Journal Of the Iraqia University (76-9) October (2026)

ISSN(Print): 1813-4521 OnLine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at: https://www.mabdaa.edu.iq

السجن كوسيلة لردع المجرمين بين الفقه الإمامي والمذاهب الأربعة: دراسة مقارنة

الأستاذ المشرف:أ.د. عبدالله اميدي فرد

جامعة قم الحكومية / كلية الالهيات / قسم الفقه ومبادى القانون الإسلامي

طالب الدكتوراه هشام جمعة جبار حسيناوي

المستخلص

يمثل البحث في الأساليب الرادعة للمجرمين، لا سيما عقوبة السجن، محاولةً لفهم كيف يمكن للقانون الوضعى العراقي والفقه الإسلامي – الإمامي والسنّي – أن يتعاون في تحقيق أمن المجتمع وردع الجناة، مع مراعاة مبادئ العدالة والرحمة. تنطلق مسألة البحث من التناقض الظاهر بين التشريعات الحديثة التي صاغت عقوبة الحبس كأداة رادعة فعّالة وبين الفقه الإسلامي الذي يوازن دائماً بين الردع والعقاب من جهة، والإصلاح والرأفة من جهة أخرى. فبينما يرى المشرع العراقي في مواد قانون العقوبات أن السجن وسيلة أساسية لمنع الجرائم (مثل تلك المنصوص عليها في المواد ٤٠٥–٤١٠)، يشدد الفقه الإمامي والسنّي على شروط وضوابط تقنين هذه العقوبة، وعلى ضرورة اقتناع الجاني أثناء حكمه بفرصة التوبة والتأهيل. وتنبع أهمية هذا البحث من كونه يعالج فجوة تطبيقية ونظرية: فجوةٌ بين أحكام الشريعة الإسلامية التي تُلزم "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنصّ" وبين الاجتهادات التشريعية المدنية التي قد تتوسع في سلطة القاضي تعليقاً على المصلحة العامة. كما أن تنامي معدلات الجريمة في المجتمع العراقي وتصدع منظومة العدالة في أحيانٍ عدة يحتم دراسةً معمقةً لإعادة ضبط موازين الردع العام والخاص، وضمان توافقها مع مقاصد الشريعة (حفظ النفس والمال والدين والنسل). وإن الفهم المقارن بين الفقه الإمامي ومذاهب أهل السنّة يقدّم إطاراً ثريّاً لمراجعة أو تعديل نصوصٍ مثل المادة ٣٧ من قانون العقوبات العراقي والمادة ٦ من قانون العقوبات المصري. ويرتكز البحث على سؤالٍ رئيسيٍ واضح: "ما هو الاساليب الرادعة للمجرمين مع التأكيد على الحبس، مقارنة بين الفقه الامامي والمذاهب الاربعة." وللإجابة، استخدمت الدراسة المنهج الوصفي–التحليليّ المقارن، حيث أُستقرئت نصوصُ التشريع الوضعي وتحليلها، وأُجريت مقارنةٌ مستفيضةٌ مع أدلة الفقه الإمامي ومذاهب أهل السنّة ومقاصد الشريعة. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: اتضح أن التشريع العراقي يعترف رسمياً بالدور الردعي الخاص للحبس عبر نصوص السجن المؤبد والمدة المحددة للمخالفات الخطرة، ولكنّه يفتقر لضوابطٍ تشريعية صريحة تضمن حقّ التائب وكرامته وهو في السجن، وهي ضماناتٌ يوصي بها الفقه الإمامي تأصيلاً لقاعدة "لا عقوبة إلا بنصّ". وجد البحث توافقاً بين الفقه الإمامي والسنّي في ضرورة التناسب بين الجريمة والعقوبة، لكن مذاهب أهل السنّة تمنح للسلطة القضائية هامشاً أوسع في وزن الظروف المخففة والمشددة، بينما يطالب الفقه الإمامي بآليات رقابية شرعية إضافية كإشراف العلماء أو الأعيان في مراحل التقاضي والتنفيذ.

الكلمات المفتاحية: الأساليب الرادعة، عقوبة الحبس، الفقه الإمامي، المذاهب الأربعة، القنون الجنائي المقارن، الوقاية من الجريمة، السياسة الجنائية.

almustakhlas

ymthl albhth fy alasalyb alradet llmjrmyn, la syma eqwbt alsjn, mhawltan lfhm kyf ymkn llqanwn alwdey aleraqy walfqh al'islamy - al'imamy walsnny - an yteawn fy thqyq amn almjtme wrde aljnat, me mraeat mbady aledalt walrhm. tntlq msalt albhth mn altnaqd alzahr byn altshryeat alhdytht alty saght eqwbt alhbs kadat radet feealt wbyn alfqh al'islamy aldhy ywazn daymaan byn alrde waleqab mn jht, wal'islah walraft mn jht akhra. fbynma yra almshre aleraqy fy mwad qanwn aleqwbat an alsjn wsylt asasyt lmne aljraym (mthl tlk almnsws elyha fy almwad 405-410), yshdd alfqh al'imamy walsnny ela shrwt wdwabt tqnyn hdhh aleqwbt, wela drwrt aqtnae aljany athna' hkmh bfrst altwbt waltahyl. wtnbe ahmyt hdha albhth mn kwnh yealj fjwt ttbyqyt wnzryt: fjwt byn ahkam alshryet al'islamyt alty tulzm "la jrymt wla eqwbt 'ila bnss" wbyn alajthadat altshryeyt almdnyt alty qd ttwse fy sltt alqady telyqaan

ela almslht aleam. kma an tnamy medlat aljrymt fy almjtme aleraqy wtsde mnzwmt aledalt fy ahyan edt yhtm drastan memqtan l'ieadt dbt mwazyn alrde aleam walkhas, wdman twafqha me mqasd alshrye (hfz alnfs walmal waldyn walnsl). w'in alfhm almqarn byn alfqh al'imamy wmdhahb ahl alsnnt yqddm 'itaraan thryaan lmrajet aw tedyl nsws mthl almadt 37 mn qanwn aleqwbat aleraqy walmadt 6 mn qanwn aleqwbat almsry. wyrtkz albhth ela swal ryysy wadh: "ma hw alasalyb alradet llmjrmyn me altakyd ela alhbs, mqarnt byn alfqh alamamy walmdhahb alarbe." wll'ijabt, astkhdmt aldrast almnhj alwsfy-althlyly almqarn, hyth austqryt nsws altshrye alwdey wthlylha, w'ujryt mqarnt mstfydt me adlt alfqh al'imamy wmdhahb ahl alsnnt wmqasd alshrye. wmn ahm alntayj alty twsl 'ilyha albhth: atdh an altshrye aleraqy yetrf rsmyaan baldwr alrdey alkhas llhbs ebr nsws alsjn almwbd walmdt almhddt llmkhalfat alkhtrt, wlknnh yftqr ldwabt tshryeyt sryht tdmn hq altayb wkramth whw fy alsjn, why dmanat ywsy bha alfqh al'imamy tasylaan lqaed "la eqwbt 'ila bnss". wjd albhth twafqaan byn alfqh al'imamy walsnny fy drwrt altnasb byn aljrymt waleqwbt, lkn mdhahb ahl alsnnt tmnh llsltt alqdayyt hamshaan awse fy wzn alzrwf almkhfft walmshddt, bynma ytalb alfqh al'imamy balyat rqabyt shreyt 'idafyt k'ishraf alelma' aw alaeyan fy mrahl altqady waltnfydh.

alkalimat almuftahiatu: al'asalib alraadieatu, euqubat alhubsa, alfiqh al'iimamiu, almadhahib al'arbaeatu, alqanun aljinayiyu almuqarani, alwiqayat min aljarimati, alsiyasat aljinayiya

المبحث الأول: التمهيد

المطلب الأول: بيان المسئلة

تُعدّ الجريمة من أقدم التحديات التي واجهتها المجتمعات البشرية، حيث تشكّل تهديدًا مباشرًا للأمن والاستقرار الاجتماعي. وللتصدي لهذه الظاهرة، تبنّت المجتمعات عبر العصور أساليب ردعية متنوعة تهدف إلى منع وقوع الجرائم أو الحد منها، مع ضمان تحقيق العدالة وحفظ الحقوق. من بين هذه الأساليب، برزت عقوبة الحبس كإحدى الوسائل الأساسية التي تهدف إلى تقييد حرية الجاني، ليس فقط كعقوبة جزائية، بل كوسيلة لإصلاحه وردعه. ومع ذلك، فإن فعالية هذه العقوبة وشرعيتها محل نقاش كبير، سواء في التشريعات الوضعية أو في الفقه الإسلامي.

في الشريعة الإسلامية، يُنظر إلى العقوبات على أنها وسيلة لتحقيق التوازن بين الردع والإصلاح، مع مراعاة تحقيق العدالة والرحمة. وقد تناول الفقهاء المسلمون، سواء في الفقه الإمامي أو في مذاهب أهل السنة الأربعة، موضوع الحبس كعقوبة، وناقشوا مشروعيته وشروطه وحدوده. في الفقه الإمامي، يُعتبر الحبس وسيلة ردعية مشروعة، ولكن ضمن ضوابط دقيقة تُراعي حقوق الفرد والمجتمع. وفي المقابل، قدمت المذاهب الأربعة (الحنفي، المالكي، الشافعي، والحنبلي) رؤى متعددة حول هذه العقوبة، حيث تراوحت الآراء بين التشديد في استخدامها وبين الدعوة إلى تقييدها لتجنب الظلم أو التجاوز على حقوق الأفراد. مع تطور الأنظمة القانونية الحديثة في الدول الإسلامية، أصبحت عقوبة الحبس جزءًا أساسيًا من التشريعات الجنائية. وقد تم تقنينها في العديد من القوانين الوطنية، مثل المادة ٣٧ من قانون العقوبات العراقي التي تنص على الحبس كعقوبة جزائية في جرائم محددة، والمادة ٦ من قانون العقوبات المصري التي تحدد حالات استخدام الحبس كعقوبة جنائية. ومع ذلك، يبرز التساؤل حول مدى توافق هذه التشريعات مع أصول الفقه الإسلامي وأهدافه. فالسؤال الجوهري الذي يطرح نفسه هو: هل نجحت الأنظمة القانونية الحديثة في الموازنة بين الردع والإصلاح، بما يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية؟ إن التفاوت بين الآراء الفقهية الإسلامية وتطبيقات القوانين الحديثة يُظهر الحاجة إلى دراسة مقارنة شاملة تُبرز نقاط التوافق والاختلاف بين الفقه الإمامي والمذاهب الأربعة بشأن عقوبة الحبس. كما أن هذا التفاوت يدعو إلى تحليل مدى انسجام التشريعات الحديثة مع المبادئ الفقهية الإسلامية التي تهدف إلى تحقيق الردع والإصلاح في آن واحد. في ظل التحديات المعاصرة، بات من الضروري إعادة النظر في أساليب العقاب، وخاصة عقوبة الحبس، لضمان تحقيق العدالة الاجتماعية، مع مراعاة تطورات العصر ومتطلبات الحداثة دون الإخلال بالمبادئ الإسلامية.

المطلب الثاني: مفهوم الاساليب الرادعة في الفقه الامامى و المذاهب الاربعة

جاء في "لسان العرب" أنّ الأسلوب يُطلق على «الطريق، والمذهب، والفنّ»، ويُقال: "سلكتُ أسلوبَ فلان"، أي طريقتَه في القول أو الفعل.(لسان العرب، ص٤٧٣) ويُجمع على "أساليب"، وتُستخدم هذه الكلمة للدلالة على طرق التعبير أو أنماط السلوك، كما في قولهم: "أخذ فلان في أساليب من القول"، أي في فنونٍ متعددة منه.(تاج العروس٢/ ٨٢؛ الصحاح للجوهري، ص١٤٩؛ جمهرة اللغة، ص٣٤١)

وتُشتق الكلمة من الجذر (س–ل–ب)، وهو يدل على الأخذ بخفة أو اختطاف، أي انتزاع المعنى أو السلوك بطريقة مميزة وسريعة.(معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص٩٢)

كما يقال في المعاجم الحديثة إن "الأسلوب" هو نهجٌ تعبيري خاصّ بكاتبٍ أو متكلّم، ويُستخدم لتمييز الصياغة البلاغية أو المعرفية لشخص أو خطاب.(المعجم المفصل في علوم اللغة، ص٢٩؛ المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص٦٨٥)

وفي سياق البلاغة، فإن "الأسلوب" هو الطريقة التي يُنتقى بها اللفظ وتُنسج بها التراكيب للتأثير، وهو بذلك يعبّر عن شخصية المتكلم وثقافته العقلية والنفسية.(مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ص٢٣٤)

ثانيًا: دلالة "الرادعة" في اللغة

أما كلمة "الرادعة" فهي اسم فاعل من "رَدَعَ"، وقد ورد في الأصل بمعنى المنع والزجر والكفّ.(المعجم المفصل في المترادفات، ١/ ٥٩٨) يقال: "ردعته عن الشيء" أي منعته منه وزجرته، و"ارتدع" أي امتنع وكفّ.(الإفصاح في فقه اللغة، ٢/ ١٣٦٨)

وقد جاء في "معجم مقاييس اللغة" أن الأصل الثلاثي (ر–د–ع) يدل على المنع والصَّرع، وهو أصلٌ يُستعمل للدلالة على التحكم في حركة الشيء بقوة.(معجم مقاييس اللغة، ٥٠٢/٢) ومنه اشتُقّ أيضًا معنى "الردع" كأثر محسوس، كأن يُقال: "بالردع من الزعفران"، أي فيه أثر لطخة الزعفران أو الطيب.(تاج العروس، ١١/ ١٥٨؛ لسان العرب، ٨/ ١٢١)

يتّخذ مصطلح الأساليب الرادعة في الفقه الإسلامي دلالة اصطلاحية مركّبة تتجاوز معناه اللغوي العام الذي يدور حول الفنّ والطريقة والمذهب، لتدلّ اصطلاحًا على جميع الوسائل والإجراءات المشروعة التي تُتّخذ من قِبل الحاكم أو القاضي الشرعي لزجر المجرمين ومنع الجرائم قبل وقوعها أو الحيلولة دون تكرارها بعد وقوعها. ويُفهم هذا المصطلح من خلال منظومة العقوبات في الفقه الإسلامي: الحدود، القصاص، والتعزير، إضافةً إلى التدابير الوقائية التي تندرج ضمن السياسة الشرعية.

في الفقه الإمامي، يُنظر إلى الردع على أنه مقصد مقصود في الشريعة، مرتبط بـ"اللطف الإلهي"، حيث يُعتبر تنظيم العقوبة على نحو يحقق إصلاح الفرد وصيانة الجماعة من مقتضيات هذا اللطف. ولذلك فإنّ فقهاء الإمامية يُقرّون بأن الأساليب الرادعة ليست حكرًا على العقوبات المنصوصة، بل يُمكن أن تشمل التوبيخ، التشهير، الحبس، النفي، والغرامة المالية، إذا اقتضتها المصلحة العامة، وكان المنفّذ لها هو الحاكم الشرعي أو الفقيه الجامع للشرائط. ويُستند في ذلك إلى قواعد مثل "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، و"لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة درء المفاسد.

أما في المذاهب الأربعة، فقد أجمع الفقهاء على مشروعية اتخاذ وسائل رادعة لتحقيق مقصد الزجر، غير أنهم اختلفوا في حدود تلك الوسائل ومصادر مشروعيتها. المالكية على سبيل المثال يُعتمدون اعتمادًا كبيرًا على قاعدة المصالح المرسلة، فيُجيزون التعزير بالحَبس الطويل، والنفي، بل حتى القتل في بعض الجرائم الجسيمة. ويُصرّح القرافي بأنّ "كل ما يحقق الردع المشروع مما لم ينه عنه الشرع، فهو داخل تحت صلاحيات الحاكم".(الفروق، ٢٢٠/٤)

الحنابلة، وخصوصًا في المدرسة السلفية بزعامة ابن تيمية وابن القيم، يُبرزون مفهوم الردع في سياق "السياسة الشرعية"، ويُجيزون بناءً عليه استخدام أي وسيلة غير محرّمة شرعًا لردع الجريمة، حتى القتل التعزيري. وقد ذكر ابن القيم في الطرق الحكمية أن: "الردع مقصدٌ شرعيٌّ، والتعزير يدور مع المصلحة، فما رآه الإمام نافعًا للزجر والإصلاح جاز له استعماله".(الطرق الحكمية، ص٤٥)

المطلب الثالث: مفهوم ردع المجرم او المذنب في الفقه الاسلامي

من أعظم المقاصد التي قامت عليها العقوبة في الفقه الإسلامي، مقصد الزجر والردع، وهما وجهان متكاملان لمقصد الإصلاح، يرميان إلى حفظ النظام العام، وصيانة المجتمع من الانحراف والتفكك، كما يُراد بهما كفّ الجاني ومن عداه عن ارتكاب الجرائم، وبثّ الرهبة الشرعية في نفوس الناس حتى لا يُقدِموا على المعاصي والفواحش.

وقد دلّ على هذا المقصد الشريف نصوص الكتاب العزيز، كما في قوله تعالى:

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾.(سورة النور، الآية: ٢)

فإنّ في الأمر بإشهاد الجماعة والزجر عن الرأفة بالزانيين ما يدلّ بوضوح على مقصود الردع العلني والعام، كما أن في العقوبة ذاتها ما يردع الفاعل ويُرجعه إلى الاستقامة، وهو ما يُعرف بالردع الخاص.وقد تناول العلماء من الفريقين هذا المعنى، فصرّح ابن عابدين بأنّ "العقوبة شُرعت لمصلحة تعود على كافة الناس، من صيانة الأنساب، والأموال، والعقول، والأعراض، وزجراً عما يتضرر به العباد من أنواع الفساد".(محمد أمين ، ١٢٦/٦) وفي المعنى ذاته يقول الزيلعي الحنفي: "الغرض من التعزير الزجر، وسميت التعزيرات الزواجر غير المقدّرة".(الزيلعي ، ٢١٠/٣)أما في فقه الإمامية، فقد عبّر الأعلام عن هذا المقصد بأسلوب فقهي راقٍ ومسنَد، فأفتى الشيخ الطوسي أن المتهم بالقتل يُحبس ستة أيام، فإن أُقيمت عليه البيّنة، بقي محبوساً إلى حين تنفيذ الحكم، وإن لم تُثبت التهمة أُطلق سراحه.(الطوسي ، ص٢١٤)وقد استند في ذلك إلى رواية السكوني عن الإمام الصادق (ع)، قال: «إذا اتُهم الرجل بالقتل حُبس ستة أيام، فإن أُقيمت عليه بيّنة وإلا خُلّي سبيله». (الحرّ العاملي ، ج٢٩، حديث ١)وقد قوّى هذا الرأي العلامة الحلي في "مختلف الشيعة"، معتبرًا أن طلب ولي الدم لحبس المتهم مشروع، ما دام في حدود التحقيق الشرعي(الحلي ،٣٢٢/٩)، وتابعه على ذلك الشيخ الأنصاري والشيخ النجفي، حيث صرّح الأخير بأنّ العمل برواية السكوني "لا يخلو من قوة، لاعتماد الفقهاء عليها، واستنادهم إلى سيرتهم العملية ونقلهم الإجماع".(النجفي، ٤١/٣٧) ويؤكّد الإمام الخوئي هذه الممارسة الشرعية بقوله: "إذا اتُهم رجلٌ بقتل، حُبس ستة أيام، فإن أقام أولياء الدم البيّنة، حُكم عليه، وإلا أُفرج عنه"(موسوى خوئى ،١٨٠/٢)، وهو ما عبّر عنه الإمام الخميني (ره) بأنّ الحاكم يجوز له حبس المتهم بطلب ولي الدم، ما لم يكن المتهم موثوقًا به ولا يُخشى فراره، فإن انتهت المدة دون إقامة البينة، وجب إطلاقه. (موسوى خمينى ،٦٧٨/٤-٦٨٦)ولا يخفى أن في هذا التدرج الفقهي دقة عميقة في موازنة الحقوق: حفظ الدماء، ومنع الظلم، وتفويت الفرصة على الجناة، ومنع الفتنة والانتقام، وتحقيق الردع المؤقت. وهذا النمط من العقوبة يُعرف في الفقه الإمامي والأنظمة الحديثة بـ"الحبس التحفظي" أو "الاحتياطي"، ويُعد وسيلة للوقاية المؤقتة، لا حكماً قضائيًا بالذنب.إنّ فقهاء الإمامية حين أفتوا بجواز الحبس المؤقت في حال التهمة، لم يغفلوا عن أهمية الكرامة الإنسانية، واعتبار المتهم بريئًا حتى تُقام عليه البيّنة، بل شدّدوا على أنّ هذه الممارسة يجب أن تكون محدودة زمنيًا وموضوعيًا، لا تمتد خارج نطاق الضرورة.كما تناول فقهاؤهم حبس المدين، وهو حبس غير زجري، بل تنظيمي يهدف إلى حفظ حقوق الناس، فأفتى الشيخ المفيد بجواز حبس المدين إذا أقر بالدّين وامتنع عن أدائه، ما لم يثبت عُسره، فإن ثبت فُرج عنه وأمر بالتحرّي عن الوفاء. (موسوى خمينى ،٦٧٨/٤-٦٨٦) وقال الإمام الخوئي: "إذا ثبت الدين، وامتنع المدين من الأداء، جاز حبسه، إلا إن كان معسرًا، فلا يجوز حبسه".(موسوى خمينى ،٦٧٨/٤-٦٨٦) وأكّد الإمام الخميني (ره) أن من اعترف بالدين وامتنع عن الدفع، يُلزم بالدفع، فإن أصرّ، عُوقب بالتوبيخ والسجن.(طبسى، ، ص٣٨٦-٣٨٧)وهذه التطبيقات العملية تُظهر أن فكرة الردع والزجر في الفقه الإمامي لم تُبْنَ على مجرد النص المجرد، بل على مراعاة مآلات الأفعال وحفظ الكليات الخمس، وخاصة النفس والمال.

المطلب الرابع: دراسة أصولية و فقهية بخصوص الحقيقة الشرعية لكلمة «السجن» أو «الحبس»

إنّ البحث في المفردات الشرعية، ومفاهيمها في ضوء علم الأصول، يمثل ركيزةً أساسيةً في ضبط الاستعمالات الفقهية وفهم دلالات النصوص الشرعية على نحو دقيق. ومن بين تلك المفاهيم المهمة في المجال الجنائي نجد لفظي «السجن» و«الحبس»، واللذين وردا في نصوص القرآن والسنة واستعمالات الفقهاء. والسؤال المحوري في هذا المقام: هل تُعتبر هاتان الكلمتان من الألفاظ ذات الحقيقة الشرعية؟ أي هل نقلهما الشارع عن معناهما اللغوي والعرفي إلى معنى جديد خاص بالشريعة، بحيث لا يُفهم عند إطلاقهما في النصوص الشرعية إلا ذلك المعنى الجديد؟ أم أن الشارع استخدمهما في نفس المعنى الذي كان دارجاً عند العرب، وأمضاه دون إحداث تغيير فيه؟في علم أصول الفقه، تُعرف الحقيقة الشرعية بأنها استعمال الشارع لفظًا شائعًا في اللغة في معنى مخصوص شرعي جديد، بصورة يتبادر إلى الذهن هذا المعنى الشرعي عند الإطلاق في لسان المتشرعة. وهذه المسألة من مباحث الألفاظ التي ترتبط بكيفية دلالة الألفاظ الشرعية على الأحكام. وقد انقسم الأصوليون في ذلك إلى اتجاهين: الأول يرى أنّ الشارع قد أحدث مجموعة من الحقائق الشرعية في بعض الألفاظ كالصلاة والزكاة والصوم والحج، مستندين إلى كثرة استعمال الشارع لهذه الألفاظ في معاني مخصوصة، مع اقتران ذلك بقرائن صارفه عن المعنى اللغوي. والثاني يشترط لتحقق الحقيقة الشرعية الدليل القاطع على النقل، ويستصحب الأصل في بقاء اللفظ

على معناه اللغوي أو العرفي حتى يثبت النقل.وقد تقرر عند الأصوليين أن النقل لا يُثبت إلا بأحد الأمور الثلاثة: النص، أو التواتر، أو كثرة الاستعمال التي تبلغ حدًّا يحصل معها العلم بالنقل. فلو لم يقم دليل على أن الشارع استعمل لفظ «الحبس» أو «السجن» في معنى مغاير للمعنى اللغوي والعرفي، فإن الأصل يقتضي بقاء الكلمة على معناها الأصلي، ولا مجال لإثبات الحقيقة الشرعية بمجرد التوهم أو الظن.

والفرق الجوهري بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية أو العرفية هو أن الأولى تقتضي نقلًا اصطلاحيًا مستحدثًا يَبتكره الشارع ويثبت بالدليل، بينما الثانية هي استعمال مستمر للفظ في نفس المعنى الذي كان متداولًا من قبل. والحقيقة الشرعية تفترض أن اللفظ صار علمًا على معنى شرعي جديد، يُفهم عند إطلاقه بلا حاجة إلى قرينة، مثلما نقول: "صلاة"، فإن المتبادر إلى الذهن هو تلك الهيئة المركبة من الأفعال والأقوال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، لا مجرد الدعاء، وهو المعنى اللغوي.إنّ البحث في حقيقة «السجن» أو «الحبس» من جهة أصولية وفقهية يستدعي تحقيقاً دقيقاً في مدى وجود حقيقة شرعية لهذه الألفاظ. فهل استعمل الشارع المقدس هذه الألفاظ بمعناها العرفي المعروف لدى العرب، أم أنه نقلها إلى معنى خاص في الشريعة الإسلامية، بحيث صارت لها دلالة اصطلاحية شرعية تختلف عن دلالتها اللغوية والعرفية؟

تعريف الحقيقة الشرعية في علم الأصول يُراد به: أن يقوم الشارع باستخدام لفظ له معنى في اللغة أو العرف، في معنى آخر خاص يختص به استعمال الشرع، بحيث يُصبح هذا المعنى هو المتبادر منه عند الإطلاق في النصوص الشرعية. فإذا ثبت النقل، كانت الكلمة ذات حقيقة شرعية. أما إذا بقيت على معناها الأولي، فإن ذلك يقتضي أنها مستعملة على وفق الحقيقة اللغوية أو العرفية. ولإثبات الحقيقة الشرعية لا بد من دليل واضح، وإلا فالأصل عدم النقل، كما تقرر في الأصوليين من القاعدة «الأصل في الألفاظ بقاؤها على معانيها الأصلية ما لم يدل دليل على النقل»(ابن جزي الكلبي، ط١ ، ص١٩١)

المطلب الخامس: أهمية و الأهداف الشرعية لردع المجرمين و المذنبين

إنّ من أهم الغايات التي وضعتها الشريعة الإسلامية للعقوبات، سواءً في حدودها أو تعازيرها، تحقيق الردع بنوعيه: الخاص والعام. فالعقوبة لا تكون غاية في ذاتها، بل وسيلة لتحقيق مصلحة أسمى تتمثل في حفظ النظام، وصيانة الحقوق، وتطهير المجتمع من الفساد والشرور. والردع هنا بمعناه الفقهي يتجاوز مجرد التخويف، ليكون عنصراً مهيكلاً في بناء العدالة الجنائية التي تتبناها الشريعة.وليس الردع مقصوراً على ترهيب الفرد الجاني فقط، بل يتعداه إلى ردع المجتمع بأسره؛ فيرى الجاهل والسفيه والعاصي في العقوبة الواقعة عبرةً تمنعه من الوقوع في الفاحشة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾(سورة النور، الآية ٢). فإشهاد الناس على تنفيذ العقوبة سبيل من سبل الردع العام، الذي يحقق الوقاية الاجتماعية.وقد تقرر في فقهنا الإسلامي أن العقوبة المقررة شرعاً ليست غايتها التشفي أو الانتقام، وإنما تحقيق الإصلاح، سواءً في جانب الفرد أو المجتمع. وعلى هذا الأساس، يُعدّ السجن وسيلةً شرعيةً لتحقيق غايات متعددة، منها ما يتعلق بإصلاح الفرد ومنها ما يتعلق بحماية المجتمع، كما نصّ على ذلك علماء الإسلام قديماً وحديثاً.وفي هذا السياق، نصّ الفقهاء على أن السجن ليس فقط لتهذيب النفوس، بل قد يُتّخذ وسيلة لعزل الشرور ومنع تفاقمها. قال بعضهم إنّ مصلحة المجتمع إذا اقتضت عزل المجرم، فإن حجزه يكون من أوجب الواجبات الشرعية، حتى لو تضمن ذلك تضييقاً على حريته الفردية، فإنّ الضرر العام مقدَّم على الضرر الخاص.وهذا المفهوم يعزّزه ما ذهب إليه بعض العلماء من تشبيه التشريع الإسلامي للطبيب الحاذق، الذي لا يتوانى عن بتر العضو الفاسد إن كان في ذلك مصلحة لبقاء الجسد حياً. فكذلك الحبس قد يكون ضرورة لقطع دابر الفساد والإفساد في الأرض، كما هو الحال مع المحاربين والقتلة والمعتدين على الأمن العام.وتأسيساً على ذلك، يمكن أن نجمل أهداف الردع الشرعي في النقاط التالية:

أولاً: حفظ النظام العام واستقرار المجتمع، وهو ما يعكس مقصود الشارع في إقامة العدالة والطمأنينة.

ثانياً: تهذيب الجاني وتربيته أخلاقياً وروحياً، وهو ما يظهر في توجهات الإسلام نحو التوبة والإنابة.

ثالثاً: تحقيق العدالة لضحايا الجرائم، ورفع الحيف عنهم، ورد اعتبارهم، وهو ما يعود على المجتمع بالسكينة.

رابعاً: الردع العام الذي يمنع الآخرين من الاقتداء بالمجرمين، ويجعل العقوبة سبباً في الوقاية من الشر.

وقد دلّت النصوص الشرعية، وأقوال الفقهاء من الفريقين، على أنّ لحبس الإنسان في الشريعة الإسلامية وجوهاً متعدّدة وأغراضاً مختلفة، لا تقتصر على كونه مجرّد عقوبة جزائية، بل قد يكون إجراءً تحفّظياً، أو تدبيراً تأديبياً، أو وسيلةً لإنفاذ الحقوق.

ومن تلك الأهداف:

١- حبس المتهم لأجل إجراء التحقيق بصورة عادلة وسليمة، ومنع العبث بالأدلة أو التواطؤ أو الفرار، خاصة في الجرائم الكبرى كالقتل، وهو ما صرّح به بعض فقهاء الإمامية وأكّده نجم الدين الطبسي في دراسته حول موارد السجن في النصوص والفتاوى.(طبسى، ، ١/ ٤٦)

٢- الحبس كتدبير احترازي وقائي لحماية المجتمع من الجريمة قبل وقوعها، كحبس المؤذي أو من يظهر منه خطر مباشر على الآخرين، كمن يهدد بقتل أولاده أو من يزاول الطب بغير علم، وهذا ما أورده الإمام السرخسي في «المبسوط».(محمد بن أحمد، سرخسى ، ٢٠/٩٠)

٣- الحبس لإجبار المدين أو الممتنع عن أداء النفقات أو تنفيذ واجب شرعي، ويعدّ هذا النوع من الحبس وسيلة لصيانة الحقوق الفردية، وقد أشار إليه شيخ الطائفة الطوسي في «المبسوط».(طوسي، ٤/ ٢٣٢)

٤- الحبس كعقوبة حدية، كما في السارق الذي أُقيم عليه الحد مرتين ثم عاد إلى السرقة، أو المرأة المرتدة، حيث يكون الحبس مستنداً إلى نصوص الحد الشرعي، كما بيّنه الشيخ محمد حسن النجفي في «جواهر الكلام».(نجفى ، ١٢٩/١)

٥- الحبس التعزيري، وهو ما يُقرّره الحاكم الشرعي حسب نوع الجرم وظروف الجاني، ويجوز فيه فرض قيود إضافية، كتشديد المحبس أو تقليل الحقوق المعيشية فيه، وقد شرح ذلك الطبسي(طبسى، ، ١٢٩/١)، وأيده السيد حسينعلي منتظري في أبحاثه حول فقه الدولة.(حسينعلى، منتظرى، ٤٤٧/٢) ويمكن أن يُضمّ هذا النوع من الحبس إلى العقوبات الأخرى، كالجَلد أو الغرامة، كما أشار إلى ذلك أحمد وائلي.(وائلى ، ١/ ٢٣٩)

وقد صرح الدكتور أحمد وائلي أنّ الإسلام لا ينظر إلى السجن نظرة عقابية مجردة، بل يريده أن يكون بيئة تربوية تقوّم السلوك، وتؤسس للعودة إلى الصلاح، فقال: "الإسلام يُشكّل السجن بحيث يكون كأنّه مؤسسة إصلاحية تربوية للمنحرفين".(وائلى ،٢١٠/١)

وفي نصّ آخر مروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام، نقرأ: «حدٌ يُقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلةً وأيامها» (حر عاملى ، ٣٠٨/١٨)، ما يبين أن إقامة الحدود والردع وسيلة لتطهير المجتمع، لا مجرد إنزال العقاب.

ومن خلال هذا المنظور الشامل، نفهم كيف أن العقوبة في الإسلام، ومن ضمنها السجن، قد شرّعت لتحقيق المقاصد الكبرى: حفظ النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال، كما هو مقرر في قواعد مقاصد الشريعة.

وقد أشار عبد القادر عودة في كتابه "التشريع الجنائي الإسلامي" إلى أن التعزير قد يشمل الحبس كعقوبة متدرجة، بحسب شخصية الجاني وطبيعة الجرم، مع مراعاة المصلحة العامة (عودة ،١/ ٦٦٧). كما أن الفقهاء أجازوا للحاكم الشرعي التخيير بين أنواع متعددة من العقوبات التعزيرية، ومنها الحبس، بل أجاز بعضهم جعل مدته غير محددة، خاصةً إن كان في ذلك مصلحة شرعية.

المبحث الثاني: دراسة تحليلية بخصوص السجن كآلية لردع المجرمين و المذنبين في الفقه الامامى و المذاهب الاربعة

يُعالج هذا المبحثُ تحليلَ السِّجن في الإطار الفقهيّ بوصفه آليةً تتداخل فيها أبعادُ الردع والحماية والإصلاح، بحيث لا يُفهم الحبسُ مجرّدَ حرمانٍ جسديّ من الحرّيّة، بل يُنظر إليه وسيلةً لصون مصالح الجماعة وإتاحة مسارٍ تأهيليّ للجاني متى أمكن. هذه الرؤية المزدوجة تقتضي تتبّع الأساس التشريعيّ الذي أسّس لها، بدءاً من النصوص القرآنيّة التي نطقت بـ «الإمساك في البيوت» و«النفي من الأرض» و«تحبِسونَهُما من بعد الصلاة»، مروراً بالسنن العمليّة للنبيّ ﷺ والإمام عليّ عليه السلام وخلفاء عصر الرسالة، وانتهاءً باستنباطات الفقهاء عبر القرون. هنا يظهر أنّ المشروعيّة لا تقوم على نصٍّ واحدٍ منعزل، بل على حزمةٍ متكاملةٍ من الأدلة يُفسِّر بعضُها بعضاً، ويُقيِّد مطلقَها ويُخصِّص عامّها. وتنبع أهمّيّة الدراسة من أنّ السجن اليوم واقعٌ مفروضٌ في المنظومات الجزائيّة، ولا غنى عن تبيان جذوره الشرعيّة وحدوده حتى لا يُتَّخذ سيفاً مسلطاً يُضيِّع مقصد الرحمة أو يُعطِّل مقصد الردع.

المطلب الاول: أدلة مشروعية السجن فى الفقه الامامى

يستندُ هذا المطلبُ إلى قراءةٍ قرآنيّةٍ تُبيّن أنّ السِّجن لم يَرِد في الفقه الإماميّ كعقوبةٍ مُنفصلةٍ عن مقاصده، بل كشبكةِ تدابير تتنوّع بتنوّع الأخطار. ولأجل رسم هذه الصورة سيتوزّع البحثُ إلى أربعة معابر نصّيّة متعاضدة: يفتتحه الفرعُ الأوّل بعنوان «النَّفيُ والتجريدُ من الحماية الاجتماعيّة استدلالاً بآية الحِرابة» حيث يتجلّى الحبسُ أو الإبعادُ أداةً لقطع شوكة المفسدين في الأرض. ثمّ ينتقل إلى الفرع الثاني «الحبسُ الوقائيّ للفاحشة استدلالاً بآية الإمساك في البيوت» ليُظهر كيف يَحصر النصّ ضرر الزنا داخل حدودٍ منزليّة ريثما تتحقّق التوبة أو يتيسّر الإصلاح. ويأتي بعده الفرع الثالث «تقييدُ الحريّة ضماناً للبَيّنة استدلالاً بآية صَونِ الشهادة» مبيناً دور الحبس الاحتياطيّ في تحصين العدالة الإجرائيّة ومنع العبث بالحقوق. ويكتمل البناء بـ الفرع الرابع «الحصرُ والمراقبةُ الأمنيّة للجناة استدلالاً بآية وَاحصُرُوهُم» حيث تُمنح السلطةُ الشرعيّة صلاحيةَ احتواء الخطر المسلّح ومراقبته دون تعجُّل في إهراق الدماء.

الفرع الاول: النَّفيُ والتجريدُ من الحماية الاجتماعيّة استدلالاً بآية الحِرابة

إنَّ آيةَ الحِرابة تمثِّل في البناء الأصوليّ للإماميّة محوراً تشريعياً تتقاطع فيه مقاصدُ الشريعة مع متطلَّبات الأمن العام؛ فهي أدرجت «النَّفيَ من الأرض» في سلَّم العقوبات القصوى إلى جانب القتل والصَّلب وقطع الأطراف. والمتأمِّل في لفظ «يُنفَوْا» يجد أنّ جذره اللغويّ في أقدم المعاجم يحمل معاني الإبعاد والإزاحة والتنحية، غير أنّ العرب تستعمله أيضاً في «النفي الحكميّ»؛ أي عزلُ الشخص عن منافع المجتمع وإن بقي مكانه الجغرافيّ ثابتاً. من هنا قرأ فقهاءُ الإماميّة الآيةَ على أنّ الشريعة وضعت إطاراً مرناً للحاكم يختار منه العقوبةَ الأقلّ إضراراً إذا حقّقت الردع المطلوب، فجعلوا الحبسَ ـ بما هو تقييدٌ للقدرة على الحركة وحظرٌ لجملة من الحقوق المدنيّة ـ أولى مصاديق النفي عندما يكون إخراجُ المحارب جغرافيّاً متعذّراً أو قليلَ الجدوى. أضف إلى ذلك أنّ النصَّ القرآنيَّ جاء في سياق سردِ أفعالٍ ذات خطرٍ عام («يُحاربون»، «يَسعون فساداً») ما يُبرّر ربط العقوبة بمنظور «تجريد الجاني من الحماية الاجتماعيّة» حتى يُعطَّل سلطانُه ويَسلم الناسُ من شرّه. (حرّ العاملي ، ٢٨ /٣١٢)

ولأجل تثبيت هذا الفهم في التطبيق العمليّ، بسطَ شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي ـ في أوائل القرن الخامس الهجريّ ـ نظريّةً متكاملةً حول كيفية إنفاذ النَّفي. فبيّنَ أنّ صورةً من النفي تتحقّقُ بترحيل المحارب عن البلدة التي روَّع أهلها، ثم إصدارِ تعميمٍ إلى البلدة المُستقبِلة يُلزمهم بعدم المؤاكلة والمشاربة والمجالسة والمعاملة مع المبْعَد حتّى يشعرَ بعزلةٍ حقيقيّةٍ تجعله في «سجنٍ اجتماعيٍّ مفتوح». هذا الإقصاء لا يُسقط عن الحاكم مسؤوليّةَ المتابعة؛ إذ ينبغي عليه مراقبةُ المبعد وضبطُ تحرّكاته خشيةَ أن يَستعيد شبكته الإجرامية في موضعٍ آخر. وهكذا تتجلّى العقوبةُ بوجهيها: إبعادٌ مكانيٌّ يحرمه دعمَ بيئته الأولى، وحبسٌ اجتماعيٌّ يسدّ منافذ اندماجه في المجتمع الجديد. (محمد بن حسن الطوسي، ٧٣/١)

ثمّ يوسّع الطوسيُّ ـ بعد رصد إجماع الإماميّة على أصل العقوبة ـ مفهوم النفي ليجعله نظام مراقبة متدرِّج: فإن أظهر الجاني التوبة قُبِلت وأُعيد دَمجُه، وإلا فإنّ وليَّ الأمر يملك من الصلاحيّات ما يسمح له بتشديد القيود عليه، بل يَصِل ـ عند تكرار الخطر ـ إلى إعلان الحرب على أيّ دولةٍ إسلاميّةٍ تُهدِّد تطبيقَ هذا النظام باستضافتها المحاربَ دون تنسيقٍ مع السلطة المركزيّة. هنا يصبح النفيُ «حالةَ طوارئ مُزمنة» تُحيط الجاني بأطواقٍ تشريعيّةٍ وجغرافيّةٍ واجتماعيّةٍ معاً، في مقاربةٍ تشبه ما تُسمّيه السياسة الجنائيّة المعاصرة «المراقبة الممتدّة خارج السجن» لكن بصبغةٍ شرعيّة.(حسن الطوسي، ٢١١/٣)

الفرع الثاني: الحبسُ الوقائيّ للفاحشة استدلالاً بآية الإمساك في البيوت

إنّ الآيةَ الخامسةَ عشرةَ من سورة النساء تُعَدّ من المتون التشريعيّة المفتاحيّة التي أسَّست لمفهوم الحبس في الفقه الإسلاميّ؛ إذ لم تكتفِ بإثبات عنصر العقوبة، بل أضفت إليه بُعداً وقائيّاً وأخلاقيّاً بارزاً. فهي تبدأ باشتراط شهادةٍ قضائيّةٍ مركَّزةٍ من أربعةِ رجالٍ عدول، مُظهرةً في الوقت ذاته حساسيّةَ الشارع تجاه الأعراض وضرورةَ التثبّت قبل إنزال العقاب، ثُمّ تنتقل مباشرةً إلى الأمر الصريح «فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ». هذا التعبير ـ بحسب أئمّة اللغة ـ يُفصح عن «المنع والحبس والكفّ» في أعلى درجاته، وهو ما يجعل النصّ القرآنيَّ بمثابة بوصلةٍ تسترشد بها المؤسّسات التشريعيّة عند الحديث عن تقييد الحرّيّات حفاظاً على النسيج الاجتماعيّ. وليس خافياً أنّ ترتيب هذه الصيغة بعد ثبوت الفاحشة يُشَكِّل توازناً دقيقاً بين حَقِّ الفرد في الصون من الاتّهام الكاذب وحقّ المجتمع في الوقاية من تَكرار الفعل(على أكبر قرشى ، ٥٣/٧). وفي هذا السياق تتجلّى أيضاً عبقريّةُ التشريع في أنّه يربط

الحبسَ ببيئة «البيت» الحميميّة لتكون العقوبة في صورتها الأولى شأناً أخلاقيّاً يُعالج داخل محيط الأسرة، قبل أن تُفَعَّل دائرةُ التوقيف الرسميّ عند تقاعس الوليّ أو عجزه.ولم يخلُ تاريخُ التفسير من جِدال حول إمكانيّة نسخ هذا الحكم بعد نزول آية الجلد وتشريع الرجم؛ فطائفةٌ كبيرةٌ من المفسّرين، متقدّميهم ومتأخّريهم، رأت أنّ المعاقبةَ في البيت لم تعد قائمةً بعد أن نَسختها العقوبات البدنيّة الأشدّ. بَيْدَ أنّ فريقاً آخر ـ وفي مقدَّمهم المحدِّث القمّي ـ فسَّر تعاقُبَ النصوص على أنّه تقسيمٌ للحالات لا إلغاءٌ للأحكام؛ فالبِكرُ تُحبَس درءاً للتكرار، والمحصَنةُ تُرجَم أو تُجلَد بحسب البيّنة.(على بن إبراهيم قمى ،ط٢،ص٦١) وبهذا التفريق يستعيد الحبسُ أهميّته كوسيلةٍ دائمةٍ، تُفعَّل كلّما رأى الإمام أو القاضي أنّها الأصلح في ردع الجاني، خصوصاً إذا ما قورنت بعقوباتٍ جارحةٍ أعنف قد لا يتحمّلها بناءُ المجتمع في ظروفٍ معيَّنة. وتكشفُ هذه الرؤية عن مرونةِ الشريعة في «طبقية العقوبة» وإمكان تنزيل النصوص على الوقائع بتؤدةٍ وواقعيّة.أمّا فقهاءُ الإماميّة المعاصرون فيُمثّلهم العلاّمةُ الخوئي الذي أكد في البيان على أنّ الفاحشة في الآية أوسعُ من الزنا، فتشملُ اللواط والمساحقة وسائرَ الكبائر التي يُستهجنها الضمير الجمعيّ، وهو ما يبرّر بقاءَ حكم الحبس منزوعاً عن شبهة النسخ، إذ الغايةُ وقائيّةٌ صِرف: عزلُ الفاعل عن بيئة الجريمة ومنعه من معاودة الاعتداء.(أبو القاسم خوئى، ط٢،ص ٣١٠–٣١٢) وانطلاقاً من هذا الإطار ينفتح أمام وليّ الأمر مجالُ تقديرٍ واسعٌ: فربّما يكتفي بحبس المرأة في منزلها تحت رقابة أوليائها إن وقَرَ في قلبه ضَمانُ الانضباط، وربّما يستدعي الأمرُ نقْلَها إلى دارٍ كلّف بها جهاز الدولة للإشراف على تنفيذ الحجز، فيتحقّق ما يُسمّيه علماءُ الجنايات المعاصرون «العقوبات المجتمعيّة ذات البُنية اللامركزيّة» التي تتضافر فيها المؤسّسات الأهليّة والرسميّة لحماية السلم الأهليّ. هذا الاندماج بين الأسرة والدولة يعبّر عن استباقٍ تشريعيٍّ لما يُعرَف اليوم بسياسات «إعادة التأهيل في كنف المجتمع».(كمال الدين محمد ابن همّام ،ص٢٦٥–٢٦٦)وقد أثْرَت النصوصُ الروائيّة هذا المنظور الوقائيّ؛ ففي رواية عبد الله بن سنان أنّ رجلاً شكا إلى رسول الله ﷺ تهاونَ والدته في ردّ الأيدي الغريبة، فأمره النبيّ بأمرين متعاقبَين: حبسِها أوّلاً، ثمّ منعِ الزيارات ثانياً، مُسهِباً في بيان أنّ أفضلَ بَرٍّ بها هو حفظُها عن الحرام. إنّ قيمة هذه الرواية، إلى جانب تثبيتها دلالة الحبس، أنّها تُقرر قاعدة «المنع البشريّ من أسباب المعصية» قبل وقوع الحدّ؛ فالشرع لا ينتظر الجريمة كي يُعاقب، بل يزرع المتاريس من البداية.(محمد بن الحسن حرّ العاملي،١٤١٤/١٨) وهذا ما يلتقي مع المدرسة الوقائيّة الحديثة التي ترى في التحصينات الاجتماعيّة خطَّ الدفاع الأوّل ضدّ الجريمة.

المطلب الثاني: ادله مشروعيه السجن فى المذاهب الاربعة

ينطلق هذا المطلبُ من فرضيّةٍ مفادُها أنَّ مذاهب أهل السنّة الأربعة استلهمت مشروعية السجن من مصادر قرآنيّةٍ ثلاثٍ، فتقاسموا أصلَ الإباحة واختلفوا في آليات التطبيق ومدد الإيقاف. أولُ تلك المصادر آيةُ الحرابة، التي انعكست في الفرع الأوّل: النَّفيُ التعزيريّ ومفهوم السجن بالرجوع إلى آية الحِرابة، حيث يُنظر إلى إزالةُ أمان الجماعة وجعلُ المجرم خارج دائرة الحماية الاجتماعيّة عقوبةً تعزيريّةً رادعةً تُحرمهُ من مواصلة إرعابه للناس. ثانياً، استُخلص من آية الإمساك في البيوت مفهومُ الفرع الثاني: الإمساكُ الاحترازيّ ومنزلة السجن المؤقّت بالرجوع إلى آية الإمساك في البيوت، إذ صُيغت وقايةُ المجتمع من تكرار الفاحشة داخل الأسرة كدافعٍ لاستخدام حبسٍ مؤقّتٍ يضبط احتمال الانحراف إلى حين تبيّن صدق النية وتحقّق التوبة. وثالثاً، أسهمت آيةُ الشهادة في تثبيت قاعدةِ الفرع الثالث: الحبسُ الإكراهيّ لحماية الحقوق الماليّة بالرجوع إلى آية الشهادة، حيث وجاءَ الحبسُ وسيلةً لفرضِ يمين الشاهدين وتضييق فرص الكتمان والتلاعب، بما يضمن إنصاف المودَع وحفظ أمواله طالما تأخّرت البينةُ أو شابها الريْب.

الفرع الاول: النَّفيُ التعزيريّ ومفهوم السجن بالرجوع إلى آية الحِرابة

يُبيِّنُ التدقيقُ في آيةِ الحِرابة أنّ اصطلاح «النَّفي من الأرض» صار محورَ اجتهادٍ واسعٍ عند فقهاءِ السنّة، إذ تحوّل من مجرّد عقوبة نصّيّة إلى قاعدةٍ تُدار بها سياسةُ الردع في الإسلام عبر تقييد حرّيّة المحارِب على نحوٍ يُعطِّل جميعَ أدواته الماديّة والمعنويّة. فقد لاحظ أبو حنيفة، أوّلَ من صرّح بمساواة النَّفي والحبس، أنّ لفظَ «مِن الأرض» لا يحتمل حقيقةَ الإخراج عن اليابسة كلها، وإذ لا يمكن عقلًا إقصاءُ إنسانٍ عن كوكب الأرض، لزِمَ حملُ العبارة على أقرب القرائن الشرعيّة وهي «سلبُ القدرة على الحركة» عبر القيد المادّيّ؛ وبذلك ربط الحبسَ مباشرةً بالنصّ فأعطاه سِمَة حدٍّ شرعيٍّ يختصّ بالمحارِب لا مجرّد تعزيرٍ مفوَّضٍ إلى رأي السُّلطة، ولهذا وجدنا ابنَ عابدين يُثبّت هذه القراءة في فقه الحنفيّة ويُفرد لها فصلاً يقارن فيه بين السجن المؤقّت، والحبس المؤبّد، والنفي المكانيّ، ثمّ يُبيّن كيف تَشهدُ السنّة على ذلك حين حبس النبيُّ ﷺ بعضَ المشتبه فيهم ليومٍ أو أكثر حتى تبيّن حالهم.(محمد بن عمر بن عبدالعزيز ابن عابدين،٥١٧/٥) ويمضي الشارحون الحنفيون إلى تأصيل هذا المسلك لغويًّا: فالجذر الثلاثيُّ «نَفَى» يدلُّ

على الإزالة والإبعاد، غير أنّهم استندوا إلى استعمال العرب لـ«نُفي» في معنى «اعتزال القوم» ولو بقي بينهم جسدًا، فصار اللفظُ مجازًا مشهورًا في الحجر ومنع الاختلاط، وهو عينُ ما يتحقّق في السجن الذي يعزل السجينَ عن المجتمع ويمنع ضرره.(عبدالله ابن عباس،٣٣٥/١)

هذا الأساسُ اللغويُّ تبنّاه المالكيّة لكنّهم صاغوه ضمن نظرية «التخيير للإمام»؛ إذ يرى ابن القاسم عن مالك أنّ حدّ المحارب يراوح بين القتل، والقطع، والصَّلب، والحبس بعد التبعيد. غير أنّ المالكيّة قيّدوا الحبسَ بظهور أمارة الندم؛ فإن كان الجاني مجرّدَ مُرهِبٍ حُمِل على الحدِّ الأخفّ وهو السوط ثم حُبس حتّى تظهر توبتُه علنًا، وهو ما يجعل السجنَ وسيلةَ استصلاحٍ لا تأديبًا عقيمًا. ويسترسل المدوّن في بيان تفريق الإمام مالك بين المحارب المسلَّح بعصا، والمسلَّح بسيف، فتظهر فلسفة «التناسب» التي تفرض أن تكون شدةُ التقييد بقدر خطورة الوسيلة المستخدمة؛ فإذا كان التهديد عابرًا ولم يُسفِك دمًا عومل صاحبه بأيسر الحدود وأُكمل عليه الردعُ بحبسٍ مراقَب، ليجمع بين حفظ الدماء وبين صيانة الطريق.(مالك بن أنس، ٤٣٨/٤) ويضفي القرافي على هذه الفكرة طابعًا مقاصديًّا في «الفروق» فيربط اختيارَ الإمام لطريقة النفي بسلامة المقصد العامّ: فإن كان المجرمُ زعيمَ عصابةٍ يخشى تكرارُه أُعمل فيه القتلُ أو الصَّلب لئلا يَستقطب الأتباعَ ولو حُبس، وإن كان نفرًا غُرَّ به ولم يُعرف عنه التمرّد قُدِّم النفيُ التعزيريّ حبسًا يفسح له باب التوبة، فيلتئم حكمُ الحرابة مع قاعدة «دَرءُ المفاسد الراجحة بالمصالح الراجحة».(أحمد بن إدريس قرافى،١٨/٣)

الفرع الثاني: الإمساكُ الاحترازيّ ومنزلة السجن المؤقّت بالرجوع إلى آية الإمساك في البيوت

إنّ إمعانَ النظر في آية الإمساك الواردةِ في سورة النساء يكشفُ مقدارَ العناية التي أولَتها الشريعةُ لحماية البيئة الأخلاقيّة من عَوْدِ الجريمة؛ فالآية تبدأ بنداءٍ إيمانيٍّ يحمِّل المجتمع مسؤوليةَ ضبط الظاهرة: ﴿وَاللاّتِي يَأْتِينَ الفَاحِشَةَ مِن نِسَائِكُمْ...﴾ ثمّ تُلحقه بخطّةِ احتجازٍ منزليّ دائمٍ إلى أن تنبثقَ «سبيلٌ» من توبةٍ أو حدٍّ أو زواج، لتكون بيتوتةُ الزانية، في المنطق القرآنيّ، إجراءً أمنيّاً يقطع أسباب العَوْد. وقد استوقف هذا التركيب علماءَ أهل السنّة، فتنوَّعت قراءاتهم بين مُثبِتٍ لمشروعيّة السجن ومستصحِبٍ لنسخِه وحدّ الجلد، مع بقاء الحبس وسيلةً تعزيريّةً وقائيّةً. تأمّل حسنين محمّد بن مخلوف هذه المساحة من العموم فلاحظ أنّ لفظ «اللاّتِي» يشمل جنسَ النساء مطلقاً، بينما لفظ «اللَّذَانِ» في الآية التالية يخصُّ رجلَيْنِ واقعَيْن في لواطٍ، وهي إحالةٌ إلى اختلاف نوع الفاحشة مع وحدة الإطار الزجريّ، ما يعني أنّ الإمساك المنزليّ يغدو مرجعاً لتصرف الدولة كلما بلغت الوقيعةُ حدَّ الشناعة.(محمد مخلوف حَسَنين، ١٤٣/١) وبهذا اتّضح للفقهاء أنّ الحبس، وإن بدا في الظاهر عقوبةً بدنيّةً صامتة، يحمل بُعداً وقائيّاً، فهو يجمّد الحاضنةَ الاجتماعيّة التي كانت المرأةُ تستقي منها عواملَ الجريمة، إذ يمنعها من الخروج إلى مواضع الفتنة والتلاقي مع شركاء المعصية. ولمّا كان الشافعيّ يرى، بحسب رواية البيهقي، أنّ هذا الحكم نُسخ بحدّ الجلد، فإنّه مع ذلك أوّل مَن أقرَّ بحقيقة الحبس وأذيّة التعزير قبل النسخ، فدلَّ ذلك على أصالةِ السجن في صدر التشريع وإن انتقل بعدُ إلى مرتبة التعزير عند اكتمال الحدود.(أحمد بن حسين البيهقي،٢١٠/٨)وقد انبرى شمسُ الدين السرخسيّ، وهو من فقهاء القرن الخامس، ليؤكّد أنّ الحبسَ لم يكن طارئاً في نظام العقوبات؛ بل إنّ الزمانَ الأوّل من الإسلام شهد اعتمادَه حدّاً للزنا، ولا يزال مشروعاً تعزيراً إذا تعذّر الحدّ، ممّا يفتح بابَ إعادة توظيفه في العصر الحديث حيث يتعقّد الإثبات، إذ يصبح السجنُ «بدلاً» عن الحدّ توقّياً من انفلات المفسدة.(شمس الدين السرخسي،٣٢٥/٢) وهذا المنظورُ الدقيق انعكس لدى المالكيّة الذين مزجوا بين التغريب والحبس: ففي المدونة يحكي ابن القاسم فتوى مالكٍ في تبعيد الزاني الشابّ إلى بلدةٍ أخرى ثمّ حبسه فيها؛ فالخطر، من وجهةِ نظر الإمام، ليس في مجرّد وجوده المكانيّ، بل في قدرته على التواصل الاجتماعيّ داخل موطنٍ اعتاد فيه أدواتَ المكر، لذا يجمع التخييرُ المالكيّ بين «النفي المكانيّ» و«الحبس المؤقّت» ليُولد إجراءُ «الإمساك الاحترازيّ» الذي يجعل التوابيتَ القضائيّةَ وقايةً لا انتقاماً.(مالك بن أنس،٢٣٧/٦) على الجناح ذاته، يستشهد الشوكانيُّ بأحاديث التغريب عاماً كاملاً، لكنه يوازنها برواية زيد بن علي التي فسّرت التغريب بحبسٍ داخليّ لعامٍ، ما يدلُّ على تعايش فهمَيْن: أحدهما جغرافيّ والآخر مؤسّسيّ، وفي كلتا الحالتين يبقى الحرمانُ من حرّيّة الحركة محورَ الردع، خصوصاً حين تعجز البيّنةُ الشرعيّة عن إقامة حدّ الرجم أو الجلد.(محمد بن علي الشوكاني،٩٠/٧)

المبحث الثالث: مشروعيّة السجن ووظائفه الإصلاحيّة في الفقه الإماميّ والمذاهب الأربعة

تَستقيُ هذه الدراسةُ أهميةَ بناء صورةٍ دقيقةٍ لموقع السجن في التشريع الإسلاميّ من التحديات المعاصرة الرافضةَ للحرمانِ من الحرّيّة، بوصفه وسيلةً رادعةً مستورَدةً لا تمتُّ لمقاصد الشريعة بصِلة. ولذلك يبدأ المطلب الأوّل بنقد الشبهاتِ المتبادَرة بين من يَرون السجنَ بدعيّةً غربيةً ومَن يَرونه تعسّفاً

قضائيًا، ثمّ يردُّ عليها بفحص دقيقٍ لأدلّة الإماميّة والمذاهب الأربعة. في هذا السياق يتمّ استحضارُ الآيات القرآنيّة والسنن النبويّة التي تأصّل لمبدأ الحبس كتعزيرٍ أو احتياطٍ، مع إبراز دور العلماء الأوائل في تثبيت هذه الأدوار عبر الاجتهاد والتطبيق العمليّ.

عقبَ ذلك، ينتقل التحليلُ في المطلب الثاني إلى استكشاف الضوابط العمليّة التي تُقيّد إطلاقَ سلطة السجن، وبذلك تُحدَّد جُغرافيا تطبيقه ومواقيتُه وشروطُه. هنا يُفصَّلُ الفقهاء في كيفية التفريق بين الحبس التعزيزيّ والاحتياطيّ وتنسيقهما مع مواقيتٍ شرعيّةٍ محدَّدةٍ، وكيف يراعي النظام الفقهيّ في ذلك ضمانَ حقّ التقاضي وإزالة أسباب التزوير والعوار، فضلاً عن ضبطِ أطولِ المدد وعدم تجاوز القصد الإصلاحيّ.

المطلب الأوّل: مناقشة الاعتراضات والردّ عليها في الفقه الإماميّ والمذاهب الأربعة

ينطلق هذا المطلبُ من واقعةٍ أساسيّة مفادها أنّ السجن، على الرغم من انتشاره الواسع في الأنظمة الجزائية المعاصرة، لا يخلو من معارضاتٍ من داخل الفقه الإسلاميّ ذاته، إذ يرفض بعضُ العلماءُ تحميلَ الضرر الفرديّ ما لا تقتضيه النصوصُ الشرعيّة ولا تنطوي عليه مقاصدُ الشريعة من حفظ النفس والعرض والمال. ومن هنا يباشر البحثُ في الفرع الأوّل بعرضٍ محايدٍ لآراء المعارضين لعقوبة السجن، مستعرضاً حججهم التي تنطلق من القول بعدم ورود نصّ صريحٍ للأصل، أو اعتبار السجن تقليداً دونيّاً للنظم الوضعيّة. ثم ينتقل إلى الفرع الثاني حيث يتمّ تفنيدُ تلك الأدلة والاعتراضات، لا بإلغائها فحسب، بل بكشفِ المقاصدِ التشريعيّة التي وجهت الحبسَ كوسيلةٍ عقلائيّةٍ لردع المفاسد وحماية مصالح الأفراد والجماعة، بحيث يتبيّن أن النسخَ الوهميّ أو النفيَ المطلقَ لا يستقيم مع الفهم المتكامل للمنظومة النصيّة والسنن النبويّة.

وبعد أن أُتهِم السجنُ بالانحياز لمجرّد الحرمان دون الاعتبار الإصلاحيّ، يتوجَّه البحثُ، في الفرع الثالث، إلى رسم نظامٍ فقهيٍّ لتصنيف السجناء وضبطهم؛ فهل تُفرّقُ الفقه الإماميّ والمذاهبُ السنيّة بين خطايا الجاني وخطورة جرمِه، أم تُعامل الجميع معاملةً واحدةً؟ وكيف تُعيّن الضوابطُ العمليّةُ لأماكن الإيقاف وطُرُق المراقبة؟ ثم يستكمل البحثُ في الفرع الرابع بالمفاضلة بين السجن وأنواع العقوبات الأخرى: من جناية الشهادة إلى تبعيد المحارب، ومن حدّ الزنا بجمع الشهود إلى الحدّ بالسوط، بحيث يتبيّن المورِدُ الذي يجعل حبسَ المذنب أو المشتبه به أليقَ بالحقّ العامّ وأرحمَ بالفرد وأصلحَ للمجتمع. بهذه المراجعة النقديّة والترتيب المنهجيّ، يُقدّم المطلبُ صورةً متكاملةً عن موقع السجن في التشريع الإسلاميّ: عقوبةً لا غايةَ لها في ذاتها، بل وسيلةً مقتصرةً على ما يوجب مصلحة مخاطرٍ به، ومحكومةً بمقاصدٍ ساميةٍ تحفظ للإنسان كرامته وللمجتمع أمنه.

الفرع الاول: آراء المُعارضين لعقوبة السجن

يشيرُ عددٌ منَ الباحثينَ المعاصرينَ إلى أنّ نصوصَ القرآنِ الكريم – على سعَة أحكامِه – لم تتطرّق صراحةً إلى السجن بوصفِه عقوبةً أصليّةً إلا في موضعٍ واحدٍ محتَمَلٍ على سبيل التفسير، بينما اقتصرت خمسةُ مواضعَ فقط على بيان الحدود القطعيّة في جرائم السرقة، والزنا غيرِ المُحصَنة، والقتل، والحرابة، والقذف، ثم ختمَت كلَّ آيةٍ منها بالتنبيه إلى إمكانيّة العفو متى سنحت ظروفُ الصفح، ما يعني – في نظرِ بعض الدارسين – أنّ الشريعةَ قصدت الحدَّ من اللجوء إلى حبس الأبدان، ولم تجعله خياراً روتينياً لمعالجة كلّ انحرافٍ اجتماعيّ؛ بل تركت المجالَ واسعاً لبدائلَ أرحبَ كالتعزيرِ بالمال أو الجلد أو النفي أو الصُلحِ والتراضي، حرصاً على صيانةِ كرامةِ الإنسان وتفعيلِ طاقاتِه في خدمة المجتمع، ومدَّاً لجسور الرحمة بعد تحقيق الردع المطلوب.

ومن هذا المنطلق ينبّهُ السيّد محمود الشاهرودي إلى أنّ الحبس في الفقهِ الإسلاميّ الأصليّ حالةٌ طارئةٌ تُستعمل بقدر الضرورة في مواضعَ محدودةٍ جدّاً، لا تتجاوز اثنتين أو ثلاثاً، وأنّ مفهوم «السجن» بصورتِه الحديثة – بوصفه مؤسّسةً ضخمةً لجمع المحكومين – لم يكن وارداً في الفقه الأوّل؛ إذ كان المطلوبُ مكاناً تربويّاً معزولاً يفصل صاحبَ الانحراف عن بيئة الإغواء، ويتيح له إعمالَ الفكر والتوبة، على أن يُزوَّد بآدابٍ مخصوصةٍ تكفلُ رعايةَ بدنه وروحِه، فيتحقّق مقصدُ الإصلاح لا مجرّدِ التعذيب، وهو ما تكشفه البياناتُ التفصيليّةُ التي سجّلها الفقهاءُ في باب «آداب السجين» من حقّه في الغذاء، والهواء الطلق، وتلاوة القرآن، ولقاءِ العالم الواعظ، وصولاً إلى عدم تكديسه مع أهل الإجرام الصريح.(سيد عباس پورهاشمی،ص٧٤) ويُضيف الشاهرودي، في موضعٍ آخر، أنّ النصوصَ الروائيّةَ أوضحت أنّ التوقيفَ الاحتياطيّ للمتَّهم بالقتل العمد لا يجوز أن يزيدَ على ستة أيّامٍ قبل ظهور البيّنة القاطعة، في دلالةٍ على أنّ الحرّيّة أصلٌ، والحبس استثناءٌ لا يُشرَع إلا بمسوّغٍ قويٍّ وبسقفٍ زمنيٍّ ضيّق.(سيد عباس پورهاشمی،ص٨٥) ثم يلتفتُ الباحثُ نفسُه إلى البعدِ الاقتصاديّ، فيرى أنّ مؤسّسةَ السجن تُلقي أوزاراً ماليّةً باهظةً على خزينة الدولة؛ إذ تُجبَر على بناء الأبنية المحصّنة، وتوظيف الحُرّاس، وتغذية المسجونين وعلاجهم، فضلاً عن الخسارةِ الخفيّةِ وهي تعطيلُ طاقات المسجون الذي كان يمكن أن يكون عنصراً منتجاً في السوق، فيصبح السجنُ «بنكاً» مقلوباً يبتلع رأس المال البشريّ ولا يضخّ عائداً اقتصاديّاً يُذكر. وفي السياق نفسِه تنبّه دراسةُ «زندان، هنرِ تنبيه يا

مجازات قانونى» إلى أنّ نظامَ السجن الذي ورثتْه الدولُ الإسلاميّة في العصر الحديث إنما هو وليدُ الثقافةِ القانونيّة الغربيّة بعد الثورة الصناعيّة، حيث استدعت الحاجةُ إلى «قولبة» العمّال وتأديبهم وفق إيقاعِ الآلة؛ فجاءت المؤسّساتُ العقابيّةُ أشبهَ بخطوط إنتاجٍ بشريّةٍ تُعيد هندسةَ السلوك ليناسبَ إيقاعَ المصنع، وهو منظورٌ يختلف جذريّاً عن التصوّر الأخلاقيّ الإصلاحيّ الذي تبنّته الشريعةُ الإسلاميّة.(سيد عباس پورهاشمى،ص١٠٥)

الفرع الثاني: تفنيد الأدلة واعتراضات النسخ وبيان الحكمة المقاصديّة من اعتماد السجن

يشيرُ عددٌ من الكُتّاب المعاصرين إلى أنّ نصوصَ القرآن الكريم، على شمولها وتنوّعها، لم تُصرّح بالسجن عقوبةً أصليّةً إلّا في موضعٍ وحيدٍ محتَمَلٍ على سبيل التأويل، بينما اقتصرت خمسةُ مواضع أخرى على بيان الحدود القطعيّة في جرائم السرقة، والزنا غير المُحصَنة، والقتل، والحرابة، والقذف. هذه الآياتُ الخمس لا تتحدّث عن الحبس مطلقاً، بل تختم كلَّ حكمٍ بالتّنبيه إلى إمكانيّة العفو متى لاح في الأفق سبيلُه، فيبرُز مقصدُ الشريعة في الحدِّ من اللجوءِ إلى تقييد الأبدان إلّا لضرورةٍ تُقاس بميزان المصالح والمفاسد. هذا الطرحُ يدفع بعضَ الدارسين إلى القول إنّ الأصل الأوّل في السياسة الجنائيّة الإسلاميّة هو الإبقاءُ على حرّيّة الإنسان واستثمارُ بدائلَ عديدةٍ من مثل الصلح والدية والتعزير الماليّ، ولا يُصارُ إلى حبس المرء إلّا إذا استُنفدت تلك البدائل أو عجزت عن تحقيق الردع المطلوب.(داوود محمدى،ص٨٨)

ومن هذا المنظور ينتقل السيّد محمود الشاهرودي ليؤكّد أنّ الحبس في الفقه الإسلاميّ الأصيل استثناءٌ مُحْكَمٌ تختصّ به حالاتٌ معدودةٌ لا تتجاوز اثنتين أو ثلاثاً، وأنّ مفهوم السجن بمعناه المؤسّسيّ الحديث – باعتباره "مجمّعاً" ضخماً لتجميع المحكومين – غائبٌ عن النماذج الأولى للدولة الإسلامية؛ إذ كان المطلوبُ مكاناً صغيراً منضبطاً يُعزل فيه المنحرفُ فترةً قصيرةً بقصد التهذيب لا العقاب البحت. ويتجلّى ذلك في اشتراط الفقهاء "آدابَ السجن" من حقّ السجين في الغذاء والهواء والنور، والسعة في الصلاة، والتواصل مع العالِم الواعظ، وهو ما يشي بأنّ الشارعَ لم يُرد للحبس أن يتحوّل إلى جحيمٍ مغلقٍ يدمّر النفسَ ويقهر البدن، بل أراده ورشةَ إصلاحٍ موصولةً بأمل الرجوع إلى المجتمع سويَّ السلوك.(أحمد وائلى،ص٢١٠)

هذا التضييقُ الزمنيّ يتبدّى أيضاً في نصوصٍ روائيّةٍ بيّنت أنّ التوقيف الاحتياطيّ للمتَّهم بالقتل العمد لا يجوز أن يتعدّى ستّة أيّامٍ قبل ظهور البيّنة القاطعة؛ وهو حدٌّ زمنيٌّ مقصودٌ كيلا تستحيلَ "الحرّيّة الأصل" إلى حبسٍ مطلَقٍ باسم التحقيق أو تدبير الاستدلال. فمنظور الإسلام – كما يشرح الشاهرودي – يجعل التقييدَ طريقاً لا غاية، ويُلزم القاضي بأن يتحرّك ضمن أقصر خانةٍ زمنيةٍ تُفضي إلى اتّضاح الحقائق. ثم ينوّه الباحثُ إلى الكلفةِ الاقتصادية الباهظة لإقامة السجون الحديثة، فهي تستهلك رأسَ المال في المباني وحراساتها، وتُعطِّل رأسَ المال البشريّ بتجميد طاقات المسجون، فتتحمّل الدولةُ عبءَ إطعامه وإيوائه بلا عائدٍ إنتاجيّ، بينما كان يمكن للمنظومة تشجيع بدائل تُبقي الجاني منتجاً مع ضمان حقّ المجتمع في الأمن. ثمّ تأتي الدراسةُ الموسومةُ «زندان، هنرِ تنبيه يا مجازات قانونى» لتلفت إلى أنّ مؤسسةَ الحبس بقالبها المعاصر وُلدت في رحم الحداثة الغربيّة الصناعية؛ هناك حيث احتاجت خطوطُ الإنتاج العملاقة إلى "قولبة" سلوك العمال وربطه بإيقاع المصنع، فجاءت السجون أشبهَ بمعامل لإعادة هيكلة الإنسان بما يلائم الآلة، وهو تصوّرٌ يختلف جذريّاً عن فلسفة الشريعة التي تسعى إلى إصلاح القلب والروح قبل صهر الجسد في نمط إنتاجيّ واحد.

المطلب الثاني: نطاقات السجن الشرعيّ وضوابطه العمليّة في الفقه الإماميّ والمذاهب الأربعة

ينطلق هذا المطلبُ من إدراكٍ عميقٍ بأنَّ الحبسَ في الإسلام ليسَ مجردَ وسيلةٍ عقابيةٍ عاديةٍ، بل هو صميمُ منظومةٍ تشريعيةٍ تُحفظُ بها الموازينُ بين مصلحة الفرد وواجبات الجماعة. ففي طليعة هذه المنظومة يبرز السجن ضرورةً اجتماعيّةً وصيانةً للحقوق، إذ لا غنى عن حصنٍ يوقفُ امتداد الفساد ويردعُ العبثَ بأرواح الأبرياء وأموالهم، ويُفرَزُ في آنٍ واحدٍ كضمانٍ لاستيفاءِ الحقوق قبلَ أن تُبتلى بالضياع. كما يتحوّل السجن إلى أداةٍ للمساواة وعدالةٍ حين يُجسّدُ المبدأ القائلَ بأنّ كل معتدٍ، كيفما كان منصبهُ أو ثروته، خاضعٌ لإجراءٍ واحدٍ يردعُهُ عن التمادي في الظلم.

ونظراً إلى هذا الأساس التعدّديّ، يأتي الفرع الثالث للتدليل على المشروعية الشرعية، مستنداً إلى نصوصٍ قرآنيّةٍ وسننيّةٍ يُجمعُ عليها الاجتهادُ الإماميّ والسنيّ، حيث تتكاملُ الآياتُ والأحاديث لترسُم الحدودَ والظروفَ التي يشرعُ فيها الحبس. ثمّ ينتقل البحثُ، في الفرع الرابع، إلى استقصاء حقوقِ السجين وواجبات الدولة؛ فكيف يُراعى في سياق الإيقافُ الإنسانيّ والعدالةُ الإجرائيّة لضمانِ كرامةِ المحبوسين وتهيئةِ ظروفٍ إصلاحيةٍ تليقُ بالهدفِ المقاصديّ. وختاماً، يواجهُ الفرع الخامسُ نقدَ الاتجاه الوضعيّ المعارض وبُطلانَ حجّته، ليُبيّنَ أنّ الاختلافَ بين الشرع والقانون الوضعيّ في موضوع السجن لا يعبّرُ عن قصورٍ دينيّ، بل عن عدم اتّساع نظرةِ التشريع الوضعيّ لغايةِ الإصلاحِ المنضبطةِ بضوابطَ رحمانيةٍ للحبس لا تجعلُ منه عقوبةً تعسفيّةً بل إجراءً تستدعيه المصلحة العامة وتؤكده مقاصدُ الشريعة في حفظ النفس والمال والعرض.

الفرع الاول: أدلّة المشروعيّة الشرعيّة

الاعتراضاتُ الّتي وُجّهَت تقومُ على أنّ السِّجنَ وليدُ الغرب، وأنّ حكمَ السِّجنِ لا وجودَ له في القرآن، وأنّ ما ذُكِر في السُّنّة إنّما نشأ في العصرينِ الأُمويّ والعبّاسيّ ولم يكن منسجمًا مع موازين الإسلام؛ وبناءً على ذلك زعموا أنّ عقوبةَ السِّجن غيرُ مشروعة. والجوابُ عن هذه الاعتراضات يتلخّص في الآتي:

ففي السُّنّةِ وُرِدَت رواياتٌ كثيرةٌ عن المعصومينَ (ع) تتعلّق بجرائم مختلفةٍ، مثل جريمةِ الاحتيال، والمديونيّة، والسرقة في المرّة الثالثة بعد إقامة الحدّ في المرّتين السابقتين، وسجنِ الجاسوسِ المسلم، وسجنِ الأشخاص الأشرار، وحبسِ الأسرى والبُغاة، والسِّجن في صورٍ متنوّعةٍ من الفاحشة، وحبسِ مَن يُمسك المقتولَ حتّى يقتله آخر، وحبسِ الكفيلِ الّذي لم يُنفِّذ ما تكفّل به، وغير ذلك.

أضافَ الإمامُ عليٌّ عليه السلام إلى نظامِ العقوباتِ بَناءَ سجنَيْنِ سمّاهما «نافِعًا» و«مُخَيِّسًا». وقد روى المرحومُ وائلي، نقلًا عن «ردّ المحتار على الدرّ المختار» لابن عابدين، أنّ عليًّا عليه السلام شيّد سجنًا من البورِيا وأطلق عليه اسم «نافِع»، وكان اللصوصُ يَثقبون جدارَه فيهربون، فأنشأ بعده سجنًا من الطين واللبِن وسَمّاه «مُخَيِّسًا» . أي محلَّ ترويض المجرمين وخفض شوكتهم.(أحمد وائلى،٣٢٦/٢) ويذكرُ رضوانُ الشافعي في كتابه «الجنايات المتحدة بين القانون والشريعة» أنّه لم يكن في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله موضعٌ مخصَّصٌ للسجن، وكذلك في خلافة أبي بكر؛ فلما اتّسعت الرعيّةُ في زمن عمر اشترى دارًا بمكّة من صفوان بن أميّة بأربعة آلاف درهم فاتَّخذها سجنًا، وكان الناسُ قبل ذلك يُحبَسون في المسجد أو في الرِّواق. ولم يُنشأ سجنٌ خاصٌّ في عهدَي عمر وعثمان حتى جاء عليٌّ عليه السلام فبنى سجنًا من القصب الفارسي وسمّاه «نافِعًا»، فنقبه اللصوصُ وفرّ المسجونون، ثمّ أنشأه من الطين وسمّاه «مُخَيِّسًا».(رضوان شافعي،٦٨)

ومن زاويةٍ عقلائيّةٍ بحتة، فإنّ كلَّ مجتمعٍ يُعطي السلطةَ القائمة حقَّ سنّ التشريعات التي تكفُل نشر الطمأنينة والأمن، ويرى لزامًا أن تُواجَهَ محاولاتُ تعدّي الأفرادِ على الحدود المقبولة بإجراءاتٍ قانونيّةٍ رادعة؛ إذ الغايةُ من هذه الإجراءات تعريفُ الناس بحقوقهم الفرديّة والاجتماعيّة، ودفعُهم إلى التزام المقاييس الأخلاقيّة والقانونيّة الراسخة في منظومة القضاء. والحبسُ، في حالة المَدين المماطل أو المتلاعب بأموال الدائنين، أداةٌ إصلاحيّةٌ تهدفُ إلى إجباره على ردّ الحقوق وردعِ غيره عن سلوك السبيل نفسه، فيتوازن بذلك ميزانُ العدل بين الغنيّ والفقير، ويَطمئنّ الدائنون إلى أنّ أموالهم لن تضيعَ في غياهب التسويف والمماطلة.

الفرع الثاني: حقوق السجين وواجبات الدولة

يُؤكِّدُ الإسلامُ تأكيدًا بالغًا ضرورةَ صَوْنِ حقوق السُّجناء، ويضعُ لضمان راحتهم وتعاملٍ كريمٍ معهم تعليماتٍ واضحةً؛ فلو استُحضِرت هذه التوجيهاتُ لَما ظهرت كثيرٌ من المشكلات والانحرافات داخل السجون. فقد روى عبدُ الله بن سِنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «يجبُ على إمامِ المسلمين أن يُخرِجَ الغُرماءَ المَحبوسين يومَ الجمعة إلى صلاة الجمعة، ويومَ العيد إلى صلاة العيد، فإذا قضَوا الصلاةَ أعادهم إلى مَحبسهم».(محمد بن علي صدوق،٢٠/٣) وفي إيضاح الفوائد لفخرِ المُحقّقين نصٌّ مماثلٌ يوجِبُ على الإمام إخراجَ المدينينَ من السجن في يوم الجمعة والعيد.(أبوطالب حليّ فخر المحققين، ٣٠٨/٤) وروى عبدُ الرحمن بن سيابة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ الإمامَ «يُخرِجُ الغُرماءَ يومَ الجمعة ويومَ العيد، ويبعثُ معهم مَنْ يردُّهم بعد الصلاة».(محمد محسني،ص١٦٥)

كما كتب أميرُ المؤمنين عليٌّ عليه السلام في عهده إلى ابن هرمة يأمره: «مُرْ بأن يُخرَجَ السجناءُ ليلًا إلى فناء السجن ليتنفسوا الهواءَ ويتنزّهوا» (نعمان تميمي مغربي بن محمد ،٥٣٢/٢)؛ وهو توجيهٌ صريحٌ لإبعاد آثار الحبس القاسية عنهم. وفي العصر الحديث أكّد الإمامُ الخمينيّ رحمه الله هذه التعاليم، فقال مخاطبًا مسؤولي السجون: «إنّ هؤلاء السجناءَ الآن أَسارى بأيديكم؛ فكونوا بهم رُحماء، وتعاملوا معهم أخويًّا، وحوّلوا السجونَ إلى مدارسَ للتربية وإصلاح الأخلاق».(روح الله خميني، ٢٣٧/١٨) ثمّ شدّد في موضعٍ آخر على ضرورة أن تتحوّل السجونُ إلى مراكزَ تهذيبٍ، وألّا يُترَك فيها مَن لا يستحقّ الحبسَ بعد تمام الحدّ أو التعزير الشرعيّ، محذّرًا من إبقاء الأشخاص دون محاكمةٍ سريعةٍ عادلةٍ لأنّ ذلك «خلافٌ شرعيٌّ ولا يرضى اللهُ تعالى به».(روح الله خميني، ١٧/ ٢٨٥)

هذه النصوصُ مجتمعةً تُبرز أنّ فلسفةَ السجن في الإسلام تقومُ على إصلاح السجين وصيانة المجتمع معًا؛ فالسَّجينُ ليس محرومًا من حقوقه الإنسانيّة والشرعيّة، بل يُلزم الحاكمُ الشرعيّ بحمايته من الضرر البدنيّ والنفسيّ، والسعيِ إلى تهيئة ظروف العبادة والتعليم والهواء الطلق؛ كلُّ ذلك في إطارٍ من العدالة يمنع التمييزَ ويختصر مدّةَ التوقيف على القدر اللازم شرعًا.

يُعَدُّ تشغيلُ السجينِ أحدَ الحلولِ الشرعيّة لمعالجةِ الأعباءِ الماليّة التي تثقلُ كاهلَ أسرةِ المحبوس، ولتسديدِ دُيونِه نفسِها؛ إذ أجاز الإسلامُ هذا الأسلوبَ بل حثَّ عليه. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام أنّه كان إذا حَبَسَ المدينَ استقصى حالَه؛ فإن وُجدَ له مالٌ قُضِيَ منه دينُه، وإلّا سلَّمه إلى الغُرماء ليستخدموه في عملٍ يعودُ ريعه عليهم ما دام عاجزًا عن الأداء بنفسهِ. نصُّ الروايةِ كما يلي: «إنّ عليًّا عليه السلام كان يحبسُ الرجلَ للدَّين، ثمّ ينظرُ، فإن كان له مالٌ دفعه إلى الغُرماء، وإن لم يكنْ دفعه إليهم وقال: إن شئتم استعملتموه، وإن شئتم استعمله غيرُكم».(محمد بن الحسن طوسي،٣٠٠/٦)

الخاتمة

النتائج

١. يجمع الفقه الإمامي وأهل السنّة على وجوب الثواب والعقاب لتحقيق مقاصد الشريعة، إلا أن الإمامية تشترط نصّاً قطعيّاً أو اجتهاداً جمعيّاً في الحدود القصوى، فيما يتمتع المذاهب السنية بمرونة أوسع في استنباط النص وتوسيع دائرة الاجتهاد.

٢. في مسألة السجن المؤبد ومداه، يحرص الفقه الإمامي على ضمان حقّ التائب وكرامته حتى داخل الزنازين، بينما يرى الحنفيون والمالكيون والشافعيون أنه أداة فعّالة للردع الخاص شريطة وجود أدلة شرعية واضحة وإمكان إعادة التأهيل.

٣. ثمة توافق بين المذاهب الإثني عشرية والسنّية على أهمية الردع العام، إلا أن الإمامية تدمج بينه وبين الردع الرباني والأمل في مغفرة الله، بينما تركز مذاهب أهل السنّة على قوة الإجراءات الجنائية وظيفياً لردع المجتمع ككل.

٤. فيما يتعلق بالردع الخاص، يولي الفقه الإمامي اهتماماً خاصاً بآليات التوبة والعفو بحق المدان وفق ضوابط شرعية تراعي حالته، أما فقهاؤنا السنّة فيرون في السجن المؤبد فرصةً لإصلاح المنحرف عبر التعليم الديني والتأهيل المهني.

٥. في مبدأ تناسب العقوبة للجريمة، يشدّد الفقه الإمامي على مراعاة أركان الجريمة وظروفها الذاتية والموضوعية قبل التشديد، فيما تتبنى المذاهب السنية أيضاً هذا المعيار لكنها أحياناً تتيح للسلطة القضائية هامشاً أكبر في وزن الظروف وتطبيق التقدير.

التوصيات

١. توحيد معايير الإثبات وإجراءات التقاضي في القانون الوضعي بما يتفق مع أصل "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنصّ"، مع تعزيز دور القضاء في ضمان الشفافية والمعلنية والحق في الدفاع.

٢. إدخال برامج تأهيلية وتعليمية فعّالة للنزلاء المحكومين بالسجن المؤبد مدى الحياة، تستند إلى الركن الروحي والأخلاقي المنظور إمامياً، والجانب الاجتماعي والمهني من منظور أهل السنّة، لضمان إعادة دمجهم في المجتمع.

٣. تفعيل مفهوم "التناسب" بين العقوبة والجريمة عبر تشريح فقهي مفصل للظروف المشددة والمخففة، وتدريب القضاة على العمل بموازين مقاصد الشريعة وأحكام المقارنة بين الفِرق الفقهية.

٤. تحديث نصوص قانون العقوبات العراقي لتضمين نصوص تُقرّ التوبة وتعفو عن المرتكب بحالة صدق التوبة قبل النطق بالحكم، مستلهمة من الفقه الإمامي والسنّي على حد سواء، بما يمنح الأمل للمجرم الصادق.

٥. إنشاء هيئة مشتركة من علماء الإمامية ومذاهب أهل السنّة لدراسة تطبيق الأساليب الرادعة وتقوية الإطار القانوني الدستوري، بما يسهم في وحدة الموقف القانوني ورفع ثقة المجتمع بالنظام القضائي.

المصادر

١. ابن جزي الكلبي. تقريب الوصول إلى علم الأصول (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه). تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ق.

٢. ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ١٣٢٣ق.

٣. ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار. القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٨٦ق/١٩٦٦م.

٤. ابن عابدين، محمد بن عمر بن عبدالعزيز. رد المحتار. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠ق.

٥. ابن عباس، عبد الله. تنوير المقياس. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦ق.

٦. ابن همّام، كمال الدين محمد. فتح القدير للعاجز الفقير. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.

٧. بيهقي، أحمد بن حسين. السنن الكبرى. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢ق.

٨. پورهاشمی، سید عباس. زندان: هنر تنبیه یا مجازات قانونی. تهران: انتشارات معاونت امور پیشگیری از وقوع جرم، ١٣٨٣ش.

٩. تميمي مغربي، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام. مصر: دار المعارف، ١٣٨٥ق.

١٠. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت، ١٤١٥ق.

١١. حرّ عاملي، محمد بن الحسن. وسائل الشيعة. تهران: المكتبة الإسلامية، ١٤٠١ق.

١٢. حليّ، أبوطالب فخر المحققين. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد. طهران: بنياد فرهنگ إسلامي.

١٣. حلي، حسن بن يوسف. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.

١٤. خوئي، أبو القاسم. البيان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٧٥ش.
١٥. الزيلعي، عثمان. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتب العلمية، بی‌تا.
١٦. سرخسي، شمس الدين. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦ق.
١٧. سرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. استانبول: ط. افست، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
١٨. شافعي، رضوان. الجنايات المتحدة بين القانون والشريعة. مصر: المطبعة السلفية، ١٣٩٨ق.
١٩. الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ق.
٢٠. الصدوق، محمد بن علي. من لا يحضره الفقيه. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢ق.
٢١. طبسی، نجم‌الدين. حقوق زندانی و موارد زندان در اسلام. قم: بوستان كتاب، ١٣٨٣ش.
٢٢. طبسی، نجم‌الدين. موارد السّجن في النّصوص والفتاوى. قم، ١٣٧٤ش.
٢٣. الطوسي، محمد بن الحسن. المبسوط في فقه الإمامية. قم: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ق.
٢٤. الطوسي، محمد بن الحسن. تهذيب الأحكام. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠١ق.
٢٥. الطوسي، محمد بن حسن. المبسوط في فقه الإمامية. طهران: انتشارات إسلامية، ١٣٨٨ش.
٢٦. عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. القاهرة، ١٩٤٨م.
٢٧. قرافي، أحمد بن إدريس. الفروق. بيروت: دار المكتبة، ١٤١٨ق.
٢٨. قرشی، علی‌اكبر. قاموس قرآن. طهران: دار البلاغة، ١٣٩٠ش.
٢٩. قمي، علي بن إبراهيم. تفسير القمي. بيروت: مؤسسة الأضواء، ١٣٩٧ق.
٣٠. مالك بن أنس. المدونة الكبرى. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠ق.
٣١. محسني، محمد. القضاء والشهادة. قم: مطبعة سيد الشهداء، بی‌تا.
٣٢. محمدی، داوود. مجازات‌های جایگزین. تهران: انتشارات عود، ١٣٨٤ش.
٣٣. مخلوف حسنين، محمد. صفوة البيان. دمشق: دار العلم، ١٤١٤ق.
٣٤. منتظری، حسینعلی. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. قم، ١٤٠٩–١٤١١ق.
٣٥. موسوی خمینی، سید روح‌الله. تحرير الوسيله. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات دارالعلم، ١٣٩١.
٣٦. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم. مبانی تكملة المنهاج. ترجمه علی مددی. قم: انتشارات حقوق اسلامی، ١٣٩٤.
٣٧. نجفی، محمد حسن بن باقر. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت، ١٩٨١م.
٣٨. النجفي، محمد حسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٣٩. وائلی، أحمد. احكام زندان در اسلام. ترجمة محمدحسن بكائی. تهران: دفتر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٥ش.