الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أدرار

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية قسم العلوم الإسلامية

أثر العقوبة في حماية حقوق الإنسان

-الحدود أنموذجا-

دراسة مقارنة بين الشريعة و القانون

بحث مقدم لاستكمال متطلبات شهادة الماستر في الشريعة و القانون

(حقوق الإنسان و الحريات العامة)

إعداد الطالب:

- زكرياء قيطون

إشراف الأستاذ الدكتور:

- عز الدين يحي

الموسم الجامعي: 1433هـ-1434هـ/2012م-2013م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أدرار
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية
قسم العلوم الإسلامية

أثر العقوبة في حماية حقوق الإنسان

-الحدود أنموذجا-

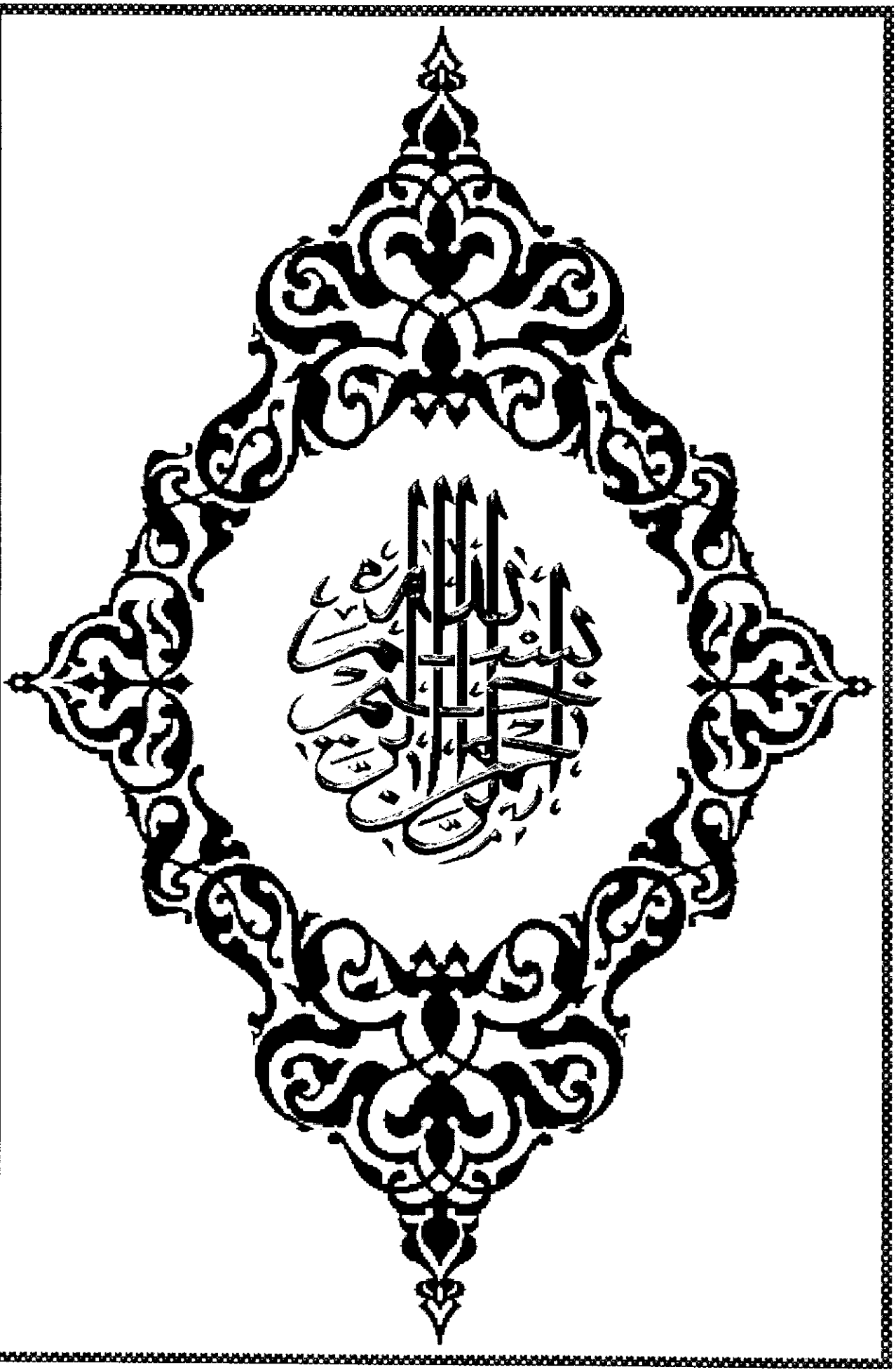
دراسة مقارنة بين الشريعة و القانون

بحث مقدم لاستكمال متطلبات شهادة الماستر في الشريعة و القانون
(حقوق الإنسان و الحريات العامة)

إعداد الطالب:
- زكرياء قيطون

إشراف الأستاذ الدكتور:
- عز الدين يحي

الموسم الجامعي: 1433هـ-1434هـ/2012م-2013م



قال ابن قيم الجوزية :

" ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح"

الطرق الحكمية : ص 4

شكر و تقدير

أشكر الله العلي القدير على إلهاء هذا العمل المتواضع، وأرجو منه سبحانه أن يتقبله و يجعله خالصا لوجهه الكريم.

أتقدم بالشكر والتقدير إلى أ. الدكتور "محي عز الدين" أولا لقبوله على الإشراف على هذه المذكرة، وثانيا على تكرمه بمتابعة البحث مع كثرة مسؤولياته و انشغالاته.

سائلين الله أن يجزيه عنا خير الجزاء في الدنيا والآخرة...

كما أتقدم بالشكر الجزيل لشيخي الفاضل: محمد مولود البار على تكرمه بمساعدتي يوما بيوم في إنجاز هذا البحث، فجزاه الله خيرا...

وأشكر جميع أساتذتي في جامعة أدرار، سائلا الله سبحانه أن يجعلهم ذخرا للعلم و طلبته...

إهداء

إلى التي حملتني وهنا على وهن وجادت بنفسها ودعائها راسمة لي بذلك طريق النجاح والفلاح أمي الغالية...

إلى الذي خاض غِمار الحياة وأتعب نفسه من أجل أن يرانا طلاب علم، وكان يحب ذلك ويساندنا بدعائه أبي الغالي...

إلى شيخي الفاضل و أستاذي الكريم و أخي العزيز، الذي كان له الفضل كل الفضل بعد الله عز وجل في نجاحي و مساعدتي و نصحي و إرشادي بكل ما أوتي من قوة، فجزاه الله عنا كل خير، محمد مولود البار...

إلى جميع إخوتي حفظهم الله

إلى جميع عائلة البار، و إلى الصديق و الطالب مهدي عشاب... الذين أكرمني الله بهم و فقهم الله

إلى جميع أصدقائي الذين أسعدني الله بهم في جامعة أدرار، فيصل و جعفر و إبراهيم و عبد الصمد و عبد اللاوي و الأخوين بن عيسى وبوعلاوي.. أكرمهم الله

إلى الأساتذة و الإداريين و العمال في جامعة أدرار... وفقهم الله

إلى الذين لم يبخلوا عليّ بنصائحهم وتوجيهاتهم ودعائهم الأستاذ بعلي زبير، و رابح بن زروق...

إلى الذين وسعتهم ذاكرتي و لم تسعهم مذكرتي، و وتذكرهم قلبي و نسيهم قلمي...

إلى الذين يفرحون بما آتاهم الله في الحياة الدنيا ويقنعون بها... تنبيها وإرشادا أن الدنيا ملعونة ملعونٌ ما فيها إلا عالماً أو متعلماً.

الطالب: زكرياء قيطون

مقدمة

الحمد لله الذي أعز المسلمين بالإسلام، والصلاة والسلام على نبينا أحمد خير الأنام، وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداه إلى يوم الزحام، وبعد.

فإن مما منّ الله به تعالى على هذه الأمة الأمر الرشيد، الذي حثّ فيه على التحصيل والتجديد، وإمعان البحث لاستخراج الرأي السديد، وهذا ما أنبت الحياة المنهجيّة التي تأصّلت فيهما معالم التفوق والترشيد.

فليس موضوع حقوق الإنسان غريبا عن المسلمين، فما أنزلت خاتمة الشرائع إلا لعبادة الله وحده، وتحقيق مصالح الخلق. بل إن جميع الأحكام شرعت لتحقيق مصالح العباد و درأ المفاسد عنهم، وسواء كانت هذه المصالح فريدة أم عامة. و قد انعقد إجماع أئمة الفقه و علماء المسلمين على ذلك. ومن أقوالهم في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله " إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح و تكميلها، و تعطيل المفاسد و تقليلها".

إن مصالح الخلق تقوم على حفظ الضروريات الخمس، و هي حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال و كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمس هي مصلحة، و كل ما يفوت هذه الأصول الخمس فهو مفسدة. و إنما كان حفظ هذه الأصول لأنه لا بد منها لقيام مصالح الدين و الدنيا.

وترتبط حياة الإنسان منذ عصورها الأولى بتشريعات مختلفة المصادر – شرعية ووضعية – تنظم مختلف جوانب حياته؛ وذلك من أجل العمل على تنميط العلاقات الإنسانية بما يكفل الخير للإنسان والإنسانية، ليتأتى مرتكز الاختلاف في هذه التشريعات مبنيا على القاعدة التي ترتكز عليها في فلسفتها ومقاصدها، وذلك على نحو يكفل تحقيق المستهدف والمقصود في تنظيم حياة الإنسان وحفظ مصالحه وعلاقاته. و بذلك فإن التشريعات التي تنظم حياة الإنسان وترعى حقوقه قد ارتبطت به ارتباط نشأة، وأخذت في التجدد بتجدد حياته، فهو ما زال يبحث عما يصلح من شأنه وينظم حياته ببصيرة ومن دون بصيرة.

ومن ثم رتَّبَتْ بعض التشريعات عقوبات من أجل حماية هذه القواعد التي تنظم حقوق الإنسان من الانتهاك، وذلك مع اختلاف المصادر والمقوّمات التي تقوم عليها هذه الحقوق.

وإذا كانت مقاصد الشريعة تتمثل فيما تقرر حمايته من الانتهاك وفق مراتبه ومستوياته، وأنه لأجل حماية هذه المقاصد قد حدد ونظّم التشريع الرباني هذه الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان، فإن التشريعات الوضعية الأخرى التي تدّعي مصدريتها من ضمير الإنسان الأعمى، والذي ارتقى بإنسانيته من جانب، وانتهكها من جوانب أخرى، إذا كان ذلك فإن هذه العلاقة ما زالت تثير جدلية ليس من شأنها أن تتضارب مع مقاصد الشريعة العليا بسمو مصدرها وإجماع اجتهادات الفكر والفقه على تقريرها، وذلك استمدادا من النصوص والتشريعات في الكتاب والسنة، حيث ربط العلماء المعاصرون حقوق الإنسان بمقاصد الدين، فلا إقرار ولا تنظيم لها إلا بتشريع رب العالمين.

إن المولى عز وجل الذي خلق مخلوقاته لم يتركهم دون تنظيم لعلاقاتهم، وإرساء لضوابط حقوقهم وممارساتهم بما يحفظ عليهم إنسانيتهم التي كرمهم بها على سائر المخلوقات؛ ومن أجل ذلك نظم المولى عز وجل فيما أنزل على نبيه (صلى الله عليه وسلم) من تشريع سائر جوانب حياة الإنسان، ووضع ضوابط للتعامل و تنظيم للعلاقات، حيث قرر من أجل ذلك قواعد ثابتة لا تتغير كعقوبات الحدود، ولذلك كانت للحدود مكانة عالية في النظام الإسلامي، هذا النظام العام الذي يريده الإسلام يقوم على أصل مكين من تكافل الجماعة، على نحو يتيح لكل فرد فيه أن ينال حقه كاملا في حياة إنسانية كريمة، هذا و الحدود في مجتمع الإسلام هي أسوار منيعة لحماية حرمات ومقدسات، تستقر على قاعدة راسخة من ضمان كامل لحقوق الحياة المادية و الروحية للإنسان وكذا مقومات وجوده المتجسدة في حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال.

إن فلسفة الحدود في النظام الإسلامي تقوم على مبدأين:

نفسي و آخر اجتماعي، و كلاهما يكمل الآخر، و كلاهما بعيد الأثر في تحقيق الحكمة أو الغاية من تشريع هذه الحدود.

ومن هذا نطرح الإشكال التالي:

هل الحدود تعتبر نظاما عقابيا يحمي حقوق الإنسان؟ و إن كان ذلك.. فما هي أهم الآثار المترتبة من إقامتها فيما يتصل بحقوق الإنسان؟

أهمية الموضوع و أسباب اختياره:

و يمكن أن نرجع أهم أسباب اختيار هذا الموضوع إلى خصوبة مجال حقوق الإنسان و خاصة في ربطه بالقاصد التي جاء الإسلام لتحقيقها و التي تعتبر أصالة ضرورياتها الخمس أساس التكريم الإنساني و تحقيق مصالحه و استقرار مجتمعه.

ولما وصفت الحدود بأنها مناهضة لحقوق الإنسان –على حد قول البعض- و أنها تشريعات متخلفة عن الركب الحضاري الذي أعطى الحريات في أسمى مراتبها، حتى أنه شرع للذين ينادون بحرية الزواج المثلي.. و غير ذلك من الحريات المادية البحتة.. ! ! . فلاحت لي الرغبة في تبيين الصورة الحقيقية التي أقرها علماؤنا و مفكرونا الأجلاء، من خلال استقراء آرائهم، و التي تتأسس وفق المجال المادي و الروحي معا، و تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، و المحافظة على القيم و الأخلاق و كرامة الإنسان التي أرادها الله سبحانه من خلال تشريعه لعقوبات الحدود.

الدراسات السابقة و رصد أهم المصادر و المراجع:

عموما ومن خلال المصادر و المراجع التي تمّ الاطّلاع عليها فإنّه لم يكن فيها من تناول موضوع البحث بنفس الطريقة التي يتمّ اتباعها, أو التقسيم الذي يتمّ انتهاجُه, وإن كان الكثير من الباحثين والكتّاب قد تعرّضوا لبعض عناصره مع اختلافٍ بينهم من حيث الإجمال والتفصيل, سواء في جانب المراجع المختصّة بدراسة القانون الوضعي البحت, أو المختصّة في الفقه الإسلامي, أو ما تعرّض منها للمقارنة بين الجانبين.

و يعتمد البحث على الكتب الفقهية في المذاهب الأربعة وكتب المقاصد و المواثيق و الإعلانات الدولية و الكتب القانونية و الدستورية التي تعالج الحقوق و الحريات، هذا على سبيل الإجمال و يمكن عرض بعض الدراسات السابقة و بعض المراجع و المصادر على سبيل المثال:

- أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع للدكتور محمد حسين الذهبي: تكلم فيه أن إقامة الحدود تحمي مقومات الوجود للإنسان، و كذلك عن الآثار التي يمكن تحقيقها من إقامة الحدود و تطبيقها.

- أسرار الشريعة في إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية: و الذي تكلم فيه عن حكمة التشريع في مشروعية الحدود و حكمة التشريع في تحديده كيفية و مقدار العقوبة لكل جريمة حدية.
- الجريمة و العقوبة في الفقه الإسلامي لمحمد أبو زهرة: و ذكر فيه أن العقوبة رحمة، و تناول

مباحث عدة منها أقسام العقوبة، و المصلحة التي يحميها الإسلام، و إقامة الحدود عبادة و جهاد، و حق الله و حق العباد، و الغاية من الحدود..

- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي لعبد القادر عودة: ذكر فيه كيف وصمت الشريعة بعدم الصلاحية، الميزات الجوهرية التي تميز الشريعة عن القانون، و تناول بإسهاب تقسيمات الجريمة، مقاصد الشارع العامة من التشريع الإسلامي، و تناول كذلك حقوق الجماعة و حقوق الفرد، و تقسيمات العقوبة، و العقوبات المقررة لجرائم الحدود، و مدى صلاحية العقوبات الشرعية.

- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للدكتور هاني سليمان الطعيمات: والذي تناول من خلاله المؤلف دراسة لأهم الحقوق والحريات الأساسية، وضمانات حمايتها.

- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة لمحمد الغزالي: والذي ابتدأه بالحديث على أن حقوق الإنسان المنسجمة مع فطرة الله أقرها الإسلام في أكمل صورة وأوسع نطاق. ثم أرجع الحقوق وردها إلى حقين اثنين هما: المساواة، والحرية. وأدرج ضمن المساواة الحقوق القضائية، وأدرج ضمن الحريات بعض الحريات الاجتماعية المرتبطة بالأسرة، وحرية التنقل والهجرة واللجوء، والحريات الاقتصادية كالعمل، ثم انتقل إلى الحريات الثقافية. ثم ختم كتابة بضرورة ربط فكرة الحق بالواجب.
- إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان لأحمد الريسوني: وهو عبارة عن مقال منشور ضمن كتاب سلسلة الأمة، وقد أكّد المؤلّف من خلاله على ضرورة أن تتجه حقوق الإنسان نحو تحقيق إنسانية الإنسان، وتزكية نفسه.
- حقوق الإنسان في الإسلام لجمال الدين عطية: وقد حاول من خلاله تأسيس نظرية عامة لحقوق الإنسان في الإسلام، قائمة على فكرة ارتباط الحق بالواجب. والترتيب بينها إذا اجتمعت.
- حقوق الإنسان في الإسلام لزكريا البري: وقد ناقش من خلاله قضايا فكرية وأخرى عملية متعلقة بتأصيل وممارسة حقوق الإنسان. مثل الحرية، ودور العقل في الاجتهاد، والإسلام والرق وغيرها ..
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ل الدكتور. يوسف حامد العالم: ذكر المحافظة عن مصلحة الدين، و المحافظة على مصلحة النفس، و المحافظة على مصلحة العقل، و المحافظة على مصلحة النسل، و المحافظة على مصلحة المال. حيث تتم المحافظة عن هذه المصالح من جانب الوجود و من جانب العدم.

المنهج المتبع في الدراسة:

حيث سيتم من خلال هذا البحث الاعتماد بشكل أساسي على المنهج المقارن، من خلال مقارنة المذاهب والنظم والفلسفات القانونية التي خاضت في موضوع حقوق الإنسان من جهة، ثم القيام بتأصيل مفاهيمها لدى فقهاء الإسلام، ثم مقارنة الاتجاهين القانوني والشرعي

كما تم الاعتماد أيضاً على المنهج الاستقرائي من خلال تتبع المواد والنصوص القانونية، وكذا النصوص والأحكام الشرعية.

خطة الدراسة:

سيتم تقسيم البحث إلى مقدمة، وثلاثة فصول ، وخاتمة.

فصل تمهيدي: دراسة مصطلحات البحث.

المبحث الأول: العقوبة في الشريعة و القانون

المطلب الأول: تعريف العقوبة في الشريعة والقانون

الفرع الأول: تعريف العقوبة في الشريعة

الفرع الثاني: تعريف العقوبة في القانون

المطلب الثاني: مكانة العقوبة في الشريعة والقانون

الفرع الأول: مكانة العقوبة في الشريعة

الفرع الثاني: مكانة العقوبة في القانون

المطلب الثالث: تقسيمات العقوبة في الشريعة والقانون

الفرع الأول: تقسيمات العقوبة في الشريعة

الفرع الثاني: تقسيمات العقوبة في القانون

المبحث الثاني:مفهوم حقوق الإنسان في الشريعة و القانون.

المطلب الأول: مفهوم حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي.

الفرع الأول: المعيار الحقوقي.

الفرع الثاني: المعيار التكليفي.

المطلب الثاني: مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الغربي.

الفرع الأول: المعيار الموضوعي.

الفرع الثاني: المعيار الشكلي.

الفصل الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات و جدلية حماية العقوبة الحدية لها

المبحث الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات

المطلب الأول: دلالة العقل عليها.

المطلب الثاني: العموم.

المطلب الثالث: قطعيتها.

المطلب الرابع: هلاك الإنسان بفواها.

المبحث الثاني: حماية العقوبات الحدية للضروريات و الشبهات المثارة حولها.

المطلب الأول: أنواع الحدود و الحكمة من تقديرها

الفرع الأول: الحكمة من تقدير الحدود

الفرع الثاني: أنواع الحدود

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الحدود و الشبهات المثارة حول الحدود

الفرع الأول: أدلة مشروعية الحدود

الفرع الثاني: الشبهات المثارة حول الحدود

الفصل الثاني: أثر العقوبات الشرعية و القانونية في حماية حقوق الإنسان:

المبحث الأول: أثر عقوبات الحدود في حماية حقوق الإنسان.

المطلب الأول: أثر إقامة حد الردة.

المطلب الثاني: أثر إقامة حد الحرابة.

المطلب الثلث: أثر إقامة حد الزنا.

المطلب الرابع: أثر إقامة حد القذف.

المطلب الخامس: أثر إقامة حد شرب الخمر.

المطلب السادس: أثر إقامة حد البغي.

المطلب السابع: أثر إقامة حد السرقة.

المبحث الثاني: أثر العقوبات القانونية في حماية حقوق الإنسان.

المطلب الأول: أثر العقوبة في الإصلاح.

المطلب الثاني: أثر العقوبة في الردع "العام، الخاص".

المطلب الثالث: أثر العقوبة في العدالة.

المبحث الثالث: استقراء مفاهيمي لعقوبات الحدود في القانون الجزائري.

المطلب الأول: استقراء حد الردة في القانون الجزائري.

المطلب الثاني: استقراء حد الحرابة في القانون الجزائري.

المطلب الثلث: استقراء حد الزنا في القانون الجزائري.

المطلب الرابع: استقراء حد القذف في القانون الجزائري.

المطلب الخامس: استقراء حد شرب الخمر في القانون الجزائري.

المطلب السادس: استقراء حد البغي في القانون الجزائري.

المطلب السابع: استقراء حد السرقة في القانون الجزائري.

الفصل التمهيدي

دراسة مصطلحات البحث:

المبحث الأول: العقوبة في الشريعة والقانون

المبحث الثاني: مفهوم حقوق الإنسان في الشرعة والقانون

الفصل التمهيدي: دراسة مصطلحات البحث:

سنحاول في هذا الفصل التمهيدي دراسة و توضيح أهم المصطلحات المتعلقة بالبحث، وذلك بتعريف العقوبة و ذكر مكانتها و تقسيماتها في الشريعة و القانون، و كذلك بتوضيح مفهوم حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي و مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الغربي.

المبحث الأول: العقوبة في الشريعة والقانون

الجريمة إتيان أمر محظور شرعا وقانونا أو ترك فعله وهذه الجريمة هي الاعتداء على حق من الحقوق مهما كان هذا الحق، سواء أكان حقا خالصا لله أم للعبد أو دائرا بينهما ولا يمكن أن يستقيم حال المجتمع إلا بمعاقبة الجاني بعقوبة تُناسب الجريمة وسنحاول في هذا المبحث دراسة العقوبة بتعريفها وذكر مكانتها وتقسيماتها دون التطرق إلى دراسة الجريمة .

المطلب الأول: تعريف العقوبة في الشريعة والقانون

الفرع الأول: تعريف العقوبة في الشريعة

البند الأول: تعريف العقوبة لغة:

العقوبة لغة اسم من المعاقبة قال ابن منظور و العقاب و المعاقبة أن تجزئ الرجل بما فعل سوءا . والاسم العقوبة، و عاقبه بذنبه معاقبة وعقابا أخذه به، وتعقبت الرجل إذا أخذته بذنب كان منه.[1]

عاقبت الرجل معاقبة وعقوبة وعقابا، واحذر العقوبة والعقب وأنشد:

فنعم والي الحكم والجار عمر *** لين لأهل الحق ذو عقب ذكر

ويقولون أنها لغة بني أسد وإنما سميت عقوبة لأنها تكون آخر وثاني الذنب.[2]

وجاء في مختار الصحاح في مادة ع ق ب : و (العقاب) العقوبة وعاقبه بذنبه.[3]

1- ابن منظور: لسان العرب ، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، ج10، ص 218.

2- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ج4، ص 78.

3- الرازي: مختار الصحاح، مادة ع ق ب، دار الفكر بيروت، لبنان، 1401 – 1981 ،ص 444.

وقد ورد لفظ العقاب والعقوبة ومشتقاتهما في القرءان الكريم كثيرا فمنها قوله تعالى[وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ].. [النحل 126]

قال صاحب التحرير والتنوير في تفسير هذه الآية ، والمعاقبة : الجزاء على فعل السُوء بما يسوء فاعل السوء.[1]

البند الثاني : تعريف العقوبة شرعا.

اجتهد الفقهاء في تحديد معنى العقوبة الاصطلاحي فاتسم تعريف بعضهم بالعموم في حين وجدنا البعض الآخر أكد في تعريفها على وظيفتها.[2]

ولقد أورد جبر محمود الفضيلات عدة تعريفات للعقوبة صنّفها على حسب الانتماء المذهبي وإن كانت في أغلبها تفصيل للعقوبة وموجباتها وهذه التعريفات كلها عند القدامى.

فمن بين التعريفات التي أوردها واختارها كتعريف للعقوبة هو تعريف الطرابلسي "العقوبة جزاء شرعي على فعل محرم أو ترك واجب أو سنة أو فعل مكروه" [3] وإن كان هذا التعريف لا يخلو من انتقادات فقوله" ترك سنة يعاقب عليها" فهناك بعض السنن لا يعاقب تاركها كسنة الاستياك.

ومن بين الذين عرفوا العقوبة الماوردي فقال "الحدود زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حضر وترك ما أمر به " [4]

1- محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية ، تونس 1984 ، ج 14 ، ص 335 .

2- أمينة بن طاهر: الأنظمة العقابية ومدي فعاليتها في مكافحة الجريمة ، رسالة ماجستير شريعة وقانون كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر . 1421 ، 2001 ، ص 53 .

3- جبر محمود الفضيلات : سقوط العقوبات في الفقه الإسلامي ، دار عمار الأردن ،ط1، 1408 ، 1987 ، ج1، ص 18- 22.

4- الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 189.

والمتبادر إلى الذهن من ظاهر التعريف أنه ليس تعريفا جامعا بل يشمل الحدود دون التعزيرات.[1]

ومن المعاصرين الذين عرفوا العقوبة:

أحمد فتحي بهنسي فقال:" جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به، فهي جزاء مادي مفروض سلفا يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زُجر بالعقوبة حتى لا يُعاود الجريمة مرة أخرى كما يكون عِبرة لغيره"[2]، وهذا التعريف يكاد يكون متطابقا مع تعريف الماوردي.

وذكر محمد فاروق النبهان أنها " الجزاء المرتب على ارتكاب الفعل المحظور لضمان احترام الأوامر الشرعية" .[3]

ولعل التعريف المختار هو تعريف عبد القادر عودة " العقوبة هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عِصيان أمر الشارع"[4]

1- أوميد عثمان الكردي : عقوبة الإعدام في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، لبنان ، ط1، 1429، 2008، ص 32.

2-أحمد فتحي بهنسي: العقوبة في الفقه الإسلامي ، دار الرائد العربي، بيروت ، لبنان، ط2، 1403، 1983، ص 13.

3- محمد فاروق النبهان: المدخل للتشريع الإسلامي ، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، لبنان، ط2، 1981،ص52.

4- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي،مؤسسة الرسالة، ط 6 ،1985،1405،ص609.

الفرع الثاني: تعريف العقوبة في القانون

لم يتطرق قانون العقوبات إلى تعريف العقوبة وإنما ترك ذلك إلى الشراح، وقد اختلفت تعريفات العقوبة بين فقهاء قانون العقوبات وبين علماء علم العقاب، فعلماء علم العقاب عادة ما يوردون تعريف القانونين ثم يعقبون عليه ويوردون عليه تعريف آخر، وسنورد تعريف القانونين ثم نورد التعقيبات وبعدها تعريف علماء علم العقاب .

البند الأول: تعريف فقهاء القانون:

عرفها إبراهيم الشباسي بأنها " جزاء يوقع باسم المجتمع تنفيذا لحُكم قضائي على من تثبت مسؤوليته عن الجريمة "[1].

وعرفها محمد عوض:" العقوبة الجنائية إجراء قانوني محدد ينطوي على إيلام مقصود تُوقعه السلطة القضائية عن طريق الدعوى الجنائية على كل من ارتكب فعلا يعده القانون جريمة" [2].

وعرفها أحسن بوسقيعة : أنها " جزاء يقرره المشرع ويوقعه القاضي على من تثبت مسؤوليته في ارتكاب الجريمة "[3].

وهذه التعريفات تكاد تكون متطابقة فهي في مجملها تُبرز خصائص العقوبة، والتعريف بالعقوبة على هذا الوجه إنما يقوم على أساس قانوني، لأنه ينظر إلى العقوبة كما قررها القانون بالفعل لكنه لا يكشف على جوهر العقوبة وعناصرها، وعلى ذلك فإن هذه التعريفات لا تصلح إذا نظرنا للعقوبة من وجهة نظر علم العقاب الذي يهتم بدراسة العقوبة كنظام اجتماعي دون تقيد بنظرة القوانين الوضعية لها كما يهتم بدراسة جوهرها ومقوماتها وعناصرها [4].

1- إبراهيم الشباسي: الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1981 ، ص 230 .

2- محمد عوض : قانون العقوبات القسم العام ، مطبعة التولي ، الإسكندرية ، ص 534 .

3- أحسن بوسقيعة : الوجيز في القانون الجزائي العام ، دار هرمة ، الجزائر ، ط9، 2009 ، ص 243.

4- محمد زكي أبو عامر : دراسة في علم الإجرام والعقاب ، دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية ، 1985 ، ص 404.

البند الثاني: تعريف علماء علم العقاب:

عرفها محمد زكي أبو عامر بأنها " قدر مقصود من الألم يُقرره المجتمع ممثلا في مُشرّعه ليوقع كرها على من يرتكب جريمة في القانون بمقتضى حكم يصدره القضاء "[1].

وعرفها سليمان عبد المنعم بأنها " إيلام مقصود من أجل الجريمة ويتناسب معها"[2].

ففي التعريف الأول أراد صاحبه الجمع بين تعريف رجال القانون وتعريف علماء العقاب فاكتفى بأن أورد تعريف رجال القانون الذي سقناه سابقا، وأضاف إليه الإيلام المقصود وعنصر الإكراه.

وعليه يمكن أن نلخص إلى التعريف التالي: العقوبة قدر مقصود من الإيلام يوقع كرها على من ارتكب جريمة ويتناسب معها [3]

1- محمد زكي أبو عامر: المرجع نفسه ، ص 404 .

2- سليمان عبد المنعم: أصول علم الإجرام والجزاء ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2 1416، 1996، ص421.

3- عبد القادر طهراوي: مقاصد العقوبة بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري، رسالة ماجستير شريعة وقانون، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2005/2004 ، ص 23 .

المطلب الثاني: مكانة العقوبة في الشريعة والقانون

الفرع الأول : مكانة العقوبة في الشريعة :

يعتبر النظام العقابي الإسلامي جزء من نظام تشريعي شامل نابعاً من عقيدة راسخة ، وهذا ما يجعل صاحب هذه العقيدة عالما بأن كل سلوك يفعله وكل قول يقوله يراه خالقه سبحانه وتعالى الذي لا تخفى عليه خافية، فهذا العلم يجعله ملتزما بالحدود التي رسمها الدين [1] . فيتكون لدى الشخص من ذلك وازع ديني يستأصل من نفسه عوامل الشر والفساد فلا يرتكب كبائر الذنوب. أما الصغائر وإن اقترفها فلا يُصِرّ عليها ويرجع دائما إلى الاستقامة.[2] والوازع عموما ينقسم إلى جِبّلي ودِيني وسُلطاني، كما يُقرر هذا الترتيب الطاهر ابن عاشور، والوازع الديني هو الملحوظ في جميع أحوال الاعتماد على نوعيْ الوازع؛ فالوازع السلطاني تنفيذ للوازع الديني والوازع الجبِّلي تمهيد للوازع الديني، فالمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني اختياريا كان أم جبريا، وعليه كانت معظم الوصايا الشرعية منوط تنفيذها به، وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف فلذلك كان تنفيذ الأوامر والنواهي موكولا إلى دين المخاطبين به [3] .

وتظهر مكانة العقوبة عندما تؤدي الغرض والغاية التي شُرعت من أجلها، وتكمن الغاية من العقاب في الفقه الإسلامي بين أمرين:

أحدهما: حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم الرذيلة فيه.

وثانيها: المنفعة العامة أو المصلحة وما من حُكم في الإسلام إلا كان فيه مصلحة الناس.[4]

وجاء في شرح البابرتي على الهداية أن العقوبة تشتمل على مقصدين: أصلي وهو الإنزجار عما يتضرر به العباد وغير أصلي وهو الطهر من الذنب .

1- انظر منصور رحماني: علم الإجرام والسياسة الجنائية، دار العلوم ،عنابة، الجزائر، ص 101 .

2- قاسي سي يوسف: مدى فاعلية عقوبات الحدود في محاربة الجرائم الخطيرة، رسالة ماجستير، المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر، 1412، 1992، ص، 53

3- انظر الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس،ط1، 1978، ص 126 – 129.

4- محمد أبو زهرة: العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ص 28.

والعقوبات موانع قبل الفعل زواجر بعده؛ أي أن العلم بشرعيتها يمنع من الإقدام على الفعل وإيقاعها بعده يمنع من العودة إليه .[1]

ومن هذا تظهر عظمة الشرائع السماوية والتي تكتسب هيبة واحتراما لدى الأفراد المؤمنين بها وتطبيق قوانينها تحت رقابة الله وخشيته، فعندها تتمكن تلك التعاليم من نفوس الأشخاص ومشاعرهم [2] فلذلك يشعر الفرد المسلم عند ارتكابه جريمة ما أنه متعدٍ لحدود الله وأنه بحاجة إلى تطهير نفسه، وأحيانا ما يدفعه هذا التصور إلى الإقرار بجريمته أمام القضاء، وأنه ينظر إلى العقوبة كوسيلة تطهيرية.

وفي الأخير يتبين أن العقوبة وحدها لا تقوم بمحاربة الجرائم وإنما هناك عوامل أخرى تساعدها وأهمها الوازع الديني كما رأينا، فهي آخر العلاج وآخر العلاج الكي والحكيم العربي يقول :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما ** فليقسو أحيانا على من يرحم**[3]

1- البابرتي: شرح العناية على الهداية، مطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام الحنفي، دار الفكر بيروت لبنان ،ط2 ، د ت، ج5، ص 211 – 212 .

2- قاسي سي يوسف: المرجع السابق ص 53.

3- السيد الصادق المهدي: العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1407 ، 1987 ، ص 38 .

الفرع الثاني: مكانة العقوبة في القانون.

لقد نشأت القوانين مقطوعة الصلة عن الدين، الذي هو فطرة في الإنسان ووَجدت الإنسانية نفسها في خِضَم المشاكل التي تتجدد كل يوم إلى سنِّ قوانين تنظم حياتها، وكان من بين هذه " قانون يكافح الجريمة التي أصبحت متفشية في المجتمع والدولة؛ هذا القانون هو قانون العقوبات الذي هو بضعة من الكيان القانوني العام للدولة وهو أبرز الوسائل التي يلجأ إليها المجتمع لمكافحة ظاهرة الجريمة – كما قلنا سابقا – التي تهدده في وجوده أو تعيق تقدمه، ويشتمل قانون العقوبات على مجموعة من القواعد تُحدد للأفراد السلوك الواجب والسلوك المحظور، ويترتب على مخالفة أوامرها ونواهيها جزاءا قانونيا يتمثل في العقوبة غالبا[1].

وباعتبار أن الخوف من العقوبة غريزة بشرية فإن ما يردع الكثير من الناس عن إتيان الجريمة هو ما ينص عليه القانون من عقوبات للمخالفين لأحكامه من مرتكبي الجرائم[2]

والتخويف من العقوبات إما أن يكون مُوجها للمجتمع عن طريق ما تحدثه العقوبة من ترهيب لهم من عاقبة الجريمة، ولا شك أن العقوبة تحمل في ذاتها هذا التأثير لأن تصورها – لا سيما إذا كانت سالبة للحرية – من شأنه إحباط الإرادة الإجرامية التي قد تنشأ في النفس.[3]

وإما مُوجهة للمحكوم عليه الذي تَعرض لألم العقوبة؛ هذا الألم الذي لم يتحمله يجعله يخلو إلى نفسه ويراجعها ويخطئها فلا تسول له مثل جريمة هذا مرة أخرى حتى لا يتعرض بسببها للألم ذاته، وكثيرة هي النفوس التي لا يصلحها إلا الألم .[4]

1- محمد عوض: المرجع السابق، ص 03.

2- انظر منصور رحماني: المرجع السابق، ص 111.

3- محمد زكي أبو عامر : المرجع السابق، ص 314.

4- رمسيس بهنام: علم مكافحة الإجرام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية، ص 86.

إضافة إلى ذلك فإن الخوف من العقاب هو الذي يمنع من تورط البعض في السلوك الإجرامي ولولا ذلك لما توزّع الناس في فعل ما شاءوا ما داموا آمنين من العقاب، بعكس ما إذا أُسقط هذا الأخير – العقاب – تسود الفوضى ويحل الانتقام الفردي محل العقاب، وتنفيذه يساعد على تكاتف المجتمع وتماسكه.[1]

وإذا رجعنا إلى الدور الذي أنيط بالعقوبة أداؤه في القرن 18 لوجدنا أن فقهاء القانون الجنائي لم ينظروا إليها بوصفها فقط قِصاصا تستوجبه قواعد الأخلاق أو مجرد تعويضا عادلا مستحقا للمجتمع وإنما أضافوا إلى وظيفتها تلك وظيفة أخرى وقائية إذ ينبغي أن تلعب العقوبة دورا في حماية المجتمع من المجرمين بما تحدثه من تأثير يمنع وقوع جرائم جديدة داخل المجتمع سواء غَيَر المحكوم عليهم تقليدا أو استهجانا وهذا ما اصطلح على تسميته بالردع العام " أو من جانب المحكوم عليه ذاته تماديا واستخفافا وهو ما اصطلح على تسميته " الردع الخاص"[2] وهكذا تتجلى مكانة العقوبة في القانون.

1- منصور رحماني: المرجع السابق، ص 244.

2- محمد زكي أبو عامر: المرجع السابق، ص 310، 311.

المطاب الثالث: تقسيمات العقوبة في الشريعة والقانون.

تختلف العقوبات في تقسيماتها إلى عِدة أقسام، وهذا راجع إلى الناظر للعقوبة فكل من ينظر إلى العقوبة من وجهة نظر محددة يجد تقسيم مغاير لمن ينظر لها من وجهة نظر أخرى إضافة إلى النظام العقابي الذي يشرّع العقوبات فتختلف باختلاف الأنظمة.

الفرع الأول: تقسيم العقوبات في الشريعة.

تقسم العقوبة باعتبارات مختلفة إلى أقسام عدة أهمها :

البند الأول: تقسم العقوبة من حيث وجوب الحكم بها إلى :

1- *عقوبات مقدرة:* وهي العقوبات التي عيّن الشارع نوعها وحدد مقدارها بنص شرعي من الكتاب أو السنة كعقوبة الخمر وعقوبة الزنا والردة عن الإسلام، وأوجب على القاضي أن يوقعها دون أن ينقص منها أو يزيد فيها أو يستبدل بها غيرها، ويسمى هذا النوع من العقوبات بالعقوبات اللازمة، ولأن ولي الأمر ليس له إسقاطها ولا العفو عنها.

2- *عقوبات غير مقدرة:* وهي العقوبات التي يُترك للقاضي اختيار نوعها؛ لأنه لم يَرد نص من الشارع بتطبيقها ولكنها للردع أو شفاء غيظ المجني عليه في جرائم الاعتداء على الأشخاص أو على النظام؛ كالتحريض على الفسق ويختار القاضي العقوبة بحسب ما يراه من ظروف الجريمة و المجرم وتسمى بالعقوبات المخيرة أو التعزيرية[1].

1- انظر عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، المرجع السابق، ص 633 ، ومحمد أبو زهرة ، العقوبة ، المرجع السابق،ص 63.

البند الثاني: تقسم العقوبات بحسب الجرائم التي فرضت عليها إلى:

1-*عقوبات الحدود :* وهي العقوبات المقررة على جرائم الحدود.

2-*عقوبات القصاص والدية:* وهي العقوبات المقررة لجرائم القصاص والدية.

3-*عقوبات الكفّارات :* وهي عقوبات مقررة لبعض جرائم القصاص والدية وبعض جرائم التعازير.

4-*عقوبات التعازير:* وهي المقررة لجرائم التعازير.[1]

ولا يخلوا هذا التقسيم للعقوبات من حكمة، فالإسلام لم يقف عند حد العقوبة الأخروية وحدها، بل وضع عقوبات دنيوية والتي بيناها سابقا لتكون سيفا مسلطة على رؤوس من تضعف عقيدتهم بالترهيب الأخروي أو يغفلون بدواعي التنافس في الحياة عن استحضاره والتأثر به والعقوبات الدنيوية جعل منها تفويضية وأخرى نصية لتكفل هذه العقوبات راحة المجتمع وسعادته بقدر الإمكان.[2]

الفرع الثاني: تقسيم العقوبة في القانون.

قبل الحديث عن تقسيم العقوبة في القانون لابدّ من ذكر أن المشرّع صنّف الجرائم ورتبها معتمدا بذلك على عدة معايير أهمها:

حسب خطورة الجرائم إلى: جناية، جنحة، مخالفة، معتمدا العقوبة المقررة بها قانونا كمعيار للتّصنيف وهذا ما نصت عليه المادة 27 من قانون العقوبات.

وتختلف أنواع العقوبات باختلاف نوع التصنيف المتبع فهناك تصنيف للعقوبات بالنظر إلى جسامتها وهناك تصنيف للعقوبات بالنظر إلى علاقتها ببعضها.

1- عبد القادر عودة ،المرجع السابق، ج1، ص634.

2- انظر محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ،دار الشروق،القاهرة،مصر،ط1992،1412،16، ص 295، 299.

البند الأول: تصنيف العقوبات بالنظر إلى جسامتها

وهي ثلاثة أصناف : العقوبات الجنائية والعقوبات الجنحية وعقوبات المخالفات .

أولا: العقوبات الجنائية: وهي مرتبة في المادة 5 من قانون العقوبات ترتيبا تنازليا من العقوبة الأشد إلى العقوبة الأخف على النحو التالي:

1-الإعدام.

2-السجن المؤبد.

3-السجن المؤقت لمدة تتراوح بين 5 سنوات و20 سنة .

ثانيا: العقوبات الجنحية: وهي محددة في الفقرة الثانية من المادة 5 من قانون العقوبات كالآتي:

1- الحبس لمدة تتجاوز شهرين إلى 5 سنوات، ماعدا الحالات التي يقرر فيها القانون حدود أخرى.

2-الغرامة التي تتجاوز 20.000 دج .

3-وأضاف إليهما المشرع إثر تعديل قانون العقوبات بموجب القانون رقم 09-01 المؤرخ في 2009/02/25 عقوبة جديدة بديلة لعقوبة الحبس وهي العمل للنفع العام .

ثالثا: عقوبات المخالفات، وردت في أثناء الحديث عن المخالفات في المواد 440-466 من قانون العقوبات.

1-الحبس الذي يتراوح من يوم واحد إلى شهرين .

2-الغرامة التي تتراوح بين 2000 و 20000 دج .[1]

1- انظر أحسن بوسقيعة: المرجع السابق، ص 247، 265.

البند الثاني: تصنيف العقوبات بالنظر إلى علاقتها ببعضها.

أولا: العقوبات الأصلية: عرّفت المادة 05 من قانون العقوبات، العقوبات الأصلية ووزعتها على الجرائم حسب وصفها القانوني على النحو التالي:

- العقوبات الأصلية في الجنايات: هي الإعدام، السجن المؤبد، السجن المؤقت لمدة تتراوح بين 05 و20 سنة.
- العقوبات الأصلية في مادة الجنح: هي الحبس الذي يتجاوز شهرين إلى 5 سنوات، الغرامة التي تتجاوز 20.000 دج .
- العقوبات الأصلية في مادة المخالفات: الحبس من يوم واحد على الأقل إلى شهرين على الأكثر، الغرامة من 2000 دج إلى 20.000 دج.

ثانيا: العقوبات التكميلية: وهي عقوبات تضاف إلى العقوبة الأصلية وقد نص قانون العقوبات عليها في مادة 09 منه بالنسبة للشخص الطبيعي.

وكان عدد العقوبات التكميلية لا يتجاوز ستة وهي: تحديد الإقامة، والمنع من الإقامة، والحرمان من مباشرة بعض الحقوق، والمصادرة الجزئية للأموال، وحل الشخص المعنوي، ونشر الحكم.

و قد حذف المشرع واحدة منها اثر تعديل قانون العقوبات في عام 2006 وهي "حل الشخص المعنوي" وأضاف إليها سبع عقوبات أخرى ، واحدة منها كانت عقوبة تبعية وحولها إلى عقوبة تكميلية كالحجر القانوني، وبعضها كانت تعبيرات شخصية أو عينية وحولها المشرع إلى عقوبات تكميلية كالمنع من ممارسة مهنة أو نشاط وإغلاق المؤسسة نهائيا أو مؤقتا، وبعضها عقوبات مستحدثة كالحضر من إصدار الشيكات أو استعمال بطاقات الدفع، و الإقصاء من الصفقات العمومية، وسحب أو توقيف رخصة السياقة مدة معينة أو إلغاؤها مع المنع من استصدار رخصة جديدة، وسحب جواز السفر.

وبذلك ارتفع عدد العقوبات التكميلية المقررة للشخص الطبيعي ليبلغ حاليا 12 عقوبة.

والعقوبات التكميلية تكون إما إجبارية أو اختيارية والأصل أن تكون جوازية ومع ذلك فقد نص المشرّع على حالات تكون فيها بعض العقوبات التكميلية إلزامية.[1]

ويمكن في الأخير القول أن " القانون الوضعي يتفق مع الفقه الإسلامي في المعنى المقصود بالعقوبة والهدف منها، وأنها جزاء يوقع على الجاني ردعا له على ارتكاب الجريمة و تحذيرا لغيره ممن تسول له نفسه في أن يحذو حذوه".

ويختلفان بعد ذلك في أنواع العقوبة حيث تتحدد العقوبة في الفقه الإسلامي في عقوبات خاصة بالجنايات، وأخرى خاصة بالحدود وثالثة خاصة بالتعزيز، ويمكن القول أن أغلب العقوبات المقررة في غير الحدود والجنايات في القانون الوضعي تدخل ضمن نطاق التعزيز، ومن ثم لا تخالف الفقه الإسلامي ، أما القصاص أو الإعدام كما يسميه القانون الوضعي فهو مختلف فلا يحكم به القانون إلا في جرائم معينة.

ولا يعرف القانون الوضعي عقوبات الحدود لاختلاف المنهج ، فهو يعتبر جريمة الحدود جنحة في الغالب أو يعتبرها جناية أحيانا ، ويعتبرها أمرا مشروعا لا عقاب عليه أحيانا أخرى"[2]

1- انظر أحسن بوسقيعة : المرجع السابق، ص272، 274.

2- عبد العزيز سليمان الحوشان: القرابة وأثرها على الجريمة والعقوبة، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص48، 49.

المبحث الثاني: مفهوم حقوق الإنسان في الشريعة و القانون.

أضحى مفهوم حقوق الإنسان **Human Rights** من المفاهيم شائعة الاستخدام في الخطابات السياسية والفكرية والثقافية المعاصرة، وإن كانت العديد من الكتابات التي استخدمت هذا المفهوم لم تهتم لتأصيله بل أصبح لشدة شيوعه يستعمل بدون تمحيص وكأنه لا مجال لمراجعته، لذا فمن المهم قراءة المفهوم في أصوله الغربية ومقارنته بما يتوافق معه من مفاهيم في الفكر الإسلامي[1]. وذلك ضمن المطلبين الآتيين:

- **المطلب الأول**: مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الغربي.
- **المطلب الثاني**: مفهوم حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي.

[1]– د.موفق طيب شريف: مراتب حقوق الإنسان و آليات الموازنة بينها، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية و الحضارة الإسلامية، قسم الشريعة و القانون، جامعة وهران، 1431،2011، ص73.

المطلب الأول: مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الغربي.

يعتبر مفهوم حقوق الإنسان حديثاً نسبياً في الثقافة الغربية، حيث لم يُعرف هذا المصطلح إلا مع بداية القرن الثامن عشر وكان أول من أطلق هذه التسمية (**Human Rights**) المفكر هنري ديفيد ثورو، الذي كتب عن حقوق الإنسان في أطروحته "حول واجب العصيان المدني"[1].

إلاّ أن الفكر الغربي التمس له جذوراً في الفلسفة اليونانية، بالرغم من أن اليونان لم يعرفوا مفهوم "الحق" ولم يضعوا له لفظاً يقابله لغوياً، وقد استند هذا الفكر في ذلك على فكرة "القانون الطبيعي"[2]وهي فكرة تفترض نسقاً من القيم المرتبطة بالإنسان والتي تمثل إنسانيته وتعبر عنها، وفي ذلك يقول الفيلسوف "جاك ماريتان": "إنّه من الواجب أن نتّفق على أنَّ حقوق الإنسان هي الوجه الوحيد للقانون الطَّبيعي"[3].

وكذلك الأمر بالنسبة للقانون الروماني حيث لم يُعرف عن فقهائه استخدام مصطلح الحق، وإنما عرفوا فقط اصطلاح الدّعوى العينية التي يرفعها أمام القضاء صاحب الحق العيني، والدّعوى الشخصية التي يرفعها صاحب الحق الشخصي[4].

وتستند أغلب الكتابات في بلورتها لمفهوم حقوق الإنسان إلى عدد من الوثائق التاريخية كإعلان حقوق الإنسان بالولايات المتحدة (إعلان فرجينيا) **1776**م، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي

---

[1]- رائد سليمان أحمد الفقير: تاريخ حقوق الإنسان، النهضة، القاهرة، مصر، ط **2006**، ص**19**.

[2]- عرَفَ المُفَكّرُونَ والفلاسفة منذ القدم فكرة القانون الطبيعي، و أقرُّوا منذ زمن بعيد بوجود قانون أسمى من القوانين الوضعية يعتبر أساسا لها، ومثلا أعلى يجب الاعتماد عليه عند وضعها. عُرِفَ بالقانون الطَّبيعي، والذي يتكوّن من مجموعة قواعد عامة أبدية ثابتة لا تختلف، ولا تتغيّر باختلاف الزمان أو المكان، وهي ليست من صنع الإنسان وإنما يكشف عنها بعقله وكانت فكرة فلسفية أثارها الفيلسوف اليوناني "آرسطو" وجعل منها وسيلة لحماية الإنسان، وحفظ حقوقه وفق مبادئ العدل والفضيلة. / د.موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص**74**.

[3]- سمير تناغو: النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط **1**، د،ت، ص**248**.

[4]- المرجع نفسه: ص**8**.

أصدره زعماء الثورة الفرنسية **1790** م، ثم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في **10** ديسمبر **1948**، وهي جميعها وثائق تمخضت عن فلسفة المذهب الفردي الذي أسس لفكرة حقوق الإنسان واعتبرها حقوقاً طبيعية ترتبط بالفرد.

إلا أن هذه الكتابات، وهي بصدد بلورتها لهذا المفهوم اختلف أصحابها حول المعيار المعتمد، فلجأ بعضهم إلى المعيار الموضوعي، واختار بعضهم المعيار الشكلي[1].

الفرع الأول: المعيار الموضوعي:

وهو المعيار القائم في أصله على بحث جوهر الفكرة، ووصف عناصرها المكونة لها دون التعرض للملابسات الخارجية المحيطة بها، وذلك بالتركيز على فكرة حقوق الإنسان.

ولعل أول ما يبتدئ به التعريف الوارد في كتاب التربية على حقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة والذي جاء فيه: "يمكن تعريف حقوق الإنسان تعريفا عاما بأنها تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر، فحقوق الإنسان والحُرِّيَّات الأساسية، تتيح لنا أن نُطوِّر وأن نستخدم بشكل كامل، صفاتنا البشرية وذكاءنا ومواهبنا ووعينا؛ وأن نلبي احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات، وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد، من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان"[2].

وفيما يلي بعض التعاريف التي أطلقها بعض الفلاسفة والباحثين على حقوق الإنسان انطلاقا من هذا المعيار:

---

[1]- د.موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص75.

[2]- الأمم المتحدة: التربية على حقوق الإنسان، نيويورك، ط1، 1989، ص8.

- يعرف توماس هوبز **Thomas Hobbes** (**1588– 1679**) حقوق الإنسان بأنها (الحقوق الطبيعية التي يملكها كل إنسان، لأجل أن يستعملها كما يشاء)[1].
- ويرى جون جاك روسو **J.J. Rousseau** (**1712 – 1778**) أن حقوق الإنسان صفة أساسية للإنسان، وهي غير قابلة للسلب أو التصرف[2].
- وقال بعضهم أنها الحقوق التي يجب أن يتمتع بها كل إنسان أينما كان وأينما حل دون تمييز[3].

وفي هذا التعريف تأكيد على عالمية الحقوق وارتباطها بالإنسان في كل زمان ومكان، حيث وبعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اتجهت الجهود الدولية لإضفاء الشرعية الدولية على تلك المبادئ والحريات التي وردت فيه من خلال صياغتها في إطار قواعد دولية قانونية ملزمة من خلال مجموعة من الاتفاقيات تشكل في مجموعها الشرعية الدولية والسياج التشريعي لهذه الحقوق وتلك الحريات[4].

- وعرّفها آخرون بأنها المعايير الأساسية التي لا يمكن للناس، من دونها، أن يعيشوا بكرامة كبشر[5].

ويمكن تلخيص ما سبق في أن مفهوم حقوق الإنسان حسب المعيار الموضوعي هي كل ما ثبت للإنسان من حقوق باعتباره إنسانا بغض النظر عن دينه ولونه وجنسه وغيرها من الفوارق، والتي تثبتها له الطبيعة البشرية وتتعلق بها إنسانيته، لتمكنه من العيش بكرامة.

الفرع الثاني: المعيار الشكلي:

---

[1]– توماس هوبز (1679.1577) فيلسوف انجليزي، اشتهر بكتابه: "التنّين الجبّار" دافع فيه عن حكم الملوك المطلق، وحتميّة تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعيّة، ويعتبر مع مكيافيلي، وسبينوزا واضعي النظريات السياسية الحديثة. روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة، ص123.

[2]– جان جاك روسو(1778.1712): فيلسوف اجتماعي فرنسي، ولد في جنيف السويسرية، من آثاره "العقد الإجتماعي" وهو الكتاب الذي تأثّر به قادة الثورة الفرنسية، ورواية "إيميل"، و"اعترافات"./ برنارغروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ص47.

[3]– عبير الصالح: مجلة النور: حقوق الإنسان، العدد 243، 24 مارس 2005م، سوريا، ص 37.

[4]– دموفق الطيب الشريف: المرجع السابق، ص76.

[5]– رائد سليمان أحمد الفقير: المرجع السابق، ص21.

هذا المعيار قائم أساسا على العناصر الخارجية والشكلية المقترنة بالفكرة، مثل استحضار الهيئات المنظمة لهذه الحقوق، أو الدولة وغيرها من العناصر، وفيما يلي بعض التعاريف التي اعتمدت هذا المعيار:

- ذكر الأستاذ جمال عبد اللطيف الرفاعي في مؤلفه منظومة حقوق الإنسان: بأن حقوق الإنسان هي مجموعة القرارات الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة التي نصت على حقوق الإنسان الثابتة وغير قابلة للتصرف[1].

إلا أن هذا التعريف منتقد كون أن الأمم المتحدة لم تنشئ هذه الحقوق وإنما أقرتها بعد تاريخ طويل دفعت معه البشرية ثمنا باهظا، ومازالت مستمرة في دفع هذا الثمن، ودور هذه الهيئة وأمثالها لا يتعدى توفير الحماية لهذه الحقوق، ومراقبة مدى احترامها من طرف الشعوب والأنظمة.

ويمكن القول أن هذا التعريف يصدق على القانون الإنساني بدل حقوق الإنسان، إذ كثيرا ما يقع البعض في الخلط بين المفهومين رغم الاختلاف البيِّن الموجود بينهما، حيث يطلق مصطلح القانون الإنساني، أو قانون حقوق الإنسان ويراد به: "مجموعة المواثيق والصكوك والقوانين التي انتهت إليها المجموعة الدولية في تعاملها مع حقوق الإنسان"[2].

- وقال بعضهم أنها ضمانات عالمية تحمي الأفراد والجماعات من الإجراءات الحكومية التي تمس الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية[3].

---

[1]- جمال عبد اللطيف الرفاعي: منظومة حقوق الإنسان: ط1، 2001، دار النشر، عمان، الأردن، ص 13.

[2]- د. موفق الطيب الشريف: المرجع السابق، ص77.

[3]- مكتب مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان: التدريب في مجال حقوق الإنسان، دليل لتدريب المهنيين في مجال حقوق الإنسان، العدد رقم 6 من سلسلة التدريب المهني، 1999، الأمم المتحدة، نيويورك، ص 19.

إلا أن هذا التعريف منتقد أيضا لأنه يصدق على الآليات التي تساهم في حماية حقوق الإنسان، أما حقوق الإنسان فلا تشكِّل ضمانات بل هي في حاجة إلى مثل هذه الضمانات للتمكن من تطبيقها على أرض الواقع[1].

ومهما اختلفت المعايير في تحديد مفهوم حقوق الإنسان فإنه يمكن تعريفها انطلاقا مما سبق بأنها تركيز للقيم والمبادئ التي انتهى إليها المذهب الفردي في تطوره التاريخي بدء بفكرة القانون الطبيعي مرورا بالإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن وانتهاء بإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي تبنتها المجموعة الدولية، والتي تدور في جوهرها حول الحقوق الطبيعية التي تحفظ للإنسان كرامته الإنسانية[2].

والناظر إلى التعاريف التي أطلقها الفلاسفة على حقوق الإنسان يجد أنها لم تتجاوز تلك الحاجات المادية الظاهرية وما ينطوي على ذلك من تغييب للقيم الروحية التي بها حصل له التكريم، فهي حسبهم لا تتجاوز تلك الحاجات والمطالب التي يجب أن تتوفر للفرد دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو النوع أو الدين أو المذهب السياسي أو الأصل الوطني أو الجنسية[3]

المطلب الثاني: مفهوم حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي.

[2]– د. موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص77.

[3] – المرجع نفسه، ص77.

[3]– أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان، ط2002، دار الفكر، بيروت، ص 15 – 23.

إن فكرة تعريف الحق ليست رئيسية في الفقه الإسلامي، لأنها أثر ناتج عن الحكم الشرعي، وذلك راجع لقيام الفقه الإسلامي على نظرية التكليف بدل نظرية الحق التي قام عليها القانون الوضعي[1].

وفي قيام أحكام الفقه الإسلامي على فكرة التكليف بدل فكرة الحق أكبر ضمان لحفظ الحقوق والحريات, لأنّه يجعل الناس كلّهم متحمّلين مهمّة أداء الواجب والدّفاع عن الحق في آنٍ واحدٍ, فما من تكليف إلاّ وينطوي على حقٍ يُؤمر المكلّف بحفظه[2].

فالإنسان في الإسلام هو إنسان التكليف والمسؤولية قبل أن يكون صاحب الحق والحريّة, وذلك لأنّ التكاليف إذا تمّت تأديتها تمّ تأدية الحقوق لأصحابها تلقائياً, ثم أنّ احترام الحقوق لا يكون إلاّ بالتكليف[3].

ولذلك لم يتم تداول هذا اللفظ في مصادر الفقه الإسلامي، إلا ما ورد في فروق القرافي أثناء حديثه عن الفرق بين قاعدة ما ينتقل إلى الأقارب من الأحكام غير الأموال وبين قاعدة ما لا ينتقل حيث يقول: "إذ من حقوق الإنسان أن يلاعن عند سبب اللعان، وأن يفيء بعد الإيلاء، وأن يعود بعد الظهار.."[4].

أما لفظ "حقوق الناس" بصيغة الجمع، فقد تداول استعماله من طرف فقهاء الإسلام في مصادرهم[5]، وفي سنة النبي –صلى الله عليه وسلم– هناك موضع واحد ورد فيه هذا اللفظ فعن ابن بريدة عن

---

[1]– د. موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص79.

[2]– علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص225.

[3]– فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 351.

[4]– القرافي: أنوار البروق في أنواع الفروق، ج3، ص286 .

[5]– انظر مثلا: السرخسي (أبو بكر محمد بن أبي سهل): المبسوط، ط1، 2000، دار الفكر، بيروت، ج16، ص 104 / ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ج5، ص360 / مالك بن أنس: المدوّنة الكبرى، ط1، 1998، دارالفكر، بيروت، ج6، ص44 / الحطاب (أبو عبد الله محمد بن محمد): مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط2003، عالم

أبيهِ قالَ: قالَ رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم-: (القضاةُ ثلاثةٌ، قاضيانِ في النارِ وقاضٍ في الجنةِ، قاضٍ قَضَى بغيرِ الحقِّ وهو يَعْلَم فذاكَ في النارِ، وقاضٍ قَضَى وهو لا يعلمُ فَأَهْلَكَ حقوقَ الناسِ فذاكَ في النارِ، وقاضٍ قَضَى بالحقِّ فذاكَ في الجَنَّةِ)[1].

وقد كان فقهاء الإسلام يستعملون لفظ "حقوق العباد" أو لفظ"حق العبد"، وهم بصدد التفرقة بين حق الله وحق العبد فاصطلحوا على تعريف حق الله بأنّه: "ما يتعلّق به النفع العام من غير اختصاصٍ بأحد"[2]. ويُنسب لله تعالى لعظيم خطره وشمول نفعه. أمّا حق العبد فهو: "ما تتعلّق به مصلحة خاصة كحرمة المال"[3].

وفي نسبة الحقوق للعبد بدل لفظ الإنسان تأكيد بأنها منحة إلهية وليست ثابتة بحكم الأصل أو أن مصدرها الطبيعة كما يدعي فلاسفة المذهب الفردي، فمنشأ الحقوق والحريات العامّة في الإسلام هو التشريع نفسه, نصاً أو دلالة[4].

وفي ذلك يقول الشَّاطبي: "وأمّا حق العبد, فراجع إلى الله, من جهة حق الله فيه, ومن جهة أنّه كان لله ألاّ يجعل للعبد حقاً أصلاً "[1] وقوله أيضاً: "ما هو حق للعبد إنّما ثبت كونه حقًا له بإثبات الشرع ذلك له, لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل"[2].

الكتب، بيروت، لبنان، ج6، ص232 / ابن جزي (أبو عبد الله محمد بن أحمد): القوانين الفقهية، ط2، 1990، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص238 / الشافعي: الأم، ط1987، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج4، ص293 / ابن قدامة (أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد): المغني، ط1983، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج7، ص 233 .

[1]- رواه الترمذي: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء عن رسول الله في القاضي، ج3، ص613، رقم1322 / والبيهقي: كتاب آداب القاضي، باب من أفتى أو قضى بالجهل، ج10، ص116، رقم 20141.

[2]- التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر): شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ط1، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص315.

[3]- المصدر نفسه: ص155 / الموسوعة الفقهية: ج18، ص12.

[4] - د. موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص80.

فالتشريع الإسلامي هو أساس الحق أو الحريّة, يقرّره بحكم, ومعلوم أن الحكم الشرعي أصوليا هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال "المكلّفين" ..., فالإنسان في - شرع الله - هو إنسان التكليف و المسؤولية, قبل أن يكون صاحب الحق والحريّة[3] .

وذلك راجع لأن الفقه الإسلامي بخلاف القانون الوضعي لم يقم على فكرة الحق وإنّما قام على فكرة التكليف, حيث أنّه يَعتَبِرُ كل واحدٍ من أفراد البشر مكلّفاً, أي مطلوباً منه أن يقوم بواجباته الكاملة نحو ربّه ونحو نفسه ونحو المجتمع الذي هو منه, والإنسانية التي ينتسب إليها[4] .

وفي قيام أحكام الفقه الإسلامي على فكرة التكليف بدل فكرة الحق أكبر ضمان لحفظ الحقوق والحريات, لأنّه يجعل الناس كلّهم متحمّلين مهمّة أداء الواجب والدّفاع عن الحق في آنٍ واحدٍ, فما من تكليف إلاّ وينطوي على حقٍ يُؤمر المكلّف بحفظه[5].

فالإنسان في الإسلام هو إنسان التكليف والمسؤولية قبل أن يكون صاحب الحق والحريّة, وذلك لأنّ التكاليف إذا تمّت تأديتها تمّ تأدية الحقوق لأصحابها تلقائياً, كما أنّ احترام الحقوق لا يكون إلاّ بالتكليف[6].

---

[1] - الشاطبي: الموافقات، ج2، ص31 .

[2] - المصدر نفسه: ج2، ص377.

[3] - الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص389.

[4] - علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص225.

[5] - المرجع السابق: ص225.

[6] - فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 351.

إلا أنه وتماشيا مع الاتجاهات العالمية نحو تكريس ثقافة حقوق الإنسان حاول بعض الباحثين في مجال الفقه والفكر الإسلاميين تناول هذا الموضوع بالدراسة، وبيان حقيقته وأصوله في الفقه الإسلامي، واجتهد بعضهم في إيجاد تعاريف لهذه الحقوق، ومن خلال استقراء هذه التعاريف يتم ملاحظة انقسام أصحابها حول معيارين اثنين:

- فكان منهم من عول على المعيار الحقوقي تأسياً بفلاسفة القانون.
- وكان منهم من اعتمد المعيار التكليفي الذي بني عليه الفقه الإسلامي[1].

الفرع الأول: المعيار الحقوقي:

- عرف وهبه الزحيلي حقوق الإنسان بقوله: "حماية مصلحة الشخص سواء أكان حقاً عاماً كتحقيق الأمن، وقمع الجريمة، ورد العدوان، والتمتع بالمرافق العامة، أم خاصاً كحق الزوجة في النفقة وحق الأم في الحضانة لطفلها، وحق الأب في الولاية على أولاده ونحوه.."[2].

[3] – د. موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص81.

[2] – الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ط1، 1991، دار الفكر، الجزائر، ج4، ص 14.

إلا أنه يعاب على هذا التعريف عدم إبراز القيم الإنسانية التي تقوم عليها حقوق الإنسان، والتي تدور في جملتها حول حفظ الكرامة الإنسانية، أما ما أطلق عليه اسم الحقوق العامة فهي لا تعدو أن تكون جملة من الإجراءات لحفظ حقوق الإنسان، فالأمن، وقمع الجريمة، ورد العدوان، ليست مقصودة بذاتها، وإنما هي وسائل للوصول إلى حفظ الحقوق الإنسانية، أما حقوق الزوجة، والأم، والأب ... فهي حقوق شخصية ليست موضعا للدراسة في هذا الباب[1].

- يقول محمد النجيمي: "المقصود بحقوق الإنسان تلك المبادئ والقوانين العامة التي اتفقت عليها الأديان، والقوانين الدولية فيما يتعلق باحترام الإنسان في مجال عقيدته، وحريته، وثقافته، وفي مجال حقوق المرأة والطفل، والقضايا السياسية، وحرية التفكير.. "[2].

وفي ذلك تأكيد من النجيمي على أن حقوق الإنسان هي ميراث عالمي اجتمعت على بلورتها العقائد والحضارات عبر مسيرة البشرية الطويلة، لا يختص بها المذهب الفردي وحده.

إلا أنه يعاب على هذا التعريف بنفس ما عيب على تعريف سابق في كونه ركز على النصوص القانونية المشكلة للقانون الإنساني، وأهمل القيم التي بنيت عليها حقوق الإنسان[3].

- عرفها محمد علي التسخيري بأنها الحالات الطبيعية التي يحتاجها الإنسان بطبيعته وفطرته لكي يطوي مسيرة تكامله الفطري[4].

وقد لخص هذه الحالات الطبيعية في الحاجات الآتية:

أ - الحاجات المادية :

---

[2]- د. موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص-82.

[2] - المرجع نفسه، ص 82.

[3] - المرجع نفسه، ص 82.

[4] - محمد علي التسخيري: حقوق الإنسان بين الإعلانين الإسلامي والعالمي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة عشر، 22 - 27 ديسمبر 2001 ، الكويت، ص 185.

وتشمل الاحتياجات الطبيعية للتغذية والأمن واللباس والتأمين الصحي والمأوى، وكل ما يبقى الإنسان فردا نشطا حيا في المجتمع، كما تتضمن كل ما يتطلبه الإنسان من إشباع للحاجات الجنسية والميول التناسلية ورعاية الطفولة والأمومة... وأمثال ذلك مما يبقي النسل البشري حيا فعالا.

ب - الحاجات العقلية المعنوية :

وتتضمن الحاجة إلى الحرية الفكرية والتنمية العقلية والتأمل الحر في الكون، وتنمية الحس الفلسفي، وتقوية المنطق في تصور الأشياء، كل ذلك حاجة إنسانية أصيلة لا يمكن أن تنكر.

ج - الحاجات الأخلاقية :

وهي اتجاهات وميول طبيعية في الوجود الإنساني تتطلب إشباعات مناسبة، فالحاجة إلى التربية الواقعية، وتوفير الجو المناسب لنمو الحس الجمالي والأخلاقي، ونفي كل ما لا ينسجم والصفاء الفطري، وتوفير جو الرحمة والعطف. وبالتالي توفير كل ما هو إنساني إنما يعبر عن حاجة فطرية أصيلة. ومن هذه النزعات الأخلاقية - بلا ريب - نزعته نحو التدين تجاه خالقه الوحيد.

د - الحاجة التشريعية الحضارية :

تعني حاجة الإنسان لتشكيل المجتمع، وما يتطلبه هذا التشكيل من تشريع عملي مؤقت أو حضاري مستمر، وبالتالي حاجته للوصول إلى أدق السبل لتحقيق النزعة الفطرية نحو السعادة، وهذا يتطلب إشباع حاجته التشريعية بأفضل السبل.

الفرع الثاني: المعيار التكليفي:

- جاء في بيان أصدره مجمع الفقه الإسلامي حول حقوق الإنسان في الإسلام أن حقوق الإنسان هي عبارة عن المزايا الناشئة عن التكريم الإلهي الذي وهبه الله للإنسان وألزم الجميع باحترامه طبقا للضوابط والشروط الشرعية[1].
- عرفها الدكتور عمر يوسف حمزة بقوله: "هي الحقوق الواجبة للإنسان، والمفترض أن تكون له كإنسان"[2].
- وعرفها بعضهم[3] بأنها حرمات الله –سبحانه وتعالى– فهو الذي تفضل بها على الإنسان، ولأن حمايتها والذود عنها قربى لله تعالى فلا يجوز لصاحبها أن يفرط فيها".
- حقوق الإنسان هي تلك القواعد والمبادئ التي تتناولها مصادر التشريع الإسلامي من كرامة الإنسان واحترامه والمحافظة على الكليات الخمس التي جاءت بها الشريعة الإسلامية[4].

وهذه التعاريف جميعها تشترك في مسألة ربط حقوق الإنسان بالجانب العقائدي، في أن مصدرها هو الله عز وجل تفضل بها على عباده، وهي من قبيل التكريم الإلهي الذي ذكره سبحانه وتعالى في قوله **(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)** **[الإسراء 70]**، إلا أن فقهاء الإسلام اختلفوا في حكم هذه الحقوق (المصالح) هل هي واجبة على الله أم أنها نعمة منه وتفضل؟.

و بعد تتبع هذه التعاريف بمختلف خلفياتها والمعايير المتّبعة للقول بها، يتبيّن أن حقوق الإنسان متأرجحة بين مفهوم مضيّق يرى فيها تلك الحقوق الثابتة للإنسان باعتباره إنساناً، استقلالا عن جنسه

---

[1] – مجلة مجمع الفقه الإسلامي: الدورة الثالثة عشر، 22 – 27 ديسمبر 2001 ، الكويت، ص 675 – 677.

[2] – عمر يوسف حمزة: حقوق الإنسان في القرآن الكريم، ط1، 1988، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ص16.

[3] – محمد البشري الشوربجي: حقوق الإنسان أمام القضاء، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، العدد الثالث، 1981، ص283.

[4] – محمد عقلة: الإسلام مقاصده وخصائصه، ط1، 1994، دار الإعلام، عمان، الأردن، ص 136.

أو مركزه، وبين مفهوم موسع أدخل ضمن وصف حقوق الإنسان كل ما تنطبق عليه كلمة حق، دون التفرقة بين الحق الأصلي، والحق المكتسب[1].

وهذا الضبط غني عن البيان لدى أساتذة القانون الدولي. يقول الدكتور أحمد الرشيدي: "غني عن البيان، أن اصطلاح (حقوق الإنسان والحريات الأساسية) إنما يستخدم –بصفة عامة– للإشارة إلى مجموعة الاحتياجات أو المطالب التي يلزم توافرها بالنسبة إلى عموم الأفراد دون أي تمييز بينهم –في هذا الخصوص– سواء لاعتبارات الجنس، أو النوع، أو اللون، أو العقيدة السياسية، أو الأصل الوطني، أو لأي اعتبار آخر. وتوصف هذه الحقوق وتلك الحريات .. "[2].

وقد ضيّع أنصار المذهب الموسّع كثيراً من هيبة حقوق الإنسان بعد أن تاهت بين كثرة الحقوق التي أدخلوها في مسماها، ومنحوها عنوانها، فأدرجوا ضمنها حقوقاً غير مرتبطة ارتباطاً مباشراً بآدمية الإنسان، فأدخلوا ضمنها الحق في الديمقراطية، والتمثيل النقابي، والحق في العمل، والرفاهية، والاطلاع على المعلومات، . . والقائمة تطول[3].

وليس في هذا الكلام إنكار لمثل هذه الحقوق، لكن ينبغي التفرقة بين الحقوق الأصلية التي تثبت بها كرامة الإنسان وتتحقق معها آدميته، وبين الحقوق المكتسبة التي ينشئها القانون وتخضع لظروف الحال، واعتبار المآل.

---

[1] – د. موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص85.

[2] – حقوق الإنسان في الوطن العربي: ط1، 2002، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص11.

[3] – د.موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص85.

وقد استمر هذا التوسع وتطور تطوراً خطيراً، يتعارض مع القيم والأعراف الإنسانية، فقامت منظمات من هنا وهناك تطالب بالحق في: عبادة الشيطان، الزواج المثلي، تغيير الجنس، شيوع الأموال والنساء، وغيرها من غرائب هذا الزمان. كل ذلك باسم حقوق الإنسان[1].

وقد كان لهذا التوسع في مفهوم حقوق الإنسان أثره السلبي على واقع المجموعة الدولية من جهة، وعلى واقع المجتمع وروابطه من جهة أخرى. على عكس ما كانت تطمح إليه الأمم المتحدة من العمل على تنمية العلاقات الودية بين الأمم، التي آلت على نفسها: "أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزانا يعجز عنها الوصف"[2].

فبسبب عدم ضبط مفهومها من جهة، وإساءة استعمالها من جهة أخرى أصبحت ورقة حقوق الإنسان مصدراً للشقاق بين الدول، فتسببت في شن حروبٍ باردة، وأخرى ساخنة بين المعسكرين الاشتراكي والليبرالي، بسبب الاختلاف حول إدراج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ضمن قائمة حقوق الإنسان، وقادت الولايات المتّحدة الأمريكية وحلفائها بمناسبة احتفالها بانتصارها على المعسكر الاشتراكي الكثير من الحروب باسم تصدير الديمقراطية ونزع أسلحة الدمار الشامل، ومكافحة الإرهاب، واحتكرت لنفسها تفصيل مفاهيم حقوق الإنسان، فأصبحت المقاومة إرهاباً، والاستعمار تدخلاً رحيماً، وسيادة الشرع استبدادا.

ولم يؤثّر التوسع في مفهوم حقوق الإنسان في إفساد العلاقة بين الدول فحسب، بل امتد ليؤثر على قيم المجتمع ويفكك روابطه، فبدل أن تكون حقوق الإنسان جامعة للقيم الإنسانية المشتركة القائمة على العدل والكرامة والتكافل، أصبحت بهذا الاستعمال الخاطئ ذريعة للنيل من مقدسات المجتمع وضرب

[1] – المرجع السابق، ص85.

[2] – المرجع نفسه: ص85،86.

قيمه، فأصبح سبّ الأنبياء والرسل حرية تعبير، وعبادة الله الواحد تطرّفاً، وانتهاك الحرمات والانحلال الخلقي حرية شخصية ورقيا اجتماعيا[1].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل امتد ليصل طوفانه إلى هدم الأسرة والأسس القائمة عليها، من خلال إفساد العلاقة بين طرفيها الرجل والمرأة، وتحويلها إلى مجرد علاقة بين ذكرٍ وأنثى، وجعل ذلك الميثاق الغليظ مجرد خيطٍ رفيع، من خلال استبدال مصطلح التكافل والتعاون بين الزوجين، ليحل محله التناطح والتصادم باسم الحق في المساواة بين الزوجين. واستبدلت الأسرة شعارها القائم على السكينة والمودة والرحمة التي أوحى بها الرحمن في قوله تعالى: (**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**) **[الروم 21]**، بعنوان الشقاق والنزاع الذي أوحى به أتباع الشهوات في قوله تعالى: (**وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا**) **[النساء 27]**، ولكن غفرانك ربّي أنّى لهم أنّ يتفكّروا، وقد جعلوا من حرية التفكير وسيلة للبحث عن كيفية إشباع الغرائز، واتباع الشهوات وإفساد العقول بدل حفظ القيم وإبصار الحق.

وقد كان لهذا الأمر الذي أصاب الأسرة انعكاسه الخطير على المجتمع إلى درجة عزوف الشباب عن الزواج واكتفائهم بربط علاقات هامشية بدل الدخول في رابطة أسرية تحمل مثل هذا العنوان وتسبّب هذا الكم من الشقاق والهم والغم، خاصة وأن حقوق الإنسان بهذا المفهوم توفّر لهم الحماية بحجة احترام الحريات الشخصية. فاكتفوا بقضاء غرائزهم على هذا الوجه، مستغنين بذلك عن القيم النبيلة التي تحملها الأسرة[2].

[1]- المرجع السابق: ص86.

[1]- المرجع السابق: ص87.

فما كان ليصدق على هذا الواقع من الاستعمال السيئ لقضية حقوق الإنسان إلاّ مقولة علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-: "كلمة حق أريد بها باطل"[1].

فبدل أن تكون هذه الحقوق مصدراً للتوافق والانسجام، وحفظ القيم، أصبحت ذريعة للنزاع والشقاق، وعنواناً للاختلاف، ومعولاً لضرب القيم.

وحتى تعود الأمور إلى نصابها، وتسمى الأسماء بمسمياتها، وتؤدي حقوق الإنسان رسالتها من حفظ كرامة الإنسان، وتحقيق الإخاء الإنساني وتعزيز السلم والأمن الدوليين، فإنه ينبغي ضبط مفهوم حقوق الإنسان بما يتوافق مع هذه المقاصد التي تتمحور حول عمارة الأرض واستخلاف الإنسان أحسن استخلاف.

كما ينبغي أن يكون هذا التعريف جامعاً مانعاً يقتصر على الحقوق الأصلية فقط، استقلالا عن المراكز القانونية التي يمنحها القانون حسب الظروف التي يقتضيها كل مجتمع، فهذه لا تدخل في مفهوم حقوق الإنسان.

فإذا تمت مراعاة كل ذلك يُمكن تعريف حقوق الإنسان بأنها: "**الحقوق التي بها تثبت له بشريته، وتحفظ كرامته، وتُحقّق إنسانيته. استقلالاً عن جميع المراكز القانونية، والروابط الاجتماعية التي**

[1] – عن عبيد الله بن أبي رافع مولى رسول الله –صلى الله عليه وسلم–أن الحرورية لما خرجت وهو مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه قالوا "لا حكم إلا لله" قال علي: "كلمة حق أريد بها باطل، إن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وصف ناسا إني لأعرف صفتهم في هؤلاء يقولون الحق بألسنتهم لا يجوز هذا منهم .. / رواه مسلم: ج5، ص 309، رقم 1774.

يقيمها، وبغض النظر عن الزمن المتواجد فيه، والمجتمع الذي يسكنه، والتي يشترك فيها مع غيره على قدرٍ من المساواة من غير تمييز لأي سبب كان".[1]

1-د.موفق الطيب الشريف: المرجع السابق، ص 87،88.

الفصل الأول

ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات

وحماية عقوبات الحدود لها:

المبحث الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات

المبحث الثاني: حماية الحدود لضروريات والشبهات المثارة حولها

الفصل الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات و جدلية حماية العقوبات الحدية لها:

فانطلاقاً من أهمية قضية "حقوق الإنسان"، خاصة في ظل الأوضاع التي تعيشها البشرية اليوم، ولما هو واقع من سوء استغلال لهذه القضية من قبل دول الغرب، ونظراً أن منطلق الكثير من هذه الدول تدعي أنّ المبادئ والقوانين المتعلقة بها هي من نتاج الفكر الغربي، و ادعاؤهم التنظير لحقوق الإنسان و أنهم أول من رسخ هذه الفكرة على أرض الواقع و أنهم أول من أعطى للإنسان كرامته وحقوقه وحرياته، فقد رأيت أن أبحث العلاقة الوثيقة بين "حقوق الإنسان" و" مرتبة الضروريات"، و ذلك للإشارة أن حقوق الإنسان و إن كانت بمفهوميها الحديث ليست بخارجة عن مرتبة الضروريات التي صنف فيها علماء الأصول و المقاصد في القرون الماضية.

و لما كانت عقوبات الحدود مسلكًا من مسالك حفظ الضروريات و ذلك من جانب العدم، كان لزاما دراستها في هذا البحث و خاصة لما نالته من شبهات و انتقادات كبيرة من طرف المستشرقين و الحاقدين على الإسلام في كونها حامية أو خارقة لحقوق الإنسان؟ !.

وعلى هذا النحو قسمنا الفصل إلى مبحثين: ذكرنا في الأول ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات، و خصصنا مبحثا ثانيا ذكرنا فيه أنواع الحدود و أدلة مشروعيتها من الكتاب و السنة و الإجماع، و ختمناه بذكر الشبهات و الرد عليها.

المبحث الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات:

سبق من خلال الفصل التمهيدي تعريف حقوق الإنسان بأنها: "الحقوق التي بها تثبت له بشريته، وتحفظ كرامته، وتُحقّق إنسانيته، استقلالاً عن جميع المراكز القانونية، والروابط الاجتماعية التي يقيمها، وبغض النظر عن الزمن المتواجد فيه، والمجتمع الذي يسكنه، والتي يشترك فيها مع غيره على قدرٍ من المساواة من غير تمييز لأي سبب كان".

وبمقارنة مراتب المصالح يتبيّن أن مرتبة الضروريات هي أعظم المراتب وأقوى المصالح[1]، قال الرازي: "وظاهرٌ أن المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من باب الحاجة والتي من باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة"[2]. ذلك لأنه يترتب على اختلال الضروري اختلال الحاجي والتحسيني، ولا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري، لأن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه. وبقاء الصفة بدون الموصوف لا يتصور عقلاً[3].

وعليه ولما كانت المصالح والحقوق الضرورية في أعلى مراتب الحقوق وأسماها، فإن المصالح الحاجية والتحسينية مكمّلة وخادمة لها، مشكِّلة حزاماً واقياً يمنع وصول الضرر إليها، يقول الشاطبي: "كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكُّد الاعتبار – فالضروريات آكدها ثم تَلِيْها الحاجيات والتحسينيات – وكان مرتبطاً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخفّ جُرْأة على ما هو آكد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حِمىً للآكد "[4]. وقال أيضاً: "إن كل حاجيّ وتَحْسيني إنما

---

[1] – أبو حامد الغزالي: المستصفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،، ط4، 1982،ج1، ص 174.

[2] – الرازي:المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ، ط2، 1992، ج5، ص 612.

[3] – العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1994، ص 167.

[4] – ابن عاشو: مقاصد الشريعة الإسلامية: تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 82.

هو خادم للأصل الضروري ومُؤْنس به، ومُحَسِّن لصورته الخاصة: إما مُقدِّمةً له، أو مقارناً، أو تابعاً، وعلى كلّ تقدير فهو يدور بالخدمة حَوَالَيْه، فهو أحرى أن يتأدّى به الضروري على أحسن حالاته"[1].

وإذا تقرّر هذا، فإن الأحكام التي شرّعت لحفظ الضروريات تأتي في المرتبة الأولى في الأهمية، تليها التي شرّعت لحفظ الحاجيات وآخرها رتبة أحكام التحسينيات[2].

وهذا ما تؤكّده بعض القواعد المقاصديّة, منها قاعدة: "آكد المراتب الضروريات, فالحاجيات, فالتحسينيات"[3], وقاعدة:"الضروري أصل لما سواه من الحاجّي والتكميلي"[4]. وقاعدة: "أعظم المصالح جريان الأمور الضروريّة الخمسة المعتبرة في كل ملّة, وأعظم المفاسد ما يكر عليها بالإخلال"[5].

وحقوق الإنسان وحرياته العامة لا تخرج عن دائرة المصالح الضرورية وذلك لما بينهما من اشتراك في الخصائص والمتمثلة في الآتي:

---

[1] – الشاطبي: الموافقات، مؤسّسة الرسالة, بيروت, ط1999، ج2، ص14.

[2] – محمد الوكيلي: الأولويات دراسة في الضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،، ط1، 1997، ص 171.

[3] – الشاطبي: الموافقات، ج2 , ص21

[4] – المحصول: ج3, ص274 / الشُّوكاني (محمد بن علي بن محمد): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول, الدّار الجامعيّة, بيروت, لبنان, , ط1, 1995، ص282.

[5] – المحصول: ج2 , ص299 / الغزالي: المستصفى: ج2, ص251 .

المطلب الأول: دلالة العقل عليها:

فكما أنّ حقوق الإنسان معروفة بالعقل على ما هو مقرر في "فلسفة القانون الطبيعي" وما ذهب إليه آرسطو من أن إدراك الحق يكون بواسطة العقل، وهو ما دفع الفيلسوف "جاك ماريتان" إلى القول: "إنّه من الواجب أن نتّفق على أنّ حقوق الإنسان هي الوجه الوحيد للقانون الطّبيعي"[1]، فكذلك المقاصد الضرورية وإن ثبتت باستقراء نصوص الشرع فإن العقول تدل عليها، يقول الغزالي: "ونحن وإن قلنا: إن الله سبحانه وتعالى أن يفعل ما شاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد"[2]، ويقول العز بن عبد السلام: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل, إذ لا يخفى على عاقل. قبل ورود الشرع. أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن, فقد أجمع الحكماء وكذلك اتّفقت الشّرائع على تحريم الدّماء, والأبضاع, والأموال, والأعراض, وإن اختلفوا في ذلك فالغالب أنّ اختلافهم في التّساوي والرجحان"[3]. ذلك من جهة أن العقول مشيرة إليها وقاضية بها لولا ورود الشرائع[4].

وإنما لم يستقل العقل في معرفتها، على اعتبار أن الدين ببعده الأخروي المتمثل في الثواب والعقاب، وبأسلوبه في الترغيب والترهيب، يوفّر حوافز أخرى تحمل الناس على العمل الصالح البناء، وعلى اجتناب الفساد والضرر، وهذا لا يتوفر إلاّ بالدين عقيدة وشريعة. ولأجل هذا كله كانت مصلحة الدين هي أولى المصالح وأولاها بالرعاية والحفظ. فهو منبع لكل مصلحة أخروية ودنيوية[5].

---

[1] – سمير تناغو: النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف, الإسكندرية, مصر، ط 1، د.ت، ص248.

[2] – الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخايل ومسالك التعليل, ، دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان ، ط2, 1996، ص 162– 163.

[3] – ابن عبد السلام: قواعد الأحكام, ج1, ص65.

[4] – العالم: المرجع السابق، ص 175.

[5] – الريسوني: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي, , المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4 ,1995، ص 280.

المطلب الثاني: العموم:

ذلك في كونها عامة لا تختص بإنسان دون غيره، فهي ثابتة لجميع البشر بمقتضى صفة الإنسانية.

وعالمية حقوق الإنسان تفصح عنها بوضوح شديد مواثيق الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، فالفقرة الأولى من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تؤكد أنه: "لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.."، ونصت المادة الثانية من هذا الإعلان على تمتع جميع الناس في العالم بهذه الحقوق دون تمييز، حيث جاء فيها: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان".

وقد بيّن فقهاء الإسلام أن هذه المرتبة من المصالح والحقوق الضرورية لا تختص بفرد دون غيره، ولا بأمة دون سواها، بل هي الجامع المشترك بين جميع الناس وكافة البشر، وهي الحدّ الذي يحفظ إنسانيتهم. فقد قرّر الغزالي -في الإحياء- أن هذه المصالح الضرورية تشترك فيها جميع الملل، بقوله: "وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل"[1]. وأكّد على ذلك في المستصفى بقوله أن: "حفظ الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق.."[2]، وقال الرازي: ".. فإن كان أصلا فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات"[3]، وقال الآمدي: "فإن كان أصلا فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي

[1] – الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ط 1986، ج4، ص19.

[2] – المستصفى: ج1، ص 288.

[3] – المحصول في علم الأصول: ج3، ص 300.

أعلى مراتب المناسبات"[1]، وقال ابن الحاجب: "المقاصد ضربان: ضروري كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملّة"[2]، وقال البيضاوي –بعد أن عدّ الضروريات الخمس–: "وهذه الأشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل"[3]، وقد بيّن الشاطبي أنها وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملّة حيث يقول: "فقد اتّفقت الأمة –بل سائر الملل– على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات"[4]، وبيّن ابن عاشور أن هذه المصالح الضرورية مركوزة في طبائع البشر، فلم تخل جماعة ذات تمدّن من أخذ الحيطة لها، وإنما تتفاضل الشرائع في وسائل حفظها[5].

وقد أنكر الزركشي اعتبار المصالح الضرورية أمراً متفقاً عليه بين الملل، حيث أنه وبعد أن ذكر الضروريات الخمس أعقبها بقوله: ". . هذا ما أطبق عليه الأصوليون وهو لا يخلو من نزاع فدعواهم إطباق الشرائع على ذلك ممنوع"، وقد حاول إثبات دعواه بدليلين[6]:

الأول: إيجاب القصاص في شرع موسى –عليه السلام–، واستدل بقوله تعالى: ﴿ **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾[المائدة 45]، والمقصود أنّ بداية شرع القصاص كانت في شريعة موسى، وقبل ذلك لم يكن هناك قصاص مشروع.

---

[1] – الآمدي (أبو الحسن علي بن محمد): الإحكام في أصول الأحكام, تحقيق سيد الجميلي، ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج3، ص 300.

[2] – ابن الحاجب (أبو عمرو عثمان): منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 182–183.

[3] – الإسنوي (جمال الدين عبد الرحيم): نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي، ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ،ج2، ص 166.

[4] – الموافقات: ج1، ص 31.

[5] – المحصول في علم الأصول: ج3، ص 300.

[6] – الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج4، ص 189 – 192.

والرّد على ذلك: أن ذكر القصاص في شرع موسى لا يستلزم عدم وجوبه قبله، فالمذكور في الآية أنّ القصاص فُرض عليهم، ولم تنف الآية أن ذلك كان مفروضاً في شرائع أخرى قبل ذلك، وبالتالي لا مجال للاستدلال بالآية. ثم أنّ الأصوليين حينما ذكروا القصاص إنّما مثّلوا به لحفظ النفس، وحفظها ليس مقصوراً على القصاص.

الثاني: إباحة الخمر في صدر الإسلام وقبله عند اليهود والنصارى، والردّ عليه أنه –إن صح ذلك– لا ينقض دعوى مراعاة حفظ العقل، فإن الخمر لا تزيل أصل العقل بل تُذهبه فترة.

وبدوره ذهب الشوكاني مذهب الزركشي في إنكار اتفاق الشرائع على الضروريات الخمس، واستعان بالدليل الثاني[1].

والظاهر أنّ الزركشي و الشوكاني بعده تعلقا بفروع أطلقها الأصوليون كأمثلة للاستدلال على حفظ الضروريات الخمس، إلاّ أن السؤال المطروح هو أنه لو تمّ التسليم بأن القصاص شُرّع ابتداء بشريعة موسى، فهل يعني ذلك أن النفس كانت غير معصومة قبله؟ !، وإن تمّ التسليم –أيضا– بإباحة الخمر في صدر الإسلام وفي التوراة والإنجيل، فهل يُفهم من ذلك عدم حفظ العقل لدى اليهود والنصارى؟ !.

و الجواب أنه لا يمكن هدم أصل اتّفاق جميع الملل على حفظ الضروريات الخمس من خلال فرعٍ حكمه غير مقطوعٍ به قبل الإسلام.

و عليه فإن هذه المقاصد العامّة الأساسيّة, أو المصالح الضّروريّة, تُعتبر "مفاهيم دستوريّة" ومباني تشريعيّة تتفرّع عنها أحكام تفصيليّة, تنزل بتلك المفاهيم من أفقها التجريدي إلى واقع الوجود العملي.

---

[1] – يقول الشوكاني: "واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر كانت مباحة في تلك الشرائع المتقدمة وفي صدر الإسلام.. ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل..وقد تأملت التوراة والإنجيل فلم أجد فيهما إلاّ إباحة الخمر مطلقاً من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر وإباحة ذلك".الشوكاني: إرشاد الفحول، ج2، ص 130.

ويبقى أن المقصد العام للشّريعة الإسلاميّة هو عمارة الأرض وحفظ نظام التّعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها, وقيامهم بما كُلِّفوا به من عدل واستقامة, ومن صلاح في العقل وفي العمل[1].

فهذا يؤكد ثنائية التكريم والتكليف اللذين بُني عليهما الفقه الإسلامي. ذلك أن التكريم الإلهي للإنسان من خلال مصالحه الضرورية قائم على ضوء نصوص الشريعة، ومستفاد من استقراء أحكامها فإنّ منشأ الحقوق والحريات العامّة هو التشريع نفسه, نصاً أو دلالة, وليس ذات الإنسان[2], وهو ما قرّره الشاطبي بقوله: "وأمّا حق العبد, فراجع إلى الله, من جهة حق الله فيه, ومن جهة أنّه كان لله ألاّ يجعل للعبد حقاً أصلاً "[3]. وقوله أيضاً: "ما هو حق للعبد إنّما ثبت كونه حقا له بإثبات الشّرع ذلك له لا بكونه مستحقا بحكم الأصل"[4].

فالتشريع الإسلامي إذن هو أساس الحق أو الحريّة, يقرّره بحكم, ومعلوم أن الحكم الشرعي أصوليا هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال "المكلّفين" ..., فالإنسان في شرع الله هو إنسان التكليف و المسؤولية, قبل أن يكون صاحب الحق والحريّة [5].

فالإسلام يعتبر كل واحد من البشر مكلّفا, أي مطلوبا منه أن يقوم بواجباته الكاملة نحو ربّه, ونحو نفسه, ونحو مجتمعه, و نحو الإنسانيّة التي ينتسب إليها, كما أن الحقوق, والحريات قد وردت في نصوص الشرع في صورة تكاليف, ضماناً لقوّة الإلزام بها, وتنفيذها, لأنّ التكليف يجعل النّاس كلهم متحمّلين مهمّة أداء الواجب, والدّفاع عن الحق[6].

---

[1] – علاّل الفاسي: المرجع السابق, ص46.45 .

[2]– طيب موفق شريف: المرجع السابق، ص 913.

[3]. الشاطبي: الموافقات, ج2, ص31 .

[4]. المصدر نفسه: ج2, ص377.

[5]. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي, مؤسسة الرسالة, بيروت، , ط2, 1987، ص389.

[6]. علاّل الفاسي: المرجع السابق , ص225.

فإذا تم فَهْمُ ذلك فإن المصالح الضرورية هي الأساس لحقوق الإنسان، وهي السند لها، والركيزة التي تعتمد عليها، والكوكب الذي تشعّ منه[1].

المطلب الثالث: قطعيتها:

حقوق الإنسان كما نظّر لها فلاسفة القانون الطبيعي، ورسم أبعادها فلاسفة العقد الاجتماعي تتكوّن من مجموعة قواعد عامة أبدية ثابتة لا تختلف ولا تتغيّر باختلاف الزمان أو المكان, وهي ليست من صنع الإنسان وإنما موجودة في الطبيعة ويكشف عنها بعقله[2].

فهي بهذا المفهوم تشترك مع المصالح الضرورية من حيث الثبوت، فقد بيّن فقهاء الإسلام بأن الضروريات قائمة على القطع واليقين لا على الوهم. فقد مهّد الجويني الأرضية الأساسية والمرجعية لبناء أحكام يقينية، والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات، فرأى أن بناء هذه المقاصد على اليقين يستدعي نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبّع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعّبها وترتّبها، ومساقها ومذاقها[3].

ويؤكّد الغزالي من بعده بقطعية مقاصد الشريعة التي لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدِّقها حيث يقول: "وهذه المصلحة في الصورة التي فرضناها –إن تصورت– قطعية من وضع الشرع، لا تفتقر إلى

---

[1] – محمد الزحيلي: مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، سلسلة كتاب الأمة، العدد 78، 2002، ص80.

[2] . حسن كيرة: أصول القانون، منشأة المعارف, الإسكندريّة, مصر، ط 1978، ص121 / سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، المؤسّسة الجامعيّة, بيروت, لبنان، ط 1987، ج1, ص347/ إبراهيم أبو النّجا: محاضرات في فلسفة القانون، د.م.ج, الجزائر، ط1982، ص50./أنظر: موفق طيب شريف: المرجع السابق، ص 914.

[3] – غياث الأمم والتياث الظلم: تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط2، 1980، ص397.

شاهدٍ من الأصول يصدّقها.. ثم خاصية مثل هذه المصالح القطعية أنها لا تعدم قط شواهد من الشرع كثيرة"[1].

وكذلك يرى القرافي قطعية هذه المصالح، وأن هذه الكليات لا يدخلها النسخ[2].

أما نجم الدين الطوفي فقد ذكر سبعة أدلة على اهتمام الشرع بالمصالح الضرورية من جهة الإجمال والتفصيل، ثم قال: "فهذه سبعة أوجه تدلّ على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها، ولو استقريت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة"[3].

ثم جاء شيخ المقاصد الشاطبي ليؤكد قطعيتها صراحة بقوله: "إن أصول الفقه قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنه راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"[4].

المطلب الرابع: هلاك الإنسان بفواتها (زوالها):

استقرّ الرأي لدى فقهاء القانون أن حقوق الإنسان تعدُّ حجر الزاوية في إقامة المجتمع المتحضّر الحر, واحترام حقوق الإنسان ورعايتها هو عماد الحكم العادل في المجتمعات الحديثة والسبيل الوحيد لبقاء العالم الحر الآمن و المستقر[5].

وكذلك المصالح الضرورية كما حقوق الإنسان تعتبر دعائم وجود العالم الدنيوي وصلاحه، ولو انخرمت لم يبق للجنس البشري وجود[6].

---

[1] – الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): شفاء الغليل في بيان الشبه والمخايل ومسالك التعليل, ، دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان، ط2, 1996، ص 238.

[2] – القرافي: شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1973 ص 392.

[3] – نجم الدّين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة, الدار المصرية اللبنانية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص30.

[4] – الموافقات: ج1، ص 29.

[5] – طيب موفق شريف: المرجع السابق، ص915.

[6] – حمّادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 190.

فلو عُدم الدين لعُدم ترتّب الجزاء المرتجى، ولو عُدم المكلّف – أي النفس – لعُدم من يتديّن، ولو عُدم العقل لارتفع التديّن، ولو عُدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش"[1].

المبحث الثاني: حماية العقوبات الحدية للضّروريات و الشبهات المثارة حولها.

شرع الله جلّ وعلا الحدود لمكافحة الجريمة والرذيلة وصيانة المجتمع من الفساد والمعاصي وحماية مصالح أساسية أجمعت الشرائع السماوية على المحافظة عليها وهي: حفظ الدين، وحفظ النسل، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وهي المعروفة بالضروريات الخمس، وسميت بذلك لأنه لا قيام لحياة الناس وصلاحهم إلا بتوافرها وتواجدها، وحفظها من الاعتداء عليها ووضع العقاب الرادع لمن حاول التعدي عليها. وقد أحكم الله جلّ وعلا وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام وشرعها على أكمل الوجوه، فشرع حد الزنا صيانة للأنساب من التعرض للضياع، وحد السرقة، وقطع الطريق لصيانة الأموال والأنفس، وحد القذف لصيانة الأعراض، وحد الشرب لصيانة العقول. و نظرا إلى التزامات البحث تركنا تفصيل هذا إلى الفصل الأخير، فحاولنا في هذا المبحث ذكر أنواع الحدود و الحكمة من تقديرها و أدلة مشروعيتها و الرد على أهم المشبه المنتسبة لها.

[1] – الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 17.

المطلب الأول: أنواع الحدود و الحكمة من تقديرها.

الفرع الأول: الحكمة من تقدير عقوبات الحدود.

غرض الشريعة الإسلامية هو الزجر والردع والحفاظ على سلامة المجتمع من شيوع الفساد، و لذلك ما شرع حد الردة إلا لحفظ الدين، و حد السرقة و الحرابة و البغي إلا لحفظ الأموال و لأنفس و الأمن، و حد الزنا و القذف إلا لحفظ النسل و الأعراض ،و حد الخمر إلا لحفظ العقول.. ولكن الملاحظ أن جرائم الحدود حددت نوعا وكمية وصفة دون باقي الجرائم، وما على القاضي إلا تنفيذ العقوبة المقدرة.فما هي الحكمة من هذا التحديد؟.

قال ابن القيم:" وكان من المعلوم إن الناس لو وكلوا إلى عقولهم في معرفة ذلك وترتيب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية جنسا ووصفا وقدرا ، لذهبت بهم الآراء كل مذهبهم وتشعبت بهم الطرق كل مشعب ، ولعظم الاختلاف واشتد الخطب.فكفاهم أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين مؤنة ذلك وأزال عنهم كلفته وتولى بحكمته وعلمه ورحمته تقديره نوعا وقدرا و رتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة ويليق بها من النكال".

ولاشك أن الجرائم التي تناولتها عقوبات الحدود هي أمهات الجرائم التي تهز كيان أي مجتمع وفي أي زمان، فهي لا تتأثر بتغير الزمان والمكان .وإذا علمنا أن الإسلام له مقاصده السامية التي يريد تحقيقها والحفاظ عليها، وهي مصالح اجتماعية وضرورات إنسانية، فلا بد من عقوبات رادعة تحمي هذه المصالح الضرورية المتعلقة بالأبدان والأموال والأعراض التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار رحمة بالعباد ورفعا للحرج عنهم . وعلى هذا الأساس جاءت جرائم الحدود محددة العدد ولكنها أكثر الجرائم حدوثا في الواقع وترك الجانب الأكبر من الجرائم لولي الأمر لوضع العقوبات الملائمة ومصالح الجماعات حسب تطور الزمان و اختلاف البيئة.

ومع تفاوت الجرائم في القلة والكثرة عند ارتكابها وتفاوتها في درجة خطورتها وضررها التي تمس الأفراد والجماعات؛ كانت عقوبات الحدود متفاوتة من حيث العقوبة التي تسلط على الجاني من قتل

إلى قطع من خلاف إلى جلد...تسير جنبا إلى جنب مع تلك الجرائم تعمل على القضاء عليها أو التقليل منها بقدر الإمكان، وكان تحديد وتقدير الحدود وفق كبر المعاصي والشرور أو صغرها فنجد العقوبات المقدرة متنوعة ومختلفة منها الجلد والنفي والقطع والقتل، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام :"وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطع قاطع الطريق وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم ...كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية."[1]

فلو ترك هذا الأمر بدون هذا التحديد لكانت العقوبة شديدة في مكان دون آخر، أو لكانت وفق هوى بعض الأشخاص يشرعون كما يريدون دون مراعاة الأسس السليمة التي تقوم عليها الإنسانية ودون مراعاة جانب المجتمع واستقراره بل يمكن أن تعمل أصول الصلاح وعلى هذا جاءت عقوبات الحدود محددة مقدرة من الشرع الحكيم الذي هو فوق كل مشرع؛ تحارب الدوافع التي تصرف عنها .[2]

1- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1400، 1980، ج1، ص14.

2- قاسي سي يوسف: المرجع السابق، ص103، 104. وانظر أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح: المرجع السابق، ص 303 وما بعدها.

محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص74.

الفرع الثاني: أنواع الحدود.

البند الأول :حد الردة .

أولا: تعريف الردة في الغة:

هو صرف الشيء ورجعه، ومنه الردة في الإسلام أي الرجوع، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه.[1]

ثانيا: تعريف الردة شرعا:

أما تعريفها شرعا فهو وإن اختلفت كلمة أهل الاصطلاح فيه فهو اختلاف مذهبي يعود إلى موجبات الردة عند صاحب المذهب لكنها تؤول إلى معنى واحد[2] وهو الإتيان بما يوجب الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر بنية أو قول أو فعل .[3]

البند الثاني : حد الحرابة.

أولا: تعريف الحرابة لغة:

مأخوذة من الحرب وهي نقيض السلم وفلان حرب لي أي عدو محارب وفلان حرب فلان أي محاربه وإن لم يكن محارب وقوم حرب .[4]

ثانيا تعريف الحرابة اصطلاحا:

الفقهاء عادة ما يعبرون عن الحرابة بقطع الطريق أو قطاع الطرق.

فقد ذهب الحنفية إلى أنها: الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة، على وجه يمتنع

1- ابن منظور: المصدر السابق: ج6، ص 132، 133.

والفيروز أبادي: المصدر السابق، ج1، ص 294.

2- بكر أبو زيد: الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ، دار العاصمة الرياض، السعودية،ط2 ،1415، ص198، 199.

3- انظر الحطاب: مواهب الجليل شرح مختصر خليل ، دار الفكر، ط3 ، 1412، 1992، ج6، ص279.

الشربيني : مغني المحتاج إلى معرفة معاني لمنهاج، دار الفكر، بيروت ،ج4، ص 133.

4- ابن منظور : المصدر السابق، ج5، ص 69، 70. والفيروز أبادي: المصدر السابق،ج1، ص53

المارة عن المرور وينقطع الطريق.[1]

أما المالكية فهي عندهم: قطع الطريق لمنع سلوك أو أخذ مال مسلم أو غيره على وجه يتعذر معه الغوث.[2]

وعند الشافعية :قطع الطريق هو البروز لأخذ مال أو لقتل أو إرهاب مكابرة اعتمادا على الشوكة مع البعد عن الغوث.[3]

واعتبره الحنابلة: التعرض للقوم بالسلاح في الصحراء فيغصبونهم المال مجاهرة.[4]

وبهذا نرى أن تعاريفات الفقهاء لقطع الطريق متقاربة. بل تكاد تكون متفقة ومجمعة على أن كل من أزعج الآمنين وأخافهم مجاهرا بذلك مُعتمدا على البَطش والقوة فهو محارب سواء أخذ المال أم لم يأخذ، غير أن بعض الفقهاء يَرون بأن قطع الطريق لا يكون إلا في الصحراء والبعض الآخر لا يشترط ذلك بل يرى أن قطع الطريق كما يكون في الصحراء يكون في الأمصار .[5]

البند الثالث : حد الزنا .

أولا : تعريف الزنا .

لم يتفق الفقهاء على تعريف موحد فقد :

ذهب الحنفية :"إلى أنه وطء الرجل المرأة في القبل في غير ملك وشبهة ملك ".[6]

1- الكاساني: المصدر السابق،ج7،ص90.

2- الحطاب: المصدر السابق، ج6، ص314.

3- الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة ، 1404، 1984، ج8، ص3. الشربيني: المصدر السابق، ج4، ص 180.

4- ابن قدامة : مصدر سابق، ج10،ص 303.

5- عيسى العمري، محمد شلال العاني: فقه العقوبات في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط2، 1423، 2003، ص 136، 137.

6- ابن الهمام، المصدر السابق، ج5، ص247، وانظر الكاساني : المصدر السابق، ج7، ص33.

أما المالكية : فهو وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمدا ".[1]

و عند الشافعية: "هو إيلاج الذكر بفرج محرم لعينه خال عن الشبهة مشتهى طبعا ".[2]

واعتبره الحنابلة :"فعل الفاحشة في قبل أو دبر ".[3]

ظاهر مما سبق أن الفقهاء يختلفون في تعريف الزنا لكنهم مع هذا الاختلاف يتفقون في أن الزنا هو الوطء المحرم المعتمد .[4]

البند الرابع: حد القذف.

أولا: تعريف القذف لغة.

قذف بالشيء يقذفه قذفا فهو الرمي والتقاذف الترامي ومنه قذف المحصنة رماها بالزنا[5]

ثانيا تعريف القذف شرعا:

اختلف الفقهاء في تعريف القذف فقد ذهب الحنفية إلى أن: القذف رميٌ بصريح الزنا .[6]

أما المالكية فهو عندهم :نسبة آدمي مكلف غيره حراً عفيفا مسلما بالغاً أو صغيرةً تطيق الزنا أو قطع نَسب مسلم.[7]

و عند الشافعية هو: الرمي بالزنا في معرض التعيير لا الشهادة .[8]

1- عبد الباقي الزرقاني: شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، دار الفكر ، بيروت،ج8، ص 74 ، 75. وانظر الحطاب: المصدر السابق، ج6، ص290، 291.

2- الشربيني: المصدر السابق، ج4، ص 143، 144.

3- انظر ابن قدامة: المصدر السابق، ج10، ص 151.

4- انظر عبد القادر عودة: المرجع السابق، ج2، ص 349.

5- ابن منظور: المصدر السابق، ج12، ص48.

الفيروز أبادي : المصدر السابق، ج3، ص183.

6- انظر ابن الهمام: المصدر السابق، ج5، ص 316.

7- الحطاب : المصدر السابق، ج6، ص298.

8- الشربيني: المصدر السابق، ج4، ص155.

واعتبره الحنابلة: رمي محصنا بالزنا أو شهد عليه به فلم تكتمل الشهادة عليه.[1]

هذه التعريفات ليس في واحد منها ما يفيد الشمول لكل ما يوجب حد القذف، وأقربها تعريف المالكية، لكنه لا يخلو من طول وتحديد مذهبي والتعريفات مبناها على الاختصار ولا دخل للشروط فيها وعليه فان التعريف الشامل هو أن يقال: القذف هو الرمي بوطء أو نفي نسب موجب للحد فيهما.[2]

البند الخامس: حد الخمر.

أولا: تعريف الخمر لغة:

الخمر من خَمَرَ. خامر الشيء قاربه وخالطه والتخمير التغطية يقال خَمَّرَ وجهه والخمر ما خامر العقل و هو المسكر من الشراب وسميت الخمر خمراً لأنها تركت فاختمرت

واختمارها تغير ريحها ويقال سميت بذلك لمخامرتها العقل أي مخالطتها [3]

ثانيا: تعرف الخمر شرعاً:

عرف الحنفية الخمر : هو النيئ من ماء العنب المشتد بعدما غلى وقذف بالزبد .[4]

وعرف الجمهور : الخمر هي كل شراب مُسكر .[5]

وواضح من التعريفين أن الحنفية لا يطلقون لفظ الخمر إلا على ماء العنب - النيئ - ويشترطون له قذف زبده أما الجمهور فإن الخمر هو كل شراب أسكر عندهم سواء من العنب أو غيره.

1- ابن قدامة: العمدة في الفقه الحنبلي، تحقيق ثناء الهواري، إيمان زهراء ط1، الدار المتحدة دمشق، سوريا، 1410، 1990، ص275.

2- بكر أبو زيد: المرجع السابق، ص 198، 199.

3- ابن منظور: المصدر السابق، ج5، ص152.

الفيروز أبادي: المصدر السابق، ج2، ص23.

4- السرخسي: المصدر السابق، ج24، ص2.

5- انظر الشربيني: المصدر السابق، ج4، ص187. ابن قدامة: المصدر السابق، ج10،ص 326. الحطاب: المصدر المصدر السابق، ج6، ص 317.

البند السادس: حد البغي .

أولا : تعريف البغي لغة:

من بغى والبغي هو التعدي والظلم وقصد الفساد وبغى الرجل علينا بغيا، عدل عن الحق واستطال، وفلان يبغي على الناس إذا ظلمهم وطلب أذاهم.

والفئة الباغية هي الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام العادل .[1]

ثانيا: تعريف البغي شرعا:

اختلفت تعاريفات الفقهاء للبغي:

فقد ذهب الحنفية إلى أن :" الباغي هو الخارج عن طاعة إمام حق ".فالبغي هو الخروج عن طاعة إمام حق.[2]

أما المالكية :فالبغي عندهم :"هو الخروج عن الإمام أو الامتناع من الدخول في طاعته ومن حق واجب بمغالبة و بتأويل سائغ ".[3]

و عند الشافعية :خروج جماعة ذات شوكة ورئيس مطاع عن طاعة إمام بتأويل فاسد ".[4]

واعتبره الحنابلة :"هو خروج قوم من أهل الحق عن قبضة إمام ويرمون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة ".[5]

1- ابن منظور: المصدر السابق، ج2، ص122.

2- البابرتي: المصدر السابق ،ج6 ،ص99.

3- انظر ابن جزئ: القوانين الفقهية ،الدار العربية للكتاب ، طرابلس ، ليبيا ، 1988 ، ص 368 _369 .

الزرقاني: المصدر السابق ، ج8 ، ص 60 .

4- انظر الشربيني: المصدر السابق ، ج4، ص 123.

الرملي: المصدر السابق، ج7، ص402.

5- ابن قدامة: المصدر السابق، ج10، ص52.

والعلة في اختلاف تعاريفات البغي في المذاهب الفقهية المختلفة هي الاختلاف على الشروط التي يجب توفرها في البغاة وليست الاختلاف على الأركان الأساسية للبغي ومحاولة الفقهاء في أكثر من مذهب أن يجمعوا في التعريف بين أركان البغي وشروطه ورغبتهم أن يكون التعريف جامعا مانعا [1].

البند السابع :حد السرقة .

أولا: تعريف السرقة لغة:

من سرق ،وسرق الشيء سرقا خفيا ، واسترق السمع أي استرق مستخفيا، والسرق مصدر فعل السارق ، والسارق عن العرب من جاء مستترا إلى حرز فأخذ منه ما ليس له.[2]

ثانيا تعريف السرقة شرعا:

عرفها الفقهاء بعدة تعاريف:

فقد ذهب الحنفية إلى أن :"السرقة هي أخذ مال الغير على سبيل الخفية نصابا محرزا للمُتَمَول غير مُتَسارع إليه الفساد من غير تأويل ولا شبهة" .[3]

أما المالكية فالسرقة عندهم :"أخذ المال خفية من غير أن يؤتمن عليه "[4]

و عند الشافعية هي :"أخذ المال خفية من حرز مثله بشرائط ".[5]

واعتبر الحنابلة السرقة:" أخذ المال على وجه الخفية والاستتار".[6]

يلتقي التعريف اللغوي للسرقة مع التعريف الشرعي، وجامع الالتقاء بينهما هو الاختفاء، فهو عنصر أساسي في التعريف الشرعي. لكن يأتي بين بعض التعاريف اختلاف وذلك ناشئ من اختلاف

1- عبد القادر عودة: المرجع السابق، ج2، ص 674.

2- ابن منظور: المصدر السابق،ج7،ص174. الفيروز آبادي : المصدر السابق،ج3،ص244.

3- البابرتي: المصدر السابق، ج5، ص 354.

4-الحطاب: المصدر السابق، ج6، ص306

5- الرملي: المصدر السابق، ج7، ص 439.

6- ابن قدامة: المصدر السابق،ج10،ص239.

المذاهب في الشروط ،فيعرفه صاحب المذهب بما يراه جامعاً مانعاً في مذهبه لإناطة حكم الشرع به وهو القطع[1]

1- بكر أبو زيد : المرجع السابق،ص346،347.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الحدود و الشبهات المثارة حولها

الفرع الأول: أدلة مشروعية الحدود.

البند الأول : أدلة مشروعية حد الردة .

من الكتاب: قال تعالى:{ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } [البقرة/217].

ووجه الدلالة من الآية ما قاله الفخر الرازي: "أما حبوط الأعمال في الدنيا فهو أن يقتل عند الظفر به ويقاتل إلى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرة ولا ثناء حسنا ."[1]

من السنة: عن عبد الله قال: قال رسول الله-صلى الله عليه وسلم- :"لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة."[2]

عن ابن عباس قال، قال النبي-صلى الله عله و سلم-:"من بدل دينه فاقتلوه."[3]

من الإجماع: أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم . رضي الله عنهم . ولم ينكر ذلك فكان

1- محمد الرازي فخر الدين : التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ، دار الفكر، ط3 ، 1405، 1985، ج5، ص40.

2- أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت ، لبنان، ج5، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، ص 106. وأبو داود ، سنن أبي داود ، دار الفكر، ج4، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد ، رقم 4351، ص126.

3- أبو داود، مصدر نفسه، ج4، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ص126. والعسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري ، دار السلام ، الرياض ، دار الفيحاء دمشق، ط3، 1421، 2000، كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، ج6، ص 108.

إجماعا.[1]

البند الثاني: أدلة مشروعية حد الحرابة .

ثبت مشروعية حد الحرابة بالقرآن والسنة والإجماع.

من الكتاب قوله 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 ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** } [المائدة 33]

من السنة :عن أنس–رضي الله عنه–: أن نفرا من عُكَل ثمانية قدموا على رسول الله –صلى الله عليه و سلم- فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرض وسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله– صلى الله عليه و سلم- فقال ألا تخرجون مع راعينا في إبله فتصبون من أبوالها وألبانها ،فقالوا :بلى فخرجوا فشربوا من أبوالها وألبانها فصحوا فقتلوا الراعي وطردوا الإبل فبلغ ذلك رسول الله– صلى الله عليه و سلم- فبعث في آثارهم فأدركوا فجيء بهم فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم ثم نبذوا في الشمس حتى ماتوا".[2]

وعن أبي موسى –رضي الله عنه–: عن النبي –صلى الله عليه وسلم- قال : من حمل علينا السلاح فليس منا. "[3]

من الإجماع: قال ابن منذر: "وأجمعوا أن المحارب إلى السلطان. وإن قتل المحارب أخا إمرىء أو أباه في حالة المحاربة أن عفو طالب الدم لا يجوز في حالة المحاربة ".[4]

1– انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع، دار زاهد القدسي، ط3، ص127. ابن منذر: الإجماع، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، طبع رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية قطر، ط3، 1408، 1987، ص 112.

2– أخرجه مسلم: صحيح، ج5، كتاب القسامة والمحاربين، باب حكم المحاربين والمرتدين، ص102.وانظر ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق،ج12،كتاب الحدود،باب سمر النبي–صلى الله عليه وسلم- أعين المحاربين، ص 136.

3– أخرجه الترمذي: المصدر السابق، ج3، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن شهر السلاح، ص 10.

4–ابن المنذر: المصدر السابق، ص111.

إجماعا.[1]

البند الثاني: أدلة مشروعية حد الحرابة .

ثبت مشروعية حد الحرابة بالقرآن والسنة والإجماع.

من الكتاب قوله 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 ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** } [المائدة 33]

من السنة :عن أنس-رضي الله عنه-: أن نفرا من عُكَل ثمانية قدموا على رسول الله -صلى الله عليه و سلم- فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرض وسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله- صلى الله عليه و سلم- فقال ألا تخرجون مع راعينا في إبله فتصبون من أبوالها وألبانها ،فقالوا :بلى فخرجوا فشربوا من أبوالها وألبانها فصحوا فقتلوا الراعي وطردوا الإبل فبلغ ذلك رسول الله- صلى الله عليه و سلم- فبعث في آثارهم فأدركوا فجيء بهم فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم ثم نبذوا في الشمس حتى ماتوا".[2]

وعن أبي موسى -رضي الله عنه-: عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : من حمل علينا السلاح فليس منا. [3]"

من الإجماع: قال ابن منذر: "وأجمعوا أن المحارب إلى السلطان. وإن قتل المحارب أخا إمرىء أو أباه في حالة المحاربة أن عفو طالب الدم لا يجوز في حالة المحاربة ".[4]

1- انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع، دار زاهد القدسي، ط3، ص127. ابن منذر: الإجماع، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، طبع رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية قطر، ط3، 1408، 1987، ص 112.

2- أخرجه مسلم: صحيح، ج5، كتاب القسامة والمحاربين، باب حكم المحاربين والمرتدين، ص102.وانظر ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق،ج12،كتاب الحدود،باب سمر النبي-صلى الله عليه وسلم- أعين المحاربين، ص 136.

3- أخرجه الترمذي: المصدر السابق، ج3، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن شهر السلاح، ص 10.

4-ابن المنذر: المصدر السابق، ص111.

البند الثالث: دليل مشروعية حد الزنا .

لقد أصبح من المعلوم من الدين بالضرورة حرمة الزنا وهذه الحرمة كانت حتى في الشرائع القديمة، وفي هذا يقول النووي:"أجمعت الشرائع القديمة والحديثة على حرمة الزنا".[1]

ولسنا في موضع سرد الآيات والأحاديث الدالة على حرمة الزنا ولكننا سنورد الآيات والأحاديث الدالة على حد الزنا وعقوبته؛ وللزنا في الشريعة الإسلامية ثلاث عقوبات هي: الجلد والتغريب والرجم.[2]

من الكتاب: قوله تعالى: { **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** } [النور /2.1].

قال ابن كثير في هذه الآية فيها حكم الزاني في الحد. ونقل ابن كثير عن أبي يعلى موصلي عن ابن عمر-رضي الله عنه- قال: "نبئت عن كُثَير ابن الصَلت-رضي الله عنه- قال :كنا عند مروان وفينا زيد قال زيد ابن ثابت-رضي الله عنه-:كنا نقرأ:" الشَيْخُ والشَيْخَة إذا زنيا فارجموهما البتة" قال مروان إلا كتبتها في المصحف .قال ذكرنا ذلك وفينا عمر ابن الخطاب-رضي الله عنه- فقال أنا أشفيكم من ذلك، قال: قلنا فكيف؟ قال جاء رجل إلى النبي-صلى الله عليه و سلم- قال: فذكر كذا وكذا وذكر الرجم، فقال يا رسول الله اكتب لي آية الرجم قال: "لا أستطيع الآن". قال ابن كثير معلقا على ذلك بعد أن ذكر الطرق عليها وهذه الطرق كلها متعددة متعاضدة ودالة على أن آية الرجم كانت مكتوبة فنسخت تلاوتها وبقي حكمها معمولا به.[3]

وأخرج أحمد في مسنده عن ابن عباس-رضي الله عنه- أن عمر ابن الخطاب-رضي الله عنه- خطب على المنبر فقال :"إن الله تبارك وتعالى بعث محمدا-صلى الله عليه و سلم- بالحق وأنزل عليه

1- النووي: المجموع شرح المهذب، دار الفكر ، ج20، ص4.

2- عبد القادر عودة: المرجع السابق، ج1، ص 635.

3- ابن كثير: تفسير القرءان العظيم، دار الأندلس، بيروت ، لبنان، ج5، ص 47، 49.

الكتاب وكان مما أنزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله-صلى الله عليه و سلم- ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس الزمان أن يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله . عز وجل ..."[1].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أن آية الرجم كانت مكتوبة فنسخت فلم تعد آية وإنما بقي حكم الرجم فهو ثابت .

من السنة: لقد وردت عدة أحاديث عن رسول الله-صلى الله عليه وسلم- تؤكد مشروعية عقوبة الزنا منها :

عن عبادة بن الصامت-رضي الله عنه-قال: قال رسول الله-صلى الله عليه وسلم-:"خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم "[2]

عن أبي هريرة-رضي الله عنه- وزيد بن خالد-رضي الله عنه- الجُهَني أنهما قالا : أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله-صلى الله عليه وسلم- قال يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله فقال الخصم الآخر وهو أفقه منه نعم فاقض بيننا بكتاب الله و ائذن لي .فقال رسول الله -صلى الله عليه و سلم-قل: إن ابني كان عَسِيفاً على هذا فزنى بامرأته أني أخبرت أن على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وليدة ، فسألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم فقال رسول الله-صلى الله عليه وسلم- والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله : الوليدة والغنم ردٌّ و على ابنك جلد مائة وتغريب عام ،وأُغد يا أُنيس إلى امرأة

1- أحمد بن حنبل: المسند، دار الفكر، باب حديث السقيفة، ج1، ص5. وانظر: العسقلاني: المصدر السابق، كتاب الحدود ، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم 6830، من طريق الزهري، ج12، ص176، 177.

2- أخرجه مسلم: المصدر السابق، كتاب الحدود ، باب حد الزنى، ج3، ص115.

هذا فإن اعترفت فارجمها قال : فغدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله-صلى الله عليه وسلم- فرجمت ."[1]

من الإجماع : أجمعت الأمة الإسلامية على وجوب إقامة حد الزنا على البكر وهو الجلد.[2] والنفي، وفي وجوب الرجم على الزاني المحصن رجلا كان أو امرأة : أجمع عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار ولم يخالف إلا الخوارج[3]

البند الرابع: أدلة مشروعية حد القذف.

من الكتاب: قوله تعالى: { **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** } [النور4/5]

من السنة: عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما نزل عذري قام النبي-صلى الله عليه وسلم- على المنبر فذكر ذلك وتلى -تعني القران- فلما نزل من المنبر أمر بالرجلين والمرأة فضربوا حدهم.[4]

من الإجماع :أجمعت الأمة الإسلامية على إن القاذف يجلد ثمانين جلدة حداً .[5]

البند الخامس: دليل مشروعية حد الخمر.

من الكتاب: قوله تعالى: { **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (90) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ** } [المائدة 90-91].

1- أخرجه مسلم : كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ج3، ص121، واللفظ له، وانظر: العسقلاني: المصدر السابق، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنى ، رقم 6827، ج12، ص167.

2- ابن حزم:المصدر السابق، ص 129.

3- انظر ابن قدامة: المصدر السابق، ج10، ص120. وابن منذر: المصدر سابق، ص112.

4- أخرجه أبو داود: كتاب الحدود ،باب حد القذف ، رقم 4474، ص 162. وقال الألباني: حديث حسن، انظر: الألباني صحيح سنن أبي داود، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1419، 1998، ج3، كتاب الحدود ، باب حد القذف، ص77.

5- انظر ابن منذر: المصدر السابق ، ص113. وابن حزم : المصدر السابق، ص 134.

من السنة: عن أنس ابن مالك-رضي الله عنه-"أن النبي-صلى الله عليه وسلم-أوتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمان أخف الحدود ثمانين فأمر به عمر".

وعن أنس-رضي الله عنه- أيضا أن النبي-صلى الله عليه وسلم- جلد في الخمر بالجريد والنعال ، ثم جلد أبو بكر فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى قال ما ترون في جلد الخمر فقال عبد الرحمان بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود قال فجلد عمر ثمانين .[1]

من الإجماع: انعقد إجماع الأمة على تحريم الخمر وانعقد إجماع الصحابة على وجوب إقامة الحد على شارب الخمر وأجمعت الأمة من بعدهم ، وأن من استحل الخمر كذّب النبي صلى الله عليه وسلم فيكفر بذلك ويستتاب فان تاب وإلا قتل .[2]

البند السادس : أدلة مشروعية حد البغي.

ثبتت مشروعية حد البغي بالقرآن والسنة والإجماع.

من الكتاب قوله تعالى: { **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** } . [الحجرات 9]

ففي هذه الآية دليل على وجوب قتال الفئة الباغية المعلوم بغيها على الإمام .[3]

من السنة : عن أبي هريرة-رضي الله عنه- عن النبي-صلى الله عليه وسلم- قال :" من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة الجاهلية ومن قاتل تحت راية عُميّة يغضب لعصبة أو يدعو

1- أخرجه مسلم: ج5، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ص 125. والترمذي: ج2، أبواب الحدود، باب ما جاء في حد السكران، رقم 1471، ص 449.

2- أنظر:ابن قدامة: المصدر السابق، ج 10 ،ص 325 -326-327 . ابن حزم : المصدر السابق، ص 133 .

3- القرطبي: الجامع لأحكام القرءان، ج16، ص317.

إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتلة جاهلية ومن خرج على أمتي يضرب برها و فاجرها ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه ".[1]

وعن عَرْفَجَةَ-رضي الله عنه- قال سمعت رسول الله-صلى الله عليه وسلم- يقول : إنه ستكون هَنَات وهَنَات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان ".[2]

من الإجماع : أجمعت الأمة على قتال البغاة وقتالهم هو إقامة الحد عليهم وممن حكى الإجماع ابن قدامة فقال :"وأجمعت الصحابة . رضي الله عنهم . على قتال البغاة فإن أبو بكر رضي الله عنهم قاتل مانعي الزكاة ،وعلي رضي الله عنه قاتل أهل الجمل وصفين وأهل النهروان[3]". وحكى الإجماع كذلك الشربيني فقال :"والإجماع منعقد على قتال البغاة ".[4]

البند السابع :أدلة مشروعية حد السرقة.

ثبتت مشروعية حد السرقة بالكتاب والسنة والإجماع.

من الكتاب: قوله تعالى :{ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** } [المائدة 38]

من السنة: "عن عائشة رضي الله عنها: قال النبي-صلى الله عليه وسلم-: تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً."[5]

وعن صفوان بن أمية قال: كنت نائما في المسجد عليَّ خَمِيصَة لي ثمن ثلاثين درهما، فجاء رجل فاختلسها مني، فأخذ الرجل فأتي به رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فأمر به ليقطع قال فأتيته

1- أخرجه مسلم: ج6 ،كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، ص21.

2- المصدر نفسه: ج6، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، ص 22.

3- ابن قدامة : المصدر السابق، ج 10 ، ص49.

4-الشربيني: المصدر السابق، ج4، ص123.

5- ابن حجر العسقلاني : المصدر السابق، ج12، كتاب الحدود،باب قوله تعالى:" □◆✂☑□↖➔•➲♋☎🕮⑨⓪✍③□♋⑨✍➔□•♋ "

رقم6789،ص117.مسلم :ج5 كتاب الحدود،باب حد السرقة ونصابها،ص112.

،فقلت :أتقطعه من أجل ثلاثين درهما ،أنا أبيعه وأنسئه ثمنها ؟ قال "فهلا كان هذا قبل أن تأتي به".[1]

"وعن عائشة زوج النبي-صلى الله عليه وسلم- أن قريشاً أهمهم شأن المرأة التي سرقت في ي غزوة الفتح فقالوا من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حِب رسول الله-صلى الله عليه وسلم- فأُتي بها رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فكلمه فيها أسامة بن زيد فتلون وجه رسول الله فقال أتشفع في حد من حدود الله فقال له أسامة استغفر لي يا رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فلما كان العشي قام رسول الله-صلى الله عليه وسلم-فاختطب فأثنى على الله بما هو أهله ثن قال أما بعد :فإنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وإني والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها .ثم أمر بتلك المرأة التي سرقت فقطعت يدها ".[2]

من الإجماع: أجمعت الأمة الإسلامية على مشروعية ووجوب حد السرقة والمتمثل في قطع اليد عند توفر الشروط ،وحكى الإجماع كل من ابن منذر ،وابن قدامة، وابن حزم.[3]

1- أبو داود: المصدر السابق، ج4، كتاب الحدود، باب من سرق من حرز، رقم 4394، ص 138. قال الألباني: حديث صحيح، نفس المرجع ،ج 3 ، ص53.

2- أخرجه مسلم: ج5، كتاب الحدود ، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، ص 114. وانظر العسقلاني، ج12، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحدود إذا رفع إلى السلطان، رقم 6788، ص108، واللفظ لمسلم .

3- انظر بن منذر: المصدر السابق، ص110. ابن قدامة: المصدر السابق، ج10، ص239.

ابن حزم: المصدر السابق، ص135.

الفرع الثاني: الشبهات المثارة حول عقوبات الحدود.

لما نال التشريع الجنائي الإسلامي القسط الكبير من إلقاء الشبه عليه من طرف الحاقدين على الإسلام، و خاصة في عقوبات الحدود منه، عمدنا في هذا الفرع على ذكر هذه الشبهة و الرد عليها مباشرة، معتمدين في ذلك على أقوال العلماء و المفكرين الإسلاميين، فخصصنا بندا في الرد على شبهات العقوبات عموما، و بندا لشبهات الخاصة بالحدود.

البند الأول: الشبهات العامة:

الشبهة الأولى: أن العقوبات الشرعية قديمة وجامدة قد عفّى عليها الزمان، وتجاوزتها الحضارة، ولم تعد ملائمة لهذا العصر: عصر التقدم والمدنية، والتحضر التقني والصناعي. فالأخذ بها تقهقر بالإنسانية الراقية، ورجعة بها إلى عهود الظلام الدامس، والقرون الوسطى. ولئن كانت هذه العقوبات صالحة للبيئة البدوية التي نزل فيها القرآن، ومناسبة لأولئك الحفاة الجفاة من الأعراب قبل ألف وأربعمائة عام؛ فإنها لا تصلح للعالم المتحضر الحديث، ولا تناسب المتحضرين المتمدينين في القرن العشرين، وكيف يليق بهم أن يخضعوا لقانون نشأ بين جبال مكة و المدينة، وجلاميد الصحراء، وأحراش الجزيرة[1].

-دحض هذه الشبهة:

كل ما في هذه الشبهة أن العقوبات الشرعية قديمة ، شُرعت لمجتمعات بدائية، تختلف بطبيعتها وعاداتها عن المجتمعات العصرية المتحضر، وهذا دليل على عدم صلاحيتها للتطبيق في هذا العصر الذي بلغت فيه المدنية ذروتها. وهذا قول متهافت ساقط من وجوه:

- 1أن العاقل المنصف لا يزن الأحكام والتشريعات بالزمان الذي صدرت فيه أو نُقلت منه، ولا

---

[1]- انظر:حسن الشاذلي: أثر تطبيق الحدود في المجتمع ،الرياض، جامعة محمد بن سعود، 1984 ص 174 – 175 و محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، ط8، الجزائر، مكتبة رحاب، 1987، ص 122 ، و محمد قطب: شبهات حول الإسلام ، ط16، القاهرة، 1985، ص 157.

بالبقعة التي جاءت منها أو كانت فيها. ولكن الميزان الذي تُقَوّم به هو مدى صلاحيتها، وتحقيقها للغاية المبتغاة منها. فالعاقل نصير الحق، وناشد الحكمة أنى وجدها، ومن أي شخص جاء بها، وفي أي زمان أو مكان وقعت فيه. وهو عدو الباطل، بصرف النظر عن مصدره وعن زمانه ومكانه، ومن دعا إليه وعمل به. وعليه؛ فليس كل قديم مردوداً، ولا كل جديد مقبولاً، ولا كل ما نشأ في البادية فاسداً، ولا كل ما نشأ في الحضر صالحاً[1].

– 2أن مصدر هذا التشريع ليس بقعة من بقاع الأرض، ولا اجتهاداً بشرياً قاصراً، وإنما هو شريعة الله التي أنزلها هدى ورحمة للعالمين: عربهم وعجمهم، باديهم وحاضرهم، أولهم وآخرهم، قال تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} (الأنبياء 107) ، و قال أيضا: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }(سبأ : 28) ، { قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} (الأعراف : 158)[2]، فهو لم ينبع من أرض عربية أو أعجمية ، ولا اخترعته أدمغة بشرية، وإنما هو حكم الله الذي أوحى به إلى عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ليبلغه للناس، وليحملهم تبعة تطبيقه والعمل به، { قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ }(يونس : 108)[3].

– 3أن تعلق هؤلاء بالجديد ونبذهم للقديم؛ ليس مبنياً على منطق عقلي سليم، وإنما هو استجابة لوهم من الأوهام النفسية التي تتعلق بالجديد أياً كان نوعه، ظناً منها بأنه لا يزال يحتفظ بذخره ومكنون خيراته، وتعاف القديم مهما كان نوعه أيضاً لتبرمها به وتوهمها بأن الزمن قد استحلب خيراته ، وقضى على فوائده، وأن العقل البشري لا بد أن يكون قد تجاوزه إلى ما هو أجدى وأنفع. ولا يجوز لعاقل يحترم عقله أن يستجيب لهذه الإيحاءات النفسية الخاطئة ،ويلغي ما يقتضيه العقل السليم،

---

[1] ـ انظر حسن الشاذلي: أثر تطبيق الحدود في المجتمع، المرجع السابق، ص 175 ، و عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، بغداد، مكتبة القدس، 1986، ص 413.

[2] انظر: حسن الشاذلي: المرجع السابق ، ص 175.

[3] ـ انظر: محمد سعيد رمضان البوطي:على طريق العودة إلى الإسلام ، المرجع السابق، ص 116.

والمنطق الصحيح. ولئن كانت النفس البشرية تخيل لصاحبها أن القديم قد زال نفعه، وجنيت ثماره، فإن العقل السديد يقرر أن قيمة كل قديم وجديد بجدواه وآثاره، وتحقيقه للثمرة المرجوة منه. وربّ جديد كان مبعث شقاء ودمار على الإنسان، ورب قديم شهد له العقلاء، والتاريخ الغابر، والواقع المعاصر، على أنه كان ولا يزال مصدر خير وسعادة لكل من ظفر به. ولقد علم كل إنسان أن مقومات الحياة في هذه الدنيا، من شمس وهواء، وأرض وماء، وزرع وضرع؛ لم يُخْلِقْها تعاقب الزمان، وكَرُّ الليالي والأيام! فهل قاطع أصحاب النفوس التي تشمئز من القديم هذه المقومات الأساسية لقدمها ؟ وهل تحولوا ساعة عن التعامل معها ؟

والعقوبات المقدرة في الشريعة؛ إنما هي عقوبات على جرائم ثابتة لا يتبدل وجه المفسدة فيها مهما اختلفت الأزمان والأماكن، وتطورت الحياة والنظم. ولهذا فإنها لا تزال صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان[1].

- 4أن هذه الشبهة جاءت من قياس العقوبات الشرعية على العقوبات الوضعية التي تتطور مع الزمن ، ويحصل فيها التغيير والتبديل بين الحين والحين ،تلافياً لما فيها من الأخطاء، وتحقيقاً لما هو أجدى وأكمل. وما دامت القوانين تُلغى أو تُعدل؛ فلم لا نفعل مثل ذلك في العقوبات الشرعية ؟

وهذه نظرة خاطئة إلى الشريعة الإسلامية، ومكمن الخطأ فيها قياس شريعة الله عز وجل العادلة المحكمة، على الاجتهادات البشرية القاصرة التي تتأثر بما حولها من مؤثرات شخصية أو اجتماعية أو بيئية، أو غيرها[2].

ولو سلمنا جدلاً : أنه ينبغي مسايرة التشريع للعصر؛ فما مقياس ذلك ؟

إنْ كان يرجع إلى انتشار الفساد، وكثرة الإجرام، وتفشي الظلم والعدوان؛ فإن العقوبات في هذا الزمن يجب أن تزيد قسوة وشدة. وما كان يصلح لأولئك الأعراب البسطاء ذوي الإمكانات المحدودة؛ فإنه لا يصلح لمجرمي العصر، حيث الإجرام المنظم، وتوظيف التقنية الحديثة لخدمة محترفي الإجرام،

[1] - انظر: محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام ، المرجع السابق، ص 95 ، 124 – 126

[2] - انظر: البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص 97 – 98.

والساعين في الأرض بالفساد والظلم. وإنْ كان المقياس هو التقدم العلمي والتقني، والتطور الصناعي والمدني؛ فإن الذي سنّ هذه العقوبات الشرعية هو الذي منح البشرية ما وصلت إليه من العلم والتقدم، فلا يمكن أن تكون هذه العقول المخلوقة أعلم ممن خلقها، وأكثر منه إدراكاً لمصالح البشرية وأسباب سعادتها وأمنها !! قال الله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} (الإسراء : 85) ، وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ}(البقرة: 140) وإنْ كان المقياس ضَعْفَ النفوس ورخاوتها، والرغبة في إطلاق العنان لها للتمادي في الظلم والإجرام، من غير رادع ولا زاجر؛ فليس هذا بمقياس.

- 5أن تحقيق هذه العقوبات الشرعية للأمن، وحمايتها لمصالح الناس، ومكافحتها للجرائم، على مدى القرون الماضية التي طبقت فيها، مع اختلاف البيئات والثقافات والأجناس؛ دليل على أنها تشريع من حكيم خبير، وأنه لا يمكن أن يقوم غيرها مقامها، ولا أن يحقق الثمرة التي تتحقق من خلالها.

الشبهة الثانية: أن العقوبات الشرعية تتسم بالقسوة والهمجية التي تبعث على الاشمئزاز: ولا تتناسب وروح هذا العصر، وإنسانيته، وحمايته لحقوق الإنسان وكرامته[1].

-دحض هذه الشبهة:

وهذه شبهة داحضة من وجوه:

أولاً : أن العقوبة ليست مكافأة على عمل مبرور، وإنما هي جزاء مقرر على ارتكاب جريمة، يقصد به الإيلام والردع: وإذا لم تكن العقوبة مؤلمة؛ فليس لتطبيقها أي أثر في الزجر والردع. حتى تأديب الرجل ولده؛ لا بد أن يكون فيه شيء من الإيلام والقسوة، ليتأتى تأديبه وإصلاحه[2]، وقديماً قال الشاعر

---

[1] - انظر:عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، المرجع السابق، ص 409 ، و عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي ، بيروت، دار العلم للملايين، 1988، ط27، ص 428 ، وأثر تطبيق الحدود في المجتمع ، ص 168 ، وشبهات حول الإسلام ، ص 150، وعلى طريق العودة إلى الإسلام ، ص 123.

[2] - انظر: مجموعة بحوث فقهية، ص 409، وأثر تطبيق الحدود في المجتمع، ص 168،والتشريع الجنائي الإسلامي ، 655/1.

الحكيم[1].

فقسا ليزدجروا ، ومَنْ يَكُ حازماً فليَقْسُ أحياناً على مَنْ يرحمُ

ولا شك أن الإنسان يتمنى ألا توجد في المجتمع جريمة أبداً، حتى لا توجد عقوبات أصلاً؛ بحيث يفهم كل فرد ما له فيقتصر عليه ، وما عليه فيؤديه عن طواعية واختيار. ولكن هذا حلم لا يمكن أن يتحقق، ورغبة خيالية تصطدم بالواقع المعاش. فهناك نفوس جاهلة حمقاء لا تلتزم بما لها وما عليها، ونفوس شريرة ظالمة قد تأصّل فيها الإجرام والإفساد، وسعت للإضرار بالآخرين وبخسهم حقوقهم .والحياة لا يمكن أن تستقيم وتنتظم إلا بالالتزام، واحترام حقوق الآخرين، وعدم المضارة بهم. فمن خرج عن هذا الالتزام، وسعى للإضرار بنفسه وبغيره، كان ردعه واجباً عقلاً وشرعاً، ولا ردع إلا بقسوة وإيلام. واسم العقوبة مشتق من العقاب، ولا يكون العقاب عقاباً إذا كان موسوماً بالرخاوة والضعف. فعنصر القسوة – إذاً – يمثل الركن الأساسي لمعنى العقوبة، فلو فُقدت القسوة فُقدت معها العقوبة بدون شك. ولكن ما هي الدرجة التي يجب أن تقف عندها قسوة العقوبة على جريمة ما ؟ إن الذي يحدد هذه الدرجة هو تصور مدى خطورة الجريمة التي استلزمتها؛ أي أن القسوة يجب أن تكون ملائمة للجريمة، فتزيد بزيادة خطورتها وشدة آثارها، وتنقص بنقص ذلك. وهذه الحقيقة محل وفاق عند جميع المشتغلين بالتشريع والتقنين، مهما اختلفوا في تحليل فلسفة العقاب. وإن اختلاف القوانين العقابية الوضعية أكبر شاهد على ذلك.

فإذا كان في الناس من يصف العقوبات الشرعية بقسوة زائدة على مقتضى هذه القاعدة التي لا خلاف فيها؛ فسبب ذلك أنهم يخطئون في تقويم خطورة الجرائم التي رتبت عليها هذه العقوبات، دون أن يعتبروا في ذلك نظرة المشرِّع لها ،وتقويمه لخطورتها.والعجيب أن خصوم الشريعة الإسلامية يدركون هذه الحقيقة، ويفقهون هذا المعنى، عندما يكون البحث متعلقاً بقانون من القوانين الوضعية. فرُبَّ كلمة لا نرى بها بأساً، يتفوه بها فرد من رعايا دولة تطبق قانوناً وضعياً؛ تواجهه بسببها عقوبة

[1] ـ هو أبو تمام حبيب بن أوس الطائي ، انظر : من القائل ، 458/2.

الإعدام. ورُبَّ فاحشة عظمى يجب مكافحتها، تشيع بين رعايا تلك الدولة؛ فلا يؤبه بها، ولا يلتفت إليها بأي نقد أو استنكار!!

وليس أيسر على خصوم الشريعة الإسلامية من أن يدافعوا عن كلا المذهبين؛ بأن كل أمة إنما تسن قوانينها حسب مبادئها وفلسفتها التي تنظر بها إلى الإنسان والكون والحياة. أفيحق لكل أمة أن تسن ما تشاء من قوانين الردع والزجر، حسب نظرتها إلى الكون والإنسان والحياة - خطأً كانت النظرة أم صواباً - ، ثم لا يحق لخالق الكون والإنسان والحياة أن يشرع هو الآخر قوانين الردع والزجر بما يتفق مع مقاصد شريعته، ويتسق مع نظام كونه، ويحقق مصالح عباده ؟!![1].

والحكمة في تغليظ العقوبات الشرعية التي توصف بالوحشية والهمجية، من قتل القاتل، ورجم الزاني، وقطع السارق، وغيرها من العقوبات المقدرة؛ ظاهرة جلية، فإن هذه الجرائم هي أمهات المفاسد، وكل واحدة منها تتضمن اعتداء على واحدة أو أكثر من المصالح الخمس الكبرى، والتي أجمعت الشرائع والعقلاء في كل زمان على وجوب حفظها وصيانتها؛ لأنها لا يمكن أن تستقيم الحياة بدونها. ولأجل هذا كان المرتكب لشيء منها جديراً بأن تغلّظ عليه العقوبة، حتى تكون زاجرة له، ورادعة لغيره. وها هي ذي الجرائم الكبرى تعصف بكثير من الدول التي لا تطبق الشريعة الإسلامية، مع كل ما توفر لها من إمكانيات وقدرات، وتقدم مادي وتقني، وأجهزة أمنية وإدارية واستخبارية.

ثانياً : أن هؤلاء الطاعنين في هذه العقوبات قد اعتبروا مصلحة المجرم، ونسوا مصلحة المجتمع، وأشفقوا على الجاني، وأهملوا الضحية، واستكثروا العقوبة، وغفلوا عن قسوة الجريمة:

ولو أنهم قرنوا العقوبة بالجريمة، ولاحظوا الاثنتين معاً، لخرجوا موقنين بالعدالة في العقوبات الشرعية، ومساواتها لجرائمها. فإذا استحضرنا مثلاً فعل السارق وهو يسير في جنح الظلام متخفياً، ينقب الجدار، ويكسر القفل، ويُشهر السلاح، ويروّع الآمنين، هاتكاً حرمة البيوت، وعازماً على قتل من يقاومه، وكثيراً ما تقع جريمة القتل كوسيلة يتذرع بها السارق إلى إتمام سرقته، أو الفرار من تبعاتها فيقتل من غير تمييز.

---

[1] - انظر: على طريق العودة إلى الإسلام، ص 103 - 104 ، 126 - 128.

وإذا تصورنا حالة النساء والأطفال في البيت وهم يستيقظون ويفتحون أعينهم على وجه السارق المرعب الشرس، وهو شاهر سلاحه يهدد من يواجهه. وتصورنا ما يُحدثه فعل السارق من قلق عند الناس جميعاً، وتعطيل لحركتهم، وبث للرعب في نفوسهم، وإذهاب لطاقاتهم في حماية أموالهم، وتأمينها بالمغاليق والأقفال؛ لأن السارق يبغي المال، وهو موجود عندهم جميعاً، فهم معرضون لإجرامه دون تمييز. لو تصورنا هذا أو بعضه مما يحدثه فعل السارق، ثم قارناه بقطع يده الآثمة الظالمة؛ لما قلنا عن عقوبته: إنها قاسية ظالمة.

وهكذا الشأن في بقية العقوبات، علينا أن نستحضر جرائمها، وما فيها من أخطار وأضرار، وظلم واعتداء، حتى نستيقن أن الله تعالى قد شرع لكل جريمة ما يناسبها، وجعل الجزاء من جنس العمل، وما ربك بظلام للعبيد[1].

ثالثاً : أن الله تعالى أراد للناس أن يعيشوا آمنين مطمئنين، ولن يتيسر لهم ذلك إلا ببتر الفاسدين وقطع دابرهم. وهذه سنة الله في خلقه: فإن الإنسان إذا كان فيه عضو فاسد، لا علاج له إلا بقطعه كله أو بعضه، فلا مناص من الإقدام على ذلك. وهذا الطبيب الذي يستأصل بمبضعه المرهف هذا العضو الفاسد من جسم أخيه؛ أليس ضربه المبضع في لحمه، وقطعه الجزء الفاسد من جسمه مظهراً من مظاهر القسوة ؟ !ولكنها قسوة هي عين الحكمة والرحمة والمصلحة، وبخاصة إذا قيست بما يترتب على تركها من هلاك وتلف، وما ينشأ عنها من آلام وأوجاع تفوق مصلحة بقائها. والمجتمع هو الجسم كله، وما الفرد الفاسد إلا عضو من أعضائه[2].

فهي تحفظ للمجتمع حقه، ولا تضحي به في سبيل الأفراد الخارجين عليه. والعقوبة التي تحابي هؤلاء الأفراد على حساب الجماعة؛ إنما تضيع مصلحة الفرد والجماعة معاً؛ لأنها تؤدي إلى ازدياد الجرائم

---

[1] - انظر: مجموعة بحوث فقهية ، ص 409 – 410 ،عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي: المرجع السابق، ص 429.

[2] - انظر: فارس عبد الرحمن القدومي: حد السرقة بين الإعمال والتعطيل و أثره على المجتمع، دراسة فقهية، رسالة ماجيستير، كلية الشريعة و القانون، قسم الدراسات العليا، جامعة الأزهر، ط1، 1397، 1977، ص 209 ، وأثر تطبيق الحدود في المجتمع ، ص169.

واختلال الأمن، وانحلال المجتمع، وإذا دبَّ الانحلال في مجتمع، فقل على الأفراد وعلى المجتمع العفاء[1].

قال عز الدين بن عبد السلام: « وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح؛ لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة، حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد. وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لأدائها إلى المصالح المقصودة من شرعها، كقطع السارق، وقطّاع الطريق، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية »[2].

رابعاً: أن الإسلام قبل أن يستأصل هؤلاء المجرمين، ويقرر عليهم العقوبات الرادعة؛ قد أعذر إليهم حيث قدم لهم من وسائل التربية والوقاية ما كان يكفي لإبعادهم عن الجريمة التي اقترفوها؛ لو كانت لهم قلوب تعقل، أو نفوس ترحم. ثم إنه لا يطبقها أبداً حتى يضمن أن الفرد الذي ارتكب الجريمة قد ارتكبها دون مسوّغ ولا شبهة اضطرار. فوقوعه فيها بعد كل هذا دليل على فساده وشذوذه، واستحقاقه للعقوبات الرادعة المؤلمة. فهو مثلاً لا يقطع يد السارق إلا بعد توفير الوسائل التي تمنع من السرقة، فقد عمل على توزيع الثروة توزيعاً عادلاً، وجعل في أموال الأغنياء حقاً معلوماً للفقراء، وأوجب النفقة على الزوج والأقارب، وأمر بإكرام الضيف والإحسان إلى الجار، وجعل الدولة مسؤولة عن كفالة أفرادها بتوفير تمام الكفاية لهم في الحاجات الضرورية من مطعم وملبس ومسكن وغيرها، بحيث يعيشون حياة لائقة كريمة. كما أنها تكفل أفرادها بفتح أبواب العمل الكريم لمن يستطيعه، وتمكين كل قادر من أن يعمل بمقدار طاقته، وتهيئة الفرص المتساوية للجميع. وبذلك يمنع الإسلام

---

[1]- انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، 644/1.

[2] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، ص 35 – 36.

الدوافع المعقولة للسرقة، فإن وقعت بعد ذلك؛ فإنه يتحقق من ثبوتها، وانتفاء موانعها، وعدم وجود شبهة تسقطها، كأن يرتكبها بدافع الحاجة والاضطرار[1].

وهكذا شأن الإسلام في بقية العقوبات، يعمل على وقاية المجتمع أولاً من دوافع الجريمة، ثم يدرأ الحدود بالشبهات زيادة في الاحتياط. فليست العقوبة هي الوسيلة الأولى أو الوحيدة للإصلاح والتقويم، ولكن حين يأتي دورها في التطبيق، فإنها تمثل مواجهة حاسمة للظاهرة الإجرامية. فهل يبقى بعد ذلك مجال للطعن في عدالة هذه العقوبات ومناسبتها ؟!![2].

خامساً: أن الغاية الكبرى من هذه العقوبات هو التخويف والردع الذي يمنع وقوعها ابتداء، ولا يُحوِج إلى اللجوء إليها إلا في أضيق الحدود: فإن هؤلاء الذين يشنعون بهذه العقوبات يتصورون خطأً أنها

---

[1] - وذلك كالسرقة عام المجاعة ، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الضرورة شبهة قوية تدرأ حد السرقة ، وهو ما فعله عمر مع غلمان حاطب بن أبي بلتعة ، حيث درأ عنهم الحد لما سرقوا في عام مجاعة ، وقال رضي الله عنه : (أما والله ! لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم ، حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه ، حلّ له ، لقطعت أيديهم) ، ولأن من شروط قطع السارق : أن يكون مختاراً ، ولا اختيار له عند الجوع الموفي على الهلاك ، ولأن له أن يأخذه ما دام مضطراً إليه ، وقد حكى الماوردي الإجماع على سقوط القطع لشبهة الضرورة ، فقال : (روي عن مروان بن الحكم أنه أتي بسارق سرق عام مجاعة ، فلم يقطعه ، وقال : أراه مضطراً ، فلم ينكر عليه أحد من الصحابة وعلماء عصره ، فكان إجماعاً) ، وعلى الرغم من أن ابن حزم لا يقول بدرء الحد بالشبهة ؛ إلا أنه ذهب في هذه المسألة مذهب الجمهور ؛ فدرأ الحد عن السارق للضرورة ، وفي ذلك يقول ابن القيم: وهذا محض القياس ، ومقتضى قواعد الشرع ، فإن السّنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة ، غلب على الناس الحاجة والضرورة ، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه ، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له ، إما بالثمن أو مجاناً ، على الخلاف في ذلك ، والصحيح وجوب بذله مجاناً ، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك ، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج ، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء ، لا سيما وهو مأذون له في مغالبة صاحب المال على أخذ ما يسد رمقه ، وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ، ولا يتميز المستغني منهم ، والسارق لغير حاجة من غيره ، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه ، فدري) ، انظر : إعلام الموقعين ، 11/3 – 12 ، والمغني ،12/462، والمحلى 343/11 ، وحديث غلمان حاطب ، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ، في كتاب السرقة ، باب ما جاء في تضعيف الغرامة ، 278/8.

[2] - انظر : شبهات حول الإسلام ، ص 154 – 155 ، وفي التشريع الإسلامي ، وأثر تطبيق الحدود في المجتمع ، ص 169 ، والمهمة المزدوجة للتشريع الجنائي الإسلامي ، مقال للدكتور: جمال الدين محمود، في مجلة التضامن الإسلامي، ص 47، ذو القعدة، 1408هـ.

كالعقوبات الوضعية، ستطبق كل يوم، وعلى أعداد غفيرة من الناس، فيتصورون في المجتمع الإسلامي مجزرة هائلة: هذا يُجلد، وهذا يُقطع، وهذا يُرجم. ولكن الواقع أن هذه العقوبات الرادعة؛ لا تكاد تنفذ إلا في نطاق محدود، وعلى أعداد يسيرة غارقة في الفساد، ومتأصلة في الشر والإفساد، وفي إيذاء الأمة، وزعزعة أمنها واستقرارها[1].

وللدكتور محمد سعيد البوطي –رحمه الله– كلام قيم في هذا المعنى، أنقله مع طوله، حيث يقول: « إن ادعاء القسوة والشدة في حدود الشريعة الإسلامية؛ مظهر من مظاهر السطحية في فهمها، بل الجهل العجيب بطبيعتها وأنظمتها وقيودها. وإن كل دارس للشريعة الإسلامية يدرك أن ما قد يبدو في حدودها من القسوة لا يعدو أن يكون قسوة تلويح وتهديد. فهو أسلوب تربوي وقائي أكثر من أن يكون عملاً انتقامياً أو علاجاً بعد الوقوع. وهي بهذا تنطلق من أدق الأسس التربوية السليمة للمجتمع. وتبرز هذه الحقيقة إذا لاحظنا الأمور التالية:

أولاً: لقد أعلنت الشريعة أن عقوبة الزاني المحصن هي الرجم. وهو إعلان مخيف، وتلويح بسلاح رهيب ولا شك. ولكنها شرطت لإيقاع هذه العقوبة أحد الشرطين: الاعتراف القاطع الصريح، أو شهادة أربعة شهود برؤية الفعل على حقيقته.

فأما الإقرار: فشيء نادر لا يقام عليه أي اعتبار. وعندما يقع هذا الشيء النادر؛ فإن على القاضي أن يبادر فيقطع سبيل الإقرار على الزاني قبل أن يتفوه بالاعتراف القاطع الصريح، وأن ينصحه بالتوبة والستر.. وكلنا يذكر هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك.

وأما الشهادة: فإن علينا أن نلاحظ أن ثلاثة أرباع الشهادة التامة فيها؛ تنقلب ردعاً للشاهد وزجراً له عن التفوه بالشهادة؛ كي يظل المتهم في حماية من الستر ونجوة من العقاب. وحسبك أن تعلم أن عدد الشهود ما لم يتكاملوا أربعة؛ يعدّون آثمين متلبسين بجريمة القذف، وتغدو شهاداتهم سبباً لإنزال العقوبة عليهم بدلاً من أن تكون موجباً لأخذ المتهم بجريمة الزنا. فإذا ما تكامل الشهود أربعة؛ فإن العقوبة تتحول عندئذ إلى المشهود عليه، حيث يستحق عقوبة الزنا... فإنه لم يقترف جريمته هذه

[1] ـ انظر : شبهات حول الإسلام ، ص 155.

بحيث رآه متلبساً بها أربعة من الرجال الثقات العدول، إلا وهو مستعلنٌ بعمله في الناس، مستهينٌ بكرامة الأمة وسمعة المجتمع. وتصرف من هذا القبيل من شأنه أن ينشر وباء الفاحشة فيه كما تنتشر النار في الهشيم. لا جَرَمَ أن فاحشة تُرتكب بهذا الشكل تستدعي عقوبة صارمة، تحقق الغاية المرجوّة منها، وهي العبرة و الردع.

ثانياً: لقد أعلنت الشريعة الإسلامية أن الحدود تُدرأ بالشبهات، وهي قاعدة فقهية كبرى، أجمع على الأخذ بها جماهير الأئمة والفقهاء. ومعنى القاعدة: أن أي احتمال لعدم تكامل شروط إقامة الحد يطوف بالمتهم، أو بالظرف الذي تمت فيه الجريمة، يُسقط الحد ويلغي ثبوته. وعلى الحاكم أن يستعيض عنه بما يراه من أنواع العقوبات التعزيرية الأخرى. وإننا لنتأمل فنجد أن هذه الاحتمالات كثيرة متنوعة لا تكاد تتناهى، وننظر فنجد لها التطبيقات الكثيرة والمختلفة في عهد الصحابة والتابعين ، كما نجد لها التطبيقات المتنوعة في تخريجات الفقهاء وفتاويهم. فإذا ما ألغي الحد لشبهة؛ فإن الجاني لا يؤخذ عندئذٍ إلا بمسؤوليتين اثنتين:

أولاهما: التسوية الحقوقية؛ إذا كانت الجناية مما يستلزم ذلك، كالسرقة وقطع الطريق، حيث يجب أن يغرم السارق ما قد سرقه.. وهو خطاب وضعي يُواجه به حتى مَنْ لم يكن أهلاً للتكليف.

الثانية : عقوبة التعزير، ويتخير الحاكم نوعها وكيفيتها وكميتها حسب ما تقضي به المصلحة، ويحقق الغاية من شرع العقوبات.. فتلك هي قصة القسوة التي ينعت بها بعض الناس حدود الشريعة الإسلامية، وإنه لنعتٌ ظالم باطل، يندفع إليه من لا يريد لهذه الأمة أن ترقى إلى شيء من الالتزام بمنهج الفضيلة والخلق الإنساني القويم.

ويشفق على وباء الإباحية الذي تسفيه علينا رياح الغرب والشرق؛ أن ينقطع سيله، أو تسكن ريحه. وإنه لشيء مثير للعجب حقاً؛ أن يُضخم أناس من مظهر هذه القسوة الخيالية التي عرفنا حقيقتها، في غيبوبة من التأمل العقلي، ثم لا يلتفتوا بأي نظرة إلى النتائج الإنسانية الحميدة التي تنبسط في ساحة المجتمع كله لدى اتخاذ قرار جاد بتطبيق هذه الحدود.

وأعجب من هذا أن يعبِّروا عن مشاعر الرحمة في نفوسهم، بصدد ما يتخيلونه من قسوة الحدود، ثم لا

يستشعروا أي رحمة بالمجتمعات التي تشيع فيها القرصنة وينتشر الإجرام، وتزهق فيها الأرواح رخيصة طمعاً في تمزيق عِرْض أو الوصول إلى مال ! ولَكَمْ سمعنا وقرأنا قصص أُسَرٍ طاف بها الموت في جوف الليالي خنقاً أو تذبيحاً؛ ابتغاء اقتناص ثروة من المال!! كل هذه الشراسة المتوحشة لا تحرك قلوب أولئك الذين يمثّلون الرحمة والرحماء، حتى إذا ما أقبلت الشريعة الإسلامية تلوّح بعصا التأديب التي لا بديل عنها لتقي المجتمع من هذه الفوضى والوحشية المرعبة، وتغرس في مكانهما الأمن والنظام والرحمة ؛ استشعَروا القسوة فجأة، وتذكروا الرحمة على حين غرة !! »[1].

الشبهة الثالثة: أن العقوبات الشرعية تهمل شخصية المجرم وتأثير البيئة فيه: فهي لا تتفق مع النظرية الحديثة في تحليل نفسية المجرم، وأنه مريض النفس، منحرف المزاج، متأثر بما حوله، بل هو ضحية من ضحايا المجتمع، والذي يعدّ مشتركاً معه لسبب أو لآخر فيما أقدم عليه، فكان من العدالة أن يتقاسم معه المسؤولية، وأن يعمل على علاجه لا عقابه[2].

-دحض هذه الشبهة: وهذه أيضاً شبهة داحضة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول : أن الظروف المحيطة بالفرد ذات أثر بعيد في تكوينه، والعقد النفسية والأمراض العصبية تدفع أحياناً إلى الجريمة. ولكن الإنسان مع ذلك ليس كائناً سلبياً بحتاً بإزاء هذه الظروف.

إن عيب المحللين النفسيين؛ أنهم - بطبيعة علمهم - ينظرون إلى الطاقة المحركة في الإنسان، وإلى الغرائز الكامنة في ذاته، والتي تدفعه إلى إشباعها والاستجابة لها، ولكنهم لا ينظرون إلى الطاقة الضابطة له، وإلى قدراته العقلية التي كان من المفترض أن تعقله عن الإقدام على ارتكاب الجريمة، والاستجابة المطلقة لهذه الغرائز الدافعة. إنهم كما قال محمد قطب ينظرون إلى الطاقة المحركة، إلى (الدينامو)، ولا ينظرون إلى الطاقة الضابطة، إلى(الفرامل)، مع أنها جزء أصيل من كيان النفس البشرية غير مفروض عليها من الخارج. إن الطاقة التي تجعل الطفل يضبط إفرازاته فلا يتبول في فراشه

[1] - على طريق العودة إلى الإسلام ، ص 129 - 134 ، مع تصرف يسير.

[2] - انظر : مجموعة بحوث فقهية ، ص 407 ، وشبهات حول الإسلام ، ص 150 ، وعلى طريق العودة إلى الإسلام ، ص 103 - 123.

بعد سنٍّ معينة حتى لو لم يدر به أحد؛ لهي ذاتها، أو شبيهة بها، الطاقة التي تضبط انفعالاته وتصرفاته، فلا ينساق دائماً وراء الشهوة الجامحة، أو وراء النزوة الطارئة و لأجل هذا أسقط الإسلام الحدود والقصاص عن الصبيان والمجانين، فلا تقام إلا على من كان بالغاً عاقلاً[1].

فما دام المجرم بالغاً عاقلاً مختاراً ؛ فإن أحواله النفسية وبيئته وثقافته لا تصلح مسوِّغاً لارتكاب الجرائم ، والاعتداء على الآخرين.

كما أن هذه الأمور عائمة لا تقوم على أساس متين ولا يضبطها ضابط معين، ولا حدود تنتهي إليها ؛ مما يؤدي إلى إفلات المجرمين من العقاب الرادع، ومن ثم كثرة الجرائم، وانتشار الفوضى، وزعزعة الأمن والاستقرار[2] .

قال الشيخ أحمد محمد شاكر: « إن بعض النظريات الحديثة ترفّه عن المجرم حتى يظن أنه موضع إكرام بما جَنَى، وتدّعي أن القصد من العقاب التربية والتأديب فقط، وأنه لا يجوز أن يُقصد به إلى الانتقام، وتزعم أن الواجب درسُ نفسية (الجاني)، فتُلتمس له المعاذير من ظروفه الخاصة، وظروف الجريمة، ومن نشأته وتربيته، ومن صحته ومرضه، وما يعتمل في جوانحه من عواطف وشهوات ، وما يحيط به من مغريات أو موبقات، إلى آخر ما هنالك .. ونسي قائلوها أن يَدْرسُوا (المجني عليه) هذا الدرس الطريف، ليَروا أيّ ذنب اجترح حتى يكون مهدداً في سرْبه، معتدىً عليه في مأمنه من حيث لا يشعر !! ولم يفكروا أي الفريقين أحق بالرعاية: أمَن جعلته ظروفه ونشأته ونفسيّته وما إلى ذلك هادئاً مطمئناً، لا ينزع إلى الشر، فكان مجنياً عليه، أمّن كان على الضد من ذلك، فكان جانياً ؟! إن الله خلق الخلق وهو أعلم بهم، وهو يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم ما يصلح الفرد، وما يصلح الأمة، وقد شرع الحدود في القرآن زجراً ونكالاً، بكلام عربي واضح لا يحتمل التأويل »[3].

الوجه الثاني: أن الشريعة الإسلامية إذْ ترسم أحكامها لمعاقبة الجانحين والمجرمين؛ لا تنطلق في ذلك من

---

[1] - شبهات حول الإسلام ، ص 151 – 152.

[2] - انظر: مجموعة بحوث فقهية ، ص 408، والتشريع الجنائي الإسلامي، 720/1.

[3] - أحمد محمد شاكر: الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، دار الكتب السلفية، 1407، ط3، ص 27 – 28.

حصر المسؤولية فيهم، وتحميلهم وحدهم عاقبة ما أقدموا عليه، بل هي تجعل المجتمع مسؤولاً في بعض الحالات عن هذه الجرائم التي ارتكبوها، وقاعدة درء الحدود بالشبهات أبلغ تجسيد لهذه الحقيقة، وأوضح برهان عليها[1].

الوجه الثالث: أن رغبة المعترضين في جعل العقاب كالعلاج للمريض؛ متحققة في العقوبات الشرعية التي هي مبنية على أساس الرحمة بالمجرم والمجتمع. ولكن هؤلاء فاتهم أن العلاج لا يُشترط فيه أن يكون لذيذاً تشتهيه النفس، فقد يكون كريهاً مرّاً، وقد يتضمن إسالة الدماء وقطع الأعضاء، وهو في جميع هذه الصور يبقى علاجاً موصوفاً بالرحمة في حق المريض، خالياً من الانتقام منه.

كما فات هؤلاء أن العقوبات شُرعت لوقاية المجتمع وتطهيره من جراثيم الأمراض، والأعضاء الفاسدة التي سرت فيها الأمراض المزمنة والمعدية، وغفلوا أو نسوا أن التغاضي عن هذه الأعضاء الفاسدة، والتسامح معها، رغبة في صلاحها وصحتها، سينتج عنه تفاقم المرض واستفحاله، وانتشاره في سائر الجسم، فلم يستصح العضو ولم يسلم الجسم. وهذا هو الشأن في العقوبات، فقد شُرعت لتكون علاجاً لمن لا يجدي معهم علاج الوعظ والتذكير والإنذار[2].

البند الثاني: الشبهات الخاصة :

الشبهة الأولى: حول حد الزنا: يقولون: إن الزنا برضا الطرفين حرية شخصية، وإقامة الحد في هذه الحال مصادرة لهذه الحرية التي يجب أن تصان، كما أن حد الزنا فيه إهدار لآدمية المجرم، وإيذاء له لم يعد مقبولاً في العصر الحديث[3].

دحض هذه الشبهة: أما الاحتجاج بالحرية الشخصية إذا وقع الزنا برضا الطرفين، فإنه قول متهافت مردود؛ لأن الإنسان ليس حراً في فعل ما يضره، أو يضر غيره. فله مطلق الحرية، إلا فيما يعود عليه أو على غيره بالضرر. وقد ثبت بالشرع والعقل والحس أن الزنا شر سبيل، وأن له أضراراً كثيرة على

---

[1] - انظر: على طريق العودة إلى الإسلام، ص 134.

[2] - انظر: مجموعة بحوث فقهية، ص 408 – 409.

[3] - انظر: مجموعة بحوث فقهية، ص 410، وروح الدين الإسلامي، ص 428.

الزانيَيْن، وعلى أسرتَيْهما، وعلى مجتمعهما. وعليه؛ فإن وقوع الزنا بالتراضي لا يبيح الزنا، ولا يزيل أضراره وآثاره السيئة. فوجب معاقبة فاعله والأخذ على يده[1].

وأما القول بقسوة هذه العقوبة، وإهدارها لآدمية الزاني بجلده أو رجمه؛ فالجواب عنه: أن الزاني هو الذي أهان نفسه وعرضها للإذلال والإهدار، فإنه لو لم يفعل هذه الفاحشة المنكرة لبقي محترماً موفور الكرامة، حرمته مصونة، ونفسه معصومة[2].

وأما اتهام هذه العقوبة بالقسوة والشدة، فقد تقدم الجواب عنه في البند الأول.

الشبهة الثانية: حول حد الردة: قالوا: إن هذه العقوبة القاسية مصادمة لمبدأ عدم الإكراه في الدين، والذي قرره الله في أكثر من آية في كتابه، كقوله تعالى: { **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** } (البقرة : 256) ، وقوله: { **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**}(يونس : 99).

وهي كذلك مصادمة للحرية الشخصية في اختيار الدين الذي يراه الإنسان[3]، كما أنها سبب لانتشار النفاق في صفوف المسلمين[4].

-دحض هذه الشبهة: أما قولهم: إن حد الردة مصادم لما قرره القرآن من مبدأ عدم الإكراه في الدين فإنه غير صحيح؛ لأن الإكراه المنفي في الآيتين إنما هو الإكراه على الدخول في الإسلام ابتداءً، فالإسلام يريد ممن يدخل فيه أن يدخله عن قناعة ورغبة واختيار، وإدراك لحقائقه وميزاته، وأنه الدين الذي ارتضاه الله لعباده، وجعله مهيمناً على الأديان كلها، ولن يقبل من أحد ديناً سواه. فإذا دخل فيه كذلك، فليس له من بعد أن ينكص عنه، ويشتري الضلالة بالهدى، ويستبدل الذي هو أدنى

---

[1] - انظر: روح الدين الإسلامي، ص 428، ومجموعة بحوث فقهية، ص 411 – 412.

[2] - انظر: مجموعة بحوث فقهية ، ص 410.

[3] - انظر: العقوبة ، لأبي زهرة ، ص 92.

[4] - المصدر نفسه، ص 93.

بالذي هو خير؛ إذْ ماذا بعد الحق إلا الضلال ؟[1]، وإن القلب الذي تذوَّق حلاوة الإيمان، وعاش في ظلاله الوارفة؛ لا يمكن أن يرتد عنه، وينكص على عقبيه، إلا إذا غلب عليه هواه، وفسد فساداً لا يرجى له بعده صلاحٌ أبداً. ومن كان هذا حاله، فجدير به أن يُقتل ويُستأصل.

وأما قولهم: إنها مصادمة للحرية الشخصية في التدين بما يراه الإنسان.

فالجواب عنه من وجهين: الوجه الأول: أن الحرية الشخصية مقيدة كما سبق بعدم الإضرار بالنفس أو بالغير، والردة تلحق بصاحبها وبالمجتمع المسلم أشد الضرر وأبلغه. فبالردة يحبط عمل المرتد، ويخسر الدنيا والآخرة. وبها يحصل العدوان على الدين، والطعن في عقيدة الأمة ونظامها الذي تقوم عليه جميع شؤونها.

الوجه الثاني: أن عقوبة الردة لا تتنافى مع الحرية الشخصية في اختيار العقيدة التي يرتضيها الإنسان؛ لأن حرية العقيدة توجب أن يكون الإنسان مؤمناً بما يقول ويفعل. وبأن يكون له منطق سليم في انتقاله من عقيدة إلى أخرى، وإعلانه ذلك أمام الناس.

ومن أين يكون المنطق والعقل السليم، لمن يخرج من ديانة التوحيد إلى الوثنية ؟ ومَنْ ذا الذي يخرج من دينٍ كلّ ما فيه موافق للفطرة والعقل المستقيم، إلى دين مناقض للعدل والمصلحة، ولا يستطيع العقل تسويغ ما فيه ؟ لا يفعل ذلك أحد، وهو ذو حرية فكرية حقيقية، إنما يخرج من هذا الدين القويم اتباعاً للهوى، أو جنوحاً إلى المادة يطلبها، أو كيداً للإسلام وطعناً فيه.

فإذا حارب الإسلام اتخاذ الأديان هزواً ولعباً وتضليلاً وعبثاً؛ فإنما يفعل ذلك لحماية الفكر والرأي من هؤلاء العابثين والمخربين. وليست الحرية في أي باب من أبوابها انطلاقاً عابثاً لا يعرف حدوداً أو حقوقاً؛ إنما هي اختيار مبني على حسن الإدراك وتبين الحقائق[2].

وأما قولهم: إن عقوبة الردة تؤدي إلى انتشار النفاق في صفوف المسلمين؛ لأن المرتد إذا علم أنه سيقتل أخفى على الناس كفره، وأظهر ما ليس في قلبه.

---

[1] - المصدر السابق: ص 93 ، ومجموعة بحوث فقهية ، ص 415.

[2] - انظر : العقوبة ، لأبي زهرة ، ص 93.

والحقيقة غير هذا، فإن عقوبة المرتد من أكبر العوامل المانعة من النفاق؛ ذلك أن مَنْ يكثر منهم الارتداد هم الدخلاء على الإسلام لهوى أو طمع دنيوي، أو رغبة في التجسس على المسلمين وكشف عوراتهم من الداخل، فهم لم يدخلوه عن رغبة واقتناع، وإنما دخلوه لتحقيق حاجة في نفوسهم، فهم منافقون منذ دخولهم فيه، عازمون على الارتداد عنه عند قضاء حاجتهم.

فإذا علموا أن الموت ينتظرهم إذا ارتدوا؛ امتنعوا من الدخول في الإسلام ابتداء، وبهذا ندرك أن في عقوبة الردة قطعاً لرقاب المنافقين، وليس فيها زيادة لعددهم[1].

الشبهة الثالثة: حول حد السرقة والحرابة: قالوا: إن العقوبة بتقطيع الأطراف فيها إضرار بالمجتمع ، وذلك بإشاعة البطالة فيه، وتعطيل بعض الطاقات البشرية التي كانت تسهم في العمل والإنتاج، وتكثير المشوهين والمقطعين الذين أصبحوا عالة على المجتمع بسبب عجزهم عن الكسب والإنفاق، فيجب أن يستعاض عن هذه العقوبة بالحبس مع التربية والتوجيه[2].

-دحض هذه الشبهة: هكذا يزعمون !! وهو زعم ينقصه الإنصاف والنظر الصحيح، بل هو مغالطة صريحة وقلب للحقائق.

ذلك أن ترك السرّاق والمحاربين دون عقوبة رادعة؛ يجعلهم يعيثون في الأرض فساداً، ويهددون أمن المجتمع، ويهتكون الحرمات، ويقطعون على الناس سبل العيش والكسب، ويعطلون مصالحهم، ويخيفونهم في مأمنهم، ويفجعون النساء والأطفال في مساكنهم، ويسرقون جهود الآخرين، ويستبيحون أموالهم بغير حق.

كما أن ذلك يدعوهم إلى البطالة والقعود عن العمل والكسب المشروع؛ لأنهم يستطيعون تحصيل ما يريدون عن طريق السرقة وقطع الطريق.

كما أن العاملين المجتهدين في تحصيل الأموال بالسبل المشروعة سينقبضون عن العمل، وينتظمون في

---

[1] - المصدر السابق: ص 94.

[2] - انظر : مجموعة بحوث فقهية ، ص 413 ، و خليفة ابرهيم الصالح: مكافحة جريمة السرقة في الإسلام ، مكتبة المعارف، الرياض، 1400، ط1، ص 270، وأثر تطبيق الحدود في المجتمع ، ص 171.

سلك الكسالى العاطلين؛ ما دامت أموالهم مهددة بالاستلاب والضياع، فتتعطل الأعمال، وتفسد الأحوال، ويقعد الناس عن التكسب وجمع المال.

ومعنى ذلك أن السارق لا يسرق المال فقط، وإنما يسرق معه أمن المجتمع واستقراره وطمأنينته، فكان في التساهل مع هؤلاء السراق خراب العمران، وشل قدرات الإنسان، واستنفاد طاقته ووقته وجهده في حفظ ماله وحمايته.

كما أن السرقة تتبعها – في الغالب – أقسى الجرائم المباشرة من القتل والجرح، وانتهاك الأعراض، وهتك حرمات البيوت، وغيرها. وإن السراق يتسلحون دائماً خشية الظفر بهم فيدافعون عن أنفسهم، أو لقتل وجرح من يقف في طريقهم، ويحول بينهم وبين تحقيق مرادهم، أو يخشون منه أن يكشفهم ويعلن عنهم. ولا يكاد يمر يوم في المدن الكبرى من غير ارتكاب جريمة قتل لأجل السرقة .فقطع طرف واحد، كما أنه تنكيل بالمجرم وزجر له، فإنه يؤدي إلى زجر الجناة من أمثاله، وحفظ مئات الأرواح، وآلاف الأطراف سليمة طاهرة، عاملة منتجة[1].

وأما دعوتهم إلى الاستعاضة عن القطع بالحبس –كما هو الحال في القوانين الوضعية – فقد شهد واقع الدول التي تطبق عقوبة الحبس على إخفاق هذه العقوبة في ردع المجرمين واستصلاحهم.

وإن الطواف على السجون وعدّ نزلائها يرينا أنهم في ازدياد دائم وتفاقم مستمر، فما ردعت السجون عن الجريمة إلا قليلاً[2]، بل أصبح السجن مدرسة يتعلم فيها المجرمون كثيراً من فنون السرقة وأساليبها الخفية، ثم يخرجون بعد ذلك أكثر خطورة وخبرة وإقداماً، فصار السجن محضناً للإفساد وتلقين أساليب الإجرام، وكسب متعاونين جدد من حدثاء العهد بالجريمة، بل لقد جعلوا من السجن ساحة

---

[1] ـ انظر : أثر تطبيق الحدود في المجتمع ، ص 171 – 172.

[2] ـ والإحصائيات الرسمية تدل على أن الجرائم تزداد عاماً بعد عام زيادة تسترعي النظر وتبعث على التفكير الطويل ، ففي مصر مثلاً كان عدد السرقات في سنة 1891م : تسعة آلاف وثلاثمائة وستاً وخمسين ، وما زالت في تزايد مستمر ، حتى بلغت في عام 1939م : خمسة وستين ألفاً وخمسمائة وسبعاً وثمانين سرقة ، ومعنى هذا أن السرقات زادت في ثمانية وأربعين عاماً سبعة أمثال ما كانت عليه ! وهي نسبة لا تسوّغها زيادة السكان ، ولا يقوم لها أي عذر مهما اختلفت المعاذير ، فالسكان لم يتضاعف عددهم مرة واحدة ، فكيف تتضاعف السرقة سبع مرات ؟ وما يقال عن السرقات يقال عن غيرها من الجنح والجنايات ، انظر : التشريع الجنائي الإسلامي ، 739/1 – 740.

ممهدة لرسم الخطط، وتقاسم المهمات، يشاركهم إخوان لهم في الإجرام خارج القضبان. أضف إلى ذلك ما يخلق لديهم السجن من شعور بالعداء ورغبة في الانتقام للنفس ، وإثبات الذات[1].

كما أن السجن يؤدي إلى تحطيم الطاقات القادرة على العمل ، وقتل الشعور بالمسؤولية في نفس المجرم تجاه ذاته وأسرته، ويحبب إليه القعود والكسل.

حيث ينعم بتوفير وسائل الراحة والترفيه له ، وتقديم الغذاء والكساء والدواء له مجاناً طيلة بقائه في السجن. ولربما رغب في البقاء بالسجن طلباً لذلك الذي قد لا يحصله خارج السجن، وقد يعاود الجريمة بعد خروجه منه من أجل العودة إليه، والتنعم بما فيه، وضمان لقمة العيش بين جدرانه.

هذا فضلاً عما تخسره الدولة في الإنفاق على هؤلاء المساجين، وحراستهم والقيام عليهم، وما تخسره من تضييع جهودهم، وهدر طاقاتهم، وحبسهم عن العمل والكسب.

وفضلاً عما ينتج من سجنهم من عزلهم عن بيوتهم وزوجاتهم وأولادهم، وتعريضهم للحاجة والضياع.

أضف إلى ذلك كله أن حبس المساجين عن مزاولة نشاطهم، وحرمانهم من الاتصال بزوجاتهم، وجمعهم في مكان واحد قد لا تتوفر فيه المواصفات الصحية الكاملة في أغلب الأحيان سبب مباشر لانخفاض المستوى الصحي والأخلاقي بينهم، وانتشار كثير من الأمراض فيهم، وانتقال العدوى من بعضهم لبعض، هذه بعض عيوب العقوبة بالحبس، والتي ينادون بتطبيقها بدلاً عن العقوبة الشرعية[2].

والفرق الأساسي بين هذه العقوبة الوضعية وبين العقوبة الشرعية، وسبب نجاح هذه دون تلك: هو أن العقوبة الشرعية قد وُضعت على أساس من طبيعة الإنسان، وعِلْمٍ بما يزجره ويردعه.

فإن السارق حينما يفكر في السرقة إنما يريد منها تكثير ماله، وزيادة كسبه بكسب غيره، فهو يستصغر ما يكسبه عن طريق الحلال، ويريد أن ينميه من طريق الحرام وسرقة جهود الآخرين وثمرة أتعابهم.

---

[1] - انظر: مجموعة بحوث فقهية ، ص 413.

[2] - انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، 1/ 732 – 740 ،ومكافحة جريمة السرقة في الإسلام ،ص 240 – 244.

وهو يفعل ذلك ليزيد من قدرته على الإنفاق أو الظهور، أو ليرتاح من عناء الكد والعمل. فهذا هو الدافع الذي يدفعه إلى السرقة، وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع؛ لأن قطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب؛ إذْ اليد والرجل كلاهما أداة العمل أياً كان ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور، ويدعو إلى شدة الكدح وكثرة العمل، والتخوف الشديد على المستقبل.

كما أن قطع يده أو رجله فيه فضحٌ له وتشهير به، وقطع للثقة فيه، بخلاف ما كان يقصده بسرقته من الظهور والتباهي،.فالشريعة الإسلامية بتقريرها عقوبة القطع؛ دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة، تصرف عن ارتكابها. فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية، وارتكب الإنسان الجريمة مرة، كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلّب العوامل النفسية الصارفة، فلا يعود إلى الجريمة مرة ثانية[1].

وأما عقوبة الحبس؛ فإنها لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة؛ لأن عقوبة الحبس لا تحول بين السارق وبين العمل والكسب إلا مدة الحبس.

وما حاجته إلى الكسب في المحبس وهو ملبى الطلبات مكفيّ الحاجات؟ فإذا خرج من محبسه استطاع أن يعمل وأن يكسب، وكان لديه أوسع الفرص لأن يزيد من كسبه وينمي ثروته من طريق الحلال والحرام على السواء؛ لأنه لم يخسر شيئاً يحد من كسبه، ويفقده ثقة الناس به.

ولكنه إذا قطعت يده نقصت قدرته على الكسب نقصاً كبيراً، ولن يستطيع أن يخدع الناس ويحملهم على الثقة به والتعاون معه وهو يحمل أثر الجريمة في جسمه، وتعلن يده المقطوعة عن سوابقه.

فالخاتمة التي لا يخطئها الحساب أن جانب الخسارة مقطوع به إذا كانت العقوبة القطع، وجانب الربح مرجح إذا كانت العقوبة الحبس.

وفي طبيعة الناس كلهم، لا السارق وحده، أن لا يتأخروا عن عمل يرجح فيه جانب المنفعة، وأن لا

---

[1] ـ انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، 652/1 ،وفي ظلال القرآن 884/2 ،وحد السرقة بين الإعمال والتعطيل وأثره على المجتمع الإسلامي، ص 208.

يقدموا على عمل تتحقق فيه الخسارة[1].

كما أن عقوبة السجن فيها إخفاء للجريمة، وستر على المجرم، فتُنسى جريمته، ويخرج من السجن وكأنه لم يقترف ذنباً، ولم يرتكب جرماً.

أما تطبيق الحد الشرعي فإنه بمثابة إعلان بالخط العريض، يحمله المجرم حيثما كان، معلناً دناءته وخسته، وقبح فعله، وسوء عاقبته، فيرتدع بذلك كل من رآه أو سمع به، فتنقطع جذور البلاء، وينقمع المجرمون وأهل المطامع والأهواء.

ذلك هو الأساس الذي قامت عليه عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية، وهو السر في نجاح هذه العقوبة في الحد من السرقة أو القضاء عليها في البلاد التي طُبّقت فيها قديماً وحديثاً.

لقد كانت الجزيرة العربية قبل تحكيم الشريعة فيها من أسوأ بلاد العالم أمناً، فكان المسافر إليها وكذلك المقيم فيها لا يأمن على نفسه وماله وعياله ساعة من ليل أو نهار، بالرغم مما له من قوة وما معه من عدة، وكان كثير من السكان لصوصاً وقطاع طرق، ديدنهم السلب والنهب، والغارات والثارات.

فلما طُبّقت الحدود أصبحت الجزيرة خير بلاد العالم كله أمناً واستقراراً، يأمن فيها المسافر والمقيم، حتى إنه لتترك الأموال على الطرقات دون حراسة، فلا تجد من يسرقها أو يزيلها من مكانها على الطريق، وتترك المتاجر مفتوحة أوقات الصلوات مدة غير قليلة، والمعروضات في متناول اليد، فلا يمسها أحد، ويأخذ أصحاب الأموال ودائعهم من البنوك مهما كثرت غير متحرجين أو خائفين، فيذهبون بها إلى حيث أرادوا وهم آمنون مطمئنون[2].

فقد أقامت هذه العقوبة الشرعية أعراب البادية الذين هم أجرأ من العقبان، أقامتهم على سواء السبيل، فلا تمتد يد أحد منهم إلى ما ليس له، ولو كان في معرض ناظريْه ومتناول يدَيْه.

---

[1] - انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ، 1/ 653 – 654.

[2] - انظر: التشريع الجنائي الإسلامي 653/1 ، ومكافحة جريمة السرقة في الإسلام ص 234 ،ومجموعة بحوث فقهية ،ص 413 – 414.

وننظر في المجتمعات الغربية وغيرها من الدول التي تطبق القوانين الجاهلية، ممن يرمون حد السرقة بهذه التهمة، وكيف يعيش الناس هناك في فزع دائم، وخوف مستمر من سطو اللصوص عليهم، واعتدائهم على أموالهم وأنفسهم، في الطرقات والمنازل والمصارف والمتاجر وغيرها، جهاراً نهاراً، يأخذون ما تصل إليه أيديهم، دون خوف من رادع يردعهم، أو عقوبة تنزل بهم، اللهم إلا عقوبة السجن التي يجدون فيها كل ما يشتهون، ولو أنه أقيم عليهم الحد الشرعي للسرقة؛ لتفيأ الناس ظلال الأمن والسكينة، واطمأنوا على أموالهم ومصالحهم، ولما رأوا أكثر من يد أو بضعة أيد تقطع خلال عام أو أكثر[1].

وكونها تشوه أو تعطل هذه القلة القليلة من المجرمين؛ فإن هذا هو فعلهم بأنفسهم، وهو جزاء ما اقترفته أيديهم من ظلم وإجرام، وهو أمر لا بد منه لحماية أمن الجماعة، وتحقيق الطمأنينة للكافة. فهم حينما يقطعون يداً واحدة خائنة؛ يحفظون نفوساً كثيرة، ويصونون أيدياً أمينة عاملة لا تُعد ولا تُحصى.

ويا ليت الناس يوازنون بين عدد المشوهين والمجروحين والمقتولين الذين جنت عليهم جرأة اللصوص والمجرمين، وبين من يُقطعون لكف عدوانهم، وقطع شرهم عن أنفسهم ومجتمعاتهم، حتى يدركوا أن إقامة الحد الشرعي تأمين للمجتمع، وتحصين لمصالح الناس، وتوفير للطاقات العاملة، والقوى البشرية المنتجة[2].

وصدق الله عز وجل حيث يقول: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} (المائدة : 50)

قال الشيخ أحمد محمد شاكر مخاطباً رجال القانون في مصر ، وهو يقارن بين أثر العقوبة الوضعية والشرعية لجريمة السرقة: « وهذه جرائم السرقة، ليست بي حاجة أن أفصّل لكم ما جنت كثرتُها على الأمة وعلى الأمن، وها أنتم أولاء تسمعون حوادثها وفظائعها، وتقرؤون من أخبارها في كل يوم، وترون السجون قد ملئت بأكابر المجرمين العائدين، وبتلاميذهم المبتدئين الناشئين، ثم كلما زادوهم

[1] - انظر: الحدود في الإسلام: حكمتها وأثرها في الأفراد والجماعات والأمم ، ص 69 – 70.

[2] - انظر: الحدود في الإسلام: حكمتها وأثرها في الأفراد والجماعات والأمم، ص 70، والعقوبة ، لأبي زهرة ، ص 87.

سجناً زادوا طغياناً. ولو أنهم أقاموا ما أنزل إليهم من ربهم، وحدّوا السارق بما حكم الله به عليه؛ لكنتم تتشوفون إلى أن تسمعوا خبراً واحداً عن سرقة. ثم لو وقع كان فاكهةً يتندّر الناس بها؛ ذلك أن عقوبة الله حاسمة، لا يحاول اللصّ معها أن يختبر ذكاءه وفنّه.

نعم أنا أعرف أن كثيراً منا يرون أن قطع يد السارق لا يناسب مبادئ التشريع الحديث! ولكن المسلم الصادق الإيمان لا يستطيع إلا أن يقول: ألا سحقاً لهذا التشريع الحديث! أفَنَدَع الألوف من المجرمين يروّعون الآمنين، لا يرهبون قوياً، ولا يرحمون ضعيفاً، في سبيل حماية يدٍ أو يدَيْن تقطعان في كل عام، وقد يكون ذلك في كل بضعة أعوام ؟![1]، وأنتم ترون أنه قد تزهق عشراتٌ من النفوس لاختلاف على مبدأ سياسي، أو لمظاهرة قد لا تضر ولا تنفع؛ بحجة المحافظة على الأمن والنظام.

لا تظنوا أنكم ستقطعون من السارقين بقدر ما تسجنون. فهاكم الأمن في الحجاز وبادية العرب، وقد كان مجرموهم قُساةً لا يحصيهم العد، وعجزت الحكومات السابقة عن تأديبهم بمثل قوانينكم، فما هو إلا أن جاءت الدولة الحاضرة، واتّبعت شرع الله وأقامت حدوده، حتى استتب الأمن، ثم لا تكاد تجد سارقاً هناك، إلا أن يكون من الغرباء في موسم الحج »[2]

---

[1] - ذكر الشيخ محمد قطب في كتابه : (شبهات حول الإسلام) ، ص 155 : أن حد السرقة لم ينفذ إلا ست مرات فقط خلال أربعمائة عام في صدر الإسلام ، وهذا يدل على أنها عقوبة قصد بها التخويف الذي يمنع وقوعها ابتداء ، ويغني عن اللجوء إليها.

[2] - الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر ، ص 25 – 27. انظر: مجموعة بحوث فقهية ، ص 419 ، والعقوبة ، لأبي زهرة ، ص 47 – 49 ، و فكري محمد عكاز: فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون ، شركة مكتبة عكاظ، 1982،ص 252 .

الفصل الثاني

أثر العقوبة في حماية حقوق الإنسان:

المبحث الأول: أثر العقوبة الشرعية في حماية حقوق الإنسان

المبحث الثاني: أثر العقوبة القانونية في حماية حقوق الإنسان

المبحث الثالث: استقراء مفاهيمي للحدود في القانون الجزائري

الفصل الثاني: أثر العقوبات الشرعية و القانونية في حماية حقوق الإنسان:

إن الشريعة الإسلامية شريعة متكاملة، صالحة لكل زمان ومكان، عادلة في تشريعاتها وأحكامها، وهذا يتجلى في موازنة التشريع لأنواع العقوبات الشرعية بأنواع موجباتها، فجعل شدة العقاب مقابل شدة أثر الجريمة، وخطرها على المجتمع الإسلامي أفرادًا وجماعات, وهذا يتجلى لنا واضحًا في عقوبة الزاني المحصن، وعقوبة المحارب، فشدة العقوبة فيهما نظرًا لشدة الجريمة البشعة، وفي مقابل ذلك: عقوبة القذف، فهي أخف الحدود ضربًا، لأن جريمة القذف أقل أثرًا من الزنا والحرابة.

و معلوم أن الله عز وجل هو الذي تولى بنفسه تشريع الحدود و تقديرها كمًا و كيفًا و ذلك لأهميتها و ما لها من أثر في حياة الناس، بخلاف التعزير الذي وكل للقاضي، و العقوبة بصفة عامّة سواء في التشريع الإسلامي أو القانون الوضعي لا تخلوا من أثر في تحقيق احترام حقوق الإنسان وكرامته، و إن اختلفوا بطبيعة الحال في مقدار الأثر المحقق.

و هذا ما حاولنا دراسته في هذا الفصل، فخصصنا مبحثا لأثر العقوبة الشرعية في حماية حقوق الإنسان، و مبحثا لأثر العقوبة القانونية في حماية حقوق الإنسان.

المبحث الأول: أثر العقوبات الشرعية في حماية حقوق الإنسان:

شرع الله جلَّ وعلا الحدود لمكافحة الجريمة والرذيلة وصيانة المجتمع من الفساد والمعاصي وحماية مصالح -حقوق- أساسية أجمعت الشرائع السماوية على المحافظة عليها وهي: حفظ الدين، وحفظ النسل، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وهي المعروفة بالضروريات الخمس، وسميت بذلك لأنه لا قيام لحياة الناس وصلاحهم إلا بتوافرها وتواجدها، وحفظها من الاعتداء عليها ووضع العقاب الرادع لمن حاول التعدي عليها. وقد أحكم الله جلَّ وعلا وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام وشرعها على أكمل الوجوه، فشرع حد الردة لحفظ الدين وحد الزنا صيانة للأنساب من التعرض للضياع، وحد السرقة، وقطع الطريق لصيانة الأموال والأنفس، وحد القذف لصيانة الأعراض، وحد الشرب لصيانة العقول.

و سنحال في هذا المبحث تخصيص كل حد بدراسته على حدا، مبدين أهم الآثار التي يمكن تحقيقها من إقامته.

المطلب الأول: أثر إقامة حد الردة.

"خلق الله الناس واستخلفهم لعبادته، وأرسل إليهم الرسل ليعلموهم أمور دينهم فانزل إليهم الكتب فكان كل رسول يُبلغ رِسالة ربه، ليقيم دين الله في الأرض، ذلك أن انعدام الدين في الأرض يترتب عنه الفناء في هذه الدنيا؛ ولأننا إذا استقرينا أخبار الشريعة وجدناها متضافرة على تقرير الحقيقة التالية : وهي أنه متى انعدم الدين بحيث لم يَعد في الأرض من يقول الله الله وصار كل الناس شرار الخلق لا خَلاق لهم ، أذِن الله تعالى بنهاية العالم .

و هذا من المقطوع به في الكتاب العزيز وصحيح السنة، وعن حياة الأمم، لأن القصد الأعظم من خلق الخلق عبادة الله كما قال الله تعالى: { **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** } [الذاريات 56].

فإذا انتهى القصد الإلهي من الخلق فلا حاجة إلى بقائه" .[1]

---

1)عبد النور بزّا: مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و م أ، ط،1429،2008،ص 226.

وحفظ الدين من المقاصد الكلية في الشريعة الإسلامية و يتم حفظه من جانبين:

- من جانب الوجود: وذلك بالمحافظة على ما يقيم أركانه ويثبت قواعده
- من جانب العدم: وذلك بدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليه.[1]

ولأجل حماية هذا الدين من جانب العدم شرع الله حد الردة عند خروج الإنسان من الإسلام وهو القتل، قال الطاهر بن عاشور "وحكمة تشريع قتل المرتد أن الارتداد خروج الفرد أو جماعة من الجماعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح ووجد أن ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريضٌ بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد لمن يريد أن ينسلَّ من هذا الدين وذلك يفضي إلى انحلال الجماعة، فلو لم يُجعل لذلك زاجرا، ما انزجر الناس، ولا نجد لذلك مثل توقع الموت، فلذلك جُعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى: { **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**} [البقرة 256]. لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام ".[2]

ولما كانت جريمة المرتد خطيرة لهذه الدرجة كانت العقوبة بقدر الجريمة تحاربها بالطريقة نفسها، و المرتد يريد إزالة الفضيلة من أصلها . إذ لا فضيلة إلا من الدين . وحد الردة يقصد محو فكرة الارتداد من أصلها وإزالة آثارها بقتل المرتد المكابر الرافض الرجوع إلى الحق وردع غيره بما حدث له .[3]

وإنه لا يكاد يوجد من يرتد إذا كان أصيلا في الإسلام، وإن خرج للاستهواء بملذات الدنيا أو لفساد في فكره تعرض عليه التوبة، فيتبين من اتبع الهوى والدنيا، ومن كان ضالا فيهتدي.

---

1) انظر أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة،ج2، ص8.

2) الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، 2/2/236. 237 .

3) قاسي سي يوسف: المرجع السابق، ص 141 .

وأما الذين يُكثِرون ارتدادهم فهم الذين يدخلون الإسلام لغرض من أغراض الدنيا كأن يتزوج امرأة على امرأة أو يطلق امرأته، حتى إذا قضوا ما يريدون عادوا إلى دينهم القديم. و لذلك كانت محاربة هذا النوع لا يعد محاربة لحرية الاعتقاد و إنّما حماية للاعتقاد من هوى أهل الهوى.[1]

ومن رحمة الله أن جعل للمرتد مُهلة يُسْتَتَاب فيها وهذه المهلة محددة بثلاثة أيام، يراجع فيها نفسه ويفكر ليتبين له الحق، فإذا كانت له شبهة فيجب على الإمام مناقشته وإزالة تلك الشبهة عليه[2].

وإذا كانت الدولة الإسلامية قائمة على الدين، فمن خرج منه فقد ناوأها وخرج عليها وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى ومن فَصَل الإسلام وأحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم على الملزوم[3].

المطلب الثاني :أثر إقامة حد الحرابة.

جاء الإسلام لترسيخ الأمن فحارب كل ما يؤدي إلى التخويف أو الإرهاب في أوساط الأمة الإسلامية، ولأن المجتمعات لا تزدهر ولا تتطور إذا كانت مضطربة، ولذلك إذا قامت جماعة وكسرت هذا الأمن فإن الإسلام جعل لها عقوبة محددة تناسب ما أحدثته من ترويع في حق المسلمين ومن خروج عن الحاكم، والعقوبة التي تسلط على هذه الجماعة تعد من أشد أنواع الجرائم لأنها ضمت عدة أنواع من العقوبات وهي القتل والصلب والقطع من خلاف وقد نصت الآيات على ذلك، ففي تطبيق هذه العقوبات أثر نحاول تبيينه فيما يأتي :

من المعلوم أن العقوبة تَكبر بِكبر الجرم، فلا يستغرب أن تكون عقوبة قاطع الطريق على هذا النحو من الشدة لأن هذه الجريمة تتلاقى فيها ثلاث جرائم:

أولها: التمرد على الولاية العامة والخروج عن الحاكم .

---

1)محمد أبو زهرة: المرجع السابق ،ص 92 . 93 ، وانظر صباح طه بشير السمرائي: الحكمة عند الأصوليين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1 ،2009 (أصل الكتاب رسالة دكتوراه)، ص 279 . 281 .

2) انظر السرخسي: المصدر السابق،ج10، ص98.

3) أبو زهرة: المرجع السابق، 73.

ثانيها: الاتفاق الجنائي، لأنه لا يجمع الجماعة المتمردة إلا الاتفاق على ارتكاب الجرائم.

ثالثها: تنظمن المجاهرة بالإجرام، وارتكاب جرائم القتل أو السلب أو السرقة، وربما تضمنت مع ذلك جرائم أخرى كالاعتداء على الأعراض.[1]

ولا بدّ من سبب في شرع هذا الحد وفي هذا يقول ولي الله الدهلوي:" والسبب في مشروعية هذا الحد أن الاجتماع الكثير من بني آدم لا يخلوه من أنفس تغلب عليها الخصلة السَبُعِيَّة، لهم جراءة كبيرة وقتال واجتماع فلا يبالون بالقتل والنهب وفي ذلك مفسدة أعظم من السرقة لأنه يتمكن أهل الأموال من حفظ أموالهم من السُرَّاق. ولا يتمكن لأهل الطريق من التمنع من قاع الطريق، ولا يَتَيّسر لولاة الأمور وجماعة المسلمين نصرتهم في ذلك المكان والزمان ولأن داعية الفعل من قُطاع الطرق أشد وأغلظ، فإن القاطع لا يكون إلا جريء القلب قوي الجنان ويكون فيها هنالك اجتماع واتفاق بخلاف السُرَّاق، فوجب أن تكون عقوبته أغلظ من عقوبته".[2]

وقد قلنا أن عقوبة الحرابة هي القتل، والقتل مع الصلب، والقطع من خلاف، والنفي وذلك على خلاف بين العلماء هل هي على الترتيب أم هي على التخيير؟ ولكل من هذه العقوبات أثر عظيم عند تطبيقه على المحارب:

1. القتل: جعل كعقوبة لأعظم الجنايات كالجناية على النفس ولا شك أن المحارب ما طبقت عليه هذه العقوبة إلا لأنه قتل، وقد وضعت العقوبة على أساس من العلم بطبيعة الإنسان البشرية، فالقاتل تدفعه إلى القتل غريزة تنازع البقاء بقتل غيره ليبقى هو فإذا علم أنه حين يقتل غيره إنما يقتل نفسه أيضا امتنع في الغالب عن القتل، فالشريعة بتقريرها عقوبة القتل دفعت العوامل النفسية الداعية للقتل بالعوامل النفسية الوحيدة المضادة التي يمكن أن تمنع من

1) أبو زهرة: المرجع السابق، ص88.

2)ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، ط 1، 1355،ج2، ص 163 . 164 .

ارتكاب الجريمة بحيث إذا فكر الإنسان في قتل غيره ذكر أنه يعاقب على فعله بالقتل فكان في ذلك ما يصرفه غالبا عن الجريمة، فكان زجرا لهم ومنعا لغيرهم.[1]

2. القتل مع الصلب: وهي لمن قتل وأخذ المال وقد وضعت العقوبة على نفس الأساس الذي وضعت عليه عقوبة القتل لكن لما كان الحصول على المال هنا يشجع بطبيعة الحال على ارتكاب الجريمة و يساعد على انتشارها، وجب أن تغلظ العقوبة. وفي هذا يقول الفخر الرازي:" لأن بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة، فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الإقدام على مثل هذه المعصية ".[2] وجزاءً له على اعتدائه على حقوق الآخرين و ظلمه لهم بترويعهم و انتهاكه لأعراضهم وأموالهم وأنفسهم.

3. القطع من خلاف: وتجب لمن أخذ المال ولم يقتل، وهي تساوي عقوبة السارق إذا سرق مرتين، ولما كان ضرر المحارب أشد من ضرر السارق وعدوانه أعظم، وكانت هذه الجريمة تُرتكب عادة في الطريق وبعيداً عن العمران وكان قاطع الطريق في غالب الأمر على ثقة من النجاح وفي أمن من المطاردة وهذا كله يقوي العوامل النفسية الداعية للجريمة، فغلّظ العقوبة وضم قطع يده قطع رجله؛ لِيَكف عدوانه وشر يده التي بطش بها ورجله التي سعى بها. وشرع أن يكون بالخلاف لئلا يفوّت عليه منفعة بكاملها، فكف ضرره وعدوانه حتى تتعادل العوامل النفسية التي تصرف عن الجريمة ومع العوامل النفسية التي تدعوا إليها. وكان من رحمة الله عليه أن أبقى له يدا من شق ورجلا من شق، وفي هذه العقوبة زواجر وموانع لمن تسول لهم أنفسهم الإقدام على هذا الفعل[3].

---

1)عبد القادر عودة: المرجع السابق، ج 1 ص 656. وانظر محمد أبو زهرة:المرجع السابق، ص 88.

2)الفخر الرازي: المصدر السابق،ج 6، ص 222.

3) انظر ابن القيم الجوزية: المصدر سابق، ج 2 ، ص 62.وعبد القادر عودة: المرجع السابق ،ج 1، ص 658 . 659.

4. النفي: عقوبة لمن أخاف ولم يقتل ولم يأخذ مالا، وبفعله هذا نفى الأمن عن الناس والطريق، ففي نفيه إلى مكان ناءٍ فإنه يحس بالغربة والتشريد والضعف، جزاء ما شرد الناس وخوفهم وطغى بقوته فيهم، حيث يصبح في منفاه عاجزا عن مزاولة جريمته بضعف عصبيته، أو بعزله من عصابته، وإذا فكر في الجريمة ليخيف الناس وينفي الأمن عنهم في بعض الأرض ذكر العقوبة فَعِلم أنه سَيُنفى عنه الأمن من الأرض فازدجر وامتنع عن ذلك[1].

و نخلص في الأخير أن في إقامة حد الحرابة آثار عظيمة منها:

1-حفظ المال من أن يعتدى عليه بالقوة، والغلبة، فتتعطل مصالح الأفراد، والجماعات، وللوقاية من أن يستخدم المعتدون القوة، في أخذ أموال الناس، فكانت العقوبة مشددة، أكثر من عقوبة السرقة العادية.

2-حفظ الأعراض، من الانتهاك، باستخدام القوة، أو الإكراه على الفاحشة، يقول القرطبي :(إذا أراد إخافة الطريق، بإظهار السلاح، قصداً، للغلبة على الفروج، فهذا أفحش، وأقبح، من أخذ المال) ولذلك كانت شدة العقوبة بالقتل، دون تفرقة بين كون الزاني محصناً، أو غير محصن.

3- حفظ الأنفس، والآمنين، من إرهاب المحاربين، المحادّين لله ورسوله، فلا عفو من أحد، ولو كان ولي الدم، أو الإمام، بل تتحتم العقوبة على المحاربين.

4- تأمين الطريق، ونشر الطمأنينة فيه، والاستقرار، وكف شر المحاربين، المعتدين على سلامة الأرواح، والدماء، والأعراض، والأموال.

5-استقرار الدولة، والمجتمع.

6-حرية الحركة، والتنقل، و خاصة من الذين يكثرون السفر كالتجار، ما يؤدي إليه ذلك من نهضة اقتصادية.

---

1) انظر سيد قطب: المرجع السابق، ج2، ص880. وعبد القادر عودة: المرجع السابق، ج 1، ص 660.

المطب الثالث: أثر إقامة حد الزنا.

تعتبر جريمة الزنا من أشد الجرائم خطورة في المجتمع لذلك فقد لجأت الشريعة الإسلامية إلى مكافحتها وتقرير عقوبات قاسية لها.

وإذا كانت هذه الجريمة على التحري لا تقع إلا في خفاء فقد حرص الشارع على إقامة هذه العقوبة. فلا تقام العقوبة إلا إذا توفرت شروطها ومن بين هذه الشروط شهادة أربعة عدول ومقصد الشارع الحكيم من هذا التشديد هو:

1. أن هذه الجريمة جريمة خفية من شأنها أن تصدر من صاحبها في ركن مستور لا يعلم به أحد من الناس، و يندر أن يطلع أحد على واقعة هذه الجريمة، والجرائم التي تكون على هذه الشاكلة إذا لم يكن التحري كاملا عن حقيقة وقوعها ترامى الناس بالقول والافتراء على البَر والفاجر.
2. أن مقصد الشارع هو حماية الجماعة من أن يظهر الفساد، وألا يكون في الحياة العامة إلا الفضيلة إذ الأفعال المخلة بالنظام العام يجب أن تنزوي في ركن مستور حتى يقتلها الظلام، ولا تظهر إلا البراءة والفضيلة. ولذلك أُنزل العقاب الصارم الرادع.

   وكون الجريمة يراها أربعة رأي العين؛ معناه أن ما كان مستورا خفيا صار ظاهرا مكشوفا فحق العقاب ليتطهر الجو الخلقي من جراثيم الشر وإشاعة الفاحشة.
3. أن الله تعالى يحب الستر على عباده وإلى ذلك ندب. ففي الاتهام بالزنا إلحاق العار بالمتهم وأسرته، وقد ذم الله من أحب أن تشيع الفاحشة بين المؤمنين. ولتحقيق معنى الستر شرط زيادة العدد في الشهود على هذه الفاحشة[1].

1) انظر محمد أبو زهرة: الجريمة، دار الفكر العربي، ص73 .74. السرخسي: المصدر السابق، ج 9، ص 37. عبد العظيم شرف الدين: المرجع السابق، ص41.

لقد ذكرنا فيما سبق أن حد الزنا هو الجلد والتغريب وهذا لغير المحصن، أما المحصن فالرجم حتى الموت وبيّنا مشروعية كل عقوبة، ولا شك أن لكل عقوبة من هذه العقوبات أثر معين، ولذلك سنذكر كل منها على حدا:

1-أثر جلد الزاني: أما الجلد يكون للزاني البكر الذي لم يتزوج ولم يحصن نفسه، فلا يعلم ما علمه المحصن ولا عمل ما عمله المحصن، فجعل له من العذر بعض ما أوجب له التخفيف عما عليه المحصن إذا زنى فحُقن دمه وزجر بإيلام جميع بدنه بأعلى أنواع الجلد وهو مائة جلدة، ولأن الزاني يزني بجميع بدنه والتلذذ بقضاء شهوته يعم البدن فكان من العدل أن تُعمّم العقوبة على جميع بدنه. وإذا حصل هذا كان رادعا عن المعاودة للاستمتاع بالحرام، وبعثا له على التمتع بما رزقه الله من الحلال فكان هذا في غاية الحكمة والمصلحة.[1]

ومن تمام حكمة الله سبحانه وتعالى أنه لم يقطع فرج الزاني؛ لأنه ليس في حكمة الله وغايته ومصلحة خلقه ورحمته بهم أن يتلف على كل جان كل عضو عصاه به ولأن في قطع فرج الزاني تعطيل النسل، وقطعه عكس مقصود الرّب تعالى من تكثير الذرية وذريتهم فيما جعل لهم من أزواجهم، وما فيه من المفاسد أضعاف ما يتوهم فيه من مصلحة الزجر، وفيه إخلاء جميع البدن من العقوبة، ثم إنه غير متصور في حق المرأة وكلاهما زان فلا بد أن يستويا في العقوبة.[2]

2-أثر تغريب الزاني: لما كان الجلد وحده غير كاف في الزجر فغلظه الشارع بالنفي والتغريب، ذلك أن عقاب الزاني كان على مشهد من المؤمنين كما قال تعالى: { **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**} النور(2) فأمره يكون مشهورا معلوما تشير الأصابع بجرمه كلما أتى أو راح، فيكون إحساسه في ردعه من جريمته ويشعر بالمهانة والذلة كلما مر على الناس، وإن

---

1)انظر ابن القيم الجوزية: المصدر السابق، ج2،ص70.

2)انظر ابن القيم الجوزية : المصدر نفسه، ج2،ص71.

الشعور بالمهانة يسهل ارتكاب الجرائم من بعد وإن النبي –صلى الله عليه و سلم– كان ينهى أصحابه على أن يُعَيَّر المجرم الذي ناله العقاب بجريمته حتى لا يدخل الشيطان قلبه من هذا الطريق ويسكن فيه. لذلك كان التغريب عاما ليذوق من ألم الغربة ومفارقة الوطن ومجانبة الأهل و الخلطاء ما يزجره عن المعاودة، وحتى ينسى الناس جريمته وعقوبته ويكون في جو آمن من التعيير الذي يولد في النفس الخزي والذل. حتى إذا مضى العام فربما طابت له الإقامة وربما عاد بعد أن يكون الناس قد نسو جريمته فلا يعيّر بها فيعيش في عز الفضيلة وكرامة الإنسان. ومن حكمة الإسلام أنه لم يجعل التغريب للمرأة لأن المرأة تحتاج إلى صيانة وحفظ ولأن تغريبها بغير محرم إغراء لها بالفجور وتضييع لها.[1]

3-أثر رجم الزاني: تقوم الشريعة الإسلامية على الفضيلة وتحرص على الأخلاق والأعراض والأنساب من التلوث والاختلاط وتوجب على الإنسان أن يجاهد شهوته ولا يستجيب لها إلا من طريق الحلال وهو الزواج، فإذا زنى المتزوج المحصن عوقب بالرجم. ذلك أن الذي سبق له الوطء في نكاح صحيح ـ وهو مسلم، حر، بالغ، قد عرف الطريق الصحيح النظيف وجربه، فعدوله إلى الزنا يشي بفساد فطرته وانحرافها فهو جدير بتشديد العقوبة وهي الرجم بالحجارة حتى القتل. لأنه لما كان الزنا من أمهات الجرائم وكبائر المعاصي لما فيه من اختلاط الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على الإحياء، وفي هذا إهلاك الحرث والنسل فشاكل في معانيه أو في أكثرها القتل الذي فيه هلاك ذلك، فزجر عنه بالقصاص ليردع عن مثل فعله من يهم به.[2]

---

1) انظر ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ، ج2 ، ص62 . أبو زهرة: العقوبة، المرجع السابق، ص 99.
عبد القادر عودة: المرجع السابق، ج2، ص 381.

2) انظر ابن قيم الجوزية: المصدر السابق ،ج2، ص71 .عبد القادر عودة: المرجع السابق، ج 2، ص383.
سيد قطب: المرجع السابق، ج 4، ص 2487.

إن القسوة في هذه العقوبة مقصودة من الشارع الحكيم؛ لأن عقوبة الزنا وإن كانت تبدو قاسية في ظاهرها إلا أن المتدبر في حقيقتها يتبيّن له بأنها تحقيق للعدالة الاجتماعية وفي ذلك رحمة للإنسانية. تلك الرحمة التي من أجلها كانت القسوة على فرد اعتدى على الجماعة من أجل نفسه فكان من العدل والرحمة أن يعاقب هو من أجل الجماعة، إضافة إلى أن عقوبة الرجم ليست رحمة وإنقاذا للمجتمع فحسب، بل هي رحمة لمن تنزع نفوسهم إلى الشر وتنتابهم لحظات من ضعف و وهن فتسول لهم أنفسهم اقتراف هذه الجريمة، لأنه إذا كانت العقوبة غير فعالة في الحيلولة دون وقوع الإنسان في الجريمة انساق إليها هؤلاء واقترفوها بلا خوف ولا وجل واعتادوها وأصبحوا مصدر عدوى لغيرهم وإذا كانت عقوبة الزنا فعالة ورادعة فإنها تحول دون الوقوع في الجريمة.[1]

و على هذا كان الردع الحاسم، بعقوبة تكافئ جريمة مقيتة، لم يراعي فيها كرامة الإنسان، ولم يحترم نظام الشريعة، ولما كانت هذه الجريمة، تنشأ عادةً من سعار الشهوة، وما يصاحبها من إغواء وإغراء، حيث لا يكف عن الاقتراب منها صاحبها، ما لم يخوف ويواجه بعقوبة مشددة، مع افتضاح أمره، وشهود الناس، والمجتمع عليه، أقيمت هذه العقوبة لرّدع من جهة و لكي تحفظ الأعراض، وتصان الأنساب، وتؤدى الحقوق، ويسلم المجتمع من جهة أخرى.

المطلب الرابع: أثر إقامة حد القذف.

اهتمت الشريعة الإسلامية بصيانة الأعراض، وعملت على توفير الحماية اللازمة لها فنصت على عقاب كل من ينال منها بالاتهام الكاذب أو يعرض بها بغير حق.

وكان للصيانة هذه الأعراض أن شُرع حد القذف والمتمثل في الجلد كعقوبة أصلية تليها عقوبة تبعية هي عدم قبول الشهادة، هذا لأن ترك الألسن تلقي التهم عن المحصنين والمحصنات دون دليل قاطع يترك المجال فسيحا لكل من شاء أن يقذف بريئة أو بريئا بتلك التهمة النكراء ثم يمضي آمنا، فتصبح الجماعة وتمسي وإذا أعراضها مجرحة وسمعتها ملوثة، وإذا كل فرد فيها متهم أو مهدد بالاتهام وإذا كل

1) انظر: عيسى العمري، محمد شلال العاني: المرجع السابق، ص201 . 202 .

زوج فيها شاك في زوجته، وكل رجل فيها شاك في أصله وكل بيت فيها مهدد بالانهيار وهي حالة من الشك والقلق والريبة التي لا تطاق.[1]

قال البخاري في محاسن الإسلام مبينا حكمة هذا الحد: "شرع الله هذا الحد تأديبا لعباده عن بطلان اللسان وسواء الظن بالإخوان وإذلال من شرّفه الله تعالى وكرمه، فإن المؤمن عند الله عزيز والله به لطيف. فلا يليق بالأخ من الأخ أن ينسبه إلى ما يشينه وإن علم بأن عاين زناه، فالأليق بأخوة الإسلام إسبال الستر عليه والتودد إليه".[2]

فلصيانة الأعراض من التهجم وحماية لأصحابها من الآلام الفضيعة التي تصب عليهم، شدّد القرآن الكريم في عقوبة القذف فجعلها قريبة من عقوبة الزنى ثمانين جلدة مع إسقاط الشهادة والوصم بالفسق، والعقوبة الأولى جسدية، والثانية أدبية في وسط الجماعة.[3]

ومن حكمة الله أن جعل الحد على من قذف بالزنى، ولم يجعل حداً على من قذف غيره بالكفر. ولقد بيّن ابن القيم علّة ذلك فقال: "إن القاذف غيره بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حد الفرية تكذيباً له، و تبرئة لعرض المقذوف، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يجلد من رمى بها مسلما، وأمّا من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم وإطلاع المسلمين عليه كافٍ في تكذيبه، ولا يلحقه من العار بكذبه عليه في ذلك ما يلحقه بكذبه عليه في الرمي بالفاحشة".[4]

ومن حكمته تعالى لم يعتبر اتهام الزوج لزوجته مع توفر الأسباب والبيّنات ومع قصورها من ناحية أخرى عن بلوغ الحد المقرر أربعة شهود قذفا حفظا للأنساب من الاختلاط وللحقوق من الضياع كما في الميراث، و لأن مطالبة الرجل بأن يأتي بأربعة شهود فيه نوع من المشقة والإعنات فشرع اللعان حتى يسقط حد القذف على الزوج، ولأن الغالب المتعارف عليه من أحوال الأزواج أن في

---

1) سيد قطب: المرجع السابق ،ج 4، ص2490.

2) محمد عبد الرحمن البخاري: محاسن الإسلام وشرائع الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، ص 61.

3)سيد قطب: المرجع السابق، ج4، ص2491.

4)ابن القيم الجوزية: المصدر السابق ،ج2، ص37. الشربيني: المصدر السابق، ج4، ص155.

نفوسهم وازعا يَزِعَهم على أن يرموا نساءهم بالفاحشة كذبا وهو وازع التعيير من ذلك وازع المحبة في الأزواج غالبا.

ولأن قذف الزوج لزوجته يُلحق به العار والمسبة وإفساد الفراش وإلحاق ولد غيره به، وانصراف قلبها عنه إلى غيره. فهو محتاج إلى قذفها ونفي النسب الفاسد عنه أو تخلصه من المسبة والعار، ولأن الثقة بينهما قد زالت والحياة الزوجية قائمة على الثقة والمودة.

فكان اللعان أعدل حُكم يفصل بينهما في الدنيا، وليس بعده أعدل منه، ولا أحكم ولا أصلح ولو جمعت عقول العالمين لم يهتدوا إليه –كما يقول ابن القيم الجوزية–[1]

و لما كان الرجل أو المرأة ركن من أركان الأسرة، وفرد من أفراد المجتمع، وقذفه طعن في كرامته يؤلمه ألماً نفسيًّا يعطل طاقته، ويصيبه بالشلل، ويكون معه منبوذاً، في مجتمعه، والقاذف بهذا حقق مراده في إيذاء خصمه، جاءت الشريعة الإسلامية بالعلاج الحاسم لهذا الأمر، حماية للأبرياء، وردعاً للمعتدين، فشرعت العقوبة على القاذف ثمانين جلدة إن لم يثبت التهمة بشروطها.

وفي هذا حماية لأعراض المسلمين، وسدًّا لباب الفتنة، وإعادة لكرامة سلبت، وعرض انتهك، وحق اغتصب قال تعالى: { **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** }.

وبهذا عُومل القاذف بنقيض قصده، وفي هذا ردع له ولأمثاله من لصوص الأعراض عن انتهاك حرمات المسلمين.

---

1)انظر ابن القيم الجوزية: المصدر السابق،ج2،ص73،74، الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، ج18، ص162. الفخر الرازي: المصدر السابق،ج12،ص167. سيد قطب: المرجع السابق، ج4، ص2491، 2494.

المطلب الخامس:أثر إقامة حد الخمر.

يحرص الإسلام على حماية العقل والمحافظة عليه كإحدى الضروريات الخمس، فهو من أكبر النعم وأفضل ما في الإنسان، فالعقل يُعد مناط التكليف و به يستطيع أن يُدرك وأن يُميز الحق من الباطل والخير من الشر والهدى من الضلال، ومن ثمّ فهو يقدر على أن يقوم بالتكاليف الشرعية المفروضة عليه.

ولما كانت الخمر وسائر المسكرات تُذهب العقل، فقد حرمتها الشريعة واعتبرتها أم الخبائث لما ينتج عنها من أضرار تفسد العقول وتفتك بالأجسام وتضيع الأموال وتضعف النسل، كما أنها تولد بين الناس العداوة والبغضاء وتثير الشحناء والضغائن، و تضيع حقوق الأسرة زيادة على هدمها للكرامة والمروءة وإسقاطها وفتكها لمعالم الشرف والرجولة.[1]

ويقول في هذا الصدد علي أحمد الجرجاوي:"إن الخمر سُم قاتل وضرره على المال والنفس جسيم، ومن أجل ذلك قرّر الشارع الحكيم ثمانين جلدة لشاربها هذا فضلا عن التبكيت الذي يحصل من الإمام أو القاضي وجماعة المسلمين، فقد كان يؤتى بشارب الخمر إلى النبي-صلى الله عليه وسلم- فيأمر بجلده ثم يقول بكتوه.فيقول له من حضر من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين:أما اتقيت الله وما خشيت الله وما استحييت من رسول الله-صلى الله عليه و سلم-. والتأنيب الذي يجعله حقيرا في أعين الناس حتى يقلع عن شرب الخمر".[2]

فمن مقصد الشارع الحكيم حضور عقل المكلّف وعدم غيابه والمحافظة عليه، فلذلك حرم الخمر ومن شربها فإنما يرتكب جريمة في حق الجماعة؛ لأنها تغري بالعداوة كما نص القرآن وتدفع إلى الشر، وإلى القول المفسد عند هذيان السكر، وذلك يضر بالجماعة. وكثير من مدمني الخمور يرتكبون أكبر الجرائم في أثناء سكرهم، ومنهم من يسكر ليقوم على ارتكاب الجريمة ويزول تردده، وما من شر يتردد في الإنسان إلا أقدم عليه إذا سكر، ولأجل هذا لم يكن الشرب جريمة شخصية. ولذلك وضع له

---

1)قاسي سي يوسف :المرجع السابق،ص138.

2)علي أحمد الجرجاوي: حكمة التشريع وفلسفته، دار الفكر، ج2، ص298.

الشرع الإسلامي عقوبة كعقوبة القذف، وهي ثمانون جلدة، كما قرر أكثر الفقهاء آخذين ذلك من عمل النبي-صلى الله عليه وسلم-.[1]

فالمتتبعون لأسرار الشريعة يبدون الحكمة في عقوبة شارب الخمر من أنها عملية تطهيريّة للمحدود أي جبر له وردع وزجر له ولغيره أيضا.[2]

إذن فحد شرب الخمر إنما شرع لصيانة العقول، إذ العقل أعز الأشياء، به الثواب والعقاب والخطاب فمن جنى عليه استحق العقوبة. وليس عقله ونفسه بخالص حقه، بل لله تعالى فيه حق الاستخلاف، وللعبد حق الانتفاع. فإذا جنى على حق الله تعالى شُرع الزاجر، فالله شرفه بالعقل وألحقه بالملائكة بل فُضل على بعضهم، فهو بشربه للخمر ألحق نفسه بالبهائم فجوزي بالعقوبة زجرا له عن هذا الصنيع. ثم إن قليل الخمر يدعوا إلى كثير فتعلق الحد بأصل الشرب بخلاف غيرها من الأشربة.[3]

ومن خلال ما سقناه من كلام أهل العلم يتبيّن أن للشريعة أثر عظيم في حماية المجتمع من هذه الرذيلة، فجعلتها من أكبر الجرائم، بل لم تكتفي عند تحريمها فحسب بل جعلت لها حداً وأقامت لها عقوبة زاجرة، لما كان فيها من ضرر جسيم على فاعلها بالخصوص وعلى حقوق المجتمع بالعموم، فكانت الجدار المانع في حفظ الكيان الأسري، من التفكك، والانهيار، وضياع الأولاد، و حفظ المال، من إتلافه في شراء الخمر، ومن تبديده، وصرفه في غير وجه حق، بسبب غياب العقل، و الكف من جرائم عديدة تقود إليها الخمر، و لذلك وصفت بأُمّ الخبائث.

الحفاظ على الصحة النفسية، والجسمية، للأفراد، والجماعات.

---

1)محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص92.

2)بكر أبو زيد: المرجع السابق، ص221.

3)محمد بن عبد الرحمان البخاري: المصدر السابق، ص65.

عدم تبديد الوقت، وتضييعه.

مضاعفة الانتاج، بتوظيف الطاقات العاملة في المجتمع .

المطلب السادس:أثر حد البغي.

من الضروري للناس أن يجعلوا إماما أو ولي أمر يسوس، لأنه لا يمكن أن يعيشوا فوضى دونه، فبه يستتب الأمن وتسير شؤون البلاد سيرا حسنا، ومما لا شك فيه أن هذا الإمام يمكن أن يصيب ويخطأ في حكمه، فإذا خرجت جماعة من المسلمين لهم شوكة ومنعة تنازعه هذا الأمر بتأويل من التأويلات السائغة فإنهم يُسمَّون عند الفقهاء بالبغاة وقد حدد الشرع لهم عقوبة وهي حد البغي الذي تطرقنا إليه في الفصل السابق، ولا شك أن في قتالهم وإرجاعهم إلى جماعة المسلمين أثر عظيم.

ولما كانت الإمامة مرغوبة فيها طبعا فإن الشريعة وضعت لمن يطلبها بالقوة حدا وشددت في هذه العقوبة، وفي هذا يقول ولي الله الدهلوي:" والسبب في ذلك أن الإمامة مرغوبٌ فيها طبعا ولا يخلوا اجتماع الناس في الأقاليم من رجل يجترئ لأجلها على القتال ويجتمع لنصرته الرجال، فلو ترك ولم يُقتل لقَتل الخليفة ثم قاتله آخر ثم قُتل وهلم جرا، وفيه فساد عظيم للمسلمين ولا ينسد باب هذه المفسدة إلا بأن تكون السُنة بين المسلمين أن الخليفة إذا انعقدت خلافته ثم خرج آخر ينازعه حَلَّ قتله ووجب على المسلمين نصرة الخليفة عليه، ثم الذي خرج بتأويل لمظلمة يريد دفعها عن نفسه وعشيرته أو لنقيصة يثبتها في برهان لا يستطيعون إنكاره فأمره دون الأمر الذي خرج، يفسد في الأرض ويُحكِّمُ السيف دون الشرع فلا ينبغي أن يجعلهما بمنزلة واحدة، فلذلك كان الأولى أن يبعث الإمام إليهم فطنا ناصحا عالما يكشف شبهتهم ويدفع عنهم مظلمتهم".[1]

ولما كانت جريمة البغي موجهة إلى نظام الحكم والقائمين بأمره تشددت فيها الشريعة؛ لأن التساهل فيها يؤدي إلى الفتن والاضطرابات وعدم الاستقرار وهذا بدوره يؤدي إلى تأخر الجماعة

---

1)ولي الله الدهلوي: المصدر السابق،ج2،ص165،166.

وانحلالها، ولا شك أن عقوبة القتل أقدر العقوبات على صرف الناس عن هذه الجريمة التي يدفع إليها الطمع وحب الاستعلاء[1].

ويلاحظ في قتال أهل البغي أنه ليس المقصود الانتقام أو إنزال الأذى بهم لأنهم قوم متأولون ومؤمنون، إنما المقصود هو منع الفتنة واضطراب الأمور.[2] ولأن الأمم لا تزدهر إذا كانت البلاد تسودها الحرب والفوضى، وتحقيق الحياة السعيدة، لا يتم في مجتمع مضطرب، أو بيئة قلقة، والعمل لا يتم، والحضارة لا تتحقق، والمجتمعات لا ترتقي، والرخاء لا يسود. فكانت حاجة الإنسان إلى الأمن ضرورية، لا تقل عن حاجتهم إلى الماء والطعام كيف لا؟ وقد قرن الله الإطعام والأمن معاً، فقال سبحانه: { فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ، الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ }

فالأمن إذن مطلب ضروري، ودونه لا يهنأ إنسان بحياة، ولا يسكن قلب في صدر، ولا يهنأ طاعم بطعام، ولا عين بمنام، ولا شعب برخاء، ولا دولة باستقرار. ولذلك جاء الإسلام بهذا الحد ليرسي دعائم الأمن و الاستقرار وهذا من أكبر الآثار التي يمكن تحقيقها في إقامة هذا الحد.

1) انظر عبد القادر عودة: المرجع السابق، ص663.

2) انظر محمد أبو زهرة: الجريمة، المرجع السابق، ص167.

المطلب السابع:أثر إقامة حد السرقة.

من المعلوم أن الناس يعيشون مع بعضهم البعض متجاورين فيما بينهم، آمنين مطمئنين على أموالهم وممتلكاتهم. وهذا ما دعا إليه الإسلام ورغَّب فيه، إذ يعد الأمن من أجَلِّ الحقوق التي دعت إليه جميع الأمم و المجتمعات، فإذا شذَّ أحد على هذا النظام وسرق أموال الناس وممتلكاتهم حدد له الإسلام عقوبة هي قطع اليد التي سرق بها، ولا تخلو هذه العقوبة من أثر عظيم عِظم الإسلام الذي شرعها.

والإسلام الذي شرَّع هذه العقوبة جعل حدا أدنى تُقطع فيه اليد، وهو ربع دينار فما زاد على هذا الحد و مهما بلغ لا ينظر قيمته وفي هذا يقول أبو زهرة:" حد السرقة لا ينظر فيه إلى ذات الفعل وقيمة الشيء المسروق، وإنما ينظر فيه إلى النتائج المترتبة على تفشي السرقة في المجتمع والنتائج الخطيرة، و إن حادثة واحدة في حي أو قرية تزعج كل الآمنين فيتجهون إلى الحراس يقيمونهم وإلى المغَالِق يُحكِمونها، ومع ذلك يبيتون في ذعر مستمر."[1]

فلأجل هذا جعل حد السرقة قطع اليد، لأن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فإنه يَنقُب الدور -كما يقول ابن القيم- ويهتك الحرز ويكسر القفل ولا يمكن لصاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك. و السارق مستعد للهرب والخلاص بنفسه إذا أخذ الشيء، واليدان للإنسان كالجناحين للطائر في إعانته على الطيران، فعوقب السارق بقطع يده قسا للجناح.[2]

ويتجلى الأثر في هذا الجزاء أنه يقصد منه الردع وعدم العود، وهذا الجزاء ليس بانتقام ولكنه استصلاح للجاني، لأن القطع يكون بمرئ من الناس، و قطع يده يفضحه طول حياته ويسمه بميسم الذل والعار وهو أجدر العقوبات.[3]

---

1)محمد أبو زهرة: العقوبة، المرجع السابق، ص86.

2)أنظر ابن القيم: المصدر السابق، ج2، ص34و71.

3)انظر طاهر بن عاشور: المصدر السابق،ج06، ص193. محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، ج2، ص380.

وقد اعترض بعضهم على حد السرقة منكراً كيف يكون قطع اليد في ربع دينار إذا سرقت، وديتها خمس مئة دينار إذا تلفت فقال:

يد بخمس مئين عسجد فديت *** ما بالها قطعت في ربـــع دينار

تنـاقض ما لنا إلا السكوت له *** ونسـتجير بمولانا مـن الـعار.

فرد عليه شمس الدين الكردي بقوله:

قل للمعري عَارٌ أيمـــا عـــــار *** جهل الفتى وهو عن ثوب التقى عارٍ

لا تقـــدحَّن زناد الشعـــر عن حكم *** شعائر الشرع لم تُقدح بأشعار

فقيمة اليد نصف الألف من ذهب *** فإن تعدت فلا تسوى بدينار.[1]

والعلي الحكيم شرع قطع اليد في السرقة إذا توفرت شروطها، أما إذا تخلف شرط فإنه لا يقطعها. وقد فرّق الشرع الحكيم بين السارق والمختلس والمنتَهِب والغاصب، فلم يجب القتل على هؤلاء، وأوجبه على الأول، وفي مقصد هذا التفريق يقول ابن القيم: "وأما قطع يد السارق في ثلاثة دراهم، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب، فمن تمام حكمة الشارع أيضا؛ فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه... فلو لم يُشرّع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضا، وعَظُم الضرر واشتدت المحنة بالسُرّاق، بخلاف المنتهب والمختلس؛ فإن المنتهب هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس، فيمكنهم أن يأخذوا على يده ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له عند الحاكم. أما المختلس فإنه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره، فلا يخلو من نوع تفريط يُمكِن به المختلس من اختلاسه، وإلا فمع كمال التحفظ والتيقظ لا يمكنه الاختلاس، فليس كالسارق بل هو بالخائن أشبه، وأيضا فالمختلس إنما يأخذ المال من غير حرز مثله غالبا، فإنه الذي يغافلك ويختلس متاعك في حال تخلّيك

1)ابن القيم: المصدر السابق، ج2، ص36.

عنه وغفلتك عن حفظه، وهذا يمكن الاحتراز منه غالبا فهو كالمنتهب. وأما الغاصب فالأمر فيه ظاهر وهو أولى بعدم القطع من المنتهب، ولكن يسوغ كفُّ عدوان هؤلاء بالضرب والنكال والسجن الطويل والعقوبة بأخذ المال".[1]

فالشريعة الإسلامية بتقريرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعوا لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة تصرف عن جريمة السرقة. فإذا تغيرت العوامل النفسية الداعية وارتكب الإنسان الجريمة مرة كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارفة فلا يعود للجريمة مرة ثانية.[2]

1) ابن القيم الجوزية: المصدر السابق، ج2،ص34،35.

2)عبد القادر عودة: المصدر السابق، ج1،ص652.

المبحث الثاني: أثر العقوبات القانونية في حماية حقوق الإنسان:

حقوق الإنسان من المسائل الحيوية في أي فكر أو أي مجتمع وذلك لأهمية هذا المفهوم ودوره الحضاري في إرساء أوضاع فكرية واجتماعية صحيحة وسليمة والحقيقة أن البشر يولدون جميعاً بحقوق غير قابلة للتصرف ولكن هذه الحقوق الأساسية الإنسانية تكفل للناس عيش حياة كريمة ولا يحق لأي سلطة أو حكومة أن تمنح هذه الحقوق لفئة وحرمان فئة أخرى منها بل يتعين على جميع الحكومات أن تحميها وتسمح بحرية قائمة على أساس العدل والتسامح والكرامة والاحترام وطبعاً ذلك يكون بغض النظر عن العرق أو الدين أو الارتباط السياسي أو الوضع الاجتماعي للناس بأن يسعوا لتحقيق هذه الحقيقة الأساسية في حين أن الأنظمة الدكتاتورية تحرم الناس من حقوق الإنسان حيث أن المجتمعات الحرة تسعى إلى تحقيقها باستمرار وتعزيزها بشكل مستمر، والحقيقة أن حقوق الإنسان متكاملة وهي كل لا يتجزأ وهي تشتمل على جوانب متعددة للوجود الإنساني بما في ذلك القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومن أهم الجوانب المتفق عليها في مبادئ حقوق الإنسان:

أنه يجب على الحكومات أن تضع القوانين و العقوبات التي تحمي حقوق الإنسان فيما تطبق أنظمة العدل هذه القوانين بالتساوي بين السكان.

و المشرع الجزائري قد و ضع عقوبات لمختلف الجرائم الماسة بمختلف الحقوق، و هذه العقوبات تهدف إلى غايات يسعى إلى تحصيلها، ومن أجل التعرف على غايات و آثار العقوبات في قانون العقوبات الجزائري نجد أنفسنا أمام أمرين هما :

الأمر الأول : إما أن يكون المشرع قد نصَّ صراحة على الأثر المتوخى من العقوبة.

الأمر الثاني : أن نستقرئ الأحكام التي نصَّ عليها حتى نصل إلى هذا الأثر .

وقد اتبعنا الأمرين للوصول إلى ما نرمي إليه، فخلصنا إلى أن أثر تطبيق العقوبة في القانون يكمن في ثلاثة أمور : الإصلاح ، الردع بشقيه العام والخاص ،العدالة .وعليه ندرس هذا المبحث في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : الإصلاح .

المطلب الثاني : الردع (العام والخاص).

المطلب الثالث: العدالة.

المطلب الأول: أثر العقوبة في الإصلاح.

كان الاتجاه العام السائد في معاملة المجرمين هو العقاب لكونه يحقق القضاء على الجريمة ،ولم يكن هذا الاتجاه مقصورا على منطقة بعينها أو زمن بعينه ، بل كان شاملا لجميع مناطق العالم وعصوره المختلفة ، وليس معنى ذلك أنه كان الوسيلة الوحيدة في مكافحة الجريمة . فقد ظهرت أساليب أخرى غير عقابية منذ القدم ،وإن كانت أقل أثرا وشهرةً من أثر وشهرة العقاب ،ومن تلك الوسائل إصلاح المجرمين ، وقد ازدهرت هذه الوسيلة خاصة في العصر الحديث بعد أن تطور العلم التجريبي على وجه الخصوص وكثرة أجهزة الاختبارات العملية المختلفة ،وظهرت تفسيرات جديدة ومتنوعة للسلوك الإجرامي وأرجعه الكثير من الباحثين إلى أمراض واضطرابات نفسية وعصبية وعقلية وإلى ظروف اجتماعية. بعد ظهور كل هذه الدراسات بدأت الدعوة إلى الإصلاح تقوى وتشدد مستعملة في ذلك النظريات والدراسات العملية الجديدة حيث دعا بعض المهتمين بالسلوك الإجرامي إلى إصلاح المجرمين بدل عقابهم [1]

لقد نصَّ المشرّع الجزائري في قانون تنظيم السجون صراحة على أن غاية العقوبات السالبة للحرية هي إصلاح المحكوم عليه ؛لأن طبيعة هذا القانون تجعله ينص على غاية القانون ،فهو يتولى بيان كيفية تطبيق العقوبات ،فقال في مقدمة هذا القانون " وإذ ترى (الجمهورية الجزائرية) بأن العقوبة المانعة للحرية تستهدف أساسا إصلاح المحكوم عليهم ،وإعادة تربيتهم وتكييفهم الاجتماعي"

ـ وجاء في المادة الأولى (1) من القانون نفسه في الفقرة الثانية ولكن هذه المرة بصيغة أعم ،أي بما يشمل العقوبات السالبة للحرية وغيرها "وإنّ إصلاح المحكوم عليه وإعادة تربيته إذ يكونان القصد المرتجى من تنفيذ الأحكام ؛ فإنهما يرتكزان على رفع المستوى الفكري والمعنوي ...".

1) منصور رحماني : المرجع السابق ، ص281،282.

ـ وجاء أيضا في المادة السادسة (6) من القانون نفسه :"إن مكافحة الإجرام تفرض على المجتمع نشاطا وقائيا ناجعا ، وإن علاج المحكوم عليه الذي يرتكز على التربية والصحة والعمل يقتضي من المصالح المعنية في الدولة نشاطا متناسقا ومخططا."

فهذه النصوص تؤكد أن المشرع قصد من العقوبات وخصوصا السالبة للحرية تحقيق أثر مرتجى و هو الإصلاح.

والإصلاح قد يتحقق بالتربية والتثقيف والتشغيل ،وهو الذي تعول عليه النظم والسياسات العقابية وتعقد عليه آمالا كبرى ،كما قد يتحقق الإصلاح بمجرد المذاق الفعلي لألم العقوبة، المتمثل في سلب الحرية وهذا الإصلاح قليل من الفقهاء من نبه إليه[1].

وقانون تنظيم السجون قد خصص فصلا مستقلا خاصا بنظام الإفراج المشروط بين فيه معنى الإفراج المشروط، ومن له حق تقرير هذا النظام وما ينبغي أن يلتزم به المفرج عنه بعد الإفراج، وشروط التمتع بالإفراج المشروط. هذا النظام له دور في الإعانة على تحقيق الإصلاح ، مع العلم أنه ليس حتما ولا حقا للمحكوم عليه، وإنما هو منحة أعطاها المشرع لصنف من المحكوم عليهم وهم الذين يبدون مواصفات معينة توحي بِانْصِلاح حالهم، وهذا مأخوذ من خلال تعريف المشرع لهذا النظام حيث يقول :" إن المحكوم عليهم الذين يقدمون أدلة جِدّية عن حسن سيرتهم، ويقدمون ضمانات إصلاح حقيقية يُمكن أن يُمنح لهم الإفراج المشروط." المادة 1/179 من قانون تنظيم السجون.

فمن خلال المادة يتبين أن هذا النظام براد به إصلاح المحكوم عليه بشرط توفر أمرين:

الأول : تقديم أدلة جدّية على حسن السيرة .

الثاني : تقديم ضمانات إصلاح حقيقية لا بمجرد الظن والتخمين .

---

1) محمد زكي أبو عامر: المرجع السابق، ص305.

ـ وجاء أيضا في المادة السادسة (6) من القانون نفسه :"إن مكافحة الإجرام تفرض على المجتمع نشاطا وقائيا ناجعا ، وإن علاج المحكوم عليه الذي يرتكز على التربية والصحة والعمل يقتضي من المصالح المعنية في الدولة نشاطا متناسقا ومخططا."

فهذه النصوص تؤكد أن المشرع قصد من العقوبات وخصوصا السالبة للحرية تحقيق أثر مرتجى و هو الإصلاح.

والإصلاح قد يتحقق بالتربية والتثقيف والتشغيل ،وهو الذي تعول عليه النظم والسياسات العقابية وتعقد عليه آمالا كبرى ،كما قد يتحقق الإصلاح بمجرد المذاق الفعلي لألم العقوبة، المتمثل في سلب الحرية وهذا الإصلاح قليل من الفقهاء من نبه إليه[1].

وقانون تنظيم السجون قد خصص فصلا مستقلا خاصا بنظام الإفراج المشروط بين فيه معنى الإفراج المشروط، ومن له حق تقرير هذا النظام وما ينبغي أن يلتزم به المفرج عنه بعد الإفراج، وشروط التمتع بالإفراج المشروط. هذا النظام له دور في الإعانة على تحقيق الإصلاح ، مع العلم أنه ليس حتما ولا حقا للمحكوم عليه، وإنما هو منحة أعطاها المشرع لصنف من المحكوم عليهم وهم الذين يبدون مواصفات معينة توحي بِانْصِلاح حالهم، وهذا مأخوذ من خلال تعريف المشرع لهذا النظام حيث يقول :" إن المحكوم عليهم الذين يقدمون أدلة جِدّية عن حسن سيرتهم، ويقدمون ضمانات إصلاح حقيقية يُمكن أن يُمنح لهم الإفراج المشروط." المادة 1/179 من قانون تنظيم السجون.

فمن خلال المادة يتبين أن هذا النظام يراد به إصلاح المحكوم عليه بشرط توفر أمرين:

الأول : تقديم أدلة جدّية على حسن السيرة .

الثاني : تقديم ضمانات إصلاح حقيقية لا بمجرد الظن والتخمين .

---

1) محمد زكي أبو عامر: المرجع السابق، ص305.

وقانون العقوبات الجزائري في تقسيماته للعقوبة أصلية وتكميلية ، وإن كانت العقوبة التكميلية لا يحكم بها مستقلة عن عقوبة أصلية كما نصت المادة 3/4 من قانون العقوبات وعدد هذه العقوبات التكميلية هو 12 عقوبة ، فمن هذه العقوبات ما قصد به إصلاح المحكوم عليه ، بتوفير جوٍ مناسب له وإبعاده عن الظروف التي يمكن أن يرتكب فيها جرائم أخرى وهذا واضح من خلال العقوبتين التكميليتين التي نصّ عليهما القانون وهما:

1-تحديد الإقامة: ذكرت المادة1/11 من قانون العقوبات ما يلي " تحديد الإقامة هو إلزام المحكوم عليه بأن يقيم في نطاق إقليمي يعينه الحكم لمدة لا تتجاوز خمس (5) سنوات".

فالمقصود من هذه العقوبات هو تطهير الجو للمحكوم عليه بعد الخروج من السجن، وذلك بإبعاده عن الجو الذي يمكن أن يرتكب فيه جريمة أخرى، ففي تحديد الإقامة تسهيل لتحقيق عملية الإصلاح.

2- المنع من الإقامة :ذكرت المادة 1/12 من قانون العقوبات ما يلي " المنع من الإقامة هو حظر تواجد المحكوم عليه في بعض الأماكن . ولا يجوز أن تفوق مدته خمس (5) سنوات في مواد الجنح وعشر (10) سنوات في مواد الجنايات، ما لم ينص القانون على خلاف ذلك."

ففي منع المحكوم عليه من التواجد في بعض الأماكن التي يحددها القاضي تحصين له حتى يبتعد عن الجريمة وكل ما يوصل إليها ؛ لأن تلك الأماكن التي مُنع من الإقامة فيها قد يكون الجو فيها مناسبا لارتكاب أي جريمة وهذا الإصلاح الذي يصبو إليه المشرع[1] .

مما سبق يتبين أن الإصلاح المحكوم عليه عادة ما يتم في السجون كمرحلة أولى أو ما يطلق عليه العقوبة السالبة للحرية ، ولهذه العقوبة دور كبير في إصلاح الجاني خاصة بعد الإصلاحات التي أدخلت على السجون، وبعد تسطير عدة برامج فيها كالبرامج التهذيبية و التأهيلية فزاد الدور الذي

1) عبد الله سليمان : شرح قانون العقوبات الجزائري ، القسم العام ،الجريمة ،2002، ج2، ص480.

كان قد أنيط بها وزاد أهميتها خاصة وأنها موجهة لإسعاف هذه الفئة الجانحة من الناس وإعادة إدماجهم في الحياة الاجتماعية بكل ما يتضمن من تعاون وتضامن وتكافل ووحدة ، وبكل ما تصبو إليه من رقي حضاري [1].

و أخيراً فإن عقاب المجرم عقاباً مؤلماً بحتاً قد لا يمنعه من معاودة الجريمة، وبالتالي لا يستفيد منه المجتمع بل يتضرر بوجوده. في حين أن إصلاحه يعود بالربح والخير على المجتمع[2]

المطلب الثاني : أثر العقوبة في الردع (العام والخاص).

لم ينص المشرع الجنائي على هذا الأثر صراحة ، وإنما يمكن أن يفهم من خلال إشاراته حين حدد الغاية الأساس من العقوبات المانعة للحرية ؛ حيث جاء في مقدمة قانون تنظيم السجون ما يلي: " وإذ ترى (الجمهورية الجزائرية)كذلك بأن العقوبة المانعة للحرية تستهدف أساسا إصلاح المحكوم عليهم وإعادة تربيتهم وتكييفهم الاجتماعي ..."فقوله " تستهدف أساسا "يفهم منه أن هناك غايات أخرى لكنها ليست أساسية وخصوصا في العقوبات السالبة للحرية ، فإذا تأملنا هذه العقوبات وجدناها تتكون من شقين :

- شق يتمثل فيما توفره المؤسسات العقابية للمحكوم عليهم من برامج لتهذيبهم وإعادة تربيتهم
- شق يتمثل في الألم المعنوي الناتج من منع الحرية بالنسبة للمحكوم عليهم، وهذا الشق هو الذي قصد منه الردع.

ومما يؤكد قصد المشرع إلى تحقيق الردع إلى جانب الغاية الأساسية وهي الإصلاح نصِه على عقوبات لا يمكن من خلالها تحقيق الإصلاح أو إعادة التأهيل ، وهذه العقوبات هي عقوبة الإعدام.

---

1) انظر أمينة بن طاهر : المرجع السابق ، ص436.

2) انظر منصور رحماني :المرجع السابق ، ص284.

لقد نص المشرع الجنائي على هذه العقوبة في العديد من الجرائم، ومعلوم أن عقوبة الإعدام تعني إزهاق روح المحكوم عليه، وبالتالي استحالة تحقيق الغاية الأساسية استحالة مطلقة، وعليه فما هي الغاية التي يريد المشرع تحصيلها ؟.

إن شدّة العقوبة تحيلنا بلا شك إلى أن المشرع أراد من وراء تشريع هذه العقوبة القاسية ردع من يفكر في تقليد المجرم بالوقوع في الجريمة نفسها.

وواضح من أن المشرع الجنائي الجزائري بتشريعه لعقوبة الإعدام تحقيقا للردع قد تأثر بالمدرسة التقليدية، لأنها المدرسة العقابية التي تبنت صراحة هذا المقصد تاريخيا.

وحتى عقوبة الإعدام إنما نص عليها في الجرائم التي تشمل اعتداء على مصالح المجتمع الأساسية ، فالمشرع الجنائي الجزائري اعتمد الردع كغاية من غايات العقوبة، وسعى إلى تحقيق ذلك من خلال :

- العقوبات السالبة للحرية وخصوصا السجن المؤبد والمؤقت ، بما تنطوي عليه من إيلام والمتمثل في سلب الحرية ، وهذا لتحقيق الردع بشقيه العام والخاص.
- العقوبة الإستئصالية (الإعدام) وذلك لتحقيق الردع العام .

إضافة لما سبق فقد شُرِّعت عقوبات تكميلية زيادة في تحقيق الردع منها:

1. الحجر القانوني : وذلك ما ذكرته المادة 9 مكرر من قانون العقوبات "في حالة الحكم بعقوبة جنائية تأمر المحكمة وجوبا بالحجر القانوني الذي يتمثل في حرمان المحكوم عليه من ممارسة حقوقه المالية أثناء تنفيذ العقوبة الأصلية ".
2. الحرمان من ممارسة الحقوق الوطنية والمدنية والعائلية: ذكرت ذلك المادة 9 مكرر 1 من قانون العقوبات " يتمثل الحرمان من ممارسة الحقوق الوطنية والمدنية والعائلية في:

- العزل أو الإقصاء من جميع الوظائف والمناصب العمومية التي لها علاقة بالجريمة .
- الحرمان من حق الانتخاب والترشح وحمل أي وسام.

- عدم الأهلية لأن يكون مساعدا محلفا أو خبيرا، أو شاهدا على أي عقد أو شاهدا أمام القضاء إلا على سبيل الاستدلال.

- الحرمان من الحق في حمل الأسلحة، وفي التدريس، وفي إدارة مدرسية أو الخدمة في مؤسسة للتعليم بوصفه أستاذا، أو مدرسا أو مراقبا.

- عدم الأهلية لأن يكون وصيا أو قيّما.

- سقوط حقوق الولاية كلها أو بعضها ."

فهذه العقوبات التكميلية قُصد منها إشعار المحكوم عليه بأنه غير أهل لهذه الحقوق وفي ذلك ما فيه من تهوين شأنه، فحرمانه من هذه الحقوق يؤدي إلى ردعه وردع غيره ممن يفكر في الإجرام، لأنه لا أحد يقبل بأن يحرم من حق واحد من هذه الحقوق بله أن يحرم من كل هذه الحقوق[1].

والردع الذي يهدف المشرع إلى تحقيقه من خلال العقوبات التي يسلطها على المحكوم عليهم ينقسم إلى قسمين : ردع عام وردع خاص .

فالردع العام : يكون موجها إلى النفوس كافة عن طريق ما تحدثه العقوبة من ترهيب وتخويف من عاقبة الجريمة، ويقوم الردع العام على مواجهة العوامل الدافعة إلى الإجرام بعوامل مضادة حتى تتوازن معها أو ترجح عليها، فلا تكون الجريمة والعوامل الدافعة إلى الإجرام موجودة في كل نفس بشرية وفي كل بيئة إنسانية، فالحاجة للردع حاجة طبيعية، وضرورية لكل مجتمع إنساني.

و العقوبة هي الحائل الطبيعي دون أن يتحول الإجرام الكامن في النفوس وفي المجتمع إلى إجرام فعلي يهدد و ينتهك حقوق الغير.

والردع الخاص : وهو الأثر المباشر للعقوبة عندما يحكم بها على شخص معين، فتصيب بدنه أو حريته أو ماله وللعقوبة ولاشك تأثيرٌ في هذا الصدد؛ لأن المذاق الفعلي للعقوبة من شأنه إشعار

1) انظر عبد الله سليمان : المرجع السابق ، ج2 ، ص475. عبد القادر طهراوي : المرجع السابق ، ص128،129.

المحكوم عليه بمدى الألم والضرر الذي يتعرض له بسبب جريمته، فيغير من عناصر شخصيته ليجعله أكثر تلاءما مع المجتمع[1].

المطلب الثالث : أثر العقوبة في العدالة .

وتعني العدالة ؛ أن الجريمة تشكل اعتداء على مصلحة محمية قانونا، والعقوبة هي مقابل ذلك الاعتداء وهي تهدف إلى محو هذا العدوان في شقيه، و بأن تعيد للعدالة قيمةَ اعتِبارها الاجتماعي وترضي الشعور الذي تُلم. والشق الأول في هذه الوظيفة يقوم على فكرة المقاصة الموضوعية باعتبارها الوسيلة إلى إعادة التوازن القانوني. ذلك أن الجريمة قد أخلت بهذا التوازن بما أنزلته من شر، فتأتي العقوبة لمقاصة ذلك، وبذلك يعاد التوازن. وهي بالإضافة إلى ذلك تعيد إلى القانون هيبته، وللسلطات المنوط بها تنفيذه احترامها، بعد أن أخلت الجريمة بهما معا. أما الشق الثاني من هذه الوظيفة فيكفل إرضاء شعور اجتماعي يتأذى بالجريمة فيتطلب الإشباع في صورة عقوبة.[2]

فالعدالة كمقصد عقابي يسعى المشرع إلى تحقيقه من خلال أمرين:

الأول: نص المشرع على عقوبة لكل جريمة ووجوب تطبيقها عمليا، وإذ كان المشرع قد خرج عن هذا الأصل أحيانا فلأسباب تقتضيها العدالة.

الثاني: توجد العديد من الأدلة على قصد المشرع تحقيق العدالة من خلال العقوبة ومن هذه الأدلة :

أ) إقرار مبدأ التناسب بين العقوبة والجريمة المرتكبة، ويظهر ذلك جليا من خلال التقسيم الثلاثي والتقليدي للجريمة؛ جنايات، جنح، مخالفات، فتختلف العقوبة شدة وضعفا تبعا لاختلاف الجريمة المرتكبة.

---

1) انظر أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح: المرجع السابق، ص186،187،191. محمد زكي أبو عامر: المرجع السابق، ص304،305.

2) انظر منصور رحماني : المرجع السابق ، 245، 246.

فلا تفسير للأخذ بهذا المبدأ إلا أنه مقتضى من مقتضيات العدالة الجزائية، يقول عبدالله سليمان:" فالعدالة تقتضي أن يكون هناك تكافؤ أو تناسب بين الجريمة والعقوبة، ويعني هذا أن يرصد للجريمة الجسيمة عقوبة جسيمة أو غليظة تناسبها، إذ من غير المنطق أن ترصد عقوبة طفيفة لجريمة جسيمة فتذهب بحكمة الجزاء والعقاب سدى. كما أن رصد عقوبة غليظة مقابل جريمة طفيفة يعد نوعا من القسوة لا تبرره حكمة الجزاء وتتأذى منه العدالة "[1]

ب) التعويض في حالة الخطأ القضائي: فقد جاء في م 49 من الدستور الجزائري: "يترتب عن الخطأ القضائي تعويض من الدولة و يحدد القانون شروط التعويض و كفايته" إذ توقيع العقوبة على شخص لم يُجرم يعتبر ظلما، ولا يرفع هذا الظلم إلا بالتعويض، تعويضا يتناسب مع مقدار العقوبة و نوعها، يقول عبد الله سليمان " قد يخطأ القضاة في توقيع العقوبة على الرغم من كافة الاحتياطات القانونية التي تتخذ للحيلولة دون ذلك، و يقتضي الأمر في مثل هذه الأحوال تحقيقا للعدالة أن يعوض من وقع عليه العقاب خطأ."[2]

ج) إقرار المشرع الجنائي لمبدأ شرعية الجريمة و العقوبة فقد جاء في المادة الأولى من قانون العقوبات الجزائري " لا جريمة و لا عقوبة أو تدابير أمن بغير قانون"، فهذا المبدأ الذي نص أغلب الباحثين على أهميته و الغاية من إقراره و اعتماده و المتمثلة في أنه ضمان لعدم انتهاك الحقوق و الحريات، نظرا للصلاحيات الواسعة التي كانت ممنوحة للقضاة و التي كانوا بموجبها يجرمون و يعاقبون، هذه التجربة القاسية و المريرة جعلت العديد من الفقهاء ينتبهون إلى أن أهمية المبدأ تكمن خصوصا في كونه ضمان للحقوق و الحريات.[3]

1) عبد الله سليمان: المرجع السابق، ج2، ص418

2) عبد الله سليمان: المرجع نفسه، ج2، ص 421، 422,

3) انظر عبد القادر طهراوي: المرجع السابق، ص 129، 130.

المبحث الثالث: استقراء مفاهيمي للحدود في القانون الجزائري:

سنحاول في هذا المبحث تبيين ما يقابل جرائم الحدود في القانون، مع العلم أنه في القانون لا يطلق عليها لفظ الحدود كما هو في الشريعة و إنما تختلف تسميتها، إذ القانون لم يجعلها في مستوى واحد، وإنما تختلف من جناية إلى جنحة إلى أقلها و هي المخالفة، و ذلك راجع إلى فلسفة المشرّع في تصنيفه و وضعه للجرائم، مع العلم أن القانون لا يعتبرها جرائم إذا لم ينص عليه صراحةً تنزيلاً لمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، إضافة إلى ذلك أن مسميات هذه الجرائم تختلف فيما بين الشريعة والقانون، كالردة في الشريعة، إذ لا يوجد هذا المصطلح في القانون و إنما يمكن أن يوجد ما يقابله و هو الإساءة إلى الدين أو الجناية ضد الدين، و كذلك مصطلح البغي و الحرابة تختلف تسميتها في القانون.

وسنقتصر في دراستنا على تعريف كل جريمة بما عرّفها القانون مستندين في ذلك على ما جاء في قانون العقوبات الجزائري بالخصوص أو القوانين الأخرى على العموم، مع إيراد الشرح من خلال شرّاح القانون.

المطلب الأول: استقراء حد الردة في القانون الجزائري.

لم يجرم القانون الجزائري إنكار الدين الإسلامي والخروج عليه[1]؛ لأن اعتناق دين معين أو إنكاره والخروج منه يعتبر في نظر القانون ممارسة مشروعة لحق من حقوق الإنسان، المعبر عنه بحرية الاعتقاد، والمنصوص عليه في المادة 36 من الدستور "لا مساس بحرمة حرية المعتقد وحرية الرأي" .

والمشرّع الجزائري في تشريعه لهذا يكون قد تأثر بالفكر الغربي أكثر من تأثره بالفقه الإسلامي في إقراره الحرية الدينية[2].

بالرغم من ذلك فإن المشرّع الجزائري حمى الدين من كل اعتداء أو إساءة معتبرا أن الدين مصلحة ترتقي إلى المبادئ العامة التي تحكم المجتمع الجزائري. واتخذ في ذلك خطة مُحكمة تتمثل في النص الرسمي على الدين الإسلامي في الدستور ثم نظم أحكامه لحمايته في القانون الجزائي.

فقد اعتبر الدستور الجزائري الإسلام دين الدولة (المادة2) والمقصود من هذا التنصيص هو ترسيم هذا الدين في البلاد و اعتباره دين الشعب و السلطة التي تحكم في الإقليم الجزائري.

وقد جاءت مواد القانون الجزائي لتؤكد على حماية الدين، فقد نصت المادة 160 من قانون العقوبات على " العقاب بالحبس من خمسة سنوات إلى عشر سنوات من قام عمدا و علانية بتخريب أو تشويه أو إتلاف أو تدنيس المصحف الشريف."

وكل ما ذكر في هذه المادة هي أفعال تتجه بالإساءة إلى المصحف الشريف المقصود به القرآن الكريم، و اشترطت هذه المادة العلانية في السلوك ليستحق الجاني العقاب.

---

1) نصَّ القانون الجنائي السوداني على تجريم الردة عاقب عليها بالإعدام في المادة 126.من كتاب فقه العقوبات.

2) انظر رزيق بخوش: الحماية الجزائية للدين الإسلامي ، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، رسالة ماجستير في الشريعة والقانون، جامعة الحاج لخضر باتنة ،قسم الشريعة، 2006/1427،2005/1426 ، ص21،22.

في حين نصت المادة 144مكرر2من قانون العقوبات على أنه "يعاقب بالحبس من ثلاث(3) سنوات إلى خمس(5)سنوات و بغرامة من 50,000 دج إلى 200,000 دج أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط، كل من أساء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، أو بقية الأنبياء أو استهزأ بالمعلوم من الدين بالضرورة، أو بأي شعيرة من شعائر الإسلام سواء عن طريق الكتابة أو الرسم أو التصريح أو أية وسيلة أخرى."

و اتجهت المادة 160مكرر3 إلى حماية أماكن العبادة لما لها من قداسة في نفوس المؤمنين، ولما كان المساس بحرمتها يضفي إلى الفتن و استعداء المؤمنين، فنصت بأنه " يعاقب بالحبس من سنة إلى خمسة سنوات و بغرامة من 20,000دج إلى 100,000دج ،كل من قام عمدا بتخريب أو هدم أو تدنيس الأماكن المعدة للعبادة." وإن كانت هذه العبارة عامة وتشمل حتى الكنائس .

و تبقى العقوبات التي نص عليها المشرع الجزائري غير زاجرة و لا يُلقى لها بال مقارنة بجسامة الجريمة، و أثرها الخطير على أمن الدولة و استقرار النظام، إلا أنه ضمّن بهذه النصوص نوعاً من أنواع الحماية الدينية، قد يتساوى أو يفوق خاصة في جانب العقوبة بعض ما لدى التشريعات العربية الأخرى[1].

1) انظر عبد القدر جدي: الجرائم الماسة بأمن الدولة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة مع القانون الوضعي، رسالة دكتوراه في الفقه و أصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، 2003، 2004، ص302، 303، 304.

المطلب الثاني: استقراء حد الحرابة في القانون الجزائري.

ثمة فريق من الفقهاء من يطلق على هذا النوع من الجرائم الإرهاب، وهناك من يطلق عليها جمعيات أشرار، وعند تقصينا للمواد التي تناولت كل منها وجدناها تلوح إلى نفس المعنى تقريبا.

فالمشرع الجزائري تناولها على أساس وصفها جرائم إرهابية وذلك ما نصت عليه المادة 87 مكرر من قانون العقوبات "يعتبر فعلا إرهابيا أو تخريبيا في مفهوم هذا الأمر كل فعل يستهدف أمن الدولة والوحدة الوطنية والسلامة الترابية و استقرار المؤسسات وسيرها العادي عن الطريق أي عمل غرضه ما يأتي:

ـ بث الرعب في أوساط السكان وخلق جرائم انعدام الأمن من خلال الاعتداء المعنوي أو الجسدي على الأشخاص أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم للخطر أو المس بممتلكاتهم..."

ولقد نصّ في المادة التي تليها 87مكرر1على العقوبات التي يتعرض لها مرتكب الأفعال المذكورة في المادة87مكرر فكانت كالتالي:

- الإعدام عندما تكون العقوبة المنصوص عليها في القانون السجن المؤبد.

- السجن المؤبد عندما تكون العقوبة المنصوص عليها في القانون السجن المؤقت من10سنوات إلى 20سنة.

- السجن المؤقت من10 سنوات إلى 20 سنة عندما تكون العقوبة المنصوص عليها في القانون، السجن المؤقت من 5سنوات إلى 10 سنوات.

- تكون العقوبة مضاعفة بالنسبة للعقوبات الأخرى.

أما في وصف الجريمة بأنها جمعيات أشرار، فقد خصص لها المشرع الجزائري سبع مواد في قانون العقوبات وذلك من المادة 176 إلى المادة 182.واعتبر المشرع في المادة 176من قانون العقوبات

أن : "كل جمعية أو اتفاق مهما كانت مدته وعدد أعضائه تشكل أو تؤلف بغرض الإعداد لجناية أو أكثر ،أو لجنحة أو أكثر معاقب عليها بخمس 5سنوات حبس على الأقل ضد الأشخاص أو الأملاك تكون جمعية أشرار وتقوم هذه الجريمة بمجرد التصميم المشترك على القيام بالفعل".

ومن خلال هذه المادة يتضح لنا أن كل مجموعة متكونة من أفراد مهما كان عددهم، أو مستواهم الثقافي أو الاجتماعي يتفقون ويخططون لارتكاب جنايات ضد الأشخاص أو الأموال والاعتداء على المارة وقطع الطريق عليهم وسلب أموالهم ومتاعهم بالقوة، وقد يؤدي ذلك في بعض الأحيان إلى قتلهم أو جرحهم ،فإن هذه الأفعال تكون في نظر المشرع الجزائري جنايات تكوين أشرار[1]

فنستخلص مما سبق أن هذه الجريمة يشترط فيها الجماعة والاتفاق والتخطيط لارتكاب جنايات ضد الأشخاص والأموال، كما أن المشرع الجزائري شجع أعضاء هذه الجريمة إلى الرجوع إلى جادة الصواب وذلك من خلال المادة 179من قانون العقوبات وهذا بالإقلاع عن العمل الإجرامي وإخبار السلطات العمومية عن مخططات هذه الجماعة ويستفاد من العذر المعفي وفقا للمادة 52من قانون العقوبات .[2]

1) نصر الدين معاشي: التشريع الجزائي الجزائري في ميزان الشريعة و مدى اجتهاد القاضي في جرائم التعزير، رسالة ماجستير، قسم الشريعة و القانون، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2002، 2003، ص121،122.

2) انظر أحسن بوسقيعة : الوجيز في القانون الجزائي العام ،الديوان الوطني للأشغال التربوية ،الجزائر ،2002،ص44.

المطلب الثلث: استقراء حد الزنا في القانون الجزائري.

تنص المادة رقم 339 من قانون العقوبات الجزائري على أنه "يقضي بالحبس من سنة إلى سنتين على كل امرأة متزوجة ثبت ارتكابها لجريمة الزنا.

وتطبق العقوبة ذاتها على كل من ارتكب جريمة الزنا مع امرأة يعلم أنها متزوجة.

ويعاقب الزوج الذي يرتكب جريمة الزنا بالحبس من سنة إلى سنتين وتطبق العقوبة ذاتها على شريكته.

ولا تتخذ الإجراءات إلا بناء على شكوى الزوج المضرور، وإن صفح هذا الأخير يضع حدا لكل متابعة"

من الملاحظ أن المشرع لم يعطي تعريفا للزنا، وترك ذلك لفقهاء القانون، وقد عرف الزنا في القانون بأنه:

"تدنيس فراش الزوجية وانتهاك حرمتها بتمام الوطء"[1]

أو هو" الوطء الذي يحصل من شخص متزوج حال قيام الزوجية فعلا أو حكما"[2]

وقد أخذ المشرع الجزائري أحكام الزنا من القانون الفرنسي جملة وتفصيلاً، المواد337-339، فيعاقب على الزنا إذا وقعت من امرأة متزوجة أو من رجل متزوج، وللزوج أن يعفو عن زوجته ولا تتخذ إجراءات المتابع إلا بناء على شكوى الزوج المضرور، وحجة المشرع الجزائري أو التشريعات الأخرى في ذلك هي أن الزنا لا يمثل حقا اجتماعيا، وإنما هو اعتداء على حق فردي فقط، لذا لا

1) عزت مصطفى الدسوقي: أحكام جريمة الزنا في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ط1 ،1990، ص35

2) هلالي عبد الله أحمد:شرح قانون العقوبات–القسم الخاص– ،دار النهضة العربية القاهرة ،ط1، 1988، ص488

يحق للقضاء ولا للنيابة العامة ولا للمجتمع أن يطالب بمعاقبة الزاني والزانية قبل تحريك الدعوى الجزائية من قبل الزوج.

أما غير المتزوجين البالغين فقد أهملهم القانون ولم يتعرض لهم بالعقاب باعتبار أن زِناهم لا يؤثر في العائلة مثلما يؤثر فيها زنا المتزوجين، وإن كان يمس قواعد الدين والأخلاق.[1]

من خلال المادة السابقة يتبين أن جريمة الزنا تعتبر جنحة طبقا للعقاب الذي قررته لها ، وهو الحبس من سنة إلى سنتين ، وهذا ما نصت عليه المادة5 من قانون العقوبات .

المطلب الرابع: استقراء حد القذف في القانون الجزائري.

نصت المادة 296 من قانون العقوبات الجزائري على القذف بما يلي" يعد قذفا كل إدعاء بواقعة من شأنها المساس بشرف و اعتبار الأشخاص أو الهيئة المدى عليها به، أو إسنادها إليهم أو إلى تلك الهيئة، و يعاقب على نشرها هذا الادعاء أو ذلك الإسناد مباشرة أو بطريق إعادة النشر حتى ولو تم ذلك على وجه التشكيك أو إذا قصد به شخص أو هيئة دون ذكر الاسم و لكن كان من الممكن تحديدها من عبارات الحديث أو الصياح أو التهديد أو الكتابة أو المنشورات أو اللافتات أو الإعلانات موضوع الجريمة"

و لقد نص المشرع كذلك في قانون العقوبات في المادة 298 على عقوبة مرتكب جريمة القذف على ما يلي" يعاقب على القذف الموجه للأفراد بالحبس من شهرين(2) إلى ستة(6) أشهر و بغرامة من 250,000دج إلى 500,000دج دينار، أو بإحدى هاتين العقوبتين.

ويضع صفح الضحية حداً للمتابعة الجزائية.

---

1) انظر محمد صبحي نجم: شرح قانون العقوبات الجزائي– القسم الخاص– ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط4، 2003، ص89. عيسى العمري، محمد الشلال العاني: المرجع السابق، ص176. عزت مصطفى الدسوقي : المرجع السابق، ص36.

و يعاقب على القذف الموجه إلى شخص أو أكثر ينتمون إلى مجموعة عنصرية أو مذهبية أو إلى دين معين بالحبس من شهر إلى سنة و بغرامة من 10,000دج إلى 100,000دج أ,بإحدى هاتين العقوبتين إذا كان الغرض هو التحريض على الكراهية بين المواطنين أو السكان".

و من هذه النصوص يتبين أن للقذف ثلاثة أركان هي:

الركن الأول: فعل الإسناد بواقعة من شأنها عقاب من أسندت إليه و المساس بشرفه.

الركن الثاني: حصول الإسناد الادعاء بطريق علنية أو مباشرة بنشرها أو بإعادة النشر.

الركن الثالث: القصد الجنائي.[1]

ومن هذا يكون تعريف القذف" بأنه إسناد علني عمدي أو إدعاء بواقعة محددة تستوجب عقاب أو احتقار من أسندت إليه"[2]

و يلاحظ أن المشرع الجزائري قد اعتبر جريمة القذف مجرد مخالفة، و ذلك أنه يعاقب على القذف بالحبس من 5 أيام إلى ستة أشهر، أو في حالة قذف جماعة عنصرية أو مذهبية أو هيئة أو إلى دين معين بالحبس من شهر إلى سنة واحدة. كما يلاحظ أن القذف في معناه القانوني أعم من معناه الشرعي.

1) محمد صبحي نجم: المرجع السابق ، ص 98.

2) انظر مجمد صبحي نجم: المرجع نفسه، ص 98.

المطلب الخامس: استقراء حد شرب الخمر في القانون الجزائري.

لم يعرف المشرع الجزائري جريمة شرب الخمر، و لم ينص عليها في قانون العقوبات بنصوص خاصة؛ و إنما تعرض لها عرضا في حالة اقترانها بجرائم أخرى، إذ ورد في المادة 57، 290، 3/330، و 2/331، بأن الجريمة إذا اقترنت بحالة سكر تشدد العقوبة، أي اعتبر السكر ظرف من ظروف تشديد العقوبة.

إذ اعتبر المشرع من خلال المادة 290، أن الذي يرتكب جريمة القتل الخطأ، أو جروح الخطأ في حالة السكر تضاعف له العقوبة، كما جاء في المادة 3/330 في باب ترك الأسرة، أن الأب الذي يكون مثالا سيئا لأبنائه لاعتياده على السكر يعاقب بالسجن من شهر إلى سنة كما نص في المادة 2/331 بأن اعتياد السكر لا يعتبر عذرا مقبولا لعدم تسديد المبالغ المخصصة للنفقة.[1]

كما نص في الأمر رقم: 75-26 المؤرخ في 17 ربيع الثاني عام: 1395، الموافق ل: 29 أفريل 1975 و الذي يتعلق بقمع السكر العمومي و حماية القصر من الكحول، حيث اكتفى هذا النص على محاربة الأشخاص الذين يوجدون في حالة سكر سافر في الشوارع، أو في المقاهي، أو في المحلات العمومية الأخرى، أي بمخالفة شاربي الخمر للنظام العام و الآداب العامة. و قد جعل له القانون في هذه الحالة عقوبة بسيطة في حالة العود المبالغ فيه، إذ لا تتعدى هذه العقوبة المخصصة له سنة واحدة.

وكذلك بالنسبة للسياقة في حالة السكر، و التجار الذين يبيعون المواد الكحولية لأشخاص تظهر عليهم علامات السكر أو القصر.[2]

---

1) أحسن بوسقيعة: الوجيز في القانون الجنائي الخاص، دار هومة، الجزائر، ط9، 2008، ج1، ص157.

2) انظر نصر الدين معاشي: المرجع السابق، ص 168.

ومن هذه النصوص يتبين لنا أن القانون لم يعتبر جريمة شرب الخمر جريمة في حد ذاتها و إنما اعتبرها ظرف مشدد، إذ لو شرب الشخص في بيته فلا عقاب عليه، و إنما يعاقبه السكر الذي يجاوزه للغير.و السكر المخالف للنظام العام و الآداب العامة.

المطلب السادس: استقراء حد البغي في القانون الجزائري

لم ينص على جريمة البغي في القانون ومصنفاته سواءً الحادية للنصوص الشرعية، أو تلك الخاصة بالشروح الفقهية لهذه النصوص الضامة في طياتها لمختلف توجيهات المدارس القانونية والمذاهب التشريعية، وهذا لا يعني عدم تجريم فعل البغاة والبغي، وإنما يعني أن المشرعين القانونين استخدموا ألفاظ أخرى، وتعبيرات شتى للدلالة على نوع هذه الجريمة والعقاب عليها، كالمعارضة السياسية المسلحة، فقد قالوا أن جنايات أمن الدولة من الداخل تضم طائفة من الأفعال و السلوكات الإيجابية والسلبية حدثت أو شرع فيها الفاعل فنحن بإزاء جناية تستلزم أقصى العقوبات لأنها تفضي إلى زعزعة نظام الحكم والمس بأمن و كيان الدولة، و تتمثل هذه الطائفة من الجرائم في أغلب التشريعات الوضعية الحديثة على اختلاف بينها في:

1- محاولة قلب النظام أو تغيير الدستور أو نظامها الجمهوري أو شكل الحكومة بالقوة.

2- إثارة حرب أهلية و نشر التقتيل و التخريب.

3- تشكيل عصابات مسلحة.

4- اغتصاب سلطة أو صفة عسكرية[1].

و سنقتصر على التسمية الأولى – محاولة قلب النظام أو تغيير الدستور أو نظامها الجمهوري أو شكل الحكومة بالقوة – إذ هذا ما نصت عليه المادة 77 من قانون العقوبات الجزائري:

---

1) انظر عبد القادر جدي :المرجع السابق،ص202،203.

" يعاقب بالإعدام، الاعتداء الذي يكون الغرض منه إما القضاء على نظام الحكم أو تغييره، و إما تحريض المواطنين أو السكان على حمل السلاح ضد سلطة الدولة أو ضد بعضهم البعض، و إما المساس بوحدة التراب الوطني.

و يعتبر في حكم الاعتداء تنفيذ الاعتداء أو محاولة تنفيذه".

فنلاحظ أن المشرع الجزائري قد شدد في هذه الجريمة و اعتبرها من أكبر الجنايات, فقرر لها عقوبة الإعدام لمن نفذ هذا الاعتداء بل حتى الذي يحاول تنفيذه اعتبره المشرع في حكم من نفذ الاعتداء و بذلك تسلط عليه عقوبة الإعدام كذلك.

المطلب السابع: استقراء حد السرقة في القانون الجزائري.

قررت المادة 1/350 من قانون العقوبات أنه" كل من اختلس شيئا غير مملوك له يعد سارقا و يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات و بغرامة من 100.000دج إلى 500.000دج."

ومن هذا يكون تعريف السرقة:" هي كل اختلاس منقول مملوك للغير."[1] ومنه يتبين لنا أن أركان جريمة السرقة هي:

1- فعل الاختلاس: يقصد بفعل الاختلاس كل نشاط مادي يهدف إلى نقل الشيء المسروق من الذمة المالية للمجني عليه إلى ذمة السارق فالهدف الذي يسعى إليه هو إنشاء علاقة ملكية بينه وبين الشيء المسروق، فالاختلاس هو المصدر الغير مشروع لسيطرة الجاني على الشيء المسروق والظهور عليه بمظاهر المالك[2].

---

1) عبد الحميد الشواربي: شرح قانون العقوبات، دار المعارف، الإسكندرية، 1991،ص463.

2) عبد الحميد الشواربي:المرجع نفسه،ص482.

2- محل الجريمة :يجب أن يكون محل الاختلاس مالا، منقولا، مملوكا للغير.

● يجب أن يكون الشيء المختلس مالا: لا يقع الاختلاس إلا على مال، والمال هو شيء قابل للتملك الخاص وتكون له قيمة، فالإنسان لا يمكن أن يكون محلا للسرقة؛ لأنه لم يعد محلا للملك بعد إبطال الرق، وعلى ذلك لا يعد خطف الرجل أو الطفل سرقة، وإنما له عقوبة أخرى.

ومادام الشيء قابلا للتملك فلا نرى شأن أن تكون حيازته مشروعة أو غير مشروعة، فيعد سارقا من يختلس من آخر قطعة من المواد المخدرة أو بضاعة مغشوشة، ويجب أن يكون للشيء قيمة ولو قليلة، فإذا كان مجردا من كل قيمة فإن أخذه لا يعد سرقة.

● يجب أن يكون محل السرقة منقولا: وذلك حتى يمكن أن يصدر اختلاسه بنزع حيازته من صاحبه ،أما العقار فنظرا أن المشرع لا يعترف بانتقال حيازته بمجرد انتزاعه من حائزه، فلا يتصور في شأنه فعل الاختلاس، ولا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً للسرقة .

● المال المنقول مملوك للغير: يجب أن يكون المال موضوع السرقة مملوكا للغير، ويترتب على ذلك أن المالك لا يكون أن يعد سارقا إذا اختلس متاعا مملوكا له خاصة ولو اعتقد أنه ملكا للغير.

وكذلك لا يعد سارقا من يختلس متاعا متنازعا عليه بين يدي حائزه أثناء قيام الخصومة بشأنه أمام القضاء أو قبل ذلك متى ثبت أنه المالك حقا[1].

3-القصد الجنائي: جريمة السرقة من الجرائم العمدية ولا بد من توفر القصد الجنائي، ولا يكفي فيها القصد العام وإنما يشترط فضلا عن ذلك نية خاصة وهي نية الغش.

1) عبد الحميد الشواربي :المرجع السابق،ص475،476،478.

وعلى هذا فالقصد الجنائي هو قيام العلم عند الجاني وقت ارتكابه فعلته، بأنه يختلس المنقول المملوك للغير من غير رضاء نية امتلاكه.[1]

وبتحقق أركان السرقة هاته اعتبر المشرع الجزائري فاعل الاختلاس سارقا وقرر له العقوبة من سنة على الأقل إلى خمس سنوات على الأكثر، وبهذا تعد السرقة مجرد جنحة.

2) عبد الحميد الشواربي:المرجع السابق، ص482.

خاتمة

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات. في ختام بحثنا هذا نخلص إلى النتائج التالية:

أولا: العقوبة سواء كانت في الشريعة أو القانون ليست انتقاما، بالرغم من كون عنصر الإيلام البدني أو النفسي عنصرا ضروريا فيها.

وما توقّع العقوبة إلا بعد اعتداء على حق من الحقوق أو فعل أمر محظور شرعا و قانونا.

و إن كانت الشريعة قد تفوقت على القانون في درء العقوبة على المتهم فلا توقع إلا شروطها و إلا فإن الحد يدرأ بمجرد و جود شبهة، و هذا لا يوجد في القانون.

ثانيا: النظام العقابي الإسلامي و الذي هو جزء من نظام تشريعي إلهي متكامل، قسم العقوبة إلى عدة اعتبارات و سبق بهذا التقسيم النظام الوضعي الذي تختلف فيه العقوبة باختلاف التشريعات. و بهذا فإن النظام الإسلامي قد نجح في محاربة الجريمة لعلمه بمدارك النفوس و ما يصلحها من عقاب، عكس النظام الوضعي الذي فشل في مكافحة الجريمة، بل بتطبيقه زاد الإجرام و تفنن المجرمون، ذلك أن العقل البشري عاجز عن فقه واقع العقاب و جعله كوسيلة للإصلاح، و الواقع يشهد الآن على ذلك بكثرة الانحراف و ازدياد الإجرام و المجرمين.

ثالثا: نجاح النظام العقابي الإسلامي في التوفيق بين الجريمة و العقوبة، فوضع لكل جريمة ما يناسبها من عقوبة و ذلك في الجرائم المقدرة، أما في غير المقدرة فترك ذلك للقاضي ليقدر ما يناسب كل جريمة، و هو ما يعرف بالتعازير، أما في النظام الوضعي فلا يوجد مثل هذا الأمر فهناك جرائم خطيرة في حين العقوبة المقررة لها لا تناسبها، و كذلك توجد جرائم غير خطيرة في حين أن العقوبة المقررة لها كبيرة، فغياب التناسب بين العقوبة و المقصد المنتهك يترتب عليه ضرر كبير.

رابعا: أن حقوق الإنسان وإن كانت مصطلح حديث العهد، لا تخرج عن دائرة مرتبة الضروريات الشرعية، التي لا يمكن للإنسان الإستغناء عنها، و التي تعتبر كليات تندرج تحتها جميع احقوق

خامسا: إهمال قانون العقوبات الجزائري لعدة جرائم كالردة و الزنا بين البالغين غير المتزوجين و شرب الخمر، بالرغم من أن هذه الجرائم تهدد الأمن العام للدولة و تخل بنظامها العام، و لم يجعل جرائم الحدود التي نصت عليها الشريعة في مرتبة واحدة بل فرق بينها من جناية إلى جنحة فمخالفة.

سادسا: الشبهات المثارة حول العقوبات في الإسلام عموما و الحدود خصوصا، تعد في حقيقة الأمر شبهات واهية، لا يقبلها العقل السليم.

سابعا: اهتمام فقهاء الشريعة بتتبع مقاصد الحدود و إن لم تكن في مصنف مستقل بل كانت مبعثرة في طيات كتبهم، فباستقرائهم للنصوص و مقاصد الشرع العامة اكتشفوا أن لكل حد من الحدود التي وضعها الله سبحانه أثر عظيم في صيانة الحقوق من وراء تحديده، و إن كانت هناك آثار عامة تشترك فيها جميع الحدود منها:

- الزجر: الذي هو منع الإجرام ابتداء وانتهاء عن طريق العقاب، وقد نبه عليه الكثير من العلماء كالماوردي وابن القيم وابن عاشور كما رأينا ذلك، ولقد نبه القرآن على وسائل تحقيق هذا الآثار في أكثر من موضع كما في آية حد الزنا قال تعالى ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ و كذلك في مشاهدة الناس إقامة الحد على السارق و المحارب و المرتد إلى غير ذلك.

- الجبر: و هو أثر مهم نبه إليه الفقهاء بعد تتبعهم لنصوص الشرع التي جاءت بذلك، و هذا الأثر قائم على تعويض المجني عليه و إرضائه بإنزال العقوبة المقررة على الجاني، ومن الذين نبّهوا عيه محمد أبو زهرة.

- عدم النكاية: و يتجلى هذا الأثر من إرشادات النبي صلى الله عليه و سلم في نهيّه الصحابة عن عدم تعيير الجاني الذي أقيم عليه الحد لأن في ذلك إعانة الشيطان عليه.

ثامنا: عدم نص القانون الجنائي الجزائري في أغلب مواده على غايته من العقوبة –إلا الإصلاح الذي نص عليه صراحة في قانون تنظيم السجون- بل ترك ذلك لفقهاء القانون لاستنباط غاية العقوبة وإن كانت في أغلبها محصورة في ثلاث غايات هي الإصلاح، الردع العام والخاص، العدالة، ولا يوجد لكل عقوبة نَصّ عليها غاية محددة، وقد عجز المشرع عن تحقيق هذه الغايات الأساسية المذكورة آنفا.

تاسعا: ضرورة عودة الأمة الإسلامية إلى تطبيق الشريعة الإلهية بكل نواحيها، وبما فيها النظام العقابي ومن خلاله إقامة الحدود، وطرحها لكل نظام وضعي لأنه صادر عن عقول البشر القاصرة عن إدراك ما يصلح لها، خاصة بعد أن ثبت فشله بل زادت بواسطته الجريمة والانحراف.

وفي ختام بحثنا نتمنى أن نكون قد وفقنا إلى حد ما في تبيين أثر عقوبات الحدود في حماية حقوق الإنسان، وما عسانا في الأخير إلا أن نقول ما قاله إبراهيم بن عطية الشبرخيتي المالكي مع تصرف في قوله:

يا من غدا ناظرا فيما جمعنا وقد أضحى يردد في أفنائـــه النظرا

سألناك الله إن عاينت من خطأ فاستر علينا فخير الناس من سترا

وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهو الهادي والموفق إلى خير سبيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين .

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث الشريفة
- فهرس المصادر و المراجع
- فهرس المواضيع

أولا: فهرس الآيات

1.سورة البقرة

الآية	نص الآية	الصفحة
207	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّه...	58
140	..قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ....	68
256	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...	79، 91

2.النساء

الآية	نص الآية	الصفحة
27	وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا..	36

3.المائدة

الآية	نص الآية	الصفحة
45	وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ...	43
33	إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ...	59
90	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...	62
91	إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ.	62
38	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.	64
50	أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ	87

4.الأعراف

الآية	نص الآية	الصفحة
158	قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ..	66

5.يونس

الآية	نص الآية	الصفحة
99	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ...	80
108	قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى...	66

6.النحل

الآية	نص الآية	الصفحة
126	وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ...	8

7.الإسراء

الآية	نص الآية	الصفحة
70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...	33
85	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...	68

8.الأنبياء

الآية	نص الآية	الصفحة
107	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ	66

9.النور

الآية	نص الآية	الصفحة
2	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ...	97
4	وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ...	62
5	إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ...	62

21	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ...	60

10.الروم

الآية	نص الآية	الصفحة
21	وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...	36

11.سبأ

الآية	نص الآية	الصفحة
28	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ...	66

12.الحجرات

الآية	نص الآية	الصفحة
9	وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا...	63

13.الذاريات

الآية	نص الآية	الصفحة
56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.	90

ثانيا: فهرس الأحاديث

الرقم	طرف الحديث	الصفحة
1	القضاةُ ثلاثةٌ، قاضيانِ في النارِ وقاضٍ في الجنةِ...	28
2	إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وصف ناسا إني لأعرف صفتهم في هؤلاء يقولون الحق...	37
3	لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله...	58
4	من بدل دينه فاقتلوه.	58
5	أن نفرا من عُكَل ثمانية قدموا على رسول الله..	59
6	من حمل علينا السلاح فليس منا.	59
7	قال جاء رجل إلى النبي-صلى الله عليه و سلم- قال: فذكر كذا وكذا وذكر الرجم...	60
8	إن الله تبارك وتعالى بعث محمدا-صلى الله عليه و سلم- بالحق وأنزل..	60
9	خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا...	61
10	..والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله..	61
11	..فلما نزل من المنبر أمر بالرجلين والمرأة فضربوا حدهم.	62
12	أن النبي-صلى الله عليه وسلم-أوتي برجل قد شرب الخمر فجلده...	105،63
13	أن النبي-صلى الله عليه وسلم- جلد في الخمر بالجريد والنعال ، ثم جلد..	63
14	من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة الجاهلية...	63
15	إنه ستكون هَنَات وهَنَات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع...	64
16	تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً.	64
17	كنت نائما في المسجد عليَّ خَمِيصَة لي ثمن ثلاثين درهما، فجاء رجل..	64
18	أن قريشاً أهمهم شأن المرأة التي سرقت في غزوة الفتح فقالوا من يكلم..	65

ثالث: فهرس المصادر و المراجع:

أولا: القرآن الكريم و تفاسيره و علومه	
1	القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم
2	ابن كثير (عماد الدين ابو الفداء إسماعيل): تفسير القرآن العظيم ، دار الأندلس، بيروت ،لبنان.
3	سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط12، 1406/1986
4	الطاهر بن عاشور: التحرير و التنوير، الدار التونسية، تونس، 1984.
5	الفخر الرازي (محمد الرازي فخر الدين): التفسير الكبير و مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط3، 1405/1985.
6	القرطبي (أبو عبد الله محمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن .
7	محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لبنان،ط2.
8	الطبري(أبو جعفر بن جرير بن يزيد): جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، 2000، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
ثانيا: الحديث النبوي و شروحه و علومه	
9	ابن حجر العسقلاني(أحمد بن علي): فتح الباري شرح صحيح البخاري، دارالسلام، الرياض دار الفيحاء،دمشق،ط2000،3/1421.
10	أبو داود (سليمان بن الأشعث): سنن أبي داود،دار الفكر،دط،دت.
11	أحمد بن حنبل: المسند،دار الفكر.
12	الألباني (محمد ناصر الدين الألباني): صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض،ط1، 1419/1998.
13	صحيح سنن الترمذي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط1، الرياض1988/1408.
14	الترمذي(أبو عيسى محمد بن سورة): سنن الترمذي ،دار الفكر ،بيروت ،لبنان،ط2 ، 1403/1983 .
15	مسلم بن الحجّاج: الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، لبنان.
16	البخاري: (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم) الجامع الصحيح، دار السلام ، الرياض ، دار

	الفيحاء دمشق، ط3، 1421، 2000.
17	الشوكاني:(محمد بن علي بن محمد): بيل الأوطار، دار النهضة، القاهرة، ط1982.
	ثالثا: اللغة العربية و معاجمها
18	– ابن منظور(أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم):لسان العرب، دارصاد، بيروت، لبنان، ط1.
19	– ابن فارس(أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا): معجم مقاييس اللغة،تحقيق وضبط عبد السلام هارون.
20	– الرازي(محمد بن أبي بكر): مختار الصحاح،دار الفكر،بيروت،لبنان،1401/1981.
21	الفيروز ابادي(مجد الدين محمد بن يعقوب): القاموس المحيط،دار الكتاب .
	رابعا: الفقه و أصوله و مقاصد الشريعة
22	– أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مؤسّسة الرسالة, بيروت, ط1999،
23	ابن تيمية(ابو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم): مجموع الفتاوى، جمع و ترتيب عبد الرحمن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.
24	ابن جزيء(أبو القاسم محمد بن أحمد): القوانين الفقهية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1988.
25	ابن حزم(علي بن أحمد بن سعيد): مراتب الإجماع، دار زاهد القدس، ط3 .
26	ابن قدامة(موفق الدين): المغني ،دار الكتاب العربي.
27	ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر): إعلام الموقعين عن رب العالمين ،دار إحياء التراث العربي ،بيروت ،لبنان،ط1 ،2001/1422.
28	ابن منذ: الإجماع،تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، طبع رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ،قطر،ط3.
29	ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحدالسيواسي) :شرح فتح القدير ،دار الفكر ، بيروت،لبنان،ط2.
30	أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ،المكتبة السلفية ،الدار البيضاء، ط1411،1990/1
31	أحمد فتحي بهنسي: العقوبة في الفقه الإسلامي ،دار الرائد ،العربي،بيروت ،لبنان،ط2

	1403 /1983، .
32	الأخضر الأخضري: القنية في شرح نظم الفائق في مقاصد الشريعة،جمع وترتيب حفيظة مبارك،مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع،الجزائر،1429/ 2008
33	أوميد عثمان الكردي: عقوبة الإعدام في الشريعة الإسلامية ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ، لبنان،ط1429،1/2008.
34	البابرتي (أكمل الدين محمد بن المحمود): شرح العناية على الهداية ،مطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام الحنفي ،دار الفكر ،بيروت ،لبنان،ط2.
35	بكر بن عبد الله أبو زيد: الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ،دار العاصمة ،الرياض، السعودية،ط1415،2.
36	جبر محمود الفضيلات:سقوط العقوبات في الفقه الإسلامي ،دار عمان، الأردن،ط1408،1/1987.
37	الحطاب(أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي): مواهب الجليل شرح مختصر خليل ،دار الفكر، ط1412،3/1992.
38	الرملي(شمس الدين محمد بن أبي العباس): نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ،دار الفكر،بيروت ،لبنان،الطبعة الأخيرة ،1984/1404
39	الزرقاني(عبد الباقي): شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل ، دار الفكر ، بيروت
40	السرخسي (شمس الدين) : المبسوط ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان،1989/1409
41	السيد صادق المهدي : العقوبات الشرعية و موقعها من النظام الإجتماعي في الإسلام ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة، ط1 ،1987/1407
42	الشربيني (محمد الخطيب): مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، دار الفكر
43	صباح طه بشير السامرائي : الحكمة عند الأصوليين ،دار الكتب العلمية ، لبنان ، ط2009،1
44	الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ،ط1987،1 .
45	عبد العظيم شرف الدين : العقوبة المقدرة لمصلحة المجتمع ، دار التأليف ، مصر، ط1 1973/ 1393،
46	عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي مقارن بالقانون الوضعي ، مؤسسة الرسالة ،ط6 1985/ 1405، .
47	علال الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها ، دار الغرب الإسلامي، ط5 ،1993.

48	علي أحمد الجرجاوي: حكمة التشريع وفلسفته، دار الفكر.
49	عيسى العمري ،محمد شلال العاني: فقه العقوبات في الشريعة الإسلامية ،دراسة مقارنة ،دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة،عمان الأردن،ط1423،2/2003
50	القرافي(شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان الصنهاجي): الفروق،عالم الكتب.
51	الكاساني(أبي بكر مسعود): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ،دار الكتاب العربي،بيروت لبنان ،ط1402،2/1982
52	أبو حامد الغزالي: المستصفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،، ط4، 1982،
53	الرازي:المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ، ط2، 1992
54	العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1994، ص 167.
55	ابن عاشو: مقاصد الشريعة الإسلامية: تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، 2001، دار النفائس، بيروت، لبنان،
56	محمد الوكيلي: الأولويات دراسة في الضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،، ط1، 1997
57	الشُّوكاني (محمد بن علي بن محمد): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول, الدّار الجامعيّة, بيروت, لبنان, , ط1, 1995
58	الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخايل ومسالك التعليل, ، دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان ، ط2, 1996
59	الريسوني: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي, , المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4 ,1995
60	الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ط 1986
61	الآمدي (أبو الحسن علي بن محمد): الإحكام في أصول الأحكام, تحقيق سيد الجميلي، ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1984
62	ابن الحاجب (أبو عمرو عثمان): منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985
63	الإسنوي (جمال الدين عبد الرحيم): نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي، ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999

64	– الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه
65	محمد الزحيلي: مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، سلسلة كتاب الأمة، العدد 78، 2002
66	غياث الأمم والتياث الظلم: تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط2، 1980
67	الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): شفاء الغليل في بيان الشبه والمخايل ومسالك التعليل, ، دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان، ط2, 1996
68	القرافي: شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1973.
69	نجم الدّين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة, الدار المصرية اللبنانية، بيروت، لبنان، ط1، 1993
70	حمّادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 1992
71	العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1400، 1980
72	الماوردي(أبو الحسن علي بن محمدبن حبيب): الأحكام السلطانية والولايات الدينية،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر.
73	محمد أبو زهرة : العقوبة في الفقه الإسلامي،دار الفكر.
74	محمد أبو زهرة : الجريمة في الفقه الإسلامي،دار الفكر.
75	محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ،دار الشروق،القاهرة،بيروت،ط1412،1992/16
76	محمد بن سعيد اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ،دار الهجرةللنشر والتوزيع،الرياض،السعودية،ط1413،1998/1.
77	محمد بن عبد الرحمان البخاري : محاسن الإسلام وشرائع الإسلام ،دار الكتاب العربي،بيروت لبنان ،ط2.
78	محمد فارق النبهان : المدخل للتشريع الإسلامي ،وكالة المطبوعات ،الكويت ،دار القلم،لبنان،ط1984،2
79	النووي(أبو زكريا محي الدين بن شرف): المجموع شرح المهذب ،دار الفكر.
80	ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة ،دار التراث،القاهرة،ط1355،1.
81	الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة ، 1404،

	1984
82	حسن الشاذلي: أثر تطبيق الحدود في المجتمع ،الرياض، جامعة محمد بن سعود، 1984
83	محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، ط8، الجزائر، مكتبة رحاب، 1987
84	محمد قطب: شبهات حول الإسلام ، ط16، القاهرة، 1985
85	عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، بغداد، مكتبة القدس، 1986
86	عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي: عرض و تحليل لأصول الإسلام و آدابه و أحكامه تحت ضوء العلم و الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، ط27، 1988.
87	أحمد محمد شاكر: الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، دار الكتب السلفية، 1407، ط3،
88	خليفة ابرهيم الصالح: مكافحة جريمة السرقة في الإسلام ، مكتبة المعارف، الرياض، 1400، ط1،
89	فكري محمد عكاز: فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون ، شركة مكتبة عكاظ، 1982
خامسا: كتب القانون و حقوق الإنسان	
90	أحسن بوسقيعة: الوجيز في القانون الجنائي الخاص، دار هومة، الجزائر، ط9، 2008
91	أحسن بوسقيعة: الوجيز في القانون الجزائي العام ، دار هرمة ، الجزائر، ط9 ، 2009.
92	أحمد إبراهيم حسن : غاية القانون –دراسة في فلسفة القانون – الدار الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2000.
93	إبراهيم أبو النجا : محاضرات في فلسفة القانون ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، 1999.
94	إبراهيم الشباسي :الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1981.
95	روسكو باوند : مدخل إلى فلسفة القانون ، ترجمة صلاح دباغ ، ومراجعة أحمد مسلم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت ، 1967.
96	سليمان عبد المنعم : أصول علم الإجرام والجزاء ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان، ط2، 1996/1416

97	عبد الله سليمان :شرح قانون العقوبات الجزائري،القسم العام،الجريمة،2002
98	عزت مصطفى الدسوقي: أحكام جريمة الزنا في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ط1 ،1990.
99	محمد زكي أبو عامر : دراسة في علم الإجرام والعقاب ، دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية ،1985.
100	محمد صبحي نجم: شرح قانون العقوبات الجزائي– القسم الخاص–،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ،ط4، 2003،
101	محمد عوض : قانون العقوبات القسم العام ، مطبعة التولي ، الإسكندرية.
102	منصور رحماني :علم الإجرام والسياسة الجنائية، دار العلوم ،عنابة، الجزائر.
103	هلالي عبد الله أحمد:شرح قانون العقوبات–القسم الخاص– ، دار النهضة العربية القاهرة ،ط1، 1988.
104	عبد الحميد الشواربي : شرح قانون العقوبات ، دار المعارف ، الإسكندرية ، 1991
105	سمير تناغو: النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف, الإسكندرية, مصر، ط 1، د.ت
106	حسن كيرة: أصول القانون، منشأة المعارف, الإسكندريّة, مصر، ط 1978
107	سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، المؤسّسة الجامعيّة, بيروت, لبنان، ط 1987
108	إبراهيم أبو النّجا: محاضرات في فلسفة القانون، د.م.ج, الجزائر، ط1982
سادسا: المقالات و الرسائل الجامعية	
109	أمينة بن طاهر : الأنظمة العقابية ومدي فعاليتها في مكافحة الجريمة ، رسالة ماجستير شريعة وقانون كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر،2001/1421.
110	رزيق بخوش: الحماية الجزائية للدين الإسلامي ، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، رسالة ماجيستير في الشريعة والقانون، جامعة الحاج لخضر باتنة ،قسم الشريعة، 2006/1427،2005/1426
111	عبد القدر جدي: الجرائم الماسة بأمن الدولة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة مع القانون الوضعي، رسالة دكتوراه في الفقه و أصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، 2004/2003.
112	عبد القادر طهراوي : مقاصد العقوبة بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري، رسالة

	ماجستير شريعة وقانون، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية ، جامعة باتنة، 2005/2004
113	د.موفق طيب شريف: مراتب حقوق الإنسان و آليات الموازنة بينها، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية و الحضارة الإسلامية، قسم الشريعة و القانون، جامعة وهران، 1431،2011
114	– قاسي سي يوسف : مدى فاعلية عقوبات الحدود في محاربة الجرائم الخطيرة ، رسالة ماجستير ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر ، 1412/ 1992.
115	نصر الدين معاشي: التشريع الجزائي الجزائري في ميزان الشريعة و مدى إجتهاد القاضي في جرائم التعزير، رسالة ماجستير، فرع شريعة و قانون، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003/2002.
116	كمال لدرع: مقاصد الشريعة الإسلامية (نشأة وتطورا)، مجلة جامعة الأمير عبد القادر ، دار البعث قسنطينة، العدد 07، مارس 2001
117	مكتب مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان: التدريب في مجال حقوق الإنسان، دليل لتدريب المهنيين في مجال حقوق الإنسان، العدد رقم 6 من سلسلة التدريب المهني، 1999، الأمم المتحدة، نيويورك
118	مجلة مجمع الفقه الإسلامي: الدورة الثالثة عشر، 22 – 27 ديسمبر 2001 ، الكويت
119	محمد البشري الشوربجي: حقوق الإنسان أمام القضاء، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، العدد الثالث، 1981
120	جمال الدين محمود، في مجلة التضامن الإسلامي، ص 47، ذو القعدة، 1408هـ.

رابعا: فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة
مقدمة	01
الفصل التمهيدي: دراسة مصطلحات البحث	08

المبحث الأول: العقوبة في الشريعة و القانون	08
المطلب الأول: تعريف العقوبة في الشريعة والقانون	08
الفرع الأول: تعريف العقوبة في الشريعة	08
البند الأول: تعريف العقوبة لغة	08
البند الثاني : تعريف العقوبة شرعا	09
الفرع الثاني: تعريف العقوبة في القانون	11
البند الأول:تعريف فقهاء القانون	11
البند الثاني: تعريف علماء علم العقاب	12
المطلب الثاني: مكانة العقوبة في الشريعة والقانون	13
الفرع الأول : مكانة العقوبة في الشريعة	13
الفرع الثاني: مكانة العقوبة في القانون	15
المطاب الثالث: تقسيمات العقوبة في الشريعة والقانون	17
الفرع الأول: تقسيم العقوبات في الشريعة	17
البند الأول: تقسم العقوبة من حيث وجوب الحكم	17
البند الثاني: تقسم العقوبات بحسب الجرائم التي فرضت عليها	18
الفرع الثاني: تقسيم العقوبة في القانون	18
البند الأول: تصنيف العقوبات بالنظر إلى جسامتها	19
البند الثاني: تصنيف العقوبات بالنظر إلى علاقتها ببعضها	20
المبحث الثاني: مفهوم حقوق الإنسان في الشريعة و القانون	22
المطلب الأول: مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الغربي.	23
الفرع الأول: المعيار الموضوعي	24
الفرع الثاني: المعيار الشكلي	26
المطلب الثاني: مفهوم حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي	28
الفرع الأول: المعيار الحقوقي	32

الفرع الثاني: المعيار التكليفي	34
الفصل الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات و جدلية حماية العقوبات الحدية لها	40
المبحث الأول: ارتباط حقوق الإنسان بمرتبة الضروريات	41
المطلب الأول: دلالة العقل عليها	43
المطلب الثاني: العموم	44
المطلب الثالث: قطعيتها	48
المطلب الرابع: هلاك الإنسان بفواتها (زوالها)	49
المبحث الثاني: حماية العقوبات الحدية لضّروريات و الشبهات المثارة حولها	50
المطلب الأول: أنواع الحدود و الحكمة من تقديرها	51
الفرع الأول: الحكمة من تقدير عقوبات الحدود	51
الفرع الثاني: أنواع الحدود.	53
البند الأول :حد الردة	53
أولا: تعريف الردة في الغة	53
ثانيا: تعريف الردة شرعا	53
البند الثاني : حد الحرابة	53
أولا: تعريف الحرابة لغة	53
ثانيا تعريف الحرابة اصطلاحا	53
البند الثالث : حد الزنا	54
أولا : تعريف الزنا	54
البند الرابع: حد القذف	55
أولا: تعريف القذف لغة	55
ثانيا تعريف القذف شرعا	55
البند الخامس: حد الخمر	56
أولا: تعريف الخمر لغة	56

ثانيا: تعريف الخمر شرعاً	56
البند السادس: حد البغي	57
أولا : تعريف البغي لغة	57
ثانيا: تعريف البغي شرعا	57
البند السابع :حد السرقة	58
أولا: تعريف السرقة لغة	58
ثانيا تعريف السرقة شرعا	58
المطلب الثاني: أدلة مشروعية الحدود و الشبهات المثارة حولها	60
الفرع الأول: أدلة مشروعية الحدود	60
البند الأول : أدلة مشروعية حد الردة	60
البند الثاني: أدلة مشروعية حد الحرابة	61
البند الثالث: دليل مشروعية حد الزنا	62
البند الرابع: أدلة مشروعية حد القذف	64
البند الخامس: دليل مشروعية حد الخمر	64
البند السادس : أدلة مشروعية حد البغي	65
البند السابع :أدلة مشروعية حد السرقة	66
الفرع الثاني: الشبهات المثارة حول عقوبات الحدود	68
البند الأول: الشبهات العامة	68
البند الثاني: الشبهات الخاصة	81
الفصل الثاني: أثر العقوبات الشرعية و القانونية في حماية حقوق الإنسان	92
المبحث الأول: أثر العقوبات الشرعية في حماية حقوق الإنسان	93
المطلب الأول: أثر إقامة حد الردة	93
المطلب الثاني :أثر إقامة حد الحرابة	95
المطب الثالث :أثر إقامة حد الزنا	99

المطلب الرابع : أثر إقامة حد القذف	102
المطلب الخامس:أثر إقامة حد الخمر	105
المطلب السادس:أثر حد البغي	107
المطلب السابع:أثر إقامة حد السرقة	109
المبحث الثاني: أثر العقوبات القانونية في حماية حقوق الإنسان	112
المطلب الأول: أثر العقوبة في الإصلاح	114
المطلب الثاني : أثر العقوبة في الردع (العام والخاص)	117
المطلب الثالث : أثر العقوبة في العدالة .	120
المبحث الثالث: استقراء مفاهيمي للحدود في القانون الجزائري	122
المطلب الأول: استقراء حد الردة في القانون الجزائري.	123
المطلب الثاني: استقراء حد الحرابة في القانون الجزائري.	125
المطلب الثلث: استقراء حد الزنا في القانون الجزائري.	127
المطلب الرابع: استقراء حد القذف في القانون الجزائري.	128
المطلب الخامس: استقراء حد شرب الخمر في القانون الجزائري.	130
المطلب السادس: استقراء حد البغي في القانون الجزائري	131
المطلب السابع: استقراء حد السرقة في القانون الجزائري.	132
خاتمة	135
الفهارس	138
أولا: فهرس الآيات	138
ثانيا: فهرس الأحاديث	141
ثالثا: فهرس المصادر و المراجع	142
رابعا: فهرس الموضوعات	149