



فاسفة العقوبات

أ. ناصر قربان نيا

تمهيد

يعدّ النّظام الجنائي الذي يشتمل على قانون العقوبات من أهمّ الموضوعات الحقوقية في أي مجتمع.

كل مجتمع، منذ نشاته، يحدّد لأفراده حقوقاً وامتيازات يتلزم لهم بها، ومنها: حق الحياة، حق الحرية، حق الرفاه والأمن، حق الملكية... وهي الحقوق والامتيازات التي لا يحق لأحد التجاوز عليها. وهذا لا يعني أن الجميع سوف يتلزمون بذلك، ويحترمون حقوق الآخرين فلا يقمعون بانتهاكها.

إذا لم يقنع بعضهم بحقوقهم، وقاموا بالعدوان على حقوق الآخرين وأضروا بها، وأخلوا من جراء ذلك بالتوازن والنظام، فلا مفرّ أمام المجتمع من أن يقوم برد فعل لمعاقبة المعتدين.

وعلى هذا، فإنّ الجزاء هو أحد عوامل حماية النظام وصيانة حقوق الأفراد. ومن هنا يمثل نظام الجزاء، ومنذ ظهور الحياة الاجتماعية، أحد أعمدة المجتمع الأساسية. ويمكن القول: إنّ قوانين الجزاء هي من أقدم المقررات التي ظهرت في المجتمعات. وفي الحقيقة فإن العقوبة نفسها هي أحد أقدم الموضوعات البشرية؛ ذلك أنّ المجتمع يتتألف من مجتمع الأفراد، وسيسبب تصادم المصالح، فإنّ وقوع الجريمة يصبح أمراً بدبيها، ولأنّ ارتكاب الجريمة يسبّب عذاباً في الوجود الإنساني فإنّ المجتمع يتّخذ إزاء ذلك ردّ فعل ويعاقب المجرمين.

كما أنَّ الأديان الإلهية اهتمت بموضوع الجزاء، ونصَّت على معاقبة المجرمين ومنتهاكي الشرائع الدينية، وكذا يمكن القول: إنَّ الجزاء في المجتمعات الاستبدادية يقترب بالظلم والقهر والاضطهاد. وهو، في المجتمعات الحرة والمتحضرَة، يجسد سيادة القانون وحاكميته.

وبالرغم من ذلك كله فإنَّ فلسفة الجزاء ومسُوغاته ظلت محوراً للجدل والحوار والمناظرة بين الحقوقيين والفلسفه والجناهيين وعلماء الاجتماع.

المقصود من «فلسفة الجزاء»

قبل الخوض، في بحث الموضوع، ينبغي أن نوضح المقصود من فلسفة الجزاء.

فما هو المراد من مفردة «فلسفة» التي أضيفت إلى «الجزاء» هنا؟

إنَّ مفردة فلسفة التي تأتي « مضافاً » أضحت تعبرأ رائجاً. فهل يمكن إضافة فلسفة إلى أية ظاهرة أو أنه يشترط في كون المضاف إليه « علماً »، من قبيل فلسفة العلم ، فلسفة الفيزياء ، فلسفة الحقوق ، فلسفة الأخلاق ، فلسفة السياسة ، فلسفة الرياضيات . . . ؟

ربما يبدو موضوع الفلسفة، بوصفه مضافاً مقروراً بعلم ما ، كفلسفة الرياضيات ، فلسفة المنطق ، فلسفة الاقتصاد ، فلسفة الحقوق . . .؛ حيث يكون المضاف إليه علماً يحظى بالأولوية ليأتي المضاف في الدرجة الثانية.

ولكنَّ هذا التصور غير صحيح؛ ذلك أنَّ « الفلسفة مضافة ليست على الدوام فلسفة للعلم ، يعني أنها لا ترتبط بذلك العلم ، مثل فلسفة الفن وفلسفة اللغة ، إنَّ فلسفة اللغة (philosophy of language) تمثل قسماً مهماً في الفلسفة التحليلية الغربية؛ حيث إنَّ المضاف إليه ليس علماً ، بل إنَّها رؤية تحليلية ونظيرية لظاهرة اللُّغة»^(١).

ومن خلال هذه الرؤية يمكن أن نعدَّ «فلسفة الجزاء» تعبيراً صحيحاً؛ ذلك أنَّ الجزاء ليس موضوعاً وظاهرة ، ولا هو علم مستقل بالدرجة الأولى ليكون موضوعاً علم آخر.

● فلسفة العقوبات

وبالرغم من أن الجزاء والعلم الجنائي علمان مستقلان، وتناقش في كليهما فلسفة الحقوق الجنائية (philosophy of Criminal law)، ولكن العقاب، أو الجزاء، هو أحد الموضوعات في أي مجتمع، حديث يدرس في هذين العلمين وتناقش قواعده وكيفيته.

وعلى هذا، فإننا إذا لم نعد الفلسفة مضافة بالضرورة إلى العلم، بل نظرنا إلى صحة ارتباطها بأية ظاهرة وموضع كالفن واللغة، استطعنا آنذاك أن نعد فلسفة الجزاء تعبيراً صحيحاً، وتمكننا من التحدث في الموضوع، كما هو الحال في تعبيرنا عن فلسفة الثورات، وبخاصة ثورة الإمام الحسين عَلَيْهِ الْمُصَلَّى.

والنقطة الأخرى التي يجب إضافتها هي: ما هو المقصود من الفلسفة التي أضيفت إلى الجزاء هنا؟ هل تعني الفلسفة بمعناها العام؛ حيث يجري البحث في ماهيتها وتقسيماتها الأولية؟ كان نبحث في فلسفة العلم في ماهية العلم، وفي فلسفة الحقوق في ماهية الحقوق، وفي فلسفة الجزاء في ماهية الجزاء؟

قد يتصور بعضهم أن المراد من الفلسفة، في إضافتها، هو معناها العام^(٢)، ولكن هذا غير صحيح. «إن الفلسفة المضافة - كما هو مفهومها من خلال الدراسات التي تطرح حالياً في الغرب - عبارة عن مجموعة التأملات النظرية والتحليلية والعقلانية في ظاهرة ما قد تكون تارة علمًا وتارة غير علم كاللغة نفسها»^(٣).

ومن ذلك كله يمكن القول: إن المراد من الفلسفة مضافة، وفي موارد كثيرة، هو المبني (Foundations). وفي هذه المقالة لم نقصد الفلسفة بمعناها العام؛ ذلك أنها لا نبحث في ماهية الجزاء بل في عاليته، ونريد تسلیط الأضواء على بواعث الجزاء وأهدافه.

وعلى هذا فإن المقصود من فلسفة الجزاء مبنية وأهدافه، ومن البديهي أن أسباب وجود ظاهرة ما هي غير مقوماتها.

والسؤال عن علة الجزاء غير السؤال عن ماهيته، والذين كتبوا في فلسفة الجزاء التفتوا في الحقيقة إلى هذه النقاط^(٤).

وبعد أن اتضحت لدينا موضوع البحث، نشير باختصار إلى ما قاله الفلاسفة والحقوقيون والجناحيون في فلسفة الجزاء، ومن ثم نبحث فلسفة الجزاء في الإسلام، ولأنّ الجزاء في الفقه الإسلامي كان محوراً للبحث في فلسفته، فإنه سيكون بحثاً في ما وراء الفقه، لأن فلسفة الجزاء بحث في ظاهرة الجزاء من خلال مجموع التأملات النظرية والتحليلية والعقالية.

إضافة إلى نظرية الإرضاء (satisfaction Theory) التي تعني توسيع الجزاء على أساس إرضاء المجنى عليه، ونظرية تعويض الخسارة (Restitution Theory)، وهما تلتقيان بشكل ما مع روح الانتقام، توجد أفكار أخرى في توسيع الجزاء وبيان عللها، وهذه نظريات رئيسية في ذلك:

١ - نظرية الفائدة الاجتماعية (الدّفاع الاجتماعي)

يسوغ جان جاك روسو، في كتابه «العقد الاجتماعي»، الجزاء على أساس الفائدة الاجتماعية.

وروسو يؤسس للحق الاجتماعي في معاقبته للأفراد من خلال اعتقاده بأنّ الناس يولدون أحرازاً، ويعيشون في الطبيعة أحرازاً، وبما أنّ الإنسان بمفرده عاجز عن حماية نفسه ومقاومة العوامل الطبيعية، فقد عمد البشر، ولأجل درء الأخطار، إلى التجمع حول بعضهم بعضاً ونظموا في ما بينهم صيغة من «العقد الاجتماعي».

وفي هكذا مجتمع، فإنّ كلّ من يرتكب جرماً، يكون قد نقض عقده مع المجتمع، ذلك العقد الذي أمضاه بإرادته.

وعندما ينبرى المتصدرون للأمر إلى محکمته وإنزال العقوبة به، فإنّهم في الحقيقة يثبتون ويعلنون للرأي العام أنّ هذا الفرد قد قام بنقض العقد الاجتماعي، وإذاً فلم يعد عضواً في المجتمع، ولأنّه ألغى تعهده والتزامه يجب إبعاده باعتباره ناكتاً، أو القضاء عليه باعتباره عدواً للمجتمع^(٥).

«بكاريَا» هو الآخر يسوغ الجزاء على أساس الفائدة الاجتماعية، ويعتقد أنّ الهدف من وراء العقوبات هو ردع المتهم، أو الذين تسول لهم أنفسهم ارتكاب

● فلسفة العقوبات

الجرائم^(٦). وهو يعتقد أن هاجس الجزاء والخوف من العقاب المقرر في القانون سوف يردع المجرمين عن ارتكاب الجريمة.

إضافة إلى أن المجرم نفسه، عندما يرى أمام عينيه جزاءه، فإنه سوف يتبعه، ويرتدع عن التفكير في ارتكاب جرم آخر في المستقبل، لأن هذا الجزاء، أو أشد منه وأقسى، سيكون في انتظاره، وعلى هذا الأساس فإنه سوف لن يرتكب جريمة في المستقبل، وعندها سيكون ذلك في مصلحة المجتمع^(٧).

ويعد «بنتام» الحقوقي الإنجليزي، هو الآخر، في رسالته «العقاب والثواب»، الرد على هدفًا اجتماعياً، وقد نظر، في كتاباته، لنظرية الفائدة الاجتماعية التي أشرنا إليها آنفًا؛ إذ يعتقد أن الإنسان مخلوق أثاني يفكر بطريقة نفعية، والفرد الذي يقوم بارتكاب جرم ما لا يكون هدفه إلا جلب المنفعة إلى نفسه، ولكنه في ارتكابه الجرم يجرّ على نفسه خطر الاعتقال والعقاب، ولذا يقف المجرم أثناء ارتكابه الجريمة أمام أمررين متضادين: إما أن يقوم بارتكاب الجريمة جلباً للمنفعة ويتحمل الجزاء أو ينصرف عنها فيحفظ نفسه من خطر العقاب.

فإذا كان الجزاء متناسبًا مع حجم الخسارة الاجتماعية فإن ذلك سيكون رادعًا للأفراد عن ارتكاب الجرائم أو تكرارها^(٨).

٢ - مدرسة العدالة المطلقة

يرى بعض الفلاسفة والمفكرون الدينيون والأخلاقيون أن الهدف من الجزاء، وبغضّ النظر عن المصلحة الاجتماعية، هو تنفيذ «العدالة المطلقة»، ومن جملة هؤلاء العلماء عمانوئيل كانت «Kant»، فيلسوف ألمانيا الشهير وجوزيف دومستر «J.demaistre».

وقد عدَ «كانت»، في كتابيه المعروفين: «نقد العقل النظري critique de raison pure» و«نقد العقل العملي critique de raison pratique»، الفائدة والدفاع الاجتماعي اللذين طرحاهما بتوافق ومجدهما تافهين، ووظف في تنفيذ العقاب مفاهيم كلية أكثر شمولًا، معتقداً أن «العدالة» و«الأخلاق» يوجبان معاقبة المجرم، حتى لو

لم تكن هناك فائدة متصورة للمجتمع من وراء الجزاء، فإن إزالة العقاب على أساس العدوان وانتهاء دائرة الأخلاق والعدالة واجب ضروري.

ويرى كانت، بغض النظر عن المنفعة ودفع الضرر، أنَّ الجزاء ليس متأتياً عن النفع الاجتماعي، وإنما هو، بحد ذاته، هدفاً، لأنَّه تفيذ للعدالة المطلقة ودفع عن القانون الأخلاقي.

وقد أوضح «كانت» عقائده في حصر هدفية الجزاء داخل إطار تفيذ العدالة بأن ساق مثاله الشهير: «الجزيرة المهجورة» الذي يقول فيه:

«نفترض أنَّ بعض الأفراد قاموا بتشكيل مجتمع في جزيرة نائية ليعيشوا معاً. والآن، ولأسباب ما قرر هؤلاء الأفراد ترك الجزيرة وحلَّ مجتمعهم. ولنفترض أيضاً أنَّ مجرماً قام بارتكاب جريمة قتل قبيل ذلك.

وهنا يتوجب على المجتمع إعدام القاتل كآخر واجب يقومون به قبل ترك الجزيرة.

فالرغم من انتفاء الفائدة الاجتماعية لانحلال المجتمع نفسه وترك الجزيرة، وأنَّ الجزاء لن يحقق نفعاً اجتماعياً، إلا أنَّ «العدالة المطلقة» و«القانون الأخلاقي» - اللذين هما أعلى وأسمى من النفع الاجتماعي - يوجبان مثل هكذا جزاء، ويرى أنَّ هذا الجزاء أمر مسلم به وضروري»^(٩).

٣ - نظرية الوقاية والإرعب

يعتقد أصحاب هذه النظيرية أنَّ الجزاء، باعتماده طريقتي الوقاية (Preventipon) والإرعب (Deterrence)، يقلل من نسبة الإجرام. وفي عقيدتهم أنه إذا وضعت أمام مجرم موانع في مدة خاصة فإن أقل ما يحصل أنَّ هذا المجرم لن يقدم على ارتكاب جريمة السرقة أو استخدام العنف أو أي جريمة أخرى. وفي موضوع الجزاء وانحسار الجريمة، فإن نظرية الإرعب هي الأخرى مورد تأييد بعض العلماء، والمقصود أنَّ المجرم يرتدع عن ارتكاب الجريمة بسبب خوفه من الجزاء. ومؤيدو هذا التفكير يؤمنون بأنَّ الجزاء: معاقبة المجرمين، سيؤدي أساساً إلى

● فلسفة العقوبات

انحسار في وقوع الجريمة، وفي غياب الجزاء الإرتعابي فإن احتمال ارتكاب أفراد آخرين من المجتمع للجريمة سيكون وارداً، وفي رأيهما أن ذلك يشمل أفراد المجتمع جميعهم، ولا يقتصر على المجرم الذي سبق له انتهائه القانون^(١٠).

٤ - نظرية الإصلاح وتربية المجرمين

إن أعلى هدف يرنو إليه علماء الحقوق الجزائية، وبخاصة أصحاب عقيدة الدفاع الاجتماعي، من العقوبات، هو إصلاح المجرمين. فهل هناك من هدف أسمى من إصلاح المجرم من خلال العقوبة، ومن ثم إعادةه إلى المجتمع فرداً صالحاً شريفاً؟ إن مدرسة الدفاع الاجتماعي تعتقد أن أولى واجبات الدولة، في تنفيذ العقوبات التي تسلب الحرية، هي الإصلاح وتربية المجرمين.

ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الجزاء يوجد صدمة روحية أليمة في نفس المجرم، وعند ذلك سوف يدرك أنه قد أخطأ، ومن المحتمل أن يقرر في المستقبل إصلاح حياته^(١١).

مسوّغات الجزاء لا تنضوي داخل نظرية واحدة

وبعد هذه الإشارات المركزية في استعراض النظريات، في ما يخص فلسفة الجزاء ومسوّغاته، فإن التأكيد على ما تبيّن لنا ضروري، وهو أن مسوّغات الجزاء مسألة لا يمكن أن تنضوي داخل نظرية واحدة، وأن نظرية ما بمفردها لا يمكن أن توسيع مسألة الجزاء بشكل كامل، بل إن كل نظرية يمكنها أن توسيع جانباً من الحقيقة، وبطبيعة الحال تثير انتقادات أيضاً، وقد يشير بعض النظريات انتقادات أكثر. فمثلاً، وفي نقد نظرية الوقاية من خلال الإرتعاب، يقول بعضهم: إن التجارب أثبتت عكس ذلك، فال مجرمون الذين أدينوا وأنزل في حقهم العقاب، لم يرتدعوا، وعادوا إلى ارتكاب الجريمة، وهذا ما يؤكّد أن هاجس الخوف من الجزاء لم يلجم إلى قلوبهم^(١٢).

وعلاوة على ذلك، كيف يمكن توسيع فكرة معاقبة شخص لردع الآخرين عن ارتكاب الجريمة^(١٣).

هناك إشكالات أساسية ترد على الاتجاه الإصلاحي في العقوبات بالرغم من احتمال ارتداع المجرم عن ارتكاب الجريمة بسبب الخوف، ولكن هذا لا يتفق مع فكرة الإصلاح التي تعني إيجاد تغييرات وتحولات أساسية في أعماق الإنسان.

حتى في عقوبة السجن؛ حيث يجد المجرم فرصة كافية للتأمل في ما قام به من أفعال إجرامية مشينة، فليس هناك قطع في حصول تغيير أخلاقي، بل من المحتمل أن المجرم يفكر في تعلم طريقة تمكّنه من ارتكاب الجريمة من دون أن تطوله يد القضاء والجزاء!

وعلى هذا، فإن كان الهدف من الجزاء هو الإصلاح وإيجاد تحول في الرؤية الأخلاقية للمجرم، فمن الأفضل والمنطقى التفكير في مناهج تعليمية، والبحث عن بواتع الإجرام وأسبابه للقضاء عليها، وإذا كان المجرم يعاني من خلل في شخصيته فإنّ علاجه هو السبيل الصحيح للإصلاح، أما إجراء العقوبات فقط فلا يمكن أن يحقق الهدف الإصلاحي المنشود^(١٤).

فلسفة الجزاء في الإسلام

إذا كان الدين ينطوي على الشمولية فإنه لا يمكن أن يكون فاقداً لنظام جزائي، ذلك أنّ إدارة المجتمع وحفظ النظام وإرساء دعائم الأمن والعدالة مسائل ترتبط بوجود مقررات تأديبية وعقوبات تطول الذين يتهدكون النظام. كما أن البشر ينطون على قابلية العدوان على حقوق الآخرين، والتمرد على القانون والجنوح للشر والظلم، ومن دون وجود الجزاء لا يمكن الع Howell دون بروز الظلم والعدوان والشر. وبما أن الإسلام في طليعة الأديان، من حيث الشمولية والكمال، فلا بد من انطواه على نظام جزائي.

إن السمو بالشخصية الإنسانية واحد من أهداف الحكومة الإسلامية العليا التي تسعى إلى تحقيقها.

وبالرغم من أن معاقبة المجرمين وإنزال الجزاء بهم يعرقل في بعض الأحيان تحقيق هذا الهدف، بل إن تهميش فرد من المجتمع وإقصائه ورميه في السجن يعد

● فلسفة العقوبات

ضررية عنيفة في روحه قد تزيد من شقائه وتتجذر سقوطه، وبالرغم من أن إجراء العقوبات يقترن دائمًا بهتك حرمة الفرد وفضحه بسبب بعض الظروف بما يتنافى مع الجانب التربوي والإصلاحي، إلا أن ذلك كله لا يلغي من الجزاء قيمة التربوية والإصلاحية.

ولا ريب في أن أصلالة الكرامة الإنسانية متمثلة في شخص المجرم إلا في موارد معدودة يعامل فيها المجرم باعتباره جريثمة ينبغي نبذها من المجتمع، أمّا فيسائر الموارد فإنّ الإنسان الخاطئ هو كالآخرين يستحق جميع أشكال الدعم والمساعدة من أجل أن يستعيد ما فقده من كرامة واعتباره الإنساني. غير أنه لا يمكن، كما هو الحال لدى أصحاب المدرسة الإصلاحية، اعتبار الجريمة أمراً لا قيمة له، وإنما المهم هو شخص المجرم فقط. وعلى هذا الأساس يتوجب الاهتمام بشخصية المجرم فقط!

وبالرغم من أن شخصية المجرم تكتسب أهمية خاصة في الحقوق الجزائية، فإنّ الاهتمام بها كلّياً لا يسوغ تجاوز ما ارتكبه من جرم. ثم كيف يمكننا أن نضع الذين ارتكبوا جرائم خطيرة مع من ارتكبوا جرائم صغيرة على حد سواء، في مسألة الجزاء، على أساس تساويهم في الشخصية؟!

وهل يمكن إهمال شخصية المجتمع ومصالح أفراده والاهتمام فقط بشخصية المجرم؟!

إننا، عندما نبحث في العقوبات التي قرّرها الإسلام، يمكننا أن نجد اهتماماً إسلامياً بشخصية المجرم وسلامة المجتمع، وسيتطرق هذا المقال وبشكل إجمالي إلى الجزاء وفلسفته في الإسلام.

يتوجّد الدين الإسلامي الذين يتهدكون أوامرها ونواهيه بتنوعين أساسيين من الجزاء هما:

١ - الجزاء الأخرى

وهو النوع الجنائي الأكثر أهمية، فعندما تنتهي رحلة الحياة الدنيوية ومرحلة الامتحان في هذه الحياة، يحضر البشر أمام محكمة العدل الإلهي: «يُوم تجد كل

نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء توة لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً
ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد» **﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ**
مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَهُ﴾ ^(١٥).

٢ - الجزاء الدنيوي

وينقسم بدوره إلى قسمين :

الأول: الجزاء التكويني وفق قانون العلة والمعلول والأسباب والمسارات وربط
النتائج بالمقدّمات ، والمصير الذي يتّظر المجتمعات لدى انحرافها عن مسار الحق .
ولهذا النوع من الجزاء ألوان مختلفة متعدّدة قد تأتي في صورة فناء الأمم
وهلاكها ، تسلّط الأعداء ، ظهور القحط ، المشكلات الاقتصادية ، الذلة والمسكنة ..
وقد بين القرآن الكريم ذلك في آيات تشير إلى هذه السُّنن والقوانين التاريخية
في الجزاء والعقاب :

﴿فَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سِنِنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الْمُكَذِّبِينَ﴾ ^(١٦). **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيُنَظِّرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**
دَمَرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالَهَا﴾ ^(١٧). **﴿وَتُلَكَ الْقُرَى أَهْلُكَنَا هُنَّ لِمَا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا**
لَمْهَلْكَهُمْ مَوْعِدًا﴾ ^(١٨). **﴿فَتُلَكَ بَيْوَنُهُمْ خَاوِيَّةٌ بِمَا ظَلَمُوا﴾** ^(١٩).

وقد أكد القرآن الكريم ، في آيات كثيرة ، أن الظلم سبب في الهلاك ، والجدير
ذكره أن القرآن لا يحصر الظلم بالعدوان على الآخرين ، بل يشمل ظلم الإنسان لنفسه
وظلم المجتمع لنفسه أيضاً.

فأشكال الفسق والفحotor جميعها ، وكل انحراف عن المسار الإنساني
الصحيح ، هو ظلم؛ فالظلم في القرآن الكريم ينطوي على مفهوم شامل ، قد يكون
في العدوان على الآخرين وقد يكون فسقاً وفحotorاً وأفعالاً لا أخلاقية : **﴿وَأَطْبِعُوا اللَّهُ**
وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازِعُوا فَتَفَشِّلُوا وَتَذَهَّبُ رِيحُكُمْ﴾ ^(٢٠). ومن خلال مفاد هذه الآية يكون
اضحلال القوة وإنهيار القدرة نتيجة للنزاع الداخلي وعدم طاعة الرسول .

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾ ^(٢١). فحتى الصائفة الاقتصادية

● فلسفة العقوبات

والآزمات الروحية التي تعصف بالفرد والمجتمع هي نتائج للإعراض عن ذكر الله سبحانه، فيما تشير الآية ٧٩ من سورة المائدة إلى ضياع بنى إسرائيل وحرمانهم من رحمة الله لأنهم «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون»، كما علل النبي ﷺ هلاك الأمم وفناها بأنها لم تطبق حدود الله سبحانه وبقierungها الضعفاء: «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد».

الثاني: هو النظام الجزائي وقوانينه التي يستنبطها الفقهاء من مصادرها؛ حيث يلزم حكام المجتمعات الإسلامية بتنفيذها وإجرائها، من قبيل عقوبة القصاص في القتل العمد، قطع يد السارق، الجلد وغيرها. وهذا النوع من الجزاء هو الذي تهتم به هذه المقالة.

مبني الجزاء: إنّ مبني الجزاء، أو الفكرة الأساسية التي يستند إليها الجزاء الإسلامي، هو المبني نفسه الذي تنهض عليه الشريعة الإسلامية، ذلك أنّ الجزاء جزء لا ينفك من الشريعة الإسلامية، والشريعة تشتمل على جوانب متعددة وواسعة، وهي في الوقت نفسه تتّصف بالانسجام، فلا يوجد بين أجزائها تضاد واختلاف، كما أن كل الشريعة تتحرّك في طريق تحقيق هدف واحد، ولذا فمن الضروري أن يكون لها مبني واحد، وهو ما يتوجّب إدراكه.

إن التأمل العميق في رسالة الدين ودراسة الهدف من وراء بعثة الأنبياء والرسول يقودنا إلى اكتشاف هذا المبني: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» (٢٢).

ومن هنا، فإن مبني «الرحمة» الذي تنهض عليه الشريعة الإلهية هو المبني الذي ينهض عليه النظام الجزائي؛ حيث رحمة الله سبحانه للعباد، هذه الرحمة التي تسع الوجود نفسه وبأسره، رحمة الله التي وسعت كل شيء.

ولكن كيف تكون الرحمة مبني للجزاء؟ إنّ وبالرغم من كون الجزاء يتضمن في طوابيه ألمًا وعداباً، وأنّ هذا لا ينسجم في ظاهره مع الرّحمة، إلا أن الرّحمة تقتضي جلب المنافع للمجتمع ودفع المفاسد والأضرار عنه، وتضع حياة المجتمع في طريق الدّوام والاستمرار.

فهذه الرحمة، ولازمها جلب المصلحة والمنفعة ودفع المفسدة، يمكن استنتاجها بوضوح من التصوص الدينية، وقد صرّح بها كثير من العلماء.

بعضهم عَدَ الدين كله مصلحة، فهو دفع المفسدة وجلب المصلحة: «إن الشريعة كلها مصالح: إما درء المفاسد أو جلب المصالح»^(٢٣). وصرّح آخرون: «إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكلّلها، وتعطيل المفاسد وتفككها»^(٢٤). ويعتقد فريق ثالث أن مبني الشريعة وأساسها يتمثّلان في الحكمة ومصلحة العباد في شؤون المعيشة والمعاد: «الشريعة قائمة، في مبناتها وأساسها، على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة ومصالح كلها وحكم كلها»^(٢٥).

وعلى هذا، وعندما تقتضي الرحمة الإلهية جلب النفع للناس ودفع الضرر عنهم، فإنه يمكن القول أيضاً: إن مبني الشريعة - حيث نظام الجزاء جزء منها - عبارة عن جلب المنفعة والمصلحة للبشر ودفع المفسدة عنهم.

غير أنه من البديهي أنّ معيار المصلحة تعينه الشريعة نفسها، فكلّ ما عَدَ الدين مصلحة ونفعاً كان مصلحة ونفعاً، وكلّ ما عَدَ مفسدة وضرراً كان كذلك، وليس للبشر تحديد ذلك.

إن المصالح الحقيقة للناس تكمن في حفظ الدين والعرض والنفس والعقل والمال، وقد عَدَها علماء الدين مصالح ضرورية، واتفق على وجوبها الأديان والشائع، ذلك أنّ في فقدانها مفسدة كبيرة؛ حيث لا تبقى قيمة للحياة من دونها. ومن هنا فإنّ التطاول عليها، أو تفويتها، يعدّ حراماً يستوجب الجزاء.

فالكفر والارتداد وبيع الخمور والزنّا والعدوان على أموال الآخرين، وبخاصة السرقة، هي من الأفعال التي تعدّ انتهاكاً للمصالح الخمس الذي ذكرت آنفاً، وهي في الحقيقة تمثل تهديداً للدين والأسرة والملكية الفردية والعامة، ولذا وضعت عقوبات لمن يرتكبها.

ولا شكّ في أنّ حرمة الموارد المذكورة وتشريع العقوبات عليها ناجمان من

● فلسفة العقوبات

الرَّحْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ. فَالرَّحْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ افْتَضَتْ جَلْبَ الْمُنْفَعَةِ لِلنَّاسِ وَتَأْمِينَ مَصَالِحِهِمْ وَعَدَتْ ذَلِكَ وَاجِبًا، وَعَدَتْ كُلَّ مَا يُضَادُ تَلْكَ الْمُنْفَعَةِ وَالْمَصَالِحِ مُفْسِدَةً وَحْرَامًا، وَشَرَعَتْ الْجَزَاءَ مِنْ أَجْلِ ضَمَانِ تَفْعِيلِ ذَلِكَ

يقول محمد الغزالى في شأن حفظ هذه المصالح: «فَكُلُّ مَا يَضْمَنُ حَفْظَ هَذِهِ الْأَصْوَلِ الْخَمْسَةِ هُوَ مَصْلَحةٌ، وَكُلُّ مَا يَفْوَتُ هَذِهِ الْأَصْوَلِ هُوَ مُفْسِدٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحةٌ . . . وَتَحْرِيمُ تَفْوِيتِ هَذِهِ الْأَمْرَاتِ الْخَمْسَةِ وَالْزَّجْرُ عَنْهُ يَسْتَحِيلُ إِلَّا تَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مُلْئَةُ مِنَ الْمُلْلِ وَشَرِيعَةُ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي أَرِيدُ بِهَا إِصْلَاحَ الْخُلُقِ، وَلَذَا لَمْ تَخْتَلِفُ الشَّرَائِعُ فِي تَحْرِيمِ الْكُفْرِ وَالْقَتْلِ وَالْزِنَا وَالسُّرْقَةِ وَشَرْبِ الْمَسْكُرِ»^(٢٦).

إِنَّ الدِّينَ يَتَهَجَّ، فِي حَفْظِ الْمَصَالِحِ الْفَرْضِيَّةِ لِلنَّاسِ، طَرِيقُ الْإِصْلَاحِ الْأَسَاسِيِّ وَالْعُمَيقِ فِي الْمَجَمُوعِ الْمُسْلِمِ عَلَى أَسَاسِ الإِيمَانِ بِاللهِ وَالْتَّصْدِيقِ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَإِيَجادِ الْعَلَاقَةِ الدَّائِمَةِ وَالْمُسْتَمِرَةِ بِاللهِ، سُبْحَانَهُ، وَإِلَيْهِ يَأْتِي، سُبْحَانَهُ، يَرَاقِبُ الْجَمِيعَ فِي أَعْمَالِهِمُ السَّيِّئَةِ وَالْحَسَنَةِ جَمِيعَهَا: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾، ﴿يَعْلَمُ مَا تَوَسُّسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾، أَيْ أَنَّ الدِّينَ يَعُولُ عَلَى عَمَلِيَّةِ التَّهْذِيبِ الْأَخْلَاقِيِّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَهُوَ مَا يَحْقِقُ الْغَايَةَ الْمُتَوَخَّةَ إِلَى حَدٍّ مَا، ذَلِكَ أَنْ سُلُوكَ الْأَفْرَادِ سُوفَ يَأْتِي وَفَقَ الْمُعْتَقَدَاتِ الْدِينِيَّةِ الَّتِي تَمْحَدُ الْأَعْمَالِ الْحَسَنَةِ وَتَذَمُّنُ الْأَفْعَالِ السَّيِّئَةِ، وَمِنْهَا الْعُدُوانُ عَلَى حُقُوقِ الْآخَرِينَ.

مع هذا كله فإنه (الدين)، وعلاوة على الإصلاح الفردي، يهتم بعمليّة الإصلاح الاجتماعي وتأمين مصالح المجتمع وتطهيره من أشكال الفساد جميعها، ومن هنا فهو يقوم بتبنيّة أدوات مختلفة من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكما أنّ الأفراد يقومون بمهمة الإصلاح الاجتماعي يكون للمجتمع الطاهر والمصالح دور مؤثر وعميق في إصلاح الأفراد.

وعلى هذا الأساس فإن الدين، ومن أجل تحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم، يعتمد محورين أساسيين هما: الإصلاح الفردي الداخلي وإصلاح المجتمع.

وبالرغم من هذا كله، وبالرغم من وجود الكثرين ممن يؤدون الواجبات الإلهية والمقررات الشرعية، بسبب كونها واجبة وقانونية ويجبنون المحرمات

والمنعنوات القانونية بسبب كونها حراماً فقط من دون أن يكون لها جنس الجزاء دور في ذلك، فإن الناس في هذا ليسوا سواء، إلا أنه لا يعد وجود أناس يتنهكون مقررات الشريعة بسبب سلبية شخصياتهم وضلالهم وعدم توفرهم على القيم الإنسانية، ولذا فإنه يسهل عليهم ارتكاب الجريمة وانتهاك حقوق الآخرين والعدوان على مصالحهم الضرورية.

من هنا، ومن أجل منع الفساد وحماية الناس من العدوان والتفكير في إصلاح المعتدين، شرع الدين الجزاء، ولذا فإن مباني الجزاء هي نفسها مباني مجموع الشريعة، وهي عبارة عن الرحمة بالناس.

ومع أن الجزاء يتضمن عذاباً وألماً، فإنه ينطوي على مصلحة فردية واجتماعية لأن الفرد المجرم يعيش في المجتمع، وما سيكون في مصلحة المجتمع سوف يصل إليه بوصفه فرداً من أفراده. ثم ألا يتضمن الدواء مرارة؟ ولكن المريض يتحمل مرارة الدواء من أجل الشفاء الذي هو في مصلحته.

وكذا المجرم والجائع يظن الجزاء مفسدة له، ولكن الذين قرر ذلك من أجل صيانة مصالح المجتمع. ربما يظن المجرم، بسبب ضلاله وجهله، أنَّ الجرم مصلحة له، ولكن الذين الذي يحمي المصلحة الاجتماعية بعد الجرم انتهاكاً للمجتمع وسبباً في انحطاط الفرد المجرم فهو يمنعه ويعاقبه عليه.

فالرُّثأ والاختلاس والسرقة وبيع الخمور والعدوان على حقوق الآخرين قد تبدو في رأي المجرم منافع له ومصالح، ولكن الدين لا يقييم وزناً لهذه المصلحة الظاهرة، ولا يعدها مصلحة بالمرة بل يرى أنَّ ارتكابها يؤدي إلى فساد المجتمع^(٢٧).

فالتفكير في المصلحة الحقيقة للإنسان يجعلنا نعتقد جازمين بصوابية الجزاء. الناس بطبيعتهم يرتكبون أفعالاً يظلونها في مصلحتهم حتى لو كان فيها إضرار بالمجتمع، ويتجنبون أفعالاً ليست في مصلحتهم حتى لو كان فيها مصلحة للمجتمع.

من أجل هذا شرع الدين عقوبات لدفع الإنسان إلى القيام بأعمال تصبُّ في

● فلسفة العقوبات

مصلحة المجتمع حتى لو تململوا منها، ومنهم من القيام بأعمال فيها فساد للمجتمع حتى لو ظنوا أن لهم فيها نفعاً، وكما أسلفنا القول: إن الرحمة الإلهية تقتضي المصلحة الحقيقة للفرد والمجتمع لا المصلحة الظاهرة.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «إن العقوبات شرعت رحمة من الله تعالى بعباده، فهي صادرة عن رحمة الخالق وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنبهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض»^(٢٨).

فإذا كانت العقوبة تؤدي إلى منع المجرم من تكرار ارتكاب الجرم، وكان فيها عبرة للآخرين فقد تحققت من ورائها مصلحة الفرد والمجتمع، وربما أدت إلى هزة في وجдан المجرم وضميره والتفاته إلى خطأه، ومن ثم إلى توبته وعدم عودته إلى ارتكاب ما أقدم عليه في الماضي.

ومن الواضح أن جميع هذه الأهداف لا تتحقق لدى المجرمين جميعهم، فقد يصحو ضمير بعضهم، ما يفضي إلى صلاحه، وقد تولد العقوبة لدى بعضهم الآخر ردعاً بسبب هاجس الجزاء، فلا يعود إلى ارتكاب الجرم خوفاً، وكذا لدى الآخرين الذين يخامرهم الهاجس نفسه.

ولا ريب في احتمال وجود مفسدة في الجزاء، ولكن من المؤكد أن المصالح المترتبة على تطبيق العقوبة أكبر من المفسدة، وتعود بالفع والصلة الكبرى بحيث تكون المفاسد الجزئية لا شيء أمامها.

يقول الشهيد عبد القادر عودة: «إن الشريعة الإسلامية اعتبرت بعض الأفعال جرائم وعاقبت عليها لحفظ مصالح الجماعة ولصيانة النظام الذي تقوم عليه الجماعة، ولضمان بقاء الجماعة قوية متضامنة متحللة بالأخلاق الفاضلة، والله الذي شرع هذه الأحكام وأمر بها، لا تضره معصية عاص، ولو عصاه أهل الأرض جميعاً، ولا تنفعه طاعة مطيع ولو أطاعه أهل الأرض جميعاً، ولكنه كتب على نفسه الرحمة لعباده، ولم يرسل الرسول إلا رحمة للعالمين لاستنقاذهم من الجهالة، وإرشادهم من الضلال، ولকفهم عن المعاصي وبعثهم على الطاعة»^(٢٩).

الأصول الحاكمة على الجزاء الإسلامي

عندما تكون مباني الجزاء في الإسلام الرحمة بالناس، وتأمين مصالحهم ودفع المفاسد عنهم، فإنه يتوجب وجود أساس حاكمة على هذه المباني؛ حيث تنبغي مراعاتها في العقوبات الإسلامية لتحقيق الهدف الأساسي المتواتي منها، ونشير هنا إلى أهمها:

الأصل الأول: التَّنَاسُبُ بَيْنَ الْجَرِيمَةِ وَالْعَقَابِ، وهذا الأصل في حقيقته من نتائج العدالة الإلهية. علاوة على ذلك فإن العقوبة إنما شرعت على أساس الضرورة، وهي خلاف الأصل، ولذا فإن العمل بالعقوبات يجب أن يكون في حدود القدر اللازم منها، فكما أنَّ المريض يتناول من الدواء ما يكفي لشفائه فإنه من اللازم وجود تناسب بين الجريمة والعقاب بالقدر الذي يحقق الغاية من تفزيذه.

الأصل الثاني: وكما قلنا: إنَّ الْجَزَاءَ جَاءَ مِنْ أَجْلِ تَأْمِينِ مَصَالِحِ الْمُجَمَّعِ. وعلى هذا ففي حالة ارتكاب الجريمة يجب أن تأتي العقوبة تأدبية للمجرم وعبرة للآخرين تردعهم عن ارتكاب الجرم.

وأنموذجاً ينظر الإسلام إلى حياة الإنسان بوصفها قيمة علياً، ويعد قتل إنسان واحد بمثابة قتل للناس جميعاً: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً»^(٣٠). ولذا شرعت عقوبة القصاص لردع الناس عن ارتكاب هذه الجريمة^(٣١).

الأصل الثالث: ولأنَّ هدفَ الْجَزَاءِ، تَأْمِينُ مَصَالِحِ الْمُجَمَّعِ، فَإِنَّ الْجَزَاءَ يَشْتَدُّ وَيَضْعُفُ وَفَقَدْ مَتَّبِعُهُ مَصَلَحةُ الْمُجَمَّعِ نَفْسَهَا، فَإِذَا تَطَلَّبَتِ الْمَصَلَحةُ التَّشْدِيدُ فِي الْعَقَوبَاتِ شَدَّدَتْ أَوْ تَطَلَّبَتْ عَكْسَ ذَلِكَ حُقُّفَتْ»^(٣٢).

الأصل الرابع: إنَّ تَأْدِيبَ الْمُجْرِمِينَ يَعْدُّ مِنْ أَهْدَافِ الْجَزَاءِ الْإِسْلَامِيِّ أَيْضًا، ولكنه (التَّأْدِيبُ)، وعلى خلاف ما هو موجود في بعض النظريات، لا يعني الانتقام أبداً، بل على قول بعض فقهاء العامة: «إنَّهَا تَأْدِيبُ اسْتِصْلَاحٍ وَزَجْرٍ تَخْتَلِفُ بِحَسْبِ اخْتِلَافِ الذَّنْبِ»^(٣٣).

● فلسفة العقوبات

والتأديب يختلف من فرد لأخر، فهو يتخد أشكالاً متعددة فبعض يلزمه تأديب شديد وبعض يلزمه تأديب خفيف.

وقد روي عن السرخسي، إيكاله ميزان التعزيز للقاضي، ذلك أن الهدف من ورائه هو المنع، والناس في ذلك مختلفون ومتفاوتون، فقد يكفي بعضهم أن تصيب به فتمنعه من ارتكاب الذنب بينما يتطلب الآخر جلده، في حين لا ينفع مع ثالث إلا الحبس والسجن لمنعه عن ارتكاب الجرم^(٣٤).

شخصية المجرم في العقوبات الإسلامية

يمكن، وبالالتفات إلى الأصول الأساسية الحاكمة على العقوبات ومبادئها، الوصول إلى نتيجة هي أنَّ الإسلام، وهو يهتم بالمصلحة الاجتماعية، لا يغفل عن المصلحة الفردية والاهتمام بشخصية المجرم، بالرغم من استحالة ذلك كما يدو في الوهلة الأولى. ذلك أنَّ حماية المجتمع تقضي بإلغاء اعتبارية المجرم وإهمال شخصيته، كما أن الاهتمام بكيانه يعني التقصير في حماية المجتمع والاهتمام بمصالحة.

وطبعاً، فإنَّ هذا لا يعني أن الاهتمام بالجانبين (الفرد والمجتمع) ملاحظ في الجرائم والعقوبات جميعها، فهناك بعض الجرائم التي تتطلب الاهتمام بمصالح المجتمع فقط، ويُلغى كل اعتبار لشخصية المجرم.

ولكن التأمل في العقوبات المقررة إسلامياً يمكن أن يصل إلى نتيجة مؤداها أنَّ حماية المجتمع هي المقدمة دوماً في الأحوال جميعها، وفي حالة وجود التزاحم تكون مصلحة المجتمع هي الأولى من مصلحة المجرم.

فمثلاً، يجب أن تكون عقوبة المجرم والمذنب تأدبية تردعه عن تكرار الجرم والذنب وتنطوي على عبرة للآخرين أيضاً.

ولكن إذا كانت العقوبة عاجزة عن تحقيق هذا الهدف، ولا تحمي المجتمع من شرور المجرم، فمن الممكن أن يقع المجرم في السجن إلى الأبد، أي أن حرية الفرد تكون فداء لحرية المجتمع وأمنه^(٣٥).

وعلى هذا يمكن القول: إنه في الجرائم التي تهدّد النظام في المجتمع، وتستهدف كيانه، فإنّ الشريعة لا تلتفت إلى شخصية المجرم، أما في الجرائم التي تقصّر عن ذلك، وفي سائر الجرائم الأخرى، فإنّ شخصية المجرم تحظى بالاهتمام المطلوب.

وعلى أساس الاهتمام بشخصية المجرم يمكن تقسيم الجرائم إلى نوعين: نوع يحصر الاهتمام بمصلحة المجتمع فقط وحمايته ويلغى أي اعتبار لشخصية المجرم وهذا النوع ينقسم إلى قسمين:

١ - الجرائم التي نصّت الشريعة على عقوباتها، وهي: الارتداد، المحاربة، البغي، السرقة، شرب الخمر، الزنا والقذف، فالحد كما جاء في تعريفه عقوبة خاصة عيّنت الشريعة نوعها وميزانها وكيفيتها، ولا يحق للقاضي التصرف بها أبداً، بل ليس له إجراء الزيادة فيها أو إنقاذهما، فكل فرد يرتكب إحدى تلك الجرائم المذكورة فإنه يصبح تحت طائلة العقاب ولا يلتفت إلى شخصيته، ولا يجوز للمجنى عليه العفو، بل ولا يحق للإمام العفو عنه أيضاً إلا في حالة الحد الذي يثبت بالإقرار^(٣٦). ففي هذا جرائم تعامل الشريعة مع المجرم بشدة لأن التساهل فيها والتسامح يؤديان إلى انحطاط أخلاقي وفساد المجتمع وزعزعة النظام الاجتماعي، وإلى تفاقم نسبة الجريمة، والهدف من التشديد في العقوبات التسامي بالمجتمع أخلاقياً، وصيانة أمنه واستقراره وحماية حقوق الإنسان بعبارة شاملة.

وواضح منطقياً ومقبول أنّ المصلحة الاجتماعية هي الغاية، وتبقى مصلحة الفرد فداءً لمصلحة المجتمع.

وهذه العقوبات إنما سُنّت لمنع الناس من ارتكاب الجرائم، وبالنتيجة من أجل الحفاظ على المصالح العامة ودفع الأضرار عن المجتمع، وهو ما يستفاد من المعنى اللغوي لمفردة «حد».

فالحد لغوياً يعني المنع والتأديب ووسيلة لمنع الناس من ارتكاب المعاصي^(٣٧) ويعرف الماوردي الحد بقوله: «الحد، في اللغة، المنع، وفي الاصطلاح الشرعي عقوبة مقدرة من قبل الشارع وجبت حفاظاً لله تعالى»^(٣٨).

وإسناد هذا الحق لله تعالى يؤكد أهميته؛ حيث لا يمكن للعفو أن يسقطه.

● فلسفة العقوبات

وفي هذا النوع من العقوبات، تؤخذ بنظر الاعتبار العوامل التي ترفع المسؤولية والأسباب التي توسيع الجرم، وكذا وفي بعض الموارد تؤخذ بنظر الاعتبار أيضاً ظروف المجرم لتأثيرها في شدة العقوبات وضعفها.

فمثلاً، تختلف عقوبة الزاني المحسن عن غير المحسن اختلافاً واسعاً، كما تختلف العقوبة في السرقة العادمة وتكون أخف كثيراً عن عقوبة قطع الطريق الذي يعد سرقة كبيرة^(٣٩).

وهذه العقوبات لها أحكام أخرى، وكذا يمكن درؤها بالشبهات، ويجوز فيها عفو الإمام في الجرم الذي يثبت بالإقرار^(٤٠).

٢ - المجموعة الأخرى من الجرائم التي تلحق أضراراً بالمجتمع والتي تشمل جرائم القتل والجرح والتي تترتب عليها عقوبة القصاص والدية.

في الفقه الإسلامي يوجد نوعان للجزاء هما: القصاص والدية في حالة العمد (الدية في حالة العفو في القصاص) والدية في حالة الخطأ. وفي هذا النوع من الجرائم لا يستطيع القاضي تجاوز هذين التوعين من العقوبات ولا يمكن للحاكم أن يغفر عن المجرمين.

وعلى هذا الأساس، لا يوجد ثمة اهتمام بشخصية المجرم، ووحدة المجنى عليه له حق العفو، والله سبحانه قرر الحكم في قوله عز من قائل: «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»^(٤١) ويخاطب بلغة أخلاقية: «وأن تعفو خير لكم»^(٤٢)، وحق العفو منح للمجنى عليه وإن كان الضُّرر لاحقاً بالمجتمع بأسره، ولكن المجنى عليه هو المتضرر الأكثر.

وفي الحقيقة أن الضُّرر أصاب المجتمع عن طريق الإضرار بالمجنى عليه.

أما في الجرائم التي لها جزاء تعزيري فإن شخصية المجرم تؤخذ بنظر الاعتبار، ذلك أن الجرم فيها لا يرقى إلى أهمية جرائم النوع الأول، والقاضي غير مقيد بعقوبات واضحة فيها، بل إن بإمكانه، وفي حالة إثارة العوامل المخففة، أن يخفف في أحکامه، أو يصدر أحکاماً أكثر تناسبًا مع المتهם.

وفي هذا النوع من الجرائم، لا يعد عفو المدعى الخاص والشاكبي مؤثراً في العقوبة، لكنه يدخل ضمن الظروف التي من شأنها تخفيف العقوبة. كما أن ظروف المتهم وشخصيته وماضيه والقرارات الدالة على ندمه وسعيه إلى تخفيف آثار الجرم وتعويض الأضرار الناجمة.. لها أثر في تخفيف العقوبات الصادرة بحقه.

استنتاج

من مجموع هذه البحوث يمكن الخروج بنتيجة هي: إن الفكر الديني، في الجزاء والعقوبات، جامع لجميع نظريات الحقوقين والفلسفه والجناهيين وعلماء الاجتماع التي طرحت منذ مطلع القرن الثامن عشر.

فالعقوبات في الشريعة الإسلامية هي للصالح العام وإصلاح الأفراد ومنع الناس من ارتكاب الجرائم وحماية المجتمع من الجريمة وتعزيز قدراته في الدفاع عن كيانه مقابل الجريمة، وهو (الإسلام) في ذلك لا يتتجاوز القدر الضروري الذي يحقق أهدافه في تأمين مصلحة المجتمع، وهذا ما يقتضي العدالة، وهو ما أشار إليه روسو وبكاريا وبيتام وكانت.

فالعقوبات في الإسلام تنهض على أساس إصلاح المذنب وتربيته، والرحمة والرأفة به وبالمجتمع. ومن هنا يأخذ الإسلام شخصية المجرم في نظر الاعتبار إلا في موارد معينة، وهذا ما تشدد عليه النظريات والمدارس العلمية وتأكيده.

والحقيقة أنَّ أيَّاً من النظريات التي تطرَّقنا إليها آنفًا إذا ما قيست علميًّا مع الفكر الإسلامي في مسألة الجزاء، فإنَّ التفوق سيكون لصالح الشريعة في شموليتها وعمقها، وبخاصة ونحن نذكر النظريات التي طرحت منذ القرن الثامن عشر، لأنَّ ما سبق هذا التاريخ من قوانين يشف عن وحشية وابعاد عن الإنسانية والعقل؛ إذ كان الموتى والحيوانات والجمادات تطولها المحاكم وكان الحرق والمثلة جزءاً من العقوبات الصادرة، في حين شهد القرن الثامن عشر وبعده رعاية للأصول الإنسانية والمنطق في مسألة الجزاء والعقوبات، وستَّ عقوبات تنهض على أساس إصلاح المذنبين ومنعهم من ارتكاب الذنب وحماية المجتمع والدفاع عن حقوقه، وبعدها

● فلسفة العقوبات

في إلغاء بعض العقوبات واستبعاد محاكمة الموتى والحيوانات والأشياء الجامدة لأنعدام الأثر التأديبي فيها، وشيئاً فشيئاً أصبحت المسؤولية الأخلاقية، أي المسؤولية الجزائية، تطول الذين يتمتعون بالقدرة العاقلة والإرادة.

وخلالصة القول: إن الأصول والقوانين الوضعية التي بلغها المشرعون، في القرن الثامن عشر، كان الإسلام قد أعلن عنها في القرن السابع الميلادي.

من هنا نرى، ومنذ البعثة ونزول الشريعة الإسلامية، أن المسؤولية الجزائية لا تطول إلا الإنسان الحي، العاقل، البالغ والذي يتمتع بالإرادة ولا يعذر من يفتقد أحد الشروط المذكورة مسؤولاً جزائياً.

نضيف إلى هذا أن الإسلام استبعد بعض العقوبات، فقد نهى النبي الأكرم ﷺ عن المثلة حتى بالحيوانات كالكلاب: يقول الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لا يُمثَلُ بالرجل ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إياكم والمثلة ، ولو بالكلب العقور»^(٤٣).

ومن الواضح أنه عندما لا تجوز المثلة حتى بالحيوان، كالكلب، وإن كان عقوراً، فإن المثلة بالإنسان لا تجوز حتى لو كان مجرماً.

والجدير ذكره أنه لا يوجد بون شاسع بين القوانين الوضعية والرؤية الإسلامية في مبني الجزاء، والاختلاف الأساسي يتمثل في منهج تطبيق المبني على العقوبات.

إن الشريعة تعترف رسمياً بجميع المبني التي طرحها العلماء، ولكن هذا لا يعني أنها قابلة للتطبيق في جميع الجرائم.

وفي مسألة العقوبات تراعي هذه الأهداف: فمن المحتمل أن يتحقق إصلاح المجرم وتربيته وتأديبه، وقد يردع العقاب المجرم والآخرين عن ارتكاب الجرم، ولكن في جميع الأحوال تقتضي العدالة معاقبة المجرم وحماية المجتمع والدفاع عن مصالحة وتحقيق هدف الرحمة الإلهية بالناس.

ويترتب على هذا أنه، وبالرغم من أن الفقهاء يستندون إلى الكتاب والسنة

وسائل المنابع في بيان نظرياتهم الفقهية، وفي حالة فقدان النص أو إجماله، فإن وجود مبني خاص في فلسفة الجزاء ضروري في صدور الفتوى، كما هو الحال في فهم النصوص الدينية، وبخاصة لدى فقهاء العامة الذين يستندون كثيراً إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

في ختام هذا البحث، نستعرض بعض الأفكار الفقهية التي نجمت عن وجود فلسفة ومبانٍ للجزاء في الإسلام، وهذا ما يؤكد أن علماء الدين لم يهملوا فلسفة الجزاء والعقوبات.

الثّوبة وصلاح المذنب عامل في سقوط الجزاء

من البحوث التي تجلّى فيها فلسفة الجزاء ببحث الثّوبة باعتبارها أحد العوامل في إسقاط العقوبة، وهذا ما تؤكّده آيات كثيرة وروايات ونصوص فقهية، بينما القوانين الوضعية تتضمّن قاعدة كلية تلغي أيّ أثر للتّوبة والندم في إسقاط العقوبة.

بل إن بعض قوانين الدول، كالهند وإنكلترا، تعد الشروع بارتكاب الجريمة ذنباً وتعاقب عليه، حتى لو انصرف الفاعل عن ارتكاب الذنب طوعية واختياراً^(٤٤).

أما النّظام الجنائي في الإسلام فإنه يعد التّوبة أحد أهم العوامل في إسقاط العقوبة، والجدير ذكره هنا أن النّظام الحقوقي، في مصر وفرنسا، يسقط العقوبة عن الفرد الذي ينصرف ويترأّجع طوعية عن ارتكاب الجرم^(٤٥).

تعني التّوبة، لغةً، العودة والندم، واصطلاحاً عودة العبد إلى ربّه مع الندم على ذنبه وما ارتكبه من معصية لأمر ربّه^(٤٦).

يقول الرّاغب الأصفهاني: «التّوبة في الشرع: ترك الذنب لقبحه والندم على ما فرط منه والعزيمة على ترك المعاودة، وتدرك ما أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالأعمال بالإعادة، فمتى اجتمعت هذه الأربع فقد كملت شرائط التّوبة»^(٤٧).

والشّأن العميق، في هذا الموضوع المهمّ والقيم، في النّظام الجنائي الإسلامي، وفي ما ورد في بعض الروايات حوله، يقودنا إلى القول: إن الإسلام لا ينظر إلى العقوبات بوصفها أدوات مطلوبة، وإنما يهتمّ بإصلاح المجرم وتربيته ومنعه

● فلسفة العقوبات

من ارتكاب الجرم والذنب مرتة أخرى وتعطيل العقوبات، وفي النهاية الاهتمام بمصلحة المجتمع.

ورواية ماغر تؤيد هذا الادعاء، والرواية تقول: «إنَّ ماغر بن مالك جاء إلى النَّبِيِّ ﷺ، فقال: يا رسول الله، إني زنيت، فأعرض عنه، ثم جاء من شقَّةِ الأيمن، فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، ثم جاء فقال: إني قد زنيت، ثم جاءه فقال: إني قد زنيت، قال ذلك أربع مرات، فقال: أبلَكَ جنون؟ قال: لا يا رسول الله، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال ﷺ: اذهبوا به فارجموه»^(٤٨).

وفي رواية أخرى أن النَّبِيِّ ﷺ قال لماغر: «العلك قبلت أو غمزت أو نظرت، قال: لا يا رسول الله، قال: أنكتها لا تكنى؟ قال: نعم، كما يغيب المرود في المكحلة والرشا في البشر، قال: فهل تدري ما الزُّنا؟ قال: نعم، أتيت منها حراماً كما يأتي الرجل من أمراته حلالاً. قال: ما ت يريد بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهِّرني، فأمر به فرجم». وفي رواية: «أنَّه لما اعترف ثلاثةً قال له: إن اعترفت الرابعة رجمتك، فاعترف الرابعة»^(٤٩).

ألا يستفاد من هذه الرواية أن العقوبات ليست مطلوبة بذاتها، وإنما المهم إصلاح الفرد، وندمه وعودته وإعادة بنائه الروحي؟

وفي رواية عن الإمام علي عليه السلام عَدَ فيها توبَةَ المذنب بينه وبين الله أفضَل من تنفيذِ الجزاء بحقه، يقول عليه السلام: «ما أقيع بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفوائح فيفضح نفسه على رؤوس الملا، أفلاتاب في بيته، فوالله لتوبته في ما بينه وبين الله أفضَل من إقامتي عليه الحد»^(٥٠).

وهناك حالة من الإجماع لدى فقهاء الإمامية - أو لا يوجد اختلاف على الأقل - على أن التوبة من أسباب سقوط الجزاء والعقوبة، ولأهمية هذا البحث في فلسفة الجزاء نحاول مناقشته باختصار:

١ - التوبة قبل إلقاء القبض على المجرم وثبوت الجرم.

يتقدَّمُ الفقهاء الإماميون على أن التوبة قبل اعتقال المجرم وثبوت الجرم تُسقط الجزاء.

يقول صاحب الجوادر في هذا الموضوع: «ومن تاب قبل قيام البيعة عليه سقط عنه الحدّ بلا خلاف أجدده بل في كشف اللثام الاتفاق عليه»^(٥١). وكذا يقول الإمام الخميني: «يسقط الحدّ لو تاب قبل قيام البيعة رجماً كان أو جلداً»^(٥٢). وهناك آيات وروایات متعددة تفید هذا المعنى.

في ما يخصّ المحاربة قوله تعالى: «إِنَّمَا جزاء الظُّنُونِ يحاربونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوهُمْ عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^(٥٣).

وفي ما يخصّ عقوبة القذف قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^(٥٤).

وقوله تعالى: «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^(٥٥).

وفي رواية عن الإمام الباقر، أو الإمام الصادق، قوله عندما سُئلَ عَنِ الْعَوَدِ: «في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلاح. قال: إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحد»^(٥٦).

أما فقهاء العامة فإنهم يتقدّمون على سقوط العقوبة عمن يتوب عن محاربته قبل إلقاء القبض عليه^(٥٧)، لكنهم يختلفون في سائر الجرائم الأخرى، وفيهم من يفكّر كالأمامية ويتمسّك بالقياس، مما دامت عقوبة المحاربة تسقط بالتوبيه، وهي من أكبر الجرائم، فمن الأولى سقوط سائر العقوبات عن الجرائم الأخرى، ويستشهدون بالأيات التي مرّ ذكرها.

أمّا مالك وأبو حنيفة فيقولان بـ«أصلّة عدم سقوط العقوبة» في غير جريمة المحاربة ويستندان إلى إطلاق الآيات المربوطة، وبجزاء الزاني والسارق، ويسوقان دليلين آخرين لهما أهمية في بحثنا، لأنهما يكشفان عن تفكيرهما في باب فلسفة الجزاء، الأول: هو أنّ الجزاء لا يسقط بالتوبيه لأنّه كفارة الذنب ولا بدّ من تنفيذه. الثاني: في جواب قياس الأولوية؛ إذ يقولان: إنّه لا وجه للتشابه بين جرم المحاربة والجرائم الأخرى. وعلى هذا فالقياس هنا ليس وارداً، وفي ما يخصّ المحاربة فإنّ

● فلسفة العقوبات

التبعة قبل القبض عليه تسقط العقاب لأن المحارب فرد لا يمكن القبض عليه في الظروف العادلة، وقبول توبته إجراء لمنعه عن الاستمرار في الفساد في الأرض. فقبول توبته ترغيب له في عدم الإفساد، أما سائر المجرمين فمن الميسور القبض عليهم، وعلى هذا لا يوجد مبرر لترغيبهم^(٥٨).

ونلاحظ، من خلال ذلك، أن بعضهم لا يقول بسقوط الجزاء عند التوبة متمسكين بفلسفة الجزاء، فهم أولاً يعدون الجزاء كفارة للذنب، وثانياً يستثنون بعض الجرائم كالمحاربة بسبب ظروف خاصة، ويقولون بسقوط الجزاء عنه عند توبته، لأنه من شأنه أن يحفظ أمن المجتمع ويمنع الفساد في الأرض، وعلى هذا تبرز مصلحة المجتمع لجعلها قاعدة لتشريع الجزاء، وفي الوقت نفسه إلغاء العقوبات.

٢ - التوبة بعد ثبوت الجرم بالإقرار

يوجد اختلاف أساسى بين التوبة قبل الاعتقال والتوبة بعده، فالتبعة قبل القبض على المجرم تسقط العقوبة عنه ولا يوجد مجال لتنفيذ الجزاء بحقه، وفي هذا بون شاسع مع التوبة بعد الإقرار؛ حيث يكون الحق للحاكم في العفو عن المجرم أو تنفيذ العقوبة بحقه، يقول صاحب الجوواهر بعد نقله كلام الحلي: «ولو أقر بحد، ثم تاب، كان الإمام مخيراً في إقامته رجماً كان أو جلداً». إنه لا يوجد خلاف في الرجم وجود الإجماع من خلال كتاب السرائر^(٥٩)؟

وتدل على هذه النظرية روایات منها: «أن شاباً أتى أمير المؤمنين عَلِيهِ‌السَّلَامُ فـأقر بالسرقة فقال له علي عَلِيهِ‌السَّلَامُ : أتـقرا شيئاً من القرآن؟ قال: نـعم، سـورة البـقرة، فقال: قد وـهـبتـ يـدـكـ لـسـورـةـ الـبـقـرـةـ، فـقـالـ الأـشـعـثـ: أـتـعـطـلـ حـدـاًـ مـنـ حدـودـ اللهـ تـعـالـىـ؟ـ فـقـالـ: ماـ يـدـرـيكـ يـاـ هـذـاـ؟ـ إـذـاـ قـامـتـ الـبـيـتـةـ فـلـيـسـ لـإـيمـانـ أـنـ يـعـفـوـ، وـإـذـ أـقـرـ الرـجـلـ عـلـىـ نـفـسـهـ فـذـاكـ إـلـىـ إـلـمـامـ إـنـ شـاءـ عـفـاـ وـإـنـ شـاءـ قـطـعـ»^(٦٠).

وهناك رواية أخرى يوجد فيها اختلاف ضئيل لكنها تتطوي على نقطة هامة تكشف اهتماماً كاملاً بشخصية المجرم، وهي قول أمير المؤمنين عَلِيهِ‌السَّلَامُ للمندب: «إـنـيـ أـرـاكـ شـابـاـ لـأـبـسـ بـهـيـكـ»^(٦١) والرواية، وإن لم تصرح بتوبته، ولكن الظاهر من عفو الإمام أنه جاء بعد توبه الشاب السارق^(٦٢).

دفع العقوبات بال شبّهات

من الأدلة التي يمكن الاستناد إليها في أن النظام الجزائري في الإسلام لا يهدف إلى العقوبات في حد ذاتها، وإنما يعدها مجرد أدوات لتحقيق أهداف أخرى . . . ومن بين هذه الأدلة وجود قاعدة «الدرء»، وهي من مسلمات الفقه.

قال رسول الله ﷺ : «ادرأوا الحدود بال شبّهات»^(٦٣) ، وتنطوي رواية الترمذى على مسألة غاية في الأهمية يتباهى بها الحقوقيون اليوم ، وهي قوله ﷺ : «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»^(٦٤) .

وفي بحث التوبة ، نشير إلى أن مجرد شبهة التوبة ، يعني عدم الإحراز القطعي للتوبة ، يكفي في إسقاط العقوبة ، مع أنه يمكن الاستناد إلى قاعدة الاستصحاب أمام المجرم في عدم التوبة ، غير أنها نرى تمثّلاً بقاعدة «الدرء» إلا في إحراز عدم التوبة .

القسامة والردع

القسامة ، سواء كانت حكماً تأسيسياً في الإسلام أم حكماً إضافياً ، فإنها تعد إحدى أهم الأسس في النظام الجزائري في الإسلام ، والتي لا يمكن التشكيك فيها ، بالرغم من وجود اختلاف في كونها دليل إثبات أو دليل دفع أو دليل إثبات ودفع معاً^(٦٥) .

فالقسامة من الأمور الجديرة بالبحث . فلماذا عدّت القسامة من سبل إثبات القتل والجرح في النظام الجزائري الإسلامي؟ إضافة إلى أنها لو بحثناها في باب فلسفة الجزاء فإننا سنصل إلى أن الهدف من ورائها هو الردع العام وصيانة أمن المجتمع وسلامته .

يقول الإمام الصادق ع عليه السلام في القسامة: «إنما حقن دماء المسلمين بالقسامة ، لكي إذا رأى الفاجر الفاسق فرحة من عدوه حجزه مخافة القسامة أن يُقتل به ، فيكتف عن قتله»^(٦٦) .

● فلسفة العقوبات

وفي رواية أخرى يقول الإمام الصادق ع: «إِنَّمَا جَعَلَتِ الْقَسَامَةَ احْتِيَاطًا لِدَمَاءِ النَّاسِ لِكَيْ مَا إِذَا أَرَادَ الْفَاسِقُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا، أَوْ يَغْتَالَ رَجُلًا، حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ، خَافَ ذَلِكَ فَامْتَنَعَ مِنَ الْقَتْلِ»^(٦٧).

وقد انتبه فريق من الإمامية إلى فلسفة القسامية كإجراء احتياطي في الشريعة وإجراء ردعى وقائي لمن يراوده هاجس ارتكاب جريمة القتل^(٦٨).

ويستند إلى هذه الفلسفة في جواز تكرار اليمين والقسم لأن تقييد القسامية بخمسين شخصاً يعرقل تحقيق الهدف المنشود من ورائها كإجراء ردعى وقائي (ولا نريد هنا بحث هذه المسألة بل نشير فقط إلى أن الفقهاء، وفي حالة فقدان الأدلة، يستندون إلى فلسفة هذا الحكم في الإفقاء).

عقوبة المجنون

إن من شروط المسؤولية الجزائية: العقل والإرادة، وهما شرطاً المسؤولية الأساسية، ولذا يدخل الجنون عاملاً يرفع المسؤولية. وبالرغم من أن المدارس الحقوقية العرفية، وحتى مطلع القرن الثامن عشر، كانت لا ترى في الجنون رافعاً للمسؤولية؛ إذ كان المجانين الذين لا يعون شيئاً يقعون تحت طائلة المحاكم ويُرْفَعُون على أعداد المشائق^(٦٩)، غير أن الإسلام، ومنذ أربعة عشر قرناً، عَدَ الجنون من العوامل التي تلغى المسؤولية الجزائية.

من جهة أخرى، إنَّه لا شك في أنَّ من يرتكب جرماً، وهو في كامل قواه العقلية، ثم عرض له الجنون، فإنَّ العقوبة لا تسقط عنه إلى الأبد. والاختلاف بين الفقهاء المسلمين حول زمان تنفيذ العقوبة: هل تُنْفَذ بحقه ولو في حالة جنونه أو تؤخر إلى حين استعادته قواه العقلية من جديد؟ ويدعى أنَّ الاختلاف لهذا مشروط بأن تكون المحاكمة قد تمت قبل ظهور أعراض الجنون، وحين كان المذنب في سلامته من عقله، وفي غير هذه الحالة لا يمكن تنفيذ العقوبة، لأنَّ الفرد قبل محاكمة لا يعد إلا متهمًا فقط، ذلك أنَّ المسؤولية ركن ضروري في زمن المحاكمة ولا يمكن محاكمة المجنون لأنَّ إقراره واعترافه فاقدان لأي اعتبار، كما أنَّ البيئة

عاجزة عن إثبات جرمه. لأن الأصل براءة المتهم وحقه في الدفاع عن نفسه، فيما نرى المجنون عاجزاً عن الدفاع عن نفسه إلا إذا أراد القاضي العمل بعلمه.

والجدير ذكره أنّ الفقه الشافعي، وكذا الحنبلي، يجزيان محاكمة المجنون، ولا يعدان عجزه عن الدفاع مانعاً في إجراء المحاكمة^(٧٠).

والاختلاف الذي يبرز بين الفقهاء هو في مسألة تنفيذ العقوبة بحق الذي عرض له الجنون بعد محاكمته وإدانته واعتباره مذنباً وإصدار الحكم الجزائي بحقه، هل تنفذ فيه العقوبة وإن كان في حالة جنون أو تؤخر إلى حين استعادته قواه العقلية؟

فريق من الفقهاء يستدلّ على إثباتها وآخرون يرون التفكيك، يعني تنفيذ العقوبة بحقه في بعض الموارد وتؤخر لحين استرداده العقل في موارد أخرى^(٧١).

أما فقهاء الإمامية فيذهبون إلى أن المجرم قد ارتكب جريمته، وهو في كامل قواه العقلية، ولذا فإنه مسؤول جزائياً، ولا يمكن تأخير عقوبته في أيّ حال من الأحوال^(٧٢).

وما يلفت النظر، في هذا البحث، هو أننا إذا استندنا إلى فلسفة الجزاء فقط، في تقسيم ذلك، فترجح عدم تنفيذ العقوبة في حالة الجنون، وذلك لانتفاء الأثر الإصلاحي المتوجّي من العقاب في ردع المجرم عن تكرار جرمه.

ولكنه لا يبقى أمام صحة الرواية مسوغ للتمسك بفلسفة الجزاء وحكمته.

والرواية تقول: «عن الباقر عَلِيهِ الْكَلَمُ في رجل وجب عليه حد، فلم يضرب حتى خوطط، فقال: إن كان أوجب على نفسه الحد وهو صحيح لا علة به من ذهاب عقله أقيم عليه الحد كائناً ما كان»^(٧٣).

ويشير الانتباه هنا أنّ الفقهاء لم يهملوا فلسفة الجزاء في بحثهم هذه الرواية، فالشهيد الثاني احتمل صحة الانتظار في المجنون إذا كان جنونه دورياً، وذلك لتحقيق هدف المانعية^(٧٤).

أما الفقيه الكبير محمد حسن النجفي فلم يجز التأخير في تنفيذ العقوبة، ويستند إلى الرواية المذكورة: «فما عن بعض من احتمال السقوط في المطبق مطلقاً

● فلسفة العقوبات

وآخر من السقوط كذلك إن لم يحسن بالألم، وكان بحيث لا ينجر به، كالاجتهد في مقابلة النص والفتوى»^(٧٥).

وقد ذكرنا، في مطلع البحث، أنَّ الجزاء لا يمكن توسيعه من خلال نظرية واحدة، ومن المحتمل انطواء كل عقوبة على هدف تؤمِّنه وتحقِّقه.

وعندما يرى المعصوم وجوب تنفيذ الحكم فإنه ينظر إلى هدف أعلى، وهو الردع الاجتماعي العام، وهو من أهداف الجزاء الكبرى.

والجدير ذكره أنَّ الحقوقي المصري الشهيد عبد القادر عودة يؤيد ذلك في تحليله، فهو يرى أنَّ العقوبة تنطوي على هدف تأديبي، وقد شرعت من أجل ذلك، وأنَّه بالرغم من أنَّ المذنب الذي أدين قبل جنونه، لا يدرك الهدف التأديبي للعقوبة، ولا يتحقق لديه هذا الهدف بسبب ظروفه، فإنَّ ذلك لا يلغى الهدف الردعـي العام عندما تقتضي مصلحة المجتمع تنفيذ العقوبة به، لما في ذلك من عبرة لآخرين في ردعهم عن ارتكاب الجرم^(٧٦).

تدخل العقوبات

إضافة إلى المباحث الفقهية التي ذكرت آنفًا، وفي بعض المسائل أيضاً، تظهر التوبة في فلسفة الجزاء لدى صدور الحكم. فمثلاً، ولدى تنفيذ الحد بشكل مناسب ولا نق، أن يكون علينا وأمام الملاـء العام وهو أمر استحبـي، وعلى هذا فعلـيـة إجراء الحكم أمر حسن^(٧٧).

فالذين يوصون بعملـيـة إجراء العقوبات يعولـون على تحقيق هدف الردع العمومي، وهذا لا يتحقـق إلا في عملـيـة الإجراء، وفي حضور الناس الذين سوف يشاهدون ويرون بأنفسـهم العاـقـبـة المريرة للمعاصـي والذنـوبـ والجـراـئـمـ فيـعـتـبرـونـ منـ ذـلـكـ.

وموضوع آخر نختـمـ بهـ هـذـاـ الـبـحـثـ هوـ تـعـدـ العـقـوـبـاتـ معـ تـعـدـ الـجـرـائـمـ، فـفـيـ حـالـةـ تـعـدـ الـجـرـائـمـ، وـحـيـثـ تـتـدـاـخـلـ الأـسـبـابـ، فـهـلـ يـمـكـنـ الـاـكـتـفـاءـ بـالـعـقـوـبـةـ الـأـكـثـرـ شـدـةـ أوـ تـنـقـذـ العـقـوـبـاتـ جـمـيـعاـ قـبـلـ تـنـفـيـذـ عـقـوـبـةـ الإـعدـامـ بـحـيـثـ لـاـ يـمـكـنـ تـفـوـيـتـ أـيـةـ عـقـوـبـةـ فـيـ التـنـفـيـذـ.

وهذه المسألة أصبحت محلاً لنزاع العلماء، فالإماميون يرفضون تداخل الأسباب، وفي حالة تعدد الجرائم والعقوبات فإنه يتوجب تنفيذ العقوبات جميعها. فلو أن مجرماً ارتكب جرائم متعددة، عقوبة إحداها الإعدام، لتوجّب تنفيذ العقوبات بحقه قبل عقوبة الإعدام.^(٧٨).

وقد روى زرارة عن الإمام الباقر قوله: «أيما رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل، يبدأ بالحدود التي دون القتل ثم يقتل بعد ذلك»^(٧٩).
واوضح هنا أن الهدف من هذا هو الإرعب والردع العام.

ولو سلمنا بتدخل الأسباب والاكتفاء بالعقوبة الأشد في حالة تعدد الجرائم، فما أكثر المجرمين الذين يرتكبون جريمة جزاؤها الإعدام فيندفعون إلى ارتكاب جرائم أخرى لأن أقصى ما يتظار لهم هو الإعدام في جميع الأحوال، وأنه لا عقوبة غير هذه العقوبة، وفي هذا ما يعرض أمن المجتمع للخطر.

وفقهاء العامة غير متفقين في مسألة الجمع بين العقوبات، بل إن هناك جدلاً بين كبار أنتمهم، فأبو حنيفة يرى تداخل العقوبات بشكل مطلق في حالة تعدد الجرائم، ويعتقد أن إجراء عقوبة واحدة كافٍ.

ويعد بعض الحقوقين أن ذلك ينبع على فلسفة الجزاء في الإسلام، يعني أن الجزاء والعقوبات من أجل منع المجرم من ارتكاب الجرم وحماية المجتمع بما في ذلك الجنحة والمجني عليهم، ففي حالة ارتكاب المذنب عدة جرائم فإن تنفيذ عقوبة واحدة بحقه يحقق هذا الهدف^(٨٠).

كما يرى ذلك أيضاً الإمام السرخسي، ويرى كفاية عقوبة واحدة في تحقيق هدف المانعة والردع^(٨١)، فيما يرى فقهاء المذهب المالكي (التدخل) في جرائم النوع الواحد أو الجرائم المتعددة التي تتساوى عقوباتها. فمثلاً الذي قام بالقذف عدة مرات، أو القذف وشرب الخمر، فإن جلده ثمانين جلدة فقط يكفي عقوبة للجرائم الأخرى^(٨٢).

أما الفقه الشافعي والحنبلبي فيرى التداخل في جرائم النوع الواحد، كالتعدد في

● فلسفة العقوبات

الزنا، أو في السرقة، وشرب الخمر وغيرها، وذلك لتوحد سبب الجزاء، هذا أولاً، وثانياً أن الهدف من العقاب هو ردع الناس عن ارتكاب الجرم، وهذا يتحقق في تنفيذ عقوبة واحدة^(٨٣).

والجدير بالذكر أن بعض فقهاء الإمامية، كالشيخ الطوسي، يرى وحدة الجزاء في حالة تعدد السرقات^(٨٤).

أما في حالة التعدد النوعي للجرائم، كارتكاب الزنا مع الإحسان وشرب الخمر والسرقة، فإن الفقه الحنفي يرى ضرورة تنفيذ العقوبات جميعها^(٨٥).

وفي حالة وجود عقوبة الإعدام مع عقوبات أخرى يرى أبو حنيفة ومالك أن عقوبة القتل تسقط سائر العقوبات الأخرى، لأن الهدف من إجراء الحدود هو الرد العومي وعقوبة الإعدام تحقق هذا الهدف، وهمما يعتقدان بنظرية «الجب» ومفادها: «عقوبة القتل يجب ما عدتها من العقوبات» فيما يرفض الشافعي هذه النظرية.

من جهة أخرى، إن القائلين بها يختلفون في منهج تطبيقها، فمالك يعتقد أن كل حد سيسقط مع القتل سواء كان حق الله أم حق الناس، إلا في حالة القذف؛ حيث تنفذ عقوبة القذف بالقاذف ثم تنفذ عقوبة الإعدام، ولهذا السبب ينتهي الحديث إلى صاحب حد القذف (المقدوف) فلا يقال له: لماذا لم يعاقب الذي قذفك؟^(٨٦).

* * *

الفوائض:

- (١) صادق لاري جاني، اقتراح حول «فلسفة فقه»، (بالفارسية) مجلة نقد ونظر، السنة الثالثة، العدد الرابع، خريف ١٣٧٦ هـ، ش، ص ١٥.

(٢) محمد مجتبه شیستری، *كرآسة فلسفة الفقه*، ص ٨.

^(٢) صادق لاريجاني، المصدر السابق، ص ١٧.

: (٤) انتظـ

(٤) انظر:

H.B Acton (ed): The Philosophy of punishment, Macmilln, London, 1960, John cottignam: The Philosophy of Punishment, at G.H.R. Parkinson: An Encyclopedia of Philosophy, London, 1989. PP. 761 - 782; Leon Radzinoeicz and M.E. Wolfgang (ed): The Criminal in the arms of the law, part I (purposes of Penal Sanctions).

(٥) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، (بالفارسية)، ترجمة غلام حسين زيرك زاده، ص ٧٤.

(٦) د. مرتضى محسن، «كلمات حقوق حزاً»، الكلمة الوطنية الإيرانية، ص. ١٨٨.

العنوان: (٨) نسخة محفوظة

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨ و ١٨٩؛ د. رضا نوربها، «رميّه حقوق جزائي عمومي»، المركز العدلي للمحامين، ١٣٦٩، ص ١٠٨.

(٩) د. مرتضى محاسنی، المتصدر السابق، ص ١٩٨ و ١٩٩؛ د. رضا نوربها، المتصدر السابق، ص ١١٠؛ الدكتور غسان رياح، عقوبة الإعدام حل أم مشكلة، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٧، ص ١٣٢.

H.L.A. Hart: Punishment and responsibility, Oxford University Press, 1968. (10)

(١١) د. مرتضی محسنی، «نهضتهاي دفاع اجتماعي»، المجلة الحقوقية، وزارة العدل، العدد ٢،

فوردین ۱۳۰۲ ه.ش (۱۹۷۳ م).

Because people generally refrain from crimes on moral grounds, threats of (17)

Penalty have little influence. C.F: Johannes, Andenaes: The General Preventive

effects of Punishment. Leon Radzinowicz and M.E. Wolfgang, (ed), op. cit, P 80.

much less a can it be just to punich peter in order to prevent Paul from (12)

¹⁰ attempting any Crime H, L.A, Hart: Principles of Punishment, ibid, P 310.

Cf. Morris R. Cohen: Moral aspects of Punishment, *Ibid.*, P 29 - 31 (The reform (18))

theory).

١٥) الـلـة، ٧، ٨، ٩)

● فلسفة العقوبات

- (١٦) آل عمران، ١٣٧.
- (١٧) محمد، ١٠.
- (١٨) الكهف، ٥٩.
- (١٩) التمل، ٥٢.
- (٢٠) الأنفال، ٤٦.
- (٢١) طه، ١٢٤.
- (٢٢) الأنبياء، ١٠٧.
- (٢٣) الغز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص ٥.
- (٢٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ١٣١.
- (٢٥) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج ٣، ص ٢.
- (٢٦) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص ٢٨٧.
- (٢٧) الشيخ محمد الحضرى، تاريخ التشريع الإسلامى، ص ١٠١ و ١٠٢؛ الدكتور أحمد الحضرى، السياسة الجزائية في فقه العقوبات الإسلامية المقارن، ج ١، ص ١٣٦ - ١٣١.
- (٢٨) نقلًا عن الدكتور عبد الكريم زيدان، العقوبة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ١٤.
- (٢٩) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤، ج ١، ص ٦٠٩.
- (٣٠) المائدة، ٣٢.
- (٣١) انظر: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣٧.
- (٣٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٠٦.
- (٣٣) المصدر السابق، ص ٢٠٥ و ٢٠٦.
- (٣٤) كمال بن الهمام، فتح القدير، مطبعة محمد، القاهرة، ج ٤، ص ٢١٢.
- (٣٥) الدكتور أحمد الحضرى، السياسة الجزائية، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣، ج ١، ص ١٣٤ - ١٣٦.
- (٣٦) الشيخ محمد بن حسن الحر العاملى، وسائل الشيعة في تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٩، الباب ١٨ من أبواب مقدمات الحدود.
- (٣٧) الشيخ محمد حسن التجفى: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٥٤.
- (٣٨) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢١٢.
- (٣٩) الدكتور عبد الكريم زيدان، مصدر سابق، ص ٣٧.
- (٤٠) الشيخ محمد حسن التجفى: مصدر سابق، ص ٢٥٧.
- (٤١) البقرة، ١٧٩.
- (٤٢) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، مصدر سابق.

● ١. ناصر قربان نبا

- (٤٣) الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٩٦، ح ٦.
- (٤٤) عبد القادر عودة، مصدر سابق، ص ٣٥٥.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٦١؛ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٧٩.
- (٤٧) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن.
- (٤٨) سنن البيهقي، ج ٨، ص ٢٢٦.
- (٤٩) كنز العمال، ج ٥، ص ٢٢٦.
- (٥٠) الكليني، فروع الكافي، ج ٧، ص ٨٨.
- (٥١) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص ٣٠٧.
- (٥٢) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٤١٦ كذا: آيت الله السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ١٨٥.
- (٥٣) المائدة، ٣٣ و ٣٤.
- (٥٤) النور، ٤ و ٥.
- (٥٥) المائدة، ٣٩.
- (٥٦) الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، ج ١٨، باب ١٦ من أبواب حد الزنا، ح ٣ و ٤.
- (٥٧) عبد القادر عودة، مصدر سابق، ص ٣٥٣.
- (٥٨) المصدر نفسه، ص ٤ - ٣٥٣.
- (٥٩) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص ٢٩٣، كذا: الإمام الخميني، مصدر سابق، ص ١٧ و آية الله الخوئي، مصدر سابق، ص ١٨٥.
- (٦٠) الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الباب ١٨ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٢.
- (٦١) المصدر نفسه: الباب ٣ من أبواب حد السرقة، ح ٥.
- (٦٢) للمزيد من التفصيل راجع: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٩٣ - ٢٩٥ و ٣٠٧ - ٣٠٩؛ مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ١٨٥ و ١٨٦، ٣٠٩.
- (٦٣) الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الباب ٢٤ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.
- (٦٤) سنن الترمذى، ج ٢، ص ٤٣٨.
- (٦٥) للمزيد من التفصيل راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٢٧ - ٢٧٧ والدكتور أحمد الحصري، السياسة الجزائية في فقه العقوبات الإسلامي المقارن، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٣، ج ١، ص ٢٢٣ - ٣٤٩.

● فلسفة العقوبات

- (٦٦) الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، ج ١٩ ، الباب ٩ من أبواب دعوى القتل، ح ٣.
- (٦٧) المصدر نفسه، الباب ١٠ من أبواب دعوى القتل، ح ٣.
- (٦٨) آية الله أبو القاسم الخوئي، مبانی تکملة المنهاج، ج ٢، ص ١٠٩.
- (٦٩) محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص ٤٥٠.
- (٧٠) عبد القادر عودة، مصدر سابق، ص ٥٩٦.
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٥٩٧ و ٥٩٨.
- (٧٢) الشيخ محمد بن حسن النجفي، مصدر سابق، ص ٣٤٢ و ٣٤٣؛ الإمام الخميني، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٥.
- (٧٣) الشيخ محمد حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الباب ٩ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١.
- (٧٤) نقلًا عن الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص ٣٤٢.
- (٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.
- (٧٦) عبد القادر عودة، مصدر سابق، ص ٥٩٨.
- (٧٧) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص ٣٥٣.
- (٧٨) مصدر سابق، ص ٣٤٥؛ المحقق الحلبي، شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٥٥.
- (٧٩) الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، مصدر سابق، الباب ١٥ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١.
- (٨٠) الدكتور أحمد الحصري، مصدر سابق، ص ٣٥١ و ٣٥٢.
- (٨١) شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ١٧٦.
- (٨٢) الدكتور أحمد الحصري، مصدر سابق، ص ٣٥٥.
- (٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٧ و ٣٥٨.
- (٨٤) نقلًا عن الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص ٥٤٨؛ وكذلك: المحقق الحلبي، المختصر النافع، ص ٢١٦.
- (٨٥) الدكتور أحمد الحصري، مصدر سابق، ص ٣٥٩.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٧١ و ٣٧٢.

* * *