم صورة عملية لذلك من خلال آلية الشورى والقرار الجماعي، وهذا يفتح أفقاً تشريعياً يمكن استثماره عبر تمكين المجالس المحلية أو لجان الأحياء أو الجمعيات المدنية من المشاركة في اقتراح حلول للنزاعات أو في صياغة توصيات تُرفع إلى القضاء، بحيث تصبح العدالة أكثر قرباً من المواطن وأكثر تجدّراً في بيئته الاجتماعية.

وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ الشورى التي مارسها المزاييون في إدارة شؤونهم المحلية تمثل

نواة مبكرة لما يُعرف اليوم في العلوم السياسية والقانونية بمفهوم (الحوكمة المحلية Local Governance)، حيث تُمنح الهياكل القاعدية والمجالس المجتمعية دوراً في التشاور وصياغة الحلول ومراقبة حسن تطبيق القرارات، وإنّ إدماج هذا المبدأ في المنظومة الجزائية لا يعني التراجع عن سلطة الدولة، بل على العكس، يتيح لها أن تعمل من خلال آليات أقرب إلى المواطن وأكثر انسجاماً مع نسيجه الاجتماعي، بما يعزز الثقة ويخفّف من الفجوة بين الإدارة المركزية والمجتمع المحلي.

### ثالثاً: العقوبات الرمزية ذات البعد التربوي والأخلاقي

من السمات المميزة للنظام العقابي المزابي أنّه لم يركّز على العقوبات المادية أو الجسدية فحسب، بل اعتمد في كثير من الأحيان على عقوبات رمزية ذات طابع معنوي وأخلاقي، فالجاني قد يُعاقب بالحرمان المؤقت من حضور مجالس الجماعة أو المشاركة في بعض الأنشطة الاجتماعية والدينية، أو يُلزم بتقديم اعتذار علني أمام الناس في المسجد؛ فهذه الإجراءات وإن بدت بسيطة في ظاهرها، إلا أنّها تحمل أثراً بالغاً على المستوى الاجتماعي، لأنها تُحمّل الجاني عبء الشعور بالعزلة المعنوية وتضعه في مواجهة ضمير الجماعة، وهو ما يدفعه إلى مراجعة سلوكه والالتزام مجدداً بالقيم المشتركة.

وتكمن أهمية هذه العقوبات في بعدها التربوي والأخلاقي؛ فهي لا تستهدف الإيذاء المادي، وإنما ترسيخ المسؤولية الفردية أمام الجماعة، وإعادة إدماج المخطئ في نسيج المجتمع بدل عزله نهائياً، ومن هنا فإنّ النظام المزابي سبق في إبراز أن الردع المعنوي قد يكون أحياناً أنجح من العقوبة الجسدية أو المالية، خاصة في مجتمع تحكمه قيم التضامن والانتماء الجماعي.

وعلى الصعيد المعاصر، يمكن للتشريع الجزائري أن يستفيد من هذه التجربة التاريخية في إطار بدائل العقوبات السالبة للحرية، فقد خطا المشرّع خطوة مهمة بإقرار نظام "العمل للنفع العام"، لكن إمكانات التطوير ما تزال واسعة، إذ يمكن استلهام النموذج الرمزي المزابي لإقرار عقوبات ذات طابع معنوي وقيمي، مثل:

- إلزام الجاني بالاعتذار العلني أمام الضحايا أو المجتمع المحلي.
- إشراكه في أعمال ذات منفعة عامة داخل الحي أو المؤسسة.
- تكليفه بمهام تربوية أو بيئية ذات بعد رمزي (تنظيف حيّ، الإسهام في حملات توعية، خدمة فئات هشة كالمسنين).

هذه الصيغ إذا نُظّمت ضمن إطار قانوني محكم وتحت إشراف قضائي، تُسهم في تحقيق أهداف متوازنة: تخفيف الاكتظاظ داخل السجون، تقليل الأعباء المالية على الدولة، والأهم من ذلك تعزيز البعد التربوي والأخلاقي للعقوبة، بحيث يُعاد إدماج الجاني بدل وصمه أو تهميشه. إنّ هذا التوجه ينسجم مع النقاشات الحديثة حول "أزمة السجون" وما يُطرح من إشكالات تتعلق بالاكتظاظ وارتفاع التكاليف وضعف أثر الردع، فالسجن على الرغم من كونه عقوبة مركزية

في الدولة الحديثة، فإنه غالبًا ما يعجز عن تحقيق الغاية الإصلاحية، بل قد يتحول إلى بيئة مولّدة للانحراف وإعادة الجريمة، ومن هنا فإنّ العقوبات الرمزية ذات البعد التربوي والأخلاقي تمثل بديلاً عملياً يُمكن من معالجة السلوك المنحرف في بيئته الطبيعية، مع المحافظة على روابط الفرد بمجتمعه، وتخفيفه العزلة والانقطاع، فهي بذلك ليست فقط امتداداً لتراث محلي أثبت نجاعته، بل خياراً معاصراً ينسجم مع فلسفة العقوبات البديلة التي تتبنّاها التشريعات الحديثة، ويجعل من العدالة وسيلة إصلاح وبناء، لا مجرد أداة ردع وعقاب.

### رابعاً: الرقابة الاجتماعية الإيجابية

لقد شكّلت الرقابة الاجتماعية أحد أبرز مقومات النظام المزابي التقليدي، إذ لم تكن العقوبة مجرد قرار يُتخذ في مجلس العزابة، بل كانت مدعومة بآلية مستمرة من المتابعة والاحتواء الجماعي، فالمجتمع برمّته مارس وظيفة الرقابة على سلوك أفراد، ليس بروح الوشاية أو الانتقام، وإنما بوصفها مسؤولية جماعية تستهدف حماية الانسجام العام وضبط المعايير القيمية، وهذه الرقابة اكتسبت مشروعيتها من كونها صادرة عن جماعة يلتزم جميع أفرادها بالقيم نفسها، مما جعلها رقابة ناعمة لكنها فعّالة في آن واحد.

وتتمثل قيمة هذه الرقابة في كونها إيجابية بالأساس؛ فهي لا تُقصي الفرد المخطئ ولا تحوّل إلى منبوذ دائم، بل تمنحه فرصاً متجددة للتصحيح والعودة إلى الجماعة، مع بقائه تحت نظرها ومتابعتها، وهذا النمط من الرقابة جعل العقوبة ذات طابع استمراري تربوي، وأكسبها قوة معنوية عجزت عنها العقوبات الرسمية التي تنتهي غالباً بمجرد تنفيذ الحكم.

وعلى الصعيد المعاصر فإنّ التشريع الجزائري يمكن أن يستثمر هذه الآلية في تطوير منظومة الرقابة البديلة، كالمراقبة المجتمعية (community supervision) أو المتابعة القضائية المشروطة، بحيث يُدمج المجتمع المدني وهيئاته في عملية مراقبة المحكوم عليهم خارج أسوار السجون، فيشارك الجمعيات المحلية، أو لجان الأحياء، أو الوسطاء الاجتماعيين في متابعة إعادة إدماج الأفراد من شأنه أن يخفّف من العبء الواقع على مؤسسات الدولة وحدها، ويوفّر بيئة مجتمعية حاضنة تعزز فرص الإصلاح وتمنع الانتكاس.

وهذه الرقابة الاجتماعية الإيجابية، وإن وُلدت في إطار محلي عرقي، فإنها تحمل في جوهرها مبادئ كونية تجعلها قابلة للمقارنة مع تجارب حديثة في العدالة الجنائية، فهي تقوم على فكرة أن

متابعة السلوك بعد العقوبة، داخل بيئة اجتماعية حاضنة، أدعى للإصلاح وأقل كلفة من العزل في السجون، ومن هنا يمكن فهمها باعتبارها إرهاباً مبكراً لما صار يُعرف اليوم بالمراقبة المجتمعية في الأنظمة العقابية الحديثة.

وقد أكدت تجارب دولية متعددة هذه الفعالية:

• أظهرت مراجعة<sup>1</sup> في دول مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وكندا وأستراليا أنّ برامج المراقبة عبر probation تقلل من معدلات العودة للجريمة، رغم اختلاف التصاميم المحلية.

• في الولايات المتحدة، أوضح مركز الإصلاح العدلي (BJA) أنّ توسيع آليات community supervision وتكاملها مع الدعم النفسي والاجتماعي خفّض نسب العود وحقق وفرة مالية معتبرة<sup>2</sup>.

• أما في هاواي، فقد حقق برنامج HOPE (Swift, Certain, and Fair Supervision) نتائج لافتة، إذ قلّ من معدلات العود بنسبة تصل إلى 55% في المخالفات الجديدة، و72% في استهلاك المخدرات<sup>3</sup>.

إنّ هذه النماذج، على اختلاف سياقاتها وخصوصيتها القيمة التي قد لا تتفق معها، تؤكد أنّ الرقابة الاجتماعية ليست مجرد بقايا عرفية تقليدية، بل رافعة ممكنة لتطوير منظومات العدالة الحديثة، وإذا أحسن توظيفها في الجزائر ضمن إطار قانوني مضبوط، فإنها يمكن أن تتحول إلى أداة فعالة للعدالة الوقائية، تعزّز الإصلاح وتدعم استقرار المجتمع.

### الفرع الثاني: حدود الاستفادة وضوابطها

إذا كانت التجربة المزايية قد قدّمت جملة من الآليات التي تُغني النقاش المعاصر حول العدالة، فإنّ استثمارها لا يمكن أن يتم بمعزل عن جملة من القيود والضوابط، فالقانون الحديث يقوم على

<sup>1</sup> Smith, Andrew, Kim Heyes, Chris Fox, Jordan Harrison, Zsolt Kiss, and Andrew Bradbury. "The effectiveness of probation supervision towards reducing reoffending: A rapid evidence assessment." Probation Journal 65, no. 4 (2018): 407–28.

<sup>2</sup> Community Supervision Strategies: Making Probation and Parole More Effective | Bureau of Justice Assistance ; 25/04/2025.

<sup>3</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Swift%2C\\_certain%2C\\_and\\_fair](https://en.wikipedia.org/wiki/Swift%2C_certain%2C_and_fair) ; 25/04/2025.

أسس دستورية وحقوقية صارمة، تجعل أي محاولة للاستفادة من الأعراف التقليدية مشروطة بمدى انسجامها مع هذه المرجعية العليا، ومن ثم فإنّ الاستفادة تبقى ممكنة ومثمرة، لكن بشرط أن تُدار بوعي نقدي يميّز بين ما يصلح للنقل والتوظيف، وما يتعدّد إدماجه في سياق الدولة الوطنية الحديثة، وفيما يلي أبرز هذه الحدود والضوابط:

### أولاً: مدى اتساق الأعراف مع الدستور وحقوق الإنسان

إنّ أي محاولة لتوظيف الأعراف المزابية في المجال التشريعي الجزائري تصطدم ابتداءً بمرجعية الدستور والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان التي صادقت عليها الدولة، فالدستور الجزائري يُقرّ بعلوية القانون، ويؤكد على مبادئ أساسية مثل المساواة أمام القانون، وحق الدفاع، وحرية التنقل، وضمان المحاكمة العادلة، وهذه المبادئ تمثل خطوطاً حمراء ينبغي ألا يتجاوزها أي تقنين مهما كانت جذوره التاريخية أو شرعيته الاجتماعية.

وفي هذا السياق فإنّ بعض الأعراف رغم فعاليتها في بيئتها التقليدية، قد تثير إشكالات في مطابقتها لهذه المبادئ، فالعقوبات التي تقوم على النبذ الاجتماعي أو الإبعاد الجغرافي -على سبيل المثال- يمكن أن تُعتبر في السياق الحديث مساً بحرية الفرد في التنقل والإقامة، كما أنّ غياب آلية الطعن أو المراجعة يُناقض مبدأ "التقاضي على درجتين" الذي يُعد من ضمانات المحاكمة العادلة.

من هنا يتأكد أنّ الاستفادة من الأعراف يجب أن تتمّ بانتقاء واعٍ، بحيث يُستثمر ما ينسجم مع المرجعية الدستورية ويُتجاوز ما يتعارض معها، وهذا يقتضي إخضاع أي ممارسة عرفية إلى اختبار مزدوج: اختبار المطابقة للدستور الجزائري من جهة، واختبار التوافق مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان من جهة أخرى، باعتبار الجزائر ملتزمة بها قانوناً وسياسةً.

إنّ هذا الضبط لا يعني إقصاء التجربة العرفية أو إنكار قيمتها، بل يوجّهها نحو صياغة جديدة تضعها في خدمة الدولة الوطنية الحديثة، فالاعتراف بدور الأعراف لا يبرّر تعطيل المرجعية الدستورية، والعكس صحيح؛ بل المطلوب هو إيجاد صيغة توازن تُبقي على الروح الإصلاحية والرمزية التي تميزت بها العقوبات المزابية، في إطار قانوني يضمن المساواة ويصون الحقوق الأساسية لكل المواطنين، مهما كانت انتماءاتهم.

### ثانياً: ضرورة التقنين والضبط القانوني

من أبرز التحديات التي تعترض إدماج الأعراف في التشريع الجزائري أنّها تقوم في أصلها - غالباً - على أعراف متداولة شفويّاً، لم تُدوّن في مدونات قانونية دقيقة، بل ظلت محكومة بالذاكرة الجماعية وباجتهادات الشيوخ والهيئات المحلية، وإذا كان هذا الطابع قد منحها مرونة وفاعلية في بيئتها التقليدية، فإنه في السياق الحديث يُثير إشكالات حقيقية تتعلق بالأمن القانوني ووضوح الإجراءات.

ذلك أنّ الدولة الحديثة لا تبني عدالتها على السوابق العرفية أو الأعراف المتوارثة وحدها، بل على نصوص مكتوبة دقيقة تضمن الشفافية وتمنع التباين بين الأحكام، ولهذا فإنّ توظيف النظام المزابي أو غيره من الأعراف لا يمكن أن ينجح ما لم تُترجم إلى نصوص واضحة تقرّها مؤسسات الدولة وتخضع لرقابة قضائية وتشريعية.

كما أنّ غياب التدوين يفتح المجال أمام احتمالات التعسف أو التفسير المتناقض، في حين أنّ التقنين يحوّل التجربة العرفية من موروث اجتماعي إلى رصيد قانوني يمكن الاحتكام إليه ضمن قواعد مضبوطة، وبذلك يتحقق التوازن بين الشرعية الاجتماعية التي تملكها الأعراف، والشرعية القانونية التي يوفّرها التشريع المكتوب.

إنّ الضبط القانوني لا يعني إلغاء الروح التي تميّز التجربة المزابية، وإنما صيانتها من الانزلاق نحو الممارسات الاعتبارية، فالتقنين يسمح بانتقاء ما ينسجم مع فلسفة العدالة الحديثة (كالرمزية التربوية، والبعد التصالحي)، ويمنع في المقابل أي توظيف متسرع لممارسات لا تتوافق مع النظام الدستوري، وبذلك لا يصبح العرف بديلاً عن القانون، وإنما مكّماً له داخل إطار مضبوط يحمي حقوق الأفراد ويُعزز الثقة في مؤسسات الدولة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ التقنين هو الآلية الوحيدة التي تمكّن من إدماج الأعراف ضمن السياسة الجنائية الوطنية، إذ يحوّلها من خبرة محلية متفرقة إلى قاعدة قانونية مكتوبة قابلة للتطبيق العادل والمنضبط، ويجعلها رافداً من روافد التشريع بدل أن تبقى مجرد ممارسة اجتماعية محصورة في نطاقها التقليدي.

### ثالثاً: صعوبة إدماج بعض العقوبات التقليدية

رغم ما تتميز به التجربة المزابية من غنى في تنوع أدواتها العقابية، إلا أنّ إدماجها في المنظومة القانونية الحديثة تعترضها صعوبات موضوعية، فبعض العقوبات التي كانت فاعلة في السياق الاجتماعي التقليدي، لا يمكن أن تجد مكاناً لها في القانون الجزائري اليوم من دون إخلال بالحقوق الأساسية للأفراد أو تناقض مع طبيعة الدولة الوطنية.

من ذلك مثلاً عقوبة الإبعاد الجغرافي أو ما يشبه "النفي الداخلي"، إذ كان يُلجأ إليها أحياناً لإبعاد الجاني عن الجماعة لفترة محددة، ضماناً لتهدة النفوس أو ردعاً للسلوك المنحرف، غير أنّ هذه الصيغة وإن كانت فعّالة في مجتمع صغير ومتماسك فإنها في الدولة الحديثة تُعتبر مساساً بحرية التنقل والإقامة التي يكفلها الدستور، بل قد تتحول إلى عقوبة جماعية إذا ترتّب عليها تهمة أسر الجاني أو تضيق غير مباشر على غيره.

وكذلك الأمر بالنسبة لبعض صور النبذ الاجتماعي - البراءة، حيث يُحرّم الفرد من المشاركة في الأنشطة الجماعية أو يُقصى من بعض الفضاءات العامة، فبينما كان لهذه الممارسة أثر بالغ في مجتمع تحكمه شبكة قيمية قوية، فإن تطبيقها في السياق الحديث قد يُنظر إليه على أنه اعتداء على كرامة الفرد أو شكل من أشكال العقوبة القاسية غير المكتوبة، وهو ما يتعارض مع المرجعيات الحقوقية الوطنية والدولية.

إضافة إلى ذلك، فإنّ بعض العقوبات المالية التقليدية - كالغرامات التي تُفرض في إطار تضامني أو تؤدي أحياناً من طرف شخص غير الجاني - قد لا تتوافق مع مبدأ المسؤولية الجزائية الفردية الذي يقرّه القانون الوضعي، إذ إنّ العدالة الحديثة تقوم على ربط الجزاء بالشخص المخطئ وحده، لا بنسبته العائلي أو الاجتماعي.

غير أنّ هذه الصعوبات لا تعني إقصاء التجربة العرفية برمتها، بل تدعو إلى اعتماد مقارنة مزدوجة: مقارنة انتقائية تقوم على استبعاد العقوبات غير القابلة للتقنين، ومقاربة تحويلية تهدف إلى إعادة صياغة بعض العقوبات التقليدية في شكل يتلاءم مع القانون، فالإبعاد يمكن أن يتحول إلى "إقصاء وظيفي مؤقت" أو "حرمان من بعض الامتيازات الإدارية"، والنبذ الاجتماعي يمكن أن يُعاد إنتاجه عبر آليات إصلاحية مثل الخدمة المجتمعية أو الاعتذار العلني المنظم.

إنَّ صعوبة إدماج بعض العقوبات تكشف في النهاية عن حدود الموضوع، لكنها أيضًا تفتح المجال أمام اجتهاد تشريعي مبدع قادر على ترجمة الروح الإصلاحية للعقوبات التقليدية دون استنساخ حرفي لها، وبهذا الشكل تتحول التجربة المزابية إلى مصدر إلهام لا إلى نموذج جاهز، وتصبح قادرة على إغناء النقاش التشريعي حول بدائل العقوبات السالبة للحرية في الجزائر. وتُظهر هذه الأمثلة أنَّ بعض صور العقوبات العرفية -سواء في النظام المزابي أو في غيره من التجارب المحلية المنتشرة عبر ربوع الجزائر- تمثل منطقة اختبار حقيقية للسياسة الجنائية الوطنية؛ فهي من جهة تكشف عن رصيد اجتماعي غنيّ يعبر عن قدرة الجماعات التقليدية على ابتكار حلول فعّالة، لكنها من جهة أخرى قد تتعارض مع الضمانات الدستورية والحقوقية للدولة الحديثة. ومن ثَمَّ فإنَّ التحدي المطروح أمام المشرّع الجزائري لا يتمثل في نقل هذه العقوبات كما هي، بل في استلهام روحها الإصلاحية والرمزية، وتحويلها إلى بدائل قانونية مكتوبة تراعي المرجعية الدستورية وتثري المنظومة العقابية المعاصرة.

### رابعًا: استلهام القيم دون النقل الحرفي للآليات

يُشكّل النظام العقابي المزابي -ومعه سائر التجارب العرفية الجزائرية- رصيدًا مهمًا من القيم الاجتماعية والرمزية التي لا يجوز التفريط فيها، حتى وإنّ تعدّرت نقل آلياته الإجرائية بحرفيتها إلى المنظومة القانونية الحديثة، فالرهان ليس في استنساخ أدوات العقاب التقليدية، بل في استلهام فلسفتها العميقة وروحها المميزة، وإعادة توظيفها ضمن مؤسسات الدولة الوطنية بطريقة منضبطة. إنَّ التجربة المزابية بُنيت على مجموعة من المرتكزات التي يمكن أن تغني النقاش التشريعي المعاصر: مبدأ الجماعية في اتخاذ القرار، البعد التربوي في العقوبة، الرمزية المعنوية كآلية للردع، والتكامل بين الردع والإصلاح، وهذه القيم ليست حكرًا على النظام العرفي، بل تمثل ما يمكن تسميته "العدالة القيمية" التي تتجاوز حدود الزمان والمكان، ومن هنا فإنَّ المشرّع الجزائري يستطيع أن يستثمر هذه الركائز في صياغة بدائل عقابية عصرية، دون أن يكون ملزمًا بإحياء أشكال العقوبات التي لم تعد قابلة للتطبيق.

كما أنَّ استلهام القيم يمكن من بناء سياسة جنائية وقائية، تجعل من العقوبة أداة لإعادة الإدماج الاجتماعي، ففي الوقت الذي قد تتعارض فيه بعض العقوبات التقليدية مع الدستور أو حقوق الإنسان، تظلّ القيم المؤسسة لها مثل أولوية الصلح، والتكافل الاجتماعي، وتحميل الجماعة

مسؤولية ضبط السلوك، متسقة تمامًا مع التوجهات الحديثة في العدالة التصالحية، ومع مقارنة "العدالة المجتمعية" التي تتبناها العديد من الأنظمة القانونية المعاصرة.

وإدماج هذه القيم لا يقتصر على مستوى التشريع، بل يمتد أيضًا إلى مستوى الثقافة القانونية، حيث يمكن أن يسهم في تقريب المواطن من مؤسسات العدالة، وبناء جسور ثقة بين الدولة والمجتمع، فإنّ التحدي الحقيقي ليس في النصوص وحدها، بل في كيفية جعل العدالة ملموسة، قريبة، ومشروعة في نظر الأفراد، وهذا ما يُحيلنا إلى أن استثمار القيم المستخلصة من النظام العرفي هو سبيل لتعزيز الشرعية الاجتماعية للقانون، وضمان فاعليته في الواقع.

وعليه، فإنّ المطلوب هو مقارنة تركيبيّة: تُبقي على المرجعية الدستورية والحقوقية كإطار ملزم، وتفتح في الوقت نفسه مجالا واسعا لاستلهام القيم الاجتماعية والتربوية التي أثبتت فعاليتها عبر التاريخ. وبهذا الشكل لا يغدو النظام العرفي مجرد أثر ماض، بل يصبح منبعًا لإغناء السياسة العقابية الجزائرية بروح محلية أصيلة، تُترجم في صيغ قانونية معاصرة تحمي الحقوق وتدعم الاستقرار. وخلاصة القول، إنّ استثمار الأعراف العقابية المزابية -ومعها سائر التجارب المحلية- يظل رهينًا بجملة من الضوابط التي لا يمكن تجاوزها: ضرورة مطابقتها للدستور وحقوق الإنسان، وإخضاعها للتقنين الصارم، وتجاوز ما يتعدّى إدماجه من العقوبات التقليدية، ثم استلهام القيم دون النقل الحرفي للآليات، وبهذا يتضح أنّ الإفادة المعاصرة لا تعني بعث النظام العرفي كما هو، بل تعني تحويله إلى رافد معرفي وتشريعي يعزز السياسة الجنائية الجزائرية، في تكامل مع مؤسسات الدولة الوطنية.

خاتمة

## خاتمة:

يمثل هذا البحث خطوة متواضعة في سبيل فهم النظام العقابي في المجتمع المزاي خلال الفترة ما بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر الميلادي، ولئن تعددت زوايا النظر إليه بين الفقه والتاريخ والقانون والاجتماع، فإن ما انتهى إليه التحليل يبيّن أن العقوبة في هذا المجتمع لم تكن مجرد جزء قانوني، بل كانت انعكاساً لبنية قيمية وروحية، وأداة لصيانة الجماعة وحماية تماسكها الداخلي، وقد أتاح تتبّع المسار التاريخي والمؤسسي، ثم دراسة العقوبات وأنواعها، فالمقارنة مع المرجعيات الفقهية والقانونية الحديثة، إمكانية رسم صورة أقرب إلى الواقع عن طبيعة هذا النظام وخصائصه. ومن أجل تثبيت ما توصّل إليه البحث في ذهن القارئ، يجدر إعادة عرض أهم ما ورد في الفصول الأربعة للأطروحة، في صيغة مركّزة تتيح إبراز الخيوط الرئيسة التي قامت عليها المعالجة، تمهيداً لاستخلاص النتائج والتوصيات النهائية.

**الفصل الأول** تناول الأسس النظرية والمرجعيات المفهومية للعقوبة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مع إبراز بعدها الاجتماعي في المجتمعات التقليدية، حيث اتضح أن العقوبة ليست مجرد جزء، بل هي أداة لضبط السلوك وتحقيق الردع والإصلاح وحماية النظام العام، وقد عرض الفصل المنظومة الفقهية الإسلامية التي قسّمت العقوبات إلى حدود مقدّرة لا تقبل العفو، وقصاص ودية تتعلق بحقوق العباد مع إمكانية العفو، وتعازير مرنة تراعي شخصية الجاني والزمان والمكان، في مقابل تطور الفكر القانوني الوضعي من فلسفة الانتقام إلى فلسفة الإصلاح مع ضمانات إجرائية صارمة، ومن خلال هذه المقارنة النظرية اتضح أن العقوبة تعكس الرؤية القيمية للمجتمع، فهي في الإسلام ذات بعد روحي وأخلاقي، بينما في القانون الوضعي ذات طابع مادي إجرائي، الأمر الذي يمهد لفهم خصوصية النظام المزاي كمنظومة متفردة نشأت في بيئة محلية لكنها استندت إلى مرجعيات إسلامية واسعة.

**الفصل الثاني** خصص للحديث عن الخصوصية الاجتماعية والقانونية والبنية التنظيمية للمجتمع المزاي، فاستعرض الجذور التاريخية والامتداد الأمازيغي-الزناقي للسكان، وكيف أسهمت البيئة الصحراوية والعمران الواحاتي في تشكيل جماعة متماسكة ذات هوية دينية وثقافية خاصة، كما أبرز الدور المركزي للمذهب الإباضي في صياغة منظومة القيم وضبط السلوك الجماعي، حيث شكلت حلقة العزابة المرجعية الدينية والتشريعية، وتكاملت مع مجلس العشيرة والجماعة في

تمثيل العوام وتنظيم الشؤون اليومية، وأظهر الفصل أن النظام المؤسسي للمزابيين بُني على مبدأ التوازن بين النخبة الدينية والقاعدة الاجتماعية، وهو ما وُفّر آليات ضبط ذاتي فعالة ضمنت الشرعية والالتزام دون الحاجة إلى جهاز سلطوي مركزي، مما مهد لتبلور نظام عقابي جماعي يستمد قوته من الإجماع والضغط الاجتماعي أكثر مما يستمدّه من القهر المادي.

**الفصل الثالث** عالج تصنيف العقوبات وتحليلها، حيث قُسمت إلى عقوبات اجتماعية ومالية من جهة، وبدنية من جهة أخرى. فأما العقوبات الاجتماعية مثل البراءة، فقد مثّلت وسيلة رمزية قوية لعزل المنحرف عن محيطه ونزع الاعتراف به، بما يجعلها من أشدّ العقوبات وقعًا على الفرد والجماعة معًا، بينما جسّدت الغرامات المالية وسيلة عملية لتعويض الضرر وضمان الردع، رغم الجدل الفقهي حول مشروعيتها، وفي جانب العقوبات البدنية بيّن الفصل أن الحبس استُعمل بصورة محدودة وظرفية، بينما شكّل النفي عقوبة رئيسية تستهدف من يشكّل تهديدًا للجماعة، وأُقرّ الجلد والضرب كوسائل تأديبية سريعة ضمن باب التعزير، وخلص الفصل إلى أن النظام المزابي وظّف مزيجًا من العقوبات الرمزية والمالية والبدنية بما يضمن الفعالية والسرعة والعلنية، مستندًا إلى شرعية اجتماعية قوية، وهو ما منحه قدرة على ضبط السلوك الجماعي بكلفة أقل وبأثر أعمق مقارنة بالعقوبات الرسمية للدولة الحديثة.

**الفصل الرابع** جاء ليقارن بين النظام العقابي المزابي والفقهاء الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري، ثم ليستخلص تقويمًا شاملاً، فقد أبرزت المقارنة أن العقوبات العرفية المزابية كالنفي والبراءة تجدد مشروعيتها في باب التعزير، رغم اختلاف بعض تطبيقاتها عن النصوص الفقهية الشرعية، وأن الفقه الإسلامي يتميز بشموليته الروحية والأخلاقية بينما ركّز النظام المزابي على فعالية الضبط الجماعي، أما مقارنة القانون الجزائري فقد كشفت اختلافًا في المنطلقات، إذ يقوم القانون على سلطة الدولة وسيادة النصوص، بينما يقوم النظام المزابي على الإجماع المجتمعي والمؤسسات التقليدية، مع وجود تقاطعات في الغايات كحماية النظام العام والردع والإصلاح، وفي الجانب التقويمي: خلاص الفصل إلى أن النظام العقابي المزابي كان فعالًا وملائمًا لبيئته التاريخية، لكنه يفتقر إلى الضمانات الإجرائية التي تميز العدالة الحديثة كحق الدفاع وطرق الطعن، ومع ذلك يمكن أن يشكّل رصيّدًا مهمًا لاستلهام بدائل العقوبات وتطوير العدالة التصالحية في السياق الجزائري المعاصر.

وبعد استعراض موضوع الأطروحة عبر فصولها الأربعة، يمكن تسجيل جملة من النتائج العلمية التي تكشف عن طبيعة النظام العقابي في المجتمع المزابي وخصائصه، وذلك على النحو الآتي:

1. تبين أن العقوبة في المجتمع المزابي كانت أداة اجتماعية قيمية لحماية الهوية وضبط السلوك الجماعي في ظل غياب مؤسسات الدولة الحديثة إضافة إلى كونها جزءاً قانونياً.
2. استند النظام العقابي المزابي إلى مرجعية مزدوجة: الفقه الإباضي إطاراً شرعياً، والعرف الجماعي آلية عملية، مما أتاح صياغة منظومة متوازنة بين النص والممارسة.
3. شكّلت المؤسسات التقليدية (حلقة العزابة، مجلس العشيرة والجماعة) الإطار التنظيمي للتشريع وتنفيذ العقوبات، وهو ما منحها شرعية وقبولاً اجتماعياً واسعاً.
4. أظهر البحث أن العقوبات الاجتماعية والمالية (كالبراءة والتغريم) كانت أكثر فعالية من العقوبات البدنية، نظراً لما تتركه من أثر رمزي عميق على الجاني والجماعة.
5. اتسمت العقوبات بالسرعة والعلنية والفعالية، وهي سمات جعلتها قادرة على تحقيق الردع بأقل تكلفة، مقارنة بالعقوبات الحديثة المعقدة إجرائياً.
6. المقارنة مع الفقه الإسلامي كشفت أن معظم العقوبات المزابية يمكن تكييفها ضمن باب التعزير، بما يؤكد انفتاح الفقه على الأعراف المنضبطة بالمقاصد.
7. أما المقارنة مع القانون الجزائري فأظهرت اختلافاً في المنطلقات، لكن أيضاً وجود تقاطعات في الأهداف، مما يفتح المجال أمام إمكان الاستفادة من التراث العقابي المزابي في تطوير بدائل حديثة.
8. يظل النظام العقابي المزابي تجربة تاريخية فعّالة في بيئتها، لكنه يفتقر إلى الضمانات الإجرائية التي تميز العدالة المعاصرة، مما يجعله مصدر إلهام أكثر منه نموذجاً قابلاً للتطبيق المباشر.

وانطلاقاً من النتائج السابقة، يمكن تقديم مجموعة من التوصيات العلمية والعملية التي قد تسهم في تطوير الدراسات الفقهية والقانونية والاجتماعية حول النظام العقابي، وفي الاستفادة من التجربة المزابية في السياق المعاصر، وذلك كما يلي:

### أولاً: توصيات تشريعية وقانونية

1. إعداد إطار قانوني للعدالة المجتمعية المحلية يُدرج آليات الضبط التقليدي (كالبراءة والصلح) ويمنح المجالس العرفية دوراً استشارياً أو تصالحياً تحت إشراف قضائي.
2. تعديل المواد الإجرائية لإتاحة الاستئناس بالأعراف المكتوبة في النزاعات الاجتماعية.
3. إدراج العقوبات الرمزية ضمن قسم العقوبات البديلة في قانون العقوبات الجزائري، لتصبح أدوات قانونية قابلة للتنفيذ في قضايا الجناح والأخلاق.
4. استحداث نصوص تعترف بمجالس العشائر وتقننها كهيئات للصلح المجتمعي، مع تقييدها بضوابط التكوين والإشراف.
5. إنشاء مرصد وطني لتوثيق القوانين العرفية ودراستها باعتبارها جزءاً من الرصيد القانوني الوطني.

### ثانياً: توصيات بحثية وعلمية

1. تشجيع الجامعات على فتح وحدات بحث متخصصة في الأنظمة العقابية التقليدية وإعادة قراءة المنظومة الوطنية في ضوء التراث المؤسسي المحلي.
2. إنشاء قاعدة بيانات رقمية للاتفاقات العرفية المدونة، مع توفير شروح وتحليلات علمية مرافقة.
3. دعم الدراسات المقارنة بين نماذج العقوبات المحلية في الجزائر ومقارنتها بالأنظمة الحديثة لتحديد مواطن التلاقي والتباين.
4. تحفيز الباحثين وطلبة الدكتوراه في مجالات القانون والشرعية والأنثروبولوجيا على دراسة العقوبات الرمزية والتعزيرية في مجتمعات شمال إفريقيا.

### ثالثاً: توصيات مجتمعية ومؤسسية

1. تنظيم دورات تكوينية لأعضاء المجالس المحلية حول أفضل ممارسات الحوكمة، وكذا آليات المصالحة المجتمعية وحقوق المتقاضين.

2. تعزيز التواصل المؤسسي بين المجالس التقليدية والسلطات البلدية أو مراكز الوساطة القضائية، لتفادي التجاوزات وتحقيق الانسجام مع القانون الوطني.
  3. تشجيع النخب الدينية والاجتماعية على قراءة التراث القانوني العرفي في ضوء تحديات الدولة الحديثة وتقديم رؤى اجتهادية لتطويره.
- ختامًا...

لا تمثل هذه الأطروحة مجرد سردٍ لتجربة محلية، بل محاولة للفهم والوقوف على كيفية تمكن المجتمع المزاجي من بناء منظومة عقابية منضبطة تستند إلى الفقه والأعراف والمؤسسات التقليدية، وتزواج بين الردع والإصلاح من داخل الجماعة، بعيدًا عن سلطة الدولة الحديثة، ولقد أبرزت الدراسة أن القانون المحلي لم يكن بدائيًا كما صوّره الخطاب الاستعماري، بل امتلك عقلًا تنظيميًا داخليًا واتفاقات مكتوبة وهيئات جماعية تمنحه شرعية وفاعلية.

وإذا كان هذا النظام قد اندثر في ممارساته القانونية، فإنه ما يزال حيًا في الذاكرة الاجتماعية، بما يحمله من دلالات رمزية وقيمية تستحق النظر فيها عند البحث عن بدائل للعقوبات الرسمية.

إن قيم الصلح، والضغط الأخلاقي، والاعتماد على الجماعة أكثر من الفرد، تحمل إمكانات استشرافية يمكن الاستفادة منها في تطوير سياسة جنائية أكثر إنسانية وفاعلية، شرط أن تُضبط بضوابط الدستور و ضمانات الحقوق الحديثة.

وفي الأخير، إنّ ما كُتب هنا ليس نهاية لرحلة علمية، بل بداية لسؤال مفتوح هو: كيف يمكن لقانون وُلد في قلب الصحراء، ونُقِدَ باسم الجماعة، أن يُلهم دولة حديثة تبحث عن عدالة أكثر إنسانية وفاعلية؟ ذلك سؤال للأجيال القادمة من الباحثين، والمشرّعين، ومهندسي العدالة.

والحمد لله رب العالمين.

# الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

| الرقم | الآية                                                                                                               | السورة  | رقم الآية | الصفحة          |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|-----------|-----------------|
| 01    | وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي<br>الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ                                   | البقرة  | 179       | 27، 29،<br>193  |
| 02    | تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا                                                                           | البقرة  | 187       | 35              |
| 03    | فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى<br>يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ لِلَّهِ لَمَن<br>سَبِيلًا          | النساء  | 15        | 134             |
| 04    | وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا<br>بِالْعَدْلِ                                                   | النساء  | 58        | 31              |
| 05    | لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ<br>الرُّسُلِ                                                | النساء  | 165       | 52، 56          |
| 06    | إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ<br>وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا | المائدة | 33        | 37، 142،<br>144 |
| 07    | وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْصَعُوا أَيْدِيَهُمَا<br>جِزَاءً بِمَا كَسَبَا                                      | المائدة | 38        | 36              |
| 08    | وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ<br>وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ                                | المائدة | 45        | 38              |
| 09    | وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا<br>ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ                | التوبة  | 118       | 111             |
| 10    | وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا<br>فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ                                                 | هود     | 113       | 112             |
| 11    | إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ                                                                   | النحل   | 90        | 31              |

|    |                                                                                                                             |          |       |          |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|-------|----------|
| 12 | وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا                                                                         | الإسراء  | 15    | 56، 52   |
| 13 | الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ                                              | النور    | 2     | 36       |
| 14 | فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا                                                | النور    | 4     | 157، 36  |
| 15 | وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا                                               | القصص    | 59    | 56، 52   |
| 16 | وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا                                                                                    | الشورى   | 40    | 32       |
| 17 | وَلِذَٰ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَضَّلْتُ               | الزخرف   | 26-27 | 109      |
| 18 | وَلَئِنْ لَّمْ أَفْتَنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا                                             | الحجرات  | 9     | 54، 36   |
| 19 | لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ | الحديد   | 25    | 32       |
| 20 | لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُولَدُونَ مِنْ حَادِّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ                    | المجادلة | 22    | 112      |
| 21 | قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ                                                                      | المتحنة  | 4     | 107، 109 |

فهرس الأحاديث النبوية

| الرقم | طرف الحديث                                   | الصفحة   |
|-------|----------------------------------------------|----------|
| 01    | أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله | 109      |
| 02    | إنما أهلك الذين قبلكم                        | 32       |
| 03    | لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث           | 36       |
| 04    | خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً   | 144      |
| 05    | من شرب الخمر فاجلدوه                         | 37       |
| 06    | من بدّل دينه فاقتلوه                         | 37       |
| 07    | ادروا الحدود بالشبهات                        | 37       |
| 08    | لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه، ولا بجريرة أخيه   | 53       |
| 09    | لا كفالة في حدّ أو قصاص                      | 53       |
| 10    | لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حدّ            | 157      |
| 11    | أن النبي ﷺ لعن المختن من الرجال              | 145، 144 |
| 12    | ليّ الواجد يُحلّ عِرضه وعقوبته               | 135      |
| 13    | أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا               | 55       |
| 14    | من أحب لله وأبغض لله                         | 109      |
| 15    | كلّ المسلم على المسلم حرامٌ دمه وماله وعرضه  | 122      |

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع

أولاً: المراجع الفقهية:

1. إبراهيم بن عيسى أبو اليقظان، الإسلام ونظام المساجد والعشائر في وادي مزاب، تحقيق أحمد كروم، غرداية، ط1، 2013م.
2. إبراهيم بن قيس الحضرمي، مختصر الخصال، طبعة حجرية.
3. إبراهيم بن محمد طلاي، مزاب بلد كفاح، دار البعث قسنطينة، 1970.
4. إبراهيم بن ناصر الصوافي، التأصيل القرآني لولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص.
5. ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م.
6. ابن الأزرقي محمد بن علي بن محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، المحقق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط1.
7. ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير على الهداية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1970.
8. ابن بركة عبد الله بن محمد، كتاب الجامع، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 2007.
9. ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، ط1 ص50-51.
10. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1969.
11. ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986.
12. ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار عطاءات العلم، الرياض، ط2، 2019.
13. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتاب العربي، بيروت.
14. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة دار البيان.
15. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

16. أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999م.
17. أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح "صحيح مسلم"، دار الطباعة العامة، تركيا، 1334هـ، رقم الحديث 1690.
18. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ.
19. أبو جابر محمد بن جعفر الإزكوي، الجامع، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ط3، 2018م.
20. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير - دار اليمامة، دمشق، ط5، 1993م.
21. أبو عمار، سير أبي عمار عبد الكافي، مكتبة الضامري، عُمان، ط1، 1999.
22. أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، ط1، 1969م.
23. أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
24. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّى بالآثار، دار الفكر، بيروت.
25. أبوبكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، معرفة السنن والآثار، دار الوعي، حلب سوريا، ط1، 1991.
26. أبوجعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، ج10.
27. أبوحفص عمرو بن فتح المساكني، أصول الدينونة الصافية، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ط1، 1999.
28. أبونصر فتح بن نوح الملوшائي، النونية.
29. أحمد أبو الوفا، أحكام القانون الجنائي في الفقه الإباضي، وزارة الأوقاف، عُمان، ط1، 2015.
30. أحمد بن حمد الخليلي، الفتاوى-المعاملات، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2013.
31. أحمد بن حمد الخليلي، جواهر التفسير، مكتبة الاستقامة، عُمان، 1984.

32. أحمد بن حمد الخليلي، حكم البراءة من مرتكب الكبيرة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2006م.
33. أحمد بن سعود السيالي، المدخل إلى المذهب الإباضي، مكتبة الضامري، عُمان، ط1، 2019.
34. أحمد بن سعود السيالي، نظرات تجديدية فقهية، مكتبة خزائن الآثار، عُمان، ط1، 2018.
35. أحمد بن سعيد الدرجيني، طبقات المشايخ في المغرب، مطبعة البعث قسنطينة.
36. أحمد بن سعيد الشماخي وداود بن إبراهيم التلاتي، مقدمة التوحيد وشرحها، دار الحكمة لندن، ط2، 2016.
37. أحمد بن سعيد الشماخي، السير، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2009.
38. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، المكتبة السلفية، مصر، ط1، 1390هـ.
39. أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
40. اسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، تحقيق بشير الحاج موسى، المطبعة العربية غرداية، ط1، 1998م.
41. محمد بن يوسف اطفيش، تيسير التفسير، تحقيق إبراهيم بن محمد طلاي، وزارة التراث والثقافة، عُمان ط2، 2018م.
42. محمد بن يوسف اطفيش، حاشية على أجوبة ابن خلفان ردا على الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي في أجوبته لعمر بن يوسف بن عدون اليسجني - منشورة في جوابات القطب
43. محمد بن يوسف اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، ط3، 1985م.
44. باحمد الحاج سعيد النشاشيبي، موازين القسط، بحث غير منشور
45. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1442هـ.
46. بشر بن غانم الخراساني أبو غانم، المدونة الكبرى، تحقيق مصطفى باجو، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ط1، 2007.

47. البطاشي، غاية المأمول في علم الفروع والأصول، وزارة التراث القومي والثقافي، عُمان، 1984.
48. البكري أبو بكر عثمان بن محمد الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م.
49. بلحاج بن عدون قشار، بحوث ومحاضرات في الدين والحياة، تحقيق أحمد كروم وحمو بوكرموش.
50. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.
51. الجناوني، عقيدة التوحيد، ص49.
52. الحاج سعيد يوسف، تاريخ بني مزاب، المطبعة العربية غرداية، ط3، 2014.
53. خلفان بن جميل السيابي، جلاء العمى شرح ميمية الدماء، معهد القضاء الشرعي، عُمان، 1991.
54. خميس بن سعيد الشقصي، منهاج الطالبين وبلاغ الرغبين، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان.
55. خميس بن سعيد الشقصي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1978م.
56. خواجه عبد العزيز، الضبط الاجتماعي ومعوقاته في المجتمعات التقليدية نظام العزابة بوادي مزاب الجزائر نموذجاً دراسة سوسيو-أنثروبولوجية، مكتبة الكتاب العربي بني يزقن غرداية، 2017.
57. راشد بن سالم البوصافي، جلي الشروح على نونية فتح بن نوح، مكتبة خزائن الآثار، عُمان، ط1، 2018.
58. سالم بن خميس العبري، فواكه البستان، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1982م.
59. السالمي، عبد الله بن حميد، طلعة الشمس، مكتبة الإمام السالمي، عُمان، 2010.
60. السرخسي محمد بن أحمد، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر.
61. سعيد بن خلفان الخليلي، إغاثة الملهوف بالسيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة وتحقيق صالح الربجي، ماجستير، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن، 1998.

62. سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد الأحكام والأديان، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي للنشر والتوزيع، ط1، 2010م.
63. سعيد بن خلفان الخليلي، كرسي أصول الدين في الولاية للمؤمنين المتقين والبراءة من الكافرين والمنافقين والحجة على الملحددين الضالين، مكتبة الضامري، عُمان، ط1، 2007.
64. سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة النور، الرياض، 1387هـ.
65. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992.
66. شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994.
67. الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م.
68. الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار ابن الجوزي السعودية، ط1، 1427هـ.
69. صالح بن عمر اسماعي، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب، جمعية التراث القرارة، غرداية، ط1، 2005.
70. ضياء الدين عبد العزيز بن إبراهيم الثميني، الورد البسام في رياض الأحكام، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985.
71. الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2021م.
72. عامر بن خميس، غاية المطلوب في الأثر المنسوب، مكتبة الجيل الواعد، مسقط.
73. عبد العزيز الثميني، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، ط1، 2000.
74. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
75. عبد الله بن حميد السالمي، الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة.

76. علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر.
77. علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الرابعة الإباضية في الجزائر، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1979م.
78. عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، دار الغرب الإسلامي تونس، ط2، 2012.
79. عيسى بن صالح الحارثي، خلاصة الوسائل بترتيب المسائل، تحقيق محمد بن سعيد المعمرى، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ط2، 2016م.
80. فرحات الجعيري - يحيى باحيو، وادي مزاب المدينة الدولة.
81. فرحات الجعيري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، 1795.
82. فريق من الباحثين، جوابات الإمام السالمي، تنسيق ومراجعة عبد الستار أبوغدة، مكتبة الإمام السالمي، عُمان، 2010م.
83. فريق من الباحثين، جوابات الإمام القطب الشيخ محمد بن يوسف اطفيش، المجلد الثالث - القسم الثاني - الرسائل العلمية، مؤسسة الشيخ عمي سعيد غرداية الجزائر، 2023.
84. القرادي أيوب ابراهيم، رسالة في بعض أعراف وعادات وادي مزاب، جمعية النهضة، العطف غرداية، الجزائر، ط1، 2009.
85. القراني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.
86. كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1970م.
87. الكندي أبوبكر أحمد بن عبد الله، المصنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2016، ط1.
88. ماجد الكندي، الرائد أبحاث تأصيلية معاصرة في فقه الحج والعمرة مباحث وجوب الحج والعمرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2008.
89. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، ص 325.

90. مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2011م.
91. محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ط 1998.
92. محمد أبو زهرة، فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي، القسم الثاني.
93. محمد أمين ابن عابدين، حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 2، 1966م.
94. محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان.
95. محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر.
96. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 3، 1433هـ.
97. محمد بن سالم بن زاهر الرقيشي، النور الوقاد على علم الرشاد، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1984.
98. محمد سلام مذكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984.
99. محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي دراسة مقارنة، نخضة مصر للطباعة، ط 1، 2006.
100. محمد علي دبوز، نخضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، عالم المعرفة، الجزائر، ط 1، 2013.
101. محمد ناصر بوحجام، البعد الروحي لنظام حلقة العزابة.
102. مصطفى أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ط 1، 2013.
103. مصطفى باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، جمعية التراث القرارة غرداية، الجزائر، ط 2، 2021.
104. منصور محمد منصور الحفناوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون، مطبعة الأمانة، ط 1، 1986.

105. ناصر الدين الألباني، صحيح سنن النسائي باختصار السند، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط1، 1988.
  106. النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، كتاب السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001.
  107. نورالدين عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام في علمي الدين والأحكام، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان، ط2، 2020م.
  108. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط4.
- ثانيا: المراجع القانونية
1. أبوزيد محمود، المعجم في علم الإجرام والعقاب، دار الكتاب، القاهرة، ص303.
  2. احسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائري العام، دار هومة، الجزائر، ط13، 2013.
  3. أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون العقوبات، دار النهضة العربية، ط6، 2015.
  4. سعداوي محمد الصغير، العقوبة وبدائلها في السياسة الجنائية المعاصرة، دار الخلدونية، الجزائر، 2012.
  5. عبد الفتاح الصيفي، الأحكام العامة للنظام الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون
  6. عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5، 2007.
  7. عبد الله عبد الغني غانم، أحمد فلاح العموش، جرائم العنف و سبل المواجهة، 2004.
  8. علي عبد القادر القهوجي وسامي عبد الكريم محمود، أصول علمي الإجرام والعقاب، منشورات الحلبي، ط1، عَمَّان، 2010.
  9. عمر خوري، السياسة العقابية في القانون الجزائري دراسة مقارنة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2009، ط1.
  10. فهد يوسف الكبابسة، وظيفة العقوبة ودورها في الإصلاح والتأهيل.
  11. كامل الغامدي، العقوبة بالغرامة أحكامها وتطبيقاتها.
  12. محمد عبد الله الوريكات، أثر الردع الخاص في الوقاية من الجريمة في القانون الأردني، ط1، عَمَّان.

13. محمد نجيب حسني، علم العقاب، دار النهضة العربية، القاهرة.

### ثالثا: الرسائل الجامعية

1. جمال كركار، العرف والعمل الجزائري وأثرهما في الفتاوى والأحكام منطقة الزاوة خلال فترة الاحتلال نموذجاً - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، أطروحة دكتوراه في أصول الفقه، جامعة الجزائر 1، 2007.

2. عبد الله بن حميد السالمي، بهجة الأنوار شرح منظومة أنوار العقول في التوحيد، تحقيق علي بن مسعود الغافري، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان، السودان، 1998م.

3. عبد الله زباني، العقوبات البديلة في القانون الجزائري دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، إشراف يقاش فراس، نوقشت 2020/2019، كلية الحقوق جامعة وهران 2.

4. عبد الله نوح، المؤسسات العرفية بمنطقتي القبائل ووادي مزاب ومساهمتهما في المرافق العامة مقارنة أنثروبولوجية قانونية، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر 1، 2008-2009.

5. عبد الله نوح، المؤسسات العرفية في مزاب، أطروحة دكتوراه في الحقوق، 2008، جامعة الجزائر 1.

6. فوزية الشيخ دحمان، البراءة العرفية عند الإباضية دراسة تأصيلية تطبيقية، مذكرة تخرج من كلية المنار بنورة غرداية.

7. محمد الصالح بلّه باسي، الاحتجاج بالعرف عند المالكية والإباضية، رسالة ماجستير في أصول الفقه المقارن، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 2011-2012.

8. ناصر بلحاج، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة 2، 2013-2014.

9. يوسف بابا وسماويل، القضاء في مجلس عمي سعيد نظامه إجراءاته مصادره، أطروحة دكتوراه تخصص شريعة وقانون، جامعة الجزائر 1، 2017-2028.

### رابعا: المقالات في المجلات العلمية

1. أحمد حوباد، التعزيرات المالية عند المالكية بين البرزلي والشماع، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد 4، العدد 2، 2019.

2. بوعزيز شهرزاد، مستجدات عقوبة المصادرة في قانون العقوبات الجزائري، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، المجلد 10، العدد 02، جوان 2025.
3. الجيلالي فتال ومحمد بلعلياء، مبدأ شخصية العقوبة في ضوء الشريعة والقانون، حوليات جامعة الجزائر 1، المجلد 37، عدد 04، 2023.
4. حسام بوحجر، تفسير النصوص الجنائية الموضوعية، مجلة الاجتهاد القضائي، المجلد 14، عدد 2، أكتوبر 2022.
5. خالد ضو، الأثر الرجعي للتشريع الجنائي بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، مجلة الحقوق والعلوم السياسية جامعة خنشلة، المجلد 10، العدد 02، 2023.
6. خليف بونخيل، تطور السياسة العقابية وإشكالية إعادة الإدماج الاجتماعي للمحكوم عليهم، مجلة القانون والعلوم السياسية، المركز الجامعي النعامة، المجلد 2، العدد 1، 2016.
7. صالح بوشلاغم، المصلحة المرسلّة في المذهب الإباضي وتطبيقاتها المعاصرة، عقد التأمين وحقوق المؤلف نموذجاً، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد 13، العدد 2، 2024.
8. عبد المجيد قاسم، عبد المجيد ومحمد ليبيا، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي عرض وموازنة، بحث منشور في مجلة الإسلام في آسيا، Journal of Islam in Asia، أكتوبر 2012.
9. علي محمد، السياسة العقابية بين الشريعة والقانون، مجلة البحوث في الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيارت، العدد 2، أكتوبر 2015.
10. عمران محمد، أغراض العقوبة والمبادئ الأساسية التي تركز عليها في النظام العقابي الإسلامي، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور الجلفة، المجلد 14، العدد 2، 2021.
11. م.م زيد سلام عبد الله، الردع العام والردع الخاص، مجلة الشرائع للدراسات القانونية، جامعة النهرين، المجلد 4، العدد 2، 2024.
12. محمد عوض خليفات، دراسات في النظم والعقائد الإباضية، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد المزدوج 5-6، أيار- كانون الأول، 1979م.
13. نعمون آسيا، نظام وقف تنفيذ العقوبة في التشريع الجزائري وسلطة القاضي الجزائري في تفعيله، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، جامعة باتنة 1، المجلد 06، العدد 01، 2019.

14. وداعي عزالدين، العقوبات البديلة كضمان للحد من مساوئ العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة في الجزائر، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، المجلد 11، العدد 1، 2020.
15. يطو فتيحة، معاهدة الحماية بين وادي مزاب وفرنسا حقيقتها وعلاقتها بنظام الإلحاق، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، العدد الأول، سبتمبر 2009.
16. يوسف بن عبد الرحمن آل الشيخ، التعزير بالغرامة وضوابط تقديره دراسة فقهية مقارنة، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهننا الأشراف دقهلية، عدد 24، ج 4، 2022.
17. Bennabi M, l'invitation du M'Zab, in Révolution africain n° : 274. 20 Mai, 1968.

#### خامسا: النصوص القانونية

1. الدستور الجزائري 2020، منشور في الجريدة الرسمية رقم 82 بتاريخ 2020/12/30.
2. الأمر رقم 66-155 مؤرخ في 8 يونيو 1966 يتضمن قانون الإجراءات الجزائية، معدل ومتمم بالقانون رقم 18-13 مؤرخ في 11 يوليو 2018.
3. قانون رقم 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006، المتعلق بقانون العقوبات المعدل، ج ر رقم 84.
4. قانون رقم 05-04 المتعلق بتنظيم السجون وإعادة إدماج المساجين، الصادر في 2005/02/06، ج ر 12، المنشورة بتاريخ 2005/02/23.

#### سادسا: الوثائق والأرشيف

1. أبو القاسم بن يحيى ابن أبي القاسم المصعبي، سير أهل غرداية، مكتبة جمعية الشيخ أبي إسحاق اطفيش لخدمة التراث.
2. اتفاق أهل غرداية طلبة وعواما، سنة 1730م، نسخة مصورة بحوزة الباحث، ونسخة منها في مكتبة جمعية الشيخ أبي إسحاق اطفيش لخدمة التراث.
3. اتفاق عزابة غرداية وأعيان الجماعة، مكتبة عبد الرحمن حواش، رقم الملف 1346.
4. اتفاقات واد مزاب المسماة موانع العامة، مخطوط مصور بخط الشيخ بلحاج بكير بن محمد نقلا عن الشيخ أبي اليقظان إبراهيم بن عيسى، نسخة بجمعية الشيخ أبي إسحاق ابراهيم اطفيش لخدمة التراث، غرداية.

5. بعمارة عيسى، اتفاقيات المجالس العامة لمزاب 1405م-1928م، دار الشهاب، باتنة.

6. مجموع مخطوط في مكتبة المرحوم عبد الرحمن حواش، رقم 1326.

#### سابعاً: المخطوطات

1. ابراهيم مطياز، تاريخ مزاب، مخطوط مصور بحوزة الباحث، متوفر في مكتبة آل مطياز ببني يزجن.

2. محمد بن يوسف اطفيش، الرسالة الشافية، مخطوط مصور بحوزة الباحث، متوفر في مكتبة القطب

ببني يزجن.

#### ثامناً: المراجع الأجنبية

1. Beccaria, C. (1986), *On Crimes and Punishments*, (D. Young, Trans.). Hackett Publishing, p 47-48.

2. BENYOUCEF B, *le Mzab, espace et société*, Imprimerie Abou Daoud, Alger, 1992.

3. Black D, *Crime as social control*, American Sociological Review, 1983.

4. CHARLES A, *Le MZAB et Les MOZABITES*, Challamel et Cie, Editeurs, Paris, 1888.

5. CHERIFI Brahim, *Etude d'anthropologie historique et culturelle sur le Mzab*, Thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Novembre 2003.

6. COYEN A, *Le MZAB*, Adolphe Jourdan, Alger, 1879.

7. DADDI ADDOUN Aicha, *Sociologie et histoire Algerienne Ibadite*, Imprimerie EL ARABIA, Ghardaia, 1977.

8. E. Zeys, *Législation Mozabite: Son origine, ses sources, son présent, son avenir*, Alger, Adolphe Jourdan, 1886.

9. Fatma OUSSEDIK, *RELIRE LES ITIFFAQAT*, Enag Edition, Alger, 2007.

10. Garland, D., *The culture of control*, 2001.

11. GERS J, *au Mzab désert dans le desert*, Libraire de l'œuvre, Saint Charles, Belgique, 1936.

12. Goichon, A.-M, La Vie Féminine au Mzab, Tome II, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931.
13. Just, P., History, power, ideology, and culture, Law & Society Review, 1992.
14. les kanoun des Beni-Mzab, 14/08/1878.
15. Mackay, R. E., Punishment, guilt, and spirit in restorative justice, 2012.
16. Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, Imprimerie de l'association ouvrière v, Aillaud et c, Alger, 18878.
17. Masqueray, Formation Des Cités Chez Les Populations Sédentaires De L'Algérie: Kabyles Du Djurdjura; Chaouïa De L'Aourâs; Beni Mezab; Ernest Leroux Editeur, 1886.
18. Michael Tonry, The Handbook of Crime and Punishment. Oxford University Press, 1998.
19. MILLIOT (L) et GIACOBETTI (A)-1930: Recueil des Délibérations des Djemâa du M'zab, Paris-Geuthner.
20. MOTYLINSKI Calassanti, Notes historique sur le Mzab, Guerara depuis sa fondation, Adolphe Jordan, Alger, 1885.
21. Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie.
22. Pirie, F., The anthropology of law, 2013.
23. R. Garraud, Traité théorique et pratique de droit pénal français.
24. Roberts, S., Order and dispute: an introduction to legal anthropology, Quid Pro Books, second edition, 2013.
25. Smith, Andrew, Kim Heyes, Chris Fox, Jordan Harrison, Zsolt Kiss, and Andrew Bradbury. "The effectiveness of probation supervision towards reducing reoffending: A rapid evidence assessment." Probation Journal 65, no. 4 (2018).
26. Strathern, M., Discovering social control, Journal of Law and Society, 1985.
27. Subdivision de Médéa - Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab, 27 Avril 1883.

تاسعا: المواقع الإلكترونية اللاتينية

1. Community Supervision Strategies: Making Probation and Parole More Effective | Bureau of Justice Assistance ; 25/04/2025.
2. [https://en.wikipedia.org/wiki/Swift%2C\\_certain%2C\\_and\\_fair](https://en.wikipedia.org/wiki/Swift%2C_certain%2C_and_fair) ; 25/04/2025.
3. <https://ncjtc.fvtc.edu/>

عاشرا: المقابلات الشفوية

1. مقابلة شفوية: الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي في مكتبته ببني يزجن، بتاريخ 09 سبتمبر 2020.
2. مقابلة مع السيدة سيوسيو مامة بنت أيوب (92 سنة) رئيسة عزائيات - تمسيريدين مدينة غرداية، عن طريق والدته الباحث يوم 2022/02/09م
3. مقابلة شفوية: الشيخ ابراهيم بن علي حجاج، استجواب في منزله بغرداية، بتاريخ 01 مارس 2025م.

فهرس المحتويات

|    |                                                                   |
|----|-------------------------------------------------------------------|
| 5  | مقدمة.....                                                        |
| 19 | الفصل الأول: المفاهيم والمرجعيات الأساسية للنظام العقابي .....    |
| 19 | المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي للعقوبة .....                     |
| 19 | المطلب الأول: مفهوم العقوبة في اللغة والاصطلاح .....              |
| 20 | الفرع الأول: المفهوم اللغوي للعقوبة .....                         |
| 20 | الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي للعقوبة في الفقه الإسلامي .....   |
| 22 | الفرع الثالث: المفهوم القانوني للعقوبة.....                       |
| 24 | الفرع الرابع: البعد الاجتماعي للعقوبة في المجتمعات التقليدية..... |
| 26 | المطلب الثاني: الغايات الأساسية للعقوبة .....                     |
| 27 | الفرع الأول: الردع العام والخاص .....                             |
| 29 | الفرع الثاني: الإصلاح والتقويم.....                               |
| 31 | الفرع الثالث: تحقيق العدالة وحماية النظام العام .....             |
| 34 | المبحث الثاني: تصنيف العقوبات وخصائص النظام العقابي .....         |
| 35 | المطلب الأول: تصنيف العقوبات.....                                 |
| 35 | الفرع الأول: التصنيف في الفقه الإسلامي .....                      |
| 35 | أولاً: الحدود .....                                               |
| 37 | ثانياً: القصاص والدية.....                                        |
| 39 | ثالثاً: التعزير .....                                             |

|          |                                                                        |
|----------|------------------------------------------------------------------------|
| 42.....  | الفرع الثاني: التصنيف في قانون العقوبات الجزائري                       |
| 43.....  | أولا: التصنيف الأساسي للعقوبات حسب طبيعتها القانونية                   |
| 44.....  | ثانيا: التصنيف حسب خطورة الجريمة                                       |
| 46.....  | ثالثا: التصنيف الموضوعي للعقوبات                                       |
| 49.....  | رابعا: مقارنة بين التصنيف في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات:           |
| 50 ..... | المطلب الثاني: خصائص النظام العقابي                                    |
| 50.....  | الفرع الأول: خصائص النظام العقابي في الفقه الإسلامي                    |
| 58.....  | الفرع الثاني: خصائص النظام العقابي في التشريع الجزائري                 |
| 65 ..... | الفصل الثاني: النشأة التاريخية وخصوصية المجتمع المزابي وبنيتة المؤسسية |
| 65 ..... | تمهيد:                                                                 |
| 65 ..... | المبحث الأول: النشأة التاريخية وخصوصية المجتمع المزابي                 |
| 66 ..... | المطلب الأول: النشأة التاريخية وتطور المجتمع المزابي                   |
| 66.....  | الفرع الأول: الجذور الأمازيغية وبواكير العمران                         |
| 70.....  | الفرع الثاني: تركز المذهب الإباضي في واد مزاب                          |
| 73.....  | الفرع الثالث: تطور المسار السياسي للمزابيين                            |
| 73.....  | أولا: الاستقلال الداخلي قبل العهد العثماني                             |
| 75.....  | ثانيا: المرحلة العثمانية وتثبيت الاستقلال الذاتي                       |
| 76.....  | ثالثا: الاستعمار الفرنسي وتحدي البقاء والهوية                          |
| 77 ..... | المطلب الثاني: الخصوصية المذهبية والثقافية                             |
| 77.....  | الفرع الأول: الخصوصية المذهبية                                         |

|     |                                                                     |
|-----|---------------------------------------------------------------------|
| 81  | الفرع الثاني: الخصوصية الثقافية.....                                |
| 85  | المبحث الثاني: البنية المؤسسية والتنظيمية للمجتمع المزباني .....    |
| 86  | المطلب الأول: الطلبة (إِعْزَابُنْ - العزابة) ووظائفهم .....         |
| 86  | الفرع الأول: نشأة حلقة العزابة ومراحلها .....                       |
| 86  | أولا: النشأة والمرحلة الأولى للحلقة .....                           |
| 88  | ثانيا: المرحلة الثانية للحلقة .....                                 |
| 90  | الفرع الثاني: أدوار حلقة العزابة ومهامها .....                      |
| 90  | أولا: الدور التربوي الديني الإصلاحى .....                           |
| 90  | ثانيا: الدور القيادي - الاجتماعى .....                              |
| 91  | ثالثا: الدور التشريعى والضبط الاجتماعى .....                        |
| 92  | رابعا: هيئات تابعة لحلقة العزابة .....                              |
| 93  | المطلب الثاني: العشائر والضمان (العوام) وأدوارهم .....              |
| 93  | الفرع الأول: تعريف العشيرة وما يتبعها من هيئات .....                |
| 96  | الفرع الثاني: دور العشيرة والضُمان .....                            |
| 97  | المطلب الثالث: الهيئة العليا المشتركة بين مدن مزاب .....            |
| 97  | الفرع الأول: التكوين التنظيمى للهيئة .....                          |
| 99  | الفرع الثاني: الاتفاقات العرفية الصادرة عن الهيئة العليا .....      |
| 106 | الفصل الثالث: العقوبات فى المجتمع المزباني - التصنيف والتحليل ..... |
| 107 | المبحث الأول: العقوبات الاجتماعية والمالية .....                    |
| 107 | المطلب الأول: البراءة وأشكالها فى النظام العقابى .....              |

|     |                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------|
| 107 | الفرع الأول: البراءة بين البعد الديني والبعد الاجتماعي |
| 113 | الفرع الثاني: موجبات البراءة الاجتماعية                |
| 113 | أولاً: الموجبات الدينية                                |
| 114 | ثانياً: الموجبات الاجتماعية                            |
| 119 | المطلب الثاني: التغريم المالي                          |
| 119 | الفرع الأول: مفهوم التغريم المالي                      |
| 125 | الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للتغريم المالي           |
| 133 | المبحث الثاني: العقوبات البدنية                        |
| 134 | المطلب الأول: الحبس                                    |
| 134 | الفرع الأول: الحبس: الوصف والوظيفة                     |
| 136 | الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للحبس                    |
| 142 | المطلب الثاني: النفي                                   |
| 142 | الفرع الأول: النفي - الوصف والتأصيل                    |
| 142 | أولاً: النفي في الشريعة الإسلامية                      |
| 147 | ثانياً: النفي في النظام العقابي المزابي                |
| 150 | الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للنفي                    |
| 156 | المطلب الثالث: التعزير والتأديب                        |
| 156 | الفرع الأول: التعزير والتأديب - التأصيل والوصف         |
| 156 | أولاً: في الفقه الإسلامي                               |
| 160 | ثانياً: في المجتمع المزابي                             |

|     |                                                                                      |
|-----|--------------------------------------------------------------------------------------|
| 163 | الفرع الثاني: الجرائم الموجبة للتعزير والتأديب .....                                 |
|     | أولاً: نصّ اتفاق سنة 1409 لأهل خمسة قصور (مجلس الشيخ باعبد الرحمن الكرثي) - ثم       |
| 163 | تحليله .....                                                                         |
|     | ثانياً: استعراض الجرائم المذكورة في اتفاق بني يسجن (1294هـ/1877م) - في قوائم مُصنّفة |
| 164 | .....                                                                                |
| 167 | ثالثاً: تحليل اتفاق بني يسجن (1877) والقوائم .....                                   |
| 173 | الفصل الرابع: الدراسة التقويمية والمقارنة .....                                      |
| 174 | الخريطة الهيكلية للفصل الرابع: .....                                                 |
| 174 | المبحث الأول: المقارنة مع الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري .....              |
| 174 | المطلب الأول: مشروعية العقوبات المزاوية .....                                        |
| 174 | الفرع الأول: مقارنة العقوبات الأساسية بموقف الفقه الإباضي .....                      |
| 174 | أولاً: البراءة بين الأعراف المزاوية والفقه الإباضي .....                             |
| 176 | ثانياً: النفي بين الأعراف المزاوية والفقه الإباضي .....                              |
| 178 | ثالثاً: الحبس بين الأعراف المزاوية والفقه الإباضي .....                              |
| 180 | رابعاً: التغريم المالي بين الأعراف المزاوية والفقه الإباضي .....                     |
| 182 | خامساً: الجلد - الضرب بين الأعراف المزاوية والفقه الإباضي .....                      |
| 183 | الفرع الثاني: موقف القانون الجزائري من العقوبات المزاوية ومدى تقاطعه معها .....      |
| 183 | أولاً: عقوبة البراءة .....                                                           |
| 185 | ثانياً: عقوبة النفي .....                                                            |
| 187 | ثالثاً: عقوبة الحبس .....                                                            |

|     |                                                                              |
|-----|------------------------------------------------------------------------------|
| 189 | رابعًا: التغريم المالي                                                       |
| 190 | خامسًا: الجلد-الضرب                                                          |
| 192 | المطلب الثاني: أوجه التشابه والاختلاف في فلسفة العقوبة                       |
| 192 | الفرع الأول: الغايات                                                         |
| 192 | أولًا: الردع                                                                 |
| 194 | ثانيًا: الإصلاح                                                              |
| 195 | ثالثًا: الوقاية                                                              |
| 197 | رابعًا: الاستقامة وحماية القيم                                               |
| 198 | الفرع الثاني: شروط التنفيذ، الطابع الاجتماعي - للعقوبة، طبيعة السلطة المنفذة |
| 198 | أولًا: شروط التنفيذ                                                          |
| 200 | ثانيًا: الطابع الاجتماعي للعقوبة                                             |
| 202 | ثالثًا: طبيعة السلطة المنفذة                                                 |
| 205 | المبحث الثاني: التقييم العام واستشراف الاستفادة                              |
| 205 | المطلب الأول: نقاط القوة والقصور في النظام العقابي المزاي                    |
| 205 | الفرع الأول: مظاهر القوة والنجاعة                                            |
| 214 | الفرع الثاني: أوجه القصور                                                    |
| 218 | المطلب الثاني: إمكانيات التوظيف التشريعي المعاصر                             |
| 219 | الفرع الأول: مجالات الاستفادة الممكنة                                        |
| 219 | أولًا: آليات الفصل الاجتماعي وحلّ النزاعات                                   |

|     |                                                           |
|-----|-----------------------------------------------------------|
| 221 | ..... ثانيا: مبدأ الشورى والمشاركة الجماعية               |
| 222 | ..... ثالثا: العقوبات الرمزية ذات البعد التربوي والأخلاقي |
| 223 | ..... رابعا: الرقابة الاجتماعية الإيجابية                 |
| 224 | ..... الفرع الثاني: حدود الاستفادة وضوابطها               |
| 225 | ..... أولًا: مدى اتساق الأعراف مع الدستور وحقوق الإنسان   |
| 226 | ..... ثانيًا: ضرورة التقنين والضبط القانوني               |
| 227 | ..... ثالثًا: صعوبة إدماج بعض العقوبات التقليدية          |
| 228 | ..... رابعًا: استلزام القيم دون النقل الحرفي للآليات      |
| 231 | ..... خاتمة:                                              |

## ملخص الدراسة بالعربية

تتناول هذه الأطروحة بالدراسة والتحليل النظام العقابي في المجتمع المزاي خلال الفترة ما بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر الميلادي، باعتباره تجربة محلية جمعت بين المرجعية الفقهية الإباضية والخصوصيات الاجتماعية والمؤسسات التقليدية. وقد انطلقت الإشكالية من التساؤل حول طبيعة هذا النظام: ما هي أسسه ومكوناته؟ ما الخصائص التي طبعت آلياته العقابية؟ كيف تفاعلت مرجعياته الفقهية والعرفية في صياغة منظومته؟ وإلى أي حد يقترب أو يبتعد عن الفقه الإسلامي الإباضي وقانون العقوبات الجزائري؟ ثم ما مدى إمكان الاستفادة من عناصره في النقاش المعاصر حول بدائل العقوبات وسياسة التجريم والعقاب؟ وللإجابة عن هذه الإشكالية، اعتمد البحث مقارنة تاريخية فقهية قانونية، جمعت بين التأصيل المفاهيمي، ودراسة البنية الاجتماعية والتنظيمية للمجتمع المزاي، وتحليل تصنيف العقوبات وآليات تطبيقها، قبل مقارنتها بالفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري.

وقد أظهرت النتائج أن النظام العقابي المزاي لم يكن مجرد أعراف مرتجلة، بل كان منظومة منضبطة تستند إلى اتفاقات مكتوبة ومجالس جماعية ومرجعية فقهية، وأن العقوبات الرمزية والمالية فيه كانت أكثر فعالية وأعمق أثرًا من العقوبات البدنية، بفضل شرعيتها الجماعية وسرعة وعلنية تنفيذها.

وخلصت الدراسة إلى أن هذه التجربة رغم افتقارها إلى بعض ضمانات المحاكمة الحديثة، تظل رصيدًا مهمًا يمكن أن يُسهم في إثراء النقاش حول بدائل السجن وتعزيز العدالة التصالحية، شرط أن يُعاد توظيفها ضمن إطار قانوني معاصر يحترم الحقوق والحريات.

## ملخص الدراسة بالفرنسية

Cette thèse étudie et analyse le système pénal dans la société mozabite entre le XVe et le XIXe siècle, en tant qu'expérience locale ayant combiné la référence juridique ibadite, les particularités sociales et les institutions traditionnelles. La problématique est partie d'une série de questions : quelle est la nature de ce système, ses fondements et ses composantes ? Quelles sont les caractéristiques qui ont marqué ses mécanismes punitifs ? Comment ses références juridiques et coutumières ont-elles interagi dans la formation de son organisation ? Dans quelle mesure se rapproche-t-il ou s'éloigne-t-il du droit pénal islamique ibadite et du Code pénal algérien ? Et enfin, quel est le potentiel d'utilisation de certains de ses éléments dans le débat contemporain sur les peines alternatives et la politique criminelle ?

Pour répondre à cette problématique, la recherche a adopté une approche historique, juridique et comparative, combinant l'ancrage conceptuel, l'étude de la structure sociale et organisationnelle de la société mozabite, ainsi que l'analyse et la classification des sanctions et de leurs mécanismes d'application, avant de les comparer au droit islamique et au Code pénal algérien. Les résultats ont montré que le système pénal mozabite n'était pas de simples coutumes improvisées, mais un ensemble structuré reposant sur des accords écrits, des conseils collectifs et une référence juridique, et que les sanctions symboliques et financières s'y révélaient plus efficaces et plus marquantes que les peines corporelles, grâce à leur légitimité collective et à la rapidité et la publicité de leur exécution.

L'étude conclut que cette expérience, bien qu'elle manque de certaines garanties procédurales propres à la justice moderne, constitue un patrimoine précieux pouvant enrichir la réflexion sur les alternatives à l'incarcération et sur le développement de la justice restaurative, à condition qu'elle soit réinvestie dans un cadre juridique contemporain respectueux des droits et libertés.

### ملخص الدراسة بالإنجليزية

This dissertation studies and analyzes the penal system in Mozabite society between the 15th and 19th centuries, as a local experience that combined Ibadite legal references, social particularities, and traditional institutions. The research problem was framed around several questions: What is the nature, foundations, and components of this system? What characteristics shaped its punitive mechanisms? How did its legal and customary references interact in the construction of its framework? To what extent does it converge with or diverge from Ibadite Islamic law and the Algerian Penal Code? And finally, to what extent can its elements contribute to contemporary debates on alternative sanctions and criminal policy?

To answer these questions, the research adopted a historical, legal, and comparative approach, combining conceptual grounding, the study of Mozabite social and organizational structures, and the analysis and classification of sanctions and their modes of application, before comparing them with Islamic law and the Algerian Penal Code. The findings revealed that the Mozabite penal system was not merely improvised customs, but a structured framework based on written agreements, collective councils, and a strong legal reference. Symbolic and financial sanctions proved more effective and impactful than corporal punishments, due to their collective legitimacy and the speed and publicity of their execution.

The study concludes that, although this experience lacks certain procedural safeguards of modern justice, it remains a valuable resource that can enrich debates on alternatives to imprisonment and on restorative justice, provided it is reintroduced within a contemporary legal framework that upholds rights and freedoms