جامعة النّجاح الوطنيّة
كليّة الدّراسات العليا

التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة
دراسة فقهيّة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني

إعداد
محمد عماد نافع مرداوي

إشراف
د. عبد الله وهدان

قُدّمت هذه الرّسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه والتّشريع، من كليّة الدّراسات العليا، في جامعة النّجاح الوطنية، نابلس–فلسطين
2025

التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة
دراسة فقهيّة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني

إعداد

محمد عماد نافع مرداوي

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ 2025/12/24م، وأجيزت:

د. عبد الله وهدان	التوقيع
المشرف الرئيسي	
د. سليم الرجوب	التوقيع
الممتحن الخارجي	
د. مأمون الرفاعي	التوقيع
الممتحن الداخلي	

الإهداء

إلى أبي الذي علمني أن طريق النجاح يبدأ بخطوة إيمان وصبر.

إلى أمي التي كانت تقتسم معي أجرتها التي لا تتعدى بعض الشواقل من الخياطة، لتدخر لي ثمن كتبي.

إلى من كانتا لي وطناً وسنداً في كل لحظة، إلى شقيقتَيّ العزيزتين.

والله أسال القبول والسداد.

الشّكر والتّقدير

الحمدُ لله الذي بنعمته تتمُّ الصّالحات، وبفضله تتيسّر الأمور وتُنجز المهمات، والحمد لله الذي منَّ عليَّ بفضله وإحسانه، ويسّر لي كتابة هذه الرّسالة من غير حولٍ مني ولا قوّة.

أتوجّه بخالص الشّكر وعظيم التّقدير إلى أستاذي العزيز، الفاضل د. عبد الله أبو وهدان، مشرف هذه الرسالة، على ما قدّمه لي من توجيهٍ ونصحٍ وإرشاد، ومتابعةٍ مستمرة، وصبرٍ كريم، فكان له الفضل – بعد الله عزّ وجل – في إخراج هذه الرّسالة بهذه الصّورة.

كما أتقدّم بخالص الامتنان والشّكر إلى السّادة أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل: الدّكتور مأمون الرّفاعي ممتحناً داخلياً والدّكتور سليم الرّجوب ممتحناً خارجياً، إذ تكرّموا بقبول مناقشة هذه الرّسالة، وإبداء ملاحظاتهم القيّمة وتوجيهاتهم البنّاءة التي أثْرت مضمونها وأضافت لها الكثير.

ولا يفوتني أنْ أعبّر عن شكري وامتناني لكل من قدّم لي يد العون والدّعم خلال فترة إعداد هذه الرّسالة

والله أسال القبول والسّداد.

الإقرار

أنا الموقّع أدناه مقدّم الرّسالة التي تحمل عنوان:

التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة
دراسة فقهيّة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني

أقرّ بأنّ ما اشتملت عليه هذه الرّسالة هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأنّ هذه الرّسالة ككلّ أو أي جزء منها لم يقدّم من قبل لنيل أيّة درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أيّة مؤسّسة تعليميّة أو بحثيّة أخرى.

اسم الطالب: **محمد عماد نافع مرداوي**

التوقيع: محمد مرداوي

التاريخ: **2025/12/24**

فهرس المحتويات

الإهداء ..... ج
الشّكر والتّقدير ..... د
الإقرار ..... هـ
فهرس المحتويات ..... و
الملخّص ..... ح
المقدّمة 1
الفصل التّمهيدي: المقصود بالتّعزير، وأنواعه، ونظريّة التّعزير في التّشريع الجنائي 8
المبحث الأوّل: تعريف عام بالتّعزير وأنواعه؛ وفيه مطلبان: 8
المطلب الأول: التعريف بالتعزير 8
المطلب الثّاني: أنواع التّعازير 10
المبحث الثّاني: التّعزير في التّشريع الجنائي الإسلامي؛ وفيه أربعة مطالب: 13
المطلب الأوّل: مشروعيّة التّعزير 13
المطلب الثّاني: أهميّة التّعزير 17
المطلب الثّالث: خصائص التّعزير 18
المطلب الرّابع: تميّز نظام التّعزير الشّرعي عن باقي الأنظمة البشريّة 20
الفصل الأوّل: تعريف التّعزير النّفسي، وأهميّته، وأسباب انتشار الجرائم، وكيفيّة علاجها فقهًا وقانونًا ... 23
المبحث الأوّل: تعريف التّعزير النّفسي وأهميّته 23
المطلب الأوّل: مفهومُ التّعزير النّفسي 23
المطلب الثّاني: أهميّة التّعزير النّفسي 24
المبحث الثّاني: أسباب انتشار الجرائم وكيفيّةُ تعامل القانون معها 27
المطلب الأوّل: أسباب انتشار الجرائم في المجتمعات 27
المطلب الثّاني: فلسفة التّجريم والعقاب في الشّريعة الاسلاميّة، والتكييف الفقهي للتعزير النفسي 29
المطلب الثّالث: كيفيّةُ تعامل القانون مع الجرائم 30
الفصل الثّاني: التعازير النّفسيّة القوليّة 33
المبحث الأوّل: التّعزير بالوعظ 33
المطلب الأوّل: تعريف بالتّعزير الوعظي –لغةً وفقهاً وقانوناً– 33
المطلب الثّاني: موقف الشّريعة الإسلاميّة والقانون من التّعزير بالوعظ 34
المبحث الثّاني: التّعزير بالتّشهير؛ وفيه ثلاثة مطالب: 41
المطلب الأوّل: التّعزير التّشهيري –لغةً وفقهاً وقانوناً– 41

المطلب الثّاني: موقف الشّريعة الإسلامية والقانون من التَّعزير بالتَّشهير 42
المطلب الثّالث: ضوابط التّعزير التّشهيري. 49
المبحث الثالث: التّعزير بالإعلام 51
المطلب الأول: التّعريف بالتعزير الإعلامي –لغةً وفقهاً وقانوناً– 51
المطلب الثاني: موقف الشّريعة الإسلاميّة والقانون من التّعزير بالإعلام 53
المبحث الرابع: التعزير بالتوبيخ؛ وفيه مطلبان: 60
المطلب الأول: التّعريف بالتعزير التوبيخي –لغةً وفقهاً وقانوناً– 60
المطلب الثّاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالتوبيخ 62
الفصل الثالث: التعازير النفسية الفعلية 68
المبحث الأول: التّعزير بالهجر 68
المطلب الأوّل: التّعريف بتعزير الهجر –لغةً وفقهاً وقانوناً– 68
المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالهجر 70
المطلب الثّالث: الهجر على الصعيد الأسري 79
المطلب الرابع: ضوابط التعزير بالهجر 84
المبحث الثّاني: التّعزير بالحرمان 86
المطلب الأول: التّعريف بتعزير الحرمان –لغةً وفقهاً وقانوناً– 86
المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالحرمان 87
المطلب الثالث: تطبيقات على التعزير بالحرمان 92
المبحث الثّالث: التّعزير بالعزل 108
المطلب الأوّل: التَّعريف بتعزير العزل–لغةً وفقهاً وقانوناً– 108
المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالعزل 109
المطلب الثالث: تطبيقات على التعزير بالعزل 115
المبحث الرابع: التَّعزير بالإبعاد 120
المطلب الأوّل: التَّعريف بتعزير الإبعاد–لغةً وفقهاً وقانوناً– 120
المطلب الثّاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالإبعاد 122
المطلب الثالث: تطبيقات على التعزير بالإبعاد 126
المطلب الرّابع: ضوابط التّعزير بالإبعاد 129
الخاتمة 131
قائمة المصادر والمراجع 135
Abstract ..... B

التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة
دراسة فقهيّة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني

إعداد

محمد عماد نافع مرداوي

إشراف

د. عبد الله وهدان

الملخّص

تناولت هذه الدّراسة موضوع التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة (دراسة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني)، وقد هدفت الدّراسة إلى بيان مفهوم التّعزير النّفسي، وأشكاله في الشّريعة الإسلامية، ومدى فعاليّته في ضبط السّلوكيّات الإجراميّة، وبيان طبيعة التّقدير القضائي في الشّريعة الإسلاميّة، ومدى تأثّر القانون الفلسطيني بها، بالإضافة إلى إظهار أثر غياب التّشريع الواضح للتّعزير النّفسي على قدرة السّلطة القضائيّة في تحقيق العدالة، ولتحقيق هذه الأهداف كان لا بد من الإجابة على الأسئلة التالية: ما هو مفهوم التّعزير النّفسي وأهميّته؟ وما مدى مشروعيّته وأدلّته؟ ما هو موقع التّعزير النّفسي في السّياسة العقابيّة لقانون العقوبات الفلسطيني؟ لماذا لم ينصّ القانون الفلسطيني صراحة على التّعزير النّفسي كعقوبة في حين تناولته الشّريعة الإسلاميّة بشكل واضح؟ واتّبع الباحث المنهج الوصفي التّحليلي المقارن، من خلال تقديم وصف شامل دقيق لمفهوم التّعزير النّفسي، وبيان صوره، وأُسسه، والمنهج المقارن من خلال مقارنة التّشريع الإسلامي بالتّشريع الفلسطيني فيما يتعلق بالتّعزير النّفسي، وكذلك الوقوف على بعض المسائل الفقهيّة وبيان الرّاجح منها، وكذلك عمد الباحث إلى المنهج الاستقرائي من خلال جمع النّصوص المتعلّقة بالتّعزير النّفسي وإبراز مقاصدها، وخلصت الدّراسة إلى جملة من النّتائج أهمّها: أنّ التّعزير النّفسي جزءٌ أصيلٌ من منظومة العقوبات في الشّريعة الإسلاميّة، وقد أولاه الفقهاء اهتماماً كبيراً باعتباره من العقوبات الإصلاحيّة والتّهذيبية، كما أنّ نطاق التّعزير النّفسي في القانون الفلسطيني أضيق من نطاقه في الشّريعة الإسلاميّة، حيث اقتصر

على ما نصّ عليه المشرّع، خلاف الشّريعة الإسلاميّة التي تركت المجال لمجموعة أوسع من الوسائل الإصلاحيّة.

الكلمات المفتاحيّة: العقاب النّفسي، فلسفة العقوبة، إصلاحيّة جنائيّة، ردع وتأديب، قانون العقوبات الفلسطيني.

المقدّمة

الحمد لله ولي كلّ نعمة، مُلهم الخير والرّشاد، والصّلاة والسّلام على نبي الرّحمة وبعد:

يعتبر التّعزير من أبرز صور العقوبات في الشّريعة الإسلاميّة، حيث يتميّز بسعته ومرونته التي تُمكّن الحاكم من اختيار العقوبة المناسبة، وذلك وفقاً لظروف الجاني وطبيعة الجناية ومقتضيات المصلحة العامة، ولا يتحقق الأمن الاجتماعي إلا بالحفاظ على الضرورات التي تتوقّف عليها حياة النّاس، وتنحصر فيها مصالحهم، وتستقرّ بها حياتهم، وهذه الضّرورات هي التي حددتها الشّريعة الغرّاء بخمس ضرورات رئيسة: وهي حفظ الدّين والعرض والنّفس والعقل والمال، وعدّت الاعتداء على أيّ منها جريمة تستوجب العقاب؛ ليكون رادعاً لكلّ من تسوّل له نفسه ظلماً أو فساداً، كي يكبح جماح أصحاب النّفوس المريضة والضّعيفة من البغي والعدوان، وليستقرّ النّاس في المجتمع ويتحقق أمنهم وطمأنينتهم، ومن صور العقوبات التي حظيت باهتمام الفقهاء " التّعزير النّفسي": وهو أسلوب عقابي يهدف إلى تقويم السّلوك التّخريبي المنحرف، وردع الجاني من خلال أساليب معنويّة نفسيّة، ابتداءً من الوعظ والتّوبيخ واللوم العلني وانتهاءً بالإبعاد، وغيرها من الوسائل التي لا ترتكز إلى العقوبات الجسديّة فقط، وإنّما تستهدف التّأثير في وجدان الجاني وإصلاحه بوسائل غير ماديّة. وتبرز أهميّة دراسة التّعزير النّفسي في ضوء ما يتّسم به من طابع إصلاحي بتجاوز البعد العقابي إلى البعد التّربوي والاجتماعي، الأمر الذي يجعله أداة فعالّة في معالجة بعض صور الانحراف التي قد لا تجدي معها العقوبات التّقليديّة المعهودة، كما أنّ مقارنته بقانون العقوبات الفلسطيني يكسبه أهميّة خاصّة بالنّظر إلى أنّ المشرّع الفلسطيني لم يغفل هذا الجانب بالمطلق، بل أورد صوراً متعددة من العقوبات ذات الطّابع النّفسي، وإنْ لم يورد هذا المصطلح صراحةً في نصوصه التّشريعيّة.

ومن هنا جاءت هذه الدّراسة المعنونة "بالتّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة دراسة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني" محاولةً إبراز الأساس الشّرعي للتّعزير النّفسي، وبيان مدى انعكاسه في التّشريع

الفلسطيني، مع تحليل أوجه الاتفاق والاختلاف بين النّظامين، وكذلك بيان القيمة العمليّة لهذا النّوع من العقوبات في تحقيق الرّدع والإصلاح. سائلاً المولى سبحانه الإعانة والسّداد والهدى والرّشاد.

أولاً: مشكلة الدّراسة:

تهدف هذه الدّراسة لمعالجة مشكلة متمثّلة في تساؤلات عدة أهمّها:

1. ما هو مفهوم التّعزير النّفسي وأهمّيّته، وما مدى مشروعيّته وأدلّته؟
2. ما هو موقع التّعزير النّفسي في السّياسة العقابيّة لقانون العقوبات الفلسطيني؟
3. هل يمكن اعتبار التّعزير النّفسي وسيلة ناجعة لتحقيق التّوازن بين الرّدع العام والإصلاح الفردي؟
4. هل يمكن الاستفادة من التّعزير النّفسي في تطوير التّشريع الفلسطيني دون إخلال بحقوق الأفراد وبمبادئ العدالة؟
5. إلى أيّ مدى تأثر المشرّع القانوني الفلسطيني بمبادئ الشّريعة الإسلاميّة في تقرير هذا النّوع من العقوبات؟

ثانياً: أسئلة الدّراسة:

يتفرّع عن مشكلة البحث أسئلة فرعية أخرى تتمثل بما يلي:

- ما هي نظريّة التّعزير في التّشريع الجنائي الإسلامي؟
- ما هي أنواع التّعازير في التّشريع الجنائي الإسلامي؟
- ما هي صور العقوبات ذات الطّابع النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة؟
- بماذا يتميّز نظام التّعزير عن باقي الأنظمة البشريّة؟
- ما هي أسباب انتشار الجرائم في المجتمعات؟
- كيف تعامل القانون الوضعي مع الجرائم؟

- لماذا لم ينصّ القانون الفلسطيني صراحة على التّعزير النّفسي كعقوبة، في حين تناولته الشّريعة الإسلامية بشكل واضح؟
- ما طبيعة التّقدير القضائي في تطبيق التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة. وهل يمكن أن يستفاد منه في القانون الفلسطيني؟

ثالثاً: أهميّة الدرّاسة:

تنبثق أهميّة هذه الدّراسة من أهميّة موضوعها فهي تتعلّق بالتّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة (دراسة فقهيّة مقارنة مع قانون العقوبات الفلسطيني)، كما وتتجلّى أهميّة هذه الدّراسة من خلال النقاط التّالية:

1- تبصير المسلمين بالأحكام الشّرعية فيما يتعلّق بالفقه الجنائي الإسلامي خاصّة باب التّعزير.

2- بيان مدى استيعاب الشّريعة الإسلاميّة لمبدأ التّعزير النّفسي وإبراز مرونتها في تنويع العقوبات على الوجه الذي يحقّق المصلحة العامّة.

3- تسليط الضّوء على مفهوم التّعزير النّفسي بوصفه أحد الأساليب التّأديبيّة التي تهدف إلى الإصلاح والرّدع.

4- الكشف عن موقف المقنّن الفلسطيني من العقوبات ذات الطّابع النّفسي، ومدى تأثره بالمبادئ الإسلاميّة أو خلّوه من تنظيم واضح لها.

5- بيان دور التّعزير النّفسي في تحقيق العدالة من خلال تحقيق الرّدع مع الحفاظ على كرامة الإنسان.

6- إثراء المكتبة الإسلاميّة في خزانة الفقه الجنائي بدراسة مقارنة تجمع بين الأصول الشّرعيّة والنّصوص القانونيّة الحديثة.

7- تقديم مقترحات تشريعيّة عمليّة لتطوير التّشريع الفلسطيني بحيث يستفيد من التّعزير النّفسي.

رابعاً: أهداف الدّراسة:

هناك مجموعة من الأهداف التي يمكن تحقيقها من خلال هذه الدّراسة، تمثّلت بما يلي:

1- بيان مفهوم التّعزير النّفسي وأشكاله في الشّريعة الإسلاميّة ومدى فعاليّته في ضبط السّلوكيات الإجراميّة.

2- توضيح نظريّة التّعزير في الفقه الجنائي الإسلامي.

3- بيان طبيعة التّقدير القضائي في الشّريعة الإسلاميّة ومدى تأثر القانون الفلسطيني بها.

4- بيان تأثر المشرّع القانوني الفلسطيني بمبادئ الشريعة الإسلامية في تقرير العقوبات النفسية.

5- إظهار أثر غياب التّشريع الواضح للتّعزير النّفسي على قدرة السّلطة القضائيّة على تحقيق العدالة.

6- إعداد رسالة علميّة تجمع العقوبات النّفسيّة المتناثرة بين الكتب على نحو يسهل الوصول إليها.

خامساً: حدود الدّراسة:

ترتكز هذه الدّراسة على التّشريعات القانونيّة الحاليّة المعمول بها في فلسطين، خاصّة قانون العقوبات الفلسطيني كمجال تطبيقي، ومقارنتها بمبادئ الشّريعة الإسلاميّة.

سادساً: الدّراسات السّابقة:

من خلال التّتبع والاستقراء للدّراسات السّابقة وفي حدود ما تم الاطّلاع عليه عثر على أنّ بعض الدّراسات المقاربة كان من أهمها:

- الدّراسة الأولى: العقوبات النّفسيّة ومقاصدها في الشّريعة الإسلاميّة، علي، عليا صدقي إبراهيم، رسالة ماجستير،2013م، جامعة آل البيت-الأردن.

جاءت الرّسالة مميّزة في بابها، جديّة في طرحها، حيث قسّمت العقوبات النّفسية إلى قسمين (عقوبات قولية وعقوبات فعلية) وربطت بين هذه العقوبات ومقاصدها الشّرعية بشكل فريد، إلا أنّها أغفلت الجانب القانوني في هذا الباب، وكذلك غاب عنها ذكر بعض العقوبات النّفسية كالتّعزير الإعلامي والتّعزير بالإبعاد والتّعزير بالعزل. وكانت هذه الرّسالة أكثر شمولاً لأنها تناولت العقوبات النّفسية كافّة وبيان مجالات إنفاذها على

العصاة، وتقييدها بمحدّدات تضبطها وتنظّمها، وربطها بالمجال التّطبيقي الفقهي والقانوني بشكل دقيق، آخذاً بعين الاعتبار بيان الفلسفة العقابيّة في كل ما ذكرت من عقوبات.

- الدّراسة الثّانية: العقوبات النّفسيّة في الشّريعة الإسلاميّة وتطبيقاتها في الأنظمة التّعزيريّة في المملكة العربيّة السّعوديّة، العجلان، عبد الله بن سليمان بن محمد، بحث محكّم2010م، المجلة العربيّة للدّراسات الأمنيّة، جامعة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة.

وبعد الاطلاع على هذا البحث وجدت أن الباحث لم يذكر تأصيلاً منهجيّا للعقوبات التّعزيريّة النّفسيّة، فلم يظهر خصائصها ولا مجالاتها ولا حيّز تنفيذها، ومما يؤخذ عليه أنه ربطها بالقوانين المعمول بها في المملكة العربية السّعوديّة فقط، فلا تعطي تصوّراً شاملاً عن هذه العقوبات بشكلٍ عام.

- الدّراسة الثّالثة: التّعزير بالعقوبات النّفسيّة، الربيش، عبد الرحمن بن سليمان، بحث محكّم 2011م، مجلّة البحوث الأمنيّة، كليّة الملك فهد الأمنيّة.

وقد اشتمل البحث على مقدّمة وسبعة مباحث وخاتمة، ووجه القصور في البحث أنّه لم يتعرّض لذكر التّعازير النّفسيّة كافّة، بل تناول بعضها دون الآخر وبشكل موجز، كما أنّه اقتصر على التّأصيل الفقهي دون أن يبيّن مجالات تطبيقها على أرض الواقع.

- الدّراسة الرّابعة: العقوبة النّفسيّة في التّربية النبويّة، صالح، أنس، بحث محكّم، 2018، المجلّة الدّوليّة لأبحاث الحديث.

البحث في جملته نافع إلا أنّه اقتصر على بعض العقوبات النّفسيّة ولم يذكرها كلّها، وأدرج في بحثه أموراً باعتبارها عقوبة كالتّذكير بالذّنب في كلّ مرّة يلتقي المذنب إلى أن يتوب، وهذا الكلام ليس على إطلاقه، وكلّنا يعلم هدي النّبي ﷺ ما بال أقوام يفعلون كذا.. دون أن يحرج أو يجرح، كما أنّ البحث في مجمله لا يعطي تصوّراً كاملاً واضحاً عن العقوبات النّفسيّة، وذلك لإغفاله تفاصيل كثيرة متعلّقة بهذا الجانب.

وتتميّز هذه الدّراسة عن سابقاتها في أنّها تتناول التّعزير النّفسي من منظورين متوازيين، وهما: الشّريعة الإسلاميّة وقانون العقوبات الفلسطيني، بشكل خاص وتفصيلي، مما يتيح فهم أعمق للفروق والاتفاق بين النّظامين، كما أنّ هذه الدّراسة اعتمدت على تحليل النّصوص الشّرعيّة والقانونيّة مع بيان الأهداف والمقاصد وراء كلّ عقوبة، بما يوضّح فلسفة التّعزير النّفسي وأثره على الفرد والمجتمع، وكذلك العدالة الجنائيّة، بالإضافة إلى أنّ هذه الدّراسة أظهرت بواطن القصور في التّشريع الفلسطيني فيما يتعلّق بالتّعزير النّفسي على الوجه الذي يتيح لصنّاع القرار اقتراح حلول تطويريّة.

سابعاً: منهجيّة الدّراسة:

اعتمدت في دراستي على المنهج الوصفي؛ من خلال الوقوف على التّعازير النّفسيّة في الفقه الإسلامي، وتقديم وصف شامل دقيق لمفهوم التّعزير النّفسي، وبيان صوره، وأسسه، وأهميّته في حماية المجتمع وتحقيق العدالة، ثمّ تناولت المنهج المقارن من خلال مقارنة التّشريع الإسلامي بالتّشريع الفلسطيني فيما يتعلّق بالتّعزير النّفسي، محاولاً إبراز أوجه الاتّفاق والاختلاف بين النّظامين، وكذلك استنباط بعض الآليات التي يمكن للمشرّع المقنن الفلسطيني الاستفادة منها؛ لتطوير العقوبات ذات الطّابع النّفسي، بالإضافة إلى الوقوف على بعض المسائل الفقهيّة وبيان الرّاجح منها، وبيان موقف القانون منها، ثمّ تناولت المنهج الاستقرائي من خلال جمع المعلومات من مصادرها المختلفة، واستقراء نصوص القرآن والسّنة، وكذلك أقوال الفقهاء المتعلّقة بالتّعزير النّفسي وتحليلها وإبراز مقاصدها، وكذلك جمع المواد القانونيّة ذات الصّلة بالطّابع النّفسي، وتحليلها للوصول إلى استنتاجات عامّة حول التّعزير النّفسي.

بالإضافة إلى اتباع ما يلي:

1. تمييز الآيات القرآنية الكريمة بكتابتها بالرسم العثماني، ومن ثم عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى مواضعها في القرآن الكريم، وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية في الهامش.

2. إذا كان الحديث في الصحيحين أكتفيت بعزوه إلى مصدره، وإذا كان في غيرهما فأعزوه إلى مصدره وأورد عليه حكم الشّيخ الالباني–رحمه الله -
3. توثيق المراجع توثيقاً كاملاً عند إيراده أول مرة، والاكتفاء بذكر اسم المؤلف والكتاب والجزء والصفحة عند إيراده مرة أخرى.
4. استخدام الرموز (د، ط) عند عدم توفر طبعة، (د، ت) عند عدم توفر تاريخ نشر، (د، ن) عند عدم توفر دار نشر،(د، ب) عند عدم توفر بلد نشر، والرمز (ت) في بعض الأحيان للدلالة على سنة وفاة المؤلف.
5. تقديم أهم النتائج والتوصيات – التي توصلت إليها من خلال الدراسة في الخاتمة.
6. كتابة الملخص والفهرس في بداية الدراسة.
7. تذييل الرسالة بالفهارس.

الفصل التّمهيدي

المقصود بالتّعزير، وأنواعه، ونظريّة التّعزير في التّشريع الجنائي

المبحث الأوّل: تعريف عام بالتّعزير وأنواعه؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالتعزير

أولاً: التّعزير لغةً:

الحاصل من كلام أئمة اللّغة، أن التّعزير مصدر عزَّرَ، ويرجع معناه في أصل اللّغة إلى عدة معانٍ، فتأتي بمعنى: التّعظيم، والتّفخيم، والنّصرة، والتّوقير، منه قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ ۚ ﴿٩﴾ ﴾ [الفتح: 9] أَراد بتعزروه: تكرمونه وتعظّمونه[1]. كما تأتي بمعنى: اللوم والرد، "يُقَال: عَزَرَه يَعْزِرُه، بالكَسْر، عَزْراً، بالفَتح، وعَزَّرَهُ تَعْزِيراً: لامَهُ ورَدَّهُ"[2]. كما تأتي بمعنى: المنع والتّأديب[3]. كما أنّ التّعزير: جنس من الضّرب، أو هو الضّرب دون الحد، "والعَزْرُ والتَّعْزِيرُ: ضَرْبٌ دُونَ الْحَدِّ لِمَنْعِه الجانِيَ مِنَ المُعاودَة ورَدْعِه عَنِ الْمَعْصِيَةِ"[4].

والمعنى اللّغوي للتّعزير المراد عندنا في هذا البحث هو: التّأديب.

ثانياً: التّعزير اصطلاحاً:

اتّفقت عبارة الفقهاء على أنّ التّعزير اصطلاحاً يعني: تأديب أو عقوبة على ذنب لم يرد فيه حداً ولا كفّارة.

وفيما يلي تعاريف الفقهاء القدامى لمصطلح التّعزير:

عند الحنفيّة: "تَأْدِيبٌ دُونَ الْحَدِّ أَكْثَرُهُ تِسْعَةٌ وَثَلَاثُونَ سَوْطًا، وَأَقَلُّهُ ثَلَاثَةٌ لَوْ بِالضَّرْبِ"[5].

---

[1] ابن فارس، أحمد بن فارس، (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، د.ط، 1399هـ – 1979م، (4/ 311). الرازي، زين الدين محمد، (ت:666هـ)، مختار الصحاح، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م، (ص: 207).

[2] ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت،1414 ط3، هـ، (4/ 561). الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، د.ت، (13/ 20). الأنباري، محمد بن القاسم، (ت: 328هـ)، الأضداد، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، د.ط، 1407هـ – 1987م، (ص: 147).

[3] الرازي، مختار الصحاح، (ص: 207). الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (13/ 25).

[4] ابن منظور، لسان العرب، (4/ 561). ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (4/ 311). الزبيدي، تاج العروس، (20/13).

[5] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: 1252هـ)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، دار الفكر–بيروت، ط2، 1412هـ – 1992م، (4/ 60).

وعند المالكيّة: "اسم لنوع من العذاب موكول قدره لاجتهاد الإمام"[1].

وعند الشافعيّة: "التّعزير تأديب على ذنوب لم تُشّرع فيها الحدود"[2].

وعند الحنابلة: "هو العقوبة المشروعة على جناية لا حد فيها"[3].

وفيما يلي تعريف التّعزير عند بعض العلماء المعاصرين:

عند الزّحيلي: "هي العقوبة المشروعة على معصية أو جناية لا حد فيها ولا كفّارة، سواء أكانت الجناية على حقّ الله تعالى، كالأكل في نهار رمضان..، أو على حق شخصي للعباد كأنواع السبّ والضّرب والإيذاء بأي وجه، وغير ذلك من مختلف أنواع جرائم الاعتداء على الأموال والأنفس التي لا حد فيها"[4].

عند الجرجاني "التّعزير هو تأديبٌ دون الحدّ، وأصله من العزر، وهو المنع"[5].

التّعريف المختار عندي ما ذهب إليه الدّكتور الزّحيلي، لما فيه من وضوح العبارة وشمولها.

يتبيّن مما سبق أنّ الفقهاء قد اتّجهوا اتّجاها متقاربا في تحديد معنى "التّعزير"، إذ اتّفقت عبارتهم على أنّ التّعزير لا يخرج عن كونه عقوبة غير مقدّرة موكلة للإمام إيقاعها على الآدمي، تأديباً وزجراً على فعل معيّن، ويراعى فيها حال الجاني وطبيعة الجناية، ولا يُقتصر فيه على الضّرب.

أما بالنّسبة لمعنى التّعزير في القانون: لم يورد القانون تعريفاً مباشراُ للتّعزير، إلا أنّ غالبيّة العقوبات التي تفرضها القوانين الوضعيّة هي عقوبات تعزيريّة.

---

[1] الكشناوي، حسن بن عبد الله، (ت: 1397هـ)، أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك»، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط2، د.ت، (3/ 156).

[2] الماوردي، علي بن محمد، (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1419هـ –1999م، (13/ 424).

[3] ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، (ت: 620هـ)، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ – 1968م، (9/ 176).

[4] الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر – سوريّة – دمشق، ط4، د.ت، (7/ 5563).

[5] الجرجاني، علي بن محمد، (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، 1403هـ –1983م، (ص:62).

المطلب الثّاني: أنواع التّعازير

تختلف التّعازير باختلاف الجرائم، وحال المذنب، وبعد الاطّلاع على كتب الفقهاء تبيّن أنّ للتّعزير ثلاثة أنواع رئيسيّة، وهي كالتّالي:

النّوع الأوّل: التّعزير البدني:

مفهوم التّعزير البدني: هي العقوبة التي يتم إيقاعها على جسد الجاني، بهدف زجره وردعه، وتكون من تقدير القاضي أو الحاكم، بناء على نوع الجريمة، وحال الجاني وظروفه.

اتّفق الفقهاء على مشروعيّة التّعزير بشكل عام[1]، والذي من أنواعه التّعزير البدني.

أشكال التّعزير البدني[2]:

1- الضّرب والجلد: التّعزير بالضّرب والجلد مشروع في الكتاب والسّنة.

في الكتاب، قَالَ تَعَالَى:﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤ ﴾[النساء: 34]

وجه الاستدلال: جاءت الآية الكريمة صريحة بمدلولها على أنّ المرأة الناشز إذا ما أُصلحت باللّين من القول كان للزّوج أنْ يؤدّبها بالضرب، وهذا دليل واضح على مشروعيّة التّعزير بالجلد.

ومن السّنة: قوله (صلّى الله عليه وسلّم): «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ»[3].

---

[1] انظر تفصيل ذلك صفحة 17.

[2] الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، (7/ 64). الخرشي، محمد بن عبد الله، (ت: 1101هـ)، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة - بيروت، د.ط، د.ت، (8/ 110). الماوردي، الحاوي الكبير، (13/ 424). ابن قدامة، المغني لابن قدامة، (9/ 178).

[3] أبو داود، سليمان بن الأشعث، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ط، د.ت، (ح: 106)، (238/1). حديث صحيح. الألباني، محمد ناصر الدين، (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي - بيروت،ط2، 1405هـ - 1985م، باب شروط الصلاة، (ح: 247)، (1/ 266).

وجه الاستدلال: قرّر الحديث الشّريف مبدأ هام في التّنشئة الصّالحة للأطفال، وهو أنّ الطّفل إذا ما شارف على عمر عشر سنوات ولم يلتزم بالصّلاة، كان لوالده أنْ يضربه على تفويتها، وهذا دليل من السّنة على مشروعيّة التّعزير بالجلد.

2- الحبس أو السّجن: لم تكن على عهد الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) السّجون موجودة، ولم يكن الحبس بمعنى السّجن في مكان ضيّق، بل كان الحبس تعويق الشّخص ومنعه من التّصرف بنفسه أو بتوكيل نفس الخصم أو وكيله عليه، وملازمته له، لهذا أطلق عليه النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) أسيراً[1].ولما اتّسعت رقعت الدّولة الإسلاميّة اشترى عمر بن الخطّاب –رضي الله عنه– أرض صفوان بي أميّة وجعلها سجناً. روى البخاري معلّقاً: "اشْتَرَى نَافِعُ بْنُ عَبْدِ الحَارِثِ دَارًا لِلسِّجْنِ بِمَكَّةَ مِنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ ... وَسَجَنَ ابْنُ الزُّبَيْرِ بِمَكَّةَ"[2].

3- الإبعاد والنّفي: وهذا قد يُحمل على التّعزير البدني حيث يتم إبعاد البدن ونفيه، وقد يُحمل على التّعزير النّفسي لما فيه من ألم نفسي وإهانة للجاني –وسيأتي تفصيل ذلك ضمن الصّفحات اللّاحقة–.

النّوع الثّاني: التّعزير المالي:

مفهوم التعزير المالي: هي العقوبة التي يوقعها الحاكم أو نائبه على أحد العصاة بذنب ليس فيه حد ولا كفارة بعقوبة تقع على ملكه إتلافاً أو تغيراً أو حبساً أو سلباً[3].

ومن أمثلة التّعزير المالي: مصادرة الأموال المزوّرة، إغلاق المتاجر المخالفة[4]

---

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: 751هـ)، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، د.ط، د.ت، (ص:3).

[2] البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الخصومات: باب الربط والحبس في الحرم، (3/ 123).

[3] السعدي، أحمد محمد سعيد، حكم التعزير بالمال، د.ط، 2011م، (ص:5).

[4] اللاحم، عبد الكريم بن محمد، المطلع على دقائق زاد المستقنع «فقه الجنايات والحدود»، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط، 1432هـ - 2011م، (3/ 384).

اختلف الفقهاء في التّعزير بالمال، فيرى جمهور الفقهاء من (الحنفيّة[1]، والشّافعيّة في الجديد[2]، والحنابلة[3]) أنه لا يجوز التّعزير بالمال لأنّه لم يرد الشّرع بذلك. ويرى (المالكيّة[4]، والشّافعيةّ في القديم[5]، وأبو يوسف من الحنفيّة[6]) أنّه يجوز التّعزير بالمال إذا وجدت فيه مصلحة.

والراجح: أنّه يجوز التّعزير بالمال إتلافاً أو تغيّراً أو حبساً أو سلباً. ومن الأدلّة على ذلك: قوله (صلّى الله عليه وسلّم) في حق مانع الزّكاة: (فَإِنَّا آخِذُوهَا مِنْهُ وَشَطْرَ مَالِهِ)[7].

وسيأتي بيان ذلك مفصّلاً عند الحديث عن مصادرة مال المدان.

النّوع الثّالث: التّعزير النّفسي

المقصود بالتّعزير النّفسي: هي العقوبة التي يوقعها الحاكم أو نائبه على أحد العصاة بذنب ليس فيه حد ولا كفارة بعقوبة تقع على نفسه. والذي هو موضوع بحثنا؛ ومثال ذلك ملازمة المدين، حيث تعد ملازمة المدين صورة من صور تعزير المدين المماطل؛ فالملازمة هي أن يدور الدائن من مع المدين أينما دار حتى يستوفي دينه[8]، ولا ريب أنّ في هذه الملازمة من التضييق على المدين ما لا ينكر، فالإنسان يضيق ذرعًا إذا ضُيَّق عليه في انتقاله وكان مراقبًا متابعًا في كل أحواله؛ فأشبهت ملازمة المدين الحبس من جهة تقييد حرية التنقل وهو ما يؤدّب النّفس.

---

[1] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، دار الكتاب الإسلامي،(د، ب)، ط2، د.ت، (5/ 44). ابن عابدين، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، (4/ 61).

[2] الماوردي، الحاوي الكبير، (13/ 424).

[3] ابن قدامة، المغني لابن قدامة، (9/ 178).

[4] المالكي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، د. ط، د. ت، (504/4). الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد، (ت: 1099هـ)، شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1422هـ – 2002م، (8/ 201).

[5] الدّميري، كمال الدين محمد بن موسى، (ت: 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج (جدة)، ط1، 1425هـ – 2004م، (9/ 240).

[6] ابن عابدين، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، (4/ 61).

[7] ابن حنبل، أحمد بن محمد، (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ – 2001م، (ح: 20041)، (33/ 241). حديث حسن. الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (ح: 792)، (3/ 264).

[8] الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، (ت: 743 هـ)،تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة،ط1، 1313 هـ،(200\5).

المبحث الثّاني: التّعزير في التّشريع الجنائي الإسلامي؛ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: مشروعيّة التّعزير

جاءت أحكام الشّريعة الإسلاميّة السّمحة لحماية المصالح المعتبرة في الشّريعة، التي لا يمكن أنْ تستقيم الحياة بدونها وراعت عدم المساس بها، لا سيما المجتمع التي كفلت الشّريعة الإسلاميّة ما يضمن استقراره وأمانه وبقاءه على الاستقامة والحضارة، لذلك كانت التّعازير، صيانة له من المساس ومنعاً من العبث بأمنه ونظامه؛ ولهذا كان التّعزير ثابت في الشّريعة الإسلاميّة وممّا يدلّ على مشروعيّته ما يلي:

أولاً: من الكتاب:

1. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤﴾ [النساء: 34].

وجه الدّلالة: جاءت الآية الكريمة صريحة العبارة في تأديب الزّوج لزوجته النّاشز، وذلك من خلال مجموعة من العقوبات النّفسيّة والبدنيّة، ومن الملاحظ أنّ الآية الكريمة بدأت في العقوبات النّفسيّة من الوعظ والهجر في الفراش، ولا شك أنّ ذلك من قبيل التّدرج في العقوبة والهدف منها الإصلاح لا مجرد العقوبة، فمتى تحقق الإصلاح زالت العقوبة، وهذا هو عين التّعزير، **قال القرطبي:** "أمر الله سبحانه وتعالى أنْ يبدأ النّساء بالموعظة أولاً ثمّ بالهجران، فإنْ لم تنصلح وترتدع فالضّرب، فإنّه هو الذي يصلحها له ويحملها على أن تؤدّي حقّه. إلا أنّ الضّرب المراد في هذه الآية هو ضرب التّأديب غير المبرّح، وهو الذي لا يكسر عظماً ولا يشين جارحة والمقصود منه الإصلاح لا غير"[1].

[1] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية –القاهرة، ط2، 1384هـ – 1964م، (172/5).

2. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُواْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١١٨﴾[التوبة: 118].

وجه الدّلالة: الآية الكريمة أشارت إشارة غير صريحة إلى الإعراض عن الثّلاثة الذين تخلّفوا في غزوة تبوك ومقاطعتهم، كما أنّ النّهي عن كلامهم هو إصلاح لهم ولغيرهم من المسلمين، فكانت نتيجة مقاطعتهم هو توبتهم وندمهم على ما كان منهم، ومما لا شك فيه أنّ هذا من التّعزير[1].

ثانياً: مشروعيّة التّعزير من السّنّة النّبويّة الشّريفة:

1- ما روي عن عبد الرحمن بن جابر، أن أباه، حدّثه: أنّه سمع أبا بردة الأنصاري، قال: سمعت النّبي صلّى الله عليه وسلّم، يقول: «**لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلا في حدّ من حدود الله**»[2].

وجه الاستدلال: دلالة الحديث ظاهرة على الجلد للتأديب دون العشرة أسواط أي التّعزير[3].

2- ما روي عن أبي هريرة، أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «**مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع**»[4].

وجه الاستدلال: دلّ الحديث الشّريف على أنّ المدين ينبغي عليه المسارعة في الأداء، وأنّ مماطلته عن الأداء مع القدرة على الإيفاء هو ظلم، وكلّ ظلم يستوجب الرّفع، ولا يُرفع إلا من خلال التّعزير من قبل الإمام، كما ينبغي مراعاة حال المدين وتحديد طاقته على الإيفاء[5].

---

[1] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، (ت: 370هـ)، أحكام القرآن، تح: محمد القمحاوي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، (د،ط)، 1405 هـ، (370/4).

[2] البخاري، صحيح البخاري، باب كم التعزير والأدب، (8\174\6850).

[3] ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، (ت: 799 هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تح: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية –بيروت، (د،ط)، 1422هـ- 2001 م، (2\217).

[4] مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: 261هـ) صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (د،ط)، (د،ت)، (3\1197\1564).

[5] الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، (ت: 743 هـ)،تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة،ط1، 1313 هـ،(4\180).

3- ما رُوي عن عبد الرزاق، عن معمير، عن بهز بن حكيم، عن أبيه عن جده: أن النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- **حبس رجلا في تهمة**[1].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف بعبارته أن النّبي ﷺ حبس رجل في تهمة للاشتباه به وحبسه إياه كان تعزيرا .

4- ما روي عن محمد بن العلاء، أخبرنا أبو أسامة، عن بهز بن حكيم، عن أبيه عن جدّه أن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- **قال: "في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها، ومن منعها، فإنا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا عز وجل، ليس لآل محمد منها شيء.**[2]

وجه الدّلالة: دلّ الحديث على أنّ من امتنع عن أداء الزكاة عُزرّ من قبل الإمام، وذلك بأخذ شطر ماله، وفعل الإمام من قَبيل العقوبات التّعزيريّة[3].

5- ما روي عن عبد الله بن عمر، عن نافع، عن صفيّة ابنة أبي عبيد قالت: وجد عمر بن الخطاب في بيت رويشد الثّقفي، خمرا وقد كان جُلد في الخمر **فحرق بيته وقال: «ما اسمه؟» قال: رويشد قال: «بل فويسق»**[4].

---

[1] ابو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية،ط1، 1430 هـ – 2009م، باب الحبس في الدين،(5\474) وهو **حديث حسن**. وحسنه كذلك الألباني، محمد ناصر الدين، (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2، 1405هـ- 1985م، باب الحبس في الدين،(5\474). وقال الحاكم وهذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، يُنظر: الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 هـ ، كتاب الأحكام، ج4/ ص114.

[2] أبو داود، سنن ابي داود، (3\26). حديث حسن، وحسنه الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل،(3\264\791). وقال الصنعاني **حديث حسن**، ينظر: الصنعاني، أبو الفضل، حسن بن محمد بن حيدر الوائليّ الصنعانيّ، نزهة الألباب في قول الترمذي وفي الباب، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426 هـ، كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم، ج3، ص1144. وصححه الحاكم فقال هذا **حديث صحيح الإسناد** ولم يخرجاه، ينظر: الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الزكاة، ج1/ ص554.

[3] العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، (ت: 855هـ)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان،ط1، 1420 هـ – 2000 م،(3\291).

[4] الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع، (ت: 211هـ)، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي-الهند، ط2، 1403، باب الريح، (9\17035\229). ابن وهب، **موطأ ابن وهب الصغير**، المحقق: أحمد بن محمد الأمين بن الحسين الشنقيطي، الناشر: مكتبة جامع العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1432 هـ – 2002 م، كتاب الأشربة، قال: **السند صحيح** ولم يخرجه غير ابن وهب، ج1، ص90، حديث رقم61. البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ت 975 هـ) **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الخامسة، 1405 هـ – 1985 م، ج5، ص499، حديث رقم ١٣٧٣٦.

وجه الدّلالة: دلّ هذا الأثر أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قام بحرق منزل وجد فيه الخمر، فضلاً عن توبيخ صاحب المنزل ولا شك أنّ ذلك تعزيراً له[1].

6- ما روي عن يونس بن أبي يعفور، عن أبيه، عن عرفجة، سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، يقول: **«من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه»**[2]

وجه الدّلالة: دلّ الحديث على أنّ المسلمين إن اجتمعوا على خليفة واحد، وظهر من يريد أن ينازعه ويفرّق اجتماع المسلمين ويشتّت كلمتهم، وجب قتله، ولا شك أنّ هذا من التّعزير بالقتل.

ثالثاً: مشروعيّة التّعزير من الإجماع:

أجمع الصّحابة رضوان الله عليهم على مشروعيّة التّعزير في كلّ فعل محظور لا يستوجب الحدّ، ويكون ذلك مفوّض إلى الإمام[3] قال ابن المنذر:" وأجمعوا على أنّ الرّجل إذا قال للرّجل: يا يهودي أو يا نصراني، أنّ عليه التّعزير"[4]. كما أنّ الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) "**قد صلب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رجلًا على جبل يقال له: أبو ناب.**"[5]

كما أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر بهجر صبيغ، ونفي نصر بن حجاج لتشبيب النّساء به[6]. "وكان له رضى الله تعالى عنه في التّعزير اجتهاد وافقه عليه الصّحابة لكمال نصحه ووفور علمه وحسن اختياره للأمة، وحدوث أسباب اقتضت تعزيره لهم بما يردعهم، منها اتخاذه درّة يضرب بها من يستحق الضّرب، واتّخاذه داراً للسّجن، كما أنّه رضى الله عنه لمّا رأى النّاس قد أكثروا من الطّلاق الثّلاث، ورأى أنّهم لا ينتهون عنه إلا بعقوبة، رأى إلزامهم بها عقوبة لهم، ليكفّوا عنها"[7].

---

[1] أبو زيد، عبد الله بن عبد الرحمن النفزي، (ت: 386هـ)، النّوادر والزّيادات على مَا في المدَوَّنة، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999 م، (300\14).

[2] مسلم، صحيح مسلم، باب حكم من فرق أمر المسلمين، (ح: 1852)، (1480/3).

[3] ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، (ت: 861هـ)، فتح القدير، (د. تح)، دار الفكر،(د.ط)،(د.ت)،(345/5).

[4] ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، (ت: 319 هـ)، الإجماع، (د. ط)، دار الآثار–القاهرة،(د.ت)،(ص:130).

[5] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد، (ت: 45هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث – القاهرة، (د.ط)، (د.ت)،(ص:347).

[6] ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية، (ص:17).

[7] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: 751هـ)، إغاثة اللهفان، تح: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، (د.ط)،(د.ت)،(333/1).

والحاصل مما سبق أنّ الإجماع منعقد من لدن رسول الله ﷺ على مشروعيّة التّعزير، فالأمّة على أنّ كل مخالف ومرتكب لمعصية تعود بالضّرر على النسيج المجتمعي والسّلم الأهلي– مما لا تستوجب الحد–لزمه التعزير، وذلك بلا مخالف وهو الإجماع.

المطلب الثّاني: أهميّة التّعزير

عنيت الشّريعة الإسلاميّة بالمجتمع الإسلامي عناية كبيرة، ووضعت من الضّوابط التي تضمن صيانته وعدم المساس بأمنه، ولذلك جاء الشّارع الحكيم بعقوبات رادعة قاسية على الجرائم التي تخلّ بالمقوّمات الأساسيّة للمجتمع المسلم، وتمسّ ضرورياته الكليّة من حفظ النّفس، والعرض والدّين، ونحوها، ومن أجل ذلك شُرعت عقوبات زاجرة؛ لتنعم الأمّة بالأمن والطمأنينة.

ومن هنا فإنّ أهميّة التّعزير تظهر فيما يلي:

اولاً: زجر الجاني عن ارتكاب الجرائم وردعه: فالعقوبات التّعزيريّة هي العلاج الأمثل لمنع الجناة من ارتكاب الجرائم، وردعهم، فمتى كان التّعزير، كان ذلك رادعاً للجاني عن اقتراف الجريمة، وأيضاً يعد ذلك زجراً لغيره ممن سوّلت له نفسه ارتكاب ذات الفعل، إلا أنّ زجر الجاني يختلف باختلاف حاله، وطبيعة الجريمة وزمانها ومكانها وأثرها؛ لذلك نجد أن الشّريعة الإسلاميّة أشادت بالعقوبات التّعزيريّة، إلا أنّها تركت للحاكم السّلطة التّقديريّة في تنفيذ العقوبة، حسب حال المجرم والجريمة، والمصلحة العامة[1].

ثانياً: إصلاح الجاني وتأديبه على ما وقع منه: التّعزير هو لإصلاح الجاني وتهذيبه، ومنعه عن معاودة جريمته، ولا شك أنّ هذا من مقاصد التّعزير الهامّة، فالتعزير ليس لتعذيب الجاني وإتلاف نفسه أو إهدار آدميته، بل لتأديبه وإصلاحه[2].

[1] عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي_ بيروت، (د.ط)،(د.ت)، (127/1).

[2] البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية– بيروت، (د.ط)،(د.ت)، (124/6).

ثالثاً: حماية مصالح النّاس ومستلزمات معاشهم، وصيانة المجتمع المسلم من العبث والفساد: فمصالح النّاس وحيواتهم وممتلكاتهم مصانة في الشّريعة الإسلاميّة، ومحترمه؛ ولذلك كانت عدالة الشّريعة السّمحة، أن تشرّع من العقوبات ما يضمن الحفاظ على ضروريات النّاس (حفظ الدّين، والنّفس، والمال، والعقل والعرض)، وهي الأمور التي إن انعدمت، اختل توازن المجتمع واستقامته[1].

المطلب الثّالث: خصائص التّعزير

تعد التّعازير من العقوبات الشّاملة، الفضفاضة (المرنة)، ولهذا كانت الجرائم التي جاءت الشّريعة الإسلامية بتحديد عقوبتها معلومة ومحصورة، بخلاف ما عداها من الجرائم، التي تدخل ضمن التّعازير، وهي من العقوبات المرنة التي قرّرتها الشّريعة الإسلاميّة، وهي ملائمة لأحوال المجتمع كافّة، بما يحقق المصلحة العامة ويهذّب حال الجاني ويردعه.

فضلاً عن أنّ التّعزير يراعى فيه الاجتهاد ضمن مقاصد الشّريعة الغرّاء، وقواعدها العامّة التي قرّرتها، على النّحو الذي يجعلها توازن بين حقّ المجتمع في الحماية من الجريمة والعبث، وحقّ الفرد في صيانة حقوقه ورعاية حرماته.

ومن هنا فإنّ التّعازير تختصّ عن غيرها من العقوبات بما يلي:

1- **العقوبات التّعزيريّة غير مقدّرة، بل إنّ سلطتها التّقديريّة مفوّضة للإمام حسب أحوال المجرم وظروف الجريمة:** فالشّارع الحكيم لم يقدّر التّعزير ولا صفته ولا جنسه ولا قدره، بل ترك ذلك للحاكم على النّحو الذي يحقّق المصلحة العامّة للمجتمع المسلم أو حتى مصلحة الجاني ذاته[2]. **قال المراغي:** "ولا حدّ لأقل التّعزير كما لا حدّ لأكثره، إلا إذا كان في شيء له حد مقدر فلا نصل به إلى ذلك المقدار،

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، (ت: 790هـ)، الموافقات، تح: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، (د.ب)، ط1، 1417هـ- 1997م،(18/2).
[2] القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، (ت: 684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، (د.ب)، (د.ط)،(د.ت)، (180/4-182).

ويختلف مقدار التّعزير باختلاف حال الجاني"[1]. **وقال ابن عابدين**" ليس في التّعزير شيء مقدّر، وإنّما هو مفوّض إلى رأي الإمام على ما تقتضي جنايتهم، فإنّ العقوبة فيه تختلف باختلاف الجناية"[2].

2- **عقوبات التّعازير يراعى فيها المصلحة العامّة للمجتمع:** إنّ مناط العقاب هو دفع الضّرر عن المجتمع، وصيانته من العبث والمساس به، وبمصالحه، ولذلك كانت التّعازير، لحفظ مصالحه وحمايته، فالحاكميراعي في تقدير العقوبة هذه المصلحة التي بها يتحقق زجر الجاني عن جرمه، وعدم عودته لمثلها[3].**قال ابن تيمية:** "إنّ مقدار التّعزير تابع للمصلحة التي تقتضيها المصلحة، فالعقوبة تكون وفق المصلحة التي يراعى فيها كثرة ذلك الجرم في النّاس وقلته، فإذا كان كثيرا زاد الحاكم في العقوبة؛ زيادة له في الرّدع والزجر، بخلاف ما إذا كان قليلاً، ويراعى فيه حال المذنب، فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته، بخلاف المقلّ من ذلك"[4].

3- **عقوبات التّعازير لا حدّ لها:** وهذا اختصاص هام لعقوبة التّعزير، فلا حدّ لأقلها، بل يراعى فيها جسامة الجرم، وحال المجرم، وأثر جرمه على المجتمع، والسّلم الأهلي فمتى كان جرمه يعود بالخطر على الأمن القومي المسلم، كان التّعزير أغلظ وأشد؛ ليتحقق به قوّة الرّدع لكل من تسوّل له نفسه المساس في الأمن القومي الإسلامي، والعبث بالسّلم الأهلي، **قال صاحب الفروق:** "واتّفقوا على عدم تحديد أقله، فعندنا هو غير محدود بل بحسب الجناية والجاني والمجني عليه"[5].

4- **إذا عاد الجاني إلى جنايته يزاد في تعزيره،** فمتى ما أقترف الجاني فعلاً استوجب تعزيره، زاد الإمام على تعزيره الأول[6].

5- **العقوبات التّعزيريّة هي عقوبات مرنة وشاملة:** نظام التّعزير الإسلامي هو نظام ينسجم مع القضاء الشّرعي الإسلامي، بحيث أنه ترك الصّلاحيّة الكاملة للقاضي لتقدير حال الجريمة، وظروف الجاني،

---

[1] المراغي، احمد مصطفى، الحسبة في الإسلام، الجزيرة للنشر والتوزيع، (د.ب)،(د.ط)، 2005 م،(ص:34).

[2] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار،(62/4).

[3] الشاطبي، الموافقات، (384/2). الماوردي، الأحكام السلطانية، (ص:346).

[4] ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، (ت: 728هـ)، السياسة الشرعية، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف – المملكة العربية السعودية،ط1، 1418هـ،(ص:91).

[5] القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، (178/4).

[6] بهنسي، أحمد فتحي، مدخل الفقه الجنائي الإسلامي، دار الشروق–القاهرة، ط4، 1409هـ1989م، (ص:190).

والمجني عليه، على النّحو الذي تكون بها العقوبة مناسبة للجريمة، فالتّعزير قد يكون بالحبس، والنّفي، والتّوبيخ، وبإتلاف المال، وقد يكون بأكثر من عقوبة؛ إذا رأى الحاكم المصلحة تقتضي ذلك، وبالتّالي فهو متنوّع غير مختصّ بفعل معين[1]، فضلاً عن أنّ التّعزير يناسب كل الطّوائف وعليه فتعزير الأشراف أخف من تعزير من عرفوا بالسّفاهة والبذاءة فإن تساووا في العقوبة، يكون تعزير من علا قدره، بالإعراض عنه، بخلاف من هو دونه الذي يزجر بتوبيخه، ويتنوّع عقابهم بين الحبس والنّفي ونحوه[2].

المطلب الرّابع: تميّز نظام التّعزير الشّرعي عن باقي الأنظمة البشريّة

يتميّز نظام التّعزير في الشّريعة الإسلاميّة عن سائر الأنظمة والقوانين الوضعيّة، فالإسلام بما فيه من أنظمة قوانين لا تماثلها القوانين الوضعيّة، ولا تساويها، ولا يصح أن تُقاس بها. فالشّريعة بطبيعتها تختلف تماماً عن القانون، ومن أهمّ الأمور التي ميّزت الشّريعة الإسلاميّة عن القوانين الوضعيّة وسائر الأنظمة البشريّة[3] ما يلي:

1- الشّريعة الإسلاميّة بكلّ ما فيها من أنظمة وقوانين من عند الله تعالى، أما القوانين الوضعيّة فهي من صنع الإنسان، ويتمثّل بكلّ منها صفات خالقه أو واضعه، فكون الشّريعة من عند الله عز وجل تتجلى فيها قدرة الله وعظمته وكماله، فالذي صاغها العليم الخبير المحيط بما كان وبما سيكون، فهي تحيط في كلّ شيء كما أحاط الله عز وجل في كل شيء، ولا تتغير ولا تبدل مع تبدل الأزمان والأوطان.

أما القوانين الوضعيّة فيتمثّل فيها نقص البشر وعجزهم وقلّة حيلتهم، كما أنّها تتغير وتتبدل بتغير الأزمان والأوطان، ولو كانت كاملة لما لزم التّطوير، فالقانون دائماً ناقص تناسباً مع واضعه الذي يستحيل أن يبلغ الكمال.

---

[1] ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، (291/2).

[2] الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد، (ت: 458هـ)، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1421 هـ - 2000م ،(279).

[3] عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (17/1-25). الزائدي، أحمد علي معتوق، حقيقة النظام العقابي الإسلامي ومميزاته الشرعية، مجلة الجامعة الأسمرية، ليبيا، ط1، 2001م، (ص: 154-156). بهنسي، أحمد فتحي، العقوبة في الفقه الاسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1983م، (ص:140).

2- الشّريعة الإسلاميّة بما فيها من أنظمة وقوانين والتي من ضمنها نظام التّعزير -وكذلك القوانين الوضعيّة -كلاهما وضع لتنظيم الجماعة، إلا أنّ أنظمة الشّريعة الإسلاميّة وقواعدها وقوانينها ثابته غير قابلة للتّبديل والتّغير.

أما القوانين الوضعيّة فهي عبارة عن قواعد مؤقتة يضعها النّاس بغرض سدّ الحاجات وتنظيم الشّؤون، فهي إمّا في مستوى الجماعة اليوم، أو متأخرة عنهم غداً، تتّفق مع زمانهم وحالهم، تستوجب التّغيير والتّبديل بين وقت وآخر.

3- الأصل أنّ القانون هو الذي ينظّم الجماعة وهذا شأن الأنظمة الشّرعية إجمالاً، إذ أنّها من عند الله عزّ وجل لتنظيم البشر، أما القوانين الوضعيّة فالجماعة هي التي تضع القوانين وتلوّنها بتاريخها وعاداتها وتقاليدها، وبالتالي القانون متأخر عن الجماعة تابع لها ولتطوّرها.

4- نظام العقوبات الإسلامي بما فيها التّعازير نظام زاجر لا متلِف، ففي تطبيقه يراعي أحوال الجاني وظروفه، وتقدير ذلك يكون للقاضي أو الحاكم، بخلاف الأنظمة والقوانين الوضعيّة التي لا يراعي في حال ولا ظرف ولا زمان.

5- نظام العقوبة في الإسلام الإثبات فيه مقصور على أدلّة محددّة، وهي: الإقرار والشّهادة فقط دون غيرهما، أمّا الأنظمة الوضعيّة العقابيّة فالإثبات فيها مفتوح، تثبت فيها الجريمة بجميع طرق الإثبات الممكنة، من إقرار أو شهادة أو بصمات أو بالخبرة أو بالتّحقيق، وغيرها من طرق الإثبات الممكنة.

6- مرونة نظام التّعزير فمن التّعازير ما يكون بالتّوبيخ، ومنه ما يكون بالضّرب، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يصل إلى القتل، ومنه ما يكون بالنّفي عن الوطن، وغيرها من العقوبات. بحيث تتناسب العقوبة مع حال الجاني ومكانته، فأهل السّفاهة والبذاءة أشدّ توبيخاً من ذوي الهيئة والصّيانة. فكلّ بحسب رتبته وهيئته وبما ينزجر به، والأمر في ذلك يعود للحاكم أو القاضي، فله تقدير العقوبة بما يراه الأصلح والأصوب والأنسب، فله التّقدير وفق المصلحة فلا يتقيّد بنصّ إلزامي لا يستطيع الخروج عنه.

بخلاف الأنظمة والقوانين الجنائيّة الوضعيّة محدّدة مقيّدة منصوص عليها، لا مجال للحاكم ولا للقاضي الاجتهاد وفق المصلحة، وهي بذلك تتّصف بالجمود مما يُنقصها ويُضعفها، لأنّها من وضع الإنسان القاصر.

كما هناك جنايات وجرائم مستحدثة مستجدّة في كلّ يوم، ولا يمكن أن يقوم قانون أو نظام وضعي بحصرها جميعاً، أما الإسلام بتشريعه لنظام التّعزير الجنائي الإسلامي، أعطى الحاكم السّلطة لإصدار العقوبة المناسبة، وفي ذلك دليل على أن نظام العقوبات الإسلامي متّسع صالح لكل زمان ومكان بما فيه من الوقائع والمستجدات.

وبالتّالي نخلص إلى:

أنّ كلاً من نظام التّعزير الإسلامي، والأنظمة الجنائيّة الوضعيّة تهدف إلى تنظيم الجماعة وتحقيق العدالة، فلكليهما الهدف نفسه، إلا أنّ نظام العقوبات في الإسلام بما فيه التّعزير يتّصف بالسّمو والكمال والرّفعة والمرونة، بخلاف النّظم الوضعيّة التي يعتريها النّقص والجمود والقصور.

الفصل الأوّل

تعريف التّعزير النّفسي، وأهميّته، وأسباب انتشار الجرائم، وكيفيّة علاجها فقهًا وقانونًا

المبحث الأوّل: تعريف التّعزير النّفسي وأهميّته

المطلب الأوّل: مفهومُ التّعزير النّفسي

لم يجد الباحث في حدود ما اطّلع عليه من كتب المتقدّمين من الفقهاء ما ينصّ صراحةً على مفهوم التّعزير النّفسي، بل إن كلّ ما وجده لا يتعدّى الإشارات الضّمنيّة التي يفهم من مدلولها معنى التّعزير النّفسي، وذلك من خلال ذكرهم لبعض أنواع التّعزير النّفسي. ولعلّ ذلك يرجع إلى كون مثل هذه التّعازير علّتها جليّةً ظاهرةً ألا وهي: زعزعة شعور الجاني وإيقاظ ضميره الذي فُطر عليه، وبالتّالي تهذيبه وإصلاحه دون المساس بذاته، بل من خلال تقريعه نفسيّاً معنويّاً.

قال ابن نجيم: أنّ التّعزير "لَا يَخْتَصُّ بِالضَّرْبِ بَلْ قَدْ يَكُونُ بِهِ وَقَدْ يَكُونُ بِالصَّفْعِ وَبِفَرْكِ الْأُذُنِ وَقَدْ يَكُونُ بِالْكَلَامِ الْعَنِيفِ وَقَدْ يَكُونُ بِنَظَرِ الْقَاضِي إلَيْهِ بِوَجْهٍ عَبُوسٍ"[1].

قال الخرشي: "وَالتَّعْزِيرُ يَكُونُ بِالْحَبْسِ، وَاللَّوْمِ وَبِالْإِقَامَةِ مِنْ الْمَجْلِسِ، وَالْمَحَافِلِ، وَمِنْهُمْ مَنْ تُنْزَعُ عِمَامَتُهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُحَلُّ إزَارُهُ"[2].

وقال ابن تيمية: "والتعزير أجناس: فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن"[3].

---

[1] ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، (5/ 44).

[2] الخرشي، شرح مختصر خليل للخرشي، (8/ 110).

[3] ابن تيمية، أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة – السعودية، عام النشر: 1425 هـ – 2004 م، ج28، ص107.

وقد عرّف العقوبات النّفسية من المتأخرين عبد القادر عودة، قال: "وهي العقوبات التي تقع على نفس الإنسان دون جسمه كالنّصح والتّوبيخ والتّهديد"[1].

والحاصل مما سبق، فإنّ الباحث من خلال استقرائه لما ذكره بعض المتقدّمين والمتأخّرين من الفقهاء حول معنى التّعزير النّفسي، يمكن صياغة مفهومٍ ضابطٍ للتّعزير النّفسي وهو: أنّ التّعزير النّفسي عقوبةٌ تأديبيّة غير مقدّرة شرعا، مفوّض للإمام إيقاعها على الجاني بهدف تهذيب سلوكه، وردعه عن جنايته، وهي تمسّ إحساسه مباشرة دون إلحاق ضررٍ جسدي به.

ويلاحظ أنّ الباحث من خلال وضعه لمفهوم التّعزير النّفسي قد أخرج منه الألم الحسّي الواقع على جسد الجاني، وقصره على الألم المعنوي الذي يمسّ نفسه.

أما بالنّسبة لمعنى التّعزير النّفسي في القانون: فإنّه في حدود ما اطّلع عليه الباحث لم يقف على شيء يسعفه في هذا الباب. فقانون العقوبات الفلسطيني يركّز على العقوبات البدنيّة والماديّة دون العقوبات النّفسيّة.

المطلب الثّاني: أهميّة التّعزير النّفسي

أولاً: أهميّة التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة:

من المقاصد الشرعيّة للعقوبات ليس منع الجاني من تكرار جنايته ومعاودته لها فقط ، فلو كان ذلك الهدف لكانت الشّريعة الإسلاميّة أوقعت عليه عقوبات مغلظة تصل إلى حد القتل واكتفت بفواته، ولكن المقصد الأهمّ من العقوبات الشّرعيّة هو تحقيق الزّجر والعقاب، الذي يدفع المجرم للتّوبة، وإصلاحه وتهذيبه، وهذه السياسة الرادعة تتمثل في كل من ارتكب جريمة فإنه بذلك يكون مستحق للعقوبة[2]، فالعقوبات التي جاءت بها الشّريعة الإسلاميّة لا سيّما العقوبات النّفسيّة هي عقوبات إصلاحيّة بالمقام الأوّل، وإن كانت في صورة

[1] عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، (1/ 633).

[2] الشحود، علي بن نايف، المهذب في فقه السياسة الشرعية، ط1، (د.ن)، (د.ب)، 1433هـ-2012م، (ص:1407).

العقوبة، إلا أنها ترمي لتأديب الجاني وتهذيب نفسه، لذلك روي عن أمير المؤمنين عثمان بن عفّان رضي الله عنه أنّه قال: **"إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"**[1].

كما أنّ العقوبات النّفسيّة هي عقوبات تطهيريّة لما اقترفه الجاني من ذنب، وذلك كونه بإيقاع العقوبة على الجاني، تتهذّب نفسه من كل باعث حمله على اقتراف جرمه، ويتخلّص من الشّح والسّوء والحقد الذي طالما سكن به[2]، وبذلك فإنّ الجاني يعود إلى فطرته السّوية التي فطره الله سبحانه عليها، وينصلح حاله، ويسير على الطّريقة المثلى من الاستقامة، فضلاً عن دمجه في المجتمع على النّحو الذي يعود بالنّفع عليه وعلى مجتمعه.

قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): **"لا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه"**[3].

والحاصل مما سبق فإنّ أهميّة التّعزير النّفسي لا يخرج عن كونه زجر، وإصلاح، قبل أن يكون عقوبة محضة، فهو أسلوب تربوي تأديبي يهدف إلى تقويم الأخطاء، وتعديل السّلوك، وذلك من خلال التّأثير على الفرد نفسيّاً وعاطفيّاً، دون اللّجوء إلى الإهانة أو العقاب البدني.

فالشّريعة الإسلاميّة لم تأتي لهدر كرامة الآدمي، أو تعذيبه، أو المساس بشعوره، بل الهدف من هذه العقوبات هو الإصلاح، فالشّريعة الإسلاميّة جاءت لصلاح أفرادها، واستقامتهم لما في ذلك من النّفع على صعيد المجتمع المسلم كافّة، لا على الفرد وحده فقط، وهذا ما راعته الشّريعة الإسلاميّة في أحكامها التي منها التّعازير النّفسيّة.

---

[1] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، (د.ط)، دار الفكر، (د.ب)، 1407هـ-1986م، (10/2).

[2] الشحود، المهذب في فقه السياسة الشرعية، (ص:1431).

[3] البخاري، صحيح البخاري، باب علامة الإيمان حب الأنصار، (ح: 18)، (12/1).

ثانياً: موقِفُ القانونِ الفلسطيني من التّعزير النّفسي:

بعد الاطّلاع على قانون العقوبات الفلسطيني، وعلى المواد التي نصّ عليها، يلاحظ أن قانون العقوبات الفلسطيني قد أهمل العقوبات النّفسيّة، ولم يستند إليها كعقوبة راجعة لبعض الجرائم المقترفة، لكن القانون في بعض مواده قد جعل للقاضي سلطة تقديريّة في اختيار نوع العقوبة التي تلائم الجاني، عند عدم وجود نصّ على العقوبة في القانون، وذلك من خلال دمج العقوبات النّفسيّة كعقوبات تأديبيّة بالإضافة إلى غيرها من أنواع العقوبات.

وعلى ضَوءِ ما سبق:

بعد استعراض أهميّة التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة، وموقف قانون العقوبات الفلسطيني من التّعزير النّفسي، نجد أنّ الشّريعة الإسلاميّة تتيح للقاضي تقدير العقوبة المناسبة في الجرائم التي لم يُنصّ عليها حسب حال الجاني وطبيعة الجريمة، أمّا قانون العقوبات الفلسطيني فقد قنّن العقوبات ونصّ عليها، والتي تتضمّن العقوبات البدنيّة والماليّة، بينما لم يتعرض للعقوبات النّفسيّة كما تعرّض لغيرها. ومن هنا نرى مرونة واتّساع نظام التّعزير في الشّريعة الإسلاميّة، بالمقابل محدوديّته وحصره في قانون العقوبات الفلسطيني.

المبحث الثّاني: أسباب انتشار الجرائم وكيفيّةُ تعامل القانون معها

المطلب الأوّل: أسباب انتشار الجرائم في المجتمعات

أولاً: غياب الوازع الدّيني الذي يهوي بالإنسان لارتكاب الجريمة: فطر الله سبحانه وتعالى الإنسان على دينه، فهو بطبعه يميل للتّدين والاستقامة التي جُبّل عليها في أصله، وهذه هي فطرة الله السّوية التي أودعها في نفوس عباده، فكلُّ إنسان خلقه الله تعالى يولد وبه شعور بأن هناك من يسّر أمره ويسيطر على حياته ويتولى شؤونه، وتكبر معه هذه الفطرة كلما نضج واشتدّ عوده، حتى يصبح لديه نزعة داخلية تشدّه نحو الصّلاح، وتدفعه عن كل مفسدة، ومن هنا جاء قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾ ﴾ [السجدة: 18].

فالآية الكريمة اقتضت نفي الله سبحانه وتعالى المساواة بين المؤمن الذي اهتدى بشرع الله، واتّبع أوامره، واجتنب نواهيه ولم يستسلم لرغباته، وبين الفاسق الذي تجرّد قلبه من الوازع الدّيني، فاستسلمت جوارحه للمعاصي والطّغيان.

ومن الأحاديث النّبوية التي جاءت مصرّحة بأن ضعف الوازع الدّيني هو من أهم أسباب وقوع الإنسان في المحظور ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: **«لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة، يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»**[1].

فقد دلّ الحديث دلالة واضحة على أنّ ضعف الإيمان هو من أهم أسباب ارتكاب الإنسان للجرائم، فكلما كان الإنسان بعيداً عن استشعار رقابة الله تعالى له، واستحضار عقابه، كان أكثر عرضة لاستساغة الحرام، واقتراف كل ما هو محظور، فالوازع الدّيني هو الدّرع الحصين الذي يحمي الإنسان من كل مفسدة قد تدفع به نحو الهلاك، وتجنبه الانصياع لشهواته ورغباته.

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب: باب النهبى بغير إذن صاحبه، (ح: 2475)، (136/3).

ثانياً: الحسد الاجتماعي: يعد الحسد آفة خطيرة من آفات المجتمع التي تنبع من عدم رضا الإنسان وغياب قناعته وسخطه لما في يده، والطّمع بما في يد غيره، لذلك كان الحسد من العوامل الهامة التي تؤدي لارتكاب الجرائم، فهي دافع نفسي يدفع الجاني لارتكاب محظور، ويتجلّى ذلك في سورة يوسف حيث أنّ أخوة يوسف كادوا له وحسدوه على رؤياه، الأمر الذي أفضى بهم إلى شروعهم في قتله، حتى أشار بعضهم برميه في غياهب الجب[1] قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذْ قَالُوا۟ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨﴾ ﴾[يوسف: 8].

ومن هنا كان الحسد آفة خطيرة، وجريمة عظيمة، إن سادت في مجتمع، لا تبرح حتى تهدم بنيانه وتفكك أوصاله، فالحاسد يكون على استعداد ارتكاب كلّ المحظورات في سبيل إصابة ما في يد غيره، بل وحتى التفوّق عليه فيما يملكه، لذلك وجب على الإنسان تقوى الله تعالى، والرّضا بما قسم الله له في دنياه، واستشعار فضل الله وإحسانه والكفّ عن تتبع ما في يد غيره.

ثالثاً: **الفقر وارتفاع مستوى المعيشة وعدم القدرة على توفير متطلبات الحياة:** يعد العوز والفقر من الأسباب الرئيسيّة لتفشّي الجريمة في المجتمعات، بلُ يُعد الفقر أبا لكل الشّرور، فعندما يصبح الإنسان غير قادر على توفير أبسط متطلباته للعيش وتضيق به السّبل، فإنه يسلك مسلكا محظورا؛ ليتخلّص من حالة العوز والفاقة وينتقل للسّعة والبسط، ولا شكّ أنّ هذه ظاهرة خطيرة أصبحت اليوم منتشرة لا سيما مع كثرة العوامل السياسية، والأنظمة التي حدّت من فرص العمل للكثيرين، فضلاً عن تدنّي مستوى الأجور وانخفاض مستوى المعيشة، فالاضطرابات الاقتصاديّة هي من أهم أسباب شيوع الجرائم ورذائل الأعمال[2].

رابعاً: **غياب الرّقابة الأسريّة وتفكّك الأسرة:** الأسرة هي لبنة المجتمع وهي الحاضنة الآمنة التي تحضن الإنسان، فمتى كانت هذه الأسرة مفكّكة لا دور لها في النّصح، والتّوجيه، والرّقابة على الأبناء، كان نصيبهم

[1] الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، (ت: 310ه)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، مؤسسة الرسالة، (د.ب)، 1420ه-2000م، (562/15).
[2] الغزالي، محمد السقا، (ت: 1416 ه)، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط1، دار النهضة-مصر، (د.ت)، (ص:65).

من السّلوك الإجرامي أكبر، أي أنّ الأسرة تلعب دوراً هامّاً في السّلوك الإجرامي، وهذا مشاهدفي الدّاخل المحتل، حيث تسود فيه الكثير من حالات القتل، والاعتداء على الممتلكات، وهذا راجع للتفكك الأسري الشّائع لدى كثير من عائلات الدّاخل المحتل الذي يعطّل دور الرّقابة الأبويّة على الأبناء، الأمر الذي يؤدّي إلى انخراط الكثير من الشّبان في الجرائم، وأعمال مشبوهة، لتحصيل منافع ماديّة.

المطلب الثّاني: فلسفة التّجريم والعقاب في الشّريعة الاسلاميّة، والتكييف الفقهي للتعزير النفسي

الفرع الأول: فلسفة التّجريم والعقاب في الشّريعة الاسلاميّة:

من حكمة الله عزّ وجل أن لا يقرّر ولا يوجب حكما شرعيا إلا وجعل من وراءه علة تتحقق من خلالها مصلحة للناس، فتجلب لهم السّعادة وتستقيم بها أمورهم، وترشدهم إلى الفلاح والصّلاح والإصلاح في دينهم ودنياهم.

ومن ذلك فإنّ السّبب والغرض من التّجريم والعقاب ما يترتّب عليه من آثار سلبيّة وأضرار تلحق بالفرد والمجتمع، ولما فيه من انتهاك لحقوق الله، وأيضاً تعدّي على الأفراد وعلى النّفس الإنسانية التي كرّمها الخالق عز وجل، فالإسلام بتشريعاته جاء لمحاربة الأذى والضّرر، ولتوفير الأمن والاستقرار في المجتمع شرع الله نظام العقوبات الإسلامي كما وأولاه اهتماماً شديداً[1].

فتنطلق فلسفة سياسة العقاب لمكافحة الجرائم المنتشرة في المجتمع، وذلك يكون من خلال النصّ فلا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، وبذلك فهي تتّسم بقانونيّة العقوبة، فقانون العقوبات الإسلامي يقوم بتحديد نوع العقوبة ومقدارها، فلا يتمّ تنفيذ لأي عقوبة دون صدور حكم قضائي قطعي مُلزم التّنفيذ. كما أنّ العقوبات الإسلاميّة تتّسم بالعدالة، أي أنّها متكافئة مع الجريمة الواقعة وجسامتها، فكون الجاني آلم المجني عليه تكون العقوبة متناسبة مع حجم الإيلام الذي سبّبه الجاني للمجني عليه. كما أنّ العقوبة في الإسلام متعلّقة بشخصية الجاني فلا يتم إيقاعها إلا على من ارتكب السّلوك الإجرامي. بالإضافة إلى أنّ العقوبة في الإسلام تتّسم

[1] سمور، أسامة أحمد، الجرائم السياسية في التشريع الجنائي الإسلامي (دراسة فقهية مقارنة)، جامعة النجاح الوطنية، 2009م، (ص:17-18).

بالمساواة في إيقاع العقوبة، بحيث أنّ قانون العقوبات الإسلامي يجري على جميع أفراد المجتمع بغضّ النّظر عن شخصية الجاني ومكانته وغير ذلك من الاعتبارات المجتمعيّة[1].

فسياسة العقاب مكمّلة ومتممّة لسياسة التّجريم، فسياسة التّجريم لا تقوم وحدها بدون جريمة، والعقوبة كذلك لا تقوم وحدها بدون جريمة، فأي اعتداء يوجب اقترانه بجزاء مناسب له، فلا أهميّة لأية قاعدة عقابيّة شرعيّة أو قانونيّة إن لم تقترن بجزاء[2].

الفرع الثاني: التكييف الفقهي للتعزير النفسي:

وبناء على ما سبق فإنّه يمكن القول أنّ عقوبات التّعزير الواردة في البحث وغيرها من العقوبات التّعزيريّة وغير التعزيريّة غير الواردة فيه، ما هي إلا من باب دفع الضّرر أو تحقيق مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وقد استفاضت الأدلّة الشّرعيّة المشيرة لهذه المعاني بشكل لا يدع مجالا للشّك أنّ أحكام الإسلام والتي من جملتها العقوبات بشكل عام، ما هي إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة، عملًا بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم (لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه)[(3)].

المطلب الثّالث: كيفيّةُ تعامل القانون مع الجرائم

لا شكّ أن القانون سعى إلى بسط حالة من النّظام والأمن في المجتمع، وذلك من خلال مجموعة من القواعد والأنظمة التي تعزّز سيادة القانون وتبسط الاستقرار في المجتمع، مما يؤدّي إلى إبراز العدالة ووأد الفتنة، وزجر الجناة من خلال فرض العقوبات الملائمة التي تعزز فرض الأمن العام في المجتمع الفلسطيني، من خلال استنطاق المادّة القانونيّة "**قانون الإجراءات الجزائيّة**"، نخلص إلى عدّة إجراءات قانونيّة تتبعها القانون عند وقوع الجريمة، ومنها[4]:

---

[1] ذرة، ليث عمر، السياسة الجنائية في مكافحة الجرائم الواقعة على الآثار، جامعة النجاح الوطنية، 2023، (ص: 50-52).

[2] زروقي فايزة وبرواس عبد القادر، السياسة الجنائية العادلة بين أنسنه العقوبة وتطوير قواعد العدالة، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة خلدون، الجزائر، (مج: 14)، (ع:3)، 2021م، (ص: 298).

[(3)] الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، كتاب البيوع/ حديث معمر بن راشد، ج2، ص66، حديث رقم 2345. قال الحاكم: وهو حديث **صحيح الإسناد على شرط مسلم**. و**صححه** الألباني. يُنظر: الألباني، محمد ناصر الدين الألباني (ت1420هـ)، **إرواء الغليل**، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية 1405 هـ - 1985م، ج3، ص408.

[4] نقابة المحامين النظاميين الفلسطينيين، قانون الإجراءات الجزائية رقم 3 سنة 2001م، (7-61).

1- إقامة الدّعوى الجزائيّة: بيّن القانون من له الحق في إقامة الدّعوة الجزائيّة ومباشرتها.

2- جمع الاستدلات ومن ثمّ إقامة الدّعوى، حيث يتمّ اتخاذ الوسائل التي تلزم للحفاظ على الأدلّة.

3- القبض على المتّهم: ويتمّ ذلك بأمر من الجهات المختصّة، دون التّعرض له أو إيذاؤه جسديّاً أو نفسيّاً.

4- تقوم النّيابة العامّة بالتّحقيق في القضيّة بمجرّد العلم بوقوع الجريمة.

5- الاستعانة بالخبراء كالطّبيب المختصّ وغيره خلال التّحقيق، واتّخاذ الإجراءات اللازمة التي تقتضيها المصلحة.

6- حفظ الأشياء المضبوطة في حرز، ووضعها في مخزن النّيابة، ويتمّ ردّ الأشياء غير اللازمة لسير الدّعوى.

7- احضار الشّهود والاستماع لهم، فيتمّ الاستماع لكلّ شخص يمكن الاستفادة من أقواله، وإن حضر بنفسه للمحكمة.

8- استجواب المتّهم ومناقشته بالتّفصيل ومواجهته بشأن كلّ ما هو منسوب إليه.

9- توقيف المتّهم وحبسه احتياطيّاً، ويمكن أن يتمّ الإفراج عنه بالكفالة.

10- وأخيراً ينتهي التّحقيق ويتمّ التّصرّف في الدّعوى، بحسب ما هو مناسب.

الإجراءات الوقائيّة التي وضعها القانون لمنع وقوع الجريمة بدايةً:

لم يقتصر دور القانون على إيقاع العقوبات على الجناة بعد ارتكاب الجرائم، ولأنّ الوقاية خير من العلاج، ولأنّ ردع الجرائم قبل وقوعها أقل تكلفة من معالجتها بعد وقوعها؛ حرص القانون بدايةً على إيجاد نظم وتدابير احترازيّة تسعى إلى منع السّلوك الإجرامي قبل وقوعه، فهناك مجموعة إجراءات وتدابير يتّخذها القانون والتي تحول دون قيام الشّخصية الإجراميّة في المجتمع، ومن أهمّ التّدابير[1]:

[1] العواجي، مهند بن عبد الله بن عساف، دور القضاء في الوقاية من الجريمة، المجلة العلمية لنشر البحوث، 2022م، (ص:11-12). تركي وفيصل، محمد السعيد ونسيغة، سياسة الوقاية والمنع من الجريمة، مجلة البحوث والدراسات، (مج:15)، (ع:1)، 2018م. (ص:244).

أولاً: تطبيق العقوبات:

لا شكّ أنّ في إقامة العقوبات اللازمة على الجناة والمجرمين فيه تحقيق للأمن ووقاية من ارتكاب الجرائم في المستقبل، وذلك لأنّ في تطبيقها زجر للجاني بحيث لا يعود للجريمة مرة آخرى خشية العقوبة، وردع لغيره فغير الجاني يعتبر ويرتدع بما أصاب الجاني من عقوبة، فلا يأتي بما أتى به الجاني حتى لا يصيبه ما أصابه.

كما أنّ في تطبيق العقوبة اللازمة على الجاني إغلاق لباب الثأر، وإطفاء لغيظ المجني عليه، وفي ذلك منع ووقاية من ارتكاب المزيد من الجرائم.

ثانياً: اتّخاذ تدابير الوقاية العامّة والوقاية الخاصّة:

الوقاية من الجرائم تقوم على عنصرين وهما:

الوقاية العامّة من الجرائم، ويكون ذلك من خلال وضع برامج وخطط عديدة وشاملة من قبل الهيئات والسّلطات المختصّة، والتي لها الدّور الكبير في القضاء على العوامل المهيّئة للإجرام والمؤديّة إليه.

الوقاية الخاصّة من الجرائم، ويكون ذلك من خلال توجيه الأفراد باعتمادهم طرق ووسائل خاصّة وذلك من أجل تجنّب والابتعاد عن الظّروف التي يمكن أن تجعل من هؤلاء الأفراد هدفاً للاعتداء عليهم.

الفصل الثّاني

التعازير النّفسيّة القوليّة

المبحث الأوّل: التّعزير بالوعظ

المطلب الأوّل: تعريف بالتّعزير الوعظي –لغةً وفقهاً وقانوناً–

أولاً: **الوعظ لغةً:** هو من العظة والموعظة: أي بمعنى التّوجيه والنّصح والتّنبيه للعاقبة، والوعظ تذكير الإنسان ونهيه عن اقتراف ما حرّمه الله تعالى عليه[1]. وهو قد يأتي بمعنى الزّجر بالتّخويف والوعيد[2].

والحاصل من كلام أهل اللّغة أنّ الوعظ تذكير المخطئ بما يرقّ له فؤاده من لين القول، وقد يكون مصاحباً للوعيد، والإنذار.

ثانياً: **الوعظ في الاصطلاح الفقهي:**

عرّفه المناوي: إهزاز نفس المخطئ بموعود الجزاء ووعيده[3].

وعرّفه محمد رشيد رضا: بأنّه:" النّصح والتّذكير بالخير والحقّ على الوجه الذي يرقّ له القلب ويبعث على العمل"[4].

وقال القحطاني: "هو الأمر والنّهي المقرون بالتّرغيب والتّرهيب، والقول الحق الذي يلين القلوب، ويؤثّر في النّفوس إيماناً وهداية"[5].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (7\466).

[2] الزبيدي، تاج العروس،(20\290).

[3] المناوي، عبد الرؤوف بن المناوي (952–1031هـ) التوقيف على مهمات التعاريف، المحقق: د عبد الحميد صالح حمدان، الناشر: عالم الكتب، القاهرة – مصر، الطبعة: الأولى، 1410هـ–1990 م.

[4] رضا، محمد رشيد علي، (المتوفى: 1354هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د،ب)، (د،ط)، 1990 م، (2\321).

[5] القحطاني، سعيد بن علي، الحكمة في الدعوة إلى الله، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف – المملكة العربية السعودية،ط1، 1423هـ، (2\482)

وعليه بعد التّدقيقفي دلالة الوعظ عند أهل اللغة وأهل الاصطلاح الفقهي، يمكن أن يخلُص إلى أنّ التّعزير الوعظي، نوع مشروع من أنواع التّعازير في الشّريعة الإسلاميّة، هدفها إصلاح سلوك الجاني وزجره عن التّمادي في جرمه، ومن هنا يعرّف الباحث **التّعزير الوعظي بأنّه:** تأديب المخطئ بأساليب التّرغيب والتّرهيب والنّصح، زجراً له عن فعله وتقويماً لسلوكه، دون إيقاع ألم مادي عليه، أي أنّه يقتصر على الألم الوجداني فقط.

ثالثاً: التّعزير بالوعظ قانوناً:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه لم يعثر على نصّ صريح حول التّعزير بالوعظ عند المشرّع المقنّن، لكن يوجد بعض التّدابير التّأديبيّة والإصلاحيّة، التي يمكن استنباطها من بعض القواعد التّشريعيّة التي جاء بها القانون، لا من خلال نصّ تشريعي خاص، وسوف يتمّ بيان ذلك في المطلب التّالي عند موقف القانون من التّعزير بالوعظ.

المطلب الثّاني: موقف الشّريعة الإسلاميّة والقانون من التّعزير بالوعظ

أولاً: مشروعيّة التّعزير بالوعظ في الكتاب الكريم:

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾ ﴾[النساء: 63].

وجه الدّلالة: جاءت الآية الكريمة في ظاهرها توجيه النبيﷺ إلى وعظ العصاة الذين ركنوا للطّاغوت وتذكريهم بالله وتخويفهم به، وهذا الوعظ هو عقوبة نفسيّة تخرج عن البدن وغيره.

قال الطبري: "وعظهم أي دعهم فلا تعاقبهم في أبدانهم وأجسامهم، ولكن عظهم بتخويفك إياهم بأس الله أن يحلّ بهم"[1].

وقال محمد رشيد رضا: عظهم أي أظهر لهم سوء حالهم، إن أصرّوا على ما هم عليه من العناد والجحود، وقل لهم قولا بليغا يخترق نفوسهم، ويبلغ الأثر الذي تريد أن تُحدثه فيها[2].

[1] الطبري، جامع البيان، (8\515).
[2] رضا، تفسير المنار، (5\186).

- قَالَ تَعَالَى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤﴾[النساء: 34].

وجه الدّلالة: الآية الكريمة صريحة في وعظ الزّوجة التي نشزت عن طاعة زوجها، وذلك بالقول اللّين، والكلمة المؤثّرة، حتى ترتدع عن خطئها وتعود لصوابها، وهذا هو عين الوعظ التّعزيري، وفي الآية الكريمة تقرير لمبدأ التّدرج بالعقوبة، فإن كانت الزوجة ممن تتعظ، كان أولى وعظها، وإلا يصار لعقوبات أخرى كالهجر ونحوه.

قال القرطبي: "ذكّروهن ما أوجب الله عليهن من حسن الصّحبة وجميل العشرة للزّوج، والاعتراف بالدّرجة التي له عليها، فيرجعن للصّلاح"[1].

وقال البيضاوي: المرأة إن نشزت تدرّج زوجها في معاقبتها بالقول والفعل، فإن أفاضت، وأطاعت، خلّا سبيلها وتراجع عن عقابها[2].

ثانياً: التّعزير بالوعظ في السّنة النّبوية الشّريفة:

1. ما رواه أبو مسعود أنّ رجلاً أتى النّبي ﷺ وقال له إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان مما يطيل بنا، فاشتدّ النّبي غضباً في موعظته، وقال ﷺ: «إن منكم منفّرين، فأيكم ما صلى بالناس فليتجوز، فإنّ فيهم الضّعيف والكبير وذا الحاجة»[3].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف أنّ وعظ النّبي ﷺ كان من قبيل العقوبة، حيث أنّه كان غاضباً، وذلك خشية منه ترك النّاس صلاة الجماعة، فوعظه لهم بهذه الهيئة كان عقوبة نفسيّة لكلّ مرتكب مثل هذا الفعل، أي إطالة الصّلاة.

---

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5\171).

[2] البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين بن عمر، (المتوفى: 685هـ)، أنوار التنزيل، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 1418 هـ، (2\73).

[3] البخاري، صحيح البخاري، باب تخفيف الإمام القيام، (1\142\702).

2. عن أنس بن مالك قال: بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد،... فقال له: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول، ولا القذر إنما هي لذكر الله عز وجل، والصّلاة وقراءة القرآن»[1].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث بظاهره على أنّ النّبي ﷺ عزّر الرّجل الذي بال في المسجد بالقول اللّين، وذلك بوعظه وتعليمه مراعياً جهله.

3. ما روي عن معاوية بن الحكم السّلمي، قال: بينما أنا أصلّي مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم،... فقالﷺ: «إنّ هذه الصّلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»[2].

وجه الدلالة: دل الحديث على مشروعية التأديب بالوعظ، وذلك من خلال وعظه ﷺ للصّحابي الذي تكلّم في الصّلاة، فلم يغلظ عليه، بل أحسن تأديبه بالوعظ واللّين من القول وبين له أن الكلام في الصّلاة لا يصح.

4. عن أنس بن مالك رضي الله قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النّبي صلّى الله عليه وسلّم، يسألون عن عبادة النّبي صلّى الله عليه وسلّم، فلما أخبروا كأنهم تقالّوها، فقالوا: وأين نحن من النّبي صلّى الله عليه وسلّم؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النّساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[3].

---

[1] مسلم، صحيح مسلم، باب وجوب غسل البول، (1\236\285).

[2] مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم الكلام في الصلاة، (1\381\537).

[3] البخاري، باب الترغيب في النكاح، (7\2\5063).

وجه الدّلالة: جاء الحديث صريح العبارة في نهيه ﷺ عن الغلوّ والتّنطّع في العبادات وترك ما أباحه الله سبحانه وتعالى، فعاتب النّبيﷺ الثّلاثة وأدّبهم بالموعظة الحسنة، فهو لم يوبّخهم ولم يغلظ عليهم بل عالج الموقف بالبيان والإرشاد، وفي آخر الحديث ظهرالتّعزير الوعظي جلي ويشعر المخالف أنّه على خطر الميل عن هدي الحبيبﷺ وهذا هو عين التّأديب بالوعظ.

ثالثاً: مشروعيّة التّعزير الوعظي من المعقول:

قد تعتري نفس الإنسان بعض المحطّات التي تميل به وتحرفه عن الصّواب، فيقترف المذنب ذنبه تحت وطأة الظّروف النّفسيّة والاجتماعيّة، لا سيما في الأوضاع الحاليّة التي نشهدها من زيادة أعباء الحياة، وانتشار البطالة، والفقر، والتّضييق المستمر من قبل الاحتلال الإسرائيلي الذي يدفع بالإنسان إلى اقتراف بعض الأخطاء نتيجة سياسة الحصار والتّجويع التي ينتهجها لتهجير الشّعب الفلسطيني، ومن هنا كانت الحاجة للوعظ كعقوبة أولية تؤثر في نفس الإنسان وتعيده لصوابه، ولفطرته السّليمة التي فطره عليها مولاه سبحانه وتعالى، فلا نكون نحن عوناً عليه، بل نمد له يد النّصح والتوجيه، ونردعه عن تصرفات قد تهوي به وبمستقبله، وهو ما يتوافق مع الشّريعة السّمحة التي نادت بالمصالح للعباد وكانت الحصن المنيع لهم من كل مفسدة، قد تقطع أواصر النّسيج الاجتماعي وتحرف بوصلة القيم الأخلاقيّة.

رابعاً: موقف علماء الشّريعة الإسلامية من التّعزير بالوعظ:

يعد التّعزير بالوعظ من العقوبات التّقديريّة التي ترك الشّارع مراعاتها للقاضي، على الوجه الذي تتحقق من خلاله المصالح وتجتث المفاسد، والتّعزير الوعظي يقوم على النّصح والتّوجيه بالمقام الأوّل، لا سيما تقويم سلوك الجاني دون إيقاع ضرر فعلي مادي عليه، وهذا يعكس مدى عمق السّياسة الشّرعيّة في الإسلام، التي سلكت مسلك التّدرج في العقوبة، وراعت حال المخطئ وجرمه ومدى استجابته للوعظ وحاجته للنّصح، ومتى ما تحقق ذلك اكتفي حينها بوعظه إن كان رادعاً له، ويظهر هذا المعنى بوضوح حين الوقوف على مجموعة من أقوال العلماء وعباراتهم:

قال الكاساني: الإمام بالخيار في التّعزير فيما دون الحد، فإن شاء ضرّب وحبّس وإن شاء اكتفى بالكلام إن رأى أنّ ذلك يكفي لردع الجاني وزجره[1].

وقال القرافي: التّعزير لا حد له وهو راجع لاجتهاد الإمام على قدر الجناية والجاني، فمنهم من يضرّب، ويحبّس، ومنهم من يزجّر بالقول[2].

وقال النّووي: يراعي الإمام الترتيب والتدريج في إيقاع العقوبة على الجاني، بالتعزير بالوعظ أولى إن لم يستوجب الفعل عقوبة أشدّ كالضّرب الحبس ونحوه[3].

وقال ابن قدامة في كتابه: التعزير يراعى فيه المصلحة وحال الجاني والجناية، فمتى علم الإمام العقوبة التي يتحقق بها ردع الجاني، وجبت في حقه على اختلاف درجاتها[4].

وقد مال **عبد القادر عودة** إلى القول بأن الوعظ يعتبر درجة من درجات التّعزير، فقال: " يعتبر الوعظ عقوبة تعزيريّة في الشّريعة الإسلاميّة، ويجوز للقاضي أن يكتفي في عقاب الجاني بوعظه إذا رأى أن في الوعظ ما يكفي لإصلاحه وردعه"[5].

الفرع الثّاني: موقف القانون الفلسطيني من التّعزير بالوعظ:

بعد الإمعان في قانون العقوبات الفلسطيني لم يعثر على نصّ تشريعي خاص حول التّعزير بالوعظ في مواد القانون، إلا أنه بعد الاستقراء لبعض القوانين المعمول بها في الأراضي الفلسطينية وجد التّعزير بالوعظ من خلال بعض التّدابير التأديبيّة التّربوية التي قد ترمي لها بعض نصوص المشرّع المقنّن ومنها:

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (7\64).

[2] القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، (المتوفى: 684هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي –بيروت، ط1، 1994 م، (12\118).

[3] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، (المتوفى: 676هـ)، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ / 1991م، (10\174).

[4] ابن قدامة، المغني، (9\179)

[5] عودة، التشريع الجنائي، (1\702).

جاء في المادّة (36) من قانون الأحداث الفلسطيني[1]: يحكم على الحدث الذي لم يبلغ سن الخامسة عشر إذا ارتكب فعلاً مجرماً إحدى التّدابير الآتية: 1. التّوبيخ. 2. الإلحاق بالتّدريب المهني. 3. الإلزام بواجبات معينة.

وجاء في المادّة (37) من ذات القانون[2]: "يكون التوبيخ بتوجيه المحكمة اللوم والتأنيب إلى الحدث على ما صدر منه، وتحذيره بألا يعود إلى مثل هذا السّلوك مرة أخرى".

ومن خلال استنطاق هاتين المادّتين القانونيتين، يمكن أن نلاحظ أن قانون الأحداث الفلسطيني قد أخذ بالوعظ كعقوبة بديلة، يمكن إيقاعها على الحدث، بدل من إيقاع عقوبة مادّية عليه، وذلك كون الحدث في مرحلة التكوين والنشأة، والأصل من تقرير العقوبات هو الإصلاح والرّدع، وذلك متحقق في الحدث لصغر سنه، وقد يستجيب لمحاولة إصلاحه وتهذيبه، فإن اقترف جرماً وبّخته المحكمة عليه أو عوقب بعقوبة إصلاحيّة كإشراكه في أعمال تطوعيّة أو مهنيّة إلزاميّة.

وكذلك في قانون الخدمة المدنية لا نص تشريعي مباشر حول التعزير بالوعظ لكن هناك بعض الاحترازات التأديبية ذات طابع إصلاحي قد تندرج تحت التعزير الوعظي، وهو ما يتعلق بارتكاب الموظفين بعض المخالفات:

جاءت المادّة (68) من قانون الخدمة المدنيّة: "إذا ثبت ارتكاب الموظّف مخالفة للقوانين والأنظمة والتعليمات والقرارات المعمول بها في الخدمة المدنيّة أو في تطبيقها فتوقع عليه إحدى العقوبات التأديبية التالية[3]:

1. التّنبيه أو لفت النظر.
2. الإنذار أو الإنذار بالفصل.

[1] قانون حماية الأحداث الفلسطيني، رقم 4، 2016، الفصل الرابع.

[2] المرجع السابق، الفصل الرابع.

[3] قانون الخدمة المدنية، رقم 4، لسنة 1998، الفصل الخامس، الإجراءات والعقوبات التأديبية.

فإن قام الموظّف بأيّ فعل يخالف أساسيّات وظيفته كعدم احترام مواعيد العمل، أو إهدار الممتلكات العامّة أو عدم الالتزام باللوائح والنّظم، يكون بذلك قد استحق تلك العقوبة التأديبيّة والتي تدخل تحت مفهوم التّعزير الوعظي.

وجاءت المادّة (132) من قانون الأحوال الشّخصيّة[1] تقرر هذا المبدأ أي الوعظ، حيث نصّت في الفقرة (أ) منها على أنّه إن طلبت الزّوجة التفريق وأثبتت دعواها بذل القاضي جهده في الإصلاح بينهما، وإن تعذّر الاصلاح أنذر الزّوج بأن يصلح حاله معها، وأجّل الدّعوى مدّة لا تقل عن شهر، فإذا لم يتم الإصلاح بينهما أحال الأمر إلى الحكمين.

فإنذار القاضي الزّوج لإصلاح نفسه مع زوجته يندرج حول التّعزير بالوعظ، وذلك أن إنذار القاضي للزّوج هو إشعار بضرورة إصلاح حاله مع زوجته واجتثاث الخلاف بينهم، والمحافظة على ديمومة الرابطة الزّوجيّة وعدم التّسرع في هدمها، وهذا هو في حقيقته تعزير وعظي.

[1] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، رقم 61، لسنة 1976، المادة 132، باب التفريق للنزاع والشقاق.

المبحث الثّاني: التّعزير بالتّشهير؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: التّعزير التّشهيري –لغةً وفقهاً وقانوناً–

اولاً: التشهير لغةً: من مصدر الفعل شهر، وهو من الشّهرة يقال: شهره تشهيرا، **أي فضحه،** وتأتي **بمعنى التشنيع** أي ابراز الشّيء على هيئة من القبح والمنكر تدفع الناس لتداوله واشتهاره[1]. ويقال اشتهر الشّيء أي ذاع صيته بين العامّة **وانتشر**[2]، وتأتي بمعنى **الانكشاف** والوضوح[3].

والحاصل من كلام أئمّة اللغة، أن تلك المعاني التي وردت غالباً ما تستخدم في البيان، والظّهور أمام العامة، بكافة الجوانب من إيجاب أو سلب، إلا أن التشهير غالباً ما يستخدم لإبراز الجانب السلبي من حياة الآخرين، والنيل منهم، من خلال إعلان ذلك وإبرازه للناس على الملأ.

ثانياً: التّشهير في الاصطلاح الفقهي:

لم يعرف فقهاء الشريعة التشهير كمصطلح فقهي، بل استعمل الفقهاء لفظ التشهير للدلالة على مرتبة من مراتب التعزيز، إذ أن التعزيز عقوبة مقدرة موكولة للإمام بناء على كل حالة وما يناسبها من عقوبة ومن ذلك ما أورده **عرفه ابن عابدين** في حاشيته: "أي التعزير به: أي بالضرب إلخ وليس مراده حصر أنواعه... ويكون أيضا بالتشهير... لشاهد الزور[4].

ومثل ذلك ذكره السرخسي في مبسوطه فقال: يكتفى في شهادة الزور بالتشهير... والتشهير بأن يطاف به، ثم التشهير لإعلام الناس؛ حتى لا يعتمد إشهاده بعد ذلك والتعزير لارتكابه كبيرة فشهادة الزور من أعظم الكبائر[5].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (4\431).

[2] مجمع اللغة العربية، مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (د،ب)، (د،ط)، (د،ت)،(1\498).

[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، (3\222).

[4] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (4\61).

[5] السرخسي، محمد بن أحمد، (المتوفى: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة – بيروت، (د،ط)، 1414هـ – 1993م،(16\145).

وأما تعريف التشهير كمصطلح نجده عنده بعض الفقهاء المعاصرين وهو: "اظهار الشخص بأمر يكشفه للناس ويظهر خباياه، فيشمل ما كان بحق كالحدود والتعزيرات، وما كان بغير حق كالبهتان والغيبة"[1].

وعرّفه عبد القادر عودة بأنه: "الإعلان عن جريمة المحكوم عليه، ويكون التّشهير في الجرائم التي يعتمد فيها المجرم على ثقة الناس كشهادة الزّور والغش. "[2].

وعلى ضَوء ما سبق يُعرف الباحث **التّعزير التشهيري بأنه:** عقوبة تأديبية تقوم على فضح الجاني أمام العامة بقصد الردع.

ثالثاً: التّعزير التّشهيري قانوناً:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من مواد قانون العقوبات الفلسطيني، لم يُعثر على مصطلح ضابط للتشهير كعقوبة خاصة رسمية في نص القانون، بل جاء في نصّ القانون ضمن اطار التجريم الجزائي المباشر أي أن القانون يعاقب على فعله، فهو ليس أداة من أدوات التعزير القضائي الرّادعة، إلا أن معنى التشهير قد يدخل ضمنياً في بعض جرائم الذم والقدح التي أوردها القانون حيث جاء في الفقرة الأولى من المادة (188) من قانون العقوبات أن الذم" إسناد مادة معينة إلى شخص من شأنها أن تنال من شرفه وكرامته أو تعرضه إلى بغض الناس واحتقارهم".[3]

المطلب الثّاني: موقف الشّريعة الإسلامية والقانون من التَّعزير بالتَّشهير

الفرع الأوّل: موقف الشَّريعة الإسلاميَة من التعزير التَّشهيري:

يعد التشهير من العقوبات التعزيرية التي انتهجتها الشريعة الإسلامية لتحقيق الردع العام والخاص، من خلال إيقاع الألم النفسي والاجتماعي على الجناة، فالتّعزير التشهيري من العقوبات المعنويّة التي تتعلق

[1] الغفيلي، عبد الرحمن صالح، حكم التشهير بالمسلم في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،2001، مجلد 16، عدد 46، (232).
[2] عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، (1\704).
[3] قانون العقوبات الفلسطيني، رقم 16، لسنة 1960م، الفصل الثاني، الجرائم الواقعة على السلطة العامة.

بسمعة الجاني ومكانته الاجتماعية، مما يجعلها من العقوبات الشرعية الرادعة للمجرمين والعصاة، بل هي وسيلة فعالة لبتر يد الجريمة في هذا الزمان، وزجر كل من تسوله نفسه العبث بأمن واستقرار السلم الأهلي، كما أنها من العقوبات التي منح المشرع الإسلامي السلطة التقديرية للقاضي في اختيارها وفق جسامة الجرم وحال المجرم، **قال الشربيني:** "يجتهد الإمام في جنس التعزير وقدره وله أن يشهر في الناس ما أدى اجتهاده إليه"[1].

وعليه فالتعزير التشهيري أقره المشرع الإسلامي، ودعت إليه السياسة الشرعية وسوف يتم بيان ذلك من خلال جملة من الأدلة:

أولاً: مشروعية التعزير بالتشهير في الكتاب الكريم:

- قوله تعالى في سياق بيان عقوبة جريمة الزنا، قال تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور :2]

وجه الدّلالة: دلت الآية الكريمة بمنطوقها صراحة على مشروعية التعزير التشهيري، فوجه الشارع الحكيم ولاة الأمر على إيقاع هذه العقوبة عند كل حال تثبت فيه جريمة الزنا، وذلك أنجع للردع والزجر.

قال القرطبي: المقصود من التشهير بالزناة، الإغلاظ عليهم وتوبيخهم أمام العامة، فمن شهد عقابهما يتعظ به وينزجر بسببه، ويكون ذلك عبرة لمن بعدهم[2].

- قوله تعالى في عقوبة جريمة السّرقة: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾[المائدة: 38]

[1] الشربيني، محمد بن أحمد، (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م، (5\524).
[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (12\167).

وجه الدّلالة: دلت الآية الكريمة على أن كل من اقترف جريمة السرقة، قطعت يده جزاءً، وهو جزاء كل من أتى بمثل هذا الفعل، فهو دليل صريح على مشروعية التعزير التشهيري، فقطع يد السارق تشهيراً له لسوء فعله، وشناعة جرمه[1].

- قوله تعالى في عقوبة القذف:قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝﴾[النور : 4]

وجه الدلالة: جاءت الآية الكريمة دالّة على أن كل من ارتكب جريمة القذف لا تقبل شهادته، فتصبح أقواله بعد ذلك هدر لا قيمة لها بين العوام، فالتّعزير التشهيري ظاهر هنا في رد أقوال القاذف ونزع ثقته بين الناس، حيث أنه أصبح معروفاً بالإفتراء[2].

ثانياً: مشروعيّة التعزير بالتشهير في السّنة النبوية:

- "ما رواه ابن عباس رضي الله عنه، قال: لما أتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت» قال: لا يا رسول الله، قال: فعند ذلك أمر برجمه"[3].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشريف على مشروعية العقوبة بالتشهير بالجاني، وذلك من خلال فعله ﷺ مع ماعز حين أتاه مقراً بارتكابه جريمة الزنا، حيث أمر النبي ﷺ برجمه أمام العامّة، فلو لم يكن التشهير بالجناة مشروع لما فعله النبيﷺ.

- "ما رواه سلمة عن جندب رضي الله عنهما أن النبيﷺ قال: «من سمع سمع الله به ومن يرائي يرائي الله به»"[4].

[1] الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، (المتوفى: 606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، 1420 هـ، (11\351).
[2] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (7\5526).
[3] البخاري،صحيح البخاري، باب هل يقول الإمام للمقر، (8\167\6824).
[4] البخاري، صحيح البخاري، باب الرياء والسمعة، (8\104\6499).

وجه الدّلالة: دل الحديث الشريف على أن كل فعل يصدر من الإنسان ويبتغي به الظهور بين الناس والرياء كان جزاءه أن يفضحه الله تعالى، وهذه دلالة واضحة على جواز التشهير.

قال ابن حجر في التّعليق على هذا الحديث: من عمل ليُظهر للناس فيُعظّموه ويرتفع شأنه بينهم، نال ما أراد في الدنيا وقيل: من فضح عيوب النّاس فضحه الله، ومن ادّعى عملًا صالحًا لم يفعله كشف الله كذبه، وقد يشتهر بسوء الذّكر جزاء خبث نيّته[1].

- "ما رواه أبي حميد السّاعدي قال: استعمل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم رجلا على صدقات بني سليم، يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم وهذا هدية. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فهلا جلست في بيت أبيك وأمك، حتى تأتيك هديّتك إن كنت صادقا» ثم خطبنا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: " أما بعد، فإني أستعمل الرّجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقّه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفنّ أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر " ثم رفع يده حتى رئي بياض إبطه، يقول: «اللهم هل بلغت»[2]."

وجه الدّلالة: الحديث الشّريف يبرز صورة من صور العقوبات التّعزيريّة التي يلجأ إليها ولي الأمر لردع الفساد أو التّقصير في الأمانة العامّة، وهي التّعزير بالتّشهير، ومن ذلك خيانة الموظفين العموميّين أو الولاة، كما أنّ النّبي ﷺ لم يكتف بالإنكار عليه بل خطب في العامّة وبين لهم الأمر.

قال ابن حجر في الفتح: "من رأى متأوّلا أخطأ في تأويل يضرّ من أخذ به أن يشهر القول للنّاس ويبيّن خطأه ليحذّر من الاغترار به"[3].

---

[1] ابن حجر، احمد بن علي، (المتوفى: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة – بيروت، (د،ط) 1379هـ، (11\337).

[2] البخاري، صحيح البخاري، باب احتيال العامل ليهدى له، (9\28\6979).

[3] ابن حجر، فتح الباري، (13\167).

- " ما روي عن عمرو بن الشّريد، عن أبيه، عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «لي الواجد يحل عرضه، وعقوبته»".[1]

وجه الدّلالة: جاء الحديث الشّريف يبيّن مبدأ الإسلام في صيانة الحقوق الماليّة، وكذلك تحذيره من التّساهل في الدّيون، خصوصًا من القادرين على الوفاء، ومن هنا فإن دلالة الحديث ظاهرة في أنّ المدين المماطل، تلزمه العقوبة، وقوله ﷺ "يحلّ عرضه" دلالة على مشروعيّة معاقبة المماطل بالتّشهير به.

- ويستدّل كذلك من فعل الصّحابة الكرام على التّعزير بالتّشهير بما رواه الأحوص بن حكيم، عن أبيه: "أنّ عمر بن الخطّاب أمر بشاهد الزّور أن يسخّم وجهه، ويلقى في عنقه عمامته، ويطاف به في القبائل، ويقال: إن هذا شاهد الزّور، فلا تقبلوا له شهادة".[2]
- كما أن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد جاء برجل شرب الخمر «فضربه الحدّ ونصبه للنّاس».[3]

وجه الدّلالة: إنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد أقرّ عقوبة التّشهير بالجناة وعمل بها، ومن ذلك أنه شهّر بشاهد الزّور وأذلّه أمام النّاس وذلك ليرتدع به غيره، وكذلك تشهيره بشارب الخمر، وفعله رضي الله عنه دلالة على مشروعيّة هذه العقوبة.

ثالثاً: **أهميّة التّعزير التّشهيري:**

1. التّعزير بالتّشهير أنسب لتحقيق الرّدع للجناة، وزجر غيرهم عن ارتكاب الجرائم، حيث أنّ هناك فئة لا ترتدع بالعقوبات التّقليديّة من حبس وتغريم ونحوه، بل يخشون أن يفتضح أمرهم بين النّاس، فيكون التّشهير بهم أنجع.

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود، باب في الحبس في الدين، (3\313\3628). قال الألباني: حسن. انظر الالباني، إرواء الغليل، (5\259).

[2] الصنعاني، المصنف، (8\327\15394).

[3] ابن ابي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد، (المتوفى: 235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1409، في الرجل يضرب في الشراب، (5\558\28948).

2. من المقاصد التي عنيت بها السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، حفظ النّظام العام، والحرص على الاستقرار الأمني، فالتّعزير التّشهيري يكشف حال الجناة، ويسهم في حماية المجتمع من أذاهم. **قال ابن تيمية:**" الرّجل الذي يظهر الفجور وجب الإنكار عليه بحسب القدرة"[1].
3. التّعزير التّشهيري يناسب التّطور الذي تشهده المجتمعات، وفي حين أنه متروك لتقدير ولي الأمر، واجتهاده حسب المصلحة، يكون التّعزير التّشهيري وسيلة تأديبيّة ملائمة للعصر الحديث، كما وتعدّ وسيلة رادعة، وذات أثر كبير في تقليص الجريمة.

الفرع الثّاني: موقف القانون الفلسطيني من التّعزير التّشهيري.

لم ينصّ المشرّع المقنّن على التّشهير كعقوبة قضائيّة رادعة للجريمة، بل جاء في نصّ قانون العقوبات الفلسطيني التّشهير ضمن إطار التّجريم الجزائي المباشر، فهو يُعد جريمة يعاقب القانون على فعلها، فهو ليس أداة من أدوات التّعزير القضائي الرّادعة التي يلجأ إليها القضاء، لردع الجناة، ومنع العصاة، واستئصال شأفة الجريمة، فكلّ من اعتدى على كرامة غيره أو اعتباره أو شرفه أو أسند إليه ما يمكن أن ينال من شرفه واعتباره ولو في معرض الاستفهام يعاقب وفق القانون، **جاء في المادّة** (191) من قانون العقوبات الفلسطيني: "يعاقب على الذّم بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين إذا كان موجهاً إلى مجلس الأمّة أو أحد أعضائه أثناء عمله، أو بسبب ما أجراه بحكم عمله، أو إلى إحدى الهيئات الرسمية أو المحاكم أو الإدارات العامة، أو أي موظف أثناء قيامه بوظيفته أو بسبب ما أجراه بحكمها"[2].

وجاء في المادّة (193):" يعاقب على القدح بالحبس من شهر إلى ستة أشهر، أو بغرامة من عشرة دنانير إلى خمسين ديناراً إذا كان موجّهاً إلى من ذكروا في المادّة السّابقة".[3]

[1] ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، (المتوفى: 728هـ)، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، (د.ب)، ط1، 1408هـ - 1987م، (4\476).
[2] قانون العقوبات الفلسطيني، رقم 16، لسنة 1960م، الفصل الثاني، الجرائم الواقعة على السلطة العامة.
[3] المرجع السابق، الفصل الثاني، المادة (193).

وجاء في المادّة (358) من قانون العقوبات: "يعاقب كل من ذمّ آخر بما شأنه أن ينال من سمعة وشرف غيره، بإسناد مادّة معيّنة يمكنها أن تبغضه وتحقره بين النّاس بالحبس من شهرين إلى سنة".[1]

كما أنّ قانون العقوبات الفلسطيني لم يكتفي بما قرّره من عقوبة على جريمة التّشهير، بل قد كفل أيضاً للمشهّر به المطالبة بالتّعويض عما لحقه من تشهير بسمعته، جاء في المادّة (365):" للمدّعي الشّخصي أنْ يطلب بالدّعوى التي أقامها تضمين ما لحقه بالذّم أو القدح أو التّحقير من الأضرار المادّية وما يقدّره من التّضمينات النّقديّة في مقابل ما يظنّ أنّه لحق به من الأضرار المعنويّة وعلى المحكمة أن تقدّر هذه التّضمينات بحسب ماهيّة الجريمة، وشدّة وقعها على المعتدى عليه، وبالنّسبة إلى مكانته الاجتماعيّة ويحكم بها"[2].

وكذلك جاء في الفقرة الثّانية من المادّة (22) من قانون الجرائم الإلكترونيّة: "كلّ من أنشأ موقعاً أو تطبيقاً أو حساباً إلكترونياً، أو نشر معلومات على الشّبكة الإلكترونيّة أو إحدى وسائل تكنولوجيا المعلومات؛ بقصد نشر أخبار أو صور أو تسجيلات صوتيّة أو مرئيّة، سواء كانت مباشرة أو مسجلة، تتّصل بالتّدخل غير القانوني في الحياة الخاصّة أو العائليّة للأفراد، ولو كانت صحيحة، يعاقب بالحبس مدّة لا تقلّ عن سنة، أو بغرامة لا تقلّ عن ألف دينار أردني، ولا تزيد على ثلاثة آلاف دينار أردني، أو ما يعادلها بالعملة المتداولة قانوناً، أو بكلتا العقوبتين"[3].

وعلى ضَوء ما سبق، هناك بعض الحالات النّادرة وغير المنظّمة، التي قامت من خلالها بعض الجهات الرسميّة، بالإعلان عن أسماء متّهمين ارتكبوا مخالفات تمسّ بالأمن القومي الفلسطيني، كما هو الحال في المتورّطين بتسريب أراضي للاحتلال، أو الفساد، وذلك على سبيل الإجراء الإداري عند المساس بالسّيادة، أو القيم الأخلاقيّة، وعلى ضوء مسؤوليّتها التّقديرية، فهي لا تستند إلى نصّ قانوني كما سبق أن أشرنا، بل إلى اجتهاد أمني، أو سياسي، أو إداري.

---

[1] المرجع السابق، الفصل الثاني، في الجرائم الواقعة على الشرف.

[2] قانون العقوبات الفلسطيني، الفصل الثاني، الجرائم الواقعة على الشرف.

[3] قانون الجرائم الإلكترونية، رقم 10، لسنة 2016، المادة (22).

المطلب الثّالث: ضوابط التّعزير التّشهيري.

بالرّغم من أنّ الشّريعة الإسلاميّة قد أقرّت عقوبة التّشهير، وأعطت القاضي صلاحيّة الاجتهاد في إيقاعها، إلا أنّ هناك بعض الضّوابط التي وضعتها، وينبغي لولي الأمر أن يراعيها وهي:

1. **أن تكون العقوبة المقرّرة ملائمة للجريمة ومناسبة لها:** فالقاضي يجب عليه أن يراعي العقوبة التي يوقعها على المدان والجرم الذي اقترفه، أي يجب أن تتناسب مع طبيعة الجريمة وأثرها، بحيث لا تكون أشدّ مما تستحق، ولا أخفّ ممّا يحقّق الرّدع، **قال إمام الحرمين رحمه الله:** سلطة القاضي واسعة في التّعزيرات، من حيث إيقاعها أو تخفيضها، أو العفو عنها، وذلك وفق المصلحة، مع الأخذ في الاعتبار مقاصد الشّريعة التي ترتبط بالهدف الإصلاحي للعقوبة[1].
2. **أن تكون العقوبة ملائمة لحال الجاني:** وذلك كون ظروف كل جاني تختلف عن الآخر، وكذلك تتفاوت درجات الجريمة والانزلاق فيها، فالمعتاد على الجريمة لا تردعه إلا العقوبة الشّديدة، بخلاف من تكفي عقوبة خفيفة لإصلاحه.

وقد أشار ابن القيّم لهذا المعنى فقال: إنّ مفاسد الجرائم متفاوتة وغير منضبطة من حيث الشدّة أو الضّعف، مما يجعل تقديرها راجع لاجتهاد ولي الأمر وفق ما تقتضي المصلحة في كل زمان ومكان، وبحسب حال المجرمين وأنواع جرائمهم، ومن لم يراع هذا الاختلاف فقد غابت عنه حكمة التّشريع[2].

3. **مراعاة الصّالح العام في تقدير العقوبة:** وذلك كون التّشريعات الربانيّة جاءت لجلب المصالح للعباد، ودفع المفاسد عنهم[3]، وحرصت على كلّ ما ينفعهم، وينظّم معاشهم في كافّة الأبعاد الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسّياسيّة، فكان لا بدّ أن تشرّع سلطة مانعة لكلّ من تسولّ له نفسه العبث في الاستقرار

---

[1] الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، (المتوفى: 478هـ)، غياث الأمم، مكتبة إمام الحرمين، (د.ب)، ط2، 1401هـ، (227).

[2] ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، (2\84).

[3] ابن عبد السلام، بو محمد عز الدين عبد العزيز، (المتوفى: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية –القاهرة، (د.ط)، 1414هـ-1991م، (1\11).

العام، وتقطع شأفة كل من يلحق الضّرر بالمجتمع الدّاخلي الإسلامي، ولو أدّى ذلك لإهدار دمه كائناً من كان.

4. ثبوت الجريمة يقيناً: وذلك من خلال التّحقق من ثبوت الجريمة على الجاني من خلال وسائل الإثبات، فلا يصار للعقوبة بالتّشهير، إلا بعد ثبوت الدّليل القاطع على المدان، وذلك منعاً للجور.

المبحث الثالث: التّعزير بالإعلام

المطلب الأول: التّعريف بالتعزير الإعلامي –لغةً وفقهاً وقانوناً–

كمثله من المصطلحات التي لابدّ لنا من التّوقف للتّعرف على معناها، وقد مررنا بتعريف التّشهير، فنقف مع تعريف الإعلام ومن ثمّ التّعزير الإعلامي.

أولاً: الإعلام لغة: يقال علمت الشّيء أعلمه علمًا: أي عرفته، فهي بمعنى المعرفة، والعلم ضدّ الجهل[1]، وتأتي بمعنى اليقين، يقال علم يعلم إذا تيقن[2]. وأعلمته الأمر، أي: أبلغته إياه فتأتي بمعنى البلاغ والإخبار[3].

وحاصل كلام أئمة اللغة، أن تلك المعاني التي وردت غالباً ما تستخدم في الإخبار، وبيان الشيء للناس.

ثانياً: الإعلام في الاصطلاح:

في حدود ما –اطّلع عليه الباحث– حول معنى الإعلام عند الفقهاء المتّقدمين بشكل خاص، تبين أنه لا يوجد اصطلاح خاصّ لدى الفقهاء للإعلام، بل يطلقونه بنفس المعاني اللغويّة التي سبق أن أشرنا إليها، وفيما يلي بعض التّعريفات عند بعض العلماء:

عرفه **الدّكتور إبراهيم إمام بأنه** " تزويد النّاس بالأخبار الصحيحة، والمعلومات السّليمة، والحقائق الثّابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات، بحيث يعبر هذا الرأي تعبيراً موضوعيّاً عن عقليّة الجماهير واتجاهاتهم وميولهم"[4].

وعرّفه العالم الألماني توجروت بأنّه: "التّعبير الموضوعي لعقليّة الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها في نفس الوقت"[5].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (417\12).

[2] الفيومي، أبو العباس، أحمد بن محمد، (المتوفى: 770هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية – بيروت، (د،ط)،(د،ت)، (427\2).

[3] الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد، (المتوفى: 170هـ)، العين، دار ومكتبة الهلال، (د،ب)، (دط)، (دت)، (152\2).

[4] حمزة، عبد اللطيف، الإعلام والدعاية، مطبعة المعارف– بغداد، 1968، ط1،(75).

[5] حمزة عبد اللطيف، الإعلام والدعاية، (76).

وعرّفه الهيتي بأنّه: نقل الأخبار، والحقائق، والمعلومات الموثوقة إلى النّاس، عبر وسائل متخصّصة، إلى جانب إطلاع الرأي العام داخليًا وخارجيّا على مجريات الأحداث والوقائع، والمساهمة في نشر الثّقافة وتعزيز الوعي في أوساط المجتمع[1]

وعرّفه الشّنقيطي بأنّه:" كلّ قول أو فعل قصد به حمل حقائق أو مشاعر أو عواطف أو أفكار أو تجارب قوليّة أو سلوكيّة شخصيّةّ أو جماعيّة إلى فرد أو جماعة أو جمهور بغية التّأثير، سواء أكان الحمل مباشراً بواسطة وسيلة اصطلح على أنها وسيلة إعلام قديماً أو حديثاً[2]"

وقال محمود سفر الإعلام هو تقديم المعلومات للنّاس بأسلوب يتّسم بالتّثبّت والدّقة، مع التّركيز على الإقناع وتقديم الحقائق بشكل موضوعي[3].

ويُعرّف الباحث **التّعزير الإعلامي بأنّه:** إعلان فعل المنكر، أو المخالفة، مقروناً بذكر مرتكبها صراحة أو تلميحاً، بقصد الزّجر والتّأديب، وتحقيقاً لمصلحة عامّة معتبرة شرعاً.

ثالثاً: **التّعزير الإعلامي قانوناً:**

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه فإنّ قانون العقوبات الفلسطيني لم يورد تعريفاً صريحاً للإعلام كعقوبة قضائيّة، ولم ينصّ عليه بوصفه عقوبة أصليّة، أو تبعيّة، ضمن العقوبات المنصوص عليها في القانون، بل إنّ الإعلام يدخل تحت معنى التّشهير ويُعدّ جريمة في ذاته.

---

[1] الهيتي، هادي نعمان، الإعلام العربي والدعاية الصهيونية، دار الجمهورية- بغداد، 1969م،(د، ط)، (21).

[2]الشنقيطي، سيد محمد ساداتي الشنقيطي، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم: دراسة تحليلية لنصوص من كتاب الله ص17 و18، الرياض: دار عالم الكتب 1986. نقلا عن: رفاعي، عاطف إبراهيم المتولي، صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية (ماليزيا)، : 1432 هـ - 2011 م، (22).

[3] سفر، محمود محمد، الإعلام موقف، جدة_ المملكة العربية السعودية، ط1، 1982، (21).

المطلب الثاني: موقف الشّريعة الإسلاميّة والقانون من التّعزير بالإعلام

الفرع الأوّل: موقف الشّريعة الإسلاميّة من التّعزير بالإعلام:

اعتبرت الشّريعة الإسلاميّة التّعزير الإعلامي من العقوبات التّقديريّة التي سلّمت صلاحيّة إيقاعها وتقديرها لولاة الأمر، وذلك بما يتناسب مع حال المجرمين، والمصلحة العامّة، وهي تتمثل في إخبار الجاني بجرمه مباشرة، أو إعلان العقوبة على الصّعيد العام، أو توبيخه بشكل علني بذكر اسمه، وجرمه، وذلك لخلق حالة من الرّدع العام المتمثّلة في وقاية المجتمع من الجرائم، والرّذائل، ومع تطوّر الزّمان، واختلاف الأحوال، والتّقدم الهائل الذي شهده العالم، وظهور وسائل الإعلام، والاتّصال المختلفة، أصبح هناك ضرورة لاستحداث عقوبات تناسب هذا التّطور، وتشكّل في حقيقتها أداة ردع فعّالة للجريمة، على نحو يحقّق التّوازن بين سيادة الأمن العام وحقوق الأفراد، لذلك كانت عقوبة التّعزير بالإعلام وسيلة عقابيّة، تأديبيّة، ملائمة ومحقّقة للمصلحة العامّة.

قال القاضي أبو يعلى "وإذا رأى القاضي من الصّلاح في ردع السّفلة أن يشهرهم وينادي عليهم بجرائمهم، جاز له ذلك"[1].

وقال القرافي: الجناة الذين تمسّ جرائمهم الصّالح العام، كأهل البدع والأهواء، ينبغي أن يشهّر بهم ليتبيّن للنّاس فسادهم، وأنّهم على غير حق، فيحذروهم[2].

وقال السّرخسي: التّعازير متروكة للقاضي، ومقصودها الزّجر، وأحوال النّاس تختلف بها، فقد يعاقب الأشراف بالإعلام المجرّد، بأن يقول القاضي: إنّك تفعل كذا فينزجر به، وقد يكون التّعزير بالإعلام والحضور لباب القضاء[3]. فالتّعزير الإعلامي يقع تأثيره على ذوي الهيئات، وأصحاب المروءات ممن يعرف عنهم التّرفع الوقوع في الرّذائل، فإذا وقع في حقه مثل هذه العقوبة، كان لها أثر كبير في نفسه، وبالتّالي صلاح أمره.

---

[1] أبو يعلى، الأحكام السلطانية، (260).

[2] القرافي، الفروق، (4\207).

[3] ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (5\44).

وعليه فإنّ التّعزير الإعلامي ثبتت مشروعيّته من الكتاب، والسّنة، والمعقول وذلك على النّحو الآتي:

أولاً: مشروعيّة التّعزير الإعلامي من القرآن الكريم:

قوله تعالى في عقوبة الحرابة:

1. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ ﴿٣٣﴾ ﴾[المائدة: 33].

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة بعبارتها على تغليظ العقوبة على أولئك الذين يرتكبون الجرائم التي تمسّ بالنّظام العام الإسلامي، وتزعزع الأمن الدّاخلي وتنشر الخوف في المجتمع المسلم، وذلك بتقرير عقوبات القتل، أو الصّلب، أو تقطيع الأيدي والأرجل، وفي هذا تعزير إعلامي واضح للعامّة، وذلك من خلال التّوعد لكلّ من تسوّل له نفسه ارتكاب مثل هذه الجرائم أولاً، وفي تنفيذ العقوبة على من ارتكب هذه الأفعال ثانياً.

قال الزمخشري: كل من سعى بالفساد في الأرض، وحارب المسلمين وأثخن فيهم، فالإمام مخيّر في عقوبته، فله أن يقتله ويأخذ ماله، أو أن يذلّه ويفضحه[1].

2. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدًا ﴿٩﴾ ﴾[النساء: 9].

وجه الدّلالة: جاءت الآية الكريمة تقرّر مبدأ هام في العدالة الاجتماعيّة، لا سيّما على الصّعيد الأسري، فقد دعت إلى ضرورة ضبط القول، والعمل، بموضوعيّة، ومسؤوليّة، وحثّت الآباء على ضرورة تقوى الله في تصرفاتهم تجاه أبنائهم، وهذا هو جوهر التّعزير الإعلامي، حيث تدعو الآية الكريمة النّاس للسّداد والحقّ، والبعد عن الظّلم، والفساد[2].

[1] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، (المتوفى: 538هـ)، الكشاف، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407، (1\628).

[2] الباحث.

قال الشّوكاني: من يحتضر وخلفه أولاد صغار، فليتقّ الله فيمن تحت ولايته بترك ظلمهم وأن يحسن إليهم، وكذلك من حضر الميت وهو يحتضر، فليحسن في حقّ أولاده، بأن يقول له قولًا سديداً للحقّ، بألّا يظلم في وصيّته ورثته من بعده، ولا يحرم نفسه من الخير بترك الوصيّة[1].

ثانياً: مشروعيّة التّعزير الإعلامي في السّنة النّبويّة:

1. "عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مرّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: «ما هذا يا صاحب الطعام؟» قال أصابته السّماء يا رسول الله، قال: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غشّ فليس مني»"[2].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على إنكاره ﷺ على البائع الذي جعل الجيّد من الطّعام فوق الصّندوق، والرديء تحته، فقوله ﷺ من غشّ ليس منا، هو تعزير إعلامي إخباري رادع، لكلّ من تراوده نفسه فعل مثل ذلك.

2. "عن عائشة رضي الله عنها، قالت: جاءتني بريرة فقالت: كاتبت أهلي على تسع أواق، في كل عام وقية، فأعينيني، فقلت: إن أحبّ أهلك أن أعدها لهم، ويكون ولاؤك لي فعلت، فذهبت بريرة إلى أهلها، فقالت لهم فأبوا ذلك عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبرت عائشة النبي صلّى الله عليه وسلّم، فقال: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في النّاس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أمّا بعد، ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق»"[3].

---

[1] الشوكاني، محمد بن علي، (المتوفى: 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت،ط1، 1414 هـ، (1\493).

[2] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي من غشنا، (1\99\102).

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب اذا اشترط شروطاً في البيوع، (3\73\2168).

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف أنّ الولاء في الميراث لا يكون إلا للمعتق، ولا يجوز استبداله أو تغييره لغير مستحقه، لأنّ ذلك من المعلوم بالدّين بالضّرورة، وفعل النّبي ﷺ ببيان هذه القضيّة للنّاس، من خلال خطبته بهم، هي من قبيل التّعزير الإعلامي، وذلك بنشر هذا الفعل المخالف أمام العامّة، والتّلميح لكلّ من ينادي بمثل هذا الفعل أنّه قد انحرف عن أصل شرعي معتبر، فلا يجوز له ذلك[1].

3. "ما روي عن عائشة رضي الله عنها، أنّ امرأة من بني مخزوم سرقت، فقالوا: من يكلّم فيها النّبي صلّى الله عليه وسلّم؟ فلم يجترئ أحد أن يكلّمه، فكلّمه أسامة بن زيد، فقال: «إن بني إسرائيل كان إذا سرق فيهم الشّريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضّعيف قطعوه، لو كانت فاطمة لقطعت يدها»"[2].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على إنكاره ﷺ على أسامة بن زيد، حينما جاء يتشفّع في إقامة الحدّ على المخزوميّة، فأنكر عليه ﷺ ذلك، وهذا من باب التّعزير الإعلامي فالحدود لا عبرة لشخص الجاني فيها سواء كان غنيا أو فقيرا شريفا أم وضيعا، فحدود الله تقام على الجميع سواسية بلا جور، فمن اقترف جرماً، عوقب نكال جنايته[3].

4. "عن أبي هريرة، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثمّ آمر بالصّلاة فيؤذّن لها، ثمّ آمر رجلا فيؤم النّاس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنّه يجد عظما سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»"[4].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على إنكار النبي ﷺ الشّديد على المتخلّفين عن صلاة الجماعة بلا عذر، وكان سيوقع بهم عقوبة موجعة، ويحرق عليهم بيوتهم، وفي هذا الحديث تقرير لعقوبة التّعزير الإعلامي، فقوله ﷺ "لقد هممت أنْ آمر بحطب فيحطب" هو تعزير إعلامي للمتخلّفين عن صلاة الجماعة، وتحذير واضح لارتكابهم مثل هذا السّلوك.

---

[1] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (5\189).

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي، باب ذكر أسامة بن زيد، (5\23\3732).

[3] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب إقامة الحد على الشريف، (12\88).

[4] النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (المتوفى: 303هـ)، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط2، 1406 – 1986، (2\107\848). قال الألباني: صحيح. انظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (2\245\486).

5. "ما روي عن أبي مسعود قال: خطبنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خطبة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إنّ فيكم منافقين فمن سمّيت فليقم، ثمّ قال قم يا فلان قم يا فلان قم يا فلان، حتى سمّى ستة وثلاثين رجلا، ثمّ قال: إن فيكم أو منكم فاتقوا الله، قال فمرّ عمر على رجل ممن سمّى مقنّع قد كان يعرفه قال مالك؟ قال فحدّثه بما قال: رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: بعدا لك سائر اليوم"[1].

"وما روي عن أبي مالك، عن ابن عباس أنّ النّبي ﷺ قام يوم الجمعة خطيباً، فقال: «قم يا فلان فاخرج، فإنك منافق، اخرج يا فلان، فإنك منافق»، فأخرجهم بأسمائهم، ففضحهم"[2].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث السّابق في روايتيه على مشروعيّة التّعزير الإعلامي، وذلك أنّ النّبي ﷺ نشر أسماء المنافقين، وفضحهم بين النّاس، وذلك للخطر العظيم والأذى الكبير الذي لحق المسلمين منهم، فعقوبة التّعزير الإعلامي من العقوبات الرّادعة للجرائم التي تمسّ السّيادة الدّاخليّة للأمن القومي الإسلامي، وتهدّد الصّالح العام.

ثالثاً: مشروعيّة التّعزير الإعلامي من المعقول:

تظهر مشروعيّة التّعزير بالإعلام من المعقول من خلال بعض خصائص عقوبة التّعزير الإعلامي وذلك وفق ما يلي:

1. الدّور الكبير للتّعزير الإعلامي في ردع المجرمين، وتحذير النّاس من التّعامل معهم، وذلك أنّ الجاني عندما يرى أنّ سمعته قد اهتزّت بين النّاس وسوف يُعيّر بجرمه، فإنّ ذلك يؤثّر في نفسه ويرتدع عن فعله، وهذا يساهم في انحسار الجريمة وظهر ذلك في تحذيره ﷺ في التّعامل مع التّاجر الذي غشّ.

---

[1] الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن، (المتوفى: 1378 هـ)، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد، دار إحياء التراث العربي، (د، ب)، ط2، (د، ت)، (19\231). وهو **حديث رواه ثقات** يُنظر: البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، المحقق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، 1420 هـ – 1999 م، ج8، ص87.

[2] الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب، (المتوفى: 360هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين – القاهرة، (د، ط)، (د، ت)، (1\241\792). وهو **حديث ضعيف يُنظر**: أبو حذيفة، نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتي، أنيسُ السّاري في تخريج وَتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحَافظ ابن حَجر العسقلاني في فَتح البَاري، المحقق: نبيل بن منصور بن يَعقوب البصارة، الناشر: مؤسَّسَة السَّماحة، مؤسَّسَة الريَّان، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ – 2005 م، ج1، ص208، ويُنظر: الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت 762 هـ) تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، الناشر: دار ابن خزيمة – الرياض، الطبعة: الأولى، 1414 هـ، قال هذا الحديث: "لم يروه عَن السّديّ إِلَّا أَسْبَاط انْتَهى"، ج2، ص97.

2. التّعزير الإعلامي وسيلة عقابيّة فعّالة لاسترداد الحقوق وصيانتها، كمن أكل مال النّاس بالباطل أو شهد بالزّور، تعزيره إعلاميّاً يسهم في إرجاعه الحقوق لأصحابها.
3. مرونة هذه العقوبة، وعدم قابليّتها للتّعطيل، فلا تحتاج لوجود المجرم جسماً، بل يمكن تنفيذها في حال غيابه، وهذا أمر هام في حال فرار الجاني وعدم إمكانية القبض عليه.
4. التّخفيف عن كاهل الدّولة من ناحية التّكاليف، والتي تتكبّدها ميزانيتها نتيجة العقوبات الأخرى كالتّوقيف ونحوه، فالتّعزير الإعلامي عقوبة بديلة، غير مقيّدة بزمان ولا مكان، وقليلة التّكاليف، يمكن تنفيذها من خلال وسائل الإعلام المتعدّدة.
5. التّأثير الكبير للتّعزير الإعلامي الذي يلامس نفوس الشّارع العام، ويعمل على توعيتهم، حتى يكونوا أداة لمحاربة الإجرام، وكذلك محاربة الجناة، والحدّ من تماديهم.
6. نطاق تنفيذ عقوبة التّعزير الإعلامي واسع، فلا يختصّ إيقاعها على الشّخوص فقط، بل تتعدّاها، لتشمل الشّركات، والمؤسّسات الرّبحيّة التي تتاجر بالنّفس الإنسانيّة لتحقيق مكاسب ماديّة دنيويّة.

الفرع الثّاني: موقف القانون الفلسطيني من التّعزير الإعلامي:

بعد الاطّلاع على نصوص مواد قانون العقوبات الفلسطيني، لم يعثر على نصّ يجيز التّعزير بالإعلام كعقوبة قضائيّة تعزيريّة، بل إنّ المشرّع المقنّن قد قصر العقوبات على اتّجاه محدّد، كالحبس والغرامة وبعض العقوبات التّكميليّة، وعليه فتطبيق التّعزير بالإعلام كأداة عقابيّة غير متحقّق في قانون العقوبات الفلسطيني، بل إنّ الإعلام يدخل تحت معنى التّشهير ويُعدّ جريمة في ذاته، ولا يمكن اعتباره ضمن الإطار القضائي التّأديبي إلا بتشريع خاصّ من المشرّع المقنّن، وهذا ما يرى الباحث بضرورة تطبيقه فعلاً في قانون العقوبات الفلسطيني، نظراً للحاجة إليه في هذا الزمان، الذي قد انتزعت منه قيم الأخلاق والمروءة، وأصبحت الجريمة فيه عادةً، ونهجاً اجتماعياً.

ومن خلال الاطّلاع على بعض التّشريعات الفلسطينيّة الأخرى، وجدت بعض النّصوص القانونيّة التي ترمي لهذه الوسيلة ضمناً، فأجاز المشرّع الفلسطيني نشر الأحكام القطعيّة التي انتفت بها البراءة الأصليّة. جاء في المادّة (43) **من قانون النّشر والمطبوعات الفلسطيني:** للمحكمة التي أصدرت الحكم أنْ تأمر المحكوم عليه بنشر الحكم المكتسب الدرجة القطعية بكامله مجاناً أو نشر خلاصة عنه في أول عدد من المطبوعة الدورية، سيصدر بعد تبليغ الحكم وفي ذات المكان من المطبوعة الذي نشر فيه المقال موضوع الشّكوى وبالأحرف ذاتها، وللمحكمة إذا رأت ضرورة أن تقضي بنشر الحكم أو خلاصة عنه في صحيفتين أخريين على نفقة المحكوم عليه.[1]"

وكذلك من التّعزير الإعلامي إلزام مزوّد خدمة الاتّصالات في الأراضي الفلسطينيّة بحجب بعض المواقع، وذلك للمصلحة العامّة التي تراها الدّولة، جاء في الفقرة الثّانية من المادّة (31) **من قانون الجرائم الإلكترونيّة** "يلتزم مزوّد الخدمة، بحجب رابط أو محتوى أو تطبيق على الشّبكة الإلكترونيّة بناءً على الأوامر الصّادرة إليها من الجهات القضائيّة"[2].

وعلى ضَوء ما سبق يرى الباحث أنّ هناك إمكانيّة لاعتبار تلك النّصوص انعكاساً لتوجّه المشرّع المقنّن في توظيف الإعلام كوسيلة تأديبيّة قضائيّة، يمكن إدراجها ضمن العقوبات التّعزيريّة ذات الإطار الرّدعي، والذي يرى الباحث ضرورة إعماله على نطاق واسع في العقوبات التّشريعيّة الفلسطينيّة.

[1] قانون النشر والمطبوعات الفلسطيني، رقم 9، لسنة 1995، المادة (43).

[2] قانون الجرائم الإلكترونية، رقم 10، لسنة 2016، المادة (31).

المبحث الرابع: التعزير بالتوبيخ

المطلب الأول: التّعريف بالتعزير التوبيخي –لغةً وفقهاً وقانوناً–

كمثله من المصطلحات التي لابد لنا من التّوقف للتعرف على معناها، نقف مع تعريف التوبيخ ومن ثم التّعزير التوبيخي.

أولاً: التوبيخ لغة: يأتي التوبيخ بمعنى اللوم، والعتاب، والوعيد، يقال: وبخت فلانًا بسوء عمله، أي لُمته على فعله[1]. ويقال وبخه، أي أنبه، وعيره، وعنفه، لردعه وإصلاحه[2].

وحاصل كلام أهل اللغة أن المعاني التي وردت في التوبيخ يراد بها: لوم المخطئ على فعله بغية ردعه، وإصلاحه عن خطئه، كتوبيخ الطّالب الكسول وكذلك العامل المقصر في عمله.

ثانيًا: التوبيخ في الاصطلاح الفقهي:

في حدود ما اطلع عليه الباحث تبين أن المعنى الاصطلاحي للتوبيخ لا يختلف عن معناه اللغوي، فهو يطلق على نفس المعاني اللغوية التي سبق أن أشرنا إليها، إلا أنه سوف يعرض بعض التّعاريف التي تم الوقوف عليها عند أهل الاصطلاح:

عرّفه الزيلعي: بأنّه تعزير الجاني والإغلاظ عليه بالقول، والنّظر إليه بوجه عابس، بغية إصلاحه[3].

وجاء في السّياسة الشرعية أن التوبيخ: تعزير الجاني بالكلام الناقد العنيف، نتيجة عدم الرضا عن سلوكه، بهدف إصلاحه[4].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (3\66).

[2] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (262).

[3] الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (3\208).

[4] ابن تيمية، السياسة الشرعية، (91).

وعرّفه البركتي بأنه: "التعبير واللومُ والعذل"[1].

وعليه بعد الوقوف على معنى التوبيخ عند علماء اللغة والاصطلاح، تبين أن التوبيخ عقوبة رادعة، مسندة للنفس بالمقام الأول، مصلحة للجناة الذين يرتدعون بهذه الدرجة من العقوبات، وكاشفة للخطأ، وعلى ضوء ما سبق يُعرف **الباحث التعزير التوبيخي** بأنه: عقوبة تأديبية للمدان بالكلام العنيف، والإهانة المعنوية، بهدف إصلاحه وردعه.

ويلاحظ أن الباحث في تعريفه للتعزير التوبيخي قد أخرج العقوبة الحسيّة، أي أن التعزير التوبيخي هو إيلام نفسي للجاني، فلا توقع عليه عقوبة ماديّة، ولا حتى على سبيل التلازم، كما أن التعزير التوبيخي يقتصر على إغلاظ اللفظ على الجناة بشكل مباشر دون أن يصل حد القذف، والتشهير بهم، والمساس بكرامتهم، ولعلّ هذا من عدالة نظام العقوبات الإسلامي وعظمته ودقته[2].

ثالثاً: التعزير التّوبيخي في القانون:

من خلال الاطّلاع على التشريعات الفلسطينية المعمول بها في الأراضي الفلسطينية، وكذلك قانون العقوبات الفلسطيني، تبين أن المشرع المقنن لم يفرد التعزير التوبيخي كمصطلح خاص تحت باب العقوبات، إلا أنه من خلال استقراء بعض النصوص التشريعية الأخرى تبين أن التعزير التوبيخي قد يفهم ضمناً من بعض نصوص القانون، لا سميا قانون الخدمة المدنية الفلسطيني، **وعليه فإن التعزير التوبيخي هو:** مجموعة من الإجراءات الإدارية التأديبية الصّادرة عن المجلس التأديبي لكل مؤسسة، تسند للموظف الذي يخلّ بواجباته الوظيفية بهدف إصلاحه وردعه[3].

---

[1] البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، (د، ب)، ط1، 1424هـ-2003م، (64).

[2] الباحث.

[3] قانون الخدمة المدنية، رقم 4، لسنة 1998، الفصل الخامس، الإجراءات والعقوبات التأديبية، المادة (68).

المطلب الثّاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالتوبيخ

الفرع الأول: موقف الشريعة الإسلامية من التعزير التوبيخي:

تعد عقوبة التعزير بالتوبيخ من العقوبات التعزيرية المفوضة لولاة الأمر والقضاة، وتكون هذه العقوبة موجهة للجاني مباشرة منفردا أو بالعلن أمام العامة من الناس، وذلك لزجره عن معاودة اقتراف الفعل المُجرّم، وإصلاحه، كما أن عقوبة التوبيخ من العقوبات التي تمس وجدان الجاني وتؤثر في نفسه، بعيداً عن تلك العقوبات البدنية الأخرى، فالهدف من العقوبة في الشريعة هو تقويم المجرم، وتهذيبه، أي أن ألم العقوبة ليس مقصوداً في ذاته، إنما هو وسيلة لغاية، وهي تهذيب الجاني، فلا داعي لإيلام المجرم أو إذلاله، كما أن العقوبة ليست مقصودة بذاتها في الشريعة الإسلامية، فهي ليست أولى وسائل الإصلاح والتهذيب للأفراد والجماعات، بل إن العقوبة هي آخر مرحلة يصار إليها عندما تستنفذ جميع الوسع في تقويم الجاني، وكما قيل قديماً عند العرب آخر الدواء الكي، وتعد عقوبة التوبيخ من العقوبات القولية النفسية واسعة الاستخدام على كافة الأصعدة، سواء في القضاء، أو حتى في المؤسسات الإدارية، أو على الصعيد التربوي ايضاً، لذلك تعد عقوبة لها أثر فعال في تقويم المخطئ، وتنبيه ضميره، حتى تستكين نفسه، ويعود لدرب الصواب.

قال الكاساني: التعزير راجع لولي الأمر، وله تقديره حسب المصلحة، فهو بالخيار إن شاء عزر الجاني بالعقوبات البدنية كضربه، او حبسه، وان شاء اكتفى بالتعزير النفسي القولي كالاستخفاف بالكلام[1].

وقال الدسوقي: التعزير يجتهد به الإمام، وليس له اللعن ولا القذف، ويجتهد في ايقاعه حسب حال الجاني والمجني عليه، وكذلك حسب المصلحة، فله أن يحبسه، وله أن يوبخه بالكلام[2].

وقال الشّربيني: للإمام تأديب المخطئ بما يقتضيه اجتهاده من توبيخ، وإغلاظ القول[3].

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (7\64).

[2] الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، (المتوفى: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د، ب)، (د، ط)، (د،ت)، (4\354).

[3] الشربيني، مغني المحتاج، (5\524).

وقال ابن قدامة الحنبلي:" للرجل تأديب عبده وأمته إذا أذنبا، بالتوبيخ"[1].

وعلى ضَوءِ ما تقدم فإن التعزير التوبيخي جائز، ومشروعيته ثابتة في الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم، والسنة النبوية.

أولاً: **مشروعية التعزير بالتوبيخ من القرآن الكريم:**

1. **قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ٣٨﴾[التوبة: 38].

وجه الدلالة: جاءت الآية الكريمة في العتاب والانكار الشديد لمن تخلف عن الجهاد من المؤمنين، وكذلك التوبيخ على تقديم المصالح الدنيوية والراحة على طاعة الله والجهاد في سبيله، واتباع نبيه.

قال القرطبي: "هذه الآية نزلت عتابا على التخلف عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك وتوبيخ على ترك الجهاد والتقاعد عن المبادرة إلى الخروج"[2].

2. **قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٢﴾[الصف: 2].

وجه الدلالة: جاءت الآية الكريمة بالتقريع، واللوم الشديد على المؤمنين، الذين يناقض قولهم عملهم، وبينت أن هذا الفعل يمقته الله سبحانه وتعالى، فالآية الكريمة خير مثال على التعزير التوبيخي الذي جاء للزجر والردع عن هذا السلوك الشائن.

[1] ابن قدامة، المغني، (8\257).

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (8\140).

قال قتادة: "هذه الآية نزلت في الجهاد، حيث كان الرجل يقول: قاتلت وفعلت، ولم يكن فعل، فوعظهم الله في ذلك أشد الموعظة. وقال آخرون: هذا توبيخ من الله لقوم من المنافقين، كانوا يعدون المؤمنين النصر وهم كاذبون"[1].

ثانياً: مشروعيّة التعزير التوبيخي من السنة النبوية:

1. "ما روي عن أسامة بن زيد قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة من جهينة، قال: فصبحنا القوم فهزمناهم، قال: ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم، قال: فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله، قال: فكف عنه الأنصاري، فطعنته برمحي حتى قتلته، قال: فلما قدمنا بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فقال لي: «يا أسامة، أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله» قال: قلت: يا رسول الله، إنما كان متعوذاً، قال: «أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله» قال: فما زال يكررها علي، حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم"[2].

وجه الدلالة: دل الحديث الشريف على انكار النبي ﷺ على فعل أسامة بن زيد، وهذا الانكار يحمل معنى اللوم والتوبيخ الذي كان له الأثر في نفس أسامة بن زيد[3]، وكذا تأنيبه من قِبل النبي ﷺ على فعله لما للتأنيب من أثر نفسي على نفس المُؤَنَّب.

2. "ما روي عن المعرور بن سويد، قال: لقيت أبا ذر بالربذة، وعليه حلة، وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك، فقال: إني سببت رجلا فعيرته بأمه، فقال لي النبي صلى الله عليه وسلم: «يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية»".[4]

---

[1] الطبري، جامع البيان، (23\355).

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب ومن أحياها، (9\4\6872).

[3] ابن حجر، فتح الباري، (12\267).

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من الجاهلية، (1\15\30).

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشريف دلالة واضحة على التعزير بالتوبيخ، فقول النبي ﷺ لأبي ذر إن فيك جهلاً، هو على سبيل التوبيخ، حيث أن الشريعة جاءت بالتسوية بين كافة الناس وأن التفاضل بينهم هو بالإيمان والتقوى فقط، وتوبيخ النبي ﷺ له لزجره عن معاودة هذا الفعل[1].

3. "ما روي عن عبد الله بن عباس، أن رسول الله ﷺ رأى خاتمًا من ذهب في يد رجل، فنزعه فطرحه، وقال: «يعمد أحدكم إلى جمرة من نار فيجعلها في يده» فقيل للرجل بعد ما ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم: خذ خاتمك انتفع به، قال: لا والله، لا آخذه أبدا وقد طرحه رسول الله "[2].

وجه الدلالة: دل الحديث الشريف على حرمة الذهب للرجال، حيث أنكر النبي ﷺ على صاحب الخاتم وقام بتوبيخه بالقول، وقد نفع معه ذلك، وتأدب بتوبيخ النبي ﷺ له، وتأثرت به نفسه وأدرك خطأه، ومن ذلك أنه رفض أخذ الخاتم بعد توبيخ النبي ﷺ[3]، فهذا الحديث الشريف يدل على مشروعية التوبيخ.

4. "ما روي عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه، حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه»"[4].

وجه الدلالة: دل الحديث الشريف على مشروعية التوبيخ، وذلك من خلال إنكار النبي ﷺ على أصحابه، وغضبه الشديد منهم، حينما تجاوزوا ما لا يجب سؤالهم عنه، ودخلوا في أمور لا علم لهم بها، فأنكر عليهم وقرعهم؛ لما في ذلك من خوض في دين الله بغير علم، فاستحقوا التوبيخ.

---

[1] ابن حجر، فتح الباري، (10\468).

[2] مسلم، صحيح مسلم، باب طرح خاتم الذهب، (3\1655\2090).

[3] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، (المتوفى: 676هـ)، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392، (14\65).

[4] الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة، سنن الترمذي، (المتوفى: 279هـ)، شركة مصطفى البابي– مصر، ط2، 1395 هـ – 1975 م، (4\443\2133). قال الألباني: حسن. انظر الألباني، محمد ناصر الدين، (المتوفى: 1420هـ)، صحيح وضعيف سنن الترمذي، (د، ط)، مركز نور الإسلام، (د، ت)، (5\133).

5. "ما روي عن عبد الرحمن بن أبي بكر، أن أصحاب الصفة[1]، كانوا أناسا فقراء وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، وإن أربع فخامس أو سادس» وأن أبا بكر جاء بثلاثة، فانطلق النبي صلى الله عليه وسلم بعشرة، قال: فهو أنا وأبي وأمي – فلا أدري قال: وامرأتي وخادم – بيننا وبين بيت أبي بكر، وإن أبا بكر تعشى عند النبي صلّى الله عليه وسلم، ثم لبث حيث صليت العشاء، ثم رجع، فلبث حتى تعشى النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء بعد ما مضى من الليل ما شاء الله، قالت له امرأته: وما حبسك عن أضيافك – أو قالت: ضيفك – قال: أوما عشيتيهم؟ قالت: أبوا حتى تجيء، قد عرضوا فأبوا، قال: فذهبت أنا فاختبأت، فقال يا غنثر فجدع وسب، وقال: كلوا لا هنيئا »"[2].

وجه الدلالة: أنكر أبو بكر الصديق على ابنه عبد الرحمن حينما ظن أنه قصر في حق ضيوفه، فقام بتوبيخه ولومه ودعا عليه بقطع الأذن، لما حصل له من الحرج والغيظ بتركهم العشاء بسببه، فدل هذا الحديث على مشروعية التعزير التوبيخي[3].

ثالثاً: مشروعية التعزير التوبيخي من المعقول:

تظهر مشروعية التعزير التوبيخي من المعقول من خلال بعض خصائص عقوبة التعزير بالتوبيخ على النحو الآتي:

1. يعد التوبيخ أداة تأديبية رادعة للمخطئ، لا سيما في الجنايات البسيطة التي لا تستدعي إيقاع عقوبات مالية، أو بدنية، فالتوبيخ عقوبة تحقق الغرض الإصلاحي دون إضرار بالمخالف، وهو الخيار الأمثل للأخطاء السلوكية البسيطة.

---

[1] ولقد تمت تسميتهم بهذا الاسم؛ لأنهم كانوا يصفون على باب المسجد؛ لأنهم غرباء لا مأوى لهم. ينظر: ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي، أبو إسحاق ابن قرقول (ت 569هـ) : مطالع الأنوار على صحاح الآثار، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – دولة قطر، الطبعة: الأولى، 1433 هـ – 2012 م، ج4، ص301.

[2] مسلم، صحيح مسلم، باب السمر مع الضيف والأهل، (1\124\602).

[3] النووي، شرح النووي على مسلم، باب اكرام الضيف، (14\19).

2. التّوبيخ عقوبة تشعر الجاني بخطئه وتزجره عن المعاودة لتكرار فعلته، مع حفظ كرامته وعدم الإضرار باعتباره بين الناس، فهي تصون كرامة الفرد من جهة، ومن جهة أخرى تحفظ الصالح العام.
3. عقوبة التوبيخ تتناسب مع مقاصد الشريعة الإسلامية التي جعلت العقوبات وسيلة إصلاحية، فالتوبيخ أداة تأديبية عقلية مرنة تحقق هذه الغاية، وبأخف الأضرار.

الفرع الثّاني: موقف القانون الفلسطيني من التعزير بالتوبيخ:

في حدود ما تم الاطلاع عليه من النصوص التشريعية للمشرع المقنّن الفلسطيني، تبين أنه لا يذكر التوبيخ كعقوبة خاصة مستقلة في قانون العقوبات الفلسطيني، وبالتالي لا يعتبر التوبيخ من العقوبات التأديبية القضائية الرسمية، إلا أنه وجد أن التوبيخ يستخدم ضمناً في بعض التشريعات والأنظمة الإدارية الانضباطية، مثل قانون الخدمة المدنية الفلسطيني، وقانون حماية الأحداث الفلسطيني.

جاء في المادّة(36) من قانون حماية الأحداث الفلسطيني "بأن الحدث الذي لم يبلغ سن الخامسة عشر إذا ارتكب فعلاً مجرماً يحكم عليه بإحدى التدابير منها التوبيخ، وذلك بتوجيه المحكمة اللوم والتأنيب إلى الحدث على ما صدر منه، وتحذيره بألا يعود إلى مثل هذا السلوك مرة أخرى"[1].

فالتوبيخ الذي يتم إسناده للحدث من قبل المحكمة هو أداة تأديبية، تربوية، رادعة، تهدف إلى إصلاح الحدث، وضمان عدم تكراره للفعل المخالف، دون إيقاع العقوبات التقليدية به، وبالتالي فهو عقوبة نفسية قولية بديلة، وعليه فإن قانون حماية الأحداث يعالج جرائم الأحداث بطريقة تربوية إصلاحية، ويعد من أقرب التشريعات الوضعية إلى مفهوم "التعزير النفسي" في الشريعة الإسلامية. كما أن التوبيخ يستخدم كإجراء تأديبي ضد الموظفين العموميين عند ارتكابهم بعض المخالفات السلوكية أو الإدارية، ويعد من أخف العقوبات التأديبية. جاء في المادة (68) من قانون الخدمة المدنية "بأن الموظف الذي ثبت ارتكابه لسلوكيات مخالفة للقوانين والأنظمة يعاقب بإحدى العقوبات التأديبية منها التنبيه، ولفت النظر، والتوبيخ"[2].

[1] قانون حماية الأحداث الفلسطيني، رقم 4، 2016، الفصل الرابع المادتين (36\37).
[2] قانون الخدمة المدنية، رقم 4، لسنة 1998، الفصل الخامس، الإجراءات والعقوبات التأديبية

الفصل الثالث

التعازير النفسية الفعلية

المبحث الأول: التّعزير بالهجر

المطلب الأوّل: التّعريف بتعزير الهجر –لغةً وفقهاً وقانوناً–

كغيره من المصطلحات التي لا بد لنا من التّوقف للتّعرف على معناها، نقف مع تعريف الهجر ثمّ التّعزير بالهجر.

أوّلا: الهجر لغةً: يأتي الهجر بمعنى **المخاصمة**، والقطيعة، فهو نقيض الوصل، يقال هجر فلان أي خاصمه وأعرض عنه[1]، **ويأتي بمعنى التّرك** يقال: هاجر القوم من دار إلى دار، أي تركوا ديارهم الأولى وانتقلوا لديار ثانية[2]. ويأتي الهجر أيضاً بمعنى **الهذيان** والإفحاش بالمنطق[3]. ويأتي الهجر بمعنى **الاعتزال**، يقال هجر الرجل في الصّوم، أي اعتزل النكاح[4].

وحاصل كلام أهل اللّغة يأتي من منبع واحد، أي أن الهجر هو بمعنى التّرك، والإعراض، والمفارقة.

ثانياً: الهجر في الاصطلاح الفقهي:

لا يختلف معنى الهجر في الاصطلاح الفقهي عن معناه اللّغوي، بل إنّ معناهما واحد ومتلازم، وباستعراض معنى الهجر عند بعض الفقهاء ظهر الآتي:

عرّفه المناوي بأنّه: "مفارقة الإنسان غيره، ومتاركته، إما بالبدن، أو باللّسان، أو بالقلب"[5].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (5\250).

[2] الرازي، مختار الصحاح، (324).

[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، (6\35).

[4] الزبيدي، تاج العروس، (14\394).

[5] المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (342).

وعرّفه الكفوي بأنه: ترك الجاني وقطيعته[1].

وعرّفه عبد القادر عودة بأنّه: عقوبة عامّة يوقعها القاضي على الجاني، بهدف زجره وإصلاحه، وحدها التّوبة، والكف عن المعصية[2].

وجاء في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة: بأنّ الهجر هو: متاركة الجاني، والإعراض عنه، والكفّ عن معاملته، ومخالطته[3].

وعلى ضوء ما سبق، يتبيّن أنّ الهجر يعدّ من العقوبات التّعزيريّة النفّسيّة الفعليّة المنوطة للإمام، وله إيقاعها على الجاني إذا ما اقتضت المصلحة ذلك، وبما يراه اجتهاده، كما أنّ لهذه العقوبة بصمة موجعة على نفس الجاني، فهي تستهدف شعوره بالمقام الأوّل، فيجد نفسه منبوذاً، فلا يتمّ التّواصل معه أو مخالطته، وكذلك لا يتمّ التّعامل معه بين النّاس في بيوعهم ومشترياتهم أو مناسباتهم، مما يجعل لهذه العقوبة باعاً كبيراً في تهذيب نفسه، وإصلاح أمره، وتوبته عن معصيته. ومن هنا يعرّف الباحث **تعزير الهجر بأنّه:** عقوبة تأديبيّة إصلاحيّة يوقعها القاضي على الجاني، يقصد بها زجر المُدان، وذلك بالكفّ عن مخالطته، أو مجالسته مدّة معينة، على نحو لا يضّر به.

ويلاحظ من التّعريف بأنّ إيقاع العقوبة على الجاني تستلزم عدم المبالغة في الإضرار به، أو إذلاله أو حتى المسّ بمكانته، فهي ليست للإيذاء بقدر ما هي للتّهذيب وتقويم السّلوك، فلا ينبغي أن تخرج العقوبة عن نطاق التّأديب المشروع، بل تكون بقدر الحاجة التي يتحقق معها الزّجر والانتهار، وسوف نبيّن ذلك في موضعه من خلال ضوابط التّعزير بالهجر.

[1] الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، (المتوفى: 1094هـ)، الكليات في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة – بيروت، (د، ط)، (د، ت)، (961).
[2] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، (146\1).
[3] الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، دار السلاسل – الكويت، ط2، 1404 – 1427هـ، (275\12).

ثالثاً: التّعزير بالهجر في القانون الفلسطيني:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من التّشريعات الفلسطينيّة، وقانون العقوبات على وجه التّحديد، لم ينصّ على أنّ تعزير الهجر عقوبة منصوص عليها ضمن مواد المشرّع الفلسطيني، فهو ليس أداة قضائيّة رسميّة لدى المشرّع المقنّن، بل هو أداة تأديبيّة مستمدّة من المشرّع الإسلامي، وتقديرها موكول للقاضي وفق ما يقتضيه اجتهاده، وعليه فلم يورد القانون الفلسطيني تعريف صريح أو ضمني لعقوبة الهجر، لأنّه اقتصر على العقوبات الجزائيّة المنصوص عليها في قانون العقوبات.

المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالهجر

الفرع الأوّل: موقف الشّريعة الإسلاميّة من التّعزير بالهجر:

جاء المشرّع الإسلامي بمنظومة متكاملة من الأحكام التي تحقق العدل، ومقاصد الإصلاح في المجتمع، ومن تلك الأحكام عقوبة التّعزير بالهجر، التي تعدّ أداة تأديبيّة تربويّة إصلاحيّة، جُعلت لصيانة السّلم الأهلي الاجتماعي، وترك المشرّع الحكيم تقديرها للقاضي وفق ما تقتضي به المصلحة، فالتّعزير بالهجر عقوبة لها أثرها البليغ في نفس الجاني، وتهدف إلى تهذيب المسيء، وتقويم سلوكه، وزجره عن التّمادي في إساءته، وتقدير عقوبة الهجر كما سبق مفوّضة للإمام، وتختلف صفة الهجر باختلاف الجريمة وأثرها وحال الجاني، فذو الجرائم الكبيرة يتم هجرهم واجتنابهم وقطع الاتّصال والتّعامل معهم[1]، بخلاف من ارتكب بعض المخالفات السّلوكية التي لا يعظم ضررها وخطرها، فيعزر بترك السّلام عليه وفق المصلحة[2].

قال ابن تيمية رحمه الله: يجب الإنكار على المخطئ الذي اقترف إساءة، ويراعي الحاكم في إيقاع عقوبة الهجر عليه، إن كان مجاهراً في جرمه، أم مستتراً به، فإن كان المسيء استتر في اساءته أنكر عليه الحاكم

[1] ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، (المتوفى: 449هـ)، شرح صحيح البخارى، مكتبة الرشد – الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م، (9\272).
[2] ابن تيمية، السياسة الشرعية، (91).

سراً، بزجره وتوبيخه سرّاً راجياً بذلك صلاحه، أما إن بقي على حاله ولم يكفّ عن إساءته، يتم هجرانه، وينبغي مراعاة الصّالح العام في ذلك[1].

وقال ابن فرحون: بجواز التّعزير بالهجر إن كان الجاني ممن ينصلح حاله بها[2].

وقال ابن تيمية: إنّ الجناة الدّاعون إلى البدع، يهجروا، فلا يتعامل معهم على الصّعيد الاجتماعي، بتزويجهم، أو بيعهم، أو الشّراء منهم، ولا بالصّلاة خلفهم، وكذلك في الأقضية لا تقبل شهادتهم، عقوبة لهم على بشاعة فعلهم[3].

وعلى ضوء ما سبق من أقوال الفقهاء يتّضح أنّ التّعزير بالهجر هو وسيلة قضائيّة تأديبيّة مشروعة، وأقرّتها السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، وترك المشرّع الإسلامي الحكيم تقرير هذه العقوبة للقاضي، يجتهد بها وفق ما يقضي به اجتهاده، وكذلك حسب ما تستدعيه المصلحة العامّة، لا سيما في مدّة الهجر، فمدّة عقوبة الهجر راجعة للقاضي حسب ما يراه باجتهاده، ولعلّ ذلك يعود لمدى قابليّة الجاني للصّلاح، والكفّ عن عدوانه.

وعليه فإنّ التّعزير بالهجر ثبتت مشروعيّته في القرآن الكريم والسّنة النّبويّة، **على** النّحو الآتي:

أولاً: مشروعيّة التّعزير بالهجر من القرآن الكريم:

1. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ ٣٤﴾[النساء: 34].

وجه الدّلالة: جاء النّصّ القرآني واضح الدّلالة على مشروعيّة الهجر، كوسيلة تأديبيّة يمارسه الزّوج على زوجته في حالة نشوزها، وتمرّدها عليه، وذلك بهدف إصلاحها، وتقويم سلوكها، فالزّوجة متى رأت أن زوجها يعيش معها في نفس البيت، لكنه بعيد عنها، ويمتنع عن التّواصل العاطفي معها، كان لذلك أثر كبير في نفسها، وبالتّالي تعود إلى رشدها، وتخفض له جناح المودّة والطّاعة.

---

[1] ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (3\434).

[2] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (2\291).

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (28\205).

قال السّعدي: "المرأة وظيفتها طاعة ربها وطاعة زوجها، فمتى ترّفعت عن طاعة زوجها، وعصته بالقول أو الفعل، فإن للزّوج تأديبيها، بالموعظة والتّرغيب والترهيب وبيان أهمية طاعة الزّوج، فإن أبت أن تنتهي عن تمرّدها، هجرها الزّوج في المضجع، فلا يضاجعها، ولا يجامعها بمقدار ما يحصل به المقصود"[1].

وقال القرطبي: "الهجر في المضجع بأن يوليها الزّوج ظهره ولا يجامعها، فإنّ الزّوج إذا أعرض عن فراشها فإن كانت محبة للزّوج فذلك يشقّ عليها فترجع للصّلاح[2]".

2. **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا ١٠﴾[المزمل: 10].

وجه الدّلالة: جاءت الآية الكريمة بتوجيه ربّاني للنّبي ﷺ، بالصّبر على أذى المشركين، وتكذيبهم لرسالته واستهزائهم به وبأصحابه، وكذلك هجرهم والإعراض عنهم عقوبة لهم على استهزائهم به، وفي هذا دليل على مشروعيّة الهجر.

قال الطبري: يأمر الله تعالى نبيّه ﷺ بأن يصبر على ما يقوله المشركون من قومه له، وعلى أذاهم، واستخفافهم به، وبآيات الله، وأن يهجرهم دون عتاب أو أذى[3].

وقال أبو الدّرداء:" إنا لنكّشر في وجوه أقوام، ونضحك إليهم، وإن قلوبنا لتلعنهم"[4].

3. **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١١٨﴾[التوبة: 118].

---

[1] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (المتوفى: 1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، (د، ب)، ط1، 1420هـ -2000 م، (177).
[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5\171).
[3] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (23\689).
[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (19\45).

وجه الدّلالة: جاءت الآية الكريمة بقبول الله سبحانه وتعالى توبة الثّلاثة الذين تخلّفوا وهم كعب بن مالك وهلال بن أميّة ومرارة بن الرّبيع، وفرّج الله سبحانه عن هؤلاء الثّلاثة من الضّيق الذي لحقهم جرّاء هجر المسلمين لهم، خمسين يوماً، فلم يكلمهم أحد، وأعرض النّاس عنهم، واعتزلتهم نسائهم، وذلك دليل على مشروعيّة هجر المسيء، حتّى ينصلح حاله وتهذّب نفسه، ويرقّ طبعه، ويكفّ عن إساءته، ويعتريه النّدم على فعله[1].

ثانياً: مشروعيّة التّعزير بالهجر من السّنة النبويّة:

1. ما رواه كعب بن مالك من قصّة تخلّفه عن غزوة تبوك وتوبته حيث قال": لم أتخلّف عن رسول الله صلّى الله عليه وسّلم في غزوة غزاها إلّا في غزوة تبوك... ونهى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم المسلمين عن كلامنا أيّها الثّلاثة من بين من تخلّف عنه، فاجتنبنا النّاس، وتغيّروا لنا حتى تنكّرت في نفسي الأرض فما هي التي أعرف، فلبثنا على ذلك خمسين ليلة، فأما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما يبكيان، وأمّا أنا، فكنت أشبّ القوم وأجلدهم فكنت أخرج فأشهد الصّلاة مع المسلمين، وأطوف في الأسواق ولا يكلّمني أحد، وآتي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فأسلّم عليه وهو في مجلسه بعد الصّلاة، فأقول في نفسي: هل حرّك شفتيه بردّ السّلام علي أم لا؟ ثمّ أصلّي قريبا منه، فأسارقه النّظر، فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إلي، وإذا التفتّ نحوه أعرض عني، حتى إذا طال علي ذلك من جفوة النّاس، مشيت حتى تسوّرت جدار حائط أبي قتادة، وهو ابن عمي وأحبّ النّاس إلي، فسلّمت عليه، فوالله ما ردّ علي السّلام، فقلت: يا أبا قتادة، أنشدك بالله هل تعلمني أحبّ الله ورسوله؟ فسكت، فعدت له فنشدته فسكت، فعدت له فنشدته، فقال: الله ورسوله أعلم، ففاضت عيناي، وتولّيت حتى تسوّرت الجدار، قال: فبينا أنا أمشي بسوق المدينة، إذا نبطي من أنباط أهل الشأم، ممن قدم بالطعام يبيعه بالمدينة، يقول: من يدلّ على كعب بن مالك، فطفق النّاس يشيرون له.... حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين، إذا رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيني، فقال: إن رسول الله صلّى الله عليه

[1] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، –بيروت، ط1، 1419 هـ، (204\4).

وسلّم يأمرك أن تعتزل امرأتك، فقلت: أطلّقها؟ أم ماذا أفعل؟ قال: لا، بل اعتزلها ولا تقربها، وأرسل إلى صاحبي مثل ذلك، فقلت لامرأتي: الحقي بأهلك، فتكوني عندهم، حتى يقضي الله في هذا الأمر، قال كعب: فجاءت امرأة هلال بن أميّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقالت: يا رسول الله: إنّ هلال بن أمية شيخ ضائع، ليس له خادم، فهل تكره أن أخدمه؟ قال: «لا، ولكن لا يقربك». قالت: إنه والله ما به حركة إلى شيء، والله ما زال يبكي منذ كان من أمره، ما كان إلى يومه هذا.."[1]

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على مشروعية عقوبة الهجر، وأنّ لهذه العقوبة التأديبيّة أثر كبير في نفوس العصاة، حيث أنّ النّبي ﷺ هجر المخلّفين الثّلاثة وأعرض عنهم، وأمر النّاس والصّحابة بالإعراض عنهم، وكذلك نسائهم، حتى نزل فيهم حكم الله تعالى وقبل توبتهم.

قال القرطبي: "نال المخلّفين الثّلاثة من الضّيق ما شعروا به بأن الأرض كلها ضاقت عليهم، لأنّهم كانوا مهجورين لا يعاملون ولا يكلمون، وفي هذا دليل على هجران أهل المعاصي حتى يتوبوا"[2].

وقال محمد رشيد رضا: "إنّ في هذه القصّة لأكبر عبرة تفيض لها عبرات المؤمنين، وتخشع لها قلوب المتّقين، ولا أدري ما عسى أن ينال من قسوة قلوب المقلّدين، وجهل المغرورين الذين يقترفون الفواحش والمنكرات، ويتركون الفرائض والواجبات، ويصّرون على ما فعلوا وهم يعلمون، فلا يتوبون ولا هم يذكرون"[3].

2. "ما روي عن أم سلمة رضي الله عنها، أنّ النّبي ﷺ آلى من نسائه شهرا، فلما مضى تسعة وعشرون يوما، غدا أو راح فقيل له: إنك حلفت أن لا تدخل شهرا، فقال: «إن الشّهر يكون تسعة وعشرين يوما»"[4].

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، (6\3\4418).

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (8\287).

[3] رضا، تفسير المنار، (11\58).

[4] البخاري، صحيح البخاري، (3\27\1910).

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على مشروعيّة عقوبة الهجر، كوسيلة تأديبيّة وإصلاحيّة، وفعله ﷺ باعتزال زوجاته؛ تأديباً لهن، دليل على مشروعيّة عقوبة هجر الزّوج زوجته.

قال ابن المنير:" هجر الزّوج زوجته يجوز أن يكون في البيوت وفي غير البيوت، وهو عقوبة موجعة للنّساء، بل إن الهجر في غير البيوت آلم للنّفوس وخصوصاً النّساء لضعف نفوسهن"[1].

3. "عن أنس بن مالك: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ﷺ قال: «لا يحلّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال»"[2].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على مشروعيّة الهجر كعقوبة، وهي مقيّدة بثلاث أيام في حال حدوث بعض الاضطرابات وسوء الفهم بين المسلم وأخيه، بخلاف من كان هناك مصلحة في هجرانه كأهل المعاصي والإساءات فيهجروا حتى يتوبوا، ويقلعوا عن معصيتهم وإساءتهم، قال النّووي "تحرم الهجرة بين المسلمين أكثر من ثلاث ليال بالنّص، وتباح في الثّلاث بالمفهوم وإنما عفي عنه في ذلك؛ لأن الآدمي مجبول على الغضب فسومح بذلك القدر ليرجع ويزول ذلك العارض"[3].

4. "عن ابن بريدة، قال: رأى عبد الله بن المغفل رجلا من أصحابه يخذف، فقال له: لا تخذف، «فإن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان يكره –أو قال– ينهى عن الخذف، فإنه لا يصطاد به الصّيد، ولا ينكأ به العدو، ولكنّه يكسر السّن، ويفقأ العين»، ثم رآه بعد ذلك يخذف، فقال له: «أخبرك أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان يكره أو ينهى عن الخذف ثم أراك تخذف، لا أكلمك كلمة كذا وكذا»"[4].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث بظاهر على مشروعيّة هجر المبتدعين، فقد نهى النّبي ﷺ عن رمي الحصى على غير وجه مشروع من دون فائدة، لما يترتّب عليه من ضرر، ولما رأى الصّحابي عبد الله بن مغفل أحد

---

[1] ابن حجر، فتح الباري، (9\301).

[2] البخاري، صحيح البخاري، (8\21\6076).

[3] ابن حجر، فتح الباري، (10\492).

[4] مسلم، صحيح مسلم، باب ما يستعان به على الاصطياد وكراهة الخذف، (3\1547\1954).

أقربائه يرمي الحصى نهره، وعندما أصرّ على فعله هجره تأديباً له، **قال النّووي:** " فيه هجران أهل البدع والفسوق ومنابذي السّنة مع العلم وأنّه يجوز هجرانه دائما"[1].

ثالثاً: مشروعيّة التّعزير بالهجر من المعقول: يعدّ التّعزير بالهجر من وسائل التّأديب المؤثرة في النّفس، وأثرها أكبر من العقوبات البدنيّة، فالعقوبة جعلت للزّجر والرّدع، وذلك متحقق بشكل فعّال في الهجر، فمتى استخدمت عقوبة الهجر على النّحو السّليم كان لها أثرها في تأديب المسيء وإصلاحه[2].

الفرع الثّاني: مدّة الهجرة على الصّعيد الاجتماعي:

بما أنّ التّعزير بالهجر من العقوبات الناجعة ذات التّأثير النّفسي البليغ على المخطئ، إلّا أنّ الفقهاء قد اختلفوا في أقصى مدّة للهجر على مسلكين وفق الآتي:

المسلك الأوّل: جواز الهجر أكثر من ثلاثة أيّام بالحقوق المتعلّقة بحق الله تعالى، فيجوز هجر العصاة والفسقة لزجرهم وإصلاحهم وهجر المسيء لتأديبه، وكذلك يجوز للمسلم هجر غيره إن خشي على نفسه المفسدة في دينه ودنياه، فمثل هذا الهجر لا يتقيّد بوقت[3]، وبه قال جمهور الحنفيّة[4]، والمالكيّة[5] والشّافعيّة[6].

واستدلّوا بالحديثين المتقدّمين ما روته أم سلمة من أنّ النّبي ﷺ هجر أزواجه شهرا، وكذلك حديث كعب بن مالك، واستدلّوا بالمعقول كون عقوبة الهجر عقوبة تعزيريّة، وهي من العقوبات المفوّض تقديرها وإيقاعها للقاضي، وذلك من خلال بعض المعينات من حال المسيء، وحال الفعل المرتكب وعظم خطره، وعليه لا يستسيغ تحديد الهجر بمدة.

---

[1] النووي، شرح النووي على مسلم، (13\106).

[2] الأنصاري، أبو يحيى، زكريا بن محمد بن زكريا، (المتوفى: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (د، ب)، (د، ط)، (د، ت)، (3\239).

[3] الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، (المتوفى: 388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية – حلب، ط1، 1351 هـ - 1932 م، (4\296).

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، (2\334).

[5] القرافي، الذخيرة، (13\314).

[6] القيلوبي وعميرة، احمد سلامة، احمد البرسلي، (المتوفى : 1069 هـ)، حاشيتا قيلوبي وعميرة، دار الفكر – بيروت، (د، ط)، 1415هـ-1995م، (3\307).

المسلك الثّاني: إذا كان الهجر لهوى النّفس ولنصيب الدنيا، أي بدون مسوّغ شرعي فهو على ضربين:

الأوّل: عدم جواز الهجر أكثر من ثلاثة أيّام بدون مسوّغ شرعي، فالإنسان مجبول على الخطأ وقد يصدر منه بعض الهفوات، فلا ينبغي الوقوف عليها، وبه قال الشّافعيّة[1] والحنابلة[2].

واستدلوا بما يلي:

1. "ماوري عن أبي هريرة، قال: ﷺ: "لا يحلّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث، فمن هجر فوق ثلاث فمات، دخل النّار"[3].

وجه الدّلالة: هذا وعيد منه ﷺ واحتراز لمثل هذا الفعل، فمن قُبض على هذه الهيئة استحقّ جهنم، كما أنّ عبارته ﷺ بالوعيد لا تكون إلا لترك واجب أو لفعل منهي عنه[4].

2. "عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ، قال: تفتّح أبواب الجنة يوم الإثنين، ويوم الخميس، فيغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئا، إلا رجلا كانت بينه وبين أخيه شحناء، فيقال: أنظروا هذين حتى يصطلحا، أنظروا هذين حتى يصطلحا"[5].

وجه الدّلالة: أنّ الهاجر الذي قد هجر أخاه يبوء بالإثم ويعرّض نفسه لفوات الخير والفوز بالجنة، فلا يدخلها مشاحن أبدا.

3. قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٠﴾[الحجرات: 10].

---

[1] النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (7\367). وانظر الماوردي، الحاوي، (9\1414).

[2] ابن قدامة، المغني، (7\318).

[3] أبو داود، سنن أبي داود، باب فيمن يهجر أخاه، (7\274\4914). قال الألباني صحيح. انظر الالباني، ارواء الغليل، (7\92\2029).

[4] العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن، محمد أشرف بن أمير، (المتوفى: 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1415 هـ، باب في هجرة الرجل أخاه، (13\176).

[5] مسلم، صحيح مسلم، باب النهي عن التهاجر والشحناء، (4\1987\2565).

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة بظاهرها على وجوب الإصلاح بين المتخاصمين فلا يُترك المتهاجران أكثر من ثلاثة أيام وهما قطيعة، قال أبو عبيدة:" أي أصلحوا بين كل أخوين، فهو آت على الجميع"[1].

الثّاني: جواز الهجر بما يزيد عن ثلاثة أيّام، فالهجر غير مقيّد بقيد زمني، فيجوز تأديب المسيء بهجره أكثر من ثلاثة أيّام، إن اقتضت المصلحة ذلك وبه قال الحنفيّة[2] والمالكيّة[3] وبعض الشّافعيّة[4].

واستدلّوا:

1. بما روي عن النّبي ﷺ أنّه قد هجر نساءه وأدّبهن وقد تقدم بيان ذلك.
2. ما روي أنّ عائشة رضي الله عنها هجرت ابن الزبير" فعن: عوف بن مالك بن الطّفيل قال: أن عائشة، حدثت: أنّ عبد الله بن الزّبير قال: في بيع أو عطاء أعطته عائشة: والله لتنتهيّن عائشة أو لأحجرنّ عليها، فقالت: أهو قال هذا؟ قالوا: نعم، قالت: هو لله علي نذر، أن لا أكلّم ابن الزّبير أبدا.....".[5]
3. ما وقع من الهجر بين عبادة بن الصّامت ومعاوية بن أبي سفيان عندما باع معاوية آنية الفضة زيادة عن ثمنها..... فنهاه عبادة بن الصّامت، ثمّ قال: " لنحدثنّ بما سمعنا من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وإن كره معاوية –أو قال: وإن رغم– ما أبالي أن لا أصحبه في جنده ليلة سوداء"[6].

الترجيح: مما سبق يظهر للباحث رجحان المسلك الأوّل، القائل بجواز الهجر دون تقييده بمدة معيّنة، تحديداً في السّلوكيّات التي تستلزم تأديب العصاة، وذلك لموافقته مقاصد السّياسة الشّرعيّة، والقواعد الفقهيّة التي نادت بضرورة إزالة الضّرر ودفع المفاسد، ولا يتحقق ذلك إلا بتنفيذ عقوبة الهجر، وإنما جعل الأمر غير مقيّد بمدّة، مراعاة لحال الجناة في الارتجاع عن معاصيهم، وكسر شوكة عنادهم، فمتى زال سبب الهجر،

---

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (16\323).

[2] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (2\334).

[3] عليش، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد، (المتوفى: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر – بيروت، (د، ط)، 1409هـ/1989م، (3\546).

[4] البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، (المتوفى: 516هـ)، شرح السنة، المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ – 1983م، (13\101). وانظر الخطابي، معالم السنن، (4\296).

[5] البخاري، صحيح البخاري، باب الهجرة، (8\20\6073).

[6] مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق (3\1210\1587).

وعاد المهجور لصوابه، وأدرك خطأه انتفت العقوبة، أمّا فيما يتعلق بكون الهجر بلا سبب شرعي، ولا مصلحة معتبرة، ولمجرد الهوى، وحظّ النّفس، فلا يجوز الهجر فوق ثلاثة أيّام، فقد يقع بين الأخلّاء من الملاسنات وسوء الفهم الذي لا يخرج عن طبيعة الفطرة البشريّة، التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، فلا يجب الالتفات إليها، وجعلها سبباً للقطيعة، بل الأصل بالإنسان أن يراجع نفسه، ويستذكر خطأه ويبادر لإصلاحه، لا أن يتصرّف بردود فعل متسرّعة لا تعود عليه بالنفع، وإنما قيّدت بثلاثة أيّام لهذه الغاية. **قال الشّربيني** : "لا يجوز الهجر فوق ثلاثة أيّام ما إذا قصد بذلك ردّها لحظّ نفسه"[1].

الفرع الثّالث: موقف القانون الفلسطيني من التّعزير بالهجر:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من التّشريعات الفلسطينيّة، تحديداً قانون العقوبات الفلسطيني، تبيّن أنّ المشرّع المقنّن الفلسطيني، لم يقرّ الهجر كعقوبة قضائيّة تأديبيّة جزائية، بل اقتصر على العقوبات التي أوردها تحت طيّات مواده من حبس وتغريم ونحوه، فالقضاء الفلسطيني لا يملك أن يحكم بالهجر كعقوبة مستقلّة، لفقدان النّصّ القانوني على ذلك، وعليه فإنّ الهجر من العقوبات القضائيّة التّأديبيّة المستمدّة من السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة التي أثبتت تفوّقها على القوانين الوضعيّة، والتي يمكن إدراجها ضمن التّشريعات العقابيّة الفلسطينيّة كوسيلة من الوسائل غير السّالبة للحرية التي تمنح القاضي سلطة إيقاعها في بعض الجرائم، وفق ما يراه اجتهاده من تقدير للمصلحة.

المطلب الثّالث: الهجر على الصعيد الأسري

الأصل في الشّريعة الإسلاميّة أنّ الهجر لا يصار إليه إلا لحاجة، فالزّوجة إن ظهرت عليها أمارات التّمرد، والتّرفّع عن زوجها، وأبت أن تنصلح، وتنزجر عن فعلها، واستنفذت كل الوِسع في إصلاحها، فيباح للزّوج

[1] الشربيني، مغني المحتاج، (4\426).

أن يلجأ إلى الهجر تأديباً لها، إن استمرت في عصيانها، وهذا محل اتّفاق بين أئمّة المذاهب من الحنفيّة[1] والمالكيّة[2] والشّافعيّة[3] والحنابلة[4].

وكذلك اتّفق فقهاء الحنفيّة[5] والمالكيّة[6] والشّافعيّة[7] والحنابلة[8] على أن للزّوج هجر زوجته بالفعل وضربوا على هذا الفعل أمثلة شتى، ومثال ذلك أن يترك الزّوج فراش زوجته، فلا يلتحف معها في فراش واحد، أو أن يترك الزّوج معاشرة زوجته فلا يجامعها[9]، أو أن يجامع الزوج زوجته، إلا أنّه لا يكلّمها[10]، أو مضاجعة غيرها من نسائه[11]، أو أن يفحش لها في الكلام حال مضاجعتها[12].

وقد كثرت الاستدلالات الشّرعية للهجر بالفعل أذكر منها:

1. "ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أنّ النّبي ﷺ: اعتزل النّبي صلّى الله عليه وسلّم نساءه شهرا."[13] وجه الدّلالة: دلال الحديث الشّريف على اعتزال النّبي ﷺ زوجاته فلم يجامعهن.
2. "ما روي عن أبي حرة الرقاشي عن عمه، أنّ النّبي ﷺ قال: "فإن خفتم نشوزهن فاهجروهن في المضاجع". قال حماد: يعني النّكاح"[14].
3. قول ابن عباس في تفسيره لمعنى الهجر في الآية الكريمة حيث قال:" الهجر في المضجع هو أن لا يجامعها)"[15].

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (2\334).
[2] عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، (3\545).
[3] الشربيني، مغني المحتاج، (3\259).
[4] ابن قدامة، المغني، (8\163).
[5] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (2\334).
[6] الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير،(2\343).
[7] الماوردي، الحاوي،(9\598).
[8] البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (5\209).
[9] الكاساني، بدائع الصنائع، (2\334). الشربيني، مغني المحتاج شرح ألفاظ المنهاج، (4\426).
[10] المرجع السابق، (2\334).
[11] الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، (المتوفى: 926هـ)، منهج الطلاب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية –بيروت، ط1، 1417هـ – 1997م، (121).
[12] الكاساني، بدائع الصنائع، (2\334). الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، (4\105). الشربيني، مغني المحتاج، (4\426).
[13] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب الشهر تسع وعشرين، (2\763\1084).
[14] أبو داود، سنن أبي داود، باب في ضرب النساء، (3\479\2145). قال الألباني حسن، انظر الألباني، محمد ناصر الدين، (المتوفى: 1420هـ)، صحيح وضعيف سنن أبي داود، (د، ن)،(د، ب) ،(د، ط) (د، ت)، (2).
[15] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5\171).

وعلى ضوء ما سبق: يلاحظ أنّ الفقهاء منحوا الزوج في كيفية الهجر بعض المرونة، والتّنوع في تأديب زوجته، وذلك وفق حالها، فيجتهد بتأديبها بما يناسب حالها، فمن النّساء من يمكن معالجتها بأخفّ الوسائل التّأديبيّة التّربويّة، ومنهنّ من يجب التّشديد عليهن حتى تدرك خطأها وكل ذلك مباح ما دام في حدود التأديب والتهذيب للزوجة، والذي أجازته الشريعة الإسلامية.

يقول صاحب الظّلال: عدم مباشرة الزّوج لزوجته، يجعلها تدرك خطأها، وتضع عنها نشوزها، فتراجع نفسها فيما بدر منها، وترى ما كان منها من جانبه، لا من جانبها، فيرقّ طبعها، وينصلح حالها، إلا أنه لا يهجرها أمام أصحابهما من الأهل والأقارب، فيخدش كرامتها ويصّغر أمرها؛ فتزداد نشوزًا[1].

الفرع الثّاني: هجر الزّوجة في الكلام (الصّمت التّأديبي):

اختلف الفقهاء في ترك الزّوج الكلام مع زوجته على قولين:

الأوّل: للزّوج أن يهجر زوجته في الكلام تأديباً لها عمّا بدر منها، بهدف إصلاحها، وتقويم سلوكها، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفيّة[2]، والمالكيّة[3] والشّافعيّة[4]، والحنابلة[5].

واحتجّوا على ذلك بفعله ﷺ مع زوجاته، حيث أنّه قد هجرهن ولم يقربهن قولاً أو فعلاً، وهذا خير دليل على أنّ الزّوج يملك هجر زوجته بالكلام زجراً لها.

الثّاني: لا يستحبّ هجر الزوج زوجته بالكلام، فهو محمول على الكراهة، وهذا قول للشّافعية في رواية ثانية لهم[6].

---

[1] سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي، (المتوفى: 1385 ه)، في ظلال القرآن، دار الشروق –بيروت –القاهرة، ط17، 1412 ه، (2\654).

[2] الكاساني، بدائع الصنائع، (2\334).

[3] النفراوي، أحمد بن غانم بن مهنا، (المتوفى: 1126ه)، الفواكه الدواني، دار الفكر، (د، ب)، (د، ط)، 1415ه – 1995م، (2\294).

[4] الرملي، شمس الدين محمد، (المتوفى: 1004ه)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط الأخيرة، 1404ه/1984م، (6\390). وانظر الماوردي، الحاوي، (9\1414).

[5] المرداوي، أبو الحسن، علاء الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، (د، ب)، ط2، (د، ت)، (8\376). وانظر البهوتي، كشاف القناع، (5\209).

[6] الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (3\248).

وحجّتهم ظاهر الآية الكريمة قيّدت الهجر بالجماع، كما أنّ ترك الزّوج الكلام مع زوجته وهجرها به، هو باب مفسدة، حيث أنّ الزّوجة قد تشعر بالوحدة، والجفاء العاطفي، مما يجعلها تتّجه لسلوكيات مختلفة لإشباع هذه العاطفة تحديداً ضعاف النّفوس من النّساء، بالإضافة إلى أن مخالطة الرجل زوجته، هو أدعى لاستدامة المودة، واجتثاث الخلاف بينهم، فتستدرك الزّوجة خطأها، وتعود لصوابها.

وعلى ضوء ما سبق فإن الباحث يميل لما ذهب إليه الجمهور من إباحة هجر الزّوج الكلام مع زوجته، وذلك لأنّ التّأديب بهجر الكلام، هو من الوسائل التّأديبية المشروعة، والتي أقرّتها السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، فهو عقوبة إصلاحيّة تربويّة، تصيب نفس المخطئ وتجعله يراجع نفسه، عما بدر منه، لا سيّما الزّوجة على وجه التّحديد، فمتى رأت إعراض زوجها عنها، مالت له نفسها، وتاقت لقربه روحها، فلا تحتمل هجره إيّاها، وسرعان ما تشرع في إرضائه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ تأديب النّبي ﷺ لزوجاته بهجره إياهن بالكلام خير دليل على مشروعيّة الهجر بالقول والله تعالى أعلم.

الفرع الثّالث: أقصى مدة لهجر الزّوجة:

اختلف أهل العلم في المدّة المتاحة للزّوج بأن يهجر بها زوجته، وذلك وفق الأسلوب التّأديبي الذي يتبعه، فإن كان قد هجرها بأن ترك جماعها، فالفقهاء في ذلك على ثلاثة مسالك:

المسلك الأوّل: للزّوج ترك جماع زوجته في مدّة أقصاها شهر، ولا يتعّدى الأربعة أشهر، لكي لا يكون مؤليًا وبه قال المالكيّة[1].

واحتجّوا: بما روي عن أمّ سلمة من أنّ النّبي ﷺ هجر نساءه شهراً.

المسلك الثّاني: أنّ للزّوج هجر زوجته دون أن يتقيّد بمدّة معيّنة، فله تأديبها بهدف إصلاحها ما دامت قائمة على إساءتها، وبه قال الشّافعيّة[2] والحنابلة[3] ورواية عند الحنفيّة[4].

---

[1] الحطاب، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، (المتوفى: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، (د، ب)، ط3، 1412هـ – 1992م، (4\15).

[2] الماوردي، الحاوي، (9\1414).

[3] البهوتي، كشاف القناع، (5\209).

[4] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (2\334).

واحتجوا: بعموم تفسير قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ ﴾[النساء: 34] فالآية الكريمة ذكرت الهجر في المضجع دون تقييد بمدّة، كما أن الهجر هو من الوسائل التّأديبيّة التّربويّة المتروكة للزّوج يجتهد في إيقاعها وفق ما يراه ملائماً من طبيعة حال زوجته.

المسلك الثّالث: ذهب الحنابلة في رواية أخرى لهم بأن للزّوج هجر زوجته ثلاثة أيّام لا يتعدّاها وذلك محمول على الهجر بالكلام[1].

وعلى ضوء ما سبق فالرّاجح القول الثّاني بعدم تقييد الزّوج بمدّة للهجر، فمتى رأى الزّوج من زوجته أمارات النّشوز، فإنه يملك تأديبها بترك جماعها وفق ما يراه منها، دون إضرار بها، أي متى خفضت الزّوجة جناح الطّاعة لزوجها امتنع عن عقوبتها، والله تعالى أعلم.

أما هجر الرجل زوجته في الكلام فالفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأوّل: ليس للزّوج ترك كلام زوجته فوق الثّلاثة أيّام وبه قال الشّافعيّة[2] والحنابلة[3].

واحتجّوا بقول النّبي ﷺ قال: «لا يحلّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال»[4].

ويجاب عليه: نهي النّبي ﷺ في الحديث الشّريف يتعلق فيما إن كان الهجر بدون مسوّغ شرعي وبلا مقصد تربوي، لمجرد ردود الفعل والمناكفات، أمّا إن كان الهجر لتأديب المرأة وإصلاحها فلا ضير بذلك[5].

---

[1] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (8\376).

[2] الشربيني، مغني المحتاج، (4\426).

[3] البهوتي، كشاف القناع،(5\209).

[4] البخاري، صحيح البخاري، باب الهجرة، (8\21\6076).

[5] النفراوي، الفواكه الدواني، (2\294).

المذهب الثّاني: للزّوج الزّيادة على الثّلاثة أيّام في هجر زوجته بالكلام، إن كان بهدف الرّدع والتّقويم وبه قال المالكيّة[1]، والشّافعيّة في رواية لهم[2]، وابن تيمية من الحنابلة[3].

واحتجّوا بفعل النّبي ﷺ مع المخلّفين حيث هجرهم وأمر النّاس باجتنابهم، وعدم الكلام معهم، وكذلك فعله ﷺ مع زوجاته حين هجرهنّ شهراً، فإن قصد تأديب زوجته وزجرها عن نشوزها، فلا ضير إن زاد في ذلك على ثلاثة أيّام لكونه على وجه الإصلاح لا لحظّ نفسه[4].

قال ابن عبد البرّ" أجمعوا على أنّه لا يجوز الهجران فوق ثلاث إلا لمن خاف من مكالمته ما يفسد عليه دينه، أو يدخل منه على نفسه، أو دنياه مضرّة، فإن كان كذلك جاز وربّ هجر جميل خير من مخالطة مؤذية"[5].

وعلى ضوء ما سبق فإنّ الرّاجح القول الثّاني، فللزّوج هجر زوجته في الكلام، وإن زاد ذلك على ثلاثة أيّام، إن كانت غايته إصلاحها، وذلك لقوّة أدلتهم.

المطلب الرابع: ضوابط التعزير بالهجر

بما أنّ الاتّفاق حاصل على مشروعيّة التّعزير بالهجر، وكذلك شرعيّة تنفيذ إيقاعها على العصاة والمجرمين، لتأديبهم وتقويم سلوكهم، إلا أنّ سلطة القاضي في إيقاعها ليست مفتوحة، بل إن القاضي مقيّد في إيقاع العقوبة بمجموعة من الضّوابط، والقيود التي نادت بها السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، لضمان تحقيق العدالة، ومنعاً للجور، ودرءاً للمفاسد التي قد تنجم عن الصّلاحيّة الواسعة للقاضي في تنفيذ مثل هذه العقوبات، ومن الضّوابط التي يجب مراعاتها أثناء توقيع عقوبة الهجر على العصاة ما يلي:

---

[1] المرجع السابق، (2\294).

[2] الرملي، نهاية المحتاج، (6\390).

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (28\207).

[4] عميرة وقليوبي، حاشيتا قليوبي وعميرة، (3\307).

[5] ابن حجر، فتح الباري، (10\496).

1. أن تكون عقوبة الهجر ملائمة للجاني وحاله، وكذلك لطبيعة جريمته، لضمان تحقيق ردعه عن سلوكه، وكذلك زجره عن المعاودة لمثل فعله، فيجب أن تؤثر العقوبة في نفسه تأثيراً كبيراً، وتمسّ كيانه، بحيث يشعر بألمها وأثرها عليه، وعلى حياته، ولنا في قصة كعب بن مالك عبرة حينما تألّم من شدّة هجر الصّحابة له، واجتنابهم إياه.
2. أن لا تزيد مدّة الهجر عن ثلاثة أيّام إذا كان الهجر بلا مسوّغ شرعي ولا مصلحة معتبرة، كأن يكون الهجر لحظّ النّفس من دوافع شخصيّة ونحوها، بخلاف إن كان الهجر يتعلق بحق الله تعالى فله الزّيادة عن ثلاثة أيّام[1].
3. التّعزير بالهجر يكون تأديباً للمسيء وتهذيباً لسلوكه، فيستلزم وجود جريمة توجب إيقاع عقوبة الهجر كأن يكون فاسقاً أو عاصياً، أو ظهور أمارات النّشوز على المرأة، فإن خرجت الغاية من العقوبة عن مقصدها امتنعت[2].
4. أن يكون الجرم من الأفعال التي تستوجب عقوبة الهجر، أي مراعاة مبدأ التّدرج بالعقوبة كما هو الحال في علاج النّشوز الذي بدأ بالوعظ وانتهى بالضّرب[3]، أي تبعاً لحال المهجور وفعله تكون العقوبة[4].

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (28\207).
[2] المرداوي، الإنصاف، (8\377).
[3] الشربيني، مغني المحتاج، (4\426).
[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(28\207).

المبحث الثّاني: التّعزير بالحرمان

المطلب الأول: التّعريف بتعزير الحرمان –لغةً وفقهاً وقانوناً–

كغيره من المصطلحات التي لا بد لنا من التوقف للتعرف على معناها، نقف مع تعريف الحرمان ثم التعزير بالحرمان.

أولاً: الحرمان لغةً: مصدر الفعل حرم، ومفعوله محروم، والمحروم: "الممنوع عن الخير، ومن لا ينمي له مال"[1] فالحرمان نقيض العطاء، ويأتي بمعنى المنع والسلب، فمنع المرء عن بعض الأشياء، حرمانه إياها كمنع الشخص حقه في الميراث ونحوه[2].

وعليه فالحاصل من كلام أهل اللغة، أن الحرمان يتمثل في منع المرء من بعض حقوقه، ومنعه منها.

ثانياً: الحرمان في الاصطلاح الفقهي:

لا يخرج معنى الحرمان في معناه الاصطلاحي عن معناه اللّغوي بل إن حقيقتهما واحدة، ولم يفرد الفقهاء تعريفاً مستقلاً للحرمان، وذلك لشيوع معناه، ووضوح عبارته، وفيما يليبعض التّعريفات التي قد تفي بالمطلوب وفق الآتي:

عرّفه الكفوي: بأنه منع الشّيء ممن يملك أمره[3].

وعرّفه عبد القادر عودة: "حرمان المجرم من بعض الحقوق المقرّرة له شرعاً لارتكابه ما هو محظور"[4].

وعلى ضوء ما سبق، وبعد بيان معنى الحرمان عند أئمة اللّغة، والفقهاء، يتّضح أنّ الحرمان من العقوبات التّعزيريّة النّفسيّة الفعليّة المنوطة للإمام، والتي له إنفاذها على الجاني إذا رأى لزوم ذلك، فهي عقوبة مؤلمة

---

[1] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (1092).

[2] ابن منظور، لسان العرب، (12\128).

[3] الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (405).

[4] عودة، التشريع الجنائي، (1\705).

لنفس المسيء، وتمسّ حقوقه الثّابتة له شرعاً، فالنّفس البشريّة مجبولة على حب الحوز والتّملك، فمن عصى وأساء وارتكب ما نهى عنه المشرّع؛ وجب التّنكيل به وردعه عن إساءته، ولا أسمى، وأنجع في ذلك من حرمانه مما تصبو إليه نفسه. ومن هنا يعرف الباحث **تعزير الحرمان بأنه:** تأديب المسيء، بمنعه من حقوقه المقرّرة له شرعاً، ومزاياه الثّابتة له حكماً، بقصد الرّدع والتّقويم.

ثالثا: التّعزير بالحرمان قانوناً:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من التّشريعات الفلسطينيّة، وقانون العقوبات، تبيّن أنّ القانون الفلسطيني لم يورد تعريف صريح لعقوبة الحرمان، لكن من خلال التّدقيق في نصوص المشرّع المقنن، تبين أنه يوجد بعض التدابير التأديبية والإصلاحية التي قد تأتي بهذا المعنى، ويمكن استنباطها من بعض القواعد التشريعية التي جاء بها القانون، ومن ذلك الحبس الذي ورد في نصوصه كعقوبة أصلية.

المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالحرمان

يعد التّعزير بالحرمان من العقوبات التّعزيريّة، والوسائل التّأديبيّة التي جعلها المشرّع الإسلامي من ضمن الأدوات القضائيّة الرّادعة للجناة، وفوّض أمرها للحاكم، وهي تتمثّل في منع المسيء من بعض المنافع والحقوق تأديباً له على محظور ارتكبه، وقد سلك الفقهاء المتقدّمين هذا المسلك وقرروه، **فقد نصّ الحنفيّة:** على جواز التّعزير بالحرمان، وذلك من خلال منع المسيء من بعض مزاياه وحقوقه زجراً له، كمن قتل مورّثه يمنع من حقه في الميراث[1].

وذهب المالكيّة إلى جواز التّعزير بالحرمان إذا اقتضت المصلحة ذلك، وهو يندرج تحت قواعد السّياسة الشّرعيّة التي يقدّرها الإمام، كإسقاط العدالة، والعزل من الولاية ونحوها[2].

[1] الكاساني، بدائع الصنائع، (17\4).

[2] القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، (35\1).

وقال الشّافعية بأن التّعزير لا يقتصر على العقوبات البدنيّة كالضّرب والحبس ونحوه، بل يجتهد به الإمام وفق المصلحة، ويشمل الحرمان من بعض الامتيازات والحقوق، "فالمعلّم يؤدّب الصّبي بإذن الوليّ ونيابة عنه، والزّوج يعزّر زوجته في النّشوز"[1] وهذه إشاره على جواز الحرمان من بعض المنافع كتأديب الصّبي الكسول بمنعه من الفسحة، أو حرمان النّاشزة من نفقتها.

وقرّر الحنابلة هذا المعنى فأجازوا العقوبة بالحرمان من بعض الحقوق والامتيازات، كما في طلاق المريض مرض الموت، يعاقب نقيضاً لقصده السّيّء، لأنه قصد إسقاط حقها من الميراث، فتورث منه[2].

وقال ابن تيمية:" وقد يعزّر الرّجل بترك استخدامه في جند المسلمين، كالجندي المقاتل إذا فرّ من الزّحف؛ فإنّ الفرار من الزّحف من الكبائر، وقطع أجره نوع تعزير له"[3].ولا شكّ أنّ قول ابن تيمية في تعزير من هرب من أرض المعركة، وفرّ عن ملاقاة العدو، إشارة صريحة على مشروعيّة العقوبة بالحرمان.

وعليه فإنّ التّعزير بالحرمان من العقوبات التي قد أقرّتها السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، وجرت عادة العمل بها عند الفقهاء وولاة الأمر، وقد دلّت على مشروعيّة التّعزير بالحرمان نصوص الكتاب الكريم والسّنة النّبويّة على النّحو التّالي:

أوّلاً: مشروعيّة التّعزير بالحرمان من القرآن الكريم:

قوله تعالى في بيان عقوبة القذف:

1. قَالَ تَعَالَى:﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤﴾[النور: 4].

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة بمنطوقها على مشروعيّة الحرمان، كوسيلة تأديبيّة زاجرة، وذلك من خلال النّصّ على الجلد كعقوبة أصليّة، بالإضافة لعدم قبول شهادة القاذف كعقوبة تبعيّة، وذلك أنجع في ردعه وتأديبه.

---

[1] النووي، روضة الطالبين، (7\383).

[2] ابن قدامة، المغني، (2\504).

[3] ابن تيمية، السياسة الشرعية، (92).

2. قَالَ تَعَالَى:﴿ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ ﴾[النساء: 16].

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة على تعزير مرتكب الفاحشة بالتّوبيخ، والضّرب، ويدخل ضمنه الحرمان من المنافع والحقوق، فالمرأة التي تأتي بالزّنا يجوز لزوجها عضلها عن حقها وأخذ مالها[1]، وهذا من قبيل العقوبة بالحرمان.

3. قَالَ تَعَالَى:﴿ ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةٗ وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوۡ مُشۡرِكٞۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[النور: 3]

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة على أنّ من ارتكب جريمة الزّنا من ذكر أو أنثى، ليس له أن يتزوّج من عفيف أو عفيفة، وذلك نكاية لارتكابه هذه الكبيرة، أيّ الزّنا، وهذا دليل صريح على مشروعيّة التّأديب بالحرمان، قال ابن مسعود:" هذه الآية مخصوصة في الزّاني لا ينكح إلا زانية محدودة، ولا ينكح الزّانية المحدودة إلا زان"[2].

ثانياً: مشروعيّة التّعزير بالحرمان من السّنة النّبويّة:

1. "ما روي عن أسامة بن زيد رضي الله عنه: أنّ النّبي ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»".[3]

وجه الدّلالة: من ارتكب جريمة الرّدة لا يستحق أن يرث من أباه، نكاية بارتكابه هذه الفعلة الشّنيعة، لأنّ مبنى التّوارث قائم على الانتفاع، وقد انتفى هنا باختلاف الدّين الذي يقطع ولاية كل منهما عن الآخر، فلا يتوارثان البتّة[4].

---

[1] رضا، تفسير المنار، (4\357).

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، (3\337).

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر، (8\156\6764).

[4] ابن حجر، فتح الباري، (12\52).

2. ما روي عن أبي هريرة، عن النّبي ﷺ قال: «القاتل لا يرث»[1].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على حرمان من قتل مورثه من أن يرثه، نكاية لارتكابه ما هو محظور بقتله مورثة؛ استعجالاً منه لحصوله على ذلك المال، فيحرم منه، والاجماع متحقّق على ذلك[2]، قال ابن رجب رحمه الله :" من تعجّل حقّه أو ما أبيح له قبل وقته على وجه محرّم عوقب بحرمانه"[3].

3. ما روي عن النّبي ﷺ من حرمانه عوف بن مالك السّلب في غزوة مؤتة حينما تمادى بلسانه على خالد بن الوليد، ..... فقال ﷺ: "«لا تعطه يا خالد، لا تعطه يا خالد، هل أنتم تاركون لي أمرائي؟ إنما مثلكم ومثلهم كمثل رجل استرعي إبلا، أو غنما، فرعاها، ثم تحين سقيها، فأوردها حوضا، فشرعت فيه فشربت صفوه، وتركت كدره، فصفوه لكم، وكدره عليهم»"[4].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على مشروعيّة التّعزير بالحرمان إن دعت المصلحة ذلك، فهنا قد استحقّ عوف بن مالك السّلب، ودفع النّبي ﷺ خالد بن الوليد لإعطائه إياه، إلا أنّه حينما أطلق لسانه على خالد بن الوليد، وكان أميراً عليهم، فمنعه ﷺ من سلبه تأديباً له وزجراً لغيره عن التّطاول على الوالي، وكان ذلك هو عين المصلحة[5].

4. ومن المسالك التي سلكها الصّحابة في التّعزير بالحرمان، ما ذهب إليه عمر بن الخطاب في الحرمة المؤبّدة على من تزوّج امرأة في عدّتها. **حيث روي عن عمر بن الخطاب أنه قال:** "أيمّا امرأة نكحت في عدّتها، فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرّق بينهما، ثم اعتدت بقيّة عدّتها من زوجها الأوّل، ثم كان الآخر خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل بها فرّق بينهما، ثم اعتدت بقيّة عدّتها من الأوّل، ثم اعتدّت من الآخر ثمّ لا يجتمعان أبدا"[6].

---

[1] الترمذي، سنن الترمذي، باب ابطال ميراث القاتل، (4\425\2109). قال الالباني: صحيح، انظر الألباني، محمد ناصر الدين، (المتوفى: 1420هـ)، صحيح وضعيف سنن الترمذي، (د، ط)، مركز نور الإسلام، (د، ت)، (5\109).

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (1\456).

[3] ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، (المتوفى: 795هـ)، القواعد، (د، ط)، دار الكتب العلمية، (د، ت)، (230).

[4] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، (3\1373\1753).

[5] النووي، شرح صحيح مسلم، باب استحقاق القاتل سلب، (12\64).

[6] مالك، بن انس بن مالك، (المتوفى: 179هـ)، الموطأ، (د، ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ-1985م، تح: عبد الباقي، (2\536\27).

ثالثاً: مشروعيّة التّعزير بالحرمان من المعقول:

يعدّ التّعزير بالحرمان من العقوبات التي قرّرتها الشّريعة الإسلاميّة، وتركت صلاحيّة تنفيذها للحاكم، وذلك كون الجرائم تختلف طبيعتها، من حيث أثر خطورتها باختلاف الزّمان والمكان، فكان لا بدّ من تفويض أمرها للحاكم، حسب ما يراه اجتهاده، وما تقتضي به المصلحة، كما أنّ التّعزير بالحرمان من العقوبات التي يستعاض بها عن العقوبات البدنيّة، كالسّجنّ ونحوه، وهي عقوبة مرنة، منخفضة الكلفة، سهلة التّطبيق، فلا ترهق ميزانيّة الدّولة، كما أنّ العقوبة الهدف منها هو تهذيب نفس المسيء، وإصلاحه، وهذا يتحقّق بأي وسيلة يمكن أن تأتي بهذا الغرض، فمدار العقوبة هو مراعاة المصالح والمفاسد، ولعلّ التّعزير بالحرمان من أهمّ العقوبات التي يمكن أن يتحقّق بها مقصود العقوبة، فهي عقوبة مؤلمة لنفس المسيء، مؤثّرة في حاله وطبعه، وأثرها قد يكون مؤقّت، وقد يكون ملازماً له بشكل دائم، وذلك حسب حال الجاني، وجرمه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ التّعزير بالحرمان يقطع شأفة الفساد، ويغلق كافّة سبله وطرقه، فهو يمنع العصاة من اتّخاذ الحيل المحظورة كوسائل، للوصول لبعض المنافع، وبالتّالي يحدّ من الإفساد في الأرض، وهذا المعنى متحقق في منع القاتل من الميراث[1].

وعلى ضوء ما سبق تبيّن أنّ التّعزير بالحرمان قد شهدت له السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة بالاعتبار، وأقرّتها وجرى عليه العمل من لدن عهد رسول الله ﷺ، وأصحابه، وتابعيهم رضوان الله عليهم جميعاً، أما المشرّع المقنّن الفلسطيني، فلم ينصّ صراحة على الحرمان كعقوبة أصليّة أو تكميليّة، ومن خلال استقراء نصوص التّشريعات الجنائيّة الفلسطينيّة، لم يعثر ما يدلّ على ذلك صراحة، كعقوبة قضائيّة مستقلّة، فالمشرّع الفلسطيني لا يقّر عقوبة إلا بنص واضح وصريح في الدّستور المعمول به في القانون الأساسي الفلسطيني، وبالرّغم من ذلك، فإنّ التّعزير بالحرمان يمكن استنطاقه من خلال بعض نصوص القانون، الذي يتلاقى بها مع الشّريعة الإسلاميّة، أيّ أنّ عقوبة الحرمان قد نلاحظها في بعض تشريعات القانون الفلسطيني، وقد

[1] ابن القيم، اعلام الموقعين، (3\114-142).

أسّس لها في بعض الأحيان، إلّا أنّها مقيّدة بنصوص خاصّة، ليست لها سعة تقديريّة كما هو في السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، وهذا ما سيتم بيانه في المطلب التّالي.

المطلب الثالث: تطبيقات على التعزير بالحرمان

الفرع الأوّل: إسقاط النّفقة عن الزّوجة النّاشز:

تعد نفقة الزوجة الناشز من المسائل الشائعة والهامة في عصرنا الحالي، وذلك بسبب شيوع الفكر النسوي وانتشاره، وما تبثه الجمعيات النسوية من تشجيع على الاستقلالية، وانفكاك المرأة عن الرجل، مما يسهم اسهاماً كبيراً في تمرد الكثير من النساء على أزواجهن، وفي الحقيقة لا أعلم ماذا يردن بشعار (ليكن لك كيانك الخاص)، ودون الخوض في هذه الجزئية فإن ما يعنينا هنا هو نشوز المرأة، فالناشز هي التي تترفع عن طاعة زوجها بما له عليها من حقوق وما لها تجاهه من واجبات بلا مسوغ شرعي أو قانوني.

واختلف أهل العلم في عدم استحقاق المرأة الناشزة للنفقة، وذلك على مسلكين وفق الآتي:

المسلك الأول: ليس للمرأة الناشزة أي نفقة، وذلك لأن النفقة لا تكون إلا بتمكين المرأة زوجها منها وطاعته إياه بالمعروف، وهذا قد انتفى بنشوزها، فلا نفقة لها، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، وجرى عليه الاجماع عند أهل العلم منهم الشعبي، وحماد، والأوزاعي، وأبو ثور[5].

وأسندوا رأيهم إلى ما يلي:

1. أنّ النّفقة لا تنشأ للزّوجة إلا بالتّمكين الذي يتحقق معه الاستمتاع، فإن مكّنته من ذلك كانت نفقتها عليه واجبة، بخلاف إن امتنعت، سقطت نفقتها[6].

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (4\18). والزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (3\52).

[2] ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، (المتوفى: 463 هـ)، الكافي، (د، ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407، (255). الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، (4\188).

[3] الرملي، نهاية المحتاج، (6\308). والماوردي، الحاوي، (11\445).

[4] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (9\377).

[5] ابن قدامة، المغني، (8\236).

[6] المرجع السابق، (8\228).

ويجاب على ذلك: القول بأنّ النّفقة تستحق بالجماع هذا قول غير مستساغ، لأنّ المرأة بموجب عقد الزّواج هي زوجة، ويترتّب على العقد كافّة أثاره بمجرد قيام الزّوجيّة، ومنها النّفقة، فالنّفقة مرتبطة بالزّوجيّة، لا بالجماع، وذلك كون الجماع هو من مقاصد عقد الزّواج الرئيسيّة، واستمتاع كل من الطّرفين بالآخر هو من غايات هذا الزّواج، بخلاف النّفقة التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بعقد الزّوجيّة الذي بموجبه تكون المرأة حبيسة لزوجها، فهو يملك أمرها، ولها عليه حقّ القوامة[1].

2. الاجماع منعقد على أنّ النّاشزة لا تفرض لها نفقة، نكاية عن ترفّعها عن زوجها، وعدم طاعته بالمعروف[2].

ويجاب على ذلك: القول بأنّ الاجماع منعقد على سقوط نفقة النّاشز، لا يصح، وذلك لمخالفة بعض الفقهاء هذا القول، منهم الحكم الكندي، فقال بأنّ لها النّفقة وقد رواه عنه ابن المنذر[3]، وكذلك ابن القاسم قال بوجوبها في كل الأحوال[4]. وإن خرق الإجماع أحد الفقهاء فلا يحتجّ به، لأن الإجماع حينها غير متحقق[5].

المسلك الثّاني: وجوب النّفقة للنّاشز، وذلك لقيام الزّوجيّة التي هي موجب الإنفاق، وكذلك تحقق الاستئناس بها حتى وإن لم تمكّن الزّوج من نفسها، وبه قال ابن حزم الظّاهري[6]، والحكم الكندي[7]، والمالكيّة في رواية أخرى[8].

---

[1] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، (المتوفى: 456هـ)، المحلى بالآثار، (د، ط)، دار الفكر – بيروت، (د، ت)، (9\250).

[2] الرملي، نهاية المحتاج، (7\205).

[3] ابن قدامة، المغني، (8\236).

[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5\174).

[5] الشوكاني، محمد بن علي، (المتوفى: 1250هـ)، إرشاد الفحول، ط1، دار الكتاب العربي، (د، ب)، 1419هـ – 1999م، (1\234).

[6] ابن حزم، المحلى بالآثار، (9\250).

[7] ابن قدامة، المغني، (8\236).

[8] الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (2\514). والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5\174).

وأسندوا رأيهم إلى ما يلي:

1. عموم قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤ ﴾[النساء: 34].

فقد بيّن سبحانه في الآية الكريمة أحكام النّشوز وفق ما صرّحت به الآية بمنطوقها، ولم ينصّ على حرمانها من نفقتها، فلا يجوز للزّوج إسقاط نفقتها، ومخالفة ما أمر الله به.

ويجاب على ذلك: استدلالهم بالأحكام العامّة على وجوب النّفقة هو استدلال غير سائغ، وذلك لأنّه يتعارض مع الغرض الذي شرّعت من أجله النّفقة، وهو طاعة المرأة زوجها بالمعروف، والتّسليم لأوامره، والانتهاء بنواهيه بما يرضي الله، وكذلك بأن تحبس نفسها لزوجها على وجه يمكن معه الانتفاع بها، بمقاصد الزّواج، من استمتاع واستئناس ونحوه، وهذا متعذّر في النّاشز، فلا تستحق نفقة[1].

إلحاق نفقة النّاشز بالمهر المسمّى لها، فنشوزها لا يتعارض مع مهرها، فيقبى ثابت لها، وكذلك النّفقة.

ويجاب على ذلك: بأنّ هذا قول يتصادم مع العقل، ولا يصحّ البتّة، فالنّفقة هي جزاء المؤانسة والعشرة اليومية المترتبة بين الزوجين، بخلاف المهر الذي هو بمثابة بذل للمرأة فيه ابراز لمعنى القوامة واستعداد الزّوج لتحمّل مسؤوليتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى المهر مقابل البناء بها، وهذا حاصل ولو لمرّة، وكذلك المهر هو حقّ للزّوجة بمجرّد العقد، ولو لم يتمّ مواقعتها لحائل، كوفاة استحقته، خلاف النّفقة التي هي ترتبط بحقوق كل منهما على الأخر، لا سيما الزّوج، وحقه في الاستمتاع بزوجته، وطاعتها إياه بالمعروف.

التّرجيح:

وعلى ضوء ما سبق من عرض أقوال الفقهاء حول حرمان الزّوجة من النّفقة، إن نشزت، فإنّ الباحث يميل إلى قول جمهور الفقهاء، لسلامة رأيهم، وموافقته لمقاصد الشّارع الحكيم، فلا نفقة للنّاشز، وذلك أنّ الحياة

[1] الشربيني، مغني المحتاج، (5\168).

الزّوجيّة هي للمؤانسة والمشاركة، لا التّنافر والتّشاحن، وقد رتّب الشّارع الحكيم على كلّ من الزّوجين حقوق وواجبات تجاه بعضهم البعض، فالزّوجة تستحقّ النّفقة، ما دامت أنّها تطيع زوجها في المعروف، وقائمة على حاجاته وشؤونه وخاضعة لأمره، فإن امتنعت وترفعّت عن ذلك، سقطت نفقتها، تأديبًا لها، وتهذيبًا لسلوكها، والقول باستحقاقها النّفقة رغم نشوزها يجعلها تتمرّد أكثر فأكثر، وهذا يدخلها مدخل التبجح (بأن هذا حقي عليك مادام أنني على ذمتك، وانتا لازم تنفق علي، وبديش أطيعك) ، والقول بهذا هو ضرر محض على الزّوج وظلم له.

موقف القانون الفلسطيني من حرمان النّاشز النّفقة:

بالنّظر في نصوص المشرّع الفلسطيني، لا سيّما قانون الأحوال الشّخصيّة، نجد أنّه قد سلك مسلك التّعزير بالحرمان، فأخذ به، وجرى العمل عليه في أحكامه، ومن ذلك إسقاط نفقة الزّوجة النّاشز، فالمشرّع الفلسطيني في هذه الجزئيّة، نظر نظرة إنصاف في تحميل كاهل الزّوج النّفقة، فمتى تبيّن أنّ الزّوجة ناشز، وظهر أمانة الزّوج واستقامته عليها، وقيامه بكافة شؤونها، ورعايته إيّاها بالمعروف، فإنّ الزّوجة لا تستحق النّفقة، ويتمّ ردّ دعواها وتضمينها كافّة المصاريف القانونيّة.

جاء في المادّة (69): " إذا نشزت الزّوجة فلا نفقة لها والنّاشز هي التي تترك بيت الزّوجيّة بلا مسوّغ شرعي أو تمنع الزّوج من الدّخول إلى بيتها قبل طلبها النّقلة إلى بيت آخر".[1]

ومن خلال استنطاق هذه المادّة القانونيّة، يتبيّن لنا أنّ المشرّع المقنّن الفلسطيني، قد أقرّ الحرمان كعقوبة تأديبيّة إصلاحيّة في مجال الأحوال الشّخصيّة، وهنا توافقت أحكامه في مبدأ الشّرعيّة الجنائيّة مع أحكام الشّريعة الإسلاميّة، فقد نصّ بشكل صريح على عقوبة الحرمان.

[1] قانون الأحوال الشخصية، رقم 61، سنة 1976، الفصل التاسع، نفقة الزوجة، المادة 69.

الفرع الثّاني: مصادرة مال المُدان:

إنّ الشّريعة الإسلاميّة شرّعت من الأحكام التي تضمن بها صيانة أموال أفراد المجتمع، وعملت على حمايتها، ومنع التّعدي عليها، وحثّت على تنميتها، وإعمالها في الوجه المشروع، على النّحو الذي يعود بالنّفع على الفرد، والمجتمع ككل، فالمشرّع الإسلامي لا تتعارض أحكامه مع الملكيّة الفرديّة للمكلّفين، ولا تتصادم مع تصرّفاتهم الماليّة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المشرّع الإسلامي لا يتهاون مع الملكيّة غير المشروعة للأفراد، التي تأتي بالظّلم والفساد، والاعتداء على الغير، بل يضرب بيد من حديد كل من يمارس أعمال من شأنها المساس بالأمن القومي المسلم، من خلال القيام بأعمال تخريبيّة تتنافى مع أحكام الشّارع الحكيم، فالأصل إباحة تصّرف المكلّفين في أموالهم، إلّا إذا كان تصرّفهم يعود بالضّرر على غيرهم، ويمسّ بالسّلم الأهلي والاجتماعي، حينها للحاكم تقييد تلك التّصرفات، فالعقوبات شرّعت للزّجر، وحماية النّظام العام المسلم، ومن وسائل الرّدع النّاجعة استيلاء الجهات المختصّة على هذه الأموال ومصادرتها، فالمصادرة هي "الاستيلاء على مال غير مشروع ونقل ملكيته لصالح الدّولة"[1].

واختلف الفقهاء في الفعل الموجب لمصادرة المال على مذهبين وفق الآتي:

المذهب الأوّل: لا يجوز أخذ مال المسيء جزاءً على ارتكابه فعل محظور، لما فيه من التّسلط على أموال النّاس، وفتح باب للمفاسد لمصادرة أموال بغير مسوّغ شرعي، وبه قال الحنفيّة[2] والمالكيّة[3] والشّافعيّة[4] والحنابلة[5].

---

[1] أبو عفيفة، طلال عبد الجبار، شرح قانون العقوبات القسم العام، ط1، دار الثقافة_ الأردن، 1433_2012، ص695.

[2] ابن الهمام، فتح القدير، (5\345).

[3] الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (4\355).

[4] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، (المتوفى: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، (د، ط)، دار الفكر، (د، ب)، (د، ت)، (20\125). الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (المتوفى: 505 هـ)، شفاء الغليل، ط1، مطبعة الإرشاد – بغداد، 1390 هـ – 1971 م، (243).

[5] ابن قدامة، المغني، (9\178).

وأسندوا رأيهم لما يلي:

1. عموم قوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾[البقرة: 188]

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة بظاهرها على عدم مشروعيّة أخذ المال النّاس بغير حق، ومعاقبة المسيء بأخذ ماله يدخل تحت باب النّهي الوارد في الآية الكريمة، فهو يعدّ أكل مال بالباطل، فلا يجوز.

ويجاب عليه: مع التّسليم على حجّة هذا الاستدلال، إلا أنّه استدلالاً عاماً تخصيصه حاصل، وذلك بكثير من النّصوص التي وردت من السّنة النّبويّة التي شرّعت التّعزير بالحرمان من مال.

2. "ما روي عن عبد الرّحمن بن أبي بكرة، عن أبيه أنّ النّبي ﷺ قال: «فإنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»[1]."

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف صراحة على حرمة أخذ مال الغير، ومعاقبة الجاني بأخذ ماله هو سلبه إياه على سبيل القهر والغلبة، وبذلك يدخل تحت باب التّحريم الذي جاء به الحديث، فلا يجوز أخذ مال المسيء.

ويجاب عليه: لا شكّ في حرمة أخذ المال بدون مسوّغ شرعي ولا وجه حق، فنحن نجاري ذلك ونسلّم به، إلّا أنّ ذلك متحقق في أخذ مال العصاة، وذلك أنّ منعهم مالهم بسبب ما اقترفوه من محاذير، وما ارتكبوه من محظورات، فأخذ مالهم هو نتيجة جرمهم، وبهذا تكون عقوبتهم موافقة لمقاصد الشّريعة التي نادت بسدّ ذرائع الفساد، واستئصال شوكة الضّرر الواقع على العباد، وهذا متحقّق بالحرمان من المال.

3. القول بجواز مصادرة مال المسيء يفتح باب مفسدة عظيم، فمن الممكن أن تتسلّط نفوس الظلمة، والفسدة من القضاة، وولاة الأمر على أموال النّاس، فيأخذوها بغير وجه حق، ومن اليسير أخذ المال

[1] مسلم، صحيح مسلم، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض، (3\1307\1679).

تحت باب التّجريم والعقوبة[1]، فلا يجوز أخذ المال درأً لتلك المفسدة الحاصلة، وذلك من باب أن النّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا[2].

ويجاب على ذلك: القول بهذا هو غير سائغ، لما قد يترتّب عليه من عراقيل تعيق تطبيق الاحكام الشّرعيّة، فكثير من الأحكام لا بد من إنفاذها تحقيقاً للمصلحة، ومصادرة مال الجاني من العقوبات المرنة الموجعة التي تناسب كل زمان ومكان، والقول بعدم شرعيّتها يفضي لكثير من الحرج والتّضييق على الجهات المختصّة في إيقاع العقوبات، التي بالأصل هي مفوّضة لتقدير القاضي، وعمله بها مقيّد وفق ما تنادي به المصلحة، والمصلحة هنا حاصلة في حرمان العصاة من أموالهم، فلو أنّ شخصاً اكتسب مالاً طائلاً من خلال تجارته بالمخدّرات أو لحم الخنزير مثلاً، فالمصلحة هنا واجبة بمصادرة ماله، إيلاماً له، فلو سلمنا بعدم أخذ ماله، لهان عليه سائر العقوبات البدنيّة، فيقول في قرارة ذهنة (ما دام فلوسي موجودة كلشي بهون، المهم الفلوس) وهذا مشاهد على أرض الواقع، فكثير ممن يتّجرون بالمخدرات يتمّ ضبطهم بالجرم المشهود، ويكون له مالاً وفيراً نتيجة تجارته، ويحتال على القانون من خلال صفقة تجاريّة يضمن بها بقاء رصيده في المصرف، فيكون السّجن له عبارة عن رفاهيّة، لكن لو أن كلّ من ثبتت تجارته بالمخدرات بحكم قطعي، تمّ مصادرة رصيده في المصرف، وكذلك مصادرة ما يملكه من مالاً حالاً، لتحقّق الرّدع بأوسع مقصود له، وهذا هو لبّ الصلاحيّة الواسعة للتّعزير.

المذهب الثّاني: للحاكم أن يعزّر الجاني بأخذ ماله، وذلك نكاية بما ارتكبه من محظور، وبه قال أبو يوسف من الحنفيّة[3]، وابن فرحون من المالكيّة[4]، وابن تيمية من الحنابلة[5]، والشّيخ القرضاوي من المعاصرين[6].

---

[1] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (4\61).

[2] الشاطبي، الموافقات، (5\177).

[3] ابن الهمام، فتح القدير، (5\345).

[4] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (2\293).

[5] ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (5\530).

[6] القرضاوي، يوسف بن عبد الله ، (المتوفى:1444هـ)، فقه الزكاة، ط16، (د، ن)، (د، ب)، (د، ت)، (1\87).

وأسندوا رأيهم لما يلي:

1. "ما روي عن أبو أسامة، عن بهز بن حكيم، عن أبيه عن جده أنّ النّبي ﷺ قال: "في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون، لا تفرّق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها، ومن منعها، فإنا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا عزّ وجل، ليس لآل محمد منها شيء"[1].

وجه الدّلالة: النّاظر في الحديث الشّريف يجد أنّ النّبي ﷺ قد أقّر التّعزير بالمال، وذلك بأخذ مال الممتنع عن أداء الزّكاة، وعليه فإنّه يجوز معاقبة العاصي بحرمانه من ماله، جزاءً على ما ارتكبه من جناية.

ويجاب عليه: لا يستساغ الاحتجاج بهذا الحديث، لأنّ فيه بهز بن حكيم، وقد تكلّم فيه العلماء، "فقد قال الشّافعي ليس بهز حجّة، وهذا الحديث لا يثبته أهل العلم بالحديث، ولو ثبت لقلنا به وسئل عنه أحمد فقال: لا أدري ما وجهه.[2]" "وقال ابن معين هو ثقة، وعن عبد الرحمن عن أبيه قال: يكتب حديثه ولا يحتجّ به"[3]. ولعلّ ذلك راجع إلى إعلال بمتن الحديث لا في الرّاوي نفسه، حيث أجمع الكثير على أنّه ثقة[4].

2. "ما روي عن سعد بن وقاص رضي الله عنه أنّه وجد رجلاً يصيد في حرم المدينة، فسلبه ثيابه، وقال: قال ﷺ: من أخذ أحدا يصيد فيه فليسلبه ثيابه.[5]"

وجه الدّلالة: ما وراه سعد بن وقاص عن النّبي ﷺ هو دليل صريح على مشروعيّة أخذ مال المسيء، وفعله رضي الله عنه مع الرّجل بأن أخذ ملابسه، دليل على مشروعيّة معاقبة المخطئ بأخذ ماله، وذلك كون الملابس في حقيقتها مال. **ويجاب عليه:** أنّ هذا الحديث لا يقاس على غيره، وذلك أنّه جاء في سياق انتهاك حرمة الحرم المكي، كما أنّ سياق وروده هو من باب المفاداة[6].

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود، باب في زكاة السائمة، (3\26\1575). قال الألباني حسن، انظر الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، (2).

[2] السبكي، محمود محمد خطاب، (المتوفى: 1352 هـ)، المنهل العذب شرح سنن أبي داود، ط1، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1351 - 1353 هـ، (9\171).

[3] ابن ابي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن، (المتوفى: 327هـ)، الجرح والتعديل، ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1271 هـ 1952 م، (2\431).

[4] القرضاوي، فقه الزكاة، (2\227).

[5] أبو داود، سنن أبي داود، باب في تحريم المدينة، (3\381\2037). قال الألباني: صحيح. انظر الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، (2).

[6] السبكي، المنهل العذب شرح سنن أبي داود، (9\171).

3. "ما روي عن أبي هريرة: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب، فيحطب، ثم آمر بالصّلاة، فيؤذن لها، ثم آمر رجلا فيؤم النّاس، ثمّ أخالف إلى رجال، فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم، أنه يجد عرقا سمينا، أو مرماتين حسنتين، لشهد العشاء».[1]"

وجه الدّلالة: دلّ الحديث على مشروعيّة العقوبة بالمال، وذلك أنّ النّبي ﷺ همّ بإحراق بيوت المتخلّفين عن أداء الجماعة، ولا شكّ أنّ النّبي ﷺ لا يأتي إلا بما هو مشروع، فلو لم يكن عقاب العصاة بأموال جائز، لما أشاد به .

ويجاب عليه: أنّ النّبي ﷺ لم يقم بتحريق بيوتهم، بل كلّ ما في الأمر أنه عزم إلى ذلك، إلا أنّه لم يفعل، وهذا ليس بحجّة حتى يحتجّ بها، فهي لا تدخل تحت باب أفعاله ﷺ، ولا حتى تقرير عنه، فلا يصح الاستدلال به، وقد ناقشهم المجيزون بأنّ كلّ ما يصدر عن النّبي ﷺ هو تقرير، فلو لم تكن العقوبة بالمال مشروعة لما همّ بها ﷺ، لذلك قلنا بجواز التّعزير بها.

4. أن الصّحابة الكرام قد عاقبوا بالعقوبات الماليّة ومن ذلك:" حرق عمر بن الخطاب رضي الله عنه الأماكن التي يباع فيها الخمر، وحرقه قصر سعد بن أبي وقاص، لما احتجب فيه عن الرّعية وصار يحكم في داره، ومصادرته عمّاله بأخذ شطر أموالهم."[2]

ويجاب على ذلك: بأنّ فعله رضي الله عنه، لا يخرج عن كونه درأً للمفاسد، وهو محمول على سدّ الذّرائع آنذاك، إلا أن فعله يبقى فعل صحابي، وهو غير مسلّم بالاحتجاج به[3].

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، باب وجوب صلاة الجماعة، (1\131\644).

[2] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (2\293).

[3] الشوكاني، نيل الأوطار، (4\149).

5. أن الغاية من التّعزيرات هو تحقيق الرّدع والزجر، وتهذيب العصاة، وهذا متحقق في التّعزير بمصادرة المال، فالمصلحة تقضي بها، لمرونتها وملائمتها لكثير من حال العصاة، وجناياتهم، بل أنّها تكون في بعض الأحيان من أنجع العقوبات، وأكثرها زجراً.

وعلى ضوء ما سبق، فالرّاجح المذهب الثّاني القائل بجواز مصادرة مال الجناة، وذلك لقوّة أدلتهم وموافقتها لمقاصد الشّريعة، وذلك أن العقوبات التّعزيريّة قائمة على المصالح، والمصلحة تدور حول الزّمان والمكان، وتقدير ذلك متروك للحاكم، فلا يصار للمصادرة إلا إذا رأى ضرورة تستدعي ذلك. "وفي عصرنا الحاضر حيث نظمت شؤون الدّولة وروقبت أموالها، وحيث تقرّر الهيئة التّشريعيّة الحد الأدنى والحد الأعلى للغرامة، وحيث ترك توقيع العقوبات للمحاكم، لم يعد هناك محل للخوف من مصادرة أموال النّاس بالباطل"[1].

موقف القانون الفلسطيني من مصادرة المال:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من النّصوص التّشريعيّة التي أوردها المشرّع المقنّن الفلسطيني، تبيّن أنّه قد أورد التّعزير بالمصادرة كعقوبة قضائيّة تكميليّة، تستهدف مال معين للجاني، وعليه فإنّ مجال إنفاذها هو في الجنايات والجنح، لا المخالفات البسيطة.

والمصادرة نوعان[2]: عامّة وخاصّة، أمّا العامّة في تتمثل في الاستيلاء على كافّة أموال المحكوم عليه أو نسبة شائعة فيها، لصالح الدّولة، وقد تطال أمواله المستقبليّة، وهذا النّوع هو من الحيل السّياسية التي كانت لغرض الانتقام من المنافسين السّياسيين، والقانون الفلسطيني ذهب لمنعها إلا أنه لم ينصّ عليها صراحة، بل أورد الغائها ضمناً[3]، المصادرة الخاصّة ومحل وقوعها على شيء معين يتّصل بالجريمة أو معدّ لها، وقد تستغرق كلّ أموال المحكوم عليه، وتقرّها غالبيّة التّشريعات والأنظمة كمصادرة سلاح ناري مثلاً.

---

[1] عودة، التشريع الجنائي، (1\706).

[2] أبو لبدة، حمزة محمود عطا، المصادرة في التشريع الجزائي الفلسطيني، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر_ غزة، 2015م، ص36.

[3] القانون الأساسي الفلسطيني، لسنة 2003، الباب الثاني، الحقوق والحريات العامة، المادة 21.

جاء في المادّة (30) من قانون العقوبات الفلسطيني[1]: "مع مراعاة حقوق الغير ذي النّية الحسنة، يجوز مصادرة جميع الأشياء التي حصلت نتيجة لجناية أو جنحة مقصودة، أو التي استعملت في ارتكابها أو كانت معدّة لاقترافها". وفي المادّة (31) من نفس القانون "يصادر من الأشياء ما كان صنعه أو اقتناؤه أو بيعه أو استعماله غير مشروع، وإن لم يكن ملكاً للمتهم أو لم تفضِ الملاحقة إلى حكم". فنصّت هذه المادّة على مصادرة كلّ ما يعود بالنّفع على المُدان، وكان نفعه متحصّلًا بجناية، كالمال النّاتج عن تجارته بالمخدّرات، أو المال المتحصّل نتيجة المتعة في جريمة الدّعارة، والأموال المنقولة الناجمة عن الرّشوة.

وجاء في المادّة (33) من قانون مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب: "يجوز للنّائب العام وبناءً على قرار من المحكمة المختصّة صلاحيّة مراقبة الحسابات المصرفيّة والحسابات المماثلة الأخرى، والحجز التّحفظي على الأموال المرتبطة بجريمة غسل الأموال أو تمويل الإرهاب"[2].

وجاء في المادّة (292) من قانون الإجراءات الجزائيّة بخصوص حرمان المتّهم الهارب من العدالة من أمواله: "في جرائم الأموال العامّة إذا حكم بإدانة المتّهم الفارّ يحرم من التّصرف بأمواله أو إدارتها"[3].

ونصّت المادّة السّابعة من قانون مكافحة الفساد المعدّل على: "جواز الحجز على أموال المُدان المنقولة وغير المنقولة، وكذلك فسخ ما تمّ الحصول عليه بفعل فاسد من عقد أو اتّفاق أو منفعة للمدان، ومراعاة حق الغير ذي النّيّة الحسنة"[4].

وعلى ضوء ما سبق، يتبيّن لنا أنّ المشرّع الفلسطيني قد قيّد مصادرة المال في حدود الشّرعيّة الجنائيّة فقط، أي أنّ القانون الفلسطيني لم يقرّ المصادرة الماليّة كعقوبة تعزيريّة مستقلّة مطلقة، مفوّض للقاضي إيقاعها متى ما رأى أنّ المصلحة تستوجب ذلك، بل جعلها عقوبة تكميليّة مناط تنفيذها جرائم معينة لا تتعدّاها،

[1] قانون العقوبات الفلسطيني، رقم 16، لسنة 19960، الفصل الثاني، التدابير الاحترازية، المادة (30\31).
[2] قانون مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب، رقم 20، لسنة 2015، الفصل الرابع، المتابعة المالية، المادة 33.
[3] قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني، رقم 3، لسنة 2001م، الفصل الثامن، محاكمة المتهم الفار، المادة (292).
[4] قرار بقانون رقم (18) لسنة 2016م بشأن تعديل قانون مكافحة الفساد رقم (1) لسنة 2005م وتعديلاته، المادة (7).

ومن هنا يظهر سبق الشّريعة الإسلاميّة في سعة أحكامها ومرونتها، وملائمتها لكافّة الأزمنة والأمكنة، وكذلك مواءمتها لحال الجاني والجناية، فهي تدور حول استجلاب المصلحة في كلّ حال، لا سيّما عندما يتعلق الأمر بصيانة النّظام العام للمجتمع المسلم، لذلك جعلت نظام التّعازير متروك للقاضي تقديره، وفق ما يقضي به طبيعة الحال، وما تستدعيه المصلحة، ولا شكّ أنّ ذلك يجعل نظام القضاء الشّرعي نظام مستقلّ في حد ذاته، يواكب المستجدّات العصريّة، يتّسم بشموليّة استيعابه لكافّة النّوازل، بخلاف القانون الذي يبقى مداره ضيّق ومحدّد في إيقاع العقوبة .

الفرع الثّالث: الحرمان من ممارسة النّشاط الاقتصادي:

جاءت أحكام الشّريعة الإسلاميّة منظّمة للجانب الاقتصادي الخاصّ بالمجتمع المسلم، وشرّعت من الأحكام ما تكفل بها سلامته من الجور والظّلم، وعدم انحرافه، فنظّمت الأمور التي يجب أن يراعيها الأفراد أثناء نشاطهم الاقتصادي، سواء فيما يتعلّق بالمنتج، أو المستهلك، أو حتى الصنّاع، فدعت لممارسة الأنشطة الاقتصاديّة التي تحقّق النّفع للأفراد والمجتمع، وحثّت على الكسب الطّيب المستقيم، الخالي من الضّرر والغبن؛ لذلك جعلت الشّريعة الغرّاء النّشاط الاقتصادي قائم على التّقوى بالمقام الأوّل، وربطته بالحلال والحرام بشكل مباشر، فلا يسمح المشرّع الإسلامي بأي نشاطات اقتصاديّة ملتوية، فمنعت المسلم في نشاطه الاقتصادي من الغش، والاحتكار، ومن تبخيس الحقوق، لذلك كرّس المشرّع الإسلامي مبدأ إشراف الحاكم على النّشاط الاقتصادي العام، وحماية الدّولة للمصلحة العامّة للأفراد، خصوصاً في الممارسات الفرديّة للنّاس لا سيّما في الجوانب الاقتصاديّة، وذلك بالمراقبة والتّوجيه لهذه الممارسات الاقتصاديّة للأفراد، لضمان الاستقرار الاجتماعي في المجتمع المسلم، وسدّ أبواب الفساد[1]، ومن هنا فإنّ التّشريعات الإسلاميّة الاقتصاديّة تركت الباب على مصراعيه أمام الكادحين لزيادة انتاجهم في مختلف الجوانب، وتركت وأتاحت لهم تسخير كل الإمكانيات لتحقيق ذلك، على أن لا يكون ذلك على حساب المصلحة العامّة، كما أنّ استثمار الأموال

[1] الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ط2، (د، ن)، (د، ب)، (د، ت)، (6).

يجب أن يبعد عن الطّرق غير المشروعة[1]، فمن الوظائف الهامّة للدّولة في النّظام الاقتصادي الإسلامي، أنّها المسؤولة عن تطبيق الضّوابط الشّرعيّة المتعلّقة بالممارسات الاقتصاديّة للأفراد، وذلك لصيانة النّاس من أهل الطمع من التّجار، فيعاقب المخالف ويعزّر[2]، وهذه كانت سياسة الصّحابة الكرام في رعيتهم، منهم **عمر بن الخطّاب رضي الله عنه**، حيث كان ينهى عن الإضرار بالغير، بل أنّه قد كان يعزّر من يبيع بثمن أقلّ من السّوق بإخراجه من السّوق، ومن ذلك أنّه مرّ رضي الله عنه بحاطب بن أبي بلتعة، وهو يبيع الزّبيب بثمن أقلّ من العرف الجاري في السّوق، فقال له عمر رضي الله عنه: " إمّا أن تزيد في السّعر وإمّا أن ترفع من سوقنا "[3]

وقال صاحب الذّخيرة: مذهبنا على أنّ ولي الأمر يُخرج من السّوق من يغشّ النّاس؛ وذلك منعاً لوقوع الضّرر على المسلمين، فلا يعود لسوقهم إلا من ظهرت عليه أمارات صلاحه، وتوبته[4].

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: الممارس للتّجارة إن ترتّب على تجارته الإضرار بالمسلمين، وغبنهم في السّعر، فإنّه يستحق العقوبة، وذلك بحرمانه من البقاء في سوق المسلمين، فلولي الأمر أن يخرجه من السوق، نكاية على فعله[5].

وجاء في الطّرق الحكميّة: على المحتسب أن يكون مطّلعاً على ما يبتاعه النّاس في سوقهم، فيراقب الأسعار، وجودة المنتجات، ويجعل لهم هامش ربح موافق للعرف الجاري، ويزجرهم إن زادوا على ذلك، فمن خالف أمره عاقبه وأخرجه من السّوق، وبه قال بعض العلماء منهم: الامام مالك ابن المسيّب، ويحيى بن سعيد، واللّيث، وربيعة[6].

---

[1] برناوي، محمد إبراهيم، خصائص ومقومات الاقتصاد الإسلامي، (د، ط)، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1401 هـ، (203).

[2] القحطاني، مسفر بن علي، النظام الاقتصادي في الإسلام، (د، ط)، (د، ن)، (د، ب)، (د، ت)، (18).

[3] البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ - 2003 م، باب التسعير، (6\48\11146).

[4] القرافي، الذخيرة، (10\53).

[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (29\360).

[6] ابن القيم، الطرق الحكمية، (213).

فللحاكم أن يتّخذ من الإجراءات ما تقضي به المصلحة، لتحقيق العدالة الاجتماعيّة، وصيانة التّوازن العام للمجتمع المسلم، فلا يسمح للتّجار أن تكون مصالحهم الشّخصيّة مقدّمة على الصّالح العام، فيعمدوا للمخالفات الاقتصاديّة التي قد تهوي باستقرار المجتمع، ولا يدفع ثمن ذلك إلا المستهلك الذي لا يملك إلا قوت يومه في غالب الأحيان، ولا شك أنّ هذا هو محض إضرار بالغير[1].

والمشرّع الإسلامي على الرّغم من أنّه يشجّع الأيدي العاملة، ويترك لها المجال في التّجارة والاستثمار بكل الجوانب، إلا أنّه لا يتهاون أبداً مع أيّ وسيلة من وسائل الكسب غير المشروع، ولو كانت ذي نيّة حسنة، كمن يرتكب محظور كبيع مواد تموينيّة منتهية الصّلاحيّة ليجمع مالا، وينشئ دارا لتحفيظ القرآن مثلاً، فالغاية لا تبرر الوسيلة في نظر الشّريعة الإسلاميّة[2].

وعلى ضوء ما سبق، يتبيّن أن الحرمان من النّشاط الاقتصادي هو من قبيل التّدابير الشّرعيّة، التي تراعى فيها المصلحة العامّة للأفراد، وصيانة النّظام الدّاخلي الاقتصادي من العبث والفساد، وضمان تحقيق العدالة في جانب المعاملات المالية للنّاس، فقد أباح الفقهاء هذا النّوع من التّعازير التي تقوم على الحرمان من بعض المنافع، في حالات معيّنة، كاحتكار البضائع، والتّغرير في البيوع، والغش في المعاملات، وذلك بهدف صيانة حقوق الأفراد، وعليه فإنّ هذا النّوع من العقوبات، متى ما طُبّق بكافة ضوابطه الشّرعية، كان من الوسائل الإصلاحيّة النّاجعة التي تهدف إلى تقويم السّلوك الاقتصادي، فهو ليس أداة عقابيّة بقدر ما هو أداة إصلاحيّة، وهذا ما يعكس مدى عمق المشرّع الإسلامي في معالجته للقضايا الاقتصاديّة المستجدّة.

موقف القانون الفلسطيني من الحرمان من ممارسة النّشاط الاقتصادي:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من التّشريعات الاقتصاديّة الفلسطينيّة، تبيّن أنّ المشرّع الفلسطيني قد سار على سياسة المشرّع الإسلامي في فرض العقوبات اللّازمة على كل من يمارس ممارسات تخريبيّة من شأنها المساس بالاستقرار الاجتماعي، والعبث في قوت أفراد المجتمع، وذلك من خلال إقراره لعقوبة الحرمان

[1] العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، (د، ط)، دار الفكر العربي، (د، ب)، 1403-1983، (521).
[2] القرضاوي، يوسف، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ط1، مكتبة وهبة_ القاهرة، 1415هـ_ 1995م، (38).

الاقتصادي، بل إنّ المشرّع القانوني عدّها من أركان نظام الحماية القانونيّة للحقوق الاجتماعيّة التي تشكّل امتداداً للحقوق الأساسيّة للأفراد، فقد نصّت المادّة (27) [1]من قانون حماية المستهلك على " يعاقب بالسّجن عشر سنوات بالإضافة لغرامة عشرة آلاف دينار أردني وإتلاف البضاعة الفاسدة، كل من باع منتجات فاسدة وتلاعب بتاريخ صلاحيّتها" . وجاء في المادّة (31) من ذات القانون " للمحكمة مصادرة السّلع التالفة والخطرة، أو التي استخدمت في الغش، كما يجوز لها إغلاق المحل التّجاري دائماً أو مؤقتاً، وبسحب الرّخصة وإيقاف مزوّد الخدمة عن مزاولة عمله دائماً أو مؤقتاً."، كما أنّ الحرمان من ممارسة النّشاط الاقتصادي، يُعدّ من العقوبات الأساسيّة، بل من الاحترازات التي تهدف منع الجناة من الارتكاز على نشاطهم المهني، لارتكابهم الجريمة، وممارستهم الأنشطة غير المشروعة، فهو من العقوبات الوقائيّة الهامّة، التي تخلق هالة ردع في مكافحة الجرائم الاقتصاديّة، سواء كان الرّدع خاص يمسّ شخص المسيء، أو عام يستهدف كل من تسوّل له نفسه ارتكاب بعض الممارسات المستوجبة لتلك العقوبة. والمشرّع المقنّن الفلسطيني أخذ بذلك في قانون غسيل الأموال، حيث نصّت الفقرة الخامسة من المادّة (43) منه على أنّ " للمحكمة أن تحكم على الأشخاص الذين تثبت إدانتهم بالمخالفة لأحكام المواد المنصوص عليها في الفقرة الثّانية من هذه المادّة بالحرمان المؤقت أو الدّائم من ممارسة عمله"[2].

الفرع الرّابع: الإقامة الجبريّة:

كفل الإسلام حريّة التّنقل[3] فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾[الملك: 15]، وقد عُلم يقينًا أنّ من سعادة الإنسان وطيب عيشه انطلاقه في أقطار الدنيا دون قيود، فإذا ما مُنع من هذا الحق، أزعجه هذا الأمر وضاق عليه به صدره، ومن ثمّ كان في فرض الإقامة الجبريّة على المُدان تعزيرًا وتأديبًا له.

[1] قانون حماية المستهلك، رقم 21، لسنة 2005م، الفصل السادس، العقوبات، المادة (27).

[2] قانون مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب، رقم 20، لسنة 2015، الفصل السادس، العقوبات، المادة 43.

[3] الراغب، مظهر أحمد عمر حسن الراغب، المنع من السفر وتجميد الأرصدة في الفقه الإسلامي، 2019م.

وقد استخدم فقهاء الشّريعة الإسلاميّة لفظ التّرسيم مرادفًا لمفهوم الإقامة الجبريّة إلى حد ما، فقالوا إنه يجوز للدّائن أن يضيّق على المدين حركته، فلا يذهب لمكان آخر حتى تبرأ ذمّته مما عليه من ديون، وكذا فإنّ الإقامة الجبريّة تعدّ أحد أصناف العقوبات التّعزيريّة، وما دامت العقوبات التّعزيرية موكولٌ للإمام تقديرها حسب الأشخاص والأحوال فلا مانع منها إذاً، فهي تشبه المنع من السّفر من جهة، وكذلك تشبه "حبس العائن في بيته، ومنعه من مخالطة النّاس دفعا لضرره"، وتشترك مع عقوبة التّغريب في مصلحة الزّجر[1].

[1] الموسوعة الفقهية الميسرة، العقوبة بالإقامة الجبرية، https://erej.org/

المبحث الثّالث: التّعزير بالعزل

المطلب الأوّل: التّعريف بتعزير العزل-لغةً وفقهاً وقانوناً-

كغيره من المصطلحات التي لا بدّ لنا من التّوقف للتّعرف على معناها، نقف مع تعريف العزل ثمّ التّعزير بالعزل.

أوّلاً: العزل لغةً: العزل يأتي بمعنى تنحية الشّخص عما يترأّسه، يقال عزل فلان يعزله عزلا أي نحّاه[1]. "وعزل الإنسان الشيء يعزله، أي نحاه في جانب، وهو بمعزل وفي معزل من أصحابه، أي في ناحية عنهم"[2].

وعليه فإنّ حاصل كلام أهلّ اللّغة في معنى العزل بأنّه تنحية شخص وإقالته عن عملٍ ما.

ثانياً: العزل اصطلاحاً:

لم يتفرّد العزل عند فقهائنا في التّعريف، وذلك لشيوع معناه ووضوح عبارته، فلا يخرج معنى العزل اللّغوي عن معناه الاصطلاحي، وأصلهما منبع واحد، وفيما يليبعض التّعريفات:

قال **الكفوي:** "العزل هو التّنحية والإبعاد"[3].

وعرّفه المناوي: بأنّه إخراج الشّخص عمّا له من الحكم، وإقالته، كعزل الوكيل[4].

وقال القرافي: العزل: "هو فسخ الولاية وردّ المتولّي كما كان قبلها كفسخ العقود في البيع[5]".

وجاء في الموسوعة الفقهيّة: العزل هو: "خروج ذي الولاية عمّا كان له من حقّ التّصرف[6]".

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (11\440).

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، (4\307).

[3] الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (869).

[4] المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (241).

[5] القرافي، الذخيرة، (10\127).

[6] الموسوعة الفقهية الكويتية، (7\13).

وعليه فإن حاصل ما سبق يتبيّن لنا أنّ تعزير العزل هو عقوبة تأديبيّة تنهى بموجبها خدمة المتولّي العام لارتكابه مخالفة محظورة.

ثالثاً: العزل قانوناً:

من خلال إمعان النّظر في النّصوص التّشريعيّة للمشرّع المقنّن الفلسطيني، لم يُعثر على تعريف خاص مستقلّ للعزل، بلّ إنّ المشرّع المقنّن أورده من ضمن العقوبات التّأديبيّة، إلا أنّه من خلال استنطاق المواد التي أوردته كعقوبة تأديبيّة تبيّن أنّ **العزل هو** أداة تأديبيّة متمثّلة بإنهاء خدمة الموظّف لارتكابه مخالفة معارضة للّوائح النّاظمة، تجعل بقائه يضرّ بالمصلحة العامّة.

المطلب الثاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالعزل

الفرع الأوّل: موقف الشّريعة الإسلاميّة من التّعزير بالعزل:

أباحت الشّريعة الإسلاميّة للمسلم الحرية في التّكسب والعمل، وحثّت على طلب الرّزق بكافة السّبل المشروعة، فله الاشتغال في كل ما يمكن أن يتحصّل منه على ما يعينه في أمر دنياه، ومنها الوظيفة العموميّة، إلّا أن ذلك مقيّد بعدم الإضرار بغيره، فلا يتسبّب في وظيفته إلحاق الأذى بالآخرين، أو يعين على مفسدة وجور[1]، والمتولّي في الشّأن العام أيا كان طبيعة عمله، لا بدّ أن يتّصف بالعفّة والأمانة[2]، وخلاف ذلك يجعله عرضه للعقوبة، ومنها العزل، فالعزل من العقوبات التي قد قرّرت السّياسة الشّرعيّة الإسلامّية تنفيذها من قبل الحاكم، وذلك بما يقضي به اجتهاده لحماية المصلحة العامّة، فكلّ من ارتكب إساءة مخلّة بالأمانة أو الكفاءة، أو ترتّب عليها إضرار بالصّالح العام، فلا يصلح للبقاء في ولايته، وللحاكم عزله.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: الرّجل قد يعزّر بعزله عن ولايته إن رأى الحاكم أنّ المصلحة في ذلك، وكان النّبي ﷺ وصحابته الكرام يعزّرون بذلك[3].

---

[1] القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام، ط1، مكتبة وهبة_ القاهرة ، 1433هـ، 2012، (148).

[2] ابن جماعة، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم، (المتوفى: 733هـ)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ط3، دار الثقافة_قطر، 1408هـ -1988م، (78).

[3] ابن تيمية، السياسة الشرعية، (92).

وجاء في نصيحة الملوك: كلّ من تولى عمل، وأفضى إلى ظلم ومفسدة، فللإمام أن يعزله ويستبدل غيره، وله أن يوقع به العقوبة التي يراها تلائم حاله، كما له أن يردّ ما أخذه بوجه الظّلم من حقّ لصاحبه[1].

وجاء في الموسوعة العصريّة الجنائيّة: الموظّف الذي ارتكب جناية تتنافى مع قوام وظيفته، لولي الأمر أن يعزله عن وظيفته، ويوقفه عن مباشرة مهامّه، وذلك أنّ صلاحيّته لهذه الوظيفة قد زالت بمجرّد ارتكابه تلك الجناية، ولا يتولّى العامّة من يضرّ بمصلحتهم، والأصل أنّ الوظائف لا يقوم عليها جاني، وذلك لأنّ جانب الخيانة راجح من جهته[2].

وعليه فإنّ التّعزير بالعزل قد أقرّته الشّريعة الإسلاميّة وشهدت له بالاعتبار، وبه جرى العمل من أهل العلم، ومن قبلهم رسولنا ﷺ وصحابته الكرام، ويمكن أن يستدل على مشروعية التّعزير بالعزل ببعض النّصوص الشّرعيّة منها ما يلي:

أوّلاً: من القرآن الكريم:

أولاً: عموم قوله تعالى﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ۝٥٨﴾[النساء: 58]

وجه الدّلالة: دلّت الآية بعمومها إلى ضرورة استعمال الأصلح للمسلمين، وذلك لدفع الضّرر عنهم وإيصال الحقوق لأهلها[3]، فمتى ظهرت خيانة أو سوء تصرّف ممن جُعل على رأس شأن من شؤونهم، كان من الأمانة أن يُعزل.

---

[1] الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، ((المتوفى: 450هـ)، نصيحة الملوك، ط2، مؤسسة شباب الجامعة_ الإسكندرية، 1978م، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (244).

[2] عودة، عبد القادر، الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي، ط1، دار الشروق_ القاهرة، 1421هـ – 2001م، (2\208).

[3] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5\256).

ثانياً: من السّنة النّبويّة:

1. "ما روي عن ابن حجيرة الأكبر، عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: «يا أبا ذر، إنّك ضعيف، وإنّها أمانة، وإنّها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدّى الذي عليه فيها»".[1]

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على أنّ الولاية أمانة، ويقاس عليها القيام على كل أمر للصّالح العام، فمن جعل على شأن للمسلمين، يجب أن يكون قادراً على القيام بمتطلبات عمله، حتى يتسنّى له جلب النّفع والمصلحة لهم، ومتى ظهر منه خيانة أو فعلاً ينافي تلك الأمانة التي وسّد إليها، للحاكم عزله[2].

2. "ما روي عن أبي حميد السّاعدي: أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم استعمل ابن اللّتيبة على صدقات بني سليم، فلمّا جاء إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وحاسبه قال: هذا الذي لكم، وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «فهلا جلست في بيت أبيك، وبيت أمك حتى تأتيك هديّتك إن كنت صادقا»"[3]

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على استعماله ﷺ للتّعزير بالعزل عندما اقتضت المصلحة، وذلك لما خان ابن اللّتيبية أمانة العمل، عزله ﷺ جزاء فعله.

3. ومن أثار الصّحابة الكرام عزل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لخالد بن الوليد، عندما طلبه الأشعث بن قيس معروفاً فأعطاه عشرة آلاف، "فسمع بذلك عمر بن الخطّاب وكان لا يخفى عليه شيء من عمله فدعا عمر البريد، فكتب معه إلى أبي عبيدة أن يقيم خالدا ويعقله بعمامته، وينزع عنه قلنسوته حتى يعلمكم من أين أجاز الأشعث أمن ماله أم من مال إصابة أصابها، فإن زعم أنه فرّقه من إصابة أصابها فقد أقرّ بخيانة، وإن زعم أنّه من ماله فقد أسرف واعزله على كل حال.[4]"

---

[1] مسلم، صحيح مسلم، باب كراهة الإمارة، (3\1457\1825).

[2] النووي، شرح النووي على مسلم، (12\210).

[3] البخاري، صحيح البخاري، باب محاسبة الإمام عماله، (9\76\7197).

[4] ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد، (المتوفى: 630 هـ)، الكامل في التاريخ، ط2، ار الكتب العلمية – بيروت، 1415 هـ، (2\381).

ثالثاً: التّعزير بالعزل من المعقول:

أوجبت الشّريعة الإسلاميّة على الحاكم رعاية الصّالح العام، والقيام على شؤون المجتمع، ومن ذلك تعيين من هو أهل في الوظائف العامّة، وعزل كلّ من يسيء استعمال نفوذه، لأنّ في بقائه مفسدة متحقّقة، وفي عزله عن منصبه مصلحة فضلى عامّة، حيث أنّ السّياسة الشّرعيّة مرتكزة على دفع المفاسد وجلب المصالح، وتصرّف الإمام في رعيته منوط بالمصلحة، وعزل الفسقة من الولايات العامّة أمر مندوب شرعاً، وهو عين المصلحة[1].

الفرع الثّاني: موقف القانون من التّعزير بالعزل:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه من التّشريعات الفلسطينيّة تبيّن أنّ المشرّع الفلسطيني المقنّن قد أخذ في عدد من نصوصه التّشريعيّة مبدأ "التّعزير بالعزل" كوسيلة تأديبيّة قضائيّة لصيانة الوظيفة العامّة، ومؤسّسات الدّولة العامّة من عبث الموظفين المتجاوزين لحدود واجباتهم الوظيفيّة التي رسمها لهم المشرّع المقنّن، وعلى الرّغم من أن لفظ التّعزير بصبغته الفقهيّة الإسلاميّة لا يعمل به صراحة في التّشريعات الوضعيّة، لا سيّما المشرّع الفلسطيني، إلّا أنّ هدفه العقابي الرّدعي والتّنظيمي قد تجسّد بوضوح في أعمال المشرّع المقنّن الفلسطيني للعقوبة التأديبيّة والجنائيّة في بعض الأحيان بالعزل من الوظيفة، من خلال نصوصه التّشريعية ذات الصبغة الانضباطيّة أو الجزائيّة، فالعزل من الوظيفة لم يأتِ فقط كأثر تبعي لبعض الجنايات، بل كأداة عقابيّة خاصّة تهدف لتأديب الموظف المسيء، وزجر غيره، وصيانة الأجهزة الإداريّة للدّولة من العبث والحفاظ على نزاهتها.

وسوف نقدّم فيما يلي بعض النّصوص التّشريعيّة القانونيّة التي تعزز هذ الاتّجاه التّشريعي الواضح حول اعتماد تعزير العزل كأداة لحماية الصّالح العام.

[1] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (المتوفى: 970هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419 هـ - 1999 م، (104).

جاء في المادّة (170) من قانون العقوبات الفلسطيني فيما يتعلّق بقبول الموظّف الرّشوة: "كلّ موظف عمومي وكلّ شخص ندب إلى خدمة عامة طلب أو قبل لنفسه أو لغيره هديّة أو وعداً أو أية منفعة أخرى ليقوم بعمل بحكم وظيفته عوقب بالحبس من ستّة أشهر إلى سنتين، وبغرامة من عشرة دنانير إلى مائتي دينار"[1].

وجاء في المادّة (174) من نفس القانون:" كلّ موظّف عمومي أدخل في ذمّته ما وكل إليه بحكم الوظيفة أمر إدارته أو جبايته من نقود وأشياء أخرى للدّولة أو لأحد النّاس، عوقب بالحبس من ستّة أشهر إلى ثلاث سنوات وبغرامة من عشرة دنانير إلى مائة دينار. واذا دسّ في القيود كتابات غير صحيحة أو حرف أو حذف أو أتلف الحسابات والأوراق بأي حيلة تمنع اكتشاف الاختلاس، عوقب بالأشغال المؤقّتة أو الاعتقال المؤقّت."

وجاء في الفقرة الأولى من المادّة (13) من قانون مكافحة الفساد: "يعاقب كلّ من أدين بجرم الفساد المتمثّل في (الرّشوة أو الاختلاس أو التّزوير أو التّزييف أو الكسب غير المشروع أو غسل الأموال المتأتّية عن أي من هذه الجرائم) بالأشغال الشّاقة المؤقّتة من ثلاث سنوات إلى خمسة عشرة سنة، وغرامة ماليّة تعادل قيمة الأموال محل الجريمة وردّ الأموال المتحصّلة عن الجريمة."[2]

ونصّت المادّة (31) من قانون مكافحة الفساد على: "كلّ شخص صدر بحقه حكماً قطعيّاً يثبت ادانته بالفساد بحرمانه من تولّي الوظائف العموميّة"[3].

وجاء قانون الخدمة المدنيّة الفلسطيني ليسلك نفس المسلك حيث نصّت المادّة (68) منه على: "كل من ثبت مخالفته للقوانين والأنظمة أو تطبيقها يعاقب بكل من... ومنها الفصل من الخدمة"[4].

---

[1] قانون العقوبات الفلسطيني، رقم 16، لسنة 19960، الفصل الأول، الجرائم المخلة بواجبات الوظيفة، المواد (170\174).

[2] قرار بقانون رقم (18) لسنة 2016م بشأن تعديل قانون مكافحة الفساد رقم (1) لسنة 2005م وتعديلاته، المادة (13).

[3] قانون مكافحة الفساد الفلسطيني، رقم (1)، لسنة 2005، المادة (31).

[4] قانون الخدمة المدنية الفلسطيني، رقم 4، لسنة 1998م، الفصل الخامس، الإجراءات والعقوبات التأديبية، المادة (68).

وعلى ضوء ما سبق ومن خلال استنطاق النّصوص القانونيّة، يظهر لنا أنّ المشرّع الفلسطيني قد تبنّى بشكل واضح التّعزير بالعزل، كوسيلة فعّالة من وسائل حماية الوظيفة العامّة، وتعزيز الثّقة بمؤسّسات الدّولة، فقد اعتبر العزل بصورتيه: الجنائيّة أو التّأديبيّة من الوسائل الضّروريّة؛ لردع السّلوك المنحرف للموظّفين العموميّين، ولمنع تكرار هذه الاختلالات السّلوكيّة التي تمسّ الشّأن العام الاجتماعي. ففي قانون العقوبات الفلسطيني، نجد أنّه يعاقب الموظّف المرتشي بالحبس والغرامة، وهي من العقوبات الأصليّة الجنائيّة التي تقرّرها الهيئة القضائيّة، التي تشكّل انعكاساً لبشاعة هذا الفعل بوصفه إخلالاً بالأمانة الوظيفيّة، وكذلك فإنّ المشرّع المقنّن الفلسطيني غلّظ العقوبة في حال اختلاس الموظف للمال العام، لا سيّما إذا اقترنت الجريمة بوسائل احتياليّة تخفي معالمها، حيث رفع سقف العقوبة للأشغال المؤقّتة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مدى جدّيّة النّظام الفلسطيني في مكافحة الفساد داخل أزقّة مؤسساته الإداريّة.

وأيضاً بالنّظر نجد أنّ قانون مكافحة الفساد الفلسطيني جاء ليعزّز تلك الاتّجاهات حيث رفع العقوبة إلى مدى يصل إلى خمسة عشر عاماً حسب المصلحة العامّة، مع فرضه غرامة ماليّة، وكذلك جسّد العزل من الوظيفة العامّة كجزاءٍ مباشرٍ ولاحق للفعل الفاسد، من خلال منع تولية المدان أيّ وظيفة عامّة، وفي الاتّجاه نفسه، أقرّ قانون الخدمة المدنيّة العزل من الوظيفة كعقوبة تأديبيّة ترتكز على صيانة مؤسّسات الدّولة، دون الحاجة لارتكاب الموظف جريمة جنائيّة، بل يكفي بعض المخالفات التي لا تنسجم مع الطّبيعة الوظيفيّة للموظّف.

وعليه يتّضح لنا، أنّ التّشريعات الفلسطينيّة في جانبها الجنائي، والإداري، قد ركزت على رؤية واحدة تقوم على تعزير الموظّف المسيء بالعزل من وظيفته، سواء كان ذلك نتيجة لقرار قضائي جزائي باتّ، أو قرار تأديبي مع مراعاة جسامة الفعل وأثره على الصّالح العام.

المطلب الثالث: تطبيقات على التعزير بالعزل

الفرع الأوّل: عزل الولي الفاسق من ولايته في النّكاح:

اختلف الفقهاء في ولاية الفاسق على تزويج ابنته على مسلكين:

المسلك الأوّل: ولاية الفاسق في النّكاح لا تجوز، ويجب عزله عن ولايته في إنكاح مولّيته، وبه قال الحنفيّة[1]، والمالكيّة في الأظهر عندهم[2]، والشّافعيّة[3]، والحنابلة في إحدى قولهم[4].

وأسندوا رأيهم لما يلي:

1. "ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النّبي ﷺ قال: " لا نكاح إلا بشاهدي عدل وولي مرشد".[5]

وجه الدّلالة: دلّ الحديث بمنطوقه أنّ ولاية النّكاح لا تكون إلا لوليّ عدل مستقيم، والفاسق ليس بعدل، فلا ولاية له[6].

ويجاب على ذلك: لا يسلّم الاحتجاج بهذا الحديث على منع ولاية الفاسق، لأن الفاسق وإنّ كان منتفي العدالة، إلا أنّه مؤثر بغيره، أي أنّه يستطيع تمييز الأمور، وبيان مآلاتها، فيستطيع أن يدرك مصالح النّكاح، ويميّز الكفء من غيره، وهذا هو المعتبر في النّكاح، بل المقصد الرئيسي لوجود الولي[7].

2. أنّ الفاسق غير مأمون على من تحته، فيخشى الضّرر على من هي تحت ولايته، كأن يسوقها لمن لا يستحقّها، ولمن ليس بكفء لها، فهو لا يؤتمن على نفسه فكيف بغيره، لذلك وجب نزع ولايته[8].

---

[1] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (3\54).

[2] الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (6\87).

[3] الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (4\257).

[4] ابن قدامة، المغني، (7\22).

[5] البيهقي، السنن الكبرى، باب لا نكاح إلا بشاهدي عدل، (7\204، 13725). قال الألباني: صحيح موقوف. انظر ارواء الغليل، (6\251\1844).

[6] الشربيني، مغني المحتاج، (4\256).

[7] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (2\239).

[8] النووي، المجموع شرح المهذب، (16\156).

ويجاب على ذلك: هذا استدلال في غير محلّه لأنّ العبرة للغالب الشّائع لا النّادر، والشّائع هو أنّ الولي لا يتهاون في النّظر بأمر ابنته، تحديداً في الزّواج، فالآباء قلوبهم معلّقة بمؤنساتهم، ولا يتصوّر في الحال الطّبيعي أن يفرّط الولي بابنته، فيضعها عند من لا يتقي الله في رعايتها.

3. ولاية التّزويج لا تخرج عن كونها ولاية نظر كالولاية على الأموال، فهي مظنّتها الفكر والعقل، والفاسق الذي لا يطبق شرع الله في ذات شخصه، لا يطبّقه في غيره من باب أولى، لأنّ ولاية النّكاح تحتاج لعدالة وأمانة، وهذا منتفٍ في الفاسق، فلا يُجعل له سلطان على ابنته في إنكاحها، لأنّه قد يسيء التّصرف، ومن هنا وجب نزع ولايته[1].

المسلك الثّاني: ولاية الفاسق على موليّته جائزة، وله تزويج ابنته، لأنّ حميّته وغيرته على عرضه تمنعه أن يجعلها للدّنيّات، وبه قال الحنابلة في الظّاهر عندهم[2]، والشّافعيّة في روايتهم المشهورة[3]، والمالكيّة في إحدى أقوالهم[4].

وأسندوا رأيهم لما يلي:

1. عموم قوله تعالى ﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَـٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّـٰلِحِينَ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغۡنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ٣٢﴾[النور: 32]

وجه الدّلالة: هذا خطاب عام موجّه للأولياء بتزويج الفتيات لتحقيق العفّة والسّتر لهنّ، ويشمل الخطاب الولي الفاسق وغير الفاسق[5].

ويجاب عليه: إنّ الخطاب في الآية الكريمة لا يخرج عن كونه موجّه للأزواج أو الأولياء، فإن كان للأزواج فلا يعتدّ به كدليل، وإن كان خطاب من الشّارع للأولياء فإنّ الفاسق ليس بولي[6].

---

[1] ابن قدامة، المغني، (7\22).

[2] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (8\74).

[3] الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (6\239).

[4] القرافي، الذخيرة، (4\245).

[5] الماوردي، الحاوي، (9\61).

[6] المرجع السابق، (9\62).

2. جرت العادة من لدن عهد رسول الله تعالى ﷺ حتى يومنا هذا أنّ النّاس يتولّون تزويج بناتهم وأرحامهم، فلا عبرة لكون فلان فاسق أو غير فاسق[1]، فنحن ليس لنا بهذا، هذا أمر الله في عباده، هو من يتولّى شأنه، ومَنْ مِن النّاس لا يرتكب المعاصي أو الذّنوب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو كان هناك ضيّر في ولاية الفاسق في النّكاح لما سكت الصّحابة والرّسول ﷺ من قبلهم على ذلك، فالعادة في ذلك نزلت منزلة الإجماع السّكوتي على جواز ولاية الفاسق في النّكاح.
3. حمل الفاسق على الكافر لما كان له تزويج ابنته الكافرة، ومن هنا كان إجازة المسلم الفاسق بتزويج مولّيته أولى[2].

ويجاب عليه: تساوي الملل متحقق بين الوليّ الكافر وابنته الكافرة، لذلك قلنا بجواز ولايته، لعدالته في دينه، فإن كان في دينه فاسقاً مقارنة بأهل ملّة أخرى، لقلنا عندئذٍ ببطلان ولايته، وكذلك حال الفاسق عندنا[3].

1. وجوب العدالة في الولايات هو لتحقيق مقصود الولاية، وهو صيانة الحقوق، وجلب المصلحة لمن هو تحت رعايته، والطّبيعة الفطريّة للولي تلزمه صيانة المرأة عن كل ما يهدر كرامتها، فلا يزّوجها إلا من كفء لها، تتحقق به مصلحتها، لذلك علّل الامام العزّ بن عبد السّلام هذا المعنى وقال:" الوازع الطّبعي أقوى من الوازع الشّرعي"[4]، كما أنّ النّكاح من الأمور الخطيرة التي تتوقف عليها حياة كاملة، فكان لا بد من العناية بشأنه، وإن كان الشّخص فاسقاً أولى[5].

وعلى ضوء ما سبق: من خلال ما تمّ عرضه من أقوال الفقهاء في هذا الباب، يتبيّن أنّ عدالة الولي لا تخرج عن كونها من باب شروط الكمال لا شروط الصّحة[6]، أي يندب أن يكون الولي عدلاً رشيداً، فإن كان الولي فاسق فتزويجه مولّيته جائز والعقد صحيح، كما أنّ القول بعزل ولاية الفاسق هو تضييق على النّاس

[1] الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (6\239).
[2] النووي، المجموع شرح المهذب، (16\159).
[3] الماوردي، الحاوي، (9\62).
[4] الرملي، نهاية المحتاج، (6\239).
[5] عميرة وقليوبي، حاشيتا قليوبي وعميرة، (3\228).
[6] النفرواي، الفواكه الدواني، (2\3).

ووضعهم موضع حرج، ويمكن أن ينتج عنه خلافات كبيرة، فمن منا ليس بمستور حاله، كما أن العرف منذ القدم وحتى زماننا هذا على ذلك دون إنكار من أحد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى عبارة الفقهاء مجتمعة على أنّ الفاسق إن ترتّب على فسقه ضرر كبير بالمولى عليها، فإنّ ولايته تصبح ملغاة، كما أنّ العبرة هي بالنّصح والقدرة على اختيار الأصلح للمولى عليها، وتحقيق المصلحة الفضلى لها، وهذا متحقّق في الفاسق.

وعليه فإن كان الولي عدلاً رشيداً أميناً، فذاك ما أردناه، وإن كان فاسقاً وفسقه لا يصل إلى حد الضّرر الفاحش بمن هو تحت ولايته، فإن ولايته في النّكاح جائزة، ولا ينعزل بفسقه والله تعالى أعلم.

الفرع الثّاني: قياس عزل الموظّف المرتشي على عزل القاضي لفسقه.

اختلف الفقهاء في عزل القاضي إذا ظهر منه ما يوجب فسقه وبالتالي عزله، كالرّشوة، على قولين:

القول الأول: أن القاضي إذا ظهر منه فعلاً يوجب فسقه مثلا فإنه يعزل، وذلك لأنّه لا يؤتمن على نفسه فكيف يؤتمن على غيره، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفيّة[1]، وابن القصّار من المالكيّة[2]، والشّافعيّة[3] والحنابلة[4].

واستندوا إلى أنّ القاضي إنّما ولي القضاء لعدالته، ولما ظهر فسقه زالت عدالته، فوجب عزله[5].

كما أنّ تصرفات الفاسق ومعاملاته غير مأمونة، فكيف بأحكامه التي تتعلّق بها حقوق العالمين فالشّاهد إن كان فاسق لا تقبل شهادته لأنّها مجروحة، والقاضي أولى[6].

القول الثّاني: أنّ القاضي لا ينعزل بفسقه، وهذا ما ذهب إليه أصبغ من المالكيّة[7].

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (7\16). والعيني، البناية شرح الهداية، (9\7).

[2] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (1\88).

[3] الشربيني، مغني المحتاج، (6\270).

[4] ابن قدامة، المغني، (10\91).

[5] ابن الهمام، فتح القدير، (7\254).

[6] ابن السمناني، أبو القاسم علي بن محمد بن أحمد، (المتوفى: 499 هـ)، روضة القضاة وطريق النجاة، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404 هـ - 1984 م، (1\149).

[7] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (1\88).

وأسند رأيه إلى أنّ اشتراط العدالة هي في الابتداء، فلو طرأ على القاضي الفسق وتغيّر حاله، فلا ينعزل، لأنّ العبرة بكونه ذي أهليّة عند تقليده منصبه، ولا يشترط الدّوام على ذلك[1].

وعلى ضوء ما سبق فأنّي أرجّح مذهب جمهور الفقهاء القائل بعزل القاضي الفاسق؛ وذلك تماشياً مع المقاصد الشّرعيّة التي نادت بجلب المصالح ودفع المفاسد، وفي عزله مصلحة لعامّة المسلمين، ودفعاً للمفاسد التي قد تحدث نتيجة بقائه في منصبه، من ظلم وجور في الأحكام، ومحاباة للخصوم، فهو غير مؤتمن على مصالح العباد وقضاياهم، ومن هنا يمكن قياس باقي الوظائف العامّة على هذه المسألة، فكل موظّف ارتكب فعلاً يتنافى مع أخلاقيات وظيفته، استحقّ العزل.

[1] الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (4\130).

المبحث الرابع: التَّعزير بالإبعاد

المطلب الأوّل: التَّعريف بتعزير الإبعاد–لغةً وفقهاً وقانوناً–

كغيره من المصطلحات التي لا بدّ لنا من التّوقف للتّعرف على معناها، نقف مع تعريف الإبعاد ثمّ التّعزير بالإبعاد.

أولاً: الإبعاد لغةً: يأتي البعد نقيض القرب، "يقال أبعده غيره وباعده وبعده تبعيدا"،[1] كما أنّ البعد يأتي بمعنى الهلاك[2]، وقد يشير البعد إلى المكان النائي[3].

وعليه فإن حاصل كلام أهل اللّغة أنّ البُعد يختلف في دلالته ويتنوّع، ليشمل ضدّه، وهو القرب وكذلك الإبعاد المكاني، كما أنّ معناه قد يمتد ليشمل الهلاك، وفي هذا إشارة إلى غناه الدّلالي الذي يختلف استخدامه وفق السّياق.

ثانياً: الإبعاد اصطلاحاً:

في حدود ما تمّ الاطّلاع عليه تبين أن مصطلح الإبعاد لم يرد في عبارة الفقهاء المتقدمين، بل إن استخدامهم كان حصراً على النفي والتغريب، وهما سيان في المعنى، إلا أن الإبعاد أخص من النفي، ومع التطور الحداثي واتساع رقعة القوانين التشريعية الوضعية، أوردت بعض التشريعات مصطلح الإبعاد كمصطلح خاص يراد به الوافدين الأجانب على أراضي الدول. ومن هنا فإن المعنى الاصطلاحي للإبعاد لا يخرج عن معناه اللغوي وفيما يلي بعض التعاريف التي تفي بالغرض المطلوب على النحو التالي:

عرفه قلعجي بأنه: "الإخراج من بلد الاقامة إلى بلد آخر"[4].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، (3\89).

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، (1\268).

[3] الزبيدي، تاج العروس، (7\434).

[4] قلعجي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس للنشر والتوزيع، (د، ب)، 1408هـ–1988 م، (485).

وعرّفه عبد القادر عودة: إخراج الجاني من البلد الذي وقعت فيه الجناية إلى بلد آخر، داخل حدود دولة الإسلام[1].

وعرّفه جابر بأنّه: إخراج مقيم من الدّولة وإجباره على ذلك عند اللزوم[2].

وعرّفه ثروت: عزل الجاني عن المجتمع وإبعاده عن المكان الذي يمهّد له الإجرام، وإقصائه عن البلاد إن كان وافداً أجنبيّاً[3].

وعلى ضوء ما سبق ومن خلال النّظر في التّعاريف الاصطلاحيّة للإبعاد، نجد أنّ وجهات النّظر مختلفة ومتنوّعة، فبعضها سلّط الضّوء على كون الإبعاد أداة عقابيّة تستهدف الجناة للحد من الإجرام، كما في تعريف عودة وثروت، في حين تناول البعض الأخر الإبعاد كأداة وقائيّة إداريّة احترازيّة لصيانة الصّالح العام، والأمن الاجتماعي.

أي أنّ الإبعاد لا يقتصر فقط على الحالات الجنائيّة، بل يمتدّ ليتناول الظّروف التي تستدعي صيانة الشّأن الإقليمي للدّولة، ودرأ أي خطر محتمل عليها.

والحاصل إنّ مفهوم الإبعاد يتّصف بالتّعدد والشّمول، وهو من التّصرفات السّياديّة التي من خلالها تنظّم الدّولة شؤونها الدّاخليّة، وتحافظ بها على قبضتها الأمنيّة.

ثالثاً: الإبعاد قانوناً:

من خلال التّدقيق والنّظر في النّصوص التّشريعيّة للمشرّع المقنّن الفلسطيني، لم يتمّ الوقوف على تعريف صريح أو ضمني لمصطلح الإبعاد، كما أنّ المشرّع الفلسطيني لم ينظّم هذا الإجراء كعقوبة قضائيّة أو كتدبير إداري، الأمر الذي يجعل الإبعاد خارج التّشريع القانوني الفلسطيني المدوّن، ويحصره في مفاهيم مستمدّة من القانون الدّولي.

---

[1] عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، (1\303).

[2] جابر، عبد الرحمن جاد، إبعاد الأجانب، (د، ط)، مطبعة جامعة فؤاد الأول، 1947، (26).

[3] ثروت، جلال، الظاهرة الإجرامية، (د، ط)، مؤسسة شباب الجامعة– الإسكندرية، 1979م، (249).

المطلب الثّاني: موقف الشريعة الإسلامية والقانون من التعزير بالإبعاد

الفرع الأول: موقف الشريعة الإسلامية من التعزير بالإبعاد:

يعد الإبعاد من صور التعازير المتروكة للحاكم وفق ما تقضي به المصلحة، فمتى ما رأى أن المصلحة قائمة في إبعاد الجاني من بلدٍ ما أو حتى منطقة، جاز له ذلك، وقد اتفقت عبارة الفقهاء على ذلك من الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4]، فكل من تصرف تصرفاً مسيئاً من شأنه أن يفضي إلى إحداث اخلال بالاستقرار الاجتماعي المسلم، وجب تعزيره، ومن أدوات ذلك الإبعاد إن تحققت المصلحة، **ونص الماوردي على هذا المعنى** حيث قال: "الإبعاد مشروع إذا تعدت ذنوبه إلى اجتذاب غيره إليها، واستضراره بها"[5].

وقال ابن حجر رحمه الله تعالى: للحاكم أن يخرج كل من يلحق بغيره الضرر من بلده، حتى يكف عن ذلك وتظهر عليه أمارات الصلاح[6].

وإبعاد الجاني غير مقيّد بمدّة بل متروك ذلك للحاكم، وفق ما يراه من أمارات تدلّ على صلاح حال الجاني، ولعل خير مثال على ذلك قصّة صبيغ، عندما غربه عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وعندما ظهرت توبته كفّ عنه[7].

وعليه فإن المشرّع الإسلامي قد أقرّ التعّزير بالإبعاد في ضوء السّلطة التّقديريّة التي منحها للحاكم لصيانة النّظام العام وتحقيق المصلحة، ومن هنا فإنّ تعزير الإبعاد ثبتت مشروعيتّه في نصوص الفقه الإسلامي وفق الآتي:

---

[1] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (4\14).

[2] القرافي، الذخيرة، (12\88).

[3] الشربيني، مغني المحتاج، (5\524).

[4] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (10\174).

[5] الماوردي، الأحكام السلطانية، (344).

[6] ابن حجر، فتح الباري، (10\334).

[7] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (2\310).

أولاً: مشروعيّة التّعزير بالإبعاد من القرآن الكريم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾[المائدة: 33].

وجه الدّلالة: دلّت الآية الكريمة بمنطوقها على المشروعيّة العقابيّة للإبعاد، حيث أنّها ثبتت صراحة في هذا النّص الشّرعي، وعليه يجوز لولي الأمر الاستئناس بها في كل حالة مشابهة وفق المصلحة.

فكلّ من ارتكب فعلاً يترتّب عليه ضرراً محضاً يمسّ النّظام العام، جاز لولي الأمر أن يخرجه من المدينة إلى مكان آخر يراه اجتهاده، وبه قال ابن جبير وعمر بن عبد العزيز[1].

ثانياً: مشروعيّة التّعزير بالإبعاد من السّنة النّبويّة الشّريفة:

1. ما وري عن ابن عباس رضي الله عنه أنّ النّبي ﷺ أمر بإخراج المخنّثين، "قال: لعن النّبي ﷺ المخنّثين من الرّجال، والمترجّلات من النّساء، وقال: «أخرجوهم من بيوتكم» قال: فأخرج النّبي صلّى الله عليه وسلّم فلانا، وأخرج عمر فلانا"[2].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث بظاهرة على مشروعيّة التّعزير بالإبعاد، وذلك تماشياً مع مقاصد الشّريعة التي نادت في الحفاظ على المجتمع من خلال منع السّلوكيّات غير المنضبطة ودرأ مفسدتها، وفعله ﷺ يدل على ثبوت التّعزير بالإبعاد في حق غير المحارب، أي في حق كلّ من تقوم المصلحة على لزوم إبعاده[3].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، (2\99).

[2] البخاري، صحيح البخاري، باب نفي أهل المعاصي والمخنثين، (8\171\6834).

[3] ابن حجر، فتح الباري، (12\59).

2. "ما روي عن عبادة بن الصّامت رضي الله عنه، قال: قال ﷺ «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ....»"[1].

وجه الدّلالة: دلّ الحديث الشّريف على مشروعيّة العقوبة بالإبعاد، وذلك أنّ منطوقه يفتح الباب للاستئناس والاجتهاد في القياس عليه في التّعزير بالإبعاد، متى استلزمت المصلحة ذلك.

3. "ما رواه نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، «أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم ضرب وغرب»، وأن أبا بكر ضرب وغرب، وأنّ عمر ضرب وغرب»"[2].

وجه الدّلالة: هذا الحديث يعدّ دليلاً صريحاً على مشروعيّة التّعزير بالإبعاد في الشّريعة الإسلاميّة، واستمرار تطبيقه في عهد الخلفاء الرّاشدين يعدّ اجماعاً على تقرير مشروعيّته.

4. ومن عمل الصّحابة ما يستأنس به على تقرير عقوبة الإبعاد، ما فعله الفاروق رضي الله عنه، حيث حلق رأس نصر بن حجّاج وأخرجه من المدينة، لما كان من تشبيب بالنّساء به[3]، وما فعله رضي الله عنه بالمحتكرين للسّلع، حيث أبعد أميّة الأسدي ومولّى مزينة عن المدينة عندما أقدما على احتكار أقوات النّاس[4].

5. الاجماع منعقد على مشروعيّة التّعزير بالإبعاد بلا إنكار من أحد[5]، قال ابن عابدين:" إذا غلب على ظنّ الإمام مصلحة في التّغريب تعزيرا فله أن يفعله، وعلى هذا الكثير"[6].

---

[1] مسلم، صحيح مسلم، باب حد الزنى، (3\1316\1690).

[2] الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في النفي،(4\44\1438). قال الألباني: صحيح. انظر الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، (3\438).

[3] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (2\291).

[4] ابن حجر، فتح الباري، (12\160).

[5] الشوكاني، نيل الأوطار، (7\107).

[6] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (4\14).

ثالثاً: التّعزير بالإبعاد من المعقول:

تعدّ عقوبة الإبعاد من العقوبات الشّرعيّة المتروكة لتقدير الحاكم، وذلك حسب الجاني وظروف الجناية، وأثرها على النّظام العام، فهي أداة من الأدوات العقابيّة النّاجعة لزجر العصاة؛ إذا كان في وجودهم تهديد على الصّالح العام، وقد أعملت الشّريعة الإسلاميّة هذه العقوبة في الحدود، ومن باب أولى إعمالها فيما هو دونها، من التّعازير، على النّحو الذي يحقق صيانة الأمن القومي المسلم، فكلّ شخص كان وجوده في بيئة ما سبباً في العبث، وإلحاق الفساد بالأفراد، وتهديد السّلم الأهلي، فإنّ إبعاده منها وسيلة مشروعة، تحقق الغاية من العقوبة وهو الرّدع دون الخروج عن التّعاليم العادلة التي جاءت بها الشّريعة الإسلاميّة، وهذا يتماشى مع قاعدة سدّ الذّرائع التي أساسها منع الفساد، وذلك يتجلى في فعل عمر بن الخطاب حينما أدب صبيغ، فضربه وأخرجه إلى البصرة[1].

الفرع الثّاني: موقف القانون الفلسطيني من التّعزير بالإبعاد:

من خلال الاطّلاع على التّشريعات الفلسطينيّة النّافذة في الأراضي الفلسطينيّة، تبيّن أنّ المشرّع الفلسطيني لم يتبنّ الإبعاد كعقوبة في التّشريعات الجزائيّة المعمول بها، فالمشرّع الفلسطيني قد سلك منهجاً خاصاً في تعداد العقوبات، ولم يُدرج بينها عقوبة الإبعاد، وإنفاذ هذه العقوبة يفتقر إلى الأساس التّشريعي، ويعدّ مخالفة واضحة لمبدأ الشّرعيّة الجنائيّة.

[1] الشاطبي، الموافقات، (5\171).

المطلب الثالث: تطبيقات على التعزير بالإبعاد

الفرع الأوّل: القياس على شرب الخمر في الإبعاد:

للحاكم إن رأى المصلحة متحقّقة في إنفاذ عقوبة الإبعاد على شارب الخمر بالإضافة لإقامة الحد عليه، فله أن يفعل ذلك، واختلف الفقهاء في إضافة الإبعاد مع حد السّكر على قولين:

القول الأوّل: للحاكم أن يغلظّ عقوبة شرب الخمر بإضافة عقوبة الإبعاد عليها، وبه قال الحنفيّة[1]، والمالكيّة[2]، والشّافعيّة[3]، والحنابلة[4].

وأسندوا رأيهم إلى ما يلي:

1. أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه عزّر شارب الخمر بالتّغليظ عليه زيادة على حد الخمر، فنفاه وحلق رأسه، وفي ذلك إغلاظ منه رضي الله عنه بالعقوبة، عندما رأى أنّ المصلحة تستلزم إيقاع عقوبة الإبعاد لعدم الرّدع بالحدّ، فكان ذلك أنجع على الرّدع[5].
2. أنّ التّعزير متروك تقديره للحاكم، فهو يتخيّر العقوبة التي تلائم حال الجاني وحال جنايته، وكذلك أثرها على الصّالح العام، لذلك للحاكم أن يوقع أقصى درجات العقوبة التي يراها مناسبة، وقد سلك هذا المسلك الصّحابة الكرام، فقد عزّر أبو بكر الصّديق، بتحريق حانوت الخمار، وكاتم اللّقطة بتضعيف الغرم عليه[6].

القول الثّاني: ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز التّعزير بالإبعاد إلى جانب الحد المقرّر شرعاً للجريمة، وذهب إلى ذلك الحنابلة في رواية أخرى لهم[7].

---

[1] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (4\14).

[2] الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (4\352).

[3] الرملي، نهاية المحتاج، (8\15).

[4] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (10\239).

[5] الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، (المتوفى: 772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، ط1، دار العبيكان، (د، ب)، 1413 هـ - 1993 م، (6\383).

[6] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (2\23).

[7] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (10\239).

وأسندوا رأيهم إلى ما يلي:

- "ما روي عن معاوية بن أبي سفيان، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «إذا شربوا الخمر فاجلدوهم، ثمّ إذا شربوا فاجلدوهم، ثمّ إذا شربوا فاجلدوهم، ثمّ إذا شربوا فاقتلوهم»"[1].

وجه الدّلالة: أنّ النّبي ﷺ لم يذكر الإبعاد عند كعقوبة مضاعفة بالإضافة للحدّ، مع ذكره لما هو أكبر منه وهو القتل، فذلك دليل على عدم شرعيّته.

ويجاب على ذلك: الإبعاد من صور العقوبات التّعزيريّة المفوّض إنفاذها من قبل الحاكم، إن رأى اجتهاده ذلك، والقول بهذا هو قول يناقض منطوقه، حيث أنّ النّبي ﷺ أخبر بتغليظ العقوبة بالقتل، ومن باب أولى ما هو دونها، أي الإبعاد، وبه يتحقّق الهدف من العقوبة وهو الرّدع، كما أنّه يتماشى مع مقاصد الشّريعة التي نادت بحفظ الحياة هذا من جهة، ومن جهة أخرى تقرير النّبي ﷺ عقوبة القتل على تكرار شرب الخمر فيه إشارة إلى فتح باب الاجتهاد في إيقاع العقوبة الملائمة من قبل الحاكم، وهذا حاصل بالإبعاد وبغيره.

وعلى ضوء ما سبق، فالرّاجح قول جمهور الفقهاء، وذلك أنّ إنفاذ عقوبة الإبعاد بالإضافة للعقوبة الحديّة يرتكز لمقاصد الشّريعة الإسلاميّة في الرّدع وصيانة أمن المجتمع، ويقاس على ذلك كل فعل مشابه يمسّ النّظام العام والشّأن الدّاخلي المسلم، بحيث تكون عقوبة الإبعاد من التّدابير التّعزيريّة المتروك تقديرها للحاكم وفق المصلحة، وهي لا تتعارض مع الحدود المقرّرة بل مكملة لها في ردع الجناة وتأديبهم.

الفرع الثّاني: الإبعاد على الصّعيد الأسري:

يعد عقد الزّواج ميثاقاً مقدّساً يرتكز على أسس الرّحمة، والمودّة، والسّكينة، وقد شرّعه المشرّع الحكيم لتحقيق الاستقرار النّفسي والاجتماعي بين الرّجل والمرأة، وإنشاء أسرة صالحة قائمة على المنهج المستقيم. إلا أنّه قد تطرأ متغيرات على استقرار الحالة الأسريّة تدفع بالزّوج إبعاد زوجته من بيت الزّوجية، فمتى ما نشزت

[1] ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: 273هـ)، سنن ابن ماجه، (د، ط)، دار إحياء الكتب العربي، (د، ب)، (د، ت)، باب من شرب الخمر مراراً، (2\859\2573). قال الألباني: حسن صحيح. انظر الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة، (د،ط)، مركز نور الإسلام_الإسكندرية، (د، ت)، (6\73).

الزّوجة وتمرّدت عن طاعة زوجها فيما يجب له عليها من حقوق زوجيّة، أتاحت الشّريعة الإسلاميّة للزّوج اللّجوء لأدوات تأديبيّة غايتها الإصلاح لا الإضرار، ومن تلك الوسائل إبعاد الزّوجة عن بيت الزّوجية، خاصّة إن ترتّب على بقائها فتنة أكبر من الممكن أن تؤدّي إلى تصاعد حد النّزاع والشّقاق، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ ١ ﴾[الطلاق: 1]

وقد وقف الإمام الطّبري على هذا المعنى وقال: لا تخرج المرأة من بيتها إلا بمعصية، أي كل فعل قبيح تعدّى حده كالسّرقة والتّطاول على أهل الزّوج، وإساءة الأدب مع زوجها، فأيّ ذلك فعلت فلزوجها إخراجها من بيتها، نكاية على فعلها ذلك[1].

ويجدر بنا الإشارة إلى أنّه لا يصارّ إلى هذه المرحلة من التّأديب إلا بعد التّدرج في محاولات إصلاح الزّوجة بالأخف من أدوات التّأديب، قال الكاساني: للزّوج أن يؤدّبها على التّتابع والتّرتيب، فيعظها باللّين من القول، فلعلها تتأثّر بالموعظة، فتكفّ عن النّشوز، فإن نجحت فيها الموعظة، ورجعت إلى دأبها السّابق، وإلا هجرها[2].

وعلى ضوء ما سبق يتبيّن أنّ أحكام الشّريعة الإسلاميّة قد حدّدت تأديب الزّوجة النّاشز بمحدّدات تراعي مقاصد الإصلاح، فإبعاد الزّوجة عن بيت الزّوجيّة، ليس خياراً مفتوحاً غير منضبط بقيود، وليس الخطوة الأولى في العلاج، بل هو **أداة استثنائيّة مشروطة** بنشوز بيّنٍ حادّ، وفشل محاولات الإصلاح الأخفّ، وقيام المصلحة في الإبعاد، ومن هنا، فإنّ الحكمة والتّروي تبقيان أساساً في معالجة الخلافات الزّوجيّة، وذلك حفاظاً على كرامة الزّوجين، وصيانة للأسرة.

[1] الطبري، جامع البيان، (23\440).

[2] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (2\334).

المطلب الرّابع: ضوابط التّعزير بالإبعاد

بما أنّ الاتّفاق حاصل بين أهل العلم على مشروعيّة التّعزير بالإبعاد، وجواز تطبيقه على الجناة لتأديبهم وتقويم سلوكهم، إلا أنّ هذه العقوبة بالرّغم من شرعيّتها غير مطلقة بيد الحاكم، بل إنّ سلطته في إنفاذها مقيّدة بمجموعة من القيود والضّوابط التي وضعتها السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، بهدف صون الحقوق، ومنع الظّلم، ودرء المفاسد التي قد تترتب على توسيع سلطة الحاكم دون ضوابط.

ومن أهمّ القيود التي يجب مراعاتها عند تنفيذ عقوبة الإبعاد:

1. مراقبة الجهات المختصّة للمبعَد المسيء في المكان الذي تمّ إبعاده إليه: وذلك للتّأكد من أن المبعّد ملتزم بقرار الإبعاد ولم يغادره، فلا يعود للبلد الذي أخرج منه، وذلك أنّه أخرج منه لتناله المشقّة والوحشة[1]، كما أنّ الجاني قد يكون شخصيّة مؤثرة مسببة للفتنة كمن يحمل سلوكيات شاذّة أو فكر متطرّف، فمراقبته ضمان لعدم نقله تلك الأفكار للبيئة الجديدة، وكذلك الحد من نشاطاته التي قد تؤدي لإحداث فوضى في المكان المبعد إليه، قال الرّملي: "ولا يقيد إلا إن خيف من رجوعه، ولم تفد فيه المراقبة فإن لم ينزجر إلا بحبسه حُبس"[2].
2. تجريد المبعد من موجبات إبعاده: وهذا هو إجراء وقائي إصلاحي احترازي، يهدف إلى منع الجاني من العودة إلى الممارسات المخالفة، وتهيئة الجاني لإعادة الاندماج وإصلاحه، فإن كان المبعد تمّ اقصائه بسبب ارتكابه لمخالفات مفسدة، كالبدعة مثلاً منعَ من الاتصال بالنّاس ومخالطتهم، كما فعل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه مع صبيغ[3].
3. السّماح للمبعَد اصطحاب أهله: لأنّ الإبعاد هو للوحشة والإيلام، ووجود أهله بجانبه كزوجته تدعم عمليّة إصلاحه، فيراجع نفسه ويغيّر سلوكه، وهذا إشارة إلى تحقيق التّوازن بين الحزم الأمني والرحمة

[1] الماوردي، الحاوي، (13\204).
[2] الرملي، نهاية المحتاج، (7\428).
[3] ابن فرحون، تبصرة الحكام، (2\310).

الإنسانيّة التي دعت إليها الشّريعة، قال الشّربيني:" يجوز له أن يحمل معه جارية يتسرّى بها، وليس له أن يحمل معه أهله وعشيرته، فإن خرجوا معه لم يمنعوا"[1].

4. إباحة التّكسّب للمبعَد في مكان إبعاده: وذلك مراعاة **لكرامته الإنسانيّة حيث إنّ منعه من التّكسّب** يؤدّي إلى العوز والحاجة، مما يفتح الباب لمفسدة أكبر من الإصرار على الجحود، والاتّكال على الغير، وهذا يتنافى مع تعاليم الإسلام التي حثّت على العمل وحفظ ماء الوجه، كما أنّ إتاحة المجال له بالتّكسّب فيه **إعادة تأهيله نفسيّاً واجتماعيّاً**، ويشعره بأنّه لا يزال عضواً فعّالاً في المجتمع مما يؤدي **إلى تهذيب نفسه وتقويم سلوكه**، دون إخلال بغاية الإبعاد كإجراء تأديبي. قال الماوردي:" فأمّا نفقته في زمان التّغريب فعلى نفسه ومن كسبه، ولا يمنع من الاكتساب ولا أن يسافر معه بمال يتّجر به أو ينفقه، فإن أعوزه الكسب في سفره كان كسائر الفقراء"[2].

[1] الشربيني، مغني المحتاج، (5\449).

[2] الماوردي، الحاوي، (13\204).

الخاتمة

النّتائج:

بعد الانتهاء من هذه الدراسة، فإنه يمكن إجمال ما توصلت إليه من نتائج بالتالي:

1. يتميز نظام التّعزير في الشّريعة الإسلاميّة بالمرونة، والشّمول، والثّبات، مما يتيح تقدير العقوبة من خلال ظروف الجريمة، والجاني، وتقدير المصلحة، بخلاف القانون الوضعي الذي يتّسم بالجمود والتّبدل.
2. يُعد التّعزير النّفسي جزءاً أصيلاً من منظومة العقوبات في الشّريعة الإسلاميّة، وقد أولاه الفقهاء اهتماماً كبيراً باعتباره من العقوبات الإصلاحيّة، والتّهذيبيّة، التي تعكس البعد الإنساني، والرّحيم في مقاصد العقوبات الشّرعيّة.
3. يتميّز التّعزير النّفسي في الشّريعة الإسلاميّة بالمرونة الواسعة، إذ يترك للقاضي سلطة تقديريّة كبيرة في تقدير العقوبة، وفق مقتضيات المصلحة ومجريات القضيّة.
4. لم ينصّ قانون العقوبات الفلسطيني صراحة على التّعزير النّفسي، بل اكتفى بالعقوبات التّقليدية، إلّا أنّ هناك بعض التّشريعات التي تُظهر أنّه تبنّى بعض صور العقوبات النّفسية كالحرمان من بعض الامتيازات والتوبيخ، لكنه لم يفرد تنظيماً مستقلاً لهذا النّوع من العقوبات.
5. فلسفة التّجريم والعقاب في الشّريعة الإسلاميّة تهدف إلى تحقيق العدالة، والأمن، وصيانة الحقوق، من خلال تشريع عقوبات عادلة ملائمة للجريمة، غير تمييزيّة، تضمن الرّدع، وصون النّظام العام الاجتماعي.
6. القانون الفلسطيني يتعامل مع الجرائم من خلال طريقين: إجراءات عقابية بعد وقوع الجريمة تضمن ردع الجاني، وتحقيق العدالة، وإجراءات وقائيّة قبل وقوع الجريمة للحدّ من السّلوك الإجرامي، فهو يركّز على عقوبات محدّدة، وعلى إجراءات جنائيّة رسميّة مع تدابير وقائيّة غير شاملة، بخلاف الشّريعة الإسلاميّة التي تتعامل مع الجريمة بمنهج متكامل يجمع بين الزّجر، والإصلاح، والوقاية الأخلاقيّة

والاجتماعيّة، فهي تركّز على إصلاح الفرد والمجتمع معاً، بخلاف القانون الذي يركّز على العقوبة الجزائيّة فقط.

7. نطاق التّعزير النّفسي في القانون الفلسطيني أضيق من نطاقه في الشّريعة الإسلاميّة، حيث اقتصر على ما نصّ عليه المشرّع، خلاف الشّريعة الإسلاميّة التي تركت المجال لمجموعة أوسع من الوسائل الإصلاحيّة.

8. لم يورد المشرّع الفلسطيني عقوبة الوعظ بشكل مباشر في نصوص قانون العقوبات، إلا أنّه قد تبنّى التّعزير بالوعظ بشكل ضمني في بعض التّشريعات، خاصّة في الحالات التي يكون الإصلاح، والتوجيه أقدر على تحقيق العدالة، والرّدع.

9. التّعزير بالتّشهير أداة رادعة فعّالة، تتماشى مع مقاصد الشّريعة في حفظ النّظام العام، ويمكن أن تكون أداة ملائمة للعصر الحديث، إذا ما أُخذ بتقدير الحاكم وفق المصلحة.

10. التّعزير الإعلامي يمثّل أداة عقابيّة فعّالة يمكن أن تسدّ فراغاً تشريعيّاً في القانون الفلسطيني، بشرط تشريع واضح يحدد نطاقه وضوابطه، مما يسهم في مكافحة الجريمة بشكل كبير، وتوعية المجتمع، وتقليل الأعباء على الدّولة.

11. يختلف التّعزير التّشهيري عن التّعزير الإعلامي في أنّ الأوّل يركّز على إحراج الجاني، وإلحاق الضّرر بسمعته، بينما الثّاني يهدف إلى ردع الجناة، وتوعية المجتمع، وتحقيق أثر اجتماعي أوسع، مع مرونة أكبر في التّنفيذ حتّى في حالات غياب الجاني.

12. التّعزير بالتّوبيخ عقوبة ذات طبيعة إصلاحيّة، وزجريّة فعّالة، خاصّة في الجنايات البسيطة، والقانون الفلسطيني يتبنّى هذا المبدأ ضمن نطاق محدود وإجرائي، دون اعتباره عقوبة قضائيّة مستقلّة.

13. بالرّغم أنّ القانون الفلسطيني لم يتبنَ التّعزير النفّسي بشكل مستقل، إلا أنّه يمكن له الاستفادة من مبادئه في تطوير العقوبات التي تقع على النّفس البشريّة كالعقوبات الماليّة ونحوها بما يحقق الرّدع، دون المساس بحقوق الأفراد.

14. انعدام التّشريع القانوني للتّعزير النّفسي راجع لاختلاف فلسفة التّشريع، وصعوبة القياس القانوني، وتركيز المشرّع الفلسطيني على العقوبات الماديّة الظّاهرة، خلاف الشّريعة الإسلاميّة التي تمنح العقوبة نطاقاً أوسع، يشمل الجانب النّفسي والإصلاحي.
15. الهجر من الوسائل التأديبيّة المشروعة المستمدّة من السّياسة الشّرعيّة الإسلاميّة، والمشرّع الفلسطيني وإن لم ينصّ عليه صراحة كعقوبة خاصّة، إلا أن مضمونه يتّفق مع فلسفة العقوبات الإصلاحيّة التي تراعي الجوانب النّفسية للجاني، الأمر الذي يعكس مدى كون الشّريعة الإسلاميّة تشكّل مصدراً قيمياً، يمكن أن يُستأنس به في تطوير المنظومة الجزائيّة الفلسطينيّة.
16. من أشكال الهجر وصوره: تعزير المسيء بالصّمت، وكذلك بالمقاطعة الاجتماعيّة، والإعراض والتّجاهل، لا سيما في الجانب الأسري.
17. التّعزير بالحرمان يحقق مصلحة مزدوجة، فهو يؤدّي إلى تقويم الجاني من جهة، وحماية المجتمع من تكرار الفساد من جهة أخرى، لأنه يمنع اتّخاذ الحيل للوصول إلى المنافع المحظورة.
18. فلسفة العقوبات في القانون الفلسطيني تنسجم مع جوهر التّعزير بالحرمان، من حيث اعتمادها مبدأ الإصلاح والرّدع، مما يجعل إمكانية استلهامه في التّشريع أمراً ممكناً، ومشروعاً.
19. العزل من وسائل السّياسة الشّرعيّة التي تحقق المصلحة العامّة، وقد تبنّى المشرّع الفلسطيني مبدأ العزل كوسيلة قضائيّة وتأديبيّة، **وجعل له صورتين:** الأولى جنائيّة تفرض على مرتكبي الجرائم الوظيفيّة كالرّشوة والتّزوير، والثانية تأديبيّة تفرضها الجهات الإداريّة على الموظفين المخالفين للأنظمة، دون اشتراط ارتكاب جريمة.
20. الإبعاد من العقوبات المفوّضة للقاضي المستمدّة من السّياسة الشّرعية الإسلاميّة، والتي تهدف إلى صيانة النّظام العام، والرّدع، والتّقويم الاجتماعي، إلا أنّ المشرّع الفلسطيني لم يتبنَ الإبعاد كعقوبة جزائيّة أو كتدبير إداري، وافتقار التّشريع له يُعتبر مخالفة لمبدأ الشرعيّة الجنائيّة.

التوصيات:

هذا، ويوصي الباحث بعدة أمور، وهي:

1. إدراج مادّة مستقلّة أو بابا خاصا في قانون العقوبات الفلسطيني يقرّ بمشروعيّة العقوبات ذات الطّابع النّفسي، باعتبارها بدائل فعّالة للعقوبات السّالبة للحريّة، ويوضّح ضوابطها وآليّة تطبيقها، مما يتيح للقاضي مساحة تقدير لتحقيق العدالة دون المساس بحقوق الأفراد.
2. العمل على تطوير برامج بديلة للعقوبات التقليديّة تعتمد على أساليب نفسيّة وتربويّة، مثل جلسات الإرشاد النّفسي أو الإصلاح المجتمعي، على أن تُدرج ضمن المنظومة العقابيّة في التّشريع الفلسطيني.
3. عقد ورشات تدريبيّة للهيئات القضائيّة لتدريبهم على استخدام العقوبات النّفسية، وتزويدهم بأدلة إجرائيّة توضح نطاقها ومحدداتها.
4. الاستعانة ببعض التّجارب المقارنة لبعض التّشريعات العربيّة التي تبنّت صوراً متعدّدة من العقوبات النّفسيّة، من أجل تطوير التّشريع الفلسطيني بما يتناسب مع خصوصيته.
5. العمل على إيجاد آليّات لمتابعة تنفيذ العقوبات النّفسيّة، والتأكد من تحقيق أهدافها الإصلاحيّة، وعدم اقتصارها على الجانب الشّكلي، دون التّحقق من أثرها على الجاني والمجتمع.
6. دعوة الباحثين والمهّتمين بالقانون والقضاء الشّرعي إلى إجراء المزيد من الدّراسات لقياس أثر العقوبات النّفسيّة في الحدّ من الجريمة، وإعادة تأهيل الجناة.

قائمة المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن، (المتوفى: 327هـ)، الجرح والتعديل، ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1271 هـ 1952م.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد، (المتوفى: 630 هـ)، الكامل في التاريخ، ط2، ار الكتب العلمية – بيروت، 1415هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين، (المتوفى: 1420هـ)، صحيح وضعيف سنن أبي داود، (د، ن)،(د، ب) ،(د، ط) (د، ت).

الألباني، محمد ناصر الدين، (المتوفى: 1420هـ)، صحيح وضعيف سنن الترمذي، (د، ط)، مركز نور الإسلام، (د، ت).

الألباني، محمد ناصر الدين، (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2، 1405هـ- 1985م.

الأنباري، محمد بن القاسم، (ت: 328هـ)، الأضداد، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، د.ط، 1407هـ – 1987م.

الأنصاري، أبو يحيى، زكريا بن محمد بن زكريا، (المتوفى: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (د، ب)، (د، ط)، (د، ت).

الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، (المتوفى: 926هـ)، منهج الطلاب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية –بيروت، ط1، 1417هـ – 1997م.

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، (د، ب)، ط1، 1424هـ – 2003م.

البرناوي، محمد إبراهيم، خصائص ومقومات الاقتصاد الإسلامي، (د، ط)، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1401 هـ.

البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ت 975 هـ) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الخامسة، 1405 هـ – 1985 م.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، (المتوفى: 449هـ)، شرح صحيح البخارى، مكتبة الرشد – الرياض، ط2، 1423هـ – 2003م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، (المتوفى: 516هـ)، شرح السنة، المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ – 1983م.

البهنسي، أحمد فتحي، العقوبة في الفقه الاسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1983م.

البهنسي، أحمد فتحي، مدخل الفقه الجنائي الإسلامي، دار الشروق–القاهرة، ط4، 1409هـ1989م.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية– بيروت، (د.ط)،(د.ت).

البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، المحقق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، 1420 هـ – 1999 م.

البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين بن عمر، (المتوفى: 685هـ)، أنوار التنزيل، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 1418 هـ.

البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ – 2003 م.

الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة، سنن الترمذي، (المتوفى: 279هـ)، شركة مصطفى البابي– مصر، ط2، 1395 هـ – 1975 م.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، (ت: 728هـ)، السياسة الشرعية، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف – المملكة العربية السعودية،ط1، 1418هـ.

ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، (المتوفى: 728هـ)، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، (د،ب)، ط1، 1408هـ – 1987م.

ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، (المتوفى: 728هـ)، مجمع الملك فهد للطباعة، السعودية، (د، ط)، 1416هـ/1995م.

ثروت، جلال، الظاهرة الإجرامية، (د، ط)، مؤسسة شباب الجامعة– الإسكندرية، 1979م.

جابر، عبد الرحمن جاد، إبعاد الأجانب، (د، ط)، مطبعة جامعة فؤاد الأول، 1947م.

الجرجاني، علي بن محمد، (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، 1403هـ – 1983م.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، (ت: 370هـ)، أحكام القرآن، تح: محمد القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (د،ط)، 1405 هـ.

جماعة، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم، (المتوفى: 733هـ)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ط3، دار الثقافة_قطر، 1408هـ -1988م.

الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، (المتوفى: 478هـ)، غياث الأمم، مكتبة إمام الحرمين، (د،ب)، ط2، 1401هـ.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 هـ.

ابن حجر، احمد بن علي، (المتوفى: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة – بيروت،(د،ط) 1379هـ.

أبو حذيفة، نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتي، أَنِيسُ السَّاري في تخريج وَتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحَافظ ابن حَجر العسقلاني في فَتح البَاري، المحقق: نبيل بن مَنصور بن يَعقوب البصارة، الناشر: مؤسَّسَة السَّماحة، مؤسَّسَة الريَّان، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، (المتوفى: 456هـ)، المحلى بالآثار، (د، ط)، دار الفكر – بيروت، (د، ت).

الحطاب، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، (المتوفى: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، (د، ب)، ط3، 1412هـ - 1992م.

ابن حمزة، عبد اللطيف، الإعلام والدعاية، مطبعة المعارف- بغداد، 1968، ط1.

ابن حنبل، أحمد بن محمد، (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ – 2001م، (ح: 20041).

الخرشي، محمد بن عبد الله، (ت: 1101هـ)، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة – بيروت، د.ط، د.ت،

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، (المتوفى: 388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية – حلب، ط1، 1351 هـ-1932م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية،ط1، 1430هـ – 2009م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د.ط، د.ت.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، (المتوفى: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د، ب)، (د، ط)، (د،ت).

الدَمِيري، كمال الدين محمد بن موسى، (ت: 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج (جدة)، ط1، 1425هـ-2004م.

ذرة، ليث عمر، السياسة الجنائية في مكافحة الجرائم الواقعة على الآثار، جامعة النجاح الوطنية، 2023.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، (المتوفى: 606هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، 1420 هـ.

الرازي، زين الدين محمد، (ت:666هـ)، مختار الصحاح، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، (المتوفى: 795هـ)، القواعد، (د، ط)، دار الكتب العلمية، (د، ت).

رضا، محمد رشيد علي، (المتوفى: 1354هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د،ب)، (د،ط)، 1990 م.

الرفاعي، عاطف إبراهيم المتولي، صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية (ماليزيا)، : 1432 هـ – 2011 م.

الرملي، شمس الدين محمد، (المتوفى: 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط الأخيرة، 1404هـ/1984م.

الزائدي، أحمد علي معتوق، حقيقة النظام العقابي الإسلامي ومميزاته الشرعية، مجلة الجامعة الأسمرية، ليبيا، ط1، 2001م.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، د.ت.

الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر – سوريَّة – دمشق، ط4، د.ت.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد، (ت: 1099هـ)، شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1422هـ – 2002م.

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله،(المتوفى: 772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، ط1،دار العبيكان، (د، ب)، 1413 هـ - 1993 م.

زروقي فايزة وبرواس عبد القادر، السياسة الجنائية العادلة بين أنسنه العقوبة وتطوير قواعد العدالة، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة خلدون، الجزائر، (مج: 14)، (ع:3)، 2021م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، (المتوفى: 538هـ)، الكشاف، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407.

أبو زيد، عبد الله بن عبد الرحمن النفزي، (ت: 386هـ)، النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999 م.

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت 762 هـ) تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، الناشر: دار ابن خزيمة –الرياض، الطبعة: الأولى، 1414هـ.

الزيلعي، عثمان بن علي بن محنجن البارعي، (ت: 743 هـ)،تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة،ط1، 1313هـ.

الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن، (المتوفى: 1378 هـ)، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد، دار إحياء التراث العربي، (د، ب)، ط2، (د، ت).

السبكي، محمود محمد خطاب، (المتوفى: 1352 هـ)، المنهل العذب شرح سنن أبي داود، ط1، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1351 - 1353هـ.

السرخسي، محمد بن أحمد، (المتوفى: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة – بيروت، (د،ط)، 1414هـ – 1993م.

السعدي، أحمد محمد سعيد، حكم التعزير بالمال، د.ط، 2011م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (المتوفى: 1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، (د، ب)، ط1، 1420هـ –2000 م.

سفر، محمود محمد، الإعلام موقف، جدة_ المملكة العربية السعودية، ط1، 1982.

السمناني، أبو القاسم علي بن محمد بن أحمد، (المتوفى: 499 هـ)، روضة القضاة وطريق النجاة، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ – 1984م.

سمور، أسامة أحمد، الجرائم السياسية في التشريع الجنائي الإسلامي (دراسة فقهية مقارنة)، جامعة النجاح الوطنية، 2009م.

سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي، (المتوفى: 1385 هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق – بيروت– القاهرة، ط17، 1412 هـ.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، (ت: 790هـ)، الموافقات، تح: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، (د.ب)، ط1، 1417هـ– 1997م.

الشحود، علي بن نايف، المهذب في فقه السياسة الشرعية، ط1، (د.ن)، (د.ب)، 1433هـ–2012م.

الشربيني، محمد بن أحمد، (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، 1415هـ – 1994م.

الشنقيطي، سيد محمد ساداتي الشنقيطي، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم: دراسة تحليلية لنصوص من كتاب الله ص17 و18، الرياض: دار عالم الكتب، 1986.

الشوكاني، محمد بن علي، (المتوفى: 1250هـ)، إرشاد الفحول، ط1، دار الكتاب العربي، (د، ب)، 1419هـ - 1999م.

الشوكاني، محمد بن علي، (المتوفى: 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت،ط1، 1414 هـ.

ابن شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد، (المتوفى: 235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409، في الرجل يضرب في الشراب.

الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ط2، (د، ن)، (د، ب)، (د، ت).

الصنعاني، أبو الفضل، حسن بن محمد بن حيدر الوائليّ الصنعانيّ، **نزهة الألباب في قول الترمذي وفي الباب**، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426هـ.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع، (ت: 211هـ)، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، مجلس العلمي-الهند، ط2، 1403هـ.

الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب، (المتوفى: 360هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، مؤسسة الرسالة، (د.ب)، 1420هـ-2000م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: 1252هـ)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م.

ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، (المتوفى: 463 هـ)، الكافي، (د، ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407.

عبد السلام، بو محمد عز الدين عبد العزيز، (المتوفى: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، (د،ط)، 1414 هـ - 1991 م.

عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، (د،ب)، (د،ط)، (د،ت).

العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله، (المتوفى: 543هـ)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424 هـ - 2003 م.

عظيم آبادي، أبو عبد الرحمن، محمد أشرف بن أمير، (المتوفى: 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1415 هـ، باب في هجرة الرجل أخاه.

عفيفة، طلال عبد الجبار، شرح قانون العقوبات القسم العام، ط1، دار الثقافة_ الأردن، 1433_2012.

عليش، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد، (المتوفى: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر – بيروت، (د، ط)، 1409هـ/1989م.

عواجي، مهند بن عبد الله بن عساف، دور القضاء في الوقاية من الجريمة، المجلة العلمية لنشر البحوث، 2022م، (ص:11-12). تركي وفيصل، محمد السعيد ونسيغة، سياسة الوقاية والمنع من الجريمة، مجلة البحوث والدراسات، (مج:15)، (ع:1).

عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي_ بيروت، (د.ط)،(د.ت).

عودة، عبد القادر، الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي، ط1، دار الشروق_ القاهرة، 1421هـ - 2001م.

العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، (د، ط)، دار الفكر العربي، (د، ب)، 1403-1983.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، (ت: 855هـ)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان،ط1، 1420 هـ - 2000 م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (المتوفى: 505 هـ)، شفاء الغليل، ط1، مطبعة الإرشاد – بغداد، 1390 هـ - 1971 م.

الغزالي، محمد السقا، (ت: 1416 هـ)، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط1، دار النهضة-مصر، (د.ت).

الغفيلي، عبد الرحمن صالح، حكم التشهير بالمسلم في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،2001، مجلد 16، عدد 46.

ابن فارس، أحمد بن فارس، (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، د.ط، 1399هـ - 1979م.

الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد، (ت: 458هـ)، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1421 هـ- 2000م.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد، (المتوفى: 170هـ)، العين، دار ومكتبة الهلال، (د،ب)، (دط)، (دت).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، (ت: 799 هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تح: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية –بيروت، (د،ط)، 1422هـ–2001م.

الفيومي، أبو العباس، أحمد بن محمد، (المتوفى: 770هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية – بيروت، (د،ط)،(د،ت).

قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني، رقم 3، لسنة 2001م.

قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، رقم 61، لسنة 1976.

القانون الأساسي الفلسطيني، لسنة 2003.

قانون الجرائم الإلكترونية، رقم 10، لسنة 2016.

قانون الخدمة المدنية الفلسطيني، رقم 4، لسنة 1998م.

قانون العقوبات الفلسطيني، رقم 16، لسنة 1960م.

قانون النشر والمطبوعات الفلسطيني، رقم 9، لسنة 1995.

قانون حماية الأحداث الفلسطيني، رقم 4، 2016.

قانون حماية المستهلك، رقم 21، لسنة 2005م.

قانون رقم (18) لسنة 2016م بشأن تعديل قانون مكافحة الفساد رقم (1) لسنة 2005م وتعديلاته.

قانون مكافحة الفساد الفلسطيني، رقم (1)، لسنة 2005.

قانون مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب، رقم 20، لسنة 2015

القحطاني، سعيد بن علي، الحكمة في الدعوة إلى الله، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف – المملكة العربية السعودية،ط1، 1423هـ.

القحطاني، مسفر بن علي، النظام الاقتصادي في الإسلام، (د، ط)، (د، ن)، (د، ب)، (د، ت).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، (ت: 620هـ)، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ – 1968م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، (المتوفى: 684هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي– بيروت، ط1، 1994 م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، (ت: 684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، (د.ب)، (د.ط)،(د.ت).

القرضاوي، يوسف بن عبد الله ، (المتوفى:1444هـ)،فقه الزكاة، ط16، (د، ن)، (د، ب)، (د، ت).

قرضاوي، يوسف، الحلال والحرام، ط1، مكتبة وهبة_ القاهرة ، 1433هـ، 2012.

القرضاوي، يوسف، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ط1، مكتبة وهبة_ القاهرة، 1415هـ_ 1995م.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ – 1964م.

ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي، أبو إسحاق ابن قرقول (ت 569هـ) : مطالع الأنوار على صحاح الآثار، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – دولة قطر، الطبعة: الأولى، 1433 هـ – 2012 م.

قلعجي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس للنشر والتوزيع، (د، ب)، 1408 هـ - 1988م.

القيلوبي وعميرة، احمد سلامة، احمد البرسلي، (المتوفى : 1069 هـ)، حاشيتا قيلوبي وعميرة، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1415هـ-1995م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: 751هـ)، إغاثة اللهفان، تح: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، (د.ط)،(د.ت).

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: 751هـ)، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، د.ط، د.ت.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط1، 1419 هـ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، (د.ط)، دار الفكر، (د.ب)، 1407هـ - 1986م.

الكشناوي، حسن بن عبد الله، (ت: 1397هـ)، أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك»، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط2، د.ت.

الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، (المتوفى: 1094هـ)، الكليات في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة – بيروت، (د، ط)، (د، ت).

اللاحم، عبد الكريم بن محمد، المطلع على دقائق زاد المستقنع «فقه الجنايات والحدود»، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط، 1432هـ – 2011م.

أبو لبدة، حمزة محمود عطا، المصادرة في التشريع الجزائي الفلسطيني، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر_ غزة، 2015م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: 273هـ)، سنن ابن ماجه، (د، ط)، دار إحياء الكتب العربي، (د، ب)، (د، ت)، باب من شرب الخمر مراراً.

مالك، بن انس بن مالك، (المتوفى: 179هـ)، الموطأ، (د، ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1406هـ– 1985 م، تح: عبد الباقي.

المالكي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، د. ط، د. ت.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد، (ت: 45هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث – القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، (المتوفى: 450هـ)، نصيحة الملوك، ط2، مؤسسة شباب الجامعة_ الإسكندرية، 1978م، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد.

الماوردي، علي بن محمد، (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1419هـ -1999م.

مجمع اللغة العربية، مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (د،ب)، (د،ط)، (د،ت).

المراغي، احمد مصطفى، الحسبة في الإسلام، الجزيرة للنشر والتوزيع، (د.ب)،(د.ط)، 2005م.

المرداوي، أبو الحسن، علاء الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، (د، ب)، ط2، (د، ت).

مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: 261هـ) صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (د،ط)، (د،ت).

المناوي، عبد الرؤوف بن المناوي (952 – 1031 هـ) التوقيف على مهمات التعاريف، المحقق: د عبد الحميد صالح حمدان، الناشر: عالم الكتب، القاهرة –مصر، الطبعة: الأولى، 1410 هـ – 1990م.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، (ت: 319 هـ)، الإجماع، (د. ط)، دار الآثار–القاهرة،(د.ت).

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت،1414 ط3، هـ.

الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، دار السلاسل – الكويت، ط2، 1404 – 1427هـ.

الموسوعة الفقهية الميسرة، العقوبة بالإقامة الجبرية،

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، دار الكتاب الإسلامي،(د، ب)،ط2، د.ت.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (المتوفى: 970هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ – 1999م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (المتوفى: 303هـ)، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط2، 1406 – 1986.

النفراوي، أحمد بن غانم بن مهنا، (المتوفى: 1126هـ)، الفواكه الدواني، دار الفكر، (د، ب)، (د، ط)، 1415هـ – 1995م.

نقابة المحامين النظاميين الفلسطينيين، قانون الإجراءات الجزائية رقم 3 سنة 2001م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، (المتوفى: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، (د، ط)، دار الفكر، (د، ب)، (د، ت).

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، (المتوفى: 676هـ)، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ / 1991م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى، (المتوفى: 676هـ)، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، (ت: 861هـ)، فتح القدير، (د. تح)، دار الفكر،(د.ط)،(د.ت).

الهيتي، هادي نعمان، الإعلام العربي والدعاية الصهيونية، دار الجمهورية– بغداد، 1969م،(د، ط).

ابن وهب، موطأ ابن وهب الصغير، المحقق: أحمد بن محمد الأمين بن الحسين الشنقيطي، الناشر: مكتبة جامع العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1432 هـ – 2002 م.

الموسوعة الفقهية الميسرة، العقوبة بالإقامة الجبرية، https://erej.org/

An-Najah National University

Faculty of Graduate Studies

PSYCHOLOGICAL TAʿZĪR (DISCIPLINARY PUNISHMENT) IN ISLAMIC LAW: A COMPARATIVE JURISPRUDENTIAL STUDY WITH THE PALESTINIAN PENAL CODE

By

Mohammed Imad Nafe' Mardawi

Supervisor

Dr. Abdullah Wahdan

This Thesis is Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Fundamentals of Religion, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus - Palestine.

2025

PSYCHOLOGICAL TAʿZĪR (DISCIPLINARY PUNISHMENT) IN ISLAMIC LAW:
A COMPARATIVE JURISPRUDENTIAL STUDY WITH THE PALESTINIAN PENAL CODE

By
Mohammed Mardawi
Supervisor
Dr. Abdullah Wahdan

Abstract

This study examines the concept of psychological discretionary punishment within Islamic law through a comparative analysis with the Palestinian Penal Code. It aims to elucidate the notion of discretionary punishment in Islamic jurisprudence, its various forms, and its efficacy in regulating criminal behavior. Furthermore, the study explores the nature of judicial discretion in Islamic law and its influence on Palestinian legislation, while also addressing the consequences of the absence of explicit provisions regarding psychological discretionary punishment on the judiciary's capacity to administer justice effectively.

To fulfill these objectives, the research addresses the following questions: What constitutes discretionary punishment and why is it significant? What is its legal basis and supporting evidence? How is discretionary punishment positioned within the punitive framework of the Palestinian Penal Code? Why does Palestinian law not explicitly recognize psychological discretionary punishment as a sanction, whereas Islamic law provides clear guidance on this matter?

Employing a descriptive, analytical, and comparative methodology, the study offers a comprehensive description of psychological discretionary punishment, detailing its types and underlying principles. The comparative approach involves juxtaposing Islamic legal provisions with those of Palestinian law concerning discretionary punishment, alongside an examination of pertinent jurisprudential issues. Additionally, the researcher utilizes an inductive approach by gathering relevant legal texts related to psychological discretionary punishment to highlight their objectives.

The study concludes that the scope of psychological discretionary punishment under Palestinian law is more limited than that under Islamic law, as it is confined to legislated provisions, whereas Islamic law permits a broader range of reformative measures.

Keywords: psychological taʿzīr; discretionary punishment; Islamic law; Palestinian Penal Code; comparative jurisprudence; judicial discretion