

السّرقَة في الفكر الإسلاميّ المعاصر



وديّع جدي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة قضية السرقة في الفكر الإسلامي المعاصر، وتجديد المنطلقات المعرفية التقليدية والتخلي عن الذهنية السائدة التي لا تستجيب لمطلب المحافظة على حرمة الإنسان الجسدية. وسيكون بحثنا محاولة للوقوف عند ثلاث مقاربات من أجل توضيح المسكوت عنه في التراث الفقهي. وفي مرحلة أولى، سنحاول الوقوف على المقاربة التقليدية التي كانت وراء تطبيق عقوبة القطع، حتى يسود العدل، وفي مرحلة ثانية سنعمد إلى تسليط الضوء على المقاربة التحديثية؛ وذلك بالاعتماد على تاريخ الأفكار والمؤسسات. وفي مرحلة ثالثة وأخيرة، سنقف على المقاربة النسقية المتعلقة بإعادة تفسير الآية من خلال الاعتماد على مراجعة تقنية النص المقدس.

أثر التغييرات في قراءة النص المقدس

تثير «السَّرقة» اليوم أسئلة عديدة، تتعلق أساساً بأراء الفقهاء وما تُثيره من أجوبة مختلفة، وتُرجع تلك الأجوبة إلى ما عرفته المجتمعات الإسلامية من تغييرات، خاصة أن نظرة الفقهاء إلى الجنايات والحدود خصوصاً، تتخذ وجوهاً متعددة أثناء حركة التاريخ¹ والتغييرات بهذا المعنى لا تتعلق بمتن النصوص الدينية، بقدر ما تتعلق بكيفية قراءة المفكر لها، مما يعني تنوع الأقوال وتباينها في قضية السَّرقة بما يطعن في معطيات المعرفة الدينية ومُرونتها في التفاعل مع الواقع.

وحتى نتمكن من الإحاطة بمبحث السَّرقة في الفكر الإسلامي المعاصر، نحن في أمس الحاجة إلى دراسة المقاربات من أوجه متعددة، لعلنا نظفر بنتيجة فعالة تُساعدنا على بيان الأسس المرجعية التي يحتكم إليها الفقهاء في تعاملهم مع السَّرقة وإعادة الاعتبار إلى النص المقدس والوقوف عند منطلقاته ومحدداته المقاصدية، وهو ما يستوجب الفصل بين منطوق الفقيه نظرًا إلى بعده البشري، والنص القرآني بوصفه نصًا ثابتًا ينهض بأسس سامية لا يجوز تغييبها، حتى لا يقع تجميد حدّ السَّرقة بشكل خاص والحدود على وجه العموم، إضافة إلى تنوير الفكر الإسلامي الذي لا يزال مُحاصرًا بقيود تقليدية سائدة، ولاسيما أن مواقف الفكر الحديث تدعو إلى المحافظة على حقوق الغير ونبذ السلب والغصب.

1- المقاربة التقليدية:

التقليد بين السلفية والتبعية:

لقد تحول الفكر الإسلامي من المرونة والإبداع إلى الجمود والانحسار، وانتقل الاجتهاد الفقهي من الحالة الإيجابية إلى الحالة السلبية بسبب التقيد بالموروث التقليدي واتباع أقوال السلف الصالح لذلك «عاودت فكرة السنة، العتيقة، الظهور بوصفها عرفاً تشريعيًا ومعياريًا، والعرب كانوا ولا زالوا مشدودين إلى التقاليد والسلف»² وحتى يتسنى لنا الاستدلال على ضيق التفكير التقليدي، وتمكين القارئ من الاطلاع على الإشكاليات التي طرحها الفكر الإسلامي القديم؛ لا بد أن نكشف النقاب عن آثار التقليد Imitation السلبية، والتقليد كما عرفه بطرس البستاني (ت 1300 هـ/ 1883 م) هو «اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، مُعتقدًا الحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل، كأنّ هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه، وقيل يُسمى أتباع الصحابة تقليدًا باعتبار الصورة، ورُبما يُعرف التقليد بأنه اعتقاد جازم غير ثابت؛ أي يزول بتشكيك المُشكك»³. ومن الواضح أن الفقهاء استسلموا

1 Jean- Paul, William, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, P23

2 Joseph, Schacht, *Introduction au droit Musulman*, Traduit de l'Anglais par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, P26

3 بطرس، البستاني، محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، 1987، ص 67

لسلطان الفقهاء الأوائل، فأصبحت أقوالهم هي المتحكمة في الشؤون الدينية والسياسية والاجتماعية، وهي المحددة لأفعال الخير والشرّ والحلال Légitime والحرام Tabou إلا أن هذا التحديد الوضعي في الحقيقة يُوحى بقطع الصلة مع التشريع الإلهي والخروج عن منهج الله وشرعه.

ويمكن أن نرصد في مصنف عبد القادر عودة⁴ في كتابه «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» تأثره الواضح بالتراث الفقهي والمرجعيات التقليدية المتعلقة بجناية السرقة وبعقوبة القطع التي لا علاقة لها بالحقيقة الدينية، إلا أن أنصار الفكر التقليدي آمنوا بعقوبة القطع واعتبروها من الثوابت غير القابلة للنقاش. ففي دراستنا لمواقف المفكر المصري، نجد اهتمامه الشاسع بمناهج المعرفة الدينية التقليدية التي عملت في نظره على نشر الأمن والعدل من خلال معاقبة المخطئ بعقوبات بدنية قاسية.

عبد القادر عودة: لا مناص من القطع وبدونه لا عدل ولا أمن

عند البحث في كتاب عبد القادر عودة، نجد أنه تناول قضية السرقة من منطلق الفقه الإسلامي من خلال تتبعه لأقوال القدامى في سريان النصوص الجنائية، والقاعدة العامة التي يسير عليها المُقلد في مسألة السرقة وأحكامها المقررة التي لم يتردد في الدفاع عنها هي الإقرار بأنه «لا مناص من القطع وبدونه لا عدل ولا أمن»، مما يعني أن تطبيق عقوبة القطع في جريمة السرقة له أثر رجعي؛ وذلك هو مُنطلقه في تقدير العقوبة، يقول عبد القادر عودة: «ولقد أدت الشريعة وظيفتها طالما كان المسلمون متمسكين بها عاملين بأحكامها، وتمسك بها المسلمون الأوائل وعملوا بها»⁵. فالمادة المقررة للعقوبات هي مادة القوانين الجنائية الإسلامية والالتزام بحدودها وأحكامها من شأنه أن يُحقق المقاصد السامية للشريعة الإسلامية القادرة على الوفاء بحقوق الناس، وتعود وظيفة النص الجنائي الإسلامي إلى ضبط فعل السرقة تحت أضواء مقاصد الشريعة، لتكون قادرة على أداء وظيفتها، وهي أمران: منع خاص ومنع عام؛ فوظيفة المنع الخاص تتمثل في منع المجرم من العودة إلى الجريمة التي ارتكبها؛ لأن العقوبة رادعة. ويرى المفكر أنه سوف يتردد السارق الذي قطعت يده الأولى في أن تقطع يده الأخرى قبل أن يُقدم على الفعل الذي سيؤدي به إلى قطع يده الأخرى «وكُلّ عقوبة يجب أن تكون بالقدر الذي يكفي لتأديب المجرم على جريمته تأديباً يمنع من العودة إليها، ويكفي لزرع غيره عن التفكير في مثلها»⁶.

4 عبد القادر عودة: مُحامي من علماء القانون والشريعة بمصر. كان من زعماء جماعة "الإخوان المسلمين"، ولما أمر جمال عبد الناصر بتنظيم "محكمة الشعب" كتب صاحب الترجمة نقداً لتلك المحكمة. وفي جملة ما ذكر أن رئيسها جمال سالم طلب من المتهمين أن يقرؤوا له آيات من القرآن بالمقلوب، واتهم بالمشاركة في حادث إطلاق الرصاص على جمال عبد الناصر سنة 1954 وأعدم شنقاً على الأثر مع بضعة متهمين آخرين. له تصانيف كثيرة؛ منها الإسلام وأوضاعنا السياسية والتشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: جزآن و"المال والحكم في الإسلام" "الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه. يُنظر في: (خير الدين، الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط5، ج4، بيروت لبنان، دار العلم للملايين، 2002، ص42)

5 عبد القادر، عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج1، بيروت، دار الكاتب العربي، دت، ص22

6 عبد القادر، عودة، المصدر السابق، ج1، ص611

والعقوبة على هذا الأساس، تُؤدّي وظيفة المنع العام وتتحرك وفق مقاصد الشريعة في نظره، إلا أن هذا التحرك في الحقيقة قد أهمل مقاصد الشريعة؛ لأنه لا وجود لمثل هذه الممارسات في الشريعة الإلهية، ولا ينبغي أن نفهم من عبارة الشريعة الإسلامية أنها تمثل الشريعة الإلهية، بل الهدف من هذه العبارة عند عبد القادر عودة هو اتباع شريعة الفقهاء أو «إسلام الفقهاء» كما يقول نادر حمّامي. فينبغي إذن، أن نفرّق بين الرؤية الثابتة والتأويل البشري الذي قام بتحويل القيم الأخلاقية الواردة بالنص إلى إيديولوجيا.

لقد استدللّ عودة على ما ذهب إليه في وجوب القطع في السرقة من خلال مقارنة أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية بالقوانين الوضعية في قوله: «وإذا قارنا الشريعة الإسلامية بالقانون المصري فيما يختص بالسرقات، وجدنا أن الشريعة تُعاقب على نفس الأفعال التي يُعاقب عليها القانون»⁷. وهذا من شأنه أن يسهم في تحقيق رؤية واضحة لنقاط الالتقاء أو الاختلاف بين المرجعية الشرعية الإسلامية بمختلف مدارسها ومشاربها، والأنظمة الوضعية على رأسها المدرسة الفرنسية المتأثرة بالقانون الروماني La loi romaine. ومن الواضح أن مقارنة عبد القادر عودة في موضوع السرقة تستند في الحقيقة إلى إقرار الفوارق الحاصلة بين الشريعة بمعناها الواسع والقانون الوضعي، بل ذهب إلى القول بأنه لا مُماثلة بين الشريعة والقانون في نواحي مختلفة، وينبغي للقانون أن يأتي من الشريعة.

عبد القادر عودة: القانون الوضعي يسير في أثر الشريعة ويأخذ بمبادئها

لكي تتّضح المقارنة بين التشريع الجنائي الذي يأخذ بمبادئ الشريعة في قضية السرقة والأحكام الوضعية، فإنّه لا بدّ أن نشير إلى موقف المُقلّد من الشريعة الإسلامية على أنها مُتقدّمة على القانون؛ لأنّها أتت كاملة منذ البداية، وأتت لتحقيق أهداف اجتماعية في تربية الناس، وبما أن المجتمع لا يُمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يقود الشريعة، فإنّ الشريعة هي التي تقود المجتمع، وهي التي تستند إلى قيم إنسانية ثابتة. وبهذا انصبّ اهتمام المفكر على عرض المبادئ والأحكام الجنائية الشرعية على النمط الذي تسير وفقه القوانين الوضعية المنظمة لجريمة السرقة، ومما يدعم ذلك قوله: «إنّما أريد أن أبين للناس أنّ القانون الوضعي حين يتطوّر مرّة بعد مرّة، إنّما يسير في أثر الشريعة ويأخذ بمبادئها»⁸ والمقصود بمبادئ الشريعة في نظر عبد القادر عودة هو التجديد والتطوّر وقدرتها على مواجهة تغيرات المجتمع بما يستتبطه الفقهاء من أحكام تتلاءم مع ظروف الزمان والمكان، وأنّ تعدّد الآراء الفقهية وتداخلها في مبحث السرقة هي طرق للفهم ولا تختلف عن مقاصد الشريعة والأصول. وفي هذا السياق، يقول الإمام شهاب الدّين القرافي (ت 684هـ/1285م) عن الاجتهاد الفقهي هو «قواعد كلية فقهية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من

7 عبد القادر، عودة، المصدر نفسه، ج2، ص517

8 عبد القادر، عودة، المصدر السابق، ص517

الفروع في الشريعة ما لا يُحصى، وهذه القواعد مُهمّة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتنتضح مناهج الفتوى وتُكشف»⁹.

للموازنة بين الشريعة والقانون، ينبغي على المنفّذ أن يُوسّع الأفق حتّى يشمل المذاهب الإسلامية المختلفة، ولا ينبغي تضيق أحكام السرقة؛ لأنّ المذاهب الإسلامية ترى حقيقة السرقة وعقوبتها المقدّرة من أوجه متعدّدة، ويعتبر المفكر أنّ الشريعة تحتاج إلى المرونة والتّوسّع بين المذاهب واختلاف الاجتهادات في أحكام السرقة مردّه اختلاف المسمّيات والحقيقة واحدة، فلا بدّ للمنفّذ القانوني أن يأخذ بكل هذه المذاهب الإسلامية؛ لأنّ مقتضيات العدل تتطلّب الإحاطة بالمذاهب المتعدّدة في الشريعة والالتزام بتطبيق الحدود.

لابدّ من تطبيق عقوبة القطع، حتّى يسود العدل:

إنّ استعادة العقوبات البدنية في جريمة السرقة أمرٌ ضروريّ لدى المفكر التقليدي؛ لأنّ تطبيق العقوبة إذا نُظر إليه من زاوية مقاصدية، يرى أنّه يُدافع عن نُظم المجتمع وعن مقاصده وتشريعاته، وعن حفظ أمواله، ولا بدّ أن يُعاقب السارق بقطع يده حتّى نواجه هذا الخطر، فكأنّ المسؤولية الجنائية في هذا الجانب هي مسؤولية دنيوية لتحقيق مصالح العباد، واحتراماً للقيم الأخلاقية ومن بينها العدل. وإنّ عقوبة القطع التي فُرِضت على الجاني هي عقوبة جزائية لتحقيق معنى العدل، الأمر الذي جعل العدل والمنطق كقيمة إنسانية أساسية يستلزم أن لا يسوّى بين المُحسن والمُسيء، والمُصلح والمُفسد، فيُجازى كل منها لقاء ما قدّم، ومن هنا كانت العقوبة تحقيقاً لفكرة العدالة¹⁰.

وقد يبدو هذا الاعتراف بشرعية العقاب في نظر صاحب المقاربة أمراً يتعلّق بصيانة النظام الذي تقوم عليه الجماعة وضمان بقائها، ومن ثمة اقتضى النظام الجنائي الإسلامي وجوب القطع في السرقة، انطلاقاً من العودة إلى أقوال المذاهب الفقهية، حيث لم يقتصر المفكر على المذاهب السنية فحسب، وإنّما استدعى أيضاً أحكام السرقة وعقوبتها عند الشيعة¹¹ والظاهرية¹². وما تضمنه حدّ السرقة من أحكام في المذاهب السنية وبالتحديد في كتاب التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي لا يختلف كثيراً عن الأحكام

9 شهاب الدين، القرافي، الفروق وأنوار البروق في أنواع الفروق، ضبطه وصحّحه خليل منصور، ط1، ج1، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 1998، ص6

10 عبد اللطيف، الشيرازي، دعوى التعارض بين تشريعات الحدود ومفاهيم العصر، بحث مقدّم إلى ندوة تشريعات الحدود، بنغازي، كلية الحقوق بجامعة قاريونس، 1976، ص12

11 الشيعة: هم الذين شايعوا عليّاً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته: نصّاً ووصيّة، إمّا جليّاً وإمّا خفياً. واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عن أولاده. يُنظر في: (محمّد بن عبد الكريم، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل، ج1، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1968، ص146)

12 الظاهرية: لقد أسّس داوود الإصفهاني المتوفى عام (269 هـ/883م) مذهباً كان له شأن، وهو مذهب الظاهرية، وقد عظم شأن هذا المذهب في الشرق في القرن الرابع الهجري، وكان بين أتباعه كثير من أصحاب الجاه بيران. وكان الداودية بفارس يتلقون الأعمال والقضاء وكانت لهم الغلبة؛ لأنّ السلطان عضد الدولة كان يتقلّد هذا المذهب. وقد أنكر الظاهرية أشدّ الإنكار ما فعله الشافعي في محاولة التوفيق بين المنهج الفقهي القديم الذي انتهى إليه، وبين المنهج الجديد. يُنظر في: (آدم، متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمّد عبد الهادي أبو زيد، ط5، ج1، بيروت لبنان، دار الكاتب العربي، دبت، ص389-390)

التي نصّ عليها المذهب الشيعي والمبنيّة أساساً على عقوبة القطع، حتّى تسود فكرة العدل ويتجسّد ذلك في ما أقرّه علي بن أبي طالب (ت 40هـ/661م)، عندما ذكر أنّه لا يُبطل حدّاً من حدود الله¹³. وما يلفت النّظر في مبحث السّرقَة عند عبد القادر عودة هو خروج الظّاهريّة عن المواقف السّنيّة والشّيعيّة، واستدلّوا في أقوالهم بعموم آية السّرقَة دون البحث في الفروع في قولهم: «ولمّا كانت مقادير القلّة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على أقلّ ما يُسمى مالاً»¹⁴، إلّا أنّ وجود الاختلافات الحاصلة بين المذاهب إزاء قضية السّرقَة يعود إلى الفهم الواسع لحقيقة السّرقَة، بل كلّما اختلفت الاجتهادات إلّا وسلك التّشريع الجنائيّ مسلكاً أخلاقياً يُراعي المحافظة على أمن المجتمع وسلامته، وذلك بتحريم الاعتداء على الأموال ومعاقبة السّارق، حتّى لا تُضطرب الأمور.

إنّ الصّرامة في هذه الجريمة غايتها المحافظة على الأخلاق وحفظ الأمن والنظام، أو بتعبير آخر وجوب المحافظة على المصلحة الجماعيّة «فلا عجب أن تُهمل مصلحة الفرد في سبيل مصلحة الجماعة، بل العجيب أن لا تُضحى مصلحة الفرد في هذا السبيل»¹⁵؛ لأنّ إباحة فعل السّرقَة يؤدّي إلى تفكّك المجتمع وانحلاله، فهذا يعني أنّ الاستيلاء على ممتلكات الغير لا يُهدّد أمن الضحيّة بقدر ما يُهدّد أمن الجماعة. وركّز المقلّد في هذا الجانب على ضرورة تفكيك الجرائم إلى قسمين: منها ما يمسّ كيان الجماعة، ومنها ما يُهدّد أمن الفرد ويُصنّف القتل ضمن الجرائم الشخصية؛ لأنّ الجاني يقصد الاعتداء على شخص معيّن. أمّا السّرقَة، فهي تهديد جماعيّ؛ لأنّ الفرد قد يُسرق منه بعض ماله، فلا يُحزنه ما سُرق منه بقدر ما يُهدّده هذا العمل ويُخيفه على بقية ماله وبقدر ما يُخيف جيرانه ومعارفه وأهل بلده ويُهدّد أموالهم بخطر السّرقَة¹⁶. والقاعدة العامّة التي تتفق عليها القوانين الجنائيّة الإسلاميّة في هذه الجريمة هي مُعاقبة السّارق بالقطع ولا ينبغي الإفلات من العقاب، ويتوجّب على المُكلّف الامتثال للنصّ الشرعيّ، فليس المقصود الانتقام من الجاني وإنّما هو إجراء تقتضيه العدالة والمصلحة معاً¹⁷.

إنّ النّتيجة الكبرى من وراء تطبيق عقوبة القطع هي القضاء على الجرائم وتأمين المجتمع. وفي هذا السّياق يقول عبد القادر عودة: «وما دامت العقوبة مُلائمة للفرد وصالحة للجماعة، فهي أفضل العقوبات وأعدلها»¹⁸. وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى القول بأنّ التّشريع إلى العقوبة مصدره التّقيد بأقوال السّلف

13 محمّد، العاملي، تفصيل وسائل الشّيعيّة إلى تحصيل مسائل الشّريعة، ط2، ج28، إيران، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1993، ص11

14 عبد الفتاح، أبو العينين، السّرقَة الموجبة للقطع في الفقه الإسلامي، مصر، مطبعة الأمان، 1983، ص114

15 عبد القادر، عودة، التّشريع الجنائيّ الإسلاميّ مقارنة بالقانون الوضعيّ، ج1، بيروت، دار الكاتب العربي، دت، ص613

16 عبد القادر، عودة، المصدر نفسه، ص621

17 عبد القادر، عودة، المصدر نفسه، ص627

18 عبد القادر، عودة، المصدر نفسه، ص654

الصَّالح، وانطلاقاً من هذا المنوال المُعتمد في ضبط العقوبة، يُمكن القول إنّ عبد القادر عوّد يميل إلى التمسك بأقوال الأوائل، فأقصى شرعية القوانين الوضعيّة وتجاهل مُنطلقاتها.

عبد القادر عوّد: ترجيح الموروث التّقليدي عن القوانين الوضعيّة

من الواضح أنّ التّشريع إلى العقوبات البدنيّة له ما يُبرّره، والمرجعيّة التي يسير في أثرها المفكر المصري هي المواقف التّقليديّة، اعتقاداً منه أنّها تسير في أثر النصّ المقدّس والسّنة. وتمسك صاحب المقاربة بوجوب الاقتداء بأحكام الفقهاء التّشريعيّة في مسألة حفظ الأموال والسّير على منوالهم؛ لأنّ تطبيق القطع أفضل من الحكم بالسّجن في جرائم السّرقَة التي تنصّ عليها القوانين الوضعيّة بحجّة أنّ العقوبات السّجنيّة تُعدّ عقوبات سالبة للحرية، ولا فرق بين المحكوم بالسّجن والميت في قبره «فكيف ترضى قلوبكم الرّحيمة أن يُوضع المحكوم عليه في السّجن كما يُوضع الحيوان في قفصه أو الميت في قبره طول هذه المدّة محروماً من حريته بعيداً عن أهله وذويه¹⁹». ممّا يُبيّن أنّ نظرة المفكر تختلف عن نظرة القوانين ولا تسير موافقه في اتجاه علم العقاب الحديث، وما يظنّه البعض أنّ العقوبة السّجنيّة هي أقلّ قسوة وشدة من العقوبة البدنيّة، فهو ظنّ بعيد عن الواقع حسب ما أورده عبد القادر عوّد في كتابه، حينما ميّز بين أفضليّة عقوبة القطع عن عقوبة الإعدام؛ لأنّ هذه الأخيرة تُؤدّي إلى فناء الجسد. أمّا عقوبة القطع، فهي تُؤدّي إلى فناء جزء من الجسد فقط «ومن رضي بعقوبة الإعدام وأنتم بها راضون وجب أن يرضى بعقوبة القطع؛ لأنّها جزء من كل، ومن لم يستفزع عقوبة الإعدام، فليس له أن يستفزع عقوبة القطع بأيّ حال»²⁰.

ومن المعلوم أنّ المفكر لم يضع هذه المقارنة عبثاً واعتباطاً، وإنّما ابتغى هدفاً مردّه أنّ التّشريع الإسلامي يتميّز في أسسه وأهدافه عن المنظومة القانونيّة، ويُرجع الفضل في ذلك إلى تعدّد مناهج الاستنباط عند الفقهاء من خلال حفظهم للأموال بتطبيق عقوبة القطع. ويعود الفضل أيضاً، إلى أقدميّة القانون الجنائيّ الإسلاميّ وأسبقّيته التّاريخيّة. وإنّ قدم القانون الجنائيّ الإسلاميّ لا يعني عدم استجابته لأحداث العصر الراهن، وإنّما صلاحية الشّريعة وثباتها دليلاً على مواكبة نظام الشّريعة الجنائيّ للتطور العمراني، وهو النّظام الوحيد في محاربة الجريمة.

ويرى الرّجل في هذا السّياق، أنّ العقوبة في التّشريع القانوني الوضعي تفتقر إلى الصّرامة ولا تتعامل مع المتهم بنفس معاملة القانون الجنائيّ الإسلامي، ولعلّه أراد من خلال هذه المقارنة أن يتحدّث عن أولويّة المصلحة الجماعيّة؛ لأنّ غياب الصّرامة الجزائيّة من شأنه أن يُؤدّي إلى إهمال كيان الجماعة، بل يُؤدّي إلى تعطيل عقوبة القطع، لذلك كان موقفه من العقوبة معبراً بالضرورة عن ترجيح

19 عبد القادر، عوّد، المصدر السابق، ص655

20 عبد القادر، عوّد، المصدر نفسه، ص655

مصلحة الجماعة على مصالح الأفراد. ومن هنا، تتضح مشروعية القطع في جريمة السرقة ومشروعية تطبيق الحدود على وجه العموم. وأصرّ المفكر التقليدي في إثبات مدى صحتها بشئى الطرق؛ وذلك بسرده لعيوب العقوبات الوضعيّة، وخصوصاً عقوبة السّجن بوصفها سبباً في ازدياد الجرائم، إضافة إلى أثرها السّلبى على الروابط الأسريّة؛ لأنّ «وضع الرجال في السجون معناه تعريض زوجات هؤلاء الرّجال وبناتهم وأخواتهم إلى الحاجة وإلى الفتنة، ووضعهن وجهاً لوجه أمام الشّيطان»²¹. وفي الحقيقة لا وجاهة لهذا الاعتبار حين نعالج مسألة السرقة والعقوبة من جانب حدثي بالاعتماد على تاريخ الأفكار والمؤسسات العقابيّة.

إنّ التفكير في قضية السرقة بهذا التصور وعلى هذا الاتجاه، إنّما هو تفكير ضيق الآفاق يُؤدّي حتماً إلى رفض التّعايش بين مقتضيات الشريعة الإسلاميّة ومُتطلّبات حقوق الإنسان²² homme 'l de Droits. وإنّ التّصورات الفقهيّة التي تناولت قضية السرقة تعاملت مع عقوبة القطع على أساس أنّها تُساهم في تحقيق العدل والأمن، إلّا أنّ فكرة العدل يصعب ضبطها في النّظم الجنائيّة التقليديّة؛ لأنّ العدل يقتضي المحافظة على حرمة الجسد البشري وكرامة الذات البشريّة، ويمنع كل أشكال التّعذيب سواء كانت ماديّة أو معنويّة والتّشريع إلى العقوبة البدنيّة يُعدّ موسوماً بالقسوة، إلى جانب تعطليه لعضو من أعضاء المجتمع، وفي ذلك إساءة للمبادئ الأخلاقيّة القائمة على العدل والأمن وحفظ النفس البشريّة. وعلى هذا الأساس، كان التّشريع الجنائي الإسلامي مخالفاً للعصر الراهن بأفكاره ومفاهيمه التي تأسست على التّسلّط وردود الفعل العنيفة تجاه المخطئ.

مهما حاول عبد القادر عودة بيان عدالة العقوبة وأثرها على المصلحة الجماعيّة، فإنّ ارتباطها بالأثر الرجعيّ يجعلها عُرضة للنقد وخاصّة عند أصحاب الفكر الحدثي الذين يعتبرون أنّ قضية القطع تعود إلى قضية زمنيّة مُرتبطة بعصر تقليدي، وليس لها طابع الدوام والإطلاق، كما أنّ «الجرائم على اختلافها تحمل طابع عصرها؛ فهي تنشأ وتتطوّر بتأثير مختلف العوامل والظّروف التي تتخلّل نظام المجتمع الإنسانيّ في نواحيه المتعدّدة؛ وذلك على امتداد فترات زمنيّة متفاوتة، ولا تحيد جريمة السرقة عن هذا المسار»²³.

ويبدو أنّ المفكر قد اختلط عليه الأمر بين ما جاءت به التّشريعات الجنائيّة في العصور القديمة، وما صرّح به الفقهاء من قسوة في تقدير العقوبة وتنفيذها. فمن العجيب أنّ تضارب الأحكام في المذاهب

21 عبد القادر، عودة، المصدر نفسه، ص 739

22 حقوق الإنسان: هي عبارة عن حريات وحقوق يجب أن يتمتع بها جميع الأفراد في علاقاتهم مع غيرهم من الأشخاص أو مع الدولة وموضوعات حقوق الإنسان لا تُمثّل مفهوماً عامّاً مجرداً، بل هي مرتبطة بأطراف فكريّة وعقائديّة وتاريخيّة. يُنظر في: (نبيل، حسن)، المفاهيم الأساسيّة لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني والعلاقة بينهما، مصر، المصريّة للطباعة، 2008، ص ص 11-12

23 زينات، عبيد، تطوّر مفهوم جريمة السرقة: أطروحة دكتوراه، جامعة قرايط، كلية العلوم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، 2002-2003، ص 1

السُّنَّة في مسألة السَّرقة يُعتبر من باب التَّوسُّع الذي تقتضيه حقيقة السَّرقة. ولا شك أنَّ هناك غموضاً مرده ترجيح التَّشريعات الجنائية الإسلامية على التَّشريعات الوضعيّة، غير أنَّ هذا الترجيح لا مكانة له في الواقع المعاصر، خاصّة «أنَّ الفقه باعتبار تاريخيّته لا يُمكن بأيِّ حال من الأحوال أن يُقدِّم صورة أصليّة وحقيقيّة عن الإسلام كما يعكسه نصُّ الوحي، وإنّما هو يُقدِّم في واقع الأمر صوراً مُتعدّدة ومُتنوّعة عن القراءات التأويليّة والاجتهادات البشريّة²⁴». ولا شك أنَّ هذه الاجتهادات البشريّة أساءت فهم المعرفة الدّينيّة؛ لأنَّ الفقيه ظلَّ يُشرِّع ويوجّه المؤمن في تفاصيل حياته اليوميّة من خلال منظومة إجرائيّة لها آليّاتها ومُركزاتها، يقول عبد الرّحمان بن خلدون (ت 808هـ/1406م): «لَمَّا صار مذهب كلّ إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم من سبيل إلّا الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريعها عند الاشتباه»²⁵، ممّا استلزم رؤية تحديّتيّة تُعيد النّظر في قضيّة السَّرقة من جانب تاريخ الأفكار والمؤسّسات ومُراجعة الآليّات التي اعتمدها الفقهاء في قراءة النّصوص المقدّسة بالعودة إلى تفسير آية السَّرقة ونفي القطع من داخل الآية ذاتها.

2- المقاربة التّحديّتيّة

لئن كان المجتمع الإسلاميّ منذ القِدَم محكوماً بتلك المرجعيّة التّقليديّة التي تخبرها الفقهاء، لتصير ملزمة للمسلم، وحرص الفقيه على ربط الأحكام التي ابتدعها في مسائل الحدود بالتعاليم الدّينيّة، فإنّ القراءة التّحديّتيّة للمفكر محمّد الشّرفي في كتابه «الإسلام والحرية: سوء التّفاهم التّاريخيّ»²⁶ liberté, et islam le malentendu historique ظلّت مخالفة لتلك التّصورات القديمة، واتّسمت بالجرأة نوعاً ما في قراءة الصيغ العقابيّة والرّدعيّة قراءة تحديّتيّة تهدف إلى تحقيق وحدة الفكر الدّينيّ عبر الرجوع إلى تطوّر المجتمعات بالاعتماد على تاريخ الأفكار والمؤسّسات.

موقف محمّد الشّرفي من الجنايات ومن الحدود بالخصوص:

تَكُنْ أهميّة موقف الشّرفي من الجنايات في كونه يُقدِّم صياغة مُحكمة بالتّخلي عن المنظومة الفقهيّة وما استنبطته من أحكام وقوانين، إذ حصر القانون الجنائي الإسلامي عقوبة الجنايات في نوعين: النوع الأوّل يُعرف بالحدود وما يتضمّنه من سرقة وحرابة وزنا وشرب الخمر، والنوع الثاني يتمثّل في التّعزير، حيث لم يتّقدّد هذا النوع من العقوبات بنصّ قانوني محدّد مثلما هو وارد في عقوبة الحدود، وإنّما يتعامل معه

24 محمّد، طاع الله، التّأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته، ط1، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ودار مسكيني للنشر والتوزيع، جوان 2008، ص86

25 عبد الرّحمان، بن خلدون، المقدّمة، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمّد الدّرويش، ط1، ج2، دمشق، مكتبة الهداية، 2004، ص192

26 تجدر الإشارة في هذا السّياق، إلى أنّ هذا المصنّف قد عُرف في الأواسط العلميّة والأكاديميّة باسم "الإسلام والحرية: الالتباس التّاريخيّ"، ثمّ وقع نشره في طبعة جديدة ومنقّحة بعنوان الإسلام والحرية: سوء التّفاهم التّاريخيّ.

ولي الأمر بكلّ حرّية والتقيّد بالحدود المضبوطة يعتبره محمّد الشّرفي في غاية الصّرامة، ولا يتعلّق بالنصّ القرآنيّ بقدر ما يتعلّق بمواقف الفقهاء؛ أي إنّها أحكام ليس لها من الدين شيء²⁷.

إنّ مثل هذه المواقف التي أشرنا إليها سابقاً والقائمة على الصّرامة، لا وجاهة لها في نظر الشّرفي؛ لأنّ الدّين أبعد ما يكون عن التّعسف والحكم الاعتباطي. وهنا لابدّ من التّمييز بين نظرة الفقهاء إلى الحدود ونظرة التشريع الإلهيّ الذي يضمن حقوق الفرد والجماعة، بعيداً عن الصّرامة أو القسوة في تنفيذ العقوبة على أيّ فرد أو مجموعة وكلمة حدود المستعملة في القرآن تعني «العقاب الذي ليس للقاضي أن يتجاوزه في الشّدّة»²⁸، حتّى تكون العقوبة بصورة تليق بالكرامة التي أرادها الله للإنسان؛ ذلك أنّ أغلبية الآيات القرآنيّة المتعلّقة بالحدود تضمّنت إمكانية العفو عن المذنب مراعاة للتوبة في قوله تعالى: (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ) (المائدة 5 الآية 39)؛ ممّا يعني أنّ عقوبة الحدّ ليس لها أساس ديني ثابت. وإنّ مواقف علماء الفقه تحتاج إلى ضرورة مراجعتها نظراً لإلحاقها بالإسلام إلحاقاً موافقاً لأغراضهم ونزواتهم التشريعيّة، فما يُبرّر الحكم بالقطع هو الظرفيّة التّاريخيّة التي سادت المجتمع القديم، ولتجاوز السّياق التّاريخي وما يترتّب عنه من عبثيّة في مستوى إسناد العقوبات يستوجب إعادة قراءة النصّ الدينيّ قراءة تحديّتيّة من أجل تماسك المجتمع والتّعايش السلمي.

إعادة قراءة النصّ الدينيّ أداة للتّحديث:

إنّ أسباب الانحطاط التي عرفتّها الحضارة الإسلاميّة، خاصّة في مجال المعاملات وتنظيم المجتمع تعود إلى طبيعة الرّؤية التّقليديّة وكيفيّة تأويلها للنصّ الدينيّ، ويضرب الشّرفي أمثلة على حقيقة الرّؤية التّقليديّة وطريقة تقديمها للإسلام، على أساس أنّه كفاح وتضامن ودليل؛ ذلك أنّ المسلم غير المتعلّم يُدرك جيّداً «الجهاد الذي خاضه الرسول للنّجاة من عداء كفّار مكة ومكائدهم»²⁹ لكنّه يجهل تاريخ بلاده، فهذا التّعليم البدائي يعود في الحقيقة إلى تخييب مضمون الإسلام، باعتباره عقيدة روحانيّة قبل أن يكون تضامناً، غير أنّ الحركة الأصوليّة الإسلاميّة غيّبت هذا العامل الدينيّ في تعاملها مع الذات البشريّة.

من هنا، حرص المفكر التّونسيّ على إعادة قراءة النصّ الدينيّ وبيان تكامل الرّؤية التّحديثيّة، وجمعها بين النّظام الاجتماعيّ من خلال التّطورات التي عرفتّها المجتمعات بواسطة تاريخ الأفكار، والنّظام العقابيّ الذي يضمن حقوق الأفراد والجماعات عبر الرجوع إلى تاريخ المؤسّسات و«لا يجوز مواجهة الجريمة بالقانون وحده. لذا، يجب دراسة كافة الصّراعات الاجتماعيّة في المجتمع واتباع المنهج العلمي الواعي في

27 محمّد، الشّرفي، الإسلام والحرّية: سوء التّفاهم التّاريخي، طبعة جديدة، تونس، دار الجنوب للنشر، 2008، ص72

28 محمّد، الشّرفي، المصدر السابق، ص77

29 محمّد، الشّرفي، المصدر نفسه، ص87

دراسة مظاهر المشكلة المتعددة نتائجها الخطيرة»³⁰. ومن أجل تحقيق ذلك، يُطالب محمد الشرفي بتخليص الإسلام من الخطاب الديني التقليدي، ويدعو إلى قراءة النص الديني عبر القيمة التي ينبغي أن تتأسس عليها الحداثة، وهي إزالة اللبس التاريخي في علاقته بالإسلام وبالحرية؛ لأن «المعركة الملحة اليوم هي حرية المسلم في أن يجتهد في فهم الإسلام ويؤوله كما يُدركه»³¹. فالسيرورة الزمنية تفضي إلى تطوير النصوص الجنائية، وإعادة صياغتها بما يتماشى ومقتضيات العصر.

إذا كانت عقوبة الحد التي قدّمها علماء الفقه مأخوذة من الشريعة الإسلامية، فليعلموا أنّ نظام الشريعة وُضع في ظروف معيّنة وخدم تلك الظروف، ولم يُعد له مكاناً «وهذه العقوبات قد مثّلت طوراً من أطوار المجتمع الإسلامي، وهو طور ولى وانقضى»³² والشأن نفسه مع القانون الروماني الذي تجاوزته الأحداث في الغرب وبسبب التخلص منه تجاوزت النظم الغربية الممارسات القائمة على انتهاك الحرمات الجسدية وتمكّنت من تحقيق أعلى درجات التقدم. وفي إطار هذه المعطيات، تكفّلت القراءة الحديثة بنزع الأقنعة عن المبررات التقليدية التي كانت صالحة لذاك الزمن بل التي ارتبطت بالواقع المتغيّر.

الفقه والوحي: قراءات تأويلية مُرتبطة بالواقع المتغيّر

إذا عُدنا إلى تاريخ الحدود والعقوبات في الشريعة الإسلامية حسب ما ذكره محمد الشرفي في كتابه، نجد تضارباً بين القراءة المعاصرة وما طرحه الفقه من أحكام وضوابط تتجاهل مبدأ الكرامة البشرية، ويرغب الأصوليون في عقلنة أحكام القطع في السرقة، حيث ابتدعوا قاعدة درء الحدود بالشبهات. وتفيد هذه القاعدة الشكّ والظنّ في ثبوت الجريمة وجاء مفهومهم للسرقة على أساس أنّه استيلاء على ملك الغير بغير حق³³، فكثفوا الشروط حتّى يتحوّل الجزاء العقابي إلى ممارسة دقيقة لا يُمس من أصول الشريعة الإسلامية، إلّا أنّ قراءة الفقهاء إلى مسألة الحدود، إذا نظرنا إليها بمقاييس الحاضر بدت جائزة³⁴ نظراً إلى القيّد الذي ارتبط بواقع الفقيه والدور الذي لعبه في النظام السياسي الإسلامي. وعلى هذا الأساس، «ظلت الجماعة الموصوفة بالسلطة والمقدّس تكشف الرابطة الموجودة دوماً بينهما، ولم يستطع التاريخ أبداً إلغاءها»³⁵، هذا بالإضافة إلى تحول الإسلام من عقيدة إلى ممارسة اجتماعية، وفي الحقيقة هو «تمش فقهي ليس له ما يبرّره من مرجعية نصية غير إكراهات البيئة التي اتّسمت بالتنوّع والثراء دينياً وفكرياً وثقافياً»³⁶ وحاولوا

30 محمد فهم، درويش، الجريمة وعصر العولمة، ط1، القاهرة، المركز القومي للإصدارات القانونية، 1918، ص14

31 محمد، الشرفي، المصدر السابق، ص71

32 محمد، الشرفي، المصدر نفسه، ص96

33 محمد، الشرفي، المصدر نفسه، ص108

34 محمد، الشرفي، المصدر نفسه، ص107

35 Georges, Balandier, Anthropologie politique, Quadrige, Paris, 4^{ème} édition, octobre, 1999, P117

36 شافية السلامي، حدّاد، نظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة، ط1، تونس، دار محمد علي للنشر، 2009، ص344

تطويع الثَّراء الديني في قضايا الحدود، حتى يتماشى مع واقعهم المغاير ويستجيب إلى واقع الأوائل ولو استلزم الأمر خروجهم عن منطوق النص المقدس، ويضرب الشَّرْفِي أمثلة من هذا القبيل كقاعدة الالتزامات المدنية في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ) (البقرة 2 الآية 282) وكان تفسير رجال الفقه للآية على أساس أنها توصية ولا تعني الأمر الفعلي أو الالتزام البات³⁷، ويبدو أنَّ الغاية من هذا التفسير هو تحريم سياسة الاقتراض.

لا شك أنَّ الحقيقة التي يجب الوصول إليها هي أنَّ الفقه ليس إلَّا مجرد إنجاز تاريخي يُبين المواقف المتنوعة والمتباينة للفقهاء الذين حاولوا الإحاطة بالأحكام التشريعية التي وردت زمن النبوة والموصولة بالإبلاغ عن الشريعة الإلهية، وفي تَبَعْنَا للنص الفقهي وآليات الاستنباط والاستدلال نكتشف تناقض الآراء السائدة مع ما صرح به النص القرآني في مجال الحدود «لذلك نذهب إلى أنَّ ما نصَّ عليه القرآن وما ذهب إليه الفقهاء أمران مُتباعدان، بل يسيران في اتجاهين مُتناقضين»³⁸. ومن ثَمَّة، تتضح حقيقة العقل الفقهي في بناء المنظومة التشريعية المتعلقة بالحدود وانقطاعها عن النص الإلهي، وهو ما يجعل الحدود مجرد قراءة «تُبين نزوع بعض المسلمين إلى التلفيق بين المذاهب وفق ما يُلائم طباعهم وعاداتهم وشهواتهم أيضًا»³⁹، حيث نشأت مقارنة مستجدة وعميقة تُعيد الفقه إلى تاريخيته، وتعتبر مسألة الحدود ومبرراتها مجرد صنعة بشرية تُوهم بأنَّ الجزاءات العقابية استحقاقات إلهية.

محمد الشَّرْفِي: تبرير قساوة العقوبات

إنَّ العقوبات التي تحتوي عليها الأحكام الفقهية كانت مقبولة في المجتمعات القديمة، وصارت اليوم مُخلَّة بكرامة الذات البشرية؛ لأنَّه لو طبقنا الحدَّ على السَّارق، لوجدنا أناسًا معطلين في المجتمع ولأدَّى ذلك إلى إحداث التوتّر داخل المجتمع. ومن ثَمَّة لا يُقنعنا تفكير الفقهاء بصفة عامة، في هذه المسألة خاصة أنَّ الحقَّ الإلهي لم يُعدَّ معروفًا، والحقيقة الإسلامية لم تُعدَّ واحدة في إشكالية السَّرقَة، فكان البحث عن البديل أمرًا ضروريًا كي يُخرجنا من المنظومة الأصولية بإسقاط عقوبة القطع، وإلغاء التمسك بالمعطيات التاريخية، ويُمكن إزالة ذلك التمسك بإلغاء الحدود والتعازير في عقوبة السَّرقَة نظرًا إلى عدم استجابتها مع التطوُّر المدني ومع الرِّسالة الربَّانية.

37 محمد، الشَّرْفِي، المصدر السابق، ص109

38 نادر، حمَّام، إسلام الفقهاء، ط1، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلايين العرب، 2006، ص107.

39 نادر، حمَّام، المرجع السابق، ص85

محمد الشرفي: لا أساس للحدود وللتعازير في النصّ القرآني

لقد جاءت مواقف الفكر الحديث مخالفة لمفاهيم الحدود والتعازير التي تتغير الأحكام فيها من تيار فقهي إلى آخر، حيث لم يعد الأمر يتعلّق بكلام الله، وإنّما بما استنبطه الفقهاء من أحكام شرعية، وظلّوا أوفياء إلى علم أصول الفقه، ولم يُشيروا إلى مقاصد القرآن الكبرى، وهي حفظ النفس والمال معاً، ولهذا السبب يقول محمد الشرفي: «إنّ القرآن لم يُنصّ آنذاك على جرائم تُقام فيها الحدود»⁴⁰ وتُعتبر مسألة الحدود والتعازير مُرتبطة بالثقافة السائدة ولا علاقة لها بالحقّ الإلهي. ولئن وجدنا عقوبة الحدّ في خصوص قضية السرقة، فإنّ ما يُبرّر شرعية العقوبة هو غياب السجن في الجزيرة كما أسلفنا.⁴¹ وفي هذا السياق، يعتمد محمد الشرفي المنهج المُقارني⁴²: Méthode comparative للاستدلال على مواقفه واستدعى الاختلافات الحاصلة بين البلدان التي تسير في أثر الفقه، وتأخذ بمبادئه في مسألة العقوبة، والبلدان ذات النزعة الحدائيّة التي تعتمد الإجراءات القانونيّة⁴³ Les procédures juridiques، وإن كانت إجراءات محدودة، حيث توصّل من خلال تجربته ومعانيته للأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة إلى نتيجة مهمة تتمثّل في الإقرار بأنّ زمن تطبيق القطع خاضع للعنف والظلم. أمّا زمن الحدائّة، فيُعتبر أفضل من الزمن القديم في مستوى المحافظة على ثنائيّة النفس والمال. والقراءة التحدّثيّة للحدود والتعازير من هذا المنطلق، أدركت ضرورة «تحرير العقل من السّلطة الوثوقيّة التي يعتبرها الحدائيون كامنّة في الدين ومن هنا أيضاً تُعتبر الحدائّة المعرفيّة العلميّة مستقلّة استقلالاً تامّاً، وهي التجلي الأكبر لقوة الإنسان».⁴⁴ ولبلوغ هذا الغرض، لابدّ من تجنب دين العنف والتعصب والقسوة بإلغاء العقوبات البدنيّة وعدم الانحدار بالدين إلى مستوى الإيديولوجيا.

إلغاء دور الفقهاء والعقوبات البدنيّة:

إنّ الآثار المترتبة على دور الفقهاء وطبيعة العقوبة البدنيّة في جريمة السرقة تتمثّل في المساس بحقوق المحكوم عليه وإفراغ النصّ القرآني من جوهره الروحيّ، فوضع المفكر التونسيّ حلاً يُوازن بين القيم الأخلاقيّة والمحافظة على المصالح المتطوّرة، ويتماشى مع التغيّر في الظروف في مستوياتها المختلفة، واهتمّ بصفة خاصة بعقوبة السجن وقدمها كعقوبة موجودة في النصّ القرآنيّ؛ لأنّ كلمة سجن ومشتقاتها

40 محمد، الشرفي، المصدر السابق، ص80

41 محمد، الشرفي، المصدر نفسه، ص80

42 المنهج المُقارني: هو عمليّة ذهنيّة تقوم على ربط موضوع بآخر برابط واحد، لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهما. وقد يشمل هذا الربط موضوعين أو أكثر. يُنظر في: (جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص405)

43 الإجراء القانوني: هو تنظيم الحقّ الطبيعيّ في الدفاع الشرعيّ عن النفس. إله حلول القوة الجمعيّة محلّ القوة الفرديّة، لكي تتصرّف، حيث يحقّ لهذه الأخيرة أن تتصرّف، لكي تقوم ما يحقّ لها أن تقوم به، لكي تضمن الأشخاص والحريّات، والأملّك، لكي تثبت كل واحد في حقّه، لكي تبسط سلطان العدل على الجميع. يُنظر في: (فريدريك، باستيا، القانون، ترجمة منبر الحرية، ط1، الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، 2012، ص13)

44 مرزوق، العمري، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الديني: في الخطاب الحدائي المعاصر، ط1، الجزائر، دار الأمان، 2012، ص82

قد استعملت في مواضع كثيرة في النصّ القرآنيّ خاصّة في سورة يوسف⁴⁵. غير أنّ مصطلح السّجن لم يُوظف في الفكر الإسلامي القديم، وجرّد علماء الفقه بعض الآيات من بُعدها الأخلاقي وحصروها في مجرّد توصيات في حين أعطوا آيات أخرى صيغة إلزاميّة «وهو تناقض لا يمكن حلّه إلّا إذا اعتبر القرآن كلام الله، تعبيراً عن توجيهات أخلاقية عامة»⁴⁶.

وبما أنّ المجتمعات الإسلاميّة تغيّرت، فلا مانع من إزالة التركيبة القديمة وإلغاء دور الفقهاء؛ لأنّ التخلف ليس اقتصادياً أو اجتماعياً فحسب، بل هو أيضاً ثقافيّ وفكريّ، «ووجود الأصوليّة عندنا هو التعبير الأكثر جلاء ووضوحاً على تخلفنا»⁴⁷. ويُقصد بذلك ضرورة الاستعانة ببعض المؤسسات العقابيّة في معاينة الجريمة من خلال تعليق القطع وتعويضه بمجموعة من التدابير تحلّ محلّ القطع كعقوبة السّجن؛ لأنّها تُعيد بناء شخصية المجرم، أملاً في الحفاظ على آدميّة السّجين الذي أجبرته مختلف العوامل للسقوط في متاهة الجريمة والجنوح⁴⁸، وهو مؤشر يدلّ على خروجنا من المنظومة الفقهيّة، واقتصارنا على مفاهيم العدل والأمن وعُدنا بالفكر الإسلامي إلى سياقه الأصلي، والموقف من العقوبة يُمكن توضيحه انطلاقاً من وجود المؤسسة السّجنيّة⁴⁹ L'institution carcérale وغيابها هو المبرر للقطع أو التجاوز بالاعتماد على قيم الحداثة في مستوى التشريع إلى العقوبة وفي مستوى احترام الجسد البشري، وهنا سيُنادي محمد الشرفي بآثر انعدام المؤسسة السّجنيّة في ضبط العقاب ودورها في تنظيم المجتمع ومراعاتها في نفس الوقت للحقوق الفرديّة.

دواعي تجاوز القطع بظهور المؤسسة السّجنيّة:

إنّ الإجابة عن عقوبة السّجن في القراءة التّحديثيّة إجابة واضحة وجليّة قادرة على الموازنة بين حقّ الجاني والمجني عليه، ويكون فيها الحكم على المجرم مؤدياً من ناحية إلى إنصاف الضّحية وأهلها وقبيلتها، ويكون راميّاً من ناحية أخرى، إلى المحافظة على كرامة مرتكب المخالفة وصيانة حرمة الجسديّة⁵⁰، فعقوبة السّجن فرضت من أجل حماية الأفراد والجماعات على حدّ السواء.

45 محمد، الشرفي، المصدر السابق، ص80

46 محمد، حمزة، إسلام المجددين، ط1، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، مارس 2007، ص143

47 محمد، الشرفي، المصدر السابق، ص62

48 عبد المجيد، كاره، السّجن كمؤسسة اجتماعيّة: دراسة عن ظاهرة العود، الرياض، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنيّة والتدريب، 1987، ص79

49 المؤسسة السّجنيّة: هي بمثابة مرفق اجتماعي مهمته إلى جانب الدور الأمني في جراسة نزلائه السّجناء، أن يُوفّر لهم نظاماً تربوياً يعتمد مناهج خاصة للتأهيل والتكوين لإعدادهم لما بعد الإفراج. يُنظر في: (يوسف حسن، يوسف، حقوق السّجناء والمعتقلين والقوانين الدوليّة والقانون الإنساني، ط1، القاهرة، المركز القومي للإصدارات القانونيّة، 2015، ص319)

50 محمد، الشرفي، المصدر السابق، ص79

الرؤية الجديدة: المؤسسة السَّجْنِيَّة تُحقِّق أمن الفرد والمجتمع معاً

تكتسي المؤسسة السَّجْنِيَّة في الحضارة المعاصرة أهمية بالغة في تحقيق الأمن وحماية الحقوق والحريات، وتوفير شروط المحاكمة العادلة وتوطيد الاستقرار عكس ما كان سائداً في الفكر الإسلامي القديم؛ فالرؤية الجديدة لدى عامة المعاصرين، وأبرزهم محمد الشَّرْفِي نظراً إلى جُرائته في الكتابة وقدرته على مجابهة الموروث التقليدي من خلال إثبات الحقائق التاريخية، وتحديد القواعد التي ينبغي اتباعها وتطبيقها. وفي ظل الحرية التي راهن عليها المفكرات من الضروري تطوير عقوبة السرقة وتوفير شروط محاكمة عادلة بين السارق والضحية، وذلك بهدف مكافحة جرائم السرقة وحماية الأمن العام وسلامة الأشخاص والممتلكات في الوقت نفسه «ومع إلغاء تلك العقوبات الأخرى ذات النزعة الانتقامية الرامزة للسلطة المطلقة، يغدو السجن هو المؤسسة المركزية للعقاب».⁵¹

وتبعاً للتطورات التي عرفتتها المجتمعات، لا يمكن للعقوبة القديمة مواكبة المستجدات الطارئة على الأنظمة الجنائية الحديثة، خاصة في ما يتعلق بحقوق الإنسان؛ لأنَّ إضفاء مشروعية القطع في النظام الجنائي الإسلامي، وإضفاء مشروعية الإرغام والتعسف والقهر يُؤدِّي إلى المساس بحقوق الإنسان. أمَّا الرؤية الحدائثة الجديدة، فتدعو إلى الحرية وتُدافع على هذا المبدأ من حين إلى آخر، وفي هذا المجال يقول عبد الله العروي: «المهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائماً موضوع نقاش بوصفها نابعة عن ضرورة حياتية، لا بوضعها تساؤلاً أكاديمياً مهما تنوعت الحرية، كشعار وك مفهوم وكسلوك يبقى البحث في أي مستوى من هذه المستويات الثلاثة وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية».⁵²

إنَّ مبدأ الحرية الفردية هو السبيل الوحيد لمعالجة العنف في مراحلها السابقة، ومن الضمانات الجديدة التي تُوفِّر مبدأ الحرية هي إعادة النظر في فلسفة العقاب عبر الإقرار بعقوبات بديلة تُعاقب بالسجن، فجاء الخطاب التجديدي من أجل إزالة الأضرار التي أحدثتها العقوبات البدنية، ومن أجل استجابة العقوبات البديلة إلى مقاصد الرسالة الكبرى القائمة على ترسيخ مبادئ التسامح والاحترام الضروري إزاء حرمة الإنسان الجسدية.

وهذا من شأنه أن يُخرجنا من المفارقات التي أوردها الفقهاء، حيث تبدو في ظاهرها مواقف شرعية وفي جهرها تعسفية، وكأنَّ الأحكام الإلهية حسب المنظومة الفقهية ذات مواقف متضاربة. والواضح أنَّ القواعد الفقهية ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينية، وإنَّما هي قواعد من وضع البشر في سياق تاريخي معيَّن ويمكن للبشر إصلاحها أو تطويرها⁵³؛ وذلك بفك الصلة بين تأويلات الفقهاء وأحكامهم وحقيقة الدين؛

51 ميشيل، فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجون، ترجمة علي مقلد، بيروت لبنان، مركز الإنماء القومي، 1990، ص43

52 عبد الله، العروي، مفهوم الحرية، ط5، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ص108

53 محمد، حمزة، المرجع السابق، ص142

لأنَّ عقوبة قطع اليد في السَّرقَة كانت نتيجة غياب سلطات سياسيّة تتحكّم في استقرار المجتمع، وفي هذا المجال يقول عبد المجيد الشَّرْفِي: «من الطبيعيّ أن تكون عقوبة السَّرقَة شديدة في ظروف المجتمع البدوي، وفي إطار اقتصاد الكفاف عمومًا، إذ إنّها قد تُؤدّي إلى هلاك من يُسرق منه ماله، وربّما كانت هذه العقوبة الشّديدة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى من النّظام في غياب سلطة سياسيّة يمتدّ نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع».⁵⁴ أمّا اليوم، فتطوّرت المجتمعات وتغيّرت العقوبات والقوانين يُعتبر منافياً للكرامة البشريّة وللحرمة الجسديّة. وما تعنيه الرؤية الجديدة هو أن تعمل على تعطيل الحدود باعتماد المؤسّسة السّجنيّة التي تأخذ بعين الاعتبار تطوّر المجتمعات وملائمة العقوبة لظروف العصر وقيمه.

تعطيل عقوبة القطع مراعاة للحرمة الجسديّة:

لئن استجابت عقوبة القطع إلى ظروف الزمن القديم، فإنّ صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، كان بمثابة المنعرج الحاسم في تاريخ البشريّة، وفي ذلك «قلب للمعادلة التّقليديّة التي ترى في المسلم مكلفاً أولاً، عليه واجبات يُؤديها، وتأتي حقوقه في المرتبة الثانية».⁵⁵ ويتطلّب ذلك الارتكاز على مجموعة من القيم في تنفيذ عقوبة السَّرقَة كالعدل والتّضامن، ولا تتشكّل تلك القيم إلّا من خلال حرّية الفرد وحفظ كرامته من الاعتداء؛ لأنّ الرّسالة الكبرى لا تخرج في مقاصدها عن تلك المبادئ الأخلاقيّة كما أشرنا.

ولا شكّ في أنّ المقاربة التّحديثيّة هي مقاربة تقوم على الموازنة بين الجرائم والعقوبات المقدّرة، حينما أظهرت لنا موضوعيّة العقاب بوجود المؤسّسة السّجنيّة، كما وضّحت لنا مدى احترامها لحرمة الإنسان الجسديّة، انطلاقاً من الانزياح عن سلطة السّلف وما ترتّب عنها من إقصاء للحقوق الفرديّة بحجّة التّقيّد بنظام الشّريعة الإسلاميّة «غير أنّ الشّريعة باعتقاد المؤمنين قدسيّة كاملة وإلهيّة المصدر والمنشأ. أمّا فهم الشّريعة، فلا يتّصف بأيّ من هذه الصفات، ولم يكن في أيّ عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نافياً ولا بعيداً من الخطأ والخلل».⁵⁶ وكان من الواجب على المسلم التحرّر من المعرفة الدّينيّة المطلقة، وبالتحديد من هيمنة علماء السّلف في قضية الحدود وفي السَّرقَة بالخصوص؛ لأنّ العقوبات البديلة اليوم تلعب وظيفيّاً نفس الدور الذي لعبته قديماً من جلد وقطع وتغريب، ولكنّها في نفس الوقت تحترم حقّ النّفس المتعلّقة بحرمة جسده، فمن الضّروريّ مراجعة النّصوص المقدّسة لتجديد النّظر في قضايا الإنسان المسلم الراهنة والحادّة.⁵⁷

54 عبد المجيد، الشَّرْفِي، ط2، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008، ص70

55 محمّد، حمزة، المرجع السابق، ص150

56 محمّد، حمزة، المرجع السابق، ص153

57 محمّد، حمزة، المرجع نفسه، ص163

3- المقاربة النَّسَقِيَّة⁵⁸:

نفي القطع من داخل آية القطع ذاتها:

إنَّ القول بالنَّظرة التَّقْلِيدِيَّةَ للفقهاء في قضيَّة السَّرقة، لا يُمكنها أن تُسَعِّفنا في فهم حقيقة الظاهرة، الشَّيء الذي يدلُّ على أنَّ القول بالقراءة النَّسَقِيَّةَ بدل القراءة التَّقْلِيدِيَّةَ له ما يُبرِّره؛ ذلك أنَّ الفكر الإسلامي الحديث يُعيد قراءة قضيَّة السَّرقة وما وصل إليه الفقهاء من أجل الوقوف على البديهيَّات التي ما يزال أصحاب الفكر الإسلامي القديم مرتبطين بها، وصولاً إلى تحديد جوهر الآية من خلال نفي القطع من داخل آية القطع ذاتها التي تتعالى في جوهرها عن الدَّلالة الظَّاهرة.

التَّأويل: تجاوز الدَّلالة الظَّاهرة

إنَّ المتنبِّع لمواقف وجهود الدَّارسين والباحثين في مجال الجنايات والحدود في الفكر الإسلامي الحديث، يُلاحظ أنَّهم قد حظوا بمكانة كبرى، حيث سعوا إلى البحث وراء ما هو ظاهر في آية القطع، ومن الضَّروريِّ إعادة تفسير الآية بدل إسقاط الأحاديث في خصوص ظاهرة السَّرقة والتخلص من إكراهات الفقيه دون الخروج عن مضمون النصِّ المقدَّس؛ لأنَّ «هذا التجديد لا يعني أبداً التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به وترميم ما بلى منه، وإدخال التحسين عليه»⁵⁹؛ وذلك بتجاوز التَّفكير الضيق لهذا المفهوم وتحديده بكيفيَّة دقيقة وواضحة. وسنُحاول الوقوف على المقاربة النَّسَقِيَّة التي كانت وراء هذا التَّحديد وكيفيَّة بلوغها النَّتيجة الجديدة.

آية السَّرقة فُهِمَتْ بِعَكْسِ معناها:

لئن كان العقل الفقهي مهيمناً على كافة جوانب الحياة، والمنهج الوحيد الذي يُمكن للفرد أن يفهم به واقعه ودينه، فإنَّه في الحقيقة لم ينطلق من النصِّ القرآني، بل إنَّه عملٌ بشريٌّ ابتعد عن مقاصد القرآن ونصّه⁶⁰. ممَّا يقتضي الخروج من السَّلمة الفقهيَّة التي احتكرت آية السَّرقة نتيجة القراءة الحرفيَّة، ولا بدَّ من وُضْع آية السَّرقة في سياقها الأصلي وفهمها بالعودة إلى تركيبها، الشَّيء الذي يُبرِّر أنَّ آية السَّرقة فُهِمَتْ بعكس معناها، وهذا الفهم ليس مستنبطاً من النصِّ الإلهي، بقدر ما هو راجع إلى إسقاط الأسانيد والأحاديث التي تُؤكِّد مشروعيَّة أقوالهم.

58 مقال بعنوان «القول الفارق في قطع يد السَّارق» يُنظر في الموقع الإلكتروني التَّالي: <https://www.alawan.org/2013/12/08>

59 يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتَّجديد، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1999، ص29

60 نادر، حمَّامي، المرجع السابق، ص14

إسقاط الأحاديث: أسبابه ووجاهته

لئن كانت الشريعة الإسلامية في عهدي النبي والصحابة تتميز بالمرونة وقابليتها للتطور في المسائل الشرعية المتعلقة بأحكام الحدود، فإن هذه المرونة والقابلية فقدت مشروعيتهما عند الفقهاء نظراً إلى تعدد المذاهب الفقهية وتباينها «والثابت أن كل مذهب فقهي اعتبر نفسه المعبر الأوفى عن الإسلام»⁶¹ ويظهر ذلك في ترجيح مواقفهم لتبلغ مكانتها العالية، وهو جانب من جوانب التناقض الذي قد يترتب عنه الخروج عن السياق الأصلي لمعنى آية القطع.

وعلى الرغم مما جاء في المدونة القرآنية في قوله تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا) (البقرة 2 الآية 187)، فإن هذه الآية لا تتعلق بقضية السرقة ولا بعقوبتها، بقدر ما تتعلق بمسألة الصيام والطلاق والنساء ولا يصح أن تُقيد آية السرقة بهذا النص القرآني، وهو ما يوضح جهلهم بالنصوص الشرعية وكيفية التعامل معها، وربما أضافوا هذا الدليل القرآني من أجل إثبات صحة أقوالهم. وتعود الأسباب إلى عملية الاستنباط التي غلب عليها تطبيق حرفية النص، إضافة إلى إسقاط الأحاديث والأسانيد، ويعود ذلك إلى الظروف والبيئة التي كان لها تأثير مهم في الاجتهاد، مما أدى إلى وضع الأدلة وأقوال الصحابة في غير موضعها. ومن يراجع الأدلة التي اعتمدها الفقهاء حول الحدود الشرعية وتفصيلها، يتبين له أن أغلبها وقع إسقاطها في غير محلها كبلوغ النصاب في المال المسروق، حينما جعلوا إقامة الحد على السارق بقيمة ربع دينار. والجدير بالملاحظة أن محاولة قراءة آية السرقة في ظل الفرضيات السابقة يثير عدة مشكلات مردّها عدم الفهم الصحيح للأحاديث التي تُجانب إلى حد بعيد بعض القيم الأخلاقية كالرحمة والرفاة وحقوق الإنسان، إضافة إلى مخالفة الحد لمبدأ الإصلاح والتقويم الذي دعا إليه النص القرآني، والنص هو «الدليل الذي يُراد تطبيق حكمه وعلته ومقصده، والواقع هو ميدان الفعل والتصرف الذي سيكون محكوماً بذلك النص وموجّهاً نحو مقاصده وغاياته، والمكلف هو المؤهل عقلاً وروحاً وبدناً للملائمة بين النص والواقع؛ أي لتفسير الواقع على وفق النص وأحكامه ومقاصده، وتنزيل ما ينبغي تنزيله من معالجات شرعية لمشكلات ذلك الواقع وأفضيته وأحواله»⁶².

والخلاصة أنه لا يجوز إسقاط الشواهد النصية والأحاديث النبوية في قضية السرقة بداعي أنها أحكام غير قابلة للزيادة والنقصان. وإنما وجوب بيان حقيقة العقل ومكانته في استنباط الأحكام، فكلما تبيّنت مكانة العقل ومهامه وعلاقته بالشرع وتطبيقاته، كانت منظومة الأحكام مُنزلة على أحسن الوجوه وأعظم الفوائد وأنسب للمراد الشرعي والقواعد الدينية⁶³. ويمكن بهذا المعنى، الخروج عن التصور التقليدي الذي أصبح

61 نادر، حمّامي، المرجع نفسه، ص128

62 نور الدين بن مختار، الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ط1، ج2، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998، ص57

63 نور الدين بن مختار، الخادمي، المرجع السابق، صص77-78

يُحظى بمرتبة أعلى من قيمة النصّ الإلهي في حد ذاته، ولن يتأتّى ذلك إلّا من خلال الوقوف على التّصور التّوافقي بين النصّ والواقع، خاصّة إذا قمنا بربط الآيتين تركيبياً.

ضرورة ربط الآيتين تركيبياً:

إنّ الحديث عن آية السَّرقة يتطلّب تجاوز التصورات التاريخانية Historicisme التي تحصر آية القطع في قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (المائدة 5 الآية 38). وهذه الآية في حقيقتها مرتبطة تركيبياً بالآية الموالية في قوله تعالى: (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (المائدة 5 الآية 39) من هنا ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الترابط الحاصل بين الآية الأولى والثانية، ومناقشة المسكوت عنه في الفقه الإسلامي؛ أي إنّ هناك علاقة جامعة بين الآية 38 والآية رقم 39، وهي علاقة المجمل بالمفصل والآية 39 من سورة المائدة هي تبريراً للآية التي سبقتها وتوضيحاً لها. وسنوضح هذه العلاقة انطلاقاً من تفسير فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ/1209م) لمعنى آية السَّرقة، حينما رأى ضرورة نفي عقوبة القطع من داخل الآية ذاتها؛ لأنّ «ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدلّ على سُقوط العقوبة عنه، والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحدّ، فظاهر الآية يقتضي سقوطها».⁶⁴

ولا يكفي صاحب المقاربة بتفسير الرّازي، بل اعتمد أيضاً على ما جاء في تفسير نصر بن محمّد السّمّرقندي (ت بعد 373هـ/983م) في قوله: «فمن تاب من بعد ظلمه يعني من بعد سرقة، وأصلح تعني العمل بعد السَّرقة، فإنّ الله يتوب عليه يعني يتجاوز عنه، إنّ الله غفورٌ أي لما سلف من ذنبه، أمّا كلمة رحيمٌ تعني إذا تاب وردّ المال لا تقطع يده»⁶⁵. استناداً لما سبق، يُمكن القول إنّ النصّ ليس هو الظاهر، بل بالعكس هو المؤوّل، وهذا ما فعله عمر بن الخطّاب (ت 23هـ/644م) أثناء تعليقه لحكم السَّرقة.

والنتيجة التي يُمكن أن نخلص إليها في هذا الصّدد، هي اعتبار هذا التفسير أكثر قبولاً من أقوال الفقهاء؛ لأنّه جعل عقوبة القطع بين العبد وربّه، ولا يُمكننا بأيّ حال من الأحوال معاقبة المجرم في الوقت الذي يكون الله قد تاب عنه، حيث لا ينبغي الخلط بين الحقّ الإلهيّ والحقّ العامّ بحجّة المحافظة على ممتلكات الفرد واستقرار الجماعة. وهذه الحجّة لا تزال تحتاج إلى المزيد من العناية، حتّى يتبيّن أصلها الأوّل، ومن أجل تحقيق ذلك يقتضي الأمر العودة إلى بناء شخصية الطفل.

64 محمد فخر الدّين، الرّازي، مفاتيح الغيب، ط1، ج11، بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص236

65 نصر بن محمّد، السّمّرقندي، بحر العلوم، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمّد معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود والدكتور زكريّا عبد المجيد النّوني، ط1، ج1، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة، 1993، ص435

فلا ينبغي بناء شخصية الطفل على ثنائية الحلال والحرام؛ لأنّ تعليم الطفل على هكذا سلوكيات من قبيل أنّ فعل السرقة سيؤدّي به إلى دخول النار، وإن تجاوز هذا الفعل سيكون مآله الجنة هو في حقيقة الأمر تعليم انتهازي يتعامل مع الفعل المقترف بمنطق المصلحة. ويمكننا تجاوز هذه المنظومة الفقهيّة التي تحصر المستوى الأخلاقي في ثنائية «الثواب والعقاب» أو «الحلال والحرام» أو «المقبول والمردول» من خلال بناء الضمير الإنساني وفق أخلاق خالية من المصلحة، وتكون الأخلاق جزءاً من شخصيته دون النظر إلى ما هو أبعد. بينما نجد العكس تماماً لدى فقهاء الفكر الإسلامي التقليدي، حينما فتحوا باباً غيبياً من قبيل أنّ فعل السرقة فعل محرم، وهو دليل على فرض تصور معيّن مردّه الرجوع عن الذنب، غير أنّه رجوعاً مسقطاً على الفرد وليس نابغاً من شخصيته؛ وذلك راجع في نظر صاحب المقاربة إلى منطق المصلحة. وقد تُسَعِّفنا هذه المقاربة في تبيان عجائب الاجتهاد التي وقع فيها الفقهاء، عندما طرحوا إشكالات عدّة تتعلق بقيمة اليد، فهل أنّ قيمة اليد تساوي قيمة النصاب التي أجمع عليها أصحاب الفكر الإسلامي التقليدي؟ وهل يمكننا تقييم يد الإنسان بالمال، أم إنّ من الأجدر تفعيل العقوبة وفق الموازنة بين السيئة بالسيئة؟

الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد واليد باليد:

بعد أن بيّن صاحب المقاربة ضرورة ربط الآيتين تركيبياً من خلال العودة إلى تفاسير بعض العلماء أشار كذلك إلى ضرورة مجازاة السيئة بالسيئة وقياس اليد باليد مؤيداً موقفه بما جاء في النص القرآني في قوله تعالى: (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ) (المائدة 5 الآية 45).

إنّ القراءة بهذا المعنى، ستكون مخالفة للحقائق الفقهيّة، فلا يُمكن قياس اليد بالمال، وإنّما ينبغي قياس اليد باليد والمال بالمال، حتّى تنسجم العقوبة مع مقتضيات الرّسالة الربّانيّة في قوله تعالى: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (الشورى 42 الآية 40). وعلى هذا الأساس، يقول الشيخ محمّد الغزالي (ت 1416هـ/1996م) «لقد تملّكني وأنا أوّلُف هذا الكتاب شعور بأنّه لا قداسة إلّا للوحي الأعلى، ولا مكانة إلّا للرجال الذين أحسنوا الفقه فيه والعمل به، حيث أقامهم القدر... يجب أن تغربل الأفكار والمذاهب والأعراف والتقاليد التي سادت تاريخنا، فقدمها لا يعطيها حقّ البقاء، والاحترام للحقّ وحده»⁶⁶. ونفهم من كلام الغزالي أنّ الأفكار التقليديّة لا تُجاري النّسق الحديث ولا تُراعي المبادئ العامّة كالعدل والمساواة. وحين نُلغي هذه المبادئ، فإنّنا في الحقيقة ألغينا مقاصد النصّ القرآني.

66 محمّد، الغزالي، دستور الوحدة الثقافيّة بين المسلمين، القاهرة، دار الشروق، دت، ص10

مُتطلبات العدل والحق:

لئن سيطرت أقوال الفقهاء سيطرة مُطلقة على واقع المجتمع خاصّة في مجال الجنايات والحدود، فإنّه ينبغي تجاوزها؛ لأنّها لا تتماشى ومنطق العصر، ومن ثَمّة إلغاء الفهم السائد لآية القطع وتحرير العقل في تعامله مع العقوبة المقرّرة في جرائم الاعتداء على ممتلكات الغير، حتّى لا نجانب العدل والحق في تشريع الأحكام المنظمة لمعطيات الواقع الجديدة.

وإذا أردنا البحث في مُتطلبات العدل والحقّ في جريمة السَّرقَة، يتحمّ علينا إبراز النّتيجة الجديدة التي تعمل على التّوفيق بين النّصّ القرآنيّ ومقتضيات الواقع، ولا يُمكننا تطبيق حدّ القطع بحجّة أنّه حقّ من حقوق المجني عليه، فحقّه هو ماله الذي نُهب منه. أمّا معاقبة السّارق بقطع يده، فهو حقّ الله لا حقّ الضحيّة، كقوله تعالى: (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) (البقرة 2 الآية 66). ومن ثَمّة يتكفل القانون الإلهيّ بالعقوبة ولا يُشاركه فيها أحدٌ، سواء أراد التّنكيل بالسّارق أو عفوّه عن المخطئ. وتبقى هذه المسألة الغيبيّة مرتبطة بيد الله، وإنّ مسألة التّوبة بعد التّنكيل بالسّارق كما أقرّها الفقهاء لا وجهة لها في النّصّ الإلهيّ؛ لأنّه من غير المقبول اجتماع المغفرة والتّنكيل معاً، ولا يمكن أن يغفر الله للمذنب، ويقطع يده في ذات الوقت. وعلى هذا النّحو، نرى أنّ تحليل النّصّ القرآنيّ على هذا المستوى يُؤدّي حتماً إلى غياب العدل الإلهيّ، وخروجنا عن الفهم السليم لدلالة النّصّ القرآنيّ، سيُفضي بالضرورة إلى انتفاء مبدأ المبادئ، وهو فقدان الثقة في النّصّ القرآنيّ الذي من المُفترض أن يكون الضامن الوحيد لحقّ الفرد، سواء أكان مجنياً أو مجنياً عليه.

كان من الأجدر عدم الخلط بين الحقّ الإلهيّ والحقّ العامّ والوقوف عند التّحديد المنطقي لدلالة الآية التي تنفي عقوبة القطع إذا تأملنا في عمقها «ولا خلاص من تلك الوضعيّة إلّا بتحرير العقل من سلطة النّصوص الدّينيّة، وإطلاقه يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعيّ والإنسانيّ، كما يتجادل مع الغيب والمستور، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرّر فيصقل أدواته ويُطوّر آليّاته»⁶⁷ من خلال سنّ قوانين تعاقب على قضيّة السَّرقَة بالسّجن كمؤسّسة لتنظيم المجتمع من الانتهاكات ومراعاتها في الآن نفسه مبدأ حقوق الإنسان والأعراف الدوليّة. وربّما هذا السبب الذي جعل المقاربة النّسقيّة تمتاز عن المقاربات التّقليديّة التي اكتفت بالوقوف عند ظاهر الآية. وفي المقابل، جاءت مقاربة هذا المفكر الجريء لتتعمّق في مضمون آية القطع، الأمر الذي دفعه إلى تصحيح المواقف التّقليديّة وتعديلها من خلال نفي القطع من داخل آية القطع ذاتها وتقويم مسار العدل والحقّ، فلا داعي لإقصاء العقل في التّعامل مع الجنايات ومن الحدود بالخصوص، وفي هذا الإطار يقول محمد عابد الجابري: «إنّ تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتمّ إلّا بالممارسة العقلانيّة في

67 خالد، القرني، القراءة التّأويليّة لدى نصر حامد أبو زيد، ط1، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة القصيم، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، 2014، ص19

شؤون الفكر والحياة، وفي مقدّمة ذلك كلّ ممارسة العقلانيّة النّقدية على التّراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية»⁶⁸.

من الضّروريّ في هذا المقام، أن نُلقي مزيداً من التأكيد على نظرة الفقهاء المخالفة لهذا التّصوّر العقلاني لمسألة الحدود بشكل عام، من خلال فهمهم لآية السّرقَة بعكس معناها. ونستطيع أن نرجع هذا الفهم والخلط الذي وقع فيه هؤلاء الفقهاء في دراسة النصّ القرآنيّ إلى أسباب عديدة كرفضهم لتنوّع التّأويلات أو التّشكيك في مواقفهم، وفي هذا يقول عبد المجيد الشّرفي: «صار أئمة المذاهب في الوجدان الإسلاميّ معصومين أو في الحكم معصومين لا يتجرّأ أحد على القدح في آرائهم أو التنبيه إلى ما فيه من روااسب ظروفهم الخاصّة، وما اضطبغت به بالضرّورة من تاريخيّة»⁶⁹. ولعلّ السّبب الذي جعل أغلب الفقهاء يصرونّ على عقوبة القطع، ولا يأخذون بنفي القطع هو غياب المؤسّسة السّجنيّة في العصور السّابقة التي تُنظّم قوانين الجرائم.

نفي القطع من خلال غياب المؤسّسة السّجنيّة قديماً:

إنّ الحديث عن مبدأ التّعاض بين الفقهاء وأصحاب مواقف الفكر الإسلاميّ الحديث في قضية السّرقَة، إنّما يعود بالأساس إلى غياب المؤسّسة السّجنيّة كما ذكرنا. وكان العقاب تبعاً لذلك يتكوّن من عقوبات بدنيّة منها قطع اليد والجلد والرجم، إلّا أنّ هذه العقوبات قد اختلفت في ظلّ تواجد مواقف وتشريعات حديثة راهنت على المؤسّسة السّجنيّة كمؤسّسة تقوم على مبدئين أساسيين، وهما العقاب كردع وجزاء لمذنب في مرحلة أولى، ثمّ الإصلاح من خلال إعادة بناء شخصية الجاني وإدماجها في المجتمع في مرحلة ثانية.

ومن هذا المنطلق، تطوّرت أساليب تنفيذ العقوبة من القطع إلى السّجن كمؤسّسة تهدف إلى حماية المجتمع وحماية المجرم في آن واحد، إضافة إلى تناعم المؤسّسة السّجنيّة مع قيم الحداثة وحقوق الإنسان. وبالتالي، فإنّ هذه الأحكام التي شرّعت قديماً والمتمثلة في قطع اليد، كانت نتيجة لغياب المؤسّسات التي تنظّم شؤون الجماعة آنذاك، فكان من مقتضى العقوبة أن يقع قطع يد السّارق. والحقيقة أنّ الشّروط التي وضعوها لعملية القطع لا تعدو أن تكون مجرد اجتهادات محكمة بما يمليه عليهم الواقع، الأمر الذي قد يجعل هذه الاجتهادات متعارضة مع القرآن والسّنة.

وما يؤكّد كلامنا أنّ السّارق يُحدّ إذا سرق من حرز، ولا يُحدّ إذا اختلس أو نهب أموال غيره، وهنا يُجبر الانسياق وراء هذه التّصرفات غير المسؤولّة حسب ما أفادتنا به الدّراسات الحديثة، ويُضيف عدنان

68 محمد عابد، الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ط9، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2009، ص568

69 عبد المجيد، الشّرفي، المرجع السابق، ص153

محمد أمانة في قوله: «تجديد الدين يعني إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها».⁷⁰

الفقهاء القدماي ضد القطع:

إنَّ السِّياق الَّذي تَمَّت فيه قراءة الآية القرآنيَّة لدى السَّلفيين هو سياق لا علاقة له بما اتَّبعه الفقهاء القدماي. وهنا لابدَّ من استحضار موقف الصحابي عمر بن الخطاب (ت 23هـ/ 644م) وتعطيله لعقوبة القطع في مسألة المؤلِّفة قلوبهم، وتضافرت الأدلَّة التي تؤكد مشروعيَّة نفي القطع استناداً إلى قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (التوبة 9 الآية 60). فهذا النصُّ القرآنيَّ تعامل معه الصحابي عمر بن الخطاب حسب تغيُّر المعطيات والظروف «ولم تعد هناك حاجة لهؤلاء المؤلِّفة قلوبهم» وإنَّ تفسير الآية القرآنيَّة بأقوال الصحابة والتابعين يُؤكِّد على وجوب تكيفها مع الواقع، حتَّى يُصبح القرآن مرتبطاً بالتطورات التي يشهدها المجتمع.

وما ينبغي الإشارة إليه هنا، هو أنَّ الله وهب الإنسان العقل في التَّعامل مع الظواهر الإجراميّة الحادثة؛ فمن غير المعقول التَّعامل مع آية القطع حرفياً دون مراعاة المبادئ العامَّة التي نزل بها القرآن الكريم والصَّالحة لكلِّ زمان ومكان. وبناءً على ذلك، فإنَّ كان السلفيون يسيِّرون على خطى الصَّحابة، فليعلموا أنَّهم كانوا ضدَّ القطع في قضیة السَّرقَة، وتعاملوا مع القرآن والسنة حسب ما يؤام عصرهم، وليس مقبولاَ كذلك إهمال العقل وإسقاط ظروف معينة على ظروف أخرى، يقول محمد سليم العوا: «ترك الرسول أمر اختيار الحاكم كما تركت دون تحديد تفاصيل نظام الحكم ليُقرَّر فيه المسلمون - حسب مصالحهم - ما يُناسب متطلَّبات الزمان والمكان والظروف المتغيِّرة، غير مُقيدين إلاَّ بالقواعد العامَّة للشريعة الإسلاميَّة وبالقواعد والمثل الأخلاقيَّة العليا التي ضربها رسول الله خلال سني حكمه في المرحلة المدنيَّة منذ قامت الدولة الإسلاميَّة الأولى حتَّى انتقل إلى الرِّفق الأعلى».⁷¹

لقد تعدَّدت اليوم القراءات المتعلِّقة بالنصِّ القرآنيِّ، ولما كانت كلُّ قراءة حمالة أوجه ودلالات، كان من الواجب النَّظر في كلِّ قراءة لتمييز صوابها من خطئها، ومعرفة الموقف الَّذي يتَّفَق ومستجدات الواقع والنصِّ. والقراءة التأويلیة النَّسقيَّة تمتاز عن القراءة التَّقليديَّة التي اكتفت بالوقوف عند ظاهر الآية وتشبيها بفترة زمنيَّة قديمة، وحرصها الشَّدید على تطبیقها في الزَّمن الحديث المتغيَّر والمتحوِّل، وهذا التَّطبيق يؤدِّي

70 عدنان محمد، أمانة، التَّجديد في الفكر الإسلامي، ط1، السَّعودیَّة، دار ابن الجوزي، 2001، ص19

71 محمد سليم، العوا، في النِّظام السِّياسي للدولة الإسلاميَّة، ط2، مصر، دار الشروق، 2006، ص65

حتماً إلى خروجنا عن متطلّبات هذا الزمن، خصوصاً أنّ أقوال الفقهاء مناقضة لممارساتهم في دعوتهم أنّ القرآن صالح لكلّ زمان ومكان.

ما نذهب إليه استناداً إلى القراءات الحديثة، أنّه لا بدّ من توضيح هذه المواقف من خلال إخضاع آية القطع لعملية التطوير وتكييفها مع معطيات الواقع الجديد؛ وذلك باستنباط الأحكام التي تتفق مع السيرورة التاريخية حتّى لا يتحوّل النصّ القرآنيّ إلى نصّ جامد متعالٍ على الواقع. ولا مانع من تجاوز الدلالة الظاهرة لآية القطع والمطالبة بوضعها في سياقها الأصلي، وإعادة فهمها بالعودة إلى تركيبها، وعلى ضوء هذا تتحقّق متطلّبات العدل والحقّ في التشريع للأحكام الموجبة لموضوع السرقة وتجاوز الفهم السائد للنصوص الدنيّة، وإذا كانت هذه النصوص ثابتة في منطوقها، فإنّها متغيّرة ومتحركة على المستوى المفهومي تبعاً لتغيّر الزمان والمكان. والجنايات والحدود بالخصوص عندما يُراد فهمهما، لا بدّ من الانتقال من الدلالة الظاهرة التي هي نتيجة لجمود عقلائي واضح إلى الدلالة العقلانيّة في التعامل مع النصّ بهدف الاقتراب أكثر من مقاصد الآية القرآنيّة عوض الاكتفاء بظاهرها.

الخاتمة:

لقد ثبت اليوم أنّ الفكر الحدائثي هو الركيزة الأساسيّة في فهم النصوص الإلهيّة، ولقد أدرك الفكر المعاصر أنّ التراث الإسلاميّ بما تتضمنه نصوصه من عقائد وشعائر استطاع توجيه أفكار المسلمين وسلوكهم في الاتجاه الذي يريده⁷². ومن ثمّة، فإنّ ما انتهت إليه المقاربات التّحديثيّة هو نزع القداسة عن الموروث التّقليدي، فلا قداسة إلّا للتّشريع الإلهي، وهو ما يعني أنّ الفكر الديني القديم ليس هو الذي يؤسّس لحقيقة العقوبة، وإنّما الذي يؤسّس لحقيقتها النصّ القرآنيّ القائم على إنكار كلّ الأساليب الرّديّة والتّهديد بالعقوبة، فلا وجود لحقائق ثابتة فوق الرّسالة الكبرى.

72 محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 2013، ص17.

محَمَّد، الغزالي، عقيدة المسلم، القاهرة، دار الريان للتراث، دت، ص ص 13 - 14

قائمة المصادر والمراجع:⁷³

I- المصادر:

- الشرفي، محمد، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، طبعة جديدة، تونس، دار الجنوب للنشر، 2008.
- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج1، بيروت، دار الكاتب العربي، دت.
- القرآن الكريم، ط. القاهرة، 1968، (رواية حفص).

II- المراجع:

باللّسان العربي:

- أمانة، عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، السعودية، دار ابن الجوزي، 2001.
- باستيا، فريدريك، القانون، ترجمة منبر الحرية، ط1، الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، 2012.
- البستاني، بطرس، محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، 1987.
- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- حدّاد، شافية السلامي، نظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة، ط1، تونس، دار محمد علي للنشر، 2009.
- حسن، نبيل، المفاهيم الأساسية لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني والعلاقة بينهما، مصر، المصرية للطباعة، 2008.
- حمّامي، نادر، إسلام الفقهاء، ط1، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلايين العرب، 2006.
- حمزة، محمد، إسلام المجتدين، ط1، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، مارس 2007.
- الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي، ط1، ج2، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمد الدرويش، ط1، ج2، دمشق، مكتبة الهداية، 2004.
- درويش، محمد فهميم، الجريمة وعصر العولمة، ط1، القاهرة، المركز القومي للإصدارات القانونية، 1918.
- الرّازي، محمد فخر الدّين، مفاتيح الغيب، ط1، ج11، بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15، ج4، بيروت لبنان، دار العلم للملايين، 2002.
- السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود والدكتور زكريّا عبد المجيد التّوّتي، ط1، ج1، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة، 1993.
- الشرفي، عبد المجيد، ط2، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ج1، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1968.
- الشيرازي، عبد اللطيف، دعوى التعارض بين تشريعات الحدود ومفاهيم العصر، بحث مقدّم إلى ندوة تشريعات الحدود، بنغازي، كلية الحقوق بجامعة قاريونس، 1976.

73 رتّبنا المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائياً دون اعتبار «ال» و«ابن» و«أبو» و«آل»

- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ج2، بيروت لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982
- طاع الله، محمّد، **التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكاليّاته**، ط1، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان ودار مسكلياني للنشر والتوزيع، جوان 2008
- العاملي، محمّد، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط2، ج28، إيران، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1993
- عبيد، زينات، **تطوّر مفهوم جريمة السرقة**، أطروحة دكتوراه، جامعة قرطاج، كلية العلوم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، 2002-2003
- العروي، عبد الله، **مفهوم الحرية**، ط5، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993
- العمري، مرزوق، **إشكالية تاريخيّة النصّ الديني: في الخطاب الحداثي المعاصر**، ط1، الجزائر، دار الأمان، 2012
- العوّا، محمّد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلاميّة**، ط2، مصر، دار الشروق، 2006
- أبو العينين، عبد الفتاح، **السَّرقَة الموجبة للقطع في الفقه الإسلامي**، مصر، مطبعة الأمان، 1983
- الغزالي، محمّد، **دستور الوحدة الثقافيّة بين المسلمين**، القاهرة، دار الشروق، د.ت.
- فوكو، ميشيل، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجون**، ترجمة علي مقلّد، بيروت لبنان، مركز الإنماء القومي، 1990
- القرافي، شهاب الدين، **الفروق وأنوار البروق في أنواع الفروق، ضبطه وصحّحه خليل منصور**، ط1، ج1، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة، 1998
- القرضاوي، يوسف، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد**، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1999
- القرني، خالد، **القراءة التّأويليّة لدى نصر حامد أبو زيد**، ط1، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة القصيم، كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة، 2014
- القرني، محمد بن حجر، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 2013
- كاره، عبد المجيد، **السّجن كمؤسّسة اجتماعيّة: دراسة عن ظاهرة العود، الرّياض**، دار النّشر بالمركز العربي للدراسات الأمنيّة والتّدريب، 1987
- متز، آدم، **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمّد عبد الهادي أبو ريّد، ط5، ج1، بيروت لبنان، دار الكاتب العربي، د.ت.
- يوسف، يوسف حسن، **حقوق السّجناء والمعتقلين والقوانين الدوليّة والقانون الإنسانيّ**، ط1، القاهرة، المركز القومي للإصدارات القانونيّة، 2015

باللسان الأعجمي:

- Balandier, Georges, *Anthropologie politique*, Quadrige, Paris, 4^{ème} édition, octobre, 1999
- Schacht, Joseph, *Introduction au droit Musulman*, Traduit de l'Anglais par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.
- William, Jean- Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995

المواقع الإلكترونيّة:

- مقال بعنوان «القول الفارق في قطع يد السّارق» يُنظر في الموقع الإلكترونيّ التّالي:
<https://www.alawan.org/2013/12/08>

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com