مركز جيل البحث العلمي

مجلة علمية دولية محكمة

تصدر دوريا عن

مركز جيل البحث العلمي

العام التاسع: العدد 25 – سبتمبر 2025

ISSN 2415-4946 DOI Prefix: 10.33685/1565

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جيل الدراسات المقارنة
JIL Journal of Comparatives Studies
ISSN 2415-4946

مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة عالميا تصدر دوريًا عن مركز جيل البحث العلمي تعني بالبحوث والدراسات المتخصصة والمقارنة في الفقه الإسلامي والقانون بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.

أهداف المجلة:

تهدف مجلة جيل الدراسات المقارنة إلى نشر المعرفة الإسلامية الأصيلة في جميع اختصاصاتها، وتسعى إلى تشجيع البحوث العلمية الأكاديمية ذات القيمة العالية في مجال المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مع مراعاة دقة الأسلوب وسلامة اللغة والالتزام بالموضوعية والمنهجية العلمية.

مجالات النشر بالمجلة:

تنشر المجلة البحوث والمقالات العلمية المتعلقة بالفقه الإسلامي المقارن بالقانون الوضعي في المجالات المختلفة: المعاملات (الإقتصاد والنظام المالي)، الأحوال الشخصية، الفقه الجنائي، القضاء، الفقه الدولي والعلاقات الدولية، مقاصد الشريعة، إسهامات فقهاء الشريعة والقانون في المنظومة القانونية المعاصرة، التأصيل الشرعي للقضايا القانونية المعاصرة.

المشرفة العامة:
أ.د. سرور طالبي

مدير التحرير:
أ.د. ماهر خضير (رئيس المحكمة العليا الشرعية في فلسطين)

هيئة التحرير:
أ.د. أحمد بشارة موسى (جامعة حسيبة بن بوعلي/ الجزائر)
أ.د. سر الختم إسماعيل محجوب عبد العزيز (جامعة ام درمان، السودان)
أ.د.نوارة حسين (جامعة مولود معمري / الجزائر)
د.اسماعيل صديق عثمان اسماعيل (جامعة بحري/ السودان)
د. العرفي بن الفقيه (جامعة إبن زهر، أكادير، المغرب)
د. براف دليلة (جامعة الشارقة/ الإمارات العربية المتحدة)
د. نوفل علي عبدالله الصفو (جامعة الموصل /العراق)

ضبط وتدقيق:
أ. رؤوف أحمد الملي (الجامعة اللبنانية)

اللجنة العلمية التحكيمية للعدد:
أ.د. أبكر عبد البنات آدم إبراهيم ((جامعة جوبا، السودان)
القاضي الدكتور هلال بن محمد بن ناصر الراشدي (كلية الحقوق، جامعة الشرقية)
د. عمر بوراس(جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس، المغرب)

قواعد النشر

تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتوافر فيها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعنى المجلة بنشرها.
- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر لأي مجلة، أو مؤتمر في الوقت نفسه، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية في حال اكتشاف بأن مساهمته منشورة أو معروضة للنشر.
- أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

أ- عنوان البحث باللغة العربية والانجليزية.

ب – اسم الباحث ودرجته العلميَّة، والجامعة التي ينتمي إليها.

ت – البريد الإلكتروني للباحث.

ث – ملخَّص للدراسة باللغة العربية والانجليزية في حدود 150 كلمة وبحجم خط 16.

ج – الكلمات المفتاحية بعد الملخص باللغة العربية والانجليزية.

- أن تكون البحوث المقدمة بإحدى اللغات التالية: العربية ، الفرنسية والإنجليزية
- أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
- أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.
- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:
- اللغة العربية: نوع الخط (Traditional Arabic) وحجم الخط (16) في المتن ، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (12).
- اللغة الأجنبية: نوع الخط (Times New Roman) وحجم الخط (14) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (10).
- تكتب العناوين الرئيسية والفرعية للفقرات بحجم 16 نقطة مثلها مثل النص الرئيسي لكن مع تضخيم الخط.
- أن تكتب الحواشي بشكل نظامي حسب شروط برنامج Microsoft Word في نهاية كل صفحة.
- أن يرفق صاحب البحث تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي.
- عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الالكتروني، سيستقبل مباشرة رسالة إشعار بذلك
- ترفض الأبحاث المطبوعة على برنامج Microsoft Word للوحات الذكية
- تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للقراءة والتحكيم من قبل لجنة مختصة ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون .
- لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها .

ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة:

comparative@journals.jilrc.com

الفهرس

	الصفحة
• الافتتاحية	9
• دليل الاستصحاب وتطبيقاته في النوازل والمستجدات المعاصرة؛ مسفر بن علي القحطاني (جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران)	11
• ثنائية اللّعن والتبريك في نصوص التوراة (المفهوم والدلالة والأبعاد) - دراسة تحليلية نقدية؛ الزين مصطفى عبد المقيت محمد (جامعة بحري، السودان)	41
• دور المجلس الأعلى الإسلامي بمالي في تعزيز الاندماج الاجتماعي؛ يحيى تراوري (جامعة يامبو ولوغيم بماكو، مالي)	55
• عقوبة الحبس بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية (دراسة مقارنة)؛ فهد بن يوسف الأغبري - أحمد بن خليفة الراشدي - نزار حمدي قشطة (جامعة الشرقية، سلطنة عُمان)	63
• إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العُماني: دراسة تحليلية مقارنة بالقانون الكويتي والفقه الإسلامي؛ خالد بن محمد بن سعيد المعمري - علي بن سعيد بن علي غفرم الشحري (سلطنة عُمان)	85

تخلي أسرة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية
لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد بالضرورة عن رأي إدارة المركز
© جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي

الافتتاحية

يسلط العدد الخامس والعشرون من مجلة جيل الدراسات المقارنة الضوء على مواضيع في غاية الأهمية موزعة على خمس أبحاث؛ بحيث يتضمن البحث الأول أدلة مشروعية الأخذ بالاستصحاب وتطبيقاته في النوازل والمستجدات المعاصرة، وذلك عند انتفاء جميع الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها من مصادر الاستدلال الصحيحة، كما يتضمن أهم التطبيقات المعاصرة للمستجدات الفقهية التي يُؤيد الاستصحاب أحكامها، مع بيان أساس هذه الأدلة ومصدرها.

أما البحث الثاني فقد تناول ثنائية اللعن والتبريك في النصوص التوراتية والمصادر الكتابية موضحا معنى ورمزية المفهوم في قصد التراث اليهودي للتعبير عن أشياء كثيرة ومعانٍ مختلفة، ودورهما في تشكيل العلاقة بين الإنسان والله، وبين الفرد والمجتمع العبري القديم. ويسلط البحث الضوء أيضًا على الألفاظ الأصلية المستخدمة للتعبير عن البركة واللعنة، مع تحليل معانيها وسياقاتها المختلفة في الأسفار الخمسة.

ويتناول البحث الثالث دور المجلس الأعلى الإسلامي بمالي في تعزيز الاندماج الاجتماعي في ظل تصاعد وتيرة الأزمات السياسية والاجتماعية وما يترتب عنها من ظهور معاناة سيكولوجية وتراكم أعراض نفسانية خطيرة في الساحل الإفريقي عامة وفي جمهورية مالي بصفة خاصة.

فحين يبين البحث الرابع الأسس التشريعية والضوابط التي تحكم عقوبة الحبس في كل من النظام الإسلامي والمواثيق الدولية، ويحلل نقاط الاتفاق والاختلاف بينها، ومدى الالتزام العملي بها.

ويتناول البحث الأخير إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العُماني، دراسة تحليلية مقارنة بالقانون الكويتي والفقه الإسلامي.

نشكر كل من ساهم في اصدار هذا العدد متمنين لكم قراءة مفيدة ... والله ولي التوفيق.

المشرفة العامة: أ.د. سرور طالبي

دليل الاستصحاب وتطبيقاته في النوازل والمستجدات المعاصرة

A Guide to Isteshab and its Applications in Contemporary Issues and New Developments

أ.د. مسفر بن علي القحطاني (أستاذ أصول الفقه في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران)

Mesfer bin Ali Al-Qahtani (King Fahd University of Petroleum and Minerals in Dhahran)

Abstract:

Isteshab is the last resort in fatwa, as it can only be resorted to in the absence of all evidence from the Book, Sunnah, consensus, analogy, and other evidence that can be inferred. If these evidences are absent and do not exist, then it is permissible to resort to Isteshab.

It may not be supported by other evidence, so that the proof of the ruling is the evidence, or it may not be supported by other evidence, so the basis of the is the Isteshab absence of the transmitting evidence, and this absence may be categorical or circumstantial, so the wil Isteshab l be the same.

It is important to be careful not to overload the Isteshab with more than it deserves, by expanding the use of the in the Isteshab presence of the text, or changing the area of the image of the judgment, or the occurrence of a new area contrary to what was previously judged.

The research included the most important contemporary applications of new jurisprudential developments whose ruling was inferred by the evidence of, with Isteshab an explanation of the face of the inference and who said it.

Keywords: Isteshab - Inference - Original Innocence - Fatwa - Nawazul.

مستخلص:

أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى، إذ لا يُلجأ إليه إلا عند انتفاء جميع الأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وغير ذلك مما يصح الاستدلال به. فإذا انتفت هذه الأدلة ولم توجد صح عند ذلك الأخذ بالاستصحاب.

والاستصحاب قد يوافقه دليل خاص آخر فيقويه فيكون المثبت للحكم هو الدليل، وقد لا يوافقه دليل آخر فيكون مستند الاستصحاب حينئذٍ انتفاء الدليل الناقل، وهذا الانتفاء قد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا، فيكون الاستصحاب كذلك.

ويجدر عند العمل بالاستصحاب بناءً على انتفاء الدليل الناقل؛ الحذر من تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، بتوسع العمل في الاستصحاب مع وجود النص، أو تغير مناط صورة الحكم، أو حدوث مناط جديد مخالف لما سبق الحكم فيه.

وقد اشتمل البحث اهم التطبيقات المعاصرة من المستجدات الفقهية التي استدل على حكمها بدليل الاستصحاب مع بيان وجه الاستدلال ومن قال به.

الكلمات المفتاحية: الاستصحاب – الاستدلال – البراءة الاصلية – الفتوى – النوازل.

مقدمة:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه، وبعد:

إن المجتهد الذي اكتملت فيه آلة البحث والنظر وحاز الشروط الواجب توافرها فيه؛ وسعى في فهم وتدبر موضوع النازلة التي يريد البحث عن حكمها وتصوّرها التصور الكامل؛ لا يبقى عليه بعد ذلك إلا البحث عن الحكم الشرعي المناسب لها.

وأول طريقٍ يبدأ به البحث عن الحكم هو البدء بعرض النازلة على النصوص الشرعية المتمثلة في نصوص الكتاب والسنة، وهذا البدء هو الواجب بنص الكتاب والسنة وفعل الصحابة، كما في قوله تعالى":يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ"[1].

وما ورد في السنة من حديث معاذ المشهور: أنَّه صلَّى اللهُ تعالى عليهِ وسلَّمَ لما أرادَ أن يبعثَ معاذًا إلى اليمنِ قالَ: كيفَ تقضي إذا عُرِضَ عليكَ قضاءٌ؟ قالَ: أقضي بكتابِ اللهِ قالَ: فإن لم تجِدْ في كتابِ اللهِ تعالى، قالَ: فبسنَّةِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ تعالى عليهِ وسلَّمَ قالَ: فإن لم تجدْ؟ قالَ: أجتهدُ رأيي ولا آلو، فضربَ صدرَهُ وقالَ: الحمدُ للهِ الَّذي وفقَ رسولَ رسولِ اللهِ لما يرضاهُ رسولُ اللهِ.[2]

([1])سورة النساء، آية: 59.

([2])أخرجه ابو داود في سننه: كتاب الاقضية، باب اجتهاد الراي في القضاء: ٢/ ٣٢٧، برقم: ٣٥٩٢، والترمذي في سننه، كتاب الاحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي: ٣/ ٦١٦، برقم: ١٣٢٧، واحمد في مسنده: حديث معاذ بن جبل: ٥/ ٢٣٠، برقم: ٢٢٠٦٠. والحديث في سنده مقال، وقال السمعاني: "وقد قالت الأصحاب هو خبر واحد ولكن تلقته الأمة بالقبول فصار دليلا مقطوعا به" ينظر: قواطع الأدلة في الأصول: للسمعاني ٢/ ٩٤.

وما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خطب الناس في حجة الوداع قال:"يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه" [1].

ويدل على ذلك أيضاً؛ أفعال الصحابة وأقوالهم ومن ذلك: ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه إذا وقعت له خصومة أو قضية نظر في كتاب الله ثم في سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وكان عمر ينظر في القرآن والسنة. إذا حدثت له حادثة. فإن لم يجد نظر في قضاء أبي بكر فإن لم يجد دعا رؤوس المسلمين فاستشارهم. وكتابه رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وقاضيه شريح. رحمه الله. شاهدٌ آخر على اتباعهم لهذا المنهج، ومثله كذلك يروى عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وغيرهم. [2]

ويتأكد لنا مما سبق أن أول ما يبدأ به المجتهد في بحثه لأحكام النوازل النظر والبحث في كتاب الله ثم في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم في الإجماع ثم في القياس ثم يتدرج في بقية الأدلة والقواعد والتخريجات بحسب ما يراه كل مجتهد أنه حجة منها. وهذا الترتيب في طريقة الاستنباط للأحكام هو طريق السلف رحمهم الله.

ذلك أن الأدلة الشرعية متفاوتة القوة والحجة فيحتاج المجتهد الناظر لمراعاة هذا الترتيب فيقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير منها، وإن أخذ بالأضعف مع وجود الأقوى كان كالمتيمم مع وجود الماء، وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ فتصير بذلك كالمعدومة فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح بينها ليعمل به وإلا تعطلت الأدلة والأحكام. [3]

فالأمر المتفق عليه عند العلماء في ترتيب الأخذ بالأدلة؛ ما قاله الإمام الشافعي رحمه الله:"نعم يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حَكَمْنا بالحق في الظاهر والباطن. وَيَحكُم بالسنة التي قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها مَنْزِلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود" [4] إلى غيرها من نصوص الأئمة المقررة لهذا الأصل من الاستدلال.

وهناك من الأدلة والحجاج ما ينبغي للمجتهد النظر فيها جميعها؛ ولكنها تأتي بعد ما ذكرنا من أدلةٍ متفقٍ عليها.

ومما ينبغي تقريره في هذا المقام أن الأدلة المختلف فيها ترجع جميعها إلى الأدلة المتفق عليها من حيث أصلها والدليل على ثبوتها، والحق أن الأدلة المتفق عليها أيضاً ترجع إلى الكتاب والسنة والجميع يرجع إلى الكتاب عند التحقيق والنظر. وفي ذلك يقول الله عز وجل: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ] [5]، وقوله تعالى: [وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ

([1])رواه الترمذي في سننه في كتاب المناقب، باب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم رقمه (3786) 5 / 62 وقال عنه : " حديث حسن غريب من هذا الوجه " وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (7877) .

([2])ينظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 2 / 847 –849؛ الفقيه والمتفقه للبغدادي 1/374-381؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية 200/19 , 201؛ إعلام الموقعين لابن القيم 68/1.

([3])ينظر: المستصفى للغزالي 2 / 191؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية 20 / 9؛ اللمع للشيرازي ص 34-36 ,249؛ شرح الكوكب المنير للفتوحي 4 / 600؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد لابن بدران ص 169؛ حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي 372/2.

([4])الرسالة للإمام الشافعي ص 599.

([5]) سورة النحل، آية : 89 .

بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" [1]، وقوله تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا" [2].

وغيرها من النصوص التي تدل على أن القرآن الكريم قد شمل جميع أحكام العباد ظاهرها وباطنها أصولها وفروعها في الدنيا والآخرة. [3]

ويفصّل الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله المراد بشمول القرآن الكريم لأحكام الشريعة بقوله:

"يعني به والله أعلم: تبيان كل شيءٍ من أمور الدين بالنص والدلالة، فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا ولله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصاً أو دليلاً، فما بينه النبي صلى الله عليه وسلم فإنما صدر عن الكتاب بقوله: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا " [4]وقوله تعالى: "وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. صِرَاطِ اللَّهِ" [5] وقوله تعالى: "مَنْ يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ"[6] فما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو من عند الله عز وجل وهو تبيان الكتاب له لأمر الله إيَّانا بطاعته واتباع أمره، وما حصل إليه الإجماع فمصدره أيضاً الكتاب، لأن الكتاب قد دل على صحة الإجماع وأنهم لا يجتمعون على ضلال.

وما أوجبه القياس واجتهاد الرأي وسائر ضروب الاستدلال من الاستحسان، والاستصحاب، وقبول خبر الواحد جميع ذلك من تبيان الكتاب لأنه قد دلّ على ذلك أجمع، فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه من الوجوه التي ذكرنا" [7].

ومن ذلك ما اشتهر عن الإمام الشافعي .رحمه الله . حيث قال: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" [8].

فما من حكم ينزل بالناس إلا وفي القرآن الكريم دليل عليه بنصه أو ما يدل على طريق معرفة هذا الحكم من خلال أدلته ودلالاته المستخرجة من القرآن الكريم . [9]

ولذلك ينبغي للفقيه الناظر أن يجتهد في أحكام النوازل مراعياً هذه القاعدة في الاجتهاد، فلا يتجاوز الكتاب والسنة إلى غيرها من الأدلة إلا حين يفتقد الدليل والشاهد منها صراحة أو إشارة.

والأدلة الشرعية عند جمهور الأصوليين تنقسم إلى أدلة قطعية وأدلة ظنية ، فالمنصوص من كتاب الله عز وجل والمتواتر أو المتفق على صحته من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هو من قبيل الأدلة القطعية من حيث الثبوت أما من حيث

([1]) سورة الأعراف، آية : 52 .

([2]) سورة المائدة، آية : 3 .

([3])ينظر: تفسير ابن سعدي 2 / 243.

([4])سورة الحشر، آية: 7 .

([5])سورة الشورى، آية: 52,53 .

([6])سورة النساء، آية: 80 .

([7])أحكام القرآن للجصاص 3 / 246.

([8])الرسالة للإمام الشافعي ص 20 .

([9])ينظر: الموافقات للشاطبي 4 / 180 - 184؛ الاعتصام للشاطبي 2 / 816 - 818؛ إعلام الموقعين لابن القيم 1 / 251 - 252؛ مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص 92 – 93؛ الثبات والشمول للسفياني ص 101 – 195؛ خصائص الشريعة الإسلامية لعمر الأشقر ص 50 ، 51.

الدلالة فمنها القطعي ومنها الظني، وقد يقع الاختلاف بين أهل العلم في اعتبار بعض نصوص السنة من قبيل القطعي، كما أن اختلافهم يتسع أكثر من حيث قطعية الدلالة أو ظنيتها في كلٍ من الكتاب والسنة، أما بقية الأدلة الأخرى فهي من قبيل الظني إلا الإجماع النطقي؛ فإنه يرتقي إلى درجة قطعي الدلالة والثبوت لاعتماده على الوحي المعصوم ولأمنه من النسخ والتأويل بخلاف باقي الأدلة .[1]

ولا يعني في الأدلة الظنية عدم اعتبار حجيتها؛ بل إن العلماء متفقون على وجوب العمل بالدليل الظني الغالب سواء في المسائل العلمية أو العملية.[2]

ومن أهم تلك الأدلة الظنية؛ دليل الاستصحاب، وهو موضوع هذه الورقة العلمية، وسيتم تناوله من خلال المباحث التالية:

- المبحث الأول: حول مفهوم الاستصحاب، وأقسامه، وحجيته، ووجه الاستدلال به في النوازل.
- ثم يأتي المبحث الثاني وفيه: ذكر ضوابط استعمال دليل الاستصحاب في النوازل والمستجدات.
- ثم يأتي المبحث الثالث: أتناول فيه تطبيقات دليل الاستصحاب في بعض النوازل ومستجدات:

أ. العبادات والأحوال الشخصية.

ب. المعاملات والأغذية والجنايات.

ت. الأقضية والسياسة الشرعية.

- وأخيرا: خاتمة وتوصيات حول مشروع قرار عن نوازل الاستصحاب المعاصرة.

أما عن الدراسات السابقة حول الموضوع فهي كثيرة ومتعددة، وما جاء في سياق تطبيقات الاستصحاب على النوازل والمستجدات المعاصرة فيمكن ذكر أهم تلك الدراسات على النحو الآتي:

1- دراسة في الاستصحاب، قواعده وتطبيقاته المعاصرة، للدكتور السيد أبو المجد عرابي محمد، وهو بحث نشر في مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الاشراف بالدقهلية، عدد 4 مجلد 23 يونيو 2021، وهذا البحث تناول مسألتين وهما الموت الدماغي، وحكم نزع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغيا، ولم يذكر مسائل آخرى.

2- بحث الاستصحاب وتطبيقاته، للدكتور مصلح النجار، المنشور في مجلة جولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالإسكندرية، المجلد 2 العدد 43، ولم يخرج الباحث الكريم في عرضه عن تطبيقات ومسألتي البحث السابق دون غيرهما.

3- كتاب الاستصحاب دراسة أصولية فقهية في النوازل المعاصرة، للدكتور راشد شديد الحربي، دار اللؤلؤة بمصر، 2021م، وفيه ذكر الباحث خمسا وعشرين مسألة من النوازل المقررة في المجامع الفقهية.

([1])ينظر: المستصفى للغزالي 2 / 392 ؛ فواتح الرحموت لابن عبدالشكور 2 / 191 ؛ روضة الناظر لابن قدامه 3 / 1028؛ شرح الكوكب المنير للفتوحي 4 / 600 – 605؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد لابن بدران ص 196؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص 53؛ معالم أصول الفقه للجيزاني ص 82 – 84 .

([2])ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 20 / 286 ؛ مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص 489 .

4- رسالة ماجستير بعنوان: الاستصحاب عند الأصوليين وتطبيقاته الفقهية: دراسة مقارنة، جامعة آل البيت، الأردن، للباحث، مرهون بن زايد بن مرهون الحجي عام 1999م، وفيها تقرير بعض التطبيقات الفقهية المعروفة التي قررها الفقهاء في كتبهم قديما وحديثا.

وغيرها من الدراسات التي تناولت الاستصحاب في بعض أنواعه، أو بعض تطبيقات في مسائل معينة، بينما البحث يتناول مسائل تطبيقية أكثر وفي أبواب الفقه المتنوعة، خصوصا المسائل المستجدة في عصرنا الحاضر.

ومنهج البحث يقوم على المنهج الاستقرائي في جمع ما قيل في مسائل الاستصحاب، دون الخوض في تفاصيلها، لأن غرض البحث هو تحقيق المنهج الآخر في البحث؛ وهو المنهج الاستنباطي أو منهج الاستدلال بالاستصحاب في النوازل والقضايا المعاصرة.

لذلك تظهر حدود البحث في التعريف بقاعدة الاستصحاب من الناحية الأصولية، وتناول أهم التطبيقات المعاصرة للاستصحاب.

المبحث الأول: مفهوم الاستصحاب و أنواعه وحجيته، وعلاقته كدليل تُردّ له أحكام النوازل

مفهوم الاستصحاب في اللغة والاصطلاح:

جاء في المصباح المنير "أن الاستصحاب لغة: طلب الصحبة، يقال: استصحبه إذا دعاه إلى الصحبة ولازمه، فكل شيء لازم شيئا آخر فقد استصحبه، فتقول استصحبت الكتاب حملته، واستصحبت الحال إذا تمسكت بما كان ثابتا كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة"[1].

فالاستصحاب: من الصحبة، وهي الملاينة وطلب الصحبة، وعدم المفارقة، يقال: استصحبه لازمه ولاينه ودعاه إلى الصحبة، وجعله في صحبته.[2]

فالاستصحاب: لطلب الصحبة فما في الماضي: يطلب في الحال، وما في الحال يطلب صحبته في الاستقبال حتى يدل دليل على رفعه. فيستصحب المستدل الحكم الثابت للمحل في الزمن السابق ويجعله ثابتا للمحل في الزمن الحاضر لزمن استدلاله.

الاستصحاب في اصطلاح الأصوليين: "الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول"[3] وهو تعريف الإمام الأسنوي رحمه الله، وقريب منه تعريف الإمام ابن القيم رحمه الله حيث قال: "هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً" [4] وهي أقرب تعاريف الأصوليين إلى الصحة وبيان المقصود[5].

([1]) ينظر: المصباح المنير للفيومي ١/ ٤٥٤ مادة "صحب".

([2]) ينظر: الصحاح للجوهري ٢/ ١٦٢ والقاموس المحيط للفيروزآبادي ١/ ٩١.

([3]) نهاية السول للاسنوي 4 / 358 .

([4]) إعلام الموقعين لابن القيم 1 / 255 .

([5]) ينظر: المستصفى للغزالي 1 / 218؛ روضة الناظر لابن قدامه 2 / 504؛ حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي 2 / 348؛ تقريب الوصول لابن جزي ص 391؛ شرح الكوكب المنير للفتوحي 4 / 403؛ البحر المحيط للزركشي 6 / 17؛ إرشاد الفحول للشوكاني ص 237؛ مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص 190؛ شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 447؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص 264.

فالحكم الذي عُلِم وجوده في الماضي ثم حصل تردد في زواله، حكمنا ببقائه استصحاباً لوجوده السابق، وما عُلِمَ عدمه في الماضي ثم حصل تردد في وجوده، حكمنا باستمرار عدمه استصحاباً لعدمه السابق.

وعلى هذا من علمت حياته في وقت معين حكمنا باستمرار حياته حتى يقوم الدليل على وفاته، ومن تزوج امرأة على أنها بكر ثم ادعى الثيوبة بعد الدخول فلا يقبل قوله بلا ببينة، استصحاباً لوجود البكارة، لأنها هي الأصل منذ النشأة الأولى، والأمثلة على ذلك كثيرة [1].

أنواع الاستصحاب:

إذا أطلق الاستصحاب فالمراد به: البقاء على الأصل فيما لم يُعلم بثبوته وانتفاؤه بالشرع وهذا يسمى بدليل العقل المبقي على النفي الأصلي، وهو النوع الأول من أنواع الاستصحاب الآتي بيانها.

ولما كان للاستصحاب صور أخرى . اصطلح البعض على إدخالها تحت مسماه . صحّ بذلك أن يجعل للاستصحاب أنواع متعددة، سأذكر أشهرها، والذي عليه غالب الأصوليين، وذلك على النحو الآتي:

النوع الأول: استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب دليل العقل، أو استصحاب العدم الأصلي، وذلك مثل نفي وجوب صلاة سادسة، وهذا النوع لا خلاف في اعتباره، بل جعله بعض الأصوليين من الأدلة المتفق عليها [2].

النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع وهذا النوع له فرعان:

الأول: استصحاب عموم النص حتى يرد تخصيص.

الثاني: استصحاب العمل بالنص حتى يرد ناسخ.

والاتفاق واقع على صحة العمل بهذا النوع، إذ الأصل عموم النص وبقاء العمل به، لكن وقع نزاع في تسمية ذلك استصحاباً.

النوع الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته واستمراره لوجود سببه حتى يثبت خلافه، كاستمرار الملك بعد ثبوته، وذلك لحصول سببه وهو البيع مثلاً حتى يثبت الناقل والمزيل لهذا الدوام والاستمرار من بيع أو هبة أو تنازل، وهذا النوع من الاستصحاب لا نزع في صحته.

النوع الرابع: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع

وهذا النوع من الاستصحاب محل خلاف بين العلماء؛ فالأكثر على أنه ليس بحجة؛ لأنه يؤدي إلى تكافؤ الأدلة، إذ يصح لكل من الخصمين أن يستصحب الإجماع في محل النزاع على النحو الذي يوافق مذهبه. ومثاله: أن يقول في المتيمم إذا رأى الماء أثناء الصلاة أن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامه فيها، فنحن نستصحب ذلك إلى ورود الدليل الصارف عنه وهذا غير صحيح؛ لأن الإجماع إنما دل على الدوام فيها حال عدم الماء أما مع وجوده فلا إجماع حتى يقال باستصحابه [3].

([1])ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم 1 / 255 –259؛ شرح الكوكب المنير لفتوحي 4 / 404.

([2])ينظر: روضة الناظر لابن قدامه 2 / 54 ؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد لابن بدران ص 133 ؛ معالم أصول الفقه للجيزاني ص 216 .

([3])ينظر: أنواع الاستصحاب وحكم كل نوع : الفقيه والمتفقه للخطيب 1 / 526و527 ؛ المستصفى الغزالي 1 / 218 – 223 ؛ نهاية السول للأسنوي 4 / 358 – 366 ؛ روضة الناظر لابن قدامه 2 / 505 – 510 ؛ حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي 2 / 348 – 350 ؛ البحر المحيط للزركشي

قال ابن السُّبْكي " :فهذا ليس بحُجَّةٍ عند كافّة المحقِّقين".[1]

وذلك لأنه يؤدي إلى التسوية بين موضع الاتفاق وموضع النزاع وهما مختلفان.[2]

قال الزركشي: " لأن محلَّ الوفاق غير محلِّ الخلاف، فلا يتناوله بوجه، وإنما يوجب استصحاب الإجماع حيث لا يوجد صفةٌ تغيّره، ولأن الدليل إن كان هو الإجماع فهو محالٌ في محلِّ الخلاف، وإن كان غيره فلا مستند إلى الإجماع الذي يزعم أنه يستصحب".[3]

ومن أهم الأدلة على حجيّة الاستصحاب بأنواعه الثلاثة الأولى، ما يلي[4]:

أولاً: فاستدلوا بآيات كثيرة تثبت أصل صحة المباحات والمنافع، ومن ذلك قوله تعالى: " قُل لا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ"[5]. وقوله تعالى: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" [6]. ووجه الاستدلال بالآيات؛ أنها احتجت على إباحة ما سوى المذكور بعدم وجود الدليل وهو الاستصحاب.

كما ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام حكم ببقاء وضوء من تيقن الوضوء وشك بالحدث، وهو عمل بالاستصحاب. فقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه أم لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً".[7] والنصوص من هذا القبيل كثيرة.

ثانيا: كلُّ ما تحقَّق ولم يُظَنَّ معارضٌ له فإنه يستلزم ظنَّ بقائه، والاستصحاب يفيد ظنَّ بقاء الحُكْم إلى الزمن الثاني، والعمل بالظنِّ واجبٌ في الشرعيات، فالاستصحاب يجب العمل به. قال الفخر الرازي:" ولا معنى لكونه حُجَّةً إلا ذلك".[8]

ثالثاً: إن العقلاء من الخاصَّة والعامَّة اتفقوا على أنهم إذا تحقَّقوا وجود الشيء أو عدمه، وله أحكامٌ خاصَّةٌ به، سوغوا ترتيب تلك الأحكام عليه في المستقبل من زمان ذلك الأمر، حتى إن الغائب يراسل أهله، ويراسلونه، بناءً على العلم بوجودهم، ووجوده في الماضي، ويُنْفِذ إليهم الأموال وغير ذلك، بناء على ما ذُكِر، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، لما ساغ لهم ذلك.[9]

رابعاً: إن بقاء الباقي راجحٌ على عدمه، وإذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدَّعى، ووجه رجحانه من وجهين، أحدهما :أن الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين؛ لأن الاحتياج إليهما إنما هو لأجل الوجود، والوجود قد حصل لهذا الباقي، فلا يُحتَاج حينئذٍ إليهما، وإلا يلزم تحصيل الحاصل، بل يكفيه دوامها بخلاف الأمر الذي يحدث، فإنه لابدَّ له من سببٍ وشرطٍ جديدين فيكون عدم الباقي كذلك؛ لأنه من الأمور الحادثة، وما لا يفتقر أرجح من المفتقِر، فيكون البقاء

---

6 / 20 – 22؛إعلام الموقعين لابن القيم 1 / 255 وما بعدها ؛ تقريب الوصول لابن جزي ص 394 ؛ شرح الكوكب المنير للفتوحي 4 / 40؛ إرشاد الفحول للشوكاني ص 237و238 .

(1)الإبهاج لابن السبكي ٣/ ١٦٩.

(2)ينظر: المستصفى للغزالي ٢/ ٤١٢.

(3)البحر المحيط للزركشي ٦/ ١٧.

(4)ينظر: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، بلقاسم الزُّبيدي، ص 105-109.

(5) سورة الانعام، أية: 154.

(6) سورة الأعراف، أية: 32.

(7) رواه مسلم في كِتَابُ الْحَيْضِ، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مَنْ تَيَقَّنَ الطَّهَارَةَ ، ثُمَّ شَكَّ، رقم 576.

(8)المحصول للرازي ٦/ ١٠٩ .

(9)ينظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٥٦؛ شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/ ١٥٠.

أرجح من العدم وهو المدَّعى، والثاني: أن عدم الباقي يقل بالنسبة إلى عدم الحادث؛ لأن عدم الحادث يصدق على ما لا نهاية له، وأما عدم الباقي مشروطٌ فمتناه؛ لأن عدم الباقي بوجود الباقي، والباقي متناه، وإذا كان عدم الباقي أقلَّ من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون راجحاً.[1]

خامساً: لو لم يكن الظنُّ حاصلاً ببقاء ما تحقَّق، ولم يُظَنَّ له معارض، لكان الشَّكُّ في الزوجية ابتداء كالشك في بقاء الزوجية في التحريم والجواز، والتالي باطل، أما الملازمة؛ فلأنه حينئذٍ لا فرق فيهما، وأما بطلان التالي فلأنّ التفرقة بينهما في التحريم والجواز ثابتةٌ بالإجماع، فإنَّ مَدَّ اليد إليها حرامٌ في الأول، بخلاف الثاني فإنه جائز.[2]

وإنما حكموا بالتحريم في الأول؛ لأن الحُرْمَة ثابتةٌ قبل الشَّك، والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه، وبالجواز في الثاني؛ لأن الجواز ثابتٌ قبل الشك، والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه.[3]

وجه الرد إلى الاستصحاب في تعرّف حكم النازلة:

من المعلوم أن الاستصحاب في حقيقته لا يثبت حكماً جديداً، ولكن يستمر به الحكم السابق الثابت بدليله المعتبر، فهو إذاً ليس في ذاته دليلاً فقهياً ولا مصدراً تشريعياً نستقي منه الأحكام، وإنما هو قرينة على بقاء الحكم السابق الذي أثبته دليله.

والناظر في النوازل لا يصير إلى الاستصحاب إلا عند عدم وجود الدليل الخاص في حكم المسألة، بأن يبحث المجتهد ويبذل غاية الوسع في التحري عن الدليل فلا يجده، فيرجع حينئذٍ إلى الاستصحاب.

ولهذا قال بعض الأصوليين: "أنه آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم الإجماع ثم في القياس فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحابٍ في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته"[4].

وقد تقررت جملة من القواعد الفقهية والأصولية بناءً على اعتبار الاستصحاب؛ ولا شك أنها تفتح للمجتهد منافذ لفصل القضايا، وطرقاً في بحث الفتاوى والوصول بها إلى الحكم الصحيح، ومن هذه القواعد:

1- الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل يدل على المنع[5].

2- الأصل براءة الذمة[6].

3- اليقين لا يزول بالشك[7].

([1])ينظر: نهاية السول للأسنوي ٤/ ٣٧٠ - ٣٧٢.

([2])ينظر: المرجع السابق ٤/ ٣٦٩ - ٣٧٠.

([3])ينظر: المحصول للرازي ٦/ ١٠٩، الإحكام للآمدي ٤/ ١٥٥، الإبهاج لابن السبكي ٣/ ١٧١.

([4])ينسب هذا القول إلى الخوارزمي في الكافي كذا قاله الزركشي في البحر المحيط 6 / 17؛ والشوكاني في إرشاد الفحول ص237.

([5])ينظر: المنثور في القواعد للزركشي 1 / 176؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص 133؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 73.

([6])ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص122؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص64؛ الوجيز للبورنو ص 116؛ القواعد الفقهية للزرقا ص 105.

([7])ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص124؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 64؛ المنثور في القواعد للزركشي 176/1؛ القواعد الفقهية للزرقا ص 79.

4- الأصل في الإنسان البراءة حتى تثبت تهمته [1].

5- الأصل بقاء ما كان على ما كان [2].

فالاستصحاب آخر دليل شرعي يلجأ إليه المجتهد لمعرفة حكم ما عرض له، وهذا طريق في الاستدلال قد فطر عليه الناس وساروا عليه في جميع تصرفاتهم وأحكامهم. فمن عرف إنساناً حياً حكم بحياته وبني تصرفاته على هذه الحياة، حتى يقوم الدليل على وفاته، ومن عرف فلانة زوجة فلان شهد بالزوجية ما دام لم يقم له دليل على انتهائها. وهكذا كل من علم وجود أمر حكم بوجوده حتى يقوم الدليل على عدمه، ومن علم عدم أمرٍ؛ حكم بعدمه حتى يقوم الدليل على وجوده.

وقد درج على هذا القضاء، فالملك الثابت لأي إنسان بسبب من أسباب الملك يعتبر قائما حتى يثبت ما يزيله، والحل الثابت للزوجية بعقد الزواج يعتبر قائما حتى يثبت ما يزيله. والذمة المشغولة بدين أو بأي التزام تعتبر مشغولة به حتى يثبت ما يخلها منه، والذمة البريئة من شغلها بدين أو التزام تعتبر بريئة حتى يثبت ما يشغلها، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره.

وعلى الاستصحاب بنيت عدد من المبادئ والقواعد الشرعية التي سبق ذكرها.

فعدّ الاستصحاب نفسه دليلا على الحكم فيه تجوّز، لأن الدليل في الحقيقة هو الدليل الذي ثبت به الحكم السابق، وما الاستصحاب إلا استبقاء دلالة هذا الدليل على حكمه.

وقد قرر علماء الحنفية أن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات، مرادهم بهذا أنه حجة على بقاء ما كان على ما كان، ودفع ما يخالفه حتى يقوم دليل يثبت هذا الذي يخالفه، وليس حجة لإثبات أمر غير ثابت، ويوضح هذا ما قرروه في المفقود وهو الغائب الذي لا يدري مكانه ولا تعلم حياته ولا وفاته، فهذا المفقود يحكم بأنه باستصحاب الحال التي عرف بها حتى يقوم دليل على وفاته، وهذا الاستصحاب الذي دلّ على حياته حجة تدفع بها دعوى وفاته والإرث منه وفسخ إجارته، وطلاق زوجته، ولكنه ليس حجة لإثبات إرثه من غيره لأن حياته الثابتة بالاستصحاب حياة اعتبارية لا حقيقة.[3]

وسيأتي في المبحث التالي تفصيل الشروط التي يجب العمل بها عند الأخذ بدليل الاستصحاب.

المبحث الثاني: شروط استعمال دليل الاستصحاب في النوازل والمستجدات

وبناء على ما سبق ذكره من علاقة دليل الاستصحاب في إثبات أحكام المستجدات، يمكن إيراد الضوابط التالية:

أولاً : إن المجتهد لا يأخذ بدليل الاستصحاب إلا بعد البحث التامّ في أدلة الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس.

قال ابن تيمية رحمه الله: "إذا كان المُدْرَكُ الاستصحابَ ونفيَ الدليل الشرعي فقد أجمع المسلمون، وعُلِم بالاضطرار من دين الإسلام، أنه لا يجوز لأحدٍ أن يعتقد ويفتي بموجِب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصَّة إذا كان من أهل ذلك، فإنَّ جميع ما أوجبه الله ورسوله، وحرَّمه الله ورسوله مُغيِّراً لهذا الاستصحاب، فلا يُوثَق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو من أهل ذلك." [4]

([1])ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص133؛ أصول الفتوى والقضاء لرياض ص 426.

([2])ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 62؛ القواعد الفقهية للزرقا ص 87؛ الوجيز للبورنو ص 108.

([3])ينظر: علم أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف، ص 92، 93.

([4])مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩/ ١٦٥ - ١٦٦.

وقال ابن القيم:" لا يجوز الاستدلال بالاستصحاب لمن لا يعرف الأدلة الناقلة".[1] بمعنى أنه لم يتعرف على النصوص النقلية التي يجب على المستدل البدء بها قبل النظر في دليل الاستصحاب.

وذلك لأن " المفتي إذا سُئِل عن حادثةٍ يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السُّنَّة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردُّد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته". [2]

قال ابن القيم: " وبالجملة فالاستصحاب لا يجوز الاستدلال به إلا إذا اعتقد انتفاء الناقل، فإن قطعَ المستدلُّ بانتفاء الناقل قطعَ بانتفاء الحكم، كما يقطع ببقاء شريعة محمدٍ - صلى الله عليه وسلم - وأنها غير منسوخة، وإن ظنَّ انتفاء الناقل أو ظنَّ انتفاء دلالته ظنَّ انتفاء النقل" [3]

وبهذا يكون الاستصحاب قطعياً إذا قُطِع بانتفاء الدليل الناقل، ويكون الاستصحاب ظنيًّاً إذا ظُنَّ انتفاء الدليل الناقل، والقطع بانتفاء الدليل المغيّر للحُكْم، أو دعوى غلبة الظنّ في ذلك، لا تُقبَل إلا من الباحث المجتهد المطَّلِع على مدارك الأدلة القادر على التقصي والنظر.

ثانياً: إذا رتَّب المجتهد حكماً شرعياً بالنظر إلى تحقُّق مناطه في بعض أفراده، فالأصل دوامه واستمراره وتكرُّره بتكرُّر سببه، ما لم يتخلف مناط ذلك الحُكْم أو يتغَّير سببه، فإذا تغَّيرت أوصاف الواقعة، أو أسبابها، أو احتفَّت بها أحوالٌ أخرى مؤثِّرة، لزم عدم الاستناد إلى الاستصحاب، والبحث عن حُكْمٍ يختصُّ بتلك الواقعة متعلِّقاً بمناط ذلك الحكم، وهو من استصحاب الحُكْم الذي دلَّ الشرع على ثبوته ودوامه.[4]

قال الغزالي: " ومن هذا القبيل: الحُكْم بتكرُّر اللزوم والوجوب إذا تكرَّرت أسبابها، كتكرُّر شهود شهر رمضان، وأوقات الصلوات، ونفقات الأقارب عند تكرُّر الحاجات، إذا فُهِمَ انتصاب هذه المعاني أسباباً لهذه الأحكام من أدلة الشرع إما بمجرَّد العموم عند القائلين به، أو بالعموم وجملةٍ من القرائن عند الجميع، وتلك القرائن تكريراتٌ وتأكيداتٌ وأماراتٌ عَرَفَ حملةُ الشريعة قصدَ الشارع إلى نصبها أسباباً إذا لم يمنع مانع، فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها".[5]

ولما ذكر الزركشي استصحاب الحُكْم الذي دلَّ الشرع على ثبوته ودوامه قال: " ومن صوره: تكرُّر الحُكْم بتكرُّ السبب".[6]

وهذا الشرط مهم جدا عند اعتبار الاستصحاب في المستجدات المعاصرة، وذلك لتعقّد بعض هذه النوازل وتشابكها، فقد يكون دليلها استصحاب الحل والإباحة، كون الدليل المثبت أو المحرم لم يظهر في صورة المسألة، ثم قد يظهر دليل التحريم بسبب قرينة استجدت، وعليه يجب تغير النظر في العمل بالبراءة الأصلية، فمثلا الأصل في نشاط الشركات المساهمة هو الحل مادام أنها لا تعمل في الحرام ولا تقترض بالربا، ولكن قد يستجد في عمل هذه الشركة عقد جديد يحيل نشاطها الأكثر إلى نشاط محرم، ومن ثمّ يلحق الحكم بالحال الجديد الذي فيه نص على المنع، أو ضرورة التطهير من الحرام، وقسّ على ذلك لو انخرم وصف المسألة أو أصبح مآلها نحو حكم مقطوع بحرمته، فعلى المجتهد أن يغير حكمه وفق ما تغير من مناط.

([1])إعلام الموقعين لابن القيم 105/3.

([2])البحر المحيط للزركشي 17/6.

([3])إعلام الموقعين لابن القيم 105/3.

([4])ينظر: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، للدكتور بلقاسم الزبيدي، ص 410.

([5])المستصفى للغزالي 410/2.

([6])البحر المحيط للزركشي 6/ 20.

وهذا الأمر يهم كثيرا الجهات الشرعية التي تعمل في المصارف المعاصرة، وضرورة مراجعة حقيقة المسائل وما طرأ عليها من تغير قد يغير قرار الهيئة الشرعية في الجواز أو المنع.

ثالثا: استصحاب العموم حتى يَرِدَ المُخصِّص أمرٌ معمولٌ به بالإجماع، كما حكى ذلك الزركشي.[1]

وإثبات وجود مناط ذلك الحُكْم الثابت بنصٍّ عامٍّ في بعض أفراده يستند فيه المجتهد ابتداءً إلى استصحاب عموم النصِّ الذي ثبت به مناط ذلك الحُكْم، ولا يمنع المجتهد من استصحاب ذلك العموم إلا إذا ثبت تخصيصه بدليلٍ مُعتبَر.

ومثاله: أن الرِّبا ثبت تحريمه بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"[2] ولفظ "الرِّبا" من ألفاظ العموم؛ لأن الألف واللاَّم لاستغراق الجنس فتفيد العموم، فيستصحب عموم هذا النصِّ مالم يَرِد مُخصِّصٌ له.

واستناداً إلى هذا النوع من الاستصحاب يُجتهَد -حينئذٍ- في إثبات متعلَّق ذلك العموم في بعض أفراده الداخلة تحته، فيقال: يتحقَّق مناط تحريم الرِّبا الثابت بنصٍّ عامٍّ في ربا النسيئة، وربا الفضل، والقرض الذي جرَّ نفعاً، ونحو ذلك، حيث لم يَرِد ما يخصِّص هذا الأفراد الداخلة تحت العموم بحكم آخر.

هذه أهم الاعتبارات التي ينبغي النظر فيها عند إعمال دليل الاستصحاب، وهي أشبه بشروط الاستدلال به، وهي معينة للمجتهد في مراعاة ترتيب الأدلة والاحتراز من اختراع نظام الأولويات في العمل بالأدلة.

آداب وضوابط يجب مراعاتها عند العمل بدليل الاستصحاب في النوازل المعاصرة:

فبعد إيراد الشروط الرئيسة للعمل بدليل الاستصحاب، نورد في هذه المسألة بعض الآداب والضوابط التي يحسن بالمجتهد الأخذ بها واعتبارها في بحثه واجتهاده، خصوصا إذا انعدمت الأدلة واتجه النظر نحو الاستصحاب، ومن تلك الآداب، ما يلي:

أولا: فهم موقع دليل الاستصحاب، وأنه أقرب للدفع منه في الاثبات، وهو أخر مدار النظر بعد استفراغ الوسع في النصوص والأدلة:

ولعل ابن تيمية رحمه الله قد نبّه على ذلك الأمر، وبشكل عملي مع بيان بعض الاحترازات، بقوله:" إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقا وأدنى دليل يرجح عليه كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام: هل أدلة الشرع ما تقتضي الإيجاب أو التحريم؟. ومن الناس من لا يجّوز التمسك به في نفي الحكم؛ بل في دفع الخصم ومنعه فيقول: أنا لا أثبت الإيجاب ولا أنفيه؛ بل أطالب من يثبته بالدليل أو أمنعه أو أدفعه عن إثبات إيجاب بلا دليل، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة. وأما أهل الظاهر فهو عمدتهم؛ لكن بعد البحث عن الأدلة الشرعية، ولا يجوز الإخبار بانتفاء الأشياء وعدم وجودها: بمجرد هذا الاستصحاب من غير استدلال بما يقتضي عدمها، ومن فعل ذلك كان كاذبا متكلما بلا علم، وذلك لكثرة ما يوجد في العالم؛ والإنسان لا يعرفه، فعدم علمه ليس علما بالعدم، ولا مجرد كون الأصل عدم الحوادث يفيد العلم بانتفاء شيء منها إلا بدليل يدل على النفي؛ لكن الاستصحاب يرجح به عند التعارض، وما دل على الإثبات من أنواع الأدلة فهو راجح على مجرد

(1) المرجع السابق 21/6.

(2) سورة البقرة: ايه 275.

استصحاب النفي، وهذا هو الصواب الذي أمر المصلي أن يتحرّاه؛ فإن ما دل على أنه صلى أربعا من أنواع الأدلة راجح على استصحاب عدم الصلاة وهذا حقيقة هذه المسألة"[1].

فالاستصحاب هو أخر الأدلة، ولكنه قد يلجأ إليه في الترجيح عند التعارض، أو يستدل به للدفع عند عدم ثبوت الأدلة.

ثانيا: عدم الاستعجال في العمل بالاستصحاب أو تركه كليا، تعصبا لمذهب أو رأي فقيه

فهناك من يأخذ بالاستصحاب أو ينفيه بالكلية تعصبا لرأي مذهبه أو إمامه، فحقيقة هذا التعصب تقوم على اعتقاد المتعصب أنه قبض على الحق النهائي في الأمور الاجتهادية والذي لا جدال ولا مراء فيه، فيؤدي إلى انغلاق في النظر وحسن ظنٍ بالنفس وتشنيع على المخالف والمنافس، مما يولد منهجاً متشدداً في الاستدلال يتبعه الفقيه أو المفتي بإلزام الناس بمذهبه في النظر وحرمة غيره من الآراء والمذاهب معتمدا على تقديم دليل أو تأخيره؛ فيقع وإياهم في الضيق والعنت بالانغلاق على هذا القول أو ذاك المذهب دون غيره من الآراء والمذاهب الراجحة.

يقول الإمام أحمد رحمه الله:" من أفتى الناس ليس ينبغي أن يحمل الناس على مذهبه ويشدد عليهم"[2].

مع العلم بأن مذهب جمهور العلماء عدم إيجاب الالتزام بمذهب معين في كل ما يذهب إليه من قول.[3]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وإذا نزلت بالمسلم نازلة يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم" [4].

ولا يختلف الحال والأثر إذا كان التعصب لآراء وأقوال طائفة أو إمام معين لا يُخرَج عن اجتهادهم وافقوا الحق أو خالفوه.

والناظر في أحوال الناس المعاصرة وما أصابها من تغيّر وتطور لم يسبق له مجتمع من قبل مع ما فيه من تشابك وتعقيد، يتأكد لديه أهمية معاودة النظر في كثير من المسائل الفقهية التي بنيت على التعليل بالمناسبة أو قامت على دليل المصلحة أو العرف السائد؛ كنوازل المعاملات المعاصرة من أنواع البيوع والسلم والضمانات والحوالات وغيرها، وقد يكون التمسك بنصوص بعض الفقهاء وشروطهم التي ليس فيها نصّ صريح أو إجماع من التضييق والتشدد الذي ينافي يسر وسماحة الإسلام، وخصوصاً إن احتاج الناس لمثل هذه المعاملات التي قد تدخل في كثير من الأحيان في باب الضرورة أو الحاجة الملحة.

ومن ذلك ما نراه في مجتمعنا المعاصر من شدة الحاجة لمعرفة بعض أحكام المعاملات المعاصرة التي تنزل بحياة الناس، ولهم فيها حاجة ماسة، أو مرتبطة بمعاشهم الخاص من غير انفكاك، والأصل الشرعي فيها الحل، وقد يطرأ على تلك المعاملات

([1])مجموع الفتاوى لابن تيمية 23/ 16

([2])الآداب الشرعية لابن مفلح 2 / 45.

([3])ينظر: تحرير النزاع في المسألة: المجموع للنووي 1 / 90 , 91؛ شرح المحلى على جمع الجوامع للسبكي 2 / 393؛ شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 432؛ المسودة لآل تيمية ص 465؛ شرح الكوكب المنير للفتوحي 4 / 574؛ الوصول إلى علم ألأصول لابن برهان 2 / 369.

([4])مجموع الفتاوى لابن تيميه 20 / 208.

ما يخلّ بعقودها مما قد يقربها نحو المنع والتحريم، فيعمد الفقيه لتغليب جهة الحرمة والمنع في أمثال تلك العقود التي تشعبت في حياة الناس، مع أن الأصل في العقود الجواز والصحة [1]، والأصل في المنافع الإباحة [2].

فيصبح حال أولئك الناس إما بحثاً عن الأقوال الشاذة والمرجوحة فيقلدونها ولن يعدموها، وإما ينبذوا التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاتهم وهي الطامة الكبرى، ولو وسَّع الفقهاء على الناس في أمثال تلك العقود وضبطوا لهم صور الجواز واستثنوا منها صور المنع ووضعوا لهم البدائل الشرعية خيراً من أن يحملوا الناس على هذا المركب الخشن من المنع العام والتحريم التام لكل تلك العقود النازلة.[3]

ثالثا: عدم اعتبار المآلات في الأخذ بدليل الاستصحاب أو المغالة في سد الذرائع والمبالغة في الأخذ بالاحتياط عند كل خلاف.

كثير من النوازل المستجدة في حياة الناس لا يوجد لها حكما خاصا بعينه يمنع منها أو يبيح، فيجتهد العلماء في البحث في أقربها لمراد الشرع، ويحدث أن يميل كثير من الفقهاء إلى اعتبار سد الذرائع والأخذ به حماية لمقاصد الشريعة، ولله در ابن القيم رحمه الله إذ يقول: "فإذا حرّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يقرب حماه ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقصاً للتحريم وإغراءً للنفوس به"[4].

ويحدث الإشكال في اعتبار قاعدة سد الذرائع؛ ما قد تؤول المبالغة في الأخذ بها إلى تعطيل مصالح راجحة مقابل مصلحة أو مفسدة متوهمة يظنها الفقيه؛ فيغلق الباب إساءةً للشرع من حيث لا يشعر كمن ذهب إلى منع زراعة العنب خشية اتخاذه خمراً، والمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا، فهذه الأمثلة وغيرها اتفقت الأمة على عدم سده، لأن مصلحته راجحة فلا تترك لمفسدة مرجوحة متوهمة. [5]

أما الأخذ بالاحتياط عند كل مسألة خلافية ينهج فيها المفتي نحو اعتبار أصل التحريم أو أصل الإباحة أو الوجوب سدّاً لذريعة التساهل في العمل بالأحكام أو منعاً من الوقوع في أمرٍ فيه نوع شبهة يخشى أن يقع المكلف بها، فيجري هذا الحكم عاماً شاملاً أنواع الناس والأحوال والظروف. فمن ذلك منع عمل المرأة ولو بضوابطه الشرعية ووجود الحاجة إليه، وكذلك تحريم كافة أنواع التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني مع شدة الحاجة إليه في أوقاتنا المعاصرة، إلى غيرها من المسائل التي أثبت جمهور العلماء جوازها بالضوابط والشروط الصالحة لذلك.

ويجب التنبيه في هذا المقام على أن العمل بالاحتياط سائغ في حق الإنسان في نفسه لما فيه من الورع واطمئنان القلب، أما إلزام العامة واعتباره منهجاً في الفتوى فإن ذلك مما يفضي إلى وضع الحرج عليهم. [6]

([1])ينظر: تهذيب الفروق للمكي 4 / 120؛ الفتاوى الكبرى لابن تيمية 4 / 581.

([2])ينظر: البحر المحيط للزركشي 1 / 215؛ القواعد للحصني 1 / 478؛ الإبهاج لابن السبكي 3 / 177؛ نهاية السول للأسنوي 4 / 352؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص 133، ويدل على هذه القاعدة ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:"الحلال ما أحا الله في كتابه ، والحرام ما حرم الله في كتابه ، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه"رواه الترمذي في كتاب اللباس ، باب ما جاء في لبس الفراء 4 / 220. ورواه ابن ماجه في كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن، 2 / 1117.

([3])ينظر: الفكر السامي للحجوي 1 / 215.

([4])إعلام الموقعين لابن القيم 3 / 109.

([5])ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 448-449؛ الفروق للقرافي 2 / 33؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص574-584

([6])ينظر: الموافقات للشاطبي 1 / 184- 194؛ العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، لمنيب محمود شاكر ص 118.

رابعا: الحذر من الأخذ باستصحاب الحل والإباحة رغبة في التساهل والمبالغة في التيسير.

فطبيعة عصرنا الحاضر قد طغت فيه المادية على الروحية، والأنانية على الغيرية، والنفعية على الأخلاق، وكثرت فيه المغويات بالشر والعوائق عن الخير، وأصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر، وأمام هذا الواقع دعا الكثير من الفقهاء إلى التيسير ما استطاعوا في الفتوى والأخذ بالترخص في إجابة المستفتين ترغيباً لهم وتثبيتاً لهم على الطريق القويم.

ولاشك أن هذه دعوى مباركة قائمة على مقصد شرعي عظيم من مقاصد الشريعة العليا وهو رفع الحرج وجلب النفع للمسلم ودرء الضرر عنه في الدارين؛ ولكن الواقع المعاصر لأصحاب هذا التوجه يشهد أن هناك بعض التجاوزات في اعتبار التيسير والأخذ بالترخص وربما وقع أحدهم في رد بعض النصوص وتأويلها بما لا تحتمل وجهاً في اللغة أو في الشرع.

وضغط الواقع ونفرة الناس عن الدين لا يسوّغ التضحية بالثوابت والمسلمات أو التنازل عن الأصول والقطعيات مهما بلغت المجتمعات من تغير وتطور فإن نصوص الشرع جاءت صالحة للناس في كل زمان ومكان، ومن ذلك العمل باستصحاب الحل في كل المسائل ولو كانت هناك نصوصا بالمنع.

وقد أفاض الإمام الشاطبي رحمه الله في الآثار السيئة التي تنجم عن العمل بتلقّط الرخص وتتبعها من المذاهب وخطر هذا المنهج في الفتيا.[1]

والتساهل المفرط ليس من سيما العلماء الأخيار وقد جعل ابن السمعاني رحمه الله من شروط العلماء أهل الاجتهاد: الكف عن الترخيص والتساهل، ثم صنّف رحمه الله المتساهلين نوعين: "أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ ببادئ النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز.

وأن يتساهل في طلب الرخص وتأول السنة فهذا متجوز في دينه وهو آثم من الأول"[2].

والملاحظ أن منهج التساهل القائم على تتبع الرخص يفضي إلى اتباع الهوى وانخرام نظام الشريعة. وقد وقع كثير من الفقهاء المعاصرين في الإفتاء بجواز كثير من المعاملات المحرمة تحايلاً على أوامر الشرع؛ كصور بيع العينة المعاصرة ومعاملات الربا المصرفية، أو التحايل على إسقاط الزكاة أو الإبراء من الديون الواجبة، أو ما يحصل في بعض البلدان من تجويز الأنكحة العرفية تحايلاً على الزنا، أو تحليل المرأة لزوجها بعد مباينته لها بالطلاق، وكل ذلك وغيره من التحايل المذموم في الشرع.[3]

خامسا: أن دليل الاستصحاب لا يؤخذ به في النوازل المعاصرة إلا بعد حسن التصور والتكييف المعتبر للنازلة، وإثبات مدى صحة الإلحاق بدليل راجح، أو عدم التكلف بالبحث عن شبيه فقهي يخالف حقيقة هذا الفرع المستجد، وربما يكون اعتبار الاستصحاب بعد ذلك أوفق مع قواعد النظر.

فعندما تنزل الواقعة الجديدة بالمجتهد ليحكم فيها؛ فعليه أن يكيّف النازلة بأقرب الأصول الشبيهة لها لتأخذ بعد ذلك حكم ذلك الأصل، وهذا لا إشكال فيه؛ ولكن الإشكال يقع عندما يكون التكييف إلى غير أصل معتبر ينسب الإلحاق إليه، كأن تُصوَّر الواقعة وتكيَّف على أساس الهوى والتشهي فيصبح الحرام حلالاً والحلال حراماً بناءً على أهواء الناظر أو المجتهد فيما

---

(1) ينظر: الموافقات للشاطبي 5 / 79 – 105.

(2) تهذيب الفروق للمكي 2 / 117.

(3) ينظر: الفتاوى الكبرى 3 / 430 وما بعدها ؛ الموافقات 3 / 108 – 116 ، 5 / 187 .

يريده أن يُلحق بها من أصوله، وكذلك أن يُبنى التكييف على الأوهام أو التخيلات أو الأمور العارضة أو الظنون الفاسدة وهذه كلها الأصل فيها العدم في الاعتبار الشرعي .

يقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله: "إن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل، وهذا لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبره"[1] .

وقد نبه القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله على بعض هذه الثغرات في النظر في الوقائع والتي مرجعها يعود إلى نقص في التصوّر والنظر، فقال: "اعلموا أن الخطأ يدخل على الناظر من وجهين:

أحدهما: أن ينظر في شبهة ليست بدليل فلا يصل إلى العلم.

والآخر: أن ينظر نظراً فاسداً، وفساد النظر يكون بوجوه: منها أن لا يستوفيه، ولا يستكمله وإن كان نظراً في دليل. ومنها أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره، فيقدم ما حقه أن يؤخره، ويؤخر ما من حقه أن يقدمه"[2]

هذه بعض الأداب والضوابط التي يحسن عدم الغفلة عنها عند العمل بدليل الاستصحاب.

المبحث الثالث: تطبيقات دليل الاستصحاب في بعض النوازل والمستجدات.

وسأعرض في هذا المبحث أهم التطبيقات الفقهية للنوازل المعاصرة التي أُستدل بها بدليل الاستصحاب أو أحد قواعده، وهذه التطبيقات من المستجدات الفقهية المعاصرة تمنح القارئ قدرة على الربط بين القاعدة وتطبيقاتها، وسأعرضها حسب الأبواب الفقهية على هيئة جدول تفصيلي تسهيلا للقارئ الكريم، وهي على النحو التالي:

م	الأبواب الفقهية للنوازل	النازلة الفقهية	تقرير حكم الاستصحاب	مرجع الحكم والاستدلال
1	**نوازل العبادات**	استعمال الخطيب والإمام لمكبّر الصوت في الخطبة والصلاة.	لا بأس باستعمالِه استصحابًا للإباحةِ، وأنَّه داخِلٌ في أمر الله تعالى ورسولِه بتبليغ الحَقِّ إلى الخلقِ. فمكبر الصوت من وسائل البلاغ للنداء والخطب. وهو رأي غالب الفقهاء المعاصرين.	الفتاوى السعدية، ضمن مجموع مؤلفات الشيخ العلامة السعدي، جمعها أبناء الشيخ، 138/24.
2		الشك في النجاسة	إذا شك في إصابة ثوبه نجاسة صحت صلاته لأن اليقين أقوى، بناءً على قاعدة اليقين لا يزول بالشك. ومثل ذلك لو شك في وجود نجاسة على مكواة الملابس، أو شك في وجود نجاسة الصرف الصحي في أرض رطبة، أو شك في خروج الغازات من	فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية 70/1.

[1] جامع بيان العلم وفضله 2 / 848 .

[2] التقريب والإرشاد (الصغير) 1 / 219 .

			بطنه، فكل ذلك لا عبرة به، مادام شكا، واليقين خلافه.	
3		ترجيح الرؤية على الحساب الفلكي في دخول الشهر	أن الشرع علّق اليقين في دخول الشهر بأمرين: الرؤية والإكمال، لأمور: سهولته ويسره اليقيني على الناس، ولأنه لا يدخله الخطأ، ونظام الحساب يندر من يعرفه ويدخله الخطأ، وحديث ابن عباس ظاهر في إثبات دخول الشهر برؤية الهلال أو إكمال شعبان، وهذا استصحابا للأصل اليقيني المعلوم في الواقع .	مجموع فتاوى ابن تيمية 174/25-176. وفقه النوازل لبكر أبو زيد 196/2.
4		صلاة الجمعة في أماكن اللهو وبيع الخمور	والمسألة فيها خلاف، وهناك من ذهب إلى أن الصلاة مكروهة، ولكنها جائزة إذا طهر المكان عن النجاسات الحسية، فالضرورات تبيح المحظورات. واستصحابا للأصل أن الأرض كلها مسجد وطهور كما جاء في الحديث الصحيح: "وجعلت لي الأرض مسجدا وطهوراً". رواه البخاري (رقم 328) وهو عام لا يخصص إلا بما ثبت من اشتراط طهارة المكان.	الفتاوى الإسلامية للشيخ جاد الحق علي جاد الحق رحمه الله 40/3 وما بعدها.
5	**نوازل الأحوال الشخصية**	رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغيا.	لا يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغيا لأن الأصل بقاء حياته، ولا ترفع إلا بتحقق أمرين: -إذا توقف قلبه توقفا نهائيا لا رجعة فيه. -وإذا تعطّل دماغه نهائيا وبدأ بالتحلل بما لا رجعة فيه.	مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، القرار رقم 17 في الدورة الثالثة 1407 هـ ص 36.
6		حصول الزوجة على مني زوجها المتوفى دماغيًا لغرض الاستيلاد منه بالتلقيح الصناعي	ولذلك أحوال: -أن يكون الإخصاب بعد وفاة الزوج دماغيًا، ولم يحصل بينهما اتفاق مسبق على الإخصاب، وإنما أقدمت الزوجة عليه رغبة في الإرث أو حمل اسم الميت في ذريتها منه، وحكمه عدم الجواز، لأن الأصل موته وبراءة ذمته من أي تصرف يحصل بعد موته المتحقق. - أن تقوم الزوجة بعمل الإخصاب والتلقيح الصناعي من زوجها بعد وفاة الزوج دماغيًا وإعلان الوفاة وبعد انقضاء العدة، ولو كان بينهما اتفاق على الإنجاب قبل الوفاة. وهذا لا يجوز استصحابا لأصل انتهاء العلاقة بالموت، وأنها في حكم الأجنبية.	انظر: الندوة الأولى للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عنوانها: الإنجاب في ضوء الإسلام بالكويت، مايو 1983 م؛ الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، https://erej.org/ المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، لمحمد النتشه، نشر مجلة الحكمة 1422هـ، 174/1،

			- أن تقوم الزوجة بالإخصاب أو التلقيح الصناعي من زوجها بعد وفاته وقبل انقضاء العدة، وكان بينهما توافق على الإنجاب أثناء حياته. وهذا لا يجوز عند غالب الفقهاء، استصحابا لأصل الموت الذي ينهي تصرفات الميت واعتباراتها الشرعية.	181؛أحكام النوازل في الإنجاب، لمحمد المذحجي، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى1432هـ، 669/2 – 670، 680 – 702.
7		نفي النسب باستخدام تحليل البصمة الوراثية أو الحمض النوويDNA	لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان. ولا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعاً، ويجب على الجهات المختصة منعه، وفرض العقوبات الزاجرة؛ لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصوناً لأنسابهم. وذلك استصحابا للأصل في ثبوت الزواج والعلاقة القائمة على هذا الأساس، لقوله صلى الله عليه وسلم:" الولد للفراش وللعاهر الحجر" رواه البخاري (6818)، ومسلم (1458).	قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في دورته العشرين عام 2012م، قرار رقم 194 (9/ 20).
8		أسلمت وبقي زوجها على دينه ولم يسلم	إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: أ – إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالاً. ب-إن كان إسلامها بعد الدخول وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها، فهما على نكاحهما. ج- إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له. د- إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.	قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث رقم 8/3. المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (دبلن)- مجلد 2، عدد 2، ص243 – 308 .
9	**نوازل المعاملات المالية**	تحصيل مدير صندوق الاستثمارات أجرة للإصدار والاسترداد	الأصل في المسألة الإباحة، ولها حالتان: إدارة على أساس الوكالة: يحدد فيها المقابل للمدير (الوكيل) بعمولة معينة، وهي تؤول إلى مبلغ مقطوع أو بنسبة من صافي قيمة الموجودات. وهذه الإدارة: الأصل فيها جواز أخذ أجرة على الإصدار أو الاسترداد؛ لأنها وكالة بالبيع بأجرة.	كتاب الخدمات الاستثمارية في المصارف (687/1)، نوازل الأجرة 203، 204، الحلقة العلمية الأولى للبركة، الفتوى الخامسة: الخروج من الصناديق الاستثمارية،

		تخصم من مبلغ المستثمر	والإدارة الثانية: إدارة على أساس المضاربة: يحدد فيها المقابل للمدير (المضارب) بحصة أي (نسبة) معلومة من ربح الصندوق، وليس من أصل المال، فإنه في هذه الإدارة: يجوز تقاضي هذه الأجور بشرطين: أن تكون الأجور بقدر النفقات الفعلية التي تكبدها البنك مقابل الإصدار أو الاسترداد. أن تتضمنها نشرة الإصدار بمبلغ معين أو بحد أقصى.	صناديق الاستثمار ص 170، 172.
10		استثمار الوقف بقصد تنميته في مشاريع استثمارية.	يجوز لأن الأصل في الوقف بقاء العين والاستفادة من الغلة، فإذا كان الاستثمار يزيد الغلة وينمي الوقف فالأصل الإباحة استصحابا لأصل الحل، ولأنه موافق لمقصود الشارع في الوقف، وكذلك يستدل بما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما آل إليه من أموال الغنائم، حيث إنه رفض قسمتها على الجيش كأرض السواد في العراق، وأراضي مصر والشام، بغية استثمارها من أجل تأمين موارد مالية ثابتة لبيت المال.	مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم 140 (15/6). وفتوى وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت رقم (2104).
11		التعامل بأسهم البورصة في البيع والشراء	التعامل في البورصة جائز شرعًا، أستصحابا للأصل العام في حل المعاملات المالية، ما دام بنية التجارة لا التلاعب بالأسواق، على أن يكون نشاط الشركة مباحًا، وأن يكون للشركة أصول وأوراق ثابتة ومعلومة، فإذا توافرت تلك الشروط فالبيع فيها جائز؛ لأن البورصة في الأصل هي وسيلة للتمويل, وليست سوقًا للقِمار، فمَن حَوَّلها عن مقصودها فهو آثم شرعًا.	دار الإفتاء المصرية فتوى رقم: (35) .
12		تمويل شراء قمر صناعي	ذهبت الهيئة الشرعية ببيت التمويل الكويتي، أن الأصل في استخدام المخترعات الجديدة؛ هو الإباحة استصحابا للأصل الشرعي في حل المنافع، ولكن إذا تحقق لديها أن غالب ما ترسله هذه الأجهزة مما يتنافى مع مبادئ الإسلام؛ فإنه لا يجوز تمويل شرائها.	الهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي، فتوى رقم (786) .
13		حكم التايم شير: قيام	التايم شير له صور متعددة، والحكم عليها يختلف باختلافها، ومن تلك الصور: شراء منفعة معلومة:	الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف

		شركة بتأجير أو بيع حصة، أو سهم لمدة أسبوع (مثلًا) سنويًا في فندق أو منتجع، مدى الحياة، مع إمكانية استبداله في عدة دول حول العالم، مع دفع الفرق، ودفع ثمن صيانة ثابت سنويًا.	كأسبوع في السنة في عقار معروف للمشتري على سبيل الدوام وتورث عنه لو مات، وله حق بيعها ونحو ذلك، وهذه الصورة جائزة، لأنها شراء منفعة، وشراء المنافع دون الأعيان جائز، فهو كبيع الأعيان ذاتها. وأما إمكانية استبدال هذه المنفعة بمنفعة أخرى في مكان آخر عند الحاجة، فلا مانع منه، ويكون مالك المنفعة في هذه الحالة قد جعل منفعته التي يملكها مقابل المنفعة التي طلب التحول إليها في مكان آخر، ولا حرج في دفع الفرق له أو عليه، والجواز في المسألة استصحابا لأصل الحل في المعاملات مالم يثبت التحريم.	(الإمارات) ، فتوى رقم (11871).
14	**نوازل الأغذية**	صيد البحر وأكله	حِل جميع صيد البحر لعموم قوله تعالى: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ" (المائدة:96) وقوله صلى الله عليه وسلم ــ في البحر:" هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ" ولم يصح ما يخصص هذا العموم. وهناك أشياء قليلة من أنواع الحيوانات المائية استثناها بعض أهل العلم من الإباحة السّابقة وهي: التمساح فلا يجوز أكله على الصحيح لأن له ناباً مع كونه يعيش في البر - ولو مكث وقتاً طويلاً في الماء - فَيُغَلَّب جانب الحظر (وهو أنه حيوان بري له ناب) والضفدع فلا يجوز أكلها لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتلها كما في حديث عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُثْمَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ الضِّفْدَعِ. والقاعدة أن كل ما نهي عن قتله فلا يجوز أكله ، إذ لو جاز أكله جاز قتله، و كل ما فيه ضرر فلا يجوز أكله ولو كان بحرياً كالحيونات السامة منها، قال تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا" (النساء:29). فالأصل في صيد البحر وأكله الحلّ استصحابا للأصل في الأغذية، إلا ما نص الشرع على تحريمه.	بداية المجتهد لابن رشد 465/1، بدائع الصنائع للكاساني 35/5، والمغني لابن قدامة 85/11، والشرح الكبير للدردير 115/2، المجموع للنووي 28/9.

15		اللحوم المستوردة من بلاد الكفار	استيراد اللحوم من بلاد غالبية سكانها من أهل الكتاب وتذبح حيواناتها في المجازر الحديثة بمراعاة شروط التذكية الشرعية، فهي لحوم حلال لقوله تعالى: " وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ" (المائدة:5)، وذلك استصحابا للأصل في حل الطيبات مالم يثبت خلافه.	قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: 95 (10/3) لعام 1997م.
16		استحالة العين النجسة في الجيلاتين المستخرج من الخنزير	تتحقق الاستحالة؛ بأمرين: تغير حقيقة العين، بزوال العين النجسة. أو تحولها أو ذوبانها وانقلابها إلى عين مخالفة لها، تفارقها في اسمها، ووصفها. قال ابن القيم رحمه الله:" وعلى هذا الأصل: فطهارة الخمر بالاستحالة على وفق القياس [يعني: إذا تحولت الخمر إلى خل]؛ فإنها نجسة؛ لوصف الخبث، فإذا زال ذلك الوصف زال أثره، وهذا أصل الشريعة في مصادرها، ومواردها، بل وأصل الثواب، والعقاب.. ولا عبرة بالأصل، بل بوصف الشيء نفسه، ومن الممتنع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم والوصف، دائرٌ معه وجوداً وعدماً" اعلام الموقعين 14/2. ويدخل في الخمر؛ الميتة والدم ولحم الخنزير، وعليه استصحابا لأصل الحل، وانعدام أصل التحريم في عينه أو وصفه؛ جاز استعمال: الجيلاتين المتكون من استحالة عظم الحيوان النجس وجلده وأوتاره: فهو طاهر وأكله حلال. والصابون الذي يُنتج من استحالة شحم الخنزير أو الميتة يصير طاهراً بتلك الاستحالة ويجوز استعماله. والجبن المنعقد بفعل إنفحة ميتة الحيوان المأكول اللحم طاهر ويجوز تناوله. والمراهم والكريمات ومواد التجميل التي يدخل في تركيبها شحم الخنزير لا يجوز استعمالها إلا إذا تحققت فيها استحالة الشحم وانقلاب عينه. أما إذا لم يتحقق ذلك فهي نجسة.	قرار المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية مايو عام 1995م. وقرار مجمع الفقه الإسلامي بجده، رقم: 210(22/6).
17		دخول بعض الحشرات في	أكل الحشرات من مثل الديدان والخنافس والنحل والدبابير والصراصير، والجراد وهو مصنف ضمن	فتوى للشيخ عجيل جاسم النشمي 2فبراير 2023م.

		الأطعمة المعاصرة	الحشرات، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل الجراد مع الصحابة، فهذه الحشرات وغيرها كثير جدا مما يزحف أو يمشي أو يطير، سواء أُكلت مفردة على طبيعتها أو مجففة أو مخلوطة مع غيرها أو مسحوقة ومطحونة لوحدها أو مع غيرها، فهي حلال جائز أكلها على الراجح من أقوال الفقهاء قديما وحديثا، وبناء عليه يمكن دخولها في الأطعمة في الخبز والمعجنات وغيرها شريطة: أن تكون غير ضارة بقول أهل الاختصاص، ومرخص بها من الجهات الصحية في كل دولة على حدة. وأدلة حل هذه الحشرات كثيرة لعل أهمها: أن الأصل في المطعومات أنها حلال ما لم يرد نص بحرمة نوع منها وقد ورد النص على المحرمات في قوله تعالى:"قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجسٌ أو فسقاً أُهِلَّ لغير الله به. فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فإن ربك غفور رحيم" (الأنعام: 145).وهذه السورة مكية، ونزلت بعد ذلك المحرَّمات الأخرى كالخمر ولحم الحمار الأهلي، ولحم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطيور بنصوص أخرى، فالمحرمات منصوص عليها وما عداها مما لم يرد فيه نص يبقى على الحل مالم يكن ضارا؛ لقوله صلى الله عليه وسلم:" لا ضرر ولا ضرار"، وأيضا فإن الغالب في هذه المطعومات من الحشرات أنها تعامل معاملة كيميائية وفيزيائية، وهذا يقوّي الحكم بحلها، ويوسع دائرة القائلين بحل أكلها، فهي أخف من المطعومات المحرمة في الأصل كالحيوانات غير المذكاة والخمر إذا عولجت كيميائيا وتغيرت عن صفتها وحقيقتها إلى مطعوم أخر غير الأصل، فينتقل حكمها من الحرمة إلى الحل، وهذا ما سماه الفقهاء قديمًا وحديثًا بالاستحالة.	من موقع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية: https://islamset.net/news
18		حكم معالجة الغذاء السائب	المسألة فيها خلاف، فهناك من منع بسبب الاضرار، أما المجيزين فاستصحبوا الأصل في الأطعمة وهو	النوازل في الأطعمة، لبدرية الحارثي 1/204-254.

		أو المغلف بأحد أنماط الطاقة بتعريضه إلى مقادير من الإشعاعات المؤينة.	الحل، ولما في التشعيع من فوائد تعود إلى الغذاء نفسه، كقتل أنواع من الفطريات التي تنمو في الأغذية عند تخزينها.	
19	**نوازل الجنايات**	شهادة مستور الحال	تقبل شهادة مستور الحال مقبولة، استصحابا لأصل العدالة في جميع المسلمين، وهو اليقين حتى يثبت خلافه.	إعلام الموقعين لابن القيم 100/1، الفتاوى الهندية 310/5.
20		الأصل في الدعاوى	الأصل براءة الذمة من الحقوق قبل عمارتها: فمن ادعى دينا على آخر، فأنكر المطلوب كان المنكر مدعى عليه، لأن الأصل براءة الذمة، وقد عضده هذا الأصل، فكان القول له بيمينه إن لم تكن للمدعي بينة. ولو اعترف المطلوب بالدين وادعى القضاء، لكان الطالب هو المدعى عليه في هذا الدفع، لأن الأصل استصحاب عمارة الذمة بعد ثبوت شغلها، فكان القول له بيمينه إن لم يكن للآخر بينة. فمثلا: الأصل في الإنسان الصحة قبل ثبوت مرضه، ويكون مدعي المرض مدعيا خلاف الأصل، فعليه البينة، وهذا في غالب النوازل والمسائل المالية أو الشخصية وغيرها.	تبصرة الحكام لابن فرحون 123/1.
21		إجراء التجارب الطبية على المحكوم عليهم بالقتل قصاصا.	ذهب بعض الباحثين إلى عدم جواز إجرائها على المحكوم عليه بالقتل؛ لأن من شروط إجراء التَّجارِب الطبية: صدور الإذن من المُجرَّب عليه باختياره ورضاه استصحابا لأهليته الكاملة وأن جريمته لا علاقة لها بهذه التجارب فهي شيء منفصل، والمحكوم عليه بالقتل لا يُعتَدُّ برضاه؛ لافتقاره إلى الحُرِّية الكاملة في اختيار ما يُريده، فهو متَّهم في أهليته لوقوعه تحت تأثير ضغطٍ نفسي أو مادي، بتعليق حصوله على حقوقه أو بعضها على المُشاركة في التَّجرِبة، أو بإغرائه بالمال أو بالتَّمتع بمعاملة خاصة لا تُمنح لأمثاله. وقد أكد مجمع الفقه الإسلامي في قراره بشأن العلاج الطبي على أنه (لا بد في إجراء الأبحاث	كتاب الموسوعة الطبية الفقهية، د.أحمد كنعان ص85. وكتاب دور الإرادة في العمل الطبي، د.جابر محجوب، ص 264.

			الطبية من موافقة الشخص التام الأهلية بصورة خالية من شائبة الإكراه كالمساجين أو الإغراء المادي كالمساكين، ويجب ألا يترتب على إجراء تلك الأبحاث ضرر).	
22		أرش الجناية من الألعاب الترفيهية	يجب إلزام الشركة المالكة بدفع أرش الإصابة المقدر، وهذا ما ورد في مجلة الأحكام القضائية، وعللوا ذلك باستصحاب الأصل في قاعدتين: قاعدة: الغرم بالغنم" وذلك أن الشركة المالكة تستفيد من رواد المنشآت من خلال الأجور المدفوعة مقابل خدمات الترفيه، ومن ثم يلزمها ضمان التلف الحاصل بسبب الألعاب الترفيهية التابعة لها ضرورة أن الغنم يلزم منه الغرم. واستصحاب قاعدة: أن الأجير المشترك يده يد ضمان لا يد أمانة. والشركة أجير مشترك، ويدها بناء على هذا الوصف الشرعي يد ضمان، ومن ثم يلزمها ضمان ما تلف بسببها بالتزام التعويض. ولأن استعمال هذه الألعاب قد يكتنفه الخطر، والشركة المالكة مسؤولة عن حماية من يرتادها وسلامتهم من الأخطار، فكانت بذلك ضامنة للجنايات الناتجة عن تقصيرها.	مجلة الأحكام القضائية التابعة لوزارة العدل، للعام 1434هـ. الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة: باب الجنايات.
23	**نوازل الأقضية والسياسة الشرعية**	حكم اللجوء إلى قضاء دولة غير مسلمة	الأصل عدم جواز التحاكم لغير القضاء الإسلامي، وهو الأصل المستصحب في كل نوازله، ولكن إذا لجأ المسلم كضرورة إلى أن يكون مدعيا أو مدعى عليه، فيجوز له فعل التقاضي وإنفاذ حكم القضاء للضرورة، وهذا لا يبيح له أخذ حقٍ ليس له أو أخذ ما يخالف الشرع، وهذا الحكم يمكن أن يكون من باب المصلحة الحاجية أو الضرورية. وقد نستدل بقاعدة البراءة الأصلية في حال ثبت على المسلم جريمة هو منها بريء فتلحقه التهمة أو الغرامة وهو في الغرب فيلجأ إلى المحاكم الأجنبية ليدرأ عن نفسه التهمة أو الضرر.	بحث النوازل في فقه الأقليات، التحكيم والتحاكم للدكتور محمد حبر الألفي، ص 13-17.
24		فرض رسوم حكومية على الأراضي عموما.	ذهب عدد من العلماء وهي فتوى اللجنة الدائمة بالمملكة على عدم الجواز لأنها من المكوس، استصحابا لأصل حرمة الأموال وعصمتها وبراءة	فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الأولى 23/ 489 رقم 4012).

			الذمة من الواجبات حتى يأتي الدليل الخاص على شغلها بوجوب مال معين، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا" أخرجه البخاري 5/ 177 رقم 4406. والمسالة فيها خلاف وذهب بعض المعاصرين للجواز بشروط.	لقاء الباب المفتوح، محمد بن صالح العثيمين، (اللقاء رقم 65).
25		استخدام مجموعات مواقع التواصل الاجتماعي للحفظ وقراءة القرآن	ذهب جماعة من أهل العلم المعاصرين إلى جواز ذلك واستدلوا: أن ذلك من جملة الوسائل المعينة على حفظ كتاب الله تعالى وتلاوته، وليس فيها منافاة لمكانة القرآن وقدسيته، والأَصل في الوسائل للأعمال المشروعة أنها مشروعة إلا إن دل الدليل على تحريمها، كما أن الأصل في الوسائل إلى المحرمات أنها محرمة. وأن الوسائل المعينة على حفظ كتاب الله وتلاوته، ليست من التعبدات المحضة التوقيفية التي لا تثبت إلا بدليل شرعي على كل فرد من أفرادها، ولذا لم يحد الشارع فيها حداً معينا أو طريقة معينة، ومما يدل على ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم جمعوا القرآن بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، وجزؤوه وحزبوه أحزابا لتسهيل حفظه ومراجعته، وقد قرر أهل العلم أن الأصل في الوسائل الحل لأنها معقولة المعنى فلا تدخلها البدعة، بخلاف التعبدات المحضة. وهذا من الاستصحاب الجائز.	موقع الإسلام سؤال وجواب: فتوى رقم 181899.

خاتمة وتوصيات:

بعد هذا العرض الذي سبق في تبيان حكم الاستصحاب وأنواعه وحجيته كما قرره الأصوليون، ثم بيان شرعيته وضوابط إعماله في الاستدلال، والآداب التي يجب مراعاتها عن الردّ إلى دليل الاستصحاب، يحسن في هذا الختام أن أقرر: أن ما وجدته من كلام العلماء قديما يحسن الأخذ به في عصرنا الحاضر، وأن ما أشاروا له من شروط وآداب يجب إعمالها عند الاستدلال بالاستصحاب. وذلك لأمور:

- أن دليل الاستصحاب قاعدة يرجع لها عند انعدام النص أو الدليل المثبت للحكم، وهذا يصلح في الزمان القديم وهذا الزمان، وكثرة المستجدات لا تلغي هذا الاعتبار.
- قد يلجأ الفقيه المعاصر لاستصحاب العموم عندما لا يثبت المخصص، ونأخذ بالبراءة الأصلية عند عدم صحة الدليل الموجب للحكم، فهو استدلال بالنفي، أي عند عدم وجود الدليل المثبت للحكم، وأحيانا نذهب للاستصحاب عند التعارض بين الأدلة الضعيفة، فيكون الأصل النافي للدليل والعودة للبراءة الأصلية من الحل والإباحة أهم وأولى. والنوازل الجديدة قد تدفعنا لذلك بناءً على أصل الإباحة في المنافع.
- دليل الاستصحاب لا يحتمل أن نغير بسببه الأحكام التي ثبتت بنصوص صريحه في دلالتها أو ظنية، نتيجةً لضغط الواقع أو كثرة المستجدات أو مطالبة الجمهور بتغيير الاجتهاد، لأن تلك الدعاوي لن تقرّب الناس نحو العمل بالشريعة؛ بقدر ما تزيدهم خضوعا للهوى وبحثا عن الحيل؛ خصوصا إذا كانت استجابة الفقهاء سريعة نحو هذا الميل البشري.
- يظهر في واقع العمل بالاستصحاب عند النظر في المستجدات والنوازل المعاصرة، أنه إعمال للقواعد الشرعية، وردّ إليها، مثل: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، والأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل براءة الذمة، والأصل في الصفات العارضة العدم، وقاعدة ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه، والأصل في الأشياء الإباحة، والأصل في الأبضاع التحريم، والأصل في الكلام الحقيقة، والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته. وغيرها من القواعد الأصلية، يقول الإمام السيوطي رحمه الله: "إن فنّ الأشباه والنظائر فنّ عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره ويتمهد في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان"[1]. فهو في المآل إعمالٌ للقواعد المستقرة التي ثبتت كأصل يعود إليه الحكم، وكثير من النوازل اليوم هي محاولة للرد إلى تلك القواعد التي قد يطلق عليها استصحابا.

المراجع والمصادر:

- الإبهاج شرح المنهاج ، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1404 هـ.
- أحكام القرآن ، أبو بكر أحمد الرازي الجصاص ، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطلعة الأولى ، 1415هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام ، علي الامدي، تحقيق د . سيد الجحيلي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1406هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد بن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الأدلة الشرعية والمنح المرعية، للإمام شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1417هـ
- إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ.
- الأشباه والنظائر، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1407هـ.
- الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي ، تحقيق : محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، 1403 هـ.

[1] الأشباه والنظائر ص 31.

- الأشباه والنظائر لابن السبكي، تحقيق : عادل عبد الموجود ومحمد علي معوض ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1411هـ

- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1414هـ.

- أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، محمد رياض، مطبعة النجاح بالمغرب، الطبعة الأولى 1416.

- الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان ، الخبر، الطبعة الرابعة ، 1412هـ.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، دار الكتب العلمية، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1408هـ.

- البحر المحيط، بدر الدين محمد الزركشي الشافعي، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

- بدائع الصنائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني ، تصوير دار الكتب العلمية.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن رشد الحفيد، تعليق وتحقيق محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة الطبعة الأولى ، 1410 هـ.

- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، توزيع دار الأنصار بالقاهرة ، الطبعة الثانية 1400هـ.

- تقريب الوصول إلى علم الأصول ، القاسم محمد بن أحمد بن جزي المالكي، تحقيق د . محمد المختار الشنقيطي ، مكتبة ابن تيمية ، جدة ، الطبعة الأولى ، 1414هـ.

- التقريب والإرشاد (الصغير) أبو بكر الباقلاني، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1413هـ.

- الثبات والشمول ، عابد السفياني ، مكتبة المنارة ، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، 1414هـ.

- جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر ، تحقيق : أبو الأشبال الزهيري ، دار ابن الجوزي ، الطبعة الثالثة ، 1418هـ.

- حاشية البناني على جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي، البناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1356هـ

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، محمد بن أحمد عرفه الدسوقي المالكي، طبعة البابي الحلبي، بمصر.

- الرسالة ، محمد إدريس الشافعي ، تحقيق أحمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

- رفع الحرج ، يعقوب الباحسين، دار النشر الدولي بالرياض، الطبعة الثانية ، 1416هـ.

- روضة الناظر وجنة المناظر ، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي ، تحقيق عبد الكريم النملة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الثالثة ، 1415هـ.

- شرح القواعد الفقهية ، أحمد الزرقا ، دار القلم ، الطبعة الثانية ، 1409هـ.

- شرح الكوكب المنير ، ابن النجار الفتوحي، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه الحماد ، مطبوعات جامعة أم القرى ، الطبعة الثانية، 1413هـ.

- شرح تنقيح الفصول ، شهاب الدين القرافي ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1414هـ .
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ
- العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسين الفراء المعروف بالقاضي أبي يعلى ، تحقيق د . أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثالثة ، 1410هـ
- العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي ، منيب محمود شاكر ، دار النفائس ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1418هـ
- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ، دار العاصمة ، الطبعة الأولى ، 1416هـ .
- الفروق، شهاب الدين القرافي، تصوير عالم الكتب، بيروت.
- الفصول في الأصول ، لأبي بكر الجصاص ، تحقيق عجيل النشمي، مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1414هـ .
- الفقه الإسلامي وأدلته ، وهبه الزحيلي ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الثالثة ، 1409هـ .
- فقه النوازل ، بكر أبو زيد ، مكتبة الرشد ، الطبعة الأولى ، 1407هـ .
- فقه وفتاوى البيوع للجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ، اعتنى به أشرف عبد المقصود ، مكتبة دار طبرية ، ومكتبة أضواء السلف بالرياض ، الطبعة الأولى ، 1416هـ .
- الفقيه والمتفقه ، الخطيب البغدادي ، تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، 1417هـ .
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، محمد بن الحسن الحجوي ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، 1416هـ .
- فواتح الرحموت، الأنصاري ، مصدره من المطبعة الأميرية، بولاق ، الطبعة الأولى ، 1322هـ .
- القاموس المحيط ، الفيروزابادي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1407هـ .
- القواعد ، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني ، تحقيق عبد الرحمن ابن عبد الله الشعلان ، جبريل البصيلي ، مكتبة الرشد ، شركة الرياض ، الطبعة الأولى ، 1418هـ .
- القواعد ، محمد بن محمد المقري، تحقيق د . أحمد بن حميد، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة .
- قواعد ابن رجب ، لابن رجب الحنبلي ، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار عثمان بن عفان ، الطبعة الأولى ، 1419هـ
- كشاف القناع ، منصور بن يونس البهوتي ، دار الفكر ، 1402 هـ .
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1410هـ .
- المجموع شرح المهذب، للإمام محي شرف الدين النووي ، الناشر زكريا على يوسف ، مطبعة الإمام بالقاهرة .
- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم دانية محمد ، طبعة الملك خالد .
- المحصول، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1408 هـ .
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، 1989 م .

- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر بن أحمد بن بدران، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ، بدون تاريخ .
- المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي ، مصطفى الزرقا ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1420هـ.
- المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، بكر أبو زيد ، دار العاصمة ، الطبعة الأولى ، 1417هـ.
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان ، مؤسسو الرسالة ، الطبعة الرابعة عشرة ، 1417هـ.
- مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1407هـ.
- المستصفى، أبو حامد الغزالي ، مصور من المطبعة الأميرية ، بولاق ، الطبعة الأولى ، 1322هـ.
- المسوّدة، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ.
- مصادر التشريع فيما لا نص فيه ، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم بالكويت ، الطبعة الخامسة ، 1402هـ.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد محمد الفيومي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1318هـ
- معالم أصول الفقه، محمد حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي ، الدمام ، الطبعة الأولى ، 1416هـ.
- المعتمد ، أبوا الحسين البصري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،الطبعة الأولى ، 1403 هـ.
- المغني، عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الله التركي ود. محمد الحلو ، مطبعة هجر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1406هـ.
- مغني المحتاج ، الخطيب الشربيني ، دار الكتب العلمية ،، الطبعة الأولى ، 1415هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ، الطاهر ابن عاشور ، نشر الشركة التونسية للتوزيع ، بدون تاريخ .
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعيد اليوبي، دار الهجرة، الطبعة الأولى، 1418هـ
- مقاصد الشريعة ومكارمها ، علال الفاسي ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الخامسة ، 1993م .
- المنثور في القواعد ، الزركشي ، تحقيق تيسير فائق أحمد ، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت .
- الموسوعة الفقهية التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ، مطبعة ذات السلاسل ، الطبعة الثانية 1407 هـ.
- موسوعة القواعد الفقهية ، محمد صدقي البورنو ، الطبعة الأولى ، 1416هـ.
- نهاية السول، جمال الدين الأسنوي، طبعة عالم الكتب .
- نهاية المحتاج، للرملي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .
- نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .
- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، دار التوزيع ، مصر ، الطبعة الأولى ، 1414هـ.
- مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة .
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

ثنائية اللّعن والتبريك في نصوص التوراة (المفهوم والدلالة والأبعاد) - دراسة تحليلية نقدية

The Duality of Cursing and Blessing in the Torah: Concept, Significance, and Dimensions – A critical Analytical Study"

د. الزين مصطفى عبد المقيت محمد (جامعة بحري، السودان)

Dr. Alzain Mustafa AbdAlmuqit Mohamed (University of Bahri. Sudan)

Abstract:

This study, entitled "the duality of curse and blessing in the biblical texts: concept, meaning. And dimensions", examines the concepts of blessing and curse in the scriptural sources. The research explores the semantic significance and symbolic functions of these notions within Jewish heritage, where they were employed, express a variety of meanings and diverse connotations. Furthermore, the study sheds light on the original terms used to denote blessing and curse, with an analytical approach to their meanings and contexts across the five books f the Torah.

The study also examines the cultural and religious background of the duality of blessing and curse in ancient Hebrew society, and its role in shaping the relationship between human beings and God, as well as between the individual and the community. It highlights the conditional nature of these two concepts: blessing is most often associated with obedience and the observance of divine commandments, whereas curse is linked to disobedience and deviation from the covenant. In addition, the research explores the moral and spiritual impact of blessing and curse on both the individual and the community, and how these notions were later reflected in Jewish thought and exegetical traditions.

The study concludes that blessing and curse in the Torah reflect a collective conception tied to the national identity of Israel, whereas in Islam they reflect a universal perspective grounded in individual responsibility before Allah. This Islamic outlook emphasizes the primacy of ethics and mercy in human relationships.

مستخلص:

يتناول هذا البحث الموسوم بـ(ثنائية اللعن والتبريك في نصوص التوراة؛ المفهوم، الدلالة، الأبعاد) مفهوم البركة واللعن في المصادر الكتابية؛ حيث تشير الدراسة إلى دلالة المفهوم ورمزيته في مقصود التراث اليهودي للتعبير عن أشياء عديدة ومضامين مختلفة. كما يسلط البحث الضوء على الألفاظ الأصلية التي استخدمت للتعبير عن البركة واللعن، مع تحليل دلالاتها وسياقاتها المختلفة في الأسفار الخمسة.

ويستعرض البحث الخلفية الثقافية والدينية لثنائية البركة واللعنة في المجتمع العبري القديم، ودورهما في صياغة العلاقة بين الإنسان والله، وبين الفرد والمجتمع. ويبرز البحث البعد الشرطي لهذين المفهومين، حيث تقترن البركة غالباً بالطاعة وحفظ الوصايا الإلهية، في حين ترتبط اللعنة بالعصيان والانحراف عن العهد، إضافة إلى ذلك، يعرض البحث التأثير الأخلاقي والروحي لمفهومي التبريك واللعن على الفرد والجماعة، وكيف انعكسا في الفكر اليهودي اللاحق والتقاليد التفسيرية.

ويخلص البحث إلى أن البركة واللعن في التوراة يعكسان تصوراً جماعياً مرتبطاً بالهوية القومية لبني اسرائيل، في حين يعكسان في الإسلام تصوراً عالمياً يقوم على المسؤولية الفردية أمام الله، ويُعلي من قيمة الأخلاق والرحمة في العلاقات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: التوراة، التبريك، اللعن The Torah, blessing, cursing

مشكلة البحث:

ما مفهوم التبريك واللعن في نصوص التوراة؟ وما سياقات ورمزية هذين المفهومين في النصوص المقدسة؟ وما البعد الأخلاقي والشرعي لهما في الفكر اليهودي؟

أهمية البحث:

1- يمثل التبريك واللعن عنصرين جوهريين في بناء الرؤية العقدية والأخلاقية في التوراة.

2- تبرز هذه الدراسة البعد الرمزي والثقافي لظاهرة اللعن والتبريك في التوراة.

3- تُحاول هذه الدراسة أن تقدم إسهاماً علمياً جديداً في ميدان الدراسات الدينية، إذ تتناول ثنائية اللعن والتبريك في التوراة، بوصفها ظاهرة نصية ولاهوتية لم تحظ – رغم كثافة حضورها –بدراسة مستقلة متكاملة، ومن ثم تأتي هذه المعالجة لتسد فراغاً معرفياً ملحوظاً، ولتقدم دراسة نقدية حديثة تكشف الأبعاد الدينية والسياسية والاجتماعية لهذه الثنائية.

أهداف البحث:

1- بيان المفهوم الدلالي واللغوي للتبريك واللعن في نصوص التوراة.

2- تحليل الوظائف الدينية والاجتماعية والسياسية للتبريك واللعن كما وردت في أسفار التوراة المختلفة.

3- دراسة دور التبريك واللعن في بناء التصورات العقائدية والفكرية المتعلقة بالثواب والعقاب الإلهي.

4- استكشاف الأبعاد الرمزية والثقافية للتبريك واللعن وأثرهما في تشكيل المواقف والهوية الدينية والقومية لدى المجتمع اليهودي.

منهج البحث:

يعتمد الباحث في هذه الدراسة على مناهج اقتضتها طبيعة الدراسة، وهي: المنهج الاستقرائي، والتحليلي، والنقدي.

فروض البحث:

1- تتضمن نصوص التوراة نظاماً متكاملاً من التبريك واللعن يستخدم كأداة توجيه أخلاقي وسلوكي يهدف إلى ضبط الجماعة الدينية وتعزيز طاعتها للشريعة.

2- يؤدي التبريك واللعن في نصوص التوراة وظيفة مزدوجة؛ فهو يرسخ مفهوم الثواب والعقاب، وفي الوقت نفسه يعبر عن انتماء ديني وقومي محدّد.

3- تختلف أنماط التبريك واللعن بين الأسفار التوراتية بحسب السياق التاريخي والموضوعي، إذ تتركز في بعض الأسفار على الجانب الكهنوتي، وفي أخرى على الجانب الأخلاقي والاجتماعي.

4- يمثل اللعن في التوراة أداة ترسخ الهوية الدينية عبر استبعاد الآخر واستعباده، بينما يعزز التبريك – حسب دلالة النص التوراتي- الروابط داخل الجماعة المختارة دينياً.

أسئلة البحث:

1- ما المقصود بالتبريك واللعن في السياق اللغوي والدلالي لنصوص التوراة؟

2- ما هي الأبعاد الدينية والاجتماعية والسياسية للتبريك واللعن في نصوص التوراة؟

3- كيف تبرز نصوص التوراة العلاقة بين اللعن والتبريك من جهة، وفكرة الثواب والعقاب الإلهي من جهة أخرى.

4- ما الخصائص الأسلوبية والبلاغية التي تتميز بها نصوص التبريك واللعن في التوراة؟

5- كيف يسهم التبريك واللعن في تشكيل الهوية الدينية والقومية في الفكر التوراتي؟

6- ما الأبعاد الرمزية والثقافية الكامنة وراء توظيف التبريك واللعن في نصوص التوراة؟

المبحث الأول: مفهوم التبريك واللعن

أولاً: تعريف اللعن

اللعن لغة: الإبعاد والطرد من الخير، وقيل الطرد والإبعاد من الله، ومن الخلق السب والدعاء، واللعنة الاسم، والجمع لعانٌ ولعنات، ولعنه يلعنه لعناً طرده وأبعده[1].

واصطلاحاً: قال الراغب: هو الطرد والإبعاد على سبيل السخط، وذلك من الله تعالى في الآخرة عقوبة، وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته وتوفيقه، ومن الإنسان دعاء على غيره[2].

وكلمة اللعنة بالعبرية (klala) وقد ورد مفهومها كمفهوم إعلاني أو مرتبط بالعهد في سفر التثنية: (واللعنة إذا لم تسمعوا وصايا الرب إلهكم، وزغتم عن الطريق التي أنا أوصيكم بها اليوم لتسيروا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها) [تثنية: 11: 26-28].

وفي الاصطلاح الكتابي: لعن يلعن لعنة نقيض بارك، ولا تعتبر اللعنات التي نطق بها نوح وموسى ويشوع وداود وغيرهم من الملهمين نظير غضب شخصي أو طلب انتقام شخصي وإنما كانت تصريحاً بما أعلنه لهم الروح القدس أو النبوة بما سيحدث، أما لعنة الله للأرض والحية فإنها التصريح بحكمه عليهما، ولعنة الناموس هي حكمه على الخاطئ، والمسيح يفدينا منها[3].

[1] ابن منظور (1414هـ)، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت. ج13، ص387.

[2] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، تحقيق محمد سيد كيلاني، (د.ت)، ص451.

[3] جورج بوست (1901م)، قاموس الكتاب المقدس، المطبعة الأميركانية، بيروت. ج2، ص296-297.

ومن خلال هذه التعريفات والنصوص السابقة يبدو جلياً أن اللعنات هي شكل من أشكال العقاب والجزاء.

ثانياً: تعريف البركة و أنواعها

هي شيء خفي روحي يبارك به مستحق البركة من مانح البركة – أو مانع البركة – الله الممجد الذي منه تصدر كل البركة[1].

وكذلك يمكن أن نستشف تعريفها في سفر التثنية في الفقرات التالية: (انظر، أنا واضع أمامكم اليوم بركة ولعنة. البركة: إذا سمعتم وصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها اليوم) [تثنية: 11: 26-28].

والتبريك فعل من البركة، والتي ترد في دائرة المعارف اليهودية من الاسم العبري " بِراخاه"[2]، وجمعها براخوت[3]، وهي مشتقة من فعل " بيراخ" أي يخر ساجداً على ركبتيه، وقد تعني الكلمة أيضاً " أدعية"[4]. والبركة هي وحدة لوترجية رسمية تفتتح عادة بالصيغة: " مبارك أنت أيها الرب إلهنا، ملك الكون..."[5].

والملاحظ في التبريك من حيث الممارسة الفعلية والطقسية أنه صيغة دعاء بالبركة مصحوب بحركات وطقوس معينة يقدمها الكاهن.

أنواع البركة في التوراة:

تنقسم البركات بحسب مظاهرها الأرضية إلى قسمين:

أ/ مظاهر أو صور إيجابية يتم التعبير عنها بـ(الزيادة) في الأسرة والأولاد وعمل اليدين والغلة، والصحة..إلخ[6].

ب/ مظاهر إيجابية يتم التعبير عنها بـ(النقص) مثل: الحماية من مخاطر السرقات والحرائق والغش .. إلخ، الأمر الذي يتماشى مع المبدأ التجاري القائل: (إن تجنب الخسارة المؤكدة يُعتبر ربحاً، كما أن عدم تحقيق الربح المؤكد يُعتبر خسارة)[7].

لكن من حيث التقسيم المصدري، أي من حيث التأثير والتأثر بالثقافات المحيطة، وخاصة ثقافة الشرق الأدنى فهي على نوعين:

أ/ البركة الأسطورية:

ويعني بها الباحث البركات الواردة في التوراة ضمن إطار قصصي أسطوري يعكس تفكير الإنسان القديم عن العالم والآلهة والحياة، فالتصور التوراتي للبركة من خلال نصوص التوراة والكتابات والشروح عليها يشير إلى تأثيرات أسطورية لدى أمم وشعوب قديمة تركت بصمتها في التصور العبري لهذا المفهوم، (فبدأ بطابع ذو معنى أسطوري مطلق في سفر التكوين ووصل

---

[1] ناجي جيد (2010م)، المفاهيم المسيحية والفكر الإداري المتجدد " فلسفة الإدارة بالمحبة"، مكتبة النعام للتجارة والطباعة، ط1،ص42،

[2] The Jewish Encycloedia, ,prepared by more than 4oo scholars (1906), KTAV Publishing House Italy, Leon.

[3] Fred Skolink and others, Encyclopedia Judaica, Second Edition, Thomson Gale, Macmilan Reference, USA, V3, P(399).

[4] المهلهل، محمد، مقال بعنوان: اقرأ ما لا تعرفه عن اليهودية (الموسوعة اليهودية)، شبكة ومنتديات قدماء، الحضارة اليهودية، https://www.qudamaa.com/nod/50 2009/11/2م.

[5] Fred and others, Encyclopedia Judaica, V3, P (399).

[6] ناجي جيد، المفاهيم المسيحية والفكر الإداري المتجدد، مرجع سابق، ص42.

[7] ناجي جيد، مرجع سابق، ص42.

إلى معنى لاهوتي في سفر التثنية، وفي تاريخ هذا التطور أدرك بنو إسرائيل تدريجياً أن البركة واللعنة كليهما صادران عن الطبيعة القدسية لله)[1].

ومن أمثلة هذه البركات الأسطورية:

قصة بركة إسحاق لعيسو التي انتزعها يعقوب بحيلة – كما تزعم التوراة، يقول جيمس فريزر: (إن التمويه الذي صنعه يعقوب عندما كسى يديه بجلد الماعز يمثل طقوس قديمة تدعى (الميلاد الجديد) عند الجاليين .. وعندما يولد طفل عند الأكامبايين تذبح نعجة ويسلخ جلدها وتقطع منها ثلاث شرائح تلف حول معصمي الطفل والأم كل على حدة)[2]. فربط فريزر بين ما نُسب فعله إلى يعقوب وبين طقس الميلاد الجديد فهو يرى أنها تحمل مغزى الميلاد الجديد في شكل عنزة، وذلك بهدف أن يعامل يعقوب شرعياً معاملة الابن الأكبر بدلاً من كونه الابن الأصغر.

ب/ البركة اللاهوتية:

إن البركة نعمة من الله عز وجل على عباده، وهي حالة من حالات الرضا من العبد وتساوي الشكر والحمد والثناء عندما تكون من العبد للرب الخالق، وهذا المفهوم ورد كثيراً في الكتاب المقدس ككل.

ويمكن من خلال تتبع الباحث لورود البركة اللاهوتية في التوراة أن يحدّد مفهومها عند اليهود بأنه فعل إلهي يعِدُ بالنسل والخصب والنصر والأرض..إلخ، ويؤسس لعلاقة عهد بين الإله والجماعة، فهي علامة لاصطفاء وهوية جماعية متمايزة.

وفي نصوص التوراة يجد الباحث أن البركة مرتبطة غالباً بشعب مختار وهم بنو إسرائيل، بينما تتحول الشعوب الأخرى إلى مجال للعن أو الحرمان. ففي حين أننا نجد إبراهيم – عليه السلام – يبارك وتعطى له الأرض، نجد استبعاد الكنعانيين من حقهم فيها، وفي حين يُبارك يعقوب يُقصى أخوه عيسو.

ومن خلال التصور اليهودي لهذه الثنائية يستنتج الباحث أن كلاً من البركة واللعنة يمكن استخدامها كوسيلة من قبل أي شخص سواء كان صالحاً أم طالحاً لتحقيق مأربه، فالمتتبع للتوراة يجد صراحة أن اللعن بالتحديد يتوجه من أشخاص بغاة تجاه أناس صالحين، بل منهم أنبياء أحياناً، فنجد في سفر صموئيل الأول [17: 43] أن جليات لعن داود، فتوحي النصوص الكتابية بأن اللعن يصيب هدفه من غير اشتراط للنظر في حال من صدر عنه، ولذلك نجد دائرة المعارف اليهودية تستدرك هذا الخلل في التصور اليهودي لمفهوم البركة واللعنة فتورد النص التالي:

(ومع التطور التدريجي للتوحيد الخالص، تغير مفهوم البركة واللعنة. ففي الأزمنة المبكرة كان الاعتقاد أن الأب ببركاته أو لعناته يحدد مصير ابنه، أما في الأزمنة اللاحقة فقد أصبح الأب بمثابة الرائي أو النبي، فسفر الأمثال يصرح بوضوح أن اللعنة الباطلة لا تصيب)[3]. فقد أشارت الموسوعة بوضوح إلى أن الآباء كانوا يُعَدَّون مصدر البركة أو اللعنة، لكن مع نضوج التوحيد تحوَّل الفهم بأن هذه القوة لا تأتي إلا من الله وحده.

---

[1] Khalil Hakimifar (2025), Blessing and Curse in the Torah and their relationship with the covenant, Publisher: University of Isfahan, Iran. Vol.12,no.26, pp.13-28.

[2] جيمس فريزر (1982)، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، ج2، ص125.

[3] Jewish Encyclopedia ,prepared by more than 4oo scholar, V:3, P: 243.

المبحث الثاني: دلالات وسمات اللعن والتبريك في نصوص التوراة

1- البركة مرتبطة بميثاق وعهد، واللعن إنذار وعقاب، سواء في الحياة الفردية أو الجماعية.

2- حتمية البركة واللعنة وعدم قابليتهما للنقض والتراجع خاصة في سفر التكوين، فالمطالع لما صدر عن إسحاق حين بارك يعقوب ظناً منه أنه عيسو وضح تماماً لعيسو أنه لا يستطيع أن يسحب تلك البركة ليعطيها له بدلاً عن يعقوب مع أن عيسو هو المقصود من قبل أبيه دون يعقوب، وبما أنه البكر فإن البكورية من نصيبه، لكنها حسب النص صدرت لغيره وضاعت الفرصة على عيسو[1].

3- وبالمثل فإن اللعنة في النص الكتابي عندما تصدر وتنطق فمن المستحيل على من يتلقاها أن يتخلص منها فيما بعد. فاللعنة التي نطق بها على لاوي في سفر التكوين بأن نسله سيبقى مشتتاً بين أخوته استمرت حتى عندما رقي سبطه إلى الكهنوت ومع كهنوتهم ظل سبط لاوي مشتتاً بين بني إسرائيل. بل في بعض فقرات التوراة أن اللعنة تسري إلى ثلاثة أجيال.

يقول بعض الباحثين اليهود: (في ضوء هذه اللارجعية للبركة أو اللعنة الإلهية في النص الكتابي، فإن تكوين [16: 3] عندما يفسر على أنه لعنة، يُفهم إذن على أنه يحمل ثباتية المرسوم الإلهي)[2].

4- البركة تدل على الخير الإلهي الذي يُمنح للإنسان أو الطبيعة مثل: الخصوبة، السلام، النصر، تكثير النسل..إلخ.

5- الغرض اللاهوتي للبركة: إعادة العلاقة بين الله والإنسان وترميمها، وضمان الحياة.

6- للبركة دلالاتها الاجتماعية فهي وسيلة تعزيز الانتماء والهوية: مثل بركة الآباء للأبناء (إسحاق، ويعقوب) [تكوين: 27].

7- هناك بركات جماعية للشعب ككل وبركات فردية للأشخاص.

8- البركة في أسفار التوراة متقلبة وغير ثابتة في بعض الأحيان، فنجد مثلاً الإنسان الذي يباركه الله ويأمره بتكثير النسل ويعمر الأرض، نجد ذات الرب في ذات السفر يعود ويلعن الأرض وكل شيء فيها، فهل يستقيم أن ينقض الله الحكيم أمره ويفعل الشيء ونقيضه.

9- الكاهن كان وكيلاً لنقل البركة الإلهية للشعب، ولذلك نجد أن الكهنة من نسل هارون يستمدون شرعيتهم لتولي هذا الأمر بنص التوراة، فبركة الكهنة هي بركة بأمر الرب كما تصورها التوراة حيث تقول: (وكلّم الرب موسى قائلاً: كلّم هارون وبنيه قائلاً: هكذا تباركون بني إسرائيل قائلين لهم: يباركك الرب ويحرسك، يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك، يرفع الرب وجهه عليك ويمنحك سلاماً) [سفر العدد: 6: 24-26].

10- روحياً البركة تُرى بحسب التوراة كفيض من الحياة، مقابل اللعن الذي يقود إلى الموت: (قد جعلت قدامك الحياة والموت، البركة واللعنة، فاختر الحياة لكي تحيا) [تثنية: 19: 30].

11- اللعن كوسيلة للعزل والتهميش الاجتماعي، مثل: لعنة قايين التي جعلته تائهاً وهارباً [تكوين: 11: 4-12].

12- اللعنات الجماعية التي تحمل طابعاً قومياً، أي أن خيانة الشعب ككل تؤدي إلى لعنات عامة نتيجتها مجاعة، هزيمة، سبي، مرض، موت، شتات..إلخ.

[1] ينظر سفر التكوين [27: 1-42].

[2] Yitzhak Lewis (2018), Behold: A Blessing and a Curse, JTS (The Jewish Theological Seminary) Institution, posted on August 10, Broadway, New York. Jtsa.edu.

المبحث الثالث: الأبعاد الثقافية والتاريخية والسياسية لثنائية البركة واللعن

أولاً/ البعد الديني: تقوم الثنائية على فكرة العهد (covenant) بين الله وبني إسرائيل، فالطاعة للشريعة تعني أنها بركة إلهية، والعصيان هو لعنة وعقاب، وليست البركة واللعنة مجرد مكافأة وعقوبة فقط، بل هما علامة على استمرار العهد أو نقضه. والهدف الوظيفي من ذلك هو ربط مصير بني إسرائيل كله بالإله يهوه، وإبراز عدالته وجزاءه الفوري.

ثانياً/ البعد التربوي: تتجلى هذه الثنائية في أنها أسلوب وأداة ترغيب وترهيب لضبط السلوك الفردي والجماعي، وغايتها غرس الطاعة للشريعة في النفوس، والتخويف من الانحراف، وبهذا يصبح النص نظاماً تربوياً أكثر منه تأملاً لاهوتياً.

ثالثاً/ البعد السياسي (الأيديولوجي):

البركة واللعنة تتحول إلى خطاب سلطة، فالقادة والكهنة يربطون ازدهار الشعب أو هلاكه بمدى خضوعه لهم كوسطاء للشريعة.

كذلك تستخدم اللعنة كوسيلة لإرهاب الخارجين أو المعارضين. وهكذا تستخدم هذه الثناية لتبرير مركزية الكهنة والناموس وضبط البنية السياسية والدينية معاً.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الثنائية، وفي كثير من نصوص التوراة تحدّد موقف اليهود من الشعوب الأخرى، فنجد فقرات اللعن تتوجه إلى كنعان، والمباركة تتجه إلى سام، فيذكر سفر التكوين: (فلما استيقظ نوح من خمره علم ما فعل به ابنه الصغير، فقال: ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته، وقال: مبارك الرب إله سام، وليكن كنعان عبداً لهم) [التكوين: 25: 9-26]. وهذه الفقرات تنسب إلى هذا النبي الكريم نوح عليه السلام ما لا يجوز في حقه عليه السلام من السكر والتعري، فالأنبياء من صفاتهم العصمة عن صغائر الذنوب ناهيك عن كبارها. كما أنها تحمل البريء ذنب غيره، فبالرغم من أن صاحب الحادثة – المزعوم – هو حام إلا أن اللعنة تصدر في حق ابنه كنعان، وهذا الأمر تعارضه مبادئ موجودة في التوراة نفسها، وهي أنه لا أحد يحاسب بجريرة غيره، وهذا من تمام العدل، وفي القرآن (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)[1]، لكن بالتعمق والغوص في مغزى هذه الحكاية تتكشف أبعاد القصة الحقيقية، وهي أن اليهود لا يطيقون وجود الكنعانيون الذين يقطنون الأرض الموعودة، وهم من أبغض الشعوب إلى اليهود، فتوجهت إليهم هذه اللعنة ذات البعد السياسي بدافع البغض الأبدي للكنعانيين، وشاهد آخر وهو أن لحام أبناء آخرين غير كنعان كما في سفر التكوين: (وبنو حام كوش ومصرايم ونوط وكنعان) [سفر التكوين: 6: 10]، فلماذا خص كنعان من بين أخوته باللعن!؟.

المبحث الخامس: الآثار المترتبة على ثنائية البركة واللعن في التوراة

تترتب على هذه الثنائية آثار فكرية ودينية واجتماعية، ولها تداعيات ومرامي، فهي ليست بركات ولعنات مجردة، وإنما لها تداعيات أخرى، وتفصيلها كما يلي:

1/ الآثار الدينية للبركة:

أ/ ارتباط البركة بالعهد والطاعة، فهي بهذا علامة رضا الله وحضوره نتيجة الالتزام بالوصايا والشريعة، مثال: (ويكون إن سمعت سمعاً لصوت الرب إلهك لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم، أن الرب إلهك يجعلك مستعلياً على جميع قبائل الأرض وتأتي عليك جميع هذه البركات وتدركك إذا سمعت لصوت الرب إلهك) [تثنية: 1: 28-2]. وأثر هذه

[1] سورة النجم، الآية (38).

الفقرات التي يبدو فيها تعالي اليهود وعنصريتهم واضحاً، فالنص مليء بالتعبئة العنصرية الاستعلائية، فالذي تقرره الأديان الحقة أن البشر جميعاً سواسية وكلهم لآدم وآدم من تراب.

ب/ البركة وسيلة للتقديس والاختيار: حيث تظهر أن الشعب مختار من الله ومقدس لخدمته: (وتكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة) [سفر الخروج: 6: 19]. وذلك بغض النظر عن شرعية هذه البركة وأحقيتها، فقد تخطئ طريقها إلى غير صاحبها وتصيب غيره من الناس كما تحكي التوراة أن بركة يعقوب كانت متوجهة إلى عيسو أخ يعقوب لكن يعقوب نالها بالحيلة والخداع – وحاشا لنبي الله يعقوب أن يفعل ذلك، وتقرر التوراة أنها أصابت يعقوب فأخذها وثبتت له، لكن الذي يتأمل البعد الحقيقي لهذه البركة المغتصبة يدرك أن اليهود أثبتوها ليعقوب عليه السلام باعتبار أنه جدهم الذي ينتسبون له دون أخيه الذي جاء من عقبه الأدوميون، وهذه القصة أيضاً شاهد ودليل قوي على توظيف البركة لصالح بني إسرائيل حتى وإن كانت لغيرهم في الأصل، ولذلك فهذه تؤكد حرص اليهود على تمجيد الأمة اليهودية واحتقار الأمم الأخرى.

2/ الآثار الدينية للعنة:

أ/ اللعن كعقوبة دينية على العصيان: ومعلوم أن اللعن هو مقابل البركة، ويعبر عن رفض الله لشعبه إن خالف العهد، (وإن لم تسمع لصوت الرب إلهك لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه وفرائضه ..تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتدركك) [تثنية: 1: 28].

ب/ اللعن يرمز لغياب الحماية الإلهية: بمعنى أن العصيان يؤدي إلى الهزيمة والجوع والمرض، (يلصق بك الرب الوباء حتى يبيدك من الأرض... يضربك الرب بالهزال والحمى والالتهاب) [تثنية: 21: 2-22].

ج/ اللعن كأداة تربوية تأديبية: والمقصود منه إعادة الشعب إلى طاعة الله، (إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كل هذه الوصايا..اجعل وجهي ضدكم فتنهزمون أمام أعدائكم) [لاويين: 14: 26-17].

2/ الآثار السياسية: ترد التبريكات واللعنات في التوراة في تسلسل تاريخي يساير التسلسل النسبي لبني إسرائيل، فترد البركات في سياق ذكر خيرية بنو إسرائيل وتفضيلهم على بقية الشعوب، وذلك من خلال الثناء المصحوب بالمباركة في كل سلسلة من سلاسل أنساب بني إسرائيل التي توردها التوراة، وفي المقابل ترد كثير من اللعنات على أعيان وأمم وشعوب أخرى معاصرة لبني إسرائيل، كالكنعانيين والفينيقيين والحثيين واليبوسيين وغيرهم، مثال ذلك ما ورد في سفر التكوين من لعن لكنعان: (ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته، مبارك الرب إله سام وليكن كنعان عبداً لهم) [سفر التكوين:].

3/ الآثار الأسطورية للعنة:

وردت لعنات في التوراة في حق مخلوقات ليست بشرية كلعن الحية التي يجعلها كاتب النص في مقام الشيطان الذي أغوى المرأة (حواء) وذلك بأسلوب أقرب وأشبه بالأسلوب الأدبي الأسطوري، فيروي سفر التكوين نص اللعنة: (فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك) [سفر التكوين: 3: 14]. وقد أشار باحثون إلى أن القدماء اعتبروا الحية حيواناً في غاية الخبث والدهاء والأذى، وقد عبدتها بعض القبائل الأفريقية[1].

[1] يوتاكسيل (2006م)، التوراة كتاب مقدس أم جمع من الأساطير ، ترجمة حسان ميخائيل إسحاق، دار الكوثر، القاهرة، ص24.

ويضيف جيمس فريزر أن قصة الحية (الحيوان الزاحف) المعروف ترجع إلى اعتقاد الإنسان البدائي أن الحية كانت سبباً في حرمان الإنسان الخلود بعد أن سلبت منه هذه المنحة الجليلة[1].

وبالنظر أيضاً لقصة لعن الأرض والحكم على الإنسان بالشقاء فيها والكدح من أجل أكل الخبز بسبب أكله من الشجرة المحرمة، فإننا نلحظ أسلوباً أسطورياً للتبرير لكد الإنسان وتصببه عرقاً من أجل لقمة العيش بأنه بسبب اللعنة، في حين أن هذا الكدح لا ينسحب على الأغنياء الذين ينعمون بالملايين التي ورثوها[2].

وما تحكيه أسفار التوراة من قصة هذا العقاب الموجه لآدم، هو من قبيل العقاب الذي صدر أيضاً في شأن المرأة حيث جاء فيه: (وقال للمرأة: تكثيراً أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك، وهو يسود عليك) [سفر التكوين: 3: 166].

المبحث السادس: نماذج من البركات واللعنات في أسفار التوراة

أولاً: نماذج من البركات الوارد في أسفار التوراة

1- **مباركة الأرض والمخلوقات:** (أثمري وأكثري واملائي المياه في البحار، وليكثر الطير على الأرض) [سفر التكوين:]، وفي القرآن قول الله تعالى: (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين (9) وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواءً للسائلين) سورة فصلت: الآية (10).

وتورد التوراة: (إذا سلكتم في فرائضي وحفظتم وصاياي وعملتم بها أعطي مطركم في حينه وتعطي الأرض غلَّتها، وتعطي أشجار الحقل أثمارها، ويلحق دراسكم بالقطاف، ويلحق القطاف بالزرع، فتأكلون خبزكم للشبع وتسكنون في أرضكم آمنين، وأجعل سلاماً في الأرض، فتنامون وليس من يزعجكم، وأبيد الوحوش الرديئة من الأرض، ولا يعبر سيف في أرضكم وتطردون أعداءكم فيسقطون أمامكم بالسيف) سفر اللاويين: [26: 3-7].

2- مباركة النسل:

ومن الأمثلة على مباركة النسل ما يرد في سفر التكوين حكاية عن قول الرب لنوح وبنيه: (وبارك الله نوحاً وبنيه وقال لهم: أثمروا واكثروا واملأوا الأرض) سفر التكوين: 1: 28]، وعن هاجر: (وقال لها ملاك الرب: (تكثيراً أكثر نسلك فلا يُعد من الكثرة) [سفر التكوين: 16: 10]، وكذلك في شأن إبراهيم عليه السلام: (أباركك مباركة، وأكثر نسلك تكثيراً كنجوم السماء وكالرمل الذي على شاطيء البحر) [سفر التكوين: 22: 17]، وأيضاً: (ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض، من أجل أنك سمعت لقولي) [سفر التكوين: 26: 4]، ونجد أيضاً: (وأبارك مباركيك ولاعنك ألعنه وتتبارك فيك جميع أمم الأرض) [سفر التكوين: 12: 3].

3- بركات خاصة بالأنبياء ونسلهم:

كبركة نوح، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، ويوسف، وغيرهم من الأنبياء، ومباركة هؤلاء لبنيهم وذرياتهم.

4- **البركات الجماعية (القومية):** مباركة خاصة ل

5- بنو إسرائيل كامتداد للوعود الإلهية التي توردها أسفار التوراة، فقد تكون متعلقة بالأرض الموعودة، مثال: بركة النصرة على الأعداء [تثنية: 7: 28]. وبركة السكن بأمان في الأرض [لاويين: 6: 26].

6- البركات الروحية (العهدية): وهذه مرتبطة بعلاقة العهد مع الله، والطاعة للوصايا، مثال ذلك: بركة حضور الرب وسط شعبه –تعالى الله- وحفظه لهم (يباركك الرب ويحرسك) [سفر العدد: 24: 6-26].

[1] جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ج1، ص38.

[2] المرجع السابق، ص37.

7- البركات الكهنوتية: يعلنها الكهنة على الشعب باسم الرب، كبركة هارون وبنيه: (يباركك الرب ويحرسك، يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك) [عدد: 24: 6-26].

فالخلاصة أن البركات حسب ورودها في التوراة ليست نوعاً واحداً بل تتفاوت بين مباركة شخصية فردية، عائلة نسلية، بركة مادية (خصب ورزق)، روحية مرتبطة بالشريعة والعهد، جماعية قومية للأمة، أو كهنوتية يعلنها الكهنة.

ثانياً: نماذج من اللعنات الواردة في أسفار التوراة

1- لعنة الحية: (ملعونة أنت من جميع البهائم، على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك) [سفر التكوين:].

2- لعنة الأرض بسبب آدم: (ملعونة الأرض بسببك) [سفر التكوين:].

3- لعنة قايين: بعد قتل هابيل: (ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك) [سفر التكوين:].

4- لعنة كنعان: يروي السفر عن نوح: (ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته) [سفر التكوين:].

5- اللعنات في سفر الخروج تأتي غالباً ضمن ضربات مصر، حيث ينزل الرب على المصريين أمراضاً وآفات كعلامة عقاب[1].

6- لعنة الشرك: (ملعون الإنسان الذي يصنع تمثالاً منحوتاً أو مسبوكاً) [سفر التثنية: 27: 15].

7- لعنة من يلعن إبراهيم عليه السلام: (فأبارك مباركيك ولاعنك ألعنه) [سفر التكوين: 12: 3].

8- أوسع اللعنات تأتي في سفر اللاويين، خصوصاً في الإصحاح (26):

(إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كل هذه الوصايا .. أجعل وجهي ضدكم فتنهزمون أمام أعدائكم ويتسلط عليكم المبغضون) [سفر اللاويين: 26: 14-17].

19- قصة بلعام حين طلب بالاق ملك موآب أن يلعن بني إسرائيل، ورغم أن اللعنة لم تنفذ، إلا أن النص يبرز فكرة قوة اللعن: (فالآن تعال ألعن لي هذا الشعب) [سفر العدد: 22: 6].

ثالثاً: قراءة نقدية لثنائية البركة واللعن في التوراة

من خلال قراءة الباحث للنصوص التي ترد فيها ثنائية البركة واللعن تبدو أن هذه القضية أشبه بـ(عقد اجتماعي ديني)، فمن أكبر وظائفها تكوين هوية جماعية محكومة بالعهد؛ لذا غالباً ما تصاغ بتعبير جماعي يتمثل في خصوبة الأرض، الأمن، المنفى، الأسر..إلخ.

تعتبر ثنائية البركة واللعن خطاباً تفسيرياً للتاريخ والمواقف، سواءً كان ذلك في توجيه الخطاب للأمة بني إسرائيل لقراءة الهزائم والمنفى في إطار (اللعنة)، أو الرخاء والخصب مثلاً في إطار (البركة). وكذلك فإنهما – أي البركة واللعنة – تحدد مواقف اليهود من الأمم الأخرى في ذات الإطار كما رأينا ذلك في قصة لعن الكنعانيين.

أما اللعنة في التوراة فهي تقابل البركة في بنيتها اللاهوتية، وتعني سحب الحماية الإلهية وجلب الشرور (الهزيمة، المرض، الفقر، الشتات).

إضافة إلى ذلك فإن البركة في التوراة ذات خصوصية بشعب بني إسرائيل وتحمل طابعاً إقصائياً، فهي تمنح اليهود امتيازات على حساب الآخرين. بينما الأمر يختلف في الإسلام، فالبركة في الإسلام هي محض تفضل من الله تعالى، وليست بيد أحد من الناس، وإنما هي إنعام وإكرام من الله تعالى

[1] ينظر سفر الخروج: [7: 12].

ومن يتأمل مفهوم البركة في الإسلام يجده يختلف عن مفهومها في التوراة واللاهوت اليهودي، إذ يتخذ مفهومها في الإسلام طابعاً توحيدياً شمولياً لا يرتبط بشعب أو عرق أو أرض مخصوصة – سوى ما اختص الله به بعض المواضع المقدسة-، بل مفهومها يتصل بمشيئة الله وحده وبطاعته وبما يفيضه على عباده من خير دنيوي وأخروي، فهي فيض إلهي بالخير، يبدأ بالقرب من الله وينعكس على الحياة والمجتمع. وتكثر التعريفات في مفهومها، لكنه يدور في الثبوت واللزوم والنماء والزيادة، ويقول الراغب: هي ثبوت الخير الإلهي في الشيء[1].

فمصدر البركة الوحيد هو الله، وخصائصها الزيادة والنماء والاستمرار، ووسائلها الإيمان، الطاعة، الذكر، القرآن، الجماعة. ومجالاتها: المال، العمل، الوقت، الأماكن (كالمسجد)، الأشخاص الأتقياء، والأنبياء.

أما اللعن فإنه يعني الطرد والإبعاد من رحمة الله، وقد يكون دعاء بأن يحرم الإنسان من رحمة الله في الدنيا والآخرة، وقد ورد في القرآن والسنة لعنات لمن استحقوا اللعن، ومنها:

أ/ لعن إبليس، قال تعالى: (وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ) [سورة ص: 78].

ب/ لعن الكافرين والمنافقين:، قال الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً) [سورة الأحزاب: 64]. إلى غير ذلك من وجوه اللعن التي نطق بها الشارع في حق من استحقوا اللعن، ولكن لا يجيز الإسلام اللعن على إطلاقه سوا كان لعناً لمعين أو جماعة، والسيرة النبوية فيها مواقف كثيرة شاهدة على نهي وتحذير النبي صلى الله عليه وسلم عن لعن أحد من المسلمين، أو لعن الريح، أو الحيوان، أو لعن أي شيء لا يستحق اللعن، وبذلك يتضح أن الأصل التوقف والتثبت في أمر اللعن، إلا ما دل عليه دليل أو أجازه الشارع، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " ليس المؤمن بالطعَّان ولا اللعَّان ولا الفاحش ولا البذي"[2].

وفي السنة:

أ/ لعن آكل الربا: فقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء[3].

ب/ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله[4].

الخلاصة أن اللعن في الإسلام أغلبه ذو طابع فردي وأخلاقي، فهو يوجه غالباً إلى أفراد أو فئات بعينها بسبب معاصٍ كبرى كالكفر، الظلم، الغش، الربا، البدع، الاعتداء. ولا يرد كمنظومة " جماعية قومية" مشروطة بعهد كما في التوراة، بل يربط بالفعل الفردي أو الجماعي المخالف.

[1] الراغب الأصفهاني (1412هـ)، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق. 83/1.

[2] الترمذي، السنن، (1938م) 4/ 350، باب اللعنة، ح رقم (1977). قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقد روي عن عبد الله من غير هذا الوجه، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 571/1. برقم (320).

[3] صحيح مسلم (1334هـ)، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله، 50/5، ح رقم (4177)، وسنن أبي داود، باب في آكل الربا وموكله 249/3، ح رقم (3335)، ومسند أحمد، 89/2، ح رقم (660).

[4] صحيح مسلم، كتاب باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، 3/ 1678، ح رقم (2125).

خاتمة:

بعد استقراء النصوص وتحليل المفاهيم، اتضح أن البركة واللعن يمثلان في كل من التوراة والإسلام آليتين دينيتين وأخلاقيتين متباينتين في الأسس والمقاصد، رغم وجود تشابه في الظاهر. ففي التوراة ارتبطت البركة واللعنة ارتباطاً عضوياً بلاهوت العهد بين الله وبني إسرائيل، فغدت وسيلة جماعية لتأديب الشعب وضمان التزامه بالشريعة، فجاءت اللعنات بصيغة قومية شاملة ذات طابع أسطوري وسياسي، تقرن مصير الأمة بالبر أو الجفاء. أما في الإسلام فقد جاء المفهومان أكثر تحرراً من البعد القومي، وأكثر ارتباطاً بالمسؤولية الفردية والأخلاقية، حيث تُعد البركة تجلياً للرحمة الإلهية والعطاء المتصل، بينما اللعن طرد من رحمة الله ينزل على من استحقه بكفر أو ظلم أو جريمة عظيمة، مع التحذير من الإفراط فيه واتخاذه أسلوباً في الحياة، فيبدو فيه التشديد والنكير أكثر، بخلاف اللعن في التوراة فظاهر فيه التساهل في الإطلاق كما رأينا من خلال عرض النصوص.

وعليه يمكن القول أن البركة واللعن في التوراة أسسا على ثنائية جماعية تعكس علاقة الشعب بالشريعة والسلطة الدينية بينما في الإسلام ارتبطا بالبعد الروحي والأخلاقي الفردي الذي يرسخ مسؤولية الإنسان أمام الله بعيداً عن الانتماء القومي أو السياسي. وهذا الاختلاف يعكس عمق التباين في الرؤية الدينية بين نص تأسس في إطار "أمة مختارة" تسعى للحفاظ على هويتها، ونص رسالي عالمي جاء ليوجه خطابه إلى البشرية جمعاء.

النتائج:

- البركة واللعنة ليستا مجرد حالة روحية، بل حزمة مادية – اجتماعية مشروطة بميثاق، يترتب على الوفاء به ثواب، وعلى نقضه عقاب.
- البركة في الإسلام هي محض تفضل من الله تعالى، وليست بيد أحد من الناس، وإنما هي إنعام وإكرام من الله تعالى.
- نصوص التوراة تؤكد أن البركة الحقيقية لا تُنال إلا عبر ارتباط مباشر بإله بني إسرائيل، وفي ذلك احتكار لمفهوم الإله والبركة.
- نقلت التوراة دلالة البركة من مفهوم روحي إلهي آلية أيديولوجية لتأسيس هوية الجماعة، وتبرير الهيمنة، وإقصاء المختلفين دينياً أو إثنياً، فصارت بذلك امتيازاً لا اصطفاءً.
- يوجد اضطراب واضح في نصوص التوراة حول مفهوم البركة أحياناً، ففي الوقت الذي نجد فيه شمول البركة لأهل الأرض جميعاً (وتتبارك فيك جميع أمم الأرض)، نجد بعض الفقرات تصب اللعن على أمم وشعوب أخرى.
- التبريك واللعن يمثلان عنصرين جوهريين في بناء الرؤية العقدية والأخلاقية في التصور اليهودي.

المراجع:

- ابن منظور (1414هـ)، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت. ط1.
- الترمذي، محمد بن عيسى (1901)، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- جورج بوست (1901)، قاموس الكتاب المقدس، المطبعة الأميركانية، بيروت.
- جيمس فريزر (1982)، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2.
- الراغب الأصفهاني (د.ت)، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مصر.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث (1990)، دار الفكر، ، بيروت، لبنان.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار الجيل، بيروت.
- المهلهل، مقال بعنوان: اقرأ ما لا تعرفه عن اليهودية (الموسوعة اليهودية)، شبكة ومنتديات قدماء، الحضارة اليهودية، https://www.qudamaa.com/nod/50 2009/11/2م.
- ناجي جيد (2010)، المفاهيم المسيحية والفكر الإداري المتجدد " فلسفة الإدارة بالمحبة"، مكتبة النعام للتجارة والطباعة، ط1.
- يوتاكسيل(2006)، التوراة كتاب مقدس أم جمع من الأساطير، دار الكوثر، ترجمة حسان ميخائيل إسحاق، القاهرة.

References:

- 1-Khalil Hakimifar (2025), Blessing and Curse in the Torah and their relationship with the covenant, Publisher: University of Isfahan, Iran, Vol.12, no.26.
- 2- The Jewish Encycloedia, prepared by more than 4oo scholars (1906), KTAV Publishing House Italy, Leon.
- 3-Yitzhak Lewis (2018), Behold: A Blessing and a Curse, JTS (The Jewish Theological Seminary) Institution, posted on August 10, Broadway, New York. Jtsa.edu.
- 4-Fred Skolink and others, Encyclopedia Judaica, Second Edition, Thomson Gale, Macmilan Reference, USA .

دور المجلس الأعلى الإسلامي بمالي في تعزيز الاندماج الاجتماعي

The role of the Supreme Islamic Council of Mali in promoting social integration.

د. يحيى تراوري (جامعة يامبو ولوغيم بماكو، UYOB)

Dr Yahya Traory (Université Yambo et Logim de Bamako, UYOB)

مستخلص:

في ظل تصاعد وتيرة الأزمات السياسية والاجتماعية وما يترتب عنها من ظهور معاناة سيكولوجية وتراكم أعراض نفسانية خطيرة في الساحل الإفريقي عامة وفي جمهورية مالي بصفة خاصة. فنتيجة لهذه المستجدّات الضارة، شهدت حياة الإنسان في الحدود الجغرافية المذكورة صعوبات كثيرة كانت لها عواقب سيّئة على الصحة النفسية لسكانها. إلاّ أنّ هذه الورقة البحثية، ركّزت على حالة مالي، مشيرة فيها إلى دور المجلس الإسلامي الأعلى في التضامن والتعايش السلميين، من خلال إطلاق مبادرات المصالحة والحوار بين المسلمين ومختلق الروافد الاجتماعية والدينية من جهة، والسهر على حسن تنظيم العلاقة والتفاهم بين الدولة والطوائف الإسلامية في مالي من جهة أخرى. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ المجلس الأعلى الإسلامي في مالي ما انفكّ يسهر جاهدا لإخماد نيران الفتن وبناء مجتمع مالي متماسك.

Abstract:

In light of the escalating political and social crises, and the resulting spread of psychological distress, and serious psychological symptoms in the Sahel region in general and the Republic of Mali in particular, these harmful developments have led to numerous difficulties, affecting the lives of people in the aforementioned geographical areas, with negative consequences for the mental health of their inhabitants. However, the research paper focused on the case of Mali, highlighting the role of Supreme Islamic Council in promoting solidarity and peaceful coexistence, through launching reconciliation and dialogue initiatives between Muslims and various social and religious groups, on the one hand, and ensuring proper organization of relations and understanding between the state and Islamic sects in Mali, on the other. The study concluded that: Supreme Islamic Council of Mali has been working tirelessly to extinguish the flames of sedition and build a cohesive Malian society.

مقدمة:

تعدّ السلامة النفسية واستقرارها عاملا رئيسا في توازن حياة الإنسان وعنصرا ضروريا في إبداعه وتحقيق جودة مناسبة لحياته. وعلى معيار القياس الزمني، فقد عرفت الصحة النفسية توازنا واستقرارا نسبيين قبل القرن العشرين، بحكم سيادة المعايير الأخلاقية وتشابك الروابط الاجتماعية. لكن مع بروز العولمة وانتشار سلوكياتها وتداعياتها المتعدّدة، حتى شهدت حالات النفس الإنسانية تحدّيات متسارعة، بدءا بالحربين العالميتين في القرن العشرين وما خلفت من آثار نفسية متذمّرة.

هذا بالإضافة إلى الضغوطات الاجتماعية التي نشأت عن سلبيات التكنولوجيا المعلوماتية والأزمات الأيديلوجية التي ما انفكت تسيئ جودة الحياة الاجتماعية وتعكّر صفوة الحياة الإنسانية. ودولة مالي هي من بين الدول التي ما برحت تشهد صراعات عنيفة وانتشار جرائم متعدّدة. إذن، فما هو دور المجلس الأعلى الإسلامي في تعزيز ثقافة السّلم وتحقيق الصحة النفسية في المجتمع المالي؟

إشكالية البحث: مساعي المجلس الأعلى الإسلامي بمالي في تعزيز الصحة النفسية وتحقيق جودة الحياة.

أهداف البحث: مناقشة مظاهر الصحة النفسية بمالي والبحث عن سبل تحقق التوازن النفسي وجودة الحياة.

منهج البحث: منهج وصفي تحليلي.

خطّة المداخلة: ثلاثة مطالب تليها خاتمة متضّمنة على نتائج وتوصيات.

المطلب الأوّل: تاريخ المجلس الأعلى الإسلامي بمالي

أولا/ تعريفه ونشأته ومهامه:

أ- **تعريفه:** المجلس الأعلى الإسلامي بمالي، هيئة دينية إسلامية وطنية. وهو أعلى كيان ديني رسمي تجتمع تحت سلطته جمعيات وطوائف إسلامية داخل جمهورية مالي.

ب- **نشأته:** يرجع تأسيس المجلس الأعلى الإسلامي بمالي، إلى بداية رئاسة ألفا عمر كوناري سنة 1993م.

ت- **مهامه:** أراد به الرئيس ألفا عمر كوناري، أن يكون ممثلا وناطقا رسميا لشؤون الإسلام والمسلمين داخل الدولة، وواسطا استشاريا بين الحكومة والمسلمين.

ثانيا/ المكتب التنفيذي الأوّل:

فور تكوين هذا المجمع الإسلامي الوطني، عُيّن **الشيخ هادي أبوبكر تيام**[1] رئيسا له سنة 2001م. وخلال سنواته الأولى، ظلّ المجلس رهينا في ظل التجاذبات المذهبية ومحصورا بين الجمعيات الإسلامية وطوائفها المتنازعة. لذلك، يرى كثير من شيوخ الإسلام المؤثرين في مالي، على غرار الشيخ إبراهيم كونتاو، أنّ المجلس قد بدأ ممارسة مهامه كجهة ممثلة لجميع المسلمين والمسلمات في مالي بالفعل عام 2002م[2].

[1] المرحوم الشيخ الهادي أبوبكر تيام، أول رئيس المجلس الأعلى الإسلامي بمالي، ومؤسس مدرسة سبيل النجاح بسيغو.

[2] إبراهيم، كونتاو، المؤسسات الإسلامية في مالي ودورها في أوساط الوثنيين الواقع والمأمول منظمة الفاروق نموذجا، نادي الأدب والثقافة، بماكو – مالي، 2014، ص51.

أ-حالة المجلس في هذه المرحلة:

فترة الشيخ الهادي أبوبكر تيام، تُعتبر فترة تأسيسية للمجلس، حيث راح يراهن على لمّ شمل الجمعيات الإسلامية وتياراتها المختلفة، ضمن هذا الكيان الموحّد. وفي وسط هذه الصعوبات، لم يستشعر المواطنون الماليون بوجود المجلس وقدرته الفعّالة على رصن صفوف المسلمين وتنظيم محافل العقيدة الإسلامية. فبقي تأثيره على واقع المسلمين محدودا.

رابعا/ المكتب التنفيذي الثاني:

تكوّن هذا المكتب التنفيذي بقيادة الشيخ محمود ديكو[1] سنة 2008م، ليكون بذلك ثاني رئيسا يقود هذا الصرح الديني في الدولة.

أ- إعادة تكوين المجلس:

حرص المكتب التنفيذي الجديد على وحدة جماعة المسلمين واقتراب الفجوات فيما بينهم. وذلك من خلال تكوين كتلة إسلامية منظمة، تحتوي على مكتب تنفيذي وطني، وفروعه متوزعة في دائرة بماكو والأقاليم، إضافة إلى مجلس الشورى واللجان الوطنية والإقليمية. وتتكوّن هذه الهياكل لمدّة خمس سنوات من خلال مؤتمر عام يشمل الهيئات والجمعيات إضافة إلى المؤسسات الإسلامية الوطنية[2].

ب- عوامل تطوّر المجلس:

لعلّ هذا التنظيم الهيكلي الرصين، هو ما أسهم في سطع نجم المجلس ومكّنه من إذاعة صيته في أرجاء الدولة. فصار قوة فاعلة ليس على الصعيد الديني والاجتماعي فحسب، وإنما كذلك في المجال الاقتصادي والسياسي، حيث أمسى مدافعا بارزا عن قضايا تتعلق بمصير المواطنين سياسيا واجتماعيا. وقضى الأستاذ محمود ديكو على رئاسة المجلس فترتين متتاليتين امتدّتا من 2008 إلى 2019م.

خامسا/ المكتب التنفيذي الثالث:

أُنتخب **الشيخ عثمان مدان حيدرا**[3] رئيسا للمجلس سنة 2019 الميلادي، ليكون بهذا الانتخاب خليفا للإمام محمود ديكو. واستمرّت مأموريته الأولى إلى نهاية سنة 2024م.

أ- المجلس وفترة تفويض السلطة:

اعتبارا من التحوّلات التي تشهدها الدولة منذ 2012م، علاوة على انشقاق التوجهات المسلمة ومشاحناتها المنذرة للاستقرار الوطني، أجّل المجلس العسكري الانتقالي، انعقاد المؤتمر العام للمجلس. على هذا، استمرّ الشيخ عثمان مدان حيدرا، يسيّر أعمال المجلس تفويضًا إلى حين انعقاد مؤتمر عام لتجديد المكاتب.

---

[1] انظر: عيسى إسحاق سنكري، م، س. الشيخ محمود ديكو: ثاني رئيس المجلس الأعلى الإسلامي، ولد عام 1954م في قرية طنكا Tonka في إقليم تمبكتو. وكان أستاذا حكوميا في التعليم الأساسي قبل أن يستقل للإمامة في مسجد السلام بـ Badalabougou – Bamako عام 1981. ص332.

[2] Voir : Règlement Intérieur du Haut Conseil Islamique du Mali, version 2004.

[3] الشيخ عثمان مدان حيدرا ثالث رئيس للمجلس الإسلامي الأعلى بمالي، ولد عام 1955م في مدينة تماني من ولاية سيغو بجمهورية مالي، ومؤسس جمعية أنصار الدين الدولية، وهي حركة ثقافية دينية اجتماعية، أسسها شريف مدان حيدرا عام 1993م، ولها فروع في كل قارات العالم تقريبا. والشيخ يعتبر من أكبر دعاة في مالي. بدأ دعوته في مسقطه، ثم في سيغو أين تتلمذ على يد الشيخ سعد عمر توري، ليستقر في بماكو بداية من ثمانينات القرن العشرين.

انطلاقا من هذا السرد التاريخي نتساءل عن مساعي المجلس ورهاناته من أجل إزالة عقبات التواصل بين أطياف المواطنين وإحداث التفاهم فيما بينهم؟

المطلب الثّاني: إسهامات المجلس في الحواروالمصالحة

أوّلا/ التوطئة:

تتميّز دولة مالي الحديثة، بتركيبة سيولوجية عنكبوتية وبنية عقدية متنوّعة. إذ فيها قبائل كثيرة تعود أصولها إلى عرقيات مختلفة مثل: منديجو وفلاتا وسراكولي وسوراي ودوغون والعرب والطوارق. أما من ناحية عقديّة، ففيها المسيحية والإسلام والاحيائية إضافة إلى التوجهات العَلمانية. وانسجام الحياة الاجتماعية وتوافقها ضمن هذا التكوين السوسيولوجي والعقدي الملوّن، ليس من المستحيلات، لكنه قد يتعرض إلى نزعات بين قبيلة وأخرى، أو إلى خلافات تتعلق بالعقيدة. سواء كانت من داخل عقيدة واحدة أو بين عقائد مختلفة.

ولتاريخ جمهورية مالي شواهد على هذه النعرات الاجتماعية التي ترتبط غالبا بخلافات القبائل أو بتمرّد الأقليات القبلية. وإنْ كانت هذه الظاهرة تعدّ ظاهرة عابرة تحدث من حين إلى آخر. بينما الخلافات العقدية ظاهرة حيّة ولها جذور ضاربة في العمق من تأسيس دولة مالي الحديثة، بل يمكن القول إنّها تزامنت مع ولادة الدولة في ستينات القرن العشرين. غير أنّها برزت بشكل خطير ومهدد لاستقرار السلم الاجتماعي والسياسي، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد العشرين. وكان ذلك في مشادات رجال الدين الإسلامي في مسائل خلافية مثل: السدل والقبض في الإسلام. هذا بالإضافة إلى مشاحنات المتصوفة القادرية والتيجانية ضد أهل السنة والجماعة[1]. في مسألة الاحتفال بالمولد النبوي وحضرة الصوفية. إذن، فما هي مكانة المجلس الأعلى الإسلامي في فضّ هذه الخلافات وتجذير ثقافة حوار جادّ؟

ثانيا/ مبادرات الحواروالمصالحة في الفترة الأولى:

ترأّس المرحوم تيرنو هادي أبوبكر تيام المجلس الأعلى الإسلامي من سنة 2001 – 2007م. وعلى رغم من كونها مرحلة تأسيسية صعبة. إلاّ أنّها شهدت مبادرات جادّة للحوار وفض الخلافات الطائفية والمذهبية ومن بينها:

1- التقريب بين الجمعيات والطوائف الإسلامية وجمع فلولها تحت لواء واحد.
2- النهوض بحوار بنّاء ومقنع تجاه سلطة ألفا عمر كوناري وثنيها من تمرير قانون أحوال الأسرة (Code de la Famille).
3- بذّل المجلس جهودا كبيرا في إعداد مناهج المدارس العربية الإسلامية عام 2003، وإقناع الحكومة في اعتمادها ضمن المقرر التربوي والتعليمي[2].

ثالثا/ مبادرات الحواروالمصالحة في الفترة الثانية:

عرف المجلس الأعلى الإسلامي تطوّرا كبيرا في هذه المرحلة، إذ فيها أعيد تنظيم دستور المجلس الذي حدّد فيه دور هياكل المجلس المركزية والأقاليمية، والفترة الزمنية الصالحة لتجديد أعضاء لجانه. وبناء على هذا التصميم الهيكلي الواضح، تمكّن المجلس من إنجاز أعمال كثيرة في إطار المصالحة والحوار بين المواطنين الماليين، لاسيما عندما أشعلت نيران النزاع المسلّح في مالي، بداية من 2012م. نذكر منها:

[1] راجع: عيسى إسحاق سنكري، أحداث العدوان على أهل السنة والجماعة في مالي بين عام: 1957 – 2019م دراسة وصفية تحليلية، مكتبة دار الكتب، بماكو – مالي، ط1، 1441هـ - 2020م.

[2] شهادة من: الدكتور محمد الطاهر ميغا، عضو في المكتب التنفيذي الأول، وأستاذ تعليم العالي ومفتّش في وزارة التربية المالية.

1- مرافقة مساعي الحكومة ومساندتها عبر التوسط مع الوسطاء المحليين والإقليميين، من أجل إنهاء الأزمة سلميا. كان ذلك في ذهاب وفد حكومي مالي بمعية رئيس المجلس الشيخ محمود ديكو إلى بوركينا فاسو لمقابلة سيادة الرئيس البوكيني بليز كومباووري.

2- مبادرة إطلاق حوار مباشر مع قادة المسلحين الإسلاميين في مدينة غاو على هدف التفاوض مع الدولة المالية لإنهاء الحرب[1].

3- التواصل مع القادة السياسية والاجتماعية في الدولة، ابتداء من رئيس البرلمان ومسؤولي الأديان الأخرى في مالي، والأحزاب السياسية والنقابات العمالية المختلفة، وسادة رؤساء القبائل والأسرة المؤسسة لمدينة بماكو العاصمة. وذلك على هدف وقف فوري للصراع وحماية الدولة من الانهيار[2].

4- انعقاد مؤتمر وطني لعلماء المسلمين، حيث تناول فيه ضوابط الجهاد وموقف الإسلام الرافض من حمل السلاح لتطبيق الشريعة. كل ذلك من أجل محاورة حاملي السلاح وإقناعهم بالتفاوض والرجوع إلى احتكام العقل ونبذ التطرف[3].

5- إقامة جسور الحوار بين المسلمين والأديان الأخرى في مالي من أجل تعزيز ثقافة الجيران وتحقيق التعايش السلمي.

6- السعي الحسيس إلى نشر الوعي الديني الصحيح، وذلك من خلال تكوين الأئمة والخطباء والدعاة تكوينا يعتمد على الوسطية والاعتدال في الدعوة.

رابعا/ مبادرات الحواروالمصالحة في الفترة الثالثة:

ترأس شريف عثمان مدان حيدرا على المجلس الأعلى الإسلامي، في فترة تزامنت مع حدّة الأزمة السياسية في مالي، والتي قادت إلى سقوط النظام المدني وتأسيس الحكم العسكري عقب الانقلاب ضد الرئيس إبراهيم بوبكر كيتا في أغسطس سنة 2020م. ومن حين انتخاب المكتب التنفيذي الجديد، سعى المجلس إلى النهوض بأعمال نذكر منها:

1- دعوة المجلس العسكري إلى الحوار مع جميع الجماعات المسلحة سواء كانت جهادية أم لا.

2- إقناع المجلس العسكري بأنّ الحلّ الأمني وحده لا يمكن أن يحلّ جميع المشاكل وأنّه يجب فتح الحوار والتفاوض من أجل الخروج من الأزمة سلميا[4].

3- تصريح الشيخ عثمان مدان حيدرا فور انتخابه، أنّه يحرص على العمل من أجل مالي موحدة وانتهاج سبل الإخاء بين مسلمي العالم وجمع فرقاء الماليين من أجل تحقيق الاستقرار والسلم[5].

4- الحرص على ثقافة الحوار مع الأديان الأخرى، لاسيما المسيحية، لعلّ هذا ما يجعل شريف عثمان مدان حيدرا يحرص على استدعاء الآباء البيض إلى تجمعاته كالاحتفاء بالمولد النبوي الشريف.

---

[1] محمد الصالح ديالو، موقف علماء المسلمين في مالي عن الأزمة الحالية، 2013/01/24، رابط المقالة:https://ius./4745.

[2] عبدالله نياكاتي، دور المجلس الأعلى الإسلامي في تعزيز الحوار المجتمعي بمالي 2012 – 2017م، رسالة ماجستير في الحضارة الإسلامية، المعهد العالي للحضارة الإسلامية، تونس، تاريخ المناقشة: 2018/07/16م، ص116.

[3] راجع: مؤتمر المجلس الإسلامي الأعلى، بعنوان: حمل السلاح لتطبيق الشريعة في العصر الحديث، ما وقع في مالي نموذجا، رمضان: 1433هـ- يوليو: 2012م.

[4] مبادرة رئيس المجلس شريف عثمان مدان حيدرا خلال لقائه مع السلطات الانتقالية، 19 أغسطس 2024م. رابطة المقالة: https : //aqlam.com.

[5] خطاب الرئيس المنتخب للمجلس الشيخ عثمان مدان حيدرا، 2019/04/32م، رابطة المقالة: https : //alakhbar.info.

المطلب الثّالث: دور المجلس في الاندماج الاجتماعي

أوّلا/ التوطئة:

إنّ التحوّلات الأمنية والسياسية التي تشهدها دولة مالي الحديثة، قد أدّت إلى تفاقم ظاهرة انتشار السلاح والجرائم المنظمة، وتأجيج حركات النزوح والهجرات المكثفة، وتراجع عجلة الإنتاج والاستثمارات مقابل تصاعد الفقر والركود الاقتصادي. الأمر الذي أثّر على مقوّمات الحياة، فتعثّرت معها حالات الصحة النفسية والرفاهة الاجتماعية لدى شريحة كبرى من المواطنين الماليين. إذن، فما هو دور المجلس الإسلامي الأعلى بمالي في رفع معنويات المواطنين وتعزيز جودة الحياة؟

ثانيا/ الاندماج المجتمعي في المرحلة التأسيسية:

توافق هذه المرحلة رئاسة المرحوم تيرنو هادي أبوبكر تيام. اتّسمت فيها الأوضاع الاجتماعية والسياسية بأمن واستقرار، خاصة أثناء بناء النظام الديمقراطي وتكوين مؤسساته، زمن الرئيس ألفا عمر كوناري من عام 1993 – 2003م. على رغم من استقرار هذه المرحلة اجتماعيا وسياسيا، فقد قام المجلس بأعمال عديدة في إطار الاندماج الاجتماعي، نذكر منها:

1- تنظيم مأدبة أخوية حافلة لاستقبال بروتوكول القائد معمر القذافي في زيارته لتمبكتو والاحتفال بالمولد النبوي الشريف عام 2006. أسهم الحدث في تعزيز العلاقات الثقافية بين مالي وليبيا، وتقوية الإحساس بالانتماء الوطني لدى جميع المواطنين الماليين.
2- توفير دورة تكوينية لتعليم اللغة الفرنسية من سفارة فرنسا لبعض المستعربين لمدّة سنة. وقد عقدت الدورة في المركز الإسلامي بحيّ حمد الله بالعاصمة.
3- توفير منحة دراسية لبعض المستعربين من سفارة فرنسا للدراسات العليا في فرنسا.
4- الإسهام بدور بارز في تحسين أوضاع المسلمين وتوطيد علاقاتهم مع الحكومة. وكان بذلك مستشارا حقيقيا بين الدولة والمسلمين.
5- تعزيز العلاقات الدبلوماسية بين مالي والدول العربية والغربية. فالأجهزة الحاسوبية الأولى فيه، كان بتمويل من سفارة الولايات المتحدة الأمريكية[1].

ثالثا/ الاندماج المجتمعي في مرحلة التكوين والازدهار:

هي السنوات التي قاد فيها الشيخ محمود ديكو رئاسة المجلس. شهدت هذه الفترة هدوء محظورا في الأوساط العقدية. بينما تأزّمت فيها الحياة السياسية. والعلاقة بين المجلس والدولة تصاعدت من حين إلى آخر، نتيجة لقرارات المرحومين الرئيس أمادو توماني توري والرئيس إبراهيم بوبكر كيتا المرتجلة. والأنشطة التي قام بها المجلس في سبيل التضامن الاجتماعي وتحقيق التعايش السلمي كثيرة، هاك بعض منها:

1- استقبال اللاجئين من مناطق الصراع وترحيبهم في معسكرات النزوح والتعاطف معهم من خلال مساعدتهم بالمُعن والاحتياجات اللازمة لعيش كريم.
2- جمع التبرعات من السكان من أجل شراء المواد الغذائية والطبية وتوصيلها إلى المناطق المتضررة في الشمال وفي الوسط. وقد رافق قافلة التبرعات وفد من المجلس والحكومة الانتقالية سنة 2012م إلى مدينة غاوو.

[1] شهادة من: الدكتور محمد الطاهر ميغا، عضو في المكتب التنفيذي الأول، وأستاذ تعليم العالي ومفتّش في وزارة التربية المالية.

3- التوسط بين الدولة والمجندين المنشقين عن التطرّف، وتنظيم سبل رسكلتهم من أجل العفو الجنائي وإدماجهم في المتجمع[1].

4- الوقوف مع الأسر المذعورة من مجزرة أوغوساكو (OUGOSSAKO) سنة 2013م، وحقن القبائل من الانزلاق إلى التناحر والاقتتال العرقي.

5- دعم المنظمات الحكومية وغير الحكومية في مساعيها للإحاطة بضحايا النزاع وتوفير الأدوية والإجراءات الطبية اللازمة للجرحى.

رابعا/ أعمال تضامنية في مرحلة الإثبات والتحقق:

يسعى المجلس الإسلامي الأعلى بقيادة شريف عثمان مدان حيدرا، إلى إثبات وجوده، عقديا واجتماعيا، في ظل التحوّل الجذري الذي نال من النظام السياسي المالي منذ أوت سنة 2020م. وذلك من خلال تمديد العلاقة مع السلطات الانتقالية وتفعيل أدوراه في الإغاثة والتضامن الاجتماعي، على سبيل المثال:

1- تبرّع الشيخ عثمان مدان حيدرا بعشرة ملايين فرنك سنة 2020م لصالح النازحين والعائلات المتضررة من الأزمة الحالية.

2- استقبل شريف عثمان مدان حيدرا المصابين من المدنيين والعسكريين في المستشفيات التي بنتها جمعية أنصار الدين الدولية. وكان ذلك قبل رئاسته للمجلس وخلال رئاسته من 2020م.

3- استنكر المكتب التنفيذي للمجلس الاعتداء السافر الذي قام به أحد الكامتيين[2] تجاه مصحف القرآن الكريم سنة 2023م. وذلك من أجل إبراح جروح المسلمين ومنع الدولة من الوقوع في كمائن التصادم الإيديولوجية.

خاتمة:

إنّ سؤال الصحة النفسية وتحقيق ضمانة عيش إنساني ملائمة، يعدّ من الأولويات الدينية والسياسية، خاصة في عصر كثرت فيه المعاناة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وطغت فيه الجوانب المادية والسلوكيات الفردانية على المبادئ والقيم الأخلاقية المشتركة. مما استعصت التلاحم الإنسي والتناغم المسالم بين الأفراد في المجتمعات. وفي سياق ذاته، خلصت دراسة **" دور المجلس الأعلى الإسلامي بمالي في تعزيز الاندماج الاجتماعي"** إلى مخرجات ندرجها فيما يلي:

النتائج نذكر منها أنّ:

- المجلس الأعلى الإسلامي هيئة دينية تأسست على هدف التواصل بين الدولة والمسلمين.
- المجلس مسؤول رسمي في تنظيم شؤون الإسلام والمسلمين داخل الدولة المالية.
- للمجلس إسهامات كثيرة في تعزيز ثقافة الحوار بين الطوائف الدينية في جمهورية مالي.
- بذّل جهودا كبيرة من أجل إنهاء الصراع الدائر وتحقيق الاستقرار التام في أرجاء البلاد.
- له مساع وأدوار يشهد لها الصديق والخصوم في تضامن المواطنين وبناء مجتمع متماسك.
- صرح ديني فاعل في إشراق الحياة الثقافية وتحسين العلاقات الدبلوماسية بين مالي والدول الخارجية.

التوصيات: استوقفتني هذه الدراسة بجملة من التساؤلات والملحوظات أسديها نصيحة وهي

[1] محمد الصالح ديالو، م. س.

[2] حركة زنجية تنادي بالعودة إلى الأصالة الإفريقية في المعتقدات الاحيائية القديمة.

- ضرورة التزام نهج الحوار البنّاء بين المعتقدات المختلفة داخل البلاد، باعتباره سبيل واعد لتحقيق الاستقرار والاندماج الوطني.
- الحرص على تكوين الملكة الفكرية الصحيحة لدى الناشئين ونشر الخطاب الديني المعتدل.
- نبذ التطرف والغلوّ والابتعاد عن الابتزاز على منصات الدعوة والإرشاد.
- السعي المستمرّ إلى حسم أزمات الطائفية والمذهبية وبناء الجسم الإسلامي الموحد والفاعل المؤثر في كل المجالات التي تعود ثمرتها إلى المجتمع المالي.
- الاستمرار على نهج التفاوض والحوار بين مالي والبلدان الأخرى لبناء علاقات دبلوماسية قوية.
- النهوض بدور ريادي صادق للحدّ من حرب المسلّح واستنزاف الطاقات. من أجل بناء دولة المواطنة والقانون.

الهوامش:

[1]- إبراهيم، كونتاو، المؤسسات **الإسلامية في مالي ودورها في أوساط الوثنيين الو اقع والمأمول منظمة الفاروق نموذجا**، نادي الأدب والثقافة، بماكو – مالي، 2014، ص51.

[2]- Voir : Règlement Intérieur du Haut Conseil Islamique du Mali, version 2004.

[3]- راجع: عيسى إسحاق سنكري، **أحداث العدوان على أهل السنة والجماعة في مالي بين عام: 1957 – 2019م** دراسة وصفية تحليلية، مكتبة دار الكتب، بماكو – مالي، ط1، 1441هـ- 2020م.

[4]- شهادة من: الدكتور محمد الطاهر ميغا، عضو في المكتب التنفيذي الأول، وأستاذ تعليم العالي ومفتّش في وزارة التربية المالية.

[5]- محمد الصالح ديالو، **موقف علماء المسلمين في مالي عن الأزمة الحالية**، 2013/01/24، رابط المقالة: https://iums./4745.

[6]- عبد الله نياكاتي، **دور المجلس الأعلى الإسلامي في تعزيز الحوار المجتمعي بمالي 2012 – 2017م**، رسالة ماجستير في الحضارة الإسلامية، المعهد العالي للحضارة الإسلامية، تونس، تاريخ المناقشة: 2018/07/16م، ص116.

[7]- راجع: **مؤتمر المجلس الإسلامي الأعلى، بعنوان: حمل السلاح لتطبيق الشريعة في العصر الحديث، ما وقع في مالي نموذجا**، رمضان: 1433هـ- يوليو: 2012م.

[8]- **مبادرة رئيس المجلس شريف عثمان مدان حيدرا خلال لقائه مع السلطات الانتقالية**، 19 أغسطس 2024م. رابطة المقالة: https: //aqlam.com.

[9]- **خطاب الرئيس المنتخب للمجلس الشيخ عثمان مدان حيدرا**، 2019/04/32م، رابطة المقالة: https: //alakhbar.info.

عقوبة الحبس بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية (دراسة مقارنة)

The Punishment of Imprisonment Between the Objectives of Islamic Law and International Conventions: A Comparative Study

د. فهد بن يوسف الأغبري - الباحث أحمد بن خليفة الراشدي - د. نزار حمدي قشطة (جامعة الشرقية، سلطنة عمان)

Fahad Yousuf Al Aghbari – Ahmed Khalifa Al Rashdi – Nizar Qeshta (A'sharqiyah University, Oman)

Abstract:

This study addresses the topic of imprisonment as a penal sanction within the framework of the objectives of Islamic law and international conventions, undertaking a comparative analysis to clarify the legislative foundations and governing principles of this sanction in both the Islamic legal system and international instruments. It further examines the points of convergence and divergence between the two systems, as well as the extent of their practical implementation.

The study highlights that Islamic law recognizes imprisonment as a legitimate *taʿzīr* (discretionary) punishment, applied with the aims of reform and deterrence, while ensuring the preservation of the detainee's dignity and fundamental rights, as evidenced by the opinions of classical jurists and the practices of just rulers. In contrast, the study demonstrates that international conventions—foremost among them the International Covenant on Civil and Political Rights and the Nelson Mandela Rules—have established a rigorous legal and humanitarian framework to guarantee the humane treatment of prisoners, explicitly prohibiting torture and ill-treatment.

The findings reveal a clear convergence between the two systems in terms of upholding the dignity of individuals subjected to imprisonment and safeguarding their basic rights. However, while Islamic law derives its principles from divine objectives and sacred texts, international conventions are grounded in global consensus and positive law. The study concludes that the practical application of imprisonment remains uneven: certain Islamic models embody mercy and justice, whereas some states commit grave violations despite their adherence to international conventions.

The study recommends strengthening compliance with both the legal-ethical standards of Islamic law and the human rights safeguards in the enforcement of imprisonment. It also calls for the reform of national legislations to strike a balance between the demands of justice and the principles of human dignity, with particular emphasis on the rehabilitation and social reintegration of prisoners, which contributes to crime reduction and the promotion of social peace.

Keywords: Imprisonment, Islamic law, international conventions, Human rights

مستخلص:

تناولت هذه الدراسة موضوع عقوبة الحبس بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية: دراسة مقارنة، بهدف بيان الأسس التشريعية والضوابط التي تحكم هذه العقوبة في كل من النظام الإسلامي والمواثيق الدولية، وتحليل أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومدى الالتزام العملي بها.

وقد أبرزت الدراسة أن الشريعة الإسلامية قد أقرت الحبس كعقوبة تعزيرية مشروعة تمارس ضمن مقاصد الإصلاح والردع مع التأكيد على الحفاظ على كرامة المحبوس وحقوقه الأساسية، كما يظهر من اجتهادات الفقهاء وممارسات أئمة العدل، وفي المقابل أظهرت الدراسة أن المواثيق الدولية، وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وقواعد نيلسون مانديلا قد وضعت إطارًا قانونيًا وإنسانيًا صارمًا لضمان معاملة المحبوسين معاملة تليق بكرامتهم الإنسانية، وتمنع عنهم التعذيب وسوء المعاملة.

كما بيّنت الدراسة أن هناك اتفاق واضح بين النظامين من حيث احترام الإنسان المحبوس، وصون حريته وحقوقه الأساسية، غير أن الشريعة تستند إلى مقاصد دينية ونصوص شرعية، بينما تستند المواثيق إلى التوافقات الدولية والقانون الوضعي، وخلصت الدراسة إلى أن التطبيق العملي لعقوبة الحبس يشهد تفاوتًا، فبينما تتجلى صور الرحمة والعدل في بعض النماذج الإسلامية، وتشهد بعض الدول انتهاكات جسيمة رغم التزامها بالمواثيق الدولية.

وقد أوصت الدراسة بضرورة تعزيز الالتزام بالضوابط الشرعية والحقوقية في تنفيذ عقوبة الحبس، وتطوير التشريعات الوطنية بما يحقق التوازن بين متطلبات العدالة ومبادئ الكرامة الإنسانية، والاهتمام بإعادة تأهيل المحبوسين ودمجهم في المجتمع بما يسهم في تقليل معدلات الجريمة وتحقيق السلم الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: عقوبة الحبس، الشريعة الإسلامية، المواثيق الدولية، حقوق الإنسان

مقدمة:

يعد الإسلام دينًا شاملًا يُعنى بجميع شؤون الإنسان، ويضع من الأحكام والقواعد ما يحقق مصالحه في دنياه وأخراه، قائمًا على إرساء العدل، ورفع الظلم، والتمييز بين الحق والباطل، والمتأمل في أحكام الشريعة الإسلامية يجد أنها لم تشرع العقوبات إلا لتحقيق مقاصد كبرى تتمثل في حفظ الضرورات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، فجاءت بعض العقوبات منصوصًا عليها بحدود قطعية، بينما ترك تقدير بعضها الآخر للحاكم ضمن دائرة التعزير، بما يحقق مصلحة المجتمع ويراعي أحوال الأفراد، ومن أبرز تلك العقوبات عقوبة الحبس التي تعد وسيلة معاصرة للردع والإصلاح، غير أن الواقع يكشف عن ممارسات تعسفية في بعض الأنظمة، من تعذيب وانتهاك للكرامة الإنسانية، الأمر الذي يبرز الحاجة إلى دراسة ضوابط هذه العقوبة في ضوء المقاصد الشرعية والمبادئ الحقوقية.

وانطلاقًا من ذلك، جاءت هذه الدراسة بعنوان: "عقوبة الحبس بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية (دراسة مقارنة)"، لتسلط الضوء على تأصيل هذه العقوبة في الشريعة الإسلامية باعتبارها وسيلة إصلاحية مشروعة تراعي مقاصد العدل والرحمة، وفي المقابل بيان الأسس التي أرستها المواثيق الدولية، وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وقواعد نيلسون مانديلا، وذلك بهدف الكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين المرجعيتين، وقياس مدى تحقق التوازن بين الردع وصون الكرامة الإنسانية في التطبيق العملي.

أهمية البحث:

تمكن أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

1- إبراز التصور الإسلامي لعقوبة الحبس، من حيث مشروعيتها وضوابطها ومقاصدها مع بيان البعد الإنساني الذي تتسم به الشريعة الإسلامية في التعامل مع المحبوسين.
2- تحليل المبادئ الأساسية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان المتعلقة بعقوبة الحبس وحقوق المحبوسين، وبيان مدى الالتزام بهذه المبادئ في الواقع العملي.
3- المقارنة بين النظامين الإسلامي والدولي، للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف فيما يتعلق بحماية كرامة الإنسان أثناء تنفيذ الحبس.
4- المساهمة في إثراء الدراسات الفقهية والحقوقية من خلال تقديم معالجة علمية حديثة لإحدى القضايا الجوهرية التي تمس كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية.

أهداف البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1- بيان الأسس الفقهية لعقوبة الحبس ومقاصدها في الشريعة الإسلامي.
2- تحليل النصوص الدولية المتعلقة بعقوبة الحبس وحقوق المحبوسين.
3- مقارنة تنظيم عقوبة الحبس بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.
4- إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين النظامين الشرعي والدولي.
5- تقديم توصيات لتحقيق التوازن بين العقوبة وصون الكرامة الإنسانية

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة هذا البحث في الممارسات المرتبطة بعقوبة الحبس، والتي كثيراً ماثير تساؤلات حول مدى احترام حقوق المحبوسين، سواء في السياق الدولي أو المحلي. وتأتي الشريعة الإسلامية لتضع ضوابط دقيقة تراعي مقاصدها في تحقيق العدالة وصون الكرامة الإنسانية عند تطبيق هذه العقوبة، في حين تؤكد المواثيق الدولية لحقوق الإنسان على حماية كرامة الفرد وحقوقه الأساسية أثناء تنفيذ الحبس.

ومن هنا تنشأ الإشكالية حول مدى التوافق أو الاختلاف بين النظامين الشرعي والدولي في تنظيم عقوبة الحبس وضمان حقوق المحبوسين.

وعليه، يمكن صياغة سؤال البحث على النحو الآتي:

ما مدى التوافق بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية في تنظيم عقوبة الحبس وضمان حقوق المحبوسين؟

تساؤلات البحث:

1- ما الأسس الفقهية التي تقوم عليها عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية؟
2- ما الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لضمان العدالة والكرامة في تنفيذ الحبس؟
3- ما المبادئ التي تقرّها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان بشأن عقوبة الحبس وحقوق المحبوسين؟
4- إلى أي مدى يتفق تنظيم عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية مع ما ورد في المواثيق الدولية؟

5- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين النظامين الشرعي والدولي في حماية حقوق المحبوسين؟
6- ما التوصيات الممكنة لتعزيز التوازن بين تحقيق العقوبة وصون الكرامة الإنسانية في ضوء المرجعيتين

حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على دراسة عقوبة الحبس من حيث مشروعيتها وضوابطها وحقوق المحبوسين، في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، دون التطرق إلى العقوبات الأخرى كالإعدام أو الجلد أو الغرامة، ويركز البحث على تحليل النصوص الشرعية، وأقوال أبرز الفقهاء، بالإضافة إلى المواثيق الدولية الأساسية كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، مع الاستشهاد ببعض التطبيقات المعاصرة عند الحاجة، دون التوسع في القوانين المحلية لكل دولة.

منهج البحث:

اتبع الباحثون وسلكوا في بحثهم هذا:

1- المنهج المقارن: وذلك من خلال المقارنة بين ما قررته الشريعة الإسلامية بشأن عقوبة الحبس وضوابطها، وبين ما نصت عليه المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مع بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين النظامين في المبادئ والتطبيقات.
2- المنهج الوصفي: من خلال عرض المفاهيم الأساسية لعقوبة الحبس، وبيان الأسس والمقاصد التي تقوم عليها في الشريعة الإسلامية، وكذلك المبادئ العامة التي أرستها المواثيق الدولية في هذا الجانب.
3- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص الشرعية والمواثيق الدولية ذات الصلة بعقوبة الحبس وحقوق المحبوسين، واستنباط المعاني والمقاصد، مع ربطها بالواقع المعاصر وتقييم مدى تحققها في التطبيق العملي.

الدراسات السابقة:

لقد تناولت عدة دراسات موضوع عقوبة الحبس من جوانب متعددة، حيث ركّز بعضها على التأصيل الشرعي، فيما اهتم بعضها الآخر بالجانب القانوني والحقوقي في ضوء التشريعات والمواثيق الدولية، ومن أبرز هذه الدراسات: دراسة بعنوان أحكام السجن والحبس في الفقه الإسلامي والتشريعات القانونية للباحث جاسم كاظم عبد الله جاسم، وهو بحث محكم منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان (2021)، سلط الضوء على مفهوم الحبس ومشروعيته من القرآن والسنة، ونشأة السجون في التاريخ الإسلامي، وحقوق السجناء. وكذلك دراسة بعنوان الحبس الاحتياطي في الفقه الإسلامي والقانون: دراسة مقارنة للباحثة سلوى حسن محمد الأمين، وهي رسالة ماجستير بجامعة أم درمان الإسلامية (2004)، تناولت شروط وضوابط الحبس الاحتياطي وضمانات المتهم، وأوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية. كما نجد دراسة بعنوان عقوبة الحبس الانفرادي: دراسة تأصيلية مقارنة للباحث مهند بن عبد الله العواجي، وهي رسالة ماجستير بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية (2016)، ناقشت مشروعية الحبس الانفرادي، وأهدافه ومدته وآثاره النفسية والاجتماعية، مع مقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي وبعض التشريعات المعاصرة وتقديم رؤية إصلاحية لتنظيمه. وعليه، فإن أغلب هذه الدراسات ركزت على البعد الفقهي أو القانوني المحلي، دون التعمق في المقارنة المباشرة مع المواثيق الدولية، مما يؤكد الحاجة إلى دراسات أكثر شمولًا تربط بين مقاصد الشريعة الإسلامية والضوابط الدولية لحقوق الإنسان في موضوع عقوبة الحبس.

خطة البحث:

بما أن الحديث في هذا البحث متشعب المسالك، فقد جاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، أما المقدمة فذكرنا فيها أهمية البحث، وإشكاليته، وأهدافه، والمنهجية التي سرنا عليها، وخطة البحث.

المبحث الأول: الأسس التشريعية لعقوبة الحبس

المطلب الأول: مفهوم عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

المطلب الثاني: مشروعية عقوبة الحبس في النظامين.

المبحث الثاني: تنظيم صفة الحبس ومعاملة المحبوس في النظامين

المطلب الأول: صفة الحبس في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدويلة.

المطلب الثاني: معاملة المحبوس بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدويلة.

المبحث الأول: الأسس التشريعية لعقوبة الحبس

تعد عقوبة الحبس من العقوبات التي شغلت حيزاً واسعاً وانتشرت بين النظم القانونية المعاصرة، وامتدّ الحديث عنها إلى النصوص الشرعية والاجتهادات الفقهية من جهة، وإلى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان من جهة أخرى، فقد اكتسبت هذه العقوبة أهميتها من كونها تمس جوهر حرية الإنسان وكرامته، مما يجعل التأصيل لها من حيث المشروعية، والهدف، والضوابط ضرورةً علمية وقانونية.

وقد اهتم الفقه الإسلامي بتنظيم هذه العقوبة باعتبارها من العقوبات التعزيرية التي ترك تقديرها للحاكم، بما يحقق مقاصد الشريعة في حفظ الأمن والحقوق وردع الجريمة، وكذلك أكدت المواثيق الدولية على مشروعية الحبس ضمن شروط وضمانات تحفظ كرامة الإنسان، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

ومن هذا المنطلق، يسعى هذا المبحث إلى دراسة الأسس التشريعية لعقوبة الحبس في كل من الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، من خلال مطلبين رئيسين، على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية.

المطلب الثاني: مشروعية عقوبة الحبس في النظامين.

المطلب الأول: مفهوم عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية

أولاً: تعريف العقوبة في اللغة والاصطلاح: العقوبة في اللغة مشتقة من مادة عقب، وتدل على الآخرة، أو ما يأتي عَقبَ الشيء، ويقال: عقب كل شيء، وعاقبته، وعقباه، وعقبانه، وكلها بمعنى نهايته أو عاقبته، وجمعها: العواقب، والعُقُب،

والعُقْبان، والعُقبى تأتي بمعنى العاقبة والجزاء، كما في قوله تعالى: ((ولا يخاف عقباها))، أي لا يخاف العاقبة. كما تشير الكلمة في الاستخدامات المختلفة إلى الجزاء المقابل للفعل، سواء كان خيرًا أو شرًا، ومن هنا ارتبطت العقوبة بالجزاء على الذنب[1].

وأما في الاصطلاح الفقهي فقد عرفها بعض الفقهاء بأنها: "الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع"[2].

وهذا التعريف يوضح أن العقوبة في الشريعة الإسلامية ليست انتقامًا شخصياً، بل هي وسيلة لحماية المجتمع، وتحقيق مقاصد الشريعة في الردع، والإصلاح، وحفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض.

وأما مفهوم العقوبة في المواثيق الدولية، فلم تنص المواثيق الدولية على تعريف صريح مباشر للعقوبة بصيغة اصطلاحية جامعة، إلا أن مفهومها يستفاد من خلال الوثائق الدولية الأساسية، لاسيما تلك المتعلقة بحقوق الإنسان، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واتفاقية مناهضة التعذيب، وغيرها من الصكوك الدولية.

وقد نصت المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي: "لا يجوز إخضاعُ أحد للتعذيب، ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطَّة بالكرامة"[3].

وكذلك نصت المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على: "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب، ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة. وعلى وجه الخصوص، لا يجوز إجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر"[4].

وقد أكدت اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة (1984)[5]، على أن الحظر المفروض على هذا النوع من العقوبات مطلق ولا يُقيَد بظرف أو حالة، مما يعكس مركزية كرامة الإنسان في المفهوم الدولي للعقوبة.

وبناءً على ما سبق، فإن الباحثين يستنتجون من مجموع النصوص الواردة في المواثيق الدولية، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واتفاقية مناهضة التعذيب، أن العقوبة في المواثيق الدولية يمكن تعريفها على أنها: إجراء قانوني تصدره سلطة قضائية مختصة بحق شخص ثبتت إدانته بارتكاب فعل مجرّم، ويهدف إلى تحقيق العدالة، وحماية المجتمع، وإصلاح الجاني، على أن يتم تنفيذ هذه العقوبة ضمن إطار قانوني يضمن احترام كرامة الإنسان، ويمنع جميع صور التعذيب أو المعاملة أو العقوبة القاسية أو المهينة.

---

[1] محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج1، دار صادر، لبنان، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ص611- 612.

[2] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج1، دار الكاتب العربي، بيروت، بدون طبعة، ص609.

[3] الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة (5)، 1948م، متاح على: (https://www.un.org/ar/about-us/universal-declaration-of-human-rights)، تاريخ الزيارة: 2025/6/25م.

[4] الأمم المتحدة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة 7، اعتمد في 16 ديسمبر 1966، دخل حيز النفاذ في 23 مارس 1976م، متاح على: (https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights)، تاريخ الزيارة: 2025/6/25م.

[5] الأمم المتحدة، اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، اعتمدت في 10 ديسمبر 1984، دخلت حيز النفاذ في 26 يونيو 1987م، متاح على: (https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/convention-against-torture-and-other-cruel-inhuman-or-degrading)، تاريخ الزيارة: 2025/6/25م.

ثانياً: تعريف الحبس في اللغة والاصطلاح: والحبس في اللغة يطلق على المنع والتقييد، ويقال: الحَبْس والمَحْبِس، وهما موضعان يحتجز فيهما المحبوس، وقد يراد بهما السجن، أو فعل الحبس ذاته. كما يطلق الحَبيس على الفرس الذي يُجعل في سبيل الله، أي يُحبس لذلك. ومن ألفاظه أيضًا: الحِباس، وهو ما يحبس به الشيء، مثل الأدوات التي يُحبس بها الماء، والحباسة ما يحيط بالدَّبرة لحبس الماء حتى يمتلئ الموضع ثم يساق إلى غيره. ويقال: احتبست الشيء أي خصصته، واحتبست الفراش بالمِحبَس أي بالمِقرَمة، وكلها تدور حول معنى الاحتجاز أو التخصيص والمنع[1].

أما من حيث الاصطلاح الفقهي، فإن الحبس شرعًا يعرّف بأنه: "موضع يقصر المحبوس فيه عن الخروج إلى غيره، سواء كان الموضع حصنًا حرزًا أم لا"[2].

وهذا التعريف الذي ذكره المحقق سعيد بن خلفان الخليلي يركّز على عنصر المنع والتقييد لا على طبيعة المكان ذاته، أي أن العبرة في الحبس ليست بكونه سجناً مبنيا فقط، بل بكل موضع يُقيّد فيه الشخص وتُسلب حريته، سواء كان سجنًا رسميًا أو غير ذلك، ما دام قد تحقق فيه معنى الاحتجاز القهري.

وعليه فإن هذا المفهوم يعد منطلقا لفهم طبيعة عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية، التي لم تقيد الحبس بشكل هندسي أو مكاني، وإنما راعت الغاية من العقوبة والمقصد من التقييد، وهو الردع أو الإصلاح ضمن ضوابط شرعية عادلة.

وأما مفهوم الحبس في المواثيق الدولية، فلم تعرف المواثيق الدولية الحبس تعريفا اصطلاحيًا مباشرًا، إلا أن مفهومه ومعالمه تتضح من خلال النصوص القانونية والمعايير الدولية التي تعنى بتنظيم الحرمان من الحرية وضمان الحقوق الأساسية للمحبوسين، وقد حرصت تلك المواثيق على ربط مفهوم الحبس بقيم العدالة، والكرامة الإنسانية، وحقوق الإنسان، واعتبرته تدبيرًا لا يُقبل إلا بضوابط صارمة، وبما لا يخل بحقوق المحتجزين، فقد نصت المادة 9 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أنه: "لا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفًا، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون ووفقًا للإجراء المقرر فيه". كما نص في المادة (10) على أن: "يعامل جميع الأشخاص المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية تحترم الكرامة الأصيلة في الإنسان".

وقد نصت قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء (قواعد نيلسون مانديلا) على أن: "الحبس يجب أن يتم في ظروف تراعي الصحة الجسدية والعقلية، ويُعامل فيه السجين بما يضمن إعادة تأهيله ودمجه في المجتمع، لا إذلاله أو الانتقام منه"[3].

وبناءً عليه، فإن الباحثين يستنتجون من مجموع هذه المواثيق والاتفاقيات الدولية، أن الحبس يفهم في إطارها على أنه: إجراء قانوني تقرره سلطة قضائية مختصة بحق شخص ثبت ارتكابه لفعل مجرَّم، ويتم تنفيذه وفقًا لضمانات قانونية تضمن الكرامة الإنسانية، وتحظر التعذيب، أو سوء المعاملة، وتهدف إلى تحقيق الردع والإصلاح دون الإخلال بالحقوق الأساسية للمحبوس.

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، (تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي)، معجم العين، ج3، دار ومكتبة الهلال، لبنان، بيروت، بدون طبعة، ص150- 151.

[2] سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان ومسائل الأحكام والأديان، ج13، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي للنشر والتوزيع، [بدون مكان نشر]، [بدون تاريخ نشر]، ص89.

3 الأمم المتحدة، قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء (قواعد نيلسون مانديلا)، اعتمدت بقرار الجمعية العامة في 17 ديسمبر 2015م، متاح على: (https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/GA-RESOLUTION/A_ebook.pdf)، تاريخ الزيارة: 2025/6/26م.

المطلب الثاني: مشروعية عقوبة الحبس في النظامين

أولاً: مشروعية عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية:

لم تكن عقوبة الحبس مجهولة في النظام الجنائي الإسلامي، بل وردت لها إشارات صريحة ودلالات واضحة في القرآن الكريم والسنة النبوية، كما أثبت تطبيقها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين، مما يدلل على مشروعية هذه العقوبة ضمن منظومة الحدود والتعزيرات.

وقد استدل العلماء على مشروعية الحبس من القرآن الكريم بعدة آيات، من أبرزها قوله تعالى: {إِلَّا أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}[1]. فقد استنبط العلماء على أن السجن ورد في الآية على سبيل العقوبة، إلى جانب العذاب الأليم، مما يدل على اعتباره وسيلة للزجر والتأديب[2].

وكذلك قوله تعالى: {تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ}[3]. وفي هذه الآية إشارة صريحة إلى الحبس المؤقت بغرض إثبات الحقوق أو استيضاح الشهادة، وهو ما يُعد أصلًا تشريعيًا في توقيف الأفراد لأغراض تحقيق العدالة[4].

ومن الآيات الأخرى قوله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ... وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ}[5]. وقد فسر بعض المفسرين احصروهم بمعنى احبسوهم[6]، مما يؤكد شرعية الحبس كإجراء أمني وتنفيذي.

أما في سورة يوسف، فقد وردت عدة آيات تعكس مشروعية الحبس ضمن سياقات متعددة، منها قوله تعالى: {قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ.... ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّن بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ}[7].

فلم يُنكر الله تعالى السجن في ذاته، بل أورد القصة مقرّةً له كإجراء كان معمولًا به ومقبولًا من حيث المبدأ، وإن وقع فيه الظلم أحيانًا[8].

وفي السنة النبوية الشريفة، وردت عدة أحاديث تُقرر الحبس صراحة، ومنها ما رواه الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم: "حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه"[9]، وهو دليل واضح على مشروعية الحبس الاحتياطي لأغراض التحقيق والتحقق من التهم.

أما من حيث التطبيق، فإن الحبس كان يمارس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ضمن المتاح، فكان يربط المتهم أحيانًا في سارية المسجد[10]، أو يُحتجز في بيوت الصحابة، أو في الخيام أثناء الغزوات. وقد استمر هذا النهج في عهد أبي بكر الصديق رضي

---

[1] سورة يوسف، الآية 25.

[2] أحمد بن عبد الله الكندي، (تحقيق: مصطفى بن صالح باجو)، المصنف، ج12، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1437هـ – 2016م، ص487.

[3] سورة المائدة، الآية 106.

[4] مسعود فشيت، عقوبة السجن في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مجلة جامعة الجزائر، الطبعة الأولى، 2019م، ص68.

[5] سورة التوبة، الآية 5.

[6] أبو بكر محمد بن عُزير السجستاني، غريب القرآن، (تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران)، دار قتيبة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، ص92.

[7] سورة يوسف، الآية 33- 35.

[8] حسن أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، مكتبة المنار، الكويت، الطبعة الأولى، 1987م، ص60.

[9] أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، رقم الحديث: 1476، ج3، دار الرسالة العالمية، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م، ص244.

[10] محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع، ج29، وزارة التراث، مسقط - سلطنة عمان، 1984م، ص125.

الله عنه، بينما شهدت خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تطورًا ملحوظًا في هذا الجانب، إذ اشترى دارًا من صفوان بن أمية في مكة، واتخذها سجنًا عامًا، وظهرت في عهده سجون أخرى في العراق[1].

كما أقام الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه سجن المدينة وسجن القموص، واتخذ منهما مكانًا لحبس المجرمين والمعتدين. وواصل علي بن أبي طالب رضي الله عنه تطوير هذه الممارسة، فأنشأ سجنين في الكوفة، أحدهما من القصب وسماه نافعًا، ثم بنى سجنًا آخر من الطين والحجارة، وسمّاه مخيسًا، وقد ذكر فيه شعرًا[2]:

ألم تراني كيسًا مكيسًا

بنيت بعد نافعٍ مخيسًا

ويرى الباحثون مما سبق: أن مجموع الأدلة والنقول السابقة تثبت بوضوح أن عقوبة الحبس كانت مشروعة ومعمولًا بها في الشريعة الإسلامية، سواء باعتبارها وسيلة للتأديب والردع، أو أداة للحماية والتحقيق، أو أداة لتنفيذ العقوبات التعزيرية، وقد جاء هذا الإقرار مقرونًا بضوابط شرعية دقيقة تضمن عدم تجاوز الحد في العقوبة، وتكفل تحقيق العدل، وصيانة كرامة الإنسان، ومنع التعسف أو الانتهاك، اتساقًا مع مقاصد الشريعة في حفظ الضرورات ودفع المفاسد.

ثانياً: مشروعية عقوبة الحبس في المواثيق الدولية:

تناولت المواثيق الدولية مسألة الحبس باعتبارها إحدى الوسائل القانونية المشروعة لمساءلة الجناة ومحاسبتهم مع التأكيد في الوقت ذاته على أن ممارسة هذه العقوبة يجب أن تتم في إطار من الشرعية القانونية، والضمانات الحقوقية التي تكفل صيانة الكرامة الإنسانية، وتمنع جميع صور التعذيب أو المعاملة القاسية أو اللاإنسانية.

وتستمد مشروعية الحبس في المنظور الدولي من عدد من الاتفاقيات والإعلانات الدولية، أبرزها:

1- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966م)[3]، الذي أقر مبدأ مشروعية الحبس في المادة 9 بقوله: "لا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفًا، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون ووفقًا للإجراء المقرر فيه". كما نصت المادة 10 على أن: "يعامل جميع الأشخاص المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية تحترم الكرامة الأصيلة في الإنسان".

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أشار في المادة 9 إلى: "لا يجوز اعتقال أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفًا". وفي المادة 5: "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة".

3- اتفاقية مناهضة التعذيب (1984م)، التي شددت على الحظر المطلق للتعذيب، واعتبرت أن أي شكل من الحبس الذي ينفذ على نحو ينتهك الكرامة الإنسانية، أو يتسم بالقسوة، أو الإهانة يعد انتهاكاً جسيماً للقانون الدولي.

---

[1] أبو القاسم علي بن محمد الرحبي، روضة القضاة وطريق النجاة، (تحقيق: صلاح الدين الناهي)، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان / دار الفرقان، عمان - الأردن، الطبعة الثانية، 1404هـ/1984م، ص128.

[2] محمد بن الفرج القرطبي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1426هـ/2005م، ص10.

[3] الأمم المتحدة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة 9- 10، اعتمد في 16 ديسمبر 1966، دخل حيز النفاذ في 23 مارس 1976م، متاح على: (https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights)، تاريخ الزيارة: 2025/6/29م.

4- قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء (قواعد نيلسون مانديلا)، التي تعد المرجع الدولي الأبرز في هذا الباب، حيث أكدت على أن السجن ليس مجرد وسيلة للعقاب، بل أداة للإصلاح وإعادة الإدماج، ويجب أن ينفذ في بيئة تراعي الصحة النفسية والجسدية للسجين، وتحترم حقوقه في التواصل والتعليم والرعاية الصحية.

ويرى الباحثون من خلال استقراء نصوص المواثيق الدولية أن عقوبة الحبس هي إجراء مشروعا من حيث الأصل غير أنها مشروطة بتحقيق شرعية قانونية واضحة، وملتزمة بضوابط إنسانية صارمة تضمن احترام الكرامة الإنسانية، وتمنع التعسف في استخدام السلطة العقابية، وقد أكدت الاتفاقيات الدولية في هذا السياق على ضرورة توفير الضمانات القانونية للمحبوس، بدءًا من مشروعية الإجراء، ومرورًا بحق الدفاع والطعن، وانتهاءً بوجوب معاملة المحتجزين معاملة تحترم كيانهم الآدمي.

ثالثاً: المقارنة بين مشروعية عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية: يتضح من خلال ما تحدثنا عنه في هذا المطلب بأن مشروعية عقوبة الحبس قد أقرت في كل من الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية غير أن لكل منظومة خصوصيتها في التأسيس الفلسفي، والضوابط القانونية، والغايات المقصودة من تطبيق هذه العقوبة.

ففي الشريعة الإسلامية جاءت مشروعية الحبس بالنصوص الصريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن خلال تطبيقات الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، وقد شرع الحبس في الإسلام لأغراض متعددة منها: التأديب، والحماية من الضرر، والتحقيق، وتنفيذ العقوبات التعزيرية، وكان يمارس ضمن ضوابط دقيقة تراعي مقاصد الشريعة الكبرى، خاصة في حفظ النفس والكرامة والعدالة، كما ظهر تطور في أدواته وأماكنه حسب الحاجة والاجتهاد الفقهي، دون أن يعتبر وسيلة انتقامية، أو أداة إهانة.

أما في المنظور الدولي، فتقر المواثيق الدولية مشروعية الحبس باعتباره إجراء قانونياً مشروعاً لضبط الجريمة، ومحاسبة الجناة، لكنها تشترط أن يكون ذلك وفق شرعية قانونية واضحة، وإجراءات نزيهة، ومراعاة تامة لحقوق الإنسان، وقد أكدت المواثيق كالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية مناهضة التعذيب، وقواعد نيلسون مانديلا على أن الحبس لا ينبغي أن يستخدم إلا بحدود القانون، وضمن بيئة تحفظ للإنسان كرامته، وتمنع كل صور التعذيب، أو المعاملة المهينة.

ومن أوجه الاتفاق بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية في هذا الجانب: الإقرار بمشروعية الحبس كإجراء ضروري لحماية المجتمع وتحقيق العدالة، والتشديد على ضرورة وجود ضوابط في تطبيق الحبس تضمن العدالة والكرامة الإنسانية، والاعتراف بوجوب معاملة المحبوس معاملة إنسانية، واحترام حقوقه أثناء فترة الحبس.

أما أوجه التباين فتظهر في الأسس المرجعية، إذ ترتكز الشريعة على نصوص الوحي ومقاصد الشرع، بينما تعتمد المواثيق الدولية على القانون الوضعي والاتفاق الجماعي للدول كما أن العقوبات في الشريعة تنطلق من مقاصد شرعية شاملة في حين أن المواثيق الدولية تركز على البعد الحقوقي الفردي والكرامة الإنسانية من منظور عالمي.

ويرى الباحثون أن عقوبة الحبس في كلا النظامين تحولت من أداة قمع إلى وسيلة للإصلاح والتأهيل، إلا أن الشريعة الإسلامية سبقت المواثيق الدولية في تقرير هذا البعد الإصلاحي، حين قررت من البداية أن الغاية من العقوبة هي تحقيق العدل ومنع الفساد، لا الانتقام أو الإذلال.

المبحث الثاني: تنظيم صفة الحبس ومعاملة المحبوس في النظامين

نظرًا لما تمثله عقوبة الحبس من أثر بالغ على حرية الفرد وكرامته، فقد شغلت هذه العقوبة حيزا كبيرًا في اهتمام التشريعات الوضعية والأنظمة القضائية، كما تناولها الفقه الإسلامي ضمن العقوبات التعزيرية، وأكدت المواثيق الدولية على تنظيمها وضبطها بضوابط تضمن إنسانية التنفيذ.

وقد أولى الفقهاء المسلمون هذه العقوبة عناية كبيرة، فبيّنوا صفتها وحدودها وضوابطها، وأكدوا على ضرورة مراعاة حال المحبوسين في المأوى والمعاملة، حفاظًا على كرامتهم، واستنادًا إلى القواعد الشرعية التي تمنع الضرر والتعسف. وعلى الجانب الآخر، أقرت المواثيق الدولية، وعلى رأسها اتفاقيات الأمم المتحدة قواعد صارمة تنظم تنفيذ الحبس من حيث صورته ومعاملة المحبوس، بما يحقق التوازن بين مقتضيات العقوبة واحترام الحقوق الأساسية.

وانطلاقًا من ذلك يتناول هذا المبحث بيان التنظيم الشرعي والدولي لعقوبة الحبس من خلال مطلبين اثنين على النحو الآتي:

المطلب الأول: صفة الحبس في الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية.

المطلب الثاني: معاملة المحبوس بين الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية.

المطلب الأول: صفة الحبس في الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية

أولاً: صفة الحبس في الشريعة الإسلامية: تتسم عقوبة الحبس في الشريعة الإسلامية بصفات شرعية تراعي مقاصد العقوبة، وتوازن بين الردع والإصلاح من جهة، وصيانة الكرامة الإنسانية من جهة أخرى، وتتنوع أوصاف الحبس باختلاف نوع الجريمة وظروف المحبوس، مع مراعاة قدر من المرونة المقرونة بالعدل والرحمة، بما يحقق الأمن العام دون تجاوز لحدود الشرع.

وقد اتفق العلماء على أن صفة الحبس ليست واحدة في جميع الأحوال، بل تتغير بتغير الجناية، وما يقدّره الحاكم من مقتضيات العدل. فقد ورد أن بعض الأئمة كانوا يحبسون الجناة في مواضع شديدة التضييق، كالحبس في بئرٍ لا ماء فيها، أو في أماكن لا تقي من البرد ولا من الحر، تنكيلاً وردعًا بحسب الجرم وخطورته[1].

إلا أن هذا التضييق لم يكن هو الأصل، بل جاءت التوجيهات الفقهية لتضع ضوابط شرعية تحفظ حقوق المحبوس وكرامته، ما لم تقتضِ الجريمة خلاف ذلك. ومن هذه الضوابط ما ذكره الفقيه خميس بن سعيد الشقصي الرستاقي، حيث اشترط في الحبس أن يحتوي على موضع للخلاء، ومكان مستقل للصلاة، لا سيما إذا كان الحبس يضم أكثر من شخص، وذلك صونًا للعورات، ودرءًا للحرج، انطلاقًا من القاعدة الفقهية: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"، وهو الحديث النبوي الشريف الذي يعتبر أصلًا عامًا في رفع الضرر ودفع الحرج[2].

[1] خميس بن سعيد الشقصي الرستاقي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ج5، مكتبة مسقط، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2006م، ص118.

[2] خميس بن سعيد الشقصي، مرجع سابق، ص119.

ويرى المحقق سعيد بن خلفان الخليلي أن الحبس يجب أن يكون موضعًا يمنع المحبوس من الخروج، سواء كان حرزًا محكمًا أم لا، ولكن الأفضل أن يكون مستورًا بالجدر، وثيق الأبواب، قوي الحراسة؛ لما لذلك من هيبة وزجر لأهل الفساد، وتحقيقًا لمقصود العقوبة في الردع العام[1].

وقد أجاز بعض العلماء الحبس في أماكن مكشوفة أو غير مهيأة تمامًا، كنوع من التشديد، باعتبار أن الحبس في ذاته عقوبة، لكن جماعة من الأئمة، كالإمام سعيد بن عبدالله بن محبوب، والشيخ أبي سعيد الكدمي، رفضوا هذا الاتجاه، ورأوا أنه منافٍ لما تقتضيه كرامة الإنسان، وحقوقه التي يجب أن تُراعى حتى في العقوبة[2].

وفي حال عدم وجود سجن مناسب، أفتى بعض العلماء بجواز الحبس في حفيرة كالبئر، بشرط ألا يكون فيها ضرر بالغ، ودون تعذيب. ويُستشهد لذلك بما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين حبس الشاعر الحطيئة في بئر، لما بلغه من هجائه للزبرقان بن بدر، وهو ما يدل على مرونة التنفيذ، بحسب الضرورة، وظروف الدولة[3].

وأكّد العلماء على أن الحاكم مسؤول عن سلامة المحبس وصلاحيته، فإن كان موضع الحبس ضعيفًا يخشى منه الهرب، وجب على الحاكم ترميمه وتسويره من بيت مال المسلمين، وتوفير الحراسة الكافية. كما نص الفقهاء على وجوب تعيين سجان أمين وثقة، يتولى مراقبة السجناء، وإدارتهم، وقيد بيانات دخولهم وخروجهم، وسبب حبسهم وتاريخه، تجنبًا للظلم أو التلاعب في أحكام الحبس[4].

وعليه، فإن صفة الحبس في الشريعة الإسلامية ليست مجرد تقييد للحرية، وإنما هي وسيلة مشروعة لتحقيق العدالة، وردع الجريمة، بشرط الالتزام بضوابط شرعية تراعي الكرامة، وتمنع الجور، وتوازن بين حق المجتمع في الأمن، وحق الفرد في المعاملة العادلة.

ويرى الباحثون: أن صفة الحبس في الشريعة الإسلامية كانت تراعى فيها الاعتبارات الزمانية والمكانية، فالحبس لم يكن في العصور الأولى ضمن منشآت محكمة ومؤسسات معدّة كما هو الحال اليوم، بل كانت وسائله بدائية وبسيطة تتناسب مع طبيعة الحياة في ذلك الزمن، ومع ذلك فقد حرص العلماء والفقهاء على أن لا يمسّ المحبوس في كرامته، وأن تراعى حاله النفسية والجسدية ما لم يقتضِ جرمُه غير ذلك.

ومن الشواهد التاريخية الدالة على هذا الحرص ما وقع في سلطنة عمان إبّان عهد الإمام الوارث بن كعب الخروصي، حيث كان سجن المسلمين في وادي كلبوه بنزوى تحت ظلّ الأشجار، وهو ما يعكس بساطة المكان وبدائية الإمكانيات حينها، وذات يوم هطل مطر غزير وسالت الأودية، وبلغ وادي كلبوه ذروته، فخشي الإمام أن تجتاح السيول السجناء وهم في عهدته، وقد عجز الناس عن الوصول إليهم.

[1] سعيد بن خلفان الخليلي، إغاثة الملهوف بالسيف المذكّر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذاكرة عمان، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2016م، ص248.

[2] خميس بن سعيد الشقصي، مرجع سابق، ص119.

[3] محمد عبد الحي بن عبد الكبير الإدريسي، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة، (تحقيق: عبد الله الخالدي)، ج1، دار الأرقم، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ص248.

[4] محمد بن إبراهيم الكندي، مرجع سابق، ص126.

وحين رأى الإمام ذلك استشعر مسؤوليته الشرعية والإنسانية تجاه من هم تحت سلطته، فقال كلمته المشهورة: "أمانتي وأنا مسؤول عنهم غدًا"، ثم بادر بنفسه إلى إنقاذهم معرضًا حياته للخطر حتى جرفه السيل هو ومن معه من السجناء، وكانت وفاته في سنة (192هـ)[1].

ويخلص الباحثون من هذا الحدث العظيم إلى أن مفهوم الحبس في الفقه الإسلامي لم يكن محصورًا في العقوبة وحدها، بل كان مؤطرًا بمنظومة أخلاقية، وإنسانية راقية تجعل من الإمام، أو الحاكم مسؤولًا مسؤولية مباشرة عن صيانة المحبوس، وضمان سلامته، وعدم تعريضه للهلاك، ولو على حساب النفس بما يرسخ قيمة العدل والرحمة في أبهى صورها، ويجسد مقاصد الشريعة في حفظ النفس وصيانة الكرامة.

ثانياً: صفة الحبس في المواثيق الدولية:

تناولت المواثيق الدولية صفة الحبس باعتبارها ليست مجرد إجراء عقابي بل منظومة قانونية وإنسانية ينبغي أن تنفذ في بيئة تراعي كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية، فقد أولت الاتفاقيات الدولية اهتمامًا بالغًا بكيفية تنظيم السجون وصفاتها المادية والمعنوية، ووضعت جملة من المعايير التي تشكل الإطار الناظم للحبس المشروع. وتتمثل أبرز هذه المواثيق فيما يلي:

1- قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء (قواعد نيلسون مانديلا): وتعد هذه القواعد حجر الزاوية في تنظيم صفة الحبس دوليًا، وقد تضمنت مجموعة من المبادئ والمعايير، من أبرزها القاعدة الأولى التي تؤكد على أن جميع السجناء يعاملون دائمًا بما يحفظ كرامتهم الإنسانية، ويُمنع تعريضهم لأي شكل من أشكال التعذيب أو المعاملة القاسية، وتشترط القواعد من 12 إلى 17 على توافر المعايير الصحية في أماكن الحبس من تهوية، وإضاءة طبيعية وصناعية، ومساحة كافية، وبيئة نظيفة، تمنع الاكتظاظ وتحفظ الخصوصية، وتوجب القواعد من 18 إلى 21 على توفير وسائل النظافة الشخصية، وملابس وفرش مناسبة تليق بكرامة الإنسان، وتمنع أي نوع من التمييز، كما أن القاعدة 36 و 46 و48 تحظر العقوبات الجماعية، والتعذيب، والحبس الانفرا دي المطول، وتلزم بإخضاع السجون لرقابة مستقلة تضمن احترام حقوق النزلاء.

2- اتفاقية مناهضة التعذيب (1984م): وقد نصت على أن الحبس لا يجوز أن يكون وسيلة لانتهاك الكرامة، أو استخدام التعذيب، أو الإهانة البدنية أو النفسية، وتلزم الاتفاقية الدول الأعضاء باتخاذ التدابير التي تضمن أن تكون أماكن الاحتجاز خاضعة للرقابة القانونية والإنسانية.

3- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: المادة 5 من الإعلان العالمي والمادة 7 من العهد تؤكدان على منع الحبس القاسي أو الحاط بالكرامة، وأما المادة 9 من العهد تشترط أن يكون الحبس وفق إجراءات قانونية ومحددة، وتمنع الاعتقال التعسفي، في حين أن المادة 10 من العهد توجب أن تتم معاملة جميع المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية تحترم الكرامة الأصيلة في الإنسان.

4- قواعد بانكوك الخاصة بالنساء السجينات (2010م)[2]: وضعت هذه القواعد لمعالجة الخصوصيات الشخصية في السجون، ومن أبرز ما ورد فيها: تخصيص مرافق صحية ملائمة لاحتياجات المرأة، خصوصًا أثناء الحمل أو بعد الولادة.

[1] عبد الله بن حميد السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج1، مكتبة الاستقامة، مسقط - سلطنة عمان، بدون تاريخ نشر، ص120-121.

[2] الأمم المتحدة، قواعد الأمم المتحدة لمعاملة السجينات والتدابير غير الاحتجازية للمجرمات (قواعد بانكوك)، اعتمدت بقرار الجمعية العامة A/RES/65/229 في 21 ديسمبر 2010م، متاح على: (https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-rules-treatment-women-prisoners-and-non-custodial) ، تاريخ الزيارة: 2025/7/27م.

5- مبادئ الأمم المتحدة الأساسية لحماية الأشخاص الخاضعين لأي شكل من أشكال الاحتجاز (1988م)[1]: أكدت هذه المبادئ على وجوب احترام صفة الحبس من حيث: وجوب معرفة المحبوس بأسباب الحبس، توفير الحق في الدفاع والاتصال بالمحامي، ضمان البيئة المناسبة والآمنة داخل مرفق الحبس، منع التمييز والمعاملة الانتقامية.

ويستنتج الباحثون من خلال استقراء نصوص هذه المواثيق أن صفة الحبس في المواثيق الدولية تنطلق من فلسفة قانونية وأخلاقية تجعل من السجن مؤسسة إصلاحية لا عقابية بحتة، وتشترط لذلك مجموعة من المعايير المكانية والبيئية التي تضمن توفير مساحة آمنة وصحية تحفظ حياة المحبوس وكرامته، وتهيئة بيئة نفسية واجتماعية تتيح له فرص التعليم والتأهيل، والحيلولة دون الاكتظاظ والتعسف وسوء الاستخدام.

وعليه، فإن صفة الحبس من المنظور الدولي لا تقتصر على مجرد تقييد الحرية، بل تشمل تنظيم المكان، والظروف، والمعاملة، والهدف من العقوبة، في ضوء معايير صارمة تخضع السجن لمبدأ الكرامة الإنسانية أولًا؛ مما يجعل من السجن مكانًا للإصلاح لا للإيذاء أو الانتقام.

ثالثًا: المقارنة بين صفة الحبس في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية: ففي الشريعة الإسلامية جاءت صفة الحبس مرنة، فقد تختلف باختلاف نوع الجريمة، وظروف المحبوس، وتقوم على تحقيق الردع والإصلاح، دون المساس بكرامة الإنسان، وقد راعى الفقهاء شروطًا أساسية في مكان الحبس، كتوفر موضع للخلاء والصلاة، والستر عن العورات، مع ضرورة حفظ أمن المحبس وصيانته، وتعيين سجان أمين، وكان الحاكم مسؤولًا عن المحبوسين مسؤولية كاملة، وتُراعى في صفة الحبس الأحوال الزمانية والمكانية، كما يظهر في موقف الإمام الوارث بن كعب حين خاطر بنفسه لإنقاذ السجناء من السيول، مما يعكس البعد الإنساني والأخلاقي في تنفيذ هذه العقوبة.

وأما صفة الحبس في المواثيق الدولية، فتنظر المواثيق الدولية إلى الحبس كإجراء قانوني يجب أن ينفذ ضمن بيئة إنسانية تحفظ الكرامة، وقد نظمت قواعد نيلسون مانديلا، والعهد الدولي، واتفاقية مناهضة التعذيب، وغيرها، مواصفات أماكن الحبس، من حيث التهوية، النظافة، المساحة، والرعاية الصحية، كما شددت على منع الحبس التعسفي، والحبس الانفرادي المطول، وألزمت برقابة قانونية مستقلة.

ويتضح لدى الباحثين من خلال المقارنة أن كلًا من الشريعة الإسلامية، والمواثيق الدولية اتفقتا في الجوهر على أن صفة الحبس ليست مجرد تقييد للحرية، بل هي نظام متكامل يجب أن يخضع لشروط وضوابط تكفل تحقيق العدل، وصيانة كرامة الإنسان، لكن بينما أسست الشريعة الإسلامية هذه الصفة على أصول شرعية أخلاقية مرنة تتغير بتغير الزمان والمكان، حرصًا على مقاصد العدل والرحمة، فقد جاءت المواثيق الدولية لتفصّل المعايير بصورة نظامية ومعيارية دقيقة تتناسب مع تطور المؤسسات العقابية الحديثة.

ويرى الباحثون أن جوهر الفلسفة المشتركة بين النظامين يقوم على أن كرامة المحبوس لا تسقطها الجريمة، وأن الهدف من الحبس ليس الانتقام، وإنما الردع، والتأديب، والإصلاح، وهو ما يجعل من الحبس أداة تربوية قانونية لا محض وسيلة للحرمان من الحرية.

[1] الأمم المتحدة، مجموعة المبادئ المتعلقة بحماية جميع الأشخاص الذين يتعرضون لأي شكل من أشكال الاحتجاز أو السجن، اعتمدت بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 173/43 في 9 ديسمبر 1988م، متاح على: (https://ldhrights.org/?p=6413) ، تاريخ الزيارة: 2025/7/27م.

المطلب الثاني: معاملة المحبوس بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية

أولًا: معاملة المحبوس في الشريعة الإسلامية

تعد معاملة المحبوسين من الجوانب المهمة في الفقه الإسلامي؛ لأن لها أثر في تحقيق مقاصد العقوبة، وحفظ الكرامة الإنسانية، واتزان السلطة في استخدام وسائل الردع والإصلاح. وقد تناول العلماء هذه المسألة بتفصيل، فجعلوا للمحبوس حقوقًا يجب على الحاكم مراعاتها، كما أوجبوا عليه القيام بمسؤولياته الشرعية تجاههم، بما يضمن صيانة أرواحهم، ورفع الضرر عنهم، وعدم المساس بإنسانيتهم، وإن كانوا في مقام العقوبة.

فمن حيث الرعاية الأساسية، فقد بيّن العلماء أن الحاكم ليس ملزمًا شرعًا بتوفير البسط، أو الماء أو غيرها من سبل الراحة داخل السجن، لكن إن فعل ذلك تطوعًا وتكرمًا فذلك أفضل، أما في حال الاحتياج الضروري، كعدم وجود من يأتيهم بالطعام، فعليه أن يطلقهم مع من يثق بهم ليطلبوا لأنفسهم القوت، ثم يعادوا إلى السجن، وذلك مراعاة لحفظ النفس، إذ لا يجوز أن يهلكوا جوعًا وهم في عهدة الدولة[1].

كما نص الإمام خميس بن سعيد الشقصي على وجوب توفر مواضع الخلاء والصلاة داخل السجن، خصوصًا عند تعدد المحبوسين، دفعًا لكشف العورات وصونًا للآداب، استنادًا إلى القاعدة النبوية: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"[2].

وفيما يتعلق بحالات المرض، فإن كان الحق لله تعالى، فللحاكم أن يطلق المحبوس حفاظًا على دينه ونفسه، مع ضمان من يلتزم بإعادته، أما إذا كان الحق متعلقًا بآدمي، فلا يرفع عنه الحبس إلا بأداء الحق أو تسليمه[3].

أما في جانب القيود والتشديد، فقد أجاز العلماء وضع الحديد والتخشيب لمن ثبتت عليه التهمة، خاصة في حال تكرار السرقة أو إذا خيف منه الهرب، بشرط أن لا يكون في ذلك إيذاء لا مبرر له، وكان من رأي الشيخ الخليلي أن الحبس لغير العقوبة، كالحبس الاحتياطي، لا يجوز فيه التشديد الزائد لأنه ظلم[4].

وأكد العلماء كذلك على ضرورة العدالة في معاملة النساء المحبوسات، وخصوصًا المرضعات، فإن ترتب على الحبس ضرر بالأطفال، جاز اتخاذ وسائل بديلة تُبقي على العقوبة دون الإضرار بالأولاد، كما فعله بعض ولاة المسلمين في تخصيص أماكن خاصة لهن، مع السماح بمرافقة أولادهن داخل السجن[5].

ومن المسائل التي نص عليها الفقهاء: أنه يجوز تمكين المحبوس من الخروج المؤقت لظروف خاصة، مثل موت أحد أقاربه بشرط وجود كفيل مأمون، أو من يرافقه من رجال الدولة، وهو ما نقله الإمام محمد بن محبوب وغيره، وكان معمولًا به في العهد الأول عند الإباضية[6].

---

[1] أحمد بن عبدالله الكندي، مرجع سابق، ص489.

[2] خميس بن سعيد الشقصي، مرجع سابق، ص119.

[3] خميس بن سعيد الشقصي، مرجع سابق، ص121.

[4] محمد بن عبد الله بن عبيدان، جواهر الآثار، ج2، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1985م، ص171.

[5] جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، ج37، مكتبة الجيل الواعد، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2015م، ص142-145.

[6] جميل بن خميس السعدي، مرجع سابق، ص142-145.

وفي جانب الاكتساب والعمل، فإن الشريعة لا تمنع المحبوس من العمل داخل السجن، سواء لحاجته أو من باب الإصلاح، بشرط الإذن من الحاكم أو القائم على الأمر، ولا يجوز له أن يسأل الناس إلا إذا لم يجد عملًا ولا من يعوله. ويجوز استخدامه لقوته، لكن لا بد أن يكون ذلك بإذن ولي الأمر[1].

كما أفتى بعض العلماء بجواز إخراج المحبوسين للبحث عن المال إذا لم يوجد من ينفق عليهم، مع توكيل أمين يعيدهم إلى السجن[2]، مما يبرز مرونة النظام الإسلامي في التعامل مع الواقع دون المساس بكرامة الإنسان.

ويرى الباحثون أن الشريعة الإسلامية قد أرست مبدأً عظيمًا في معاملة المحبوس يقوم على التوازن الدقيق بين مقتضيات العقوبة ومراعاة الكرامة الإنسانية، فهي وإن أجازت الحبس كوسيلة للردع والزجر، إلا أنها لم تغفل الجوانب الأخلاقية والحقوقية للمحبوس، بل حمّلَت الحاكم مسؤولية شرعية في صون حياته، ومراعاة حاله، وتوفير الحد الأدنى من الاحتياجات التي تحفظ كرامته وإنسانيته. وقد ظهر ذلك بوضوح في اجتهادات العلماء والفقهاء الذين وضعوا جملة من الضوابط الشرعية لمعاملة المحبوس تراعي طبيعة الجريمة، وظروف المحبوس دون أن تنساق وراء التشديد أو الترف، وإنما تنطلق من روح العدل والرحمة التي هي سمة أصيلة في التشريع الإسلامي.

ثانياً: معاملة المحبوس في المواثيق الدولية

لقد أولت المواثيق الدولية اهتماماً بالغاً بمعاملة المحبوس بوصفه شخصا لا يزال يحتفظ بكرامته وحقوقه الأساسية رغم تقييد حريته، وقد جاءت هذه المواثيق، وعلى رأسها اتفاقيات الأمم المتحدة لتجعل إطارًا قانونيًا وإنسانيًا ملزمًا للدول يعنى بتوفير معاملة تحفظ إنسانية السجين، وتمنع عنه صور التعذيب، أو المعاملة القاسية، أو اللاإنسانية، أو الحاطة بالكرامة، ومن أبرز النصوص الدولية في هذا الجانب:

1- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966م): الذي نص في المادة 10على أن: "يعامل جميع الأشخاص المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية تحترم الكرامة الأصيلة في الإنسان"، ويؤكد على حقهم في المعاملة التي تليق بآدميتهم بما في ذلك توفير ظروف احتجاز مناسبة، والرعاية الصحية، والتواصل مع العالم الخارجي.

2- قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء (قواعد نيلسون مانديلا): وتعد هذه القواعد المرجع الدولي الأهم في معاملة المحبوسين، حيث تشدد على المبادئ التالية:

أ- منع التعذيب والمعاملة المهينة ونصت على ذلك القاعدة 1.

ب- توفير المأوى النظيف والملائم من حيث الإضاءة والتهوية والخصوصية ونصت على ذلك القواعد 12–17.

ت- تزويد السجين بوسائل النظافة الشخصية، والملابس المناسبة ونصت على ذلك القاعدة 18–21.

ث- ضمان الرعاية الصحية، والتعامل مع الحالات النفسية ونصت على ذلك القاعدة 24–35.

ج- تنظيم العقوبات التأديبية بما يمنع الحبس الانفرادي المطول أو المعاملة القاسية ونصت على ذلك القاعدة 43–46.

ح- ضمان الحق في الاتصال بالعالم الخارجي، والتعليم، والعمل، وإعادة التأهيل.

3- اتفاقية مناهضة التعذيب (1984م): وهذه الاتفاقية تلزم الدول بمنع كل صور التعذيب، أو إساءة المعاملة في أماكن الاحتجاز، وتشدد على وجوب الرقابة على السجون، والتحقيق في أي شكاوى تتعلق بالتعذيب، ومحاسبة المسؤولين عنه.

[1] محمد بن عبد الله بن عبيدان، مرجع سابق، ص171.

[2] عبد الله بن حميد السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج5، مكتبة الاستقامة، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1999م، ص285-286.

4- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م): أكدت المادة (5) أن: "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة"، وهو ما يعكس البعد الأخلاقي العميق الذي تتبناه المواثيق الدولية في التعامل مع المحبوسين.

5- مبادئ الأمم المتحدة الأساسية لمعاملة السجناء (1988م): وقد نصّت هذه المبادئ على وجوب احترام الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للمحبوس، ومن ذلك: الحق في المعرفة بسبب حبسه، والحق في المحاكمة العادلة، والتواصل مع محامٍ، والحصول على الخدمات الصحية، والتعليم، والرعاية الدينية.

6- قواعد بانكوك (2010م): وهي قواعد خاصة بمعاملة النساء السجينات، تراعي احتياجاتهن الصحية والنفسية، وخصوصًا في حالات الحمل والأمومة، وتوصي بتوفير بيئة تراعي الطبيعة الخاصة للمرأة المحبوسة.

7- قواعد الأمم المتحدة الدنيا لمعاملة الأحداث المحرومين من حريتهم (قواعد هافانا – 1990م)[1]: فقد أوضحت هذه القواعد ضرورة:

أ- فصل الأحداث عن السجناء البالغين.

ب- توفير التعليم، والتأهيل المهني، والرعاية النفسية.

ت- أن يكون حبس الحدث استثناءً، وليس قاعدة، وأن يراعى فيه مبدأ المصلحة الفضلى للطفل.

8- المبادئ الأساسية لاستخدام القوة من قبل الموظفين المكلفين بإنفاذ القانون (1990م)[2]: فقد أكدت هذه المبادئ على ضرورة:

أ- استخدام الحد الأدنى من القوة فقط عند الضرورة القصوى.

ب- حظر استخدام القوة بشكل تعسفي ضد المحبوسين.

ت- منع التعذيب والإكراه البدني والنفسي حتى في حالات الطوارئ.

9- المبادئ الطبية الأخلاقية الخاصة بحماية المحتجزين (1982م)[3]: فقد أكدت على أن:

أ- لا يجوز للأطباء، أو العاملين الصحيين الاشتراك في أي إجراء يعرض المحبوس للتعذيب.

ب- استخدام التقييد أو المعاملة الجسدية يجب أن يكون لأسباب طبية فقط، وتحت إشراف مهني مستقل.

[1] الأمم المتحدة، قواعد الأمم المتحدة بشأن حماية الأحداث المجردين من حريتهم (قواعد هافانا)، اعتمدت بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 113/45 في 14 ديسمبر 1990، متاح على: (https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-rules-protection-juveniles-deprived-their-liberty) ، تاريخ الزيارة: 2025/7/28م.

[2] الأمم المتحدة، المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة والأسلحة النارية من قبل مسؤولي إنفاذ القانون، اعتمدت في المؤتمر الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين، هافانا، 27 أغسطس - 7 سبتمبر 1990م، متاح على: (https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/basic-principles-use-force-and-firearms-law-enforcement) ، تاريخ الزيارة: 2025/7/28م.

[3] الأمم المتحدة، المبادئ الطبية الأخلاقية الخاصة بحماية المحتجزين والسجناء من التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، اعتمدت بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 194/37 في 18 ديسمبر 1982م، متاح على: (https://guide-humanitarian-law.org/content/article/3/medical-ethics/) ، تاريخ الزيارة: 2025/7/28م.

10- مدونة قواعد السلوك للموظفين المكلفين بإنفاذ القوانين (1979م)[1]: فقد ألزمت هذه المدونة موظفي السجون والشرطة باحترام وحماية كرامة الإنسان، وعدم التذرع بالأوامر العليا لتبرير التعذيب، وأوجبت المساءلة القانونية لأي تجاوز في معاملة المحتجزين.

وخلاصة الأمر: فإن المواثيق الدولية أولت أهمية بالغة لمعاملة المحبوس باعتباره إنساناً يحتفظ بكرامته رغم تقييد حريته، فجاءت اتفاقيات الأمم المتحدة، وغيرها من الصكوك الدولية لتضع إطارا قانونيًا وإنسانيًا يضمن احترام حقوقه، ويمنع كل صور التعذيب، أو الإهانة، أو المعاملة القاسية. ومن أبرز تلك المواثيق: العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وقواعد نيلسون مانديلا، واتفاقية مناهضة التعذيب، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقواعد بانكوك، وقواعد هافانا، وغيرها من المبادئ التي تؤكد ضرورة حماية المحبوسين صحيًا، ونفسيًا، واجتماعيًا، وقانونيًا، في بيئة تليق بكرامة الإنسان.

ويرى الباحثون: أن معاملة المحبوس في المواثيق الدولية قد تجاوزت المفهوم العقابي الضيق، لتخلق مبدأ الإصلاح والكرامة، وتعكس تطورا في الفهم الحقوقي المعاصر، حيث لم يعد الحبس يعني مجرد تقييد للحرية، بل أصبح التزاما دوليا بتحقيق التوازن بين حماية المجتمع، وضمان الحقوق الأصيلة للمحبوس بما يسهم في إعادة تأهيله واندماجه في المجتمع بعد انقضاء مدة العقوبة.

ثالثاً: المقارنة بين معاملة المحبوس في الشريعة الإسلامية والمو اثيق الدولية

تعد معاملة المحبوسين من القضايا التي تتلاقى فيها المنظومات القانونية والشرعية من حيث الحرص على صيانة الكرامة الإنسانية، وتقييد الحبس بضوابط تضمن عدالة العقوبة وإنسانية التنفيذ، وقد أظهرت الدراسة أن كلًّا من الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية تولي هذا الجانب اهتماما واضحا، وإن اختلفتا في المرجعية والمنهج، وتفاوتتا في بعض التطبيقات، فقد تنطلق الشريعة الإسلامية من مرجعية إلهية تقوم على مقاصد العدل والرحمة وصيانة النفس، وتربط مسؤولية معاملة المحبوس بالحاكم كأمانة شرعية يحاسب عليها، بما يوازن بين العقوبة والإصلاح، أما المواثيق الدولية، فتنطلق من منظومة حقوقية إنسانية حديثة تجعل من الكرامة الإنسانية أساسًا مشتركًا بين جميع البشر، وترتكز على نصوص اتفاقية تعد إلزامية للدول المصادقة عليها، ويتابع تنفيذها من خلال آليات رقابية دولية.

كما أن الشريعة الإسلامية تظهر مرونة في غاية الحبس، فهو قد يكون عقوبة، أو إجراء تحفظي، أو وسيلة إصلاحية مع مراعاة ظروف كل محبوس بحسب حاله، كما دلّت عليه اجتهادات العلماء، بينما تنظر المواثيق الدولية إلى الحبس من زاوية تقييد الحرية، وتقر بأنه يجب ألا يستخدم إلا كملاذ أخير خاصة في حالة الأحداث والنساء، وتحرص على ربطه ببرامج التأهيل والإدماج بعد انقضاء المدة.

ويشترك الطرفان الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية في تأكيد عدد من الحقوق الأساسية كالحق في الحياة، والسلامة الجسدية، والرعاية الصحية، والحق في الاتصال بالعالم الخارجي، والعمل، والتعلم، وإن كانت المواثيق الدولية قد فصلت هذه الحقوق وأدرجتها ضمن قواعد مكتوبة، كقواعد نيلسون مانديلا، وبانكوك، وهافانا، أما الشريعة الإسلامية فقد قررت هذه الحقوق بعموم النصوص ومقاصد الشريعة مع اجتهادات الفقهاء التي بينت كيفية إنفاذها بحسب ظروف الزمان والمكان، فقد جاء في الشريعة الإسلامية تحريم واضح للتعذيب، والإيذاء البدني، أو النفسي للمحبوس، تأسيسًا على قوله صلى الله

[1] الأمم المتحدة، مدونة لقواعد سلوك الموظفين المكلفين بإنفاذ القوانين، اعتمدت بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 169/34 في 17 ديسمبر 1979م، متاح على: (https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/code-conduct-law-enforcement-officials) ، تاريخ الزيارة: 2025/7/28م.

عليه وسلم: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"[1]، وعلى قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، أما المواثيق الدولية، فقد جعلت من حظر التعذيب قاعدة آمرة في القانون الدولي، ومنعت حتى التذرع بالأوامر الرسمية، أو الطوارئ لتبريره، كما نصت عليه اتفاقية مناهضة التعذيب والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد أظهرت المواثيق الدولية تطورًا في مراعاة خصوصية بعض فئات السجناء، كالنساء، والأحداث، والمرضى، وهو ما يظهر في قواعد بانكوك وهافانا، حيث نصت على ضرورة تخصيص أماكن ملائمة، ورعاية خاصة، وتعامل يراعي الفروق البيولوجية والنفسية. بينما نجد أن الفقه الإسلامي قد سبق إلى هذه المراعاة من خلال أحكام تخص النساء المرضعات، والأطفال، والضعفاء، لكنه لم ينظمها على شكل قواعد إجرائية تفصيلية، بل تركها لاجتهاد الحاكم بحسب المصلحة، وكذلك تتسم المواثيق الدولية بوجود أجهزة رقابة مستقلة، مثل لجان مناهضة التعذيب، والمقرر الأممي المعني بحقوق السجناء، مما يوفّر متابعة ومساءلة دولية، وفي المقابل، فإن الشريعة الإسلامية تعتمد على مسؤولية الحاكم الشرعية، وتفويضه في الاجتهاد، مع ما يتبع ذلك من رقابة القضاء الشرعي، وأمر الولاة بالعدل، ومحاسبتهم في حال التقصير، كما في وصايا الخلفاء الراشدين، وكتب الأحكام.

ويرى الباحثون أن كلا النظامين الشريعة الإسلامية، والمواثيق الدولية يلتقيان في المبادئ الكبرى لمعاملة المحبوس، كحفظ الكرامة، ومنع التعذيب، وتوفير الاحتياجات الأساسية، والحق في الرعاية الصحية والتعليم غير أن المواثيق الدولية تتميز بالتفصيل الإجرائي والضبط المؤسسي، بينما تتسم الشريعة بالمرونة والاحتكام إلى مقاصد العدل والرحمة، مع ترك مساحة للاجتهاد في التنزيل بحسب المقام والحال والزمان والمكان، وتبقى المقارنة بينهما مجالًا رحبًا للتكامل، إذ يمكن للأنظمة القانونية في الدول الإسلامية أن تستفيد من تقنيات المواثيق الدولية في الرقابة والتنفيذ، مع الحفاظ على الخصوصية الدينية التي تميز التشريع الإسلامي في نظرته للإنسان والعقوبة، بوصفها بابا للإصلاح لا للانتقام.

خاتمة:

بهذا نصل إلى خاتمة هذه الدراسة التي تناولت موضوع عقوبة الحبس بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية (دراسة مقارنة)، وقد تبين للباحثين من خلال الدراسة النظرية والتحليلية والمقارنة أن عقوبة الحبس قد حظيت باهتمام بالغ في كل من الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

وقد خرج الباحثون بعدد من النتائج المهمة أبرزها، وهي على النحو التالي:

1- ثبوت مشروعية الحبس في كل من الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، إلا أن الشريعة تستند إلى نصوص الوحي ومقاصد الشريعة في حين أن المواثيق تستند إلى القانون الدولي والاتفاق الجماعي.
2- الحبس في الشريعة الإسلامية عقوبة تعزيرية تخضع لاجتهاد الحاكم، وتراعي مقاصد الشريعة في الردع والإصلاح، دون الإخلال بالكرامة الإنسانية.
3- الصفة التنفيذية للحبس في الشريعة تتصف بالمرونة والعدل، وتعتمد على ظروف الزمان والمكان بينما الصفة التنفيذية للحبس في المواثيق الدولية محكومة بقواعد تفصيلية، مثل قواعد نيلسون مانديلا.
4- الشريعة الإسلامية سبقت المواثيق الدولية في تبني الفكرة الإصلاحية لعقوبة الحبس، إذ لم تكن العقوبة في الإسلام انتقامية، بل وسيلة للتأديب ومنع الفساد، وهو ما تؤكده السوابق التاريخية والنصوص الفقهية.

[1] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، رقم الحديث: 2613، ج8، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م، ص32.

5- غياب المحاسبة الدولية الفعلية لبعض الانتهاكات (كما في ممارسات الاحتلال ضد الأسرى الفلسطينيين) يبرز قصورًا في تطبيق المواثيق الدولية رغم متانة نصوصها في حين يظهر الالتزام العملي بمعايير الكرامة في نماذج إسلامية مقاومة.

وفي ضوء هذه النتائج، يوصي الباحثون بما يلي:

1- تعزيز الاجتهاد الفقهي المعاصر في ضبط صفة الحبس ومعاملة المحبوس بما يراعي المستجدات ويرسخ مقاصد الشريعة.
2- تفعيل النصوص الدولية من خلال آليات رقابية صارمة، لمنع الانتهاكات الجسيمة في السجون ومراكز الاحتجاز.
3- الاستفادة من نقاط الالتقاء بين الشريعة والمواثيق الدولية لبناء أنظمة عقابية عادلة تحترم كرامة الإنسان.
4- إبراز النماذج الإسلامية الناجحة في معاملة المحبوسين، وتسليط الضوء عليها في المحافل الحقوقية والدولية.
5- دعوة الدول الإسلامية إلى مراجعة قوانين الحبس لديها لضمان توافقها مع كل من المقاصد الشرعية والاتفاقات الحقوقية الدولي.

ختاماً، يأمل الباحثون من خلال هذه الدراسة أن يكونوا قد قدموا طرحاً علمياً رصيناً في موضوع عقوبة الحبس يوازن بين مقاصد الشريعة الإسلامية، ومبادئ المواثيق الدولية، ويسهم في تعزيز الفهم العميق للأسس التشريعية والحقوقية لهذه العقوبة بما يحقق العدالة، ويحفظ الكرامة الإنسانية، كما يأملون أن تفتح هذه الدراسة آفاقاً لمزيد من البحوث المقارنة التي تسهم في تطوير المنظومات القانونية والفقهية، وتعزيز حماية حقوق الإنسان في مختلف السياقات. كما نود الإشارة بأنه تم تمويل المشروع البحثي الذي أدى إلى هذه النتائج من قبل وزارة التعليم العالي والابتكار بسلطنة عمان بموجب برنامج التمويل المؤسسي المبني على الكفاءة بالعقد البحثي رقم MoHERI/BFP/ASU/2023

المصادروالمراجع:

1- أبو بكر محمد بن عُزير السجستاني، غريب القرآن، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م.
2- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م.
3- أبو القاسم علي بن محمد الرحبي، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان / دار الفرقان، عمان - الأردن، الطبعة الثانية، 1404هـ/1984م.
4- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
5- أحمد بن عبد الله الكندي، المصنف، تحقيق: مصطفى بن صالح باجو، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م.
6- الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت – لبنان.
7- حسن أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، مكتبة المنار، الكويت، الطبعة الأولى، 1987م.
8- جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، مكتبة الجيل الواعد، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2015م.
9- خميس بن سعيد الشقصي الرستاقي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، مكتبة مسقط، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2006م.

10- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت – لبنان.
11- عبد الله بن حميد السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، مسقط - سلطنة عمان.
12- عبد الله بن حميد السالمي، جوابات الإمام السالمي، مكتبة الاستقامة، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1999م.
13- محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع، وزارة التراث، مسقط - سلطنة عمان، 1984م.
14- محمد بن إبراهيم الكندي، جواهر الآثار، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1985م.
15- محمد بن الفرج القرطبي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1426هـ/2005م.
16- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
17- محمد بن عبد الله بن عبيدان، جواهر الآثار، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 1985م.
18- محمد عبد الحي بن عبد الكبير الإدريسي، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.
19- مسعود فشيت، عقوبة السجن في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مجلة جامعة الجزائر، الطبعة الأولى، 2019م.
20- سعيد بن خلفان الخليلي، إغاثة الملهوف بالسيف المذكّر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذاكرة عمان، مسقط - سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2016م.
21- سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان ومسائل الأحكام والأديان، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي للنشر والتوزيع.
22- الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 1948م.
23- الأمم المتحدة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، 1966م.
24- الأمم المتحدة، اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، 1984م.
25- الأمم المتحدة، قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء (قواعد نيلسون مانديلا)، 2015م.
26- الأمم المتحدة، قواعد الأمم المتحدة لمعاملة السجينات والتدابير غير الاحتجازية للمجرمات (قواعد بانكوك)، 2010م.
27- الأمم المتحدة، مجموعة المبادئ المتعلقة بحماية جميع الأشخاص الذين يتعرضون لأي شكل من أشكال الاحتجاز أو السجن، 1988م.
28- الأمم المتحدة، قواعد الأمم المتحدة بشأن حماية الأحداث المجردين من حريتهم (قواعد هافانا)، 1990م.
29- الأمم المتحدة، المبادئ الأساسية بشأن استخدام القوة والأسلحة النارية من قبل مسؤولي إنفاذ القانون، 1990م.
30- الأمم المتحدة، المبادئ الطبية الأخلاقية الخاصة بحماية المحتجزين والسجناء من التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، 1982م.
31- الأمم المتحدة، مدونة لقواعد سلوك الموظفين المكلفين بإنفاذ القوانين، 1979م.

إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العُماني: دراسة تحليلية مقارنة بالقانون الكويتي والفقه الإسلامي

Expropriation Procedures for Public Benefit in Omani Law: An Analytical Study in Comparison with Kuwaiti Law and Islamic Jurisprudence

خالد بن محمد بن سعيد المعمري - علي بن سعيد بن علي غفرم الشحري (سلطنة عُمان)

Khalid Mohammed Said Almaamri - Ali Said Ali Ghafram Alshahri (Sultanate of Oman)

Abstract:

This study aims to examine and analyze the legal procedures governing expropriation for public benefit under Omani law and to compare them with Kuwaiti law and Islamic jurisprudence. It seeks to clarify the foundations of these procedures, highlight the convergence between the legal systems, and determine which aligns more closely with Islamic jurisprudential principles. The research adopts inductive, analytical, and comparative methodologies and is structured into an introduction, a prelude, four chapters, and a conclusion that presents key findings and recommendations.

The study concludes that the legitimacy of expropriation in Islamic jurisprudence is rooted in the practices of the Prophet pbuh, the Rightly Guided Caliphs, and fundamental jurisprudential principles. It is further supported by constitutional provisions in both Oman and Kuwait. The findings reveal that Omani law adopts a middle approach: unlike Islamic jurisprudence, which begins with negotiation, and Kuwaiti law, which transfers ownership directly to the state, Omani law restricts the owner's right to dispose of property once a royal decree is issued. The systems also differ in judicial oversight: Islamic jurisprudence requires judicial review, Kuwaiti law provides partial judicial guarantees, whereas Omani law does not grant such authority to the judiciary.

The study identifies shortcomings in all systems regarding property restitution if projects are abandoned, with varying levels of guarantees. It also notes differences in the authority of the expropriating entity and the obligation to pay fair compensation or rent. Jurists, moreover, do not provide detailed procedural guidance, addressing expropriation largely implicitly.

The recommendations emphasize enhancing comparative studies between Islamic jurisprudence and modern legal frameworks, developing clear procedural rules, defining the rights and obligations of owners and authorities, and reviewing legislative provisions to better protect owners' rights to reclaim property if projects are abandoned.

Keywords: Expropriation – Property – Expropriation of property – Public benefit.

مستخلص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة وتحليل الإجراءات القانونية المقررة في القانون العُماني، ومقارنتها بنظيراتها في القانون الكويتي والفقه الإسلامي، فيما يتعلق بنزع الملكية للمنفعة العامة، مع بيان الأسس التي تستند إليها هذه الإجراءات، والكشف عن مدى التقارب بين النظامين القانونيين في هذا المجال، وأيّهما أقرب إلى التصور الفقهي. وقد تضمن البحث مقدمة وتمهيدًا وأربعة مباحث، أعقبتها خاتمة بأهم النتائج والتوصيات، واعتمد الباحثان على المنهج الاستقرائي والتحليلي والمقارن.

وقد خلصت الدراسة إلى أن مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة قائمة في الفقه الإسلامي استنادًا إلى فعل النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، وإلى القواعد الفقهية، كما دعمتها النصوص الدستورية في كل من سلطنة عُمان ودولة الكويت. وقد اتخذ القانون العماني نهجًا وسطًا بين الفقه الإسلامي والقانون الكويتي من حيث الإجراءات، فبينما يبدأ الفقه الإسلامي بالمساومة، ينقل القانون الكويتي الملكية مباشرة إلى الدولة، في حين يقيّد القانون العُماني تصرف المالك بعد صدور المرسوم. كما يختلف موقفهم من عرض الأمر على القضاء، إذ لم يمنحه القانون العُماني ولاية في المشروعية، وأعطى القانون الكويتي ضمانة جزئية، بينما ألزم الفقه الإسلامي بذلك. وأظهرت الدراسة قصورًا في مسألة استرداد الملكية في جميع القوانين مع اختلاف الضمانات، وتباينت كذلك سلطة الجهة النازعة بين التوسّع الفقهي، والتقييد العماني، والإلزام الكويتي بدفع أجرة المثل. كما أنَّ الفقهاء لم يضعوا إجراءات مفصّلة لنزع الملكية وإنما ذكروها ضمنيًا.

وتتلخص توصيات الدراسة في الدعوة إلى تكثيف الدراسات المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون في قضايا نزع الملكية، لاسيما ما يتصل بالتعويض والإخلاء والعقوبات، مع حث المجامع الفقهية على صياغة إجراءات واضحة تضبط عملية النزع وتحدد حقوق وواجبات كل من المالك والجهة النازعة. كما أوصت بمراجعة التشريعات العمانية والكويتية من قبل الجهات التشريعية الرقابية لتعزيز حماية حق المالك في استرداد ملكه المنزوع عند العدول عن المشروع، نظرًا للقصور الملحوظ في القانون العماني وشبه انعدام الضمانات في القانون الكويتي.

كلمات مفتاحية: نزع – ملكية – نزع الملكية- منفعة عامة.

مقدمة:

تُعد الملكية الخاصة من أسمى الحقوق التي حظيت باهتمام بالغ في التشريع الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة على السواء، إذ أقرّت الشريعة الإسلامية للفرد حق التملك [1]، وحرّمت التعدي على ماله بغير مسوغ شرعي، وعدّت الاعتداء عليه جريمة تستوجب الضمان والعقوبة، واعتبرت الدفاع عنه سببًا للشهادة في سبيل الله، فلا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه.

وقد استندت هذه الحماية إلى نصوص قطعية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، من ذلك قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29]، غير أنّ هذا الحق - على سمو

[1] ينظر: الخفيف، علي بن محمد، **الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية**، د.ط، (مصر: دار الفكر العربي، 1416هـ - 1996م)، ص84-86.

مكانته - ليس مطلقًا، بل يرد عليه تقييد في نطاق ضيق، حين تتعارض المصلحة الفردية مع مصلحة عامة راجحة لا تتحقق إلا بنزع الملكية، فيجب حينها - وفق ضوابط دقيقة تحفظ التوازن بين حق الفرد وحق الجماعة - نزع الملكية.

وقد أولت النظم القانونية الحديثة عناية كبيرة بهذه المسألة، حيث وضعت تشريعات خاصة تنظّم إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة، وتحدد شروطها وضماناتها، وفي هذا السياق يأتي القانون العماني لنزع الملكية للمنفعة العامة الصادر بالمرسوم السلطاني رقم (2023/71) بوصفه الإطار القانوني الأحدث الذي يعالج هذه القضية، بما يتلاءم مع مسيرة التنمية والتوسع العمراني في السلطنة، كما أن القانون الكويتي رقم (33) لسنة 1964م في شأن نزع الملكية والاستيلاء المؤقت للمنفعة العامة، وتعديلاته، أرسى نظامًا قانونيًا موازيًا يحدد صلاحيات السلطة العامة وضمانات الأفراد، الأمر الذي يجعل المقارنة بين التشريعين في -ضوء المرجعية الفقهية الإسلامية- ذات أهمية علمية وعملية بالغة، وانطلاقًا من ذلك، فإن هذا البحث يسعى إلى دراسة إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني، من خلال تحليل نصوصه وأحكامه، ومقارنته بالقانون الكويتي، مع استحضار الرؤية الفقهية الإسلامية، بهدف الكشف عن مدى التلاقي والاختلاف، وبيان مدى انسجام هذه التشريعات مع المبادئ الشرعية التي أرست قواعد العدالة وصيانة الحقوق، وحرصًا على تأصيل الدراسة وربطها بجذورها الشرعية، فقد قُدِّم الجانب الفقهي في هذا البحث على الجانب القانوني؛ إذ إن التشريعات في سلطنة عمان ودولة الكويت، على اختلاف صيغها الحديثة تستند في جوهرها إلى مبادئ الفقه الإسلامي وقواعده العامة[1]، مما يجعل الرجوع إلى الفقه الإسلامي بمذاهبه وأصوله هو المدخل الطبيعي لفهم الأساس النظري الذي بُنيت عليه تلك القوانين[2]، ومن ثمّ جاء ترتيب الدراسة على هذا النحو: البدء بالفقه الإسلامي باعتباره الأصل، ثم الانتقال إلى القانون العماني بوصفه محور البحث وأساسه، يليه القانون الكويتي من باب المقارنة واستجلاء أوجه الالتقاء والاختلاف.

وتأسيسا على ما سبق ذكره كان عنوان هذا البحث: **إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العُماني: دراسة تحليلية مقارنة بالقانون الكويتي والفقه الإسلامي.**

مشكلة البحث:

تُعد الإجراءات المتبعة في نزع الملكية للمنفعة العامة من أدق المراحل وأخطرها، نظرًا لما يترتب عليها من مساس مباشر بحقوق الأفراد، فتتمثل مشكلة هذا البحث في بيان مدى اتساق الإجراءات المقررة في القانون العماني (قانون نزع الملكية للمنفعة العامة رقم 2023/71) مع الرأي الفقهي الإسلامي من جهة، ومع ما قرره القانون الكويتي من جهة أخرى.

أسئلة البحث:

ينطلق البحث لمناقشة عدد من التساؤلات المركزية، أهمها:

1. ما الأسس الفقهية التي وضعها الفقه الإسلامي لتنظيم إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة؟
2. أي القانونين أكثر توافقا مع الإجراءات الفقهية؟
3. ما مدى تقارب الإجراءات الواردة في القانون العماني مع ما استقر عليه القانون الكويتي؟

---

[1] ينظر: **النظام الأساسي لسلطنة عُمان** رقم (2021/6)، الباب الأول، المادة 2. **دستوردولة الكويت** رقم (1) لسنة 1962، الباب الأول، المادة 2.

[2] ينظر: وزارة العدل والشؤون القانونية العمانية، **قانون المعاملات المدنية**، (مسقط، الجريدة الرسمية 1012، 2013م)، ص2، المادة (1-2). **والقانون المدني الكويتي**، المادة ١ المعدلة بالقانون رقم ١٥ لسنة ١٩٩٦م بتعديل بعض أحكام المرسوم بالقانون رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠م بإصدار القانون المدني. **والمذكرة الإيضاحية للقانون المدني الكويتي**، د.ط، (الكويت: جمعية المحامين الكويتية، ٢٠١٩م)، ص١٠-١١.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

1. دراسة الإجراءات الفقهية المتعلقة بنزع الملكية للمنفعة العامة وبيان مستندها.
2. تحليل الإجراءات القانونية المقررة في القانون العماني ومقارنتها بالإجراءات في القانون الكويتي والكشف عن أي القانونين أقرب للإجراءات الفقهية.
3. بيان مدى التقارب بين القانون العماني والقانون الكويتي، في مسألة الإجراءات المتعلقة بنزع الملكية للمنفعة العامة.

أهمية البحث:

يمكننا تقسيم أهمية الدراسة والبحث في موضوع نزع الملكية للمنفعة العامة بين الفقه والقانون العماني، إلى قسمين:

1- الأهمية النظرية: تتمثل الأهمية النظرية لهذا البحث في دراسته المتخصصة لإجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة كما نظمها القانون العماني رقم (2023/71)، بوصفه الإطار القانوني الأحدث والأكثر مباشرة في تنظيم هذه المسألة، ويُعنى البحث بتحليل هذه الإجراءات في ضوء التأصيل الفقهي الإسلامي، ومقارنتها بنظيرتها في القانون الكويتي، بغية الكشف عن مدى انسجامها مع القواعد الشرعية من جهة، واستجابتها لمتطلبات التنمية الحديثة من جهة أخرى، ومن خلال هذا التحليل، يسعى البحث إلى الإسهام في إثراء الدراسات القانونية والفقهية المقارنة، وبيان مكانة القانون العماني بين التشريعات العربية في ضبط إجراءات نزع الملكية وضمان عدالتها.

2- الأهمية العملية: تظهر الأهمية العملية للبحث في كونه يتناول جانبًا تطبيقيًا يمس حياة الأفراد والمجتمع بصورة مباشرة، حيث تُعد إجراءات نزع الملكية أكثر المراحل حساسية بالنسبة لملاك العقار، لما يترتب عليها من مخاوف تتعلق بفقدان الملكية أو عدم عدالة التعويض أو غياب الضمانات الكافية ومن خلال هذا البحث، يتم تسليط الضوء على الحقوق والالتزامات المترتبة على الأطراف كافة، وعلى الضمانات التي تكفلها التشريعات المعمول بها، بما يعزز الثقة في النظام القانوني، ويدعم التوازن المطلوب بين حماية الملكية الخاصة وتحقيق التنمية العمرانية والاقتصادية.

حدود البحث:

الإطار الفقهي: يستند البحث إلى دراسة الإجراءات المرتبطة بنزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي بوجه عام، من خلال استقراء النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء بمذاهبهم المختلفة، مع الاستفادة من اجتهادات الفقه المعاصر وما صدر عن مجامع الفقه الإسلامي، وذلك دون الاقتصار على مذهب محدد، بما يتيح رؤية شمولية متوازنة تعكس ثراء التراث الفقهي وتنوع مدارسه.

الإطار القانوني: يركز البحث على القانون العماني (قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، رقم 2023/71)، والقانون الكويتي (القانون رقم (33) لسنة 1964 في شأن نزع الملكية والاستيلاء المؤقت للمنفعة العامة)، والتعديلات الخاصة به.

الإطار المكاني: تعنى هذه الدراسة بسلطنة عمان ودولة الكويت، ولا تتطرق لوقائع نزع الملكية خارج الدولتين، باستثناء ما تعلق من الوقائع الخارجية، بنقل مسألة في الجانب الفقهي.

منهج البحث:

سيسلك الباحثان في هذا البحث:

1- **المنهج الاستقرائي**، وذلك من خلال تتبع النصوص الشرعية، والمواد القانونية، وجمع آراء الفقهاء المتعلقة بإجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة.

2- **المنهج التحليلي**، من خلال تحليل المواد والأحكام الواردة في قانون نزع الملكية للمنفعة العامة العماني.

3- **المنهج المقارن**، وذلك من خلال استعراض الإجراءات الفقهية ومقارنتها بإجراءات نزع الملكية في القانون العماني والقانون الكويتي.

الدراسات السابقة:

1- دراسة بعنوان "نزع الملكية من أجل المنفعة العامة"، إعداد الطلبة: سمية رميلي وسامي حفار، رسالة ماجستير بجامعة 08 ماي 1945 قالمة، الجزائر، قسم العلوم القانونية والإدارية، 2014-2015م.

تناولت هذه الدراسة موضوع نزع الملكية في التشريع الجزائري، مع إشارة إلى المبادئ والإجراءات، غير أن جل تركيزها انصبّ على مسألة التعويض ومنازعاته، بوصفه الأثر الأبرز المترتب على النزع، وهي دراسة قانونية بحتة لم تتجاوز حدود التشريع الجزائري، بينما تميزت دراستنا بكونها تسلط الضوء على الإجراءات في القانون العماني في ضوء الفقه الإسلامي والمقارنة مع القانون الكويتي، مما يمنحها بعدًا فقهيًا وقانونيًا أوسع.

2- دراسة بعنوان "نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة في التشريع الأردني"، إعداد د. فيصل شنطاوي، د. سليم حتاملة (جامعة العلوم الإسلامية العالمية)، ود. أسامة الحناينة (جامعة عمان الأهلية)، 2015م.

ركزت هذه الدراسة على الإطار الدستوري والتشريعي الأردني لنزع الملكية، مع بيان دور القضاء في الرقابة على هذا الإجراء، وهي دراسة قانونية صرفة اقتصرت على معالجة النصوص الأردنية، أما دراستنا فتمتاز بأنها تتجاوز الطابع الوطني الضيق، لتتناول القانون العماني بصفته الأساس، مقرونًا بالفقه الإسلامي وبالقانون الكويتي في الإطار المقارن، مع تركيز خاص على الإجراءات.

3- دراسة بعنوان "نزع الملكية للمنفعة العامة من وجهة الفقه الإسلامي"، إعداد د. محمد بلية حمد العجمي، كلية التربية الأساسية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب، الكويت، 2020م.

انصبت هذه الدراسة على الفقه الإسلامي المعاصر، وخصوصًا ما صدر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي في شأن نزع الملكية، وقدمت معالجة فقهية محضة دون أن تقرنها بدراسة قانونية.

بينما تميزت دراستنا بكونها تجمع بين البعد الفقهي العام والبعد القانوني، مع تركيزها على الإجراءات في القانون العماني بوصفه محورًا رئيسيًا، والمقارنة بالقانون الكويتي والفقه الإسلامي لإبراز أوجه الالتقاء والاختلاف.

هيكل البحث:

جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: وفيها مشكلة البحث، وأسئلة البحث، وأهداف البحث، وأهمية البحث، وحدوده، والدراسات السابقة والمنهج المتبع في البحث، وهيكل البحث.

مبحث تمهيدي: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة ومشروعيته،

المبحث الأول: إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي،

المبحث الثاني: إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني،

المبحث الثالث: إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون الكويتي،

المبحث الرابع: المقارنة بين إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والقانون العماني والقانون الكويتي،

وخاتمة، تحتوي على مجموعة من النتائج التي توصل إليها الباحثان من خلال هذا البحث والتوصيات.

مبحث تمهيدي: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة ومشروعيته

يُعدّ نزع الملكية للمنفعة العامة من أبرز القضايا الشرعية والقانونية التي تنطوي على أبعاد اجتماعية واقتصادية مهمة، إذ يجمع بين تحقيق مصلحة الفرد وضرورة تحقيق المصلحة العامة التي تخدم المجتمع بأسره، وتأتي أهمية هذا الموضوع من كونه وسيلة ضرورية لتنفيذ المشاريع العامة التي تسهم في تطوير البنية التحتية وتحقيق التنمية المستدامة، مع مراعاة الحقوق الفردية التي يحميها القانون والشرع.

وفي التمهيد، سيتم تناول تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة من زوايا متعددة، تشمل التعريف اللغوي والفقهي والقانوني، لتوضيح الإطار المفاهيمي لهذا الموضوع، بالإضافة إلى استعراض مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة فقهًا وقانونًا، استنادًا إلى النصوص الشرعية والقانونية.

المطلب الأول: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة لغةً وفقهًا وقانونًا

الفرع الأول: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة لغةً

أولًا: تعريف النزع[1]

النون والزاء والعين أصلٌ صحيح يدلّ على القَلع والجَذب. يقال: نَزَعَ الشيءَ من مكانه نَزْعًا، أي قَلَعَه واقتَلَعَه من موضعه، فهو مَنزوعٌ أو نَزيع. ويُقال: انتَزَعَه فانْتَزَع، أي اقتَلَعَه فاقْتَلَع. ومن معانيه: نَزَعَ عنه الشيءَ أي سَلَبَه وأخذَه منه. ويقال: فلانٌ في النَّزْع، أي في قَلع الحياة عند الموت، ومنه قَوْله تَعَالَى: ﴿والنَّازِعاتِ غَرْقاً﴾ [النازعات:1].

ويُستعمل "نزع" في معانٍ أخرى؛ فيقال: نَزَعَ الأميرُ العامِلَ عن عمله أي عزله، ونَزَعَ إلى أهله أي اشتاقَ وانجذب إليهم، ونَزَعَ عن كذا أي انتهى وكفّ عنه. ويقال في الشَّبَه: نَزَعَ إلى أبيه. والرجل "أنزع" بيّن النَّزَع، وهو الذي انحسر الشعر عن جانبي جبهته، وموضعه يُسمى "النَّزَعة" وهما "النَّزَعتان". كما يقال: نازَعَه منازعةً أي جاذَبَه في الخصومة، وبينهم نَزَاعة أي خُصومة في حق، والتنازع: التخاصم. وتُقال: نازَعَتْهُ نفسُه إلى الشيء نزاعًا أي اشتاقت إليه.

وعلى ما سلف يتبين لنا: أن النزع معناه إزالة الشيء عن موضعه وتحويله على سبيل القلع والجذب، وهذا يتناسب مع نزع الملكية.

---

[1] ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس. **مقاييس اللغة**، تحقيق. عبد السلام هارون، د.ط، (دمشق: دار الفكر، 1399هـ – 1979م)، ج5، ص415، مادة "نزع". وابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ج8، ص349، مادة "نزع". والرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق. يوسف الشيخ محمد، ط5. (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ – 1990م)، ص30886: مادة "ن ز ع ". والزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، ط1، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1422هـ 2001م)، ج22، ص238، مادة "نزع".

ثانيًا: تعريف المِلك والمِلكية

المِلْكُ: المِلك أصلٌ يدلّ على قوة الشيء، ومَلَك الإنسانُ الشَّيء يملِكُه مَلْكا؛ لأنَّ يدَه فيه قويّةٌ صحيحة، فالمِلْك: ما مُلِك من مالٍ.[1].

ثالثًا: تعريف المنفعة

المنفعة أصلها النَّفع، والنَّفْعُ ضد الضرر، والمَنْفَعَةُ: كل ما يُنتفع به. والمنفعة هي الخير والفائدة العائدة على الإنسان. المَنْفَعة: اسْمُ مَا انْتُفِعَ بِهِ، وَيُقَال: مَا عِنْدَهُمْ نَفِيعةٌ أَي مَنْفَعةٌ، واسْتَنْفَعَه، طَلَبَ نَفْعَه.[2]

وفي تاج العروس: المَنْفَعَةُ: ضِدّ الضرر، وهُوَ مَا يُستَعانُ بِهِ فِي الوُصُولِ إِلَى الخَيرِ، وَقد نَفَعَه نَفعًا، وانتَفَعَ بِهِ.[3]

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: المنفعة ما فيه الخير والصّالح والفائدة، والمنافع العامة ما كانت فوائدها مُشتركة بين الناس.[4]

إذن فالمنفعة العامة: هي ما كانت فوائدها مشتركة بين الناس، وهذا ما يتناسب مع نزع الملكية للمنفعة العامة.

وبناءً على هذه التعريفات، يمكننا القول بأن نزع الملكية للمنفعة العامة في اللغة يعني: تحويل وجذب واقتلاع حق فرد أو مجموعة أفراد في التصرف والاستفادة مما كان لهم الحق والقدرة في التصرف به والاستفادة منه، وانتقال هذا الحق لجهة أخرى، لأجل فائدة أعلى وتكون هذه الفائدة عامة تعود بالنفع على المجتمع كله.

الفرع الثاني: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والقانون

أولًا: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي:

بعد البحث والاطلاع، لم نقف على تعريف للنزع عند الفقهاء المتقدمين يتوافق مع معنى نزع الملكية للمنفعة العامة، نظرا إلى أن مصطلح نزع الملكية للمنفعة العامة بمفهومه الحالي يعد مصطلحا معاصرا، وقد ورد لفظ النزع في معجم المصطلحات الإباضية بمعنى: "المال الذي يأخذه الوالد من أولاده عند الحاجة"[5]، وهذا بعيد كل البعد عن معنى نزع الملكية للمنفعة العامة، وأما المتأخرين فقد وضعوا واستنبطوا تعريفات للنزع، بما يتوافق مع نزع الملكية للمنفعة العامة، فقد عرف الدكتور محمود شمام الانتزاع فقها على أنه: " أخذ الشيء من يد صاحبه والاستيلاء عليه وتوظيفه لفائدة المجموعة، وبذلك يصبح ملكا لها دون صاحبه الفرد المالك الأصلي".[6]

وجاء في معجم لغة الفقهاء: " النزع: أخذ الشيء بقوة السلطان دون رضا صاحبه."[7]

وأما المِلكية فقد عُرِفت بتعريفات عدة عند عموم الفقهاء، منها:

---

[1] ينظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج5، ص251-352، مادة "ملك".

[2] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج8، ص358-359، مادة "نفع".

[3] ينظر: الزبيدي، **تاج العروس**، ج22، ص268، مادة "نفع".

[4] عمر، أحمد مختار، وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط1، (الرياض: دار عالم الكتب، 1429هـ - 2008م)، ج3، ص2259.

[5] مجموعة مؤلفين، **معجم المصطلحات الإباضية**، ط2، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1432هـ-2011م)، ج2، ص983.

[6] شمام، محمود، **"انتزاع الملك للمصلحة العامة"**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مجلد 2، عدد 4، 1408هـ-1988، ص1011.

[7] قلعجي، محمد رواس، **معجم لغة الفقهاء**، ط1، (بيروت: دار النفائس، 1416هـ-1996م)، ص448.

1- "الملك هو قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف إلا لمانع.[1]

2- "الملك هو مقدرة في المحل يعتمد المكنة من التصرف على وجه ينفي التبعة والغرامة."[2]

3- "الْمِلْكِ هو تَمَكُّنُ الْإِنْسَانِ شَرْعًا بِنَفْسِهِ أَوْ بِنِيَابَتِهِ مِنْ الِانْتِفَاعِ بِالْعَيْنِ أَوْ الْمَنْفَعَةِ وَمِنْ أَخْذِ الْعِوَضِ عَنْ الْعَيْنِ أَوْ الْمَنْفَعَةِ."[3]

4- "الْمِلْك هُوَ الْقُدْرَةُ الشَّرْعِيَّةُ عَلَى التَّصَرُّفِ فِي الرَّقَبَةِ."[4]

وأما المنفعة العامة في الفقه الإسلامي فهي: تحقيق مصلحة جماعية للمجتمع، بحيث تتجاوز الفائدة الفردية إلى تحقيق مصلحة عامة تشمل جميع الأفراد أو فئة كبيرة منهم، بما يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية[5]، مثل حفظ النفس، والمال، والدين، والعقل، والنسل[6]، ويرتبط مفهوم المنفعة العامة بالمصلحة المرسلة[7]، التي يقرها الفقهاء إذا كانت غير متعارضة مع نص شرعي أو مقصود الشريعة.[8]

---

[1] ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، **فتح القدير شرح الهداية**، ط1، (مطبعة مصطفى البابي: حلب، 1389هـ - 1970م)، ج6، ص248.

[2] الزركشي، محمد بن عبد الله، **المنثور في القواعد الفقهية**، تحقيق. تيسير فائق، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ-1985م)، ج3، ص223.

[3] القرافي، أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، د.ط، (دار عالم الكتب، د.ت)، ج3، ص234.

[4] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق. أحمد محمد الخليل، ط1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ)، ص300.

[5] يقصد بمقاصد الشريعة الإسلامية: المعاني والحِكَم والغايات التي اعتبرها الشارع الحكيم في جميع أحوال التشريع عمومًا وخصوصًا، لتحقيق مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والكشف عن الأسرار التي أودعها الله في كل حكم من أحكامه، بما يضمن حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتحقيق العدل والرحمة والصلاح للإنسان والمجتمع. ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق. محمد الحبيب ابن خوجه، د.ط. (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م)، ص165. واليوبي، محمد سعد بن أحمد، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط1. (الرياض: دار الهجرة، 1318هـ-1998م)، ص37. والفاسي، علّال بن عبد الواحد. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط5. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م)، ص7. والرّيسوني، أحمد بن عبد السلام. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط5. (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428هـ - 2007م)، ص19.

[6] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق. محمد عبد السلام، ط1، (دار الكتب العلمية: لبنان، 1413هـ - 1993م)، ص174.

[7] هي ما لم يشهد له الشرع باعتبار أو بطلان، من جلب منفعة أو دفع مضرة. فالمصالح التي لم يشهد لها الشارع باعتبار أو إلغاء هي المصلحة المرسلة. ينظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط2، (د.م: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، ج1، ص479. والآمدي، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق. عبد الرزاق عفيفي، د.ط، (بيروت، المكتب الإسلامي، د.ت)، ج4، ص160. والسالمي، عبد الله بن حميد، **طلعة الشمس**، تحقيق. عمر القيّام ط.2، (بدية، مكتبة الإمام السالمي،2010م)، ج2، ص208.

[8] ينظر: هرموش، محمود مصطفى عبود، **القواعد الفقهية الاباضية دراسة مقارنة بالمذاهب الفقهية الإسلامية**، ط1. (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ-2014م)، ج2، ص247. ينظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص174. والزحيلي، وهبة بن مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ط4، (سوريا: دار الفكر، د.ت)، ج6، ص 4557.

وجاء في كتاب مقاصد الشريعة بين المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية الأخرى: "المصالح العامة هي التي ترجع فائدتها لجميع الأمة، مثل حماية البيضة وحفظ الجماعة وتكثير سوادها، وحفظ الدين والأمر به وحفظه من الزوال."[1]

إذن المنفعة العامة في الفقه الإسلامي، لا تختلف في تعريفها عن المعنى اللغوي، فهي كل ما يعود على عامة الناس بالنفع، وتشترك فيه الناس في الفائدة.

هذا من ناحية تعريف مفردات مصطلح نزع الملكية للمنفعة العامة، أما مفهوم نزع الملكية للمنفعة العامة مركبًا فقد عرفه الدكتور وهبة الزحيلي بأنه: "استملاك الأرض بسعرها العادل جبرا عن صاحبها للضرورة أو المصلحة العامة، كتوسيع مسجد أو طريق أو نحوهما".[2]

كما استنبط الباحث محمد سعيد البغدادي تعريفًا لنزع الملكية للمنفعة العامة من المسائل المنتشرة في الأبواب الفقهية والتي تناولها المتقدمون كالشفعة[3]، والبيع الجبري[4]، والإكراه بحق وغير حق وغيرها من المسائل، فقال: "نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة: هو أخذ العقار من مالكه قهرا دون رضا صاحبه بقوة السلطان مقابل عوض؛ لتحقيق منفعة عامة معتبرة شرعا."[5]

ثانيًا: تعريف نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون

تعددت التعريفات بشأن نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون، سواء بتعدد التشريعات لكل دولة، أو لدى فقهاء القانون الذين عرفوا نزع الملكية بصورة مجملة، فنجد أن بعض التعريفات جاءت مقيدة بشروط معينة صراحة، ومنها دون ذلك.

فعرف القانون العماني نزع الملكية للمنفعة العامة، في المادة الأولى من القانون الخاص بنزع الملكية للمنفعة العامة رقم 2023/71 بما يلي:

"نزع الملكية للمنفعة العامة: نزع الملكية - كليا أو جزئيا – أو نزع الحقوق العينية العقارية سواء كانت مملوكة لفرد أو شخصية اعتبارية عامة أو خاصة تحقيقا للمنفعة العامة بغرض إنشاء أو توسعة مرافق أو خدمات عامة، أو الاستيلاء على العقار مؤقتا للمنفعة العامة."[6]

ونرى أن تعريف القانون العماني قد تضمن خصائص نزع الملكية في القانون، فقد حصر نزع الملكية للمنفعة العامة في العقار، ثم أوضح في ذات المادة القانونية المقصود بالعقار فجاء في البند السابع من المادة الأولى من قانون نزع الملكية ذاته:

"العقار: الأرض وما عليها من مبان، ومنشآت، ومزروعات، وأي أشياء ثابتة أخرى."[7]

---

[1] هرموش، محمود مصطفى عبود ، **مقاصد الشريعة بين المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية الأخرى**، ط1، (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: سلطنة عمان، 1437هـ-2016م)، ص201.

[2] الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج4، ص2913.

[3] الشُّفْعة هي: "استحقاق انْتِزاع الإنْسانِ حِصَّةَ شَرِيكِه مِن مُشْتَرِيها مِثل ثَمَنِها". ينظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1994م)، ج2، ص232.

[4] الْبَيْعُ الْجَبْرِيُّ هُوَ: "الْبَيْعُ الْحَاصِلِ مِنْ مُكْرَهٍ بِحَقٍّ، أَوِ الْبَيْعُ عَلَيْهِ نِيَابَةً عَنْهُ، لِإِيفَاءِ حَقٍّ وَجَبَ عَلَيْهِ، أَوْ لِدَفْعِ ضَرَرٍ، أَوْ لِتَحْقِيقِ مَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ." ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ط2، (الكويت: دار السلاسل، 1404هـ - 1983م.)، ج26، ص136.

[5] البغدادي، محمد سعيد، **المال العام وأحكامه في الفقه الإسلامي**، ط1، (دار البصائر: القاهرة، 1429هـ - 2008م)، ص617- ص618.

[6] سلطنة عمان، **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 1، البند 3، الجريدة الرسمية، العدد 1518، 31 أكتوبر 2023، ص9.

[7] **المرجع نفسه**، المادة 1، البند 7، ص9. وقد جاء في الفتوى القانونية: إن الأموال المملوكة للدولة ملكية عامة، هي التي تكون مخصصة للمنفعة العامة، ويكون التخصيص للمنفعة العامة أو زوال صفة المنفعة العامة بمقتضى قانون أو مرسوم سلطاني أو قرار من وزير المالية أو بالفعل.

وبهذا يكون القانون قد ألحق ما على الأرض من مزروعات ومنشآت والأشياء الثابتة بها، فتأخذ حكم الأرض وتعد جزء لا يتجزأ من العقار، وخرج بذلك المنقولات، كما أننا نجد أن القانون لم يفرق في تعريفه من حيث نوع المالك، بل جعل المملوك لشخص طبيعي والمملوك لشخصية اعتبارية عامة أو خاصة على حد سواء.

ونستشف من تعريف القانون العماني بدلالة المفهوم، أن النزع يكون على وجه الدوام، وأن وضع اليد مؤقتا على العقار لا يعد نزعا للملكية بل هو استيلاء، غير أنه يخضع لأحكام قانون نزع الملكية، كما يفهم من التعريف أن النزع إجراء جبري ورغما عن إرادة صاحب العقار وذلك لأنه ليس وسيلة رضائية اتفاقية لنقل الملكية.

ولم يتطرق القانون الكويتي لتعريف مصطلح نزع الملكية ولكنه ذكر في المادة الأولى من قانون نزع الملكية أن "نزع ملكية العقارات أو الأراضي والاستيلاء عليها مؤقتًا لا يكون إلا للمنفعة العامة، ومقابل تعويض عادل ووفقا لأحكام هذا القانون"[1]، ففرق بين النزع والاستيلاء وتوافق بذلك مع القانون العماني.

المطلب الثاني: مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والقانون

الفرع الأول: مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي

تُعد الملكية الخاصة من أهم الحقوق التي يتمتع بها الإنسان، حيث تمنحه القدرة على التملك والتصرف في ممتلكاته بحرية ضمن حدود الشريعة الإسلامية والقانون، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بحماية الملكية الخاصة وجعلتها من المقاصد الأساسية وأحد الضروريات الخمس التي جاء الإسلام لصيانتها والتي منها حفظ المال.

وقد شدد الإسلام في حماية الملكية الخاصة وحرم الاعتداء عليها، فجاءت النصوص القطعية معبرة صراحة عن حرمة الاعتداء على الأموال، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29].

دلت هذه الآيات الكريمة صراحة على حرمة التعدي على أموال الآخرين، كما جاءت السنة النبوية بأشد الوعيد لمن اعتدى على ملك غيره، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "من أخذ شبرًا من الأرض ظُلمًا، طُوِّقه إلى سبع أرضين."[2]

ويكون تخصيص المال العام للمنفعة العامة بالفعل عن طريق قيام الدولة برصده وتهيئته للنفع العام، أما الأموال المملوكة للدولة ملكية خاصة فهي الأموال غير المخصصة، أو التي انتهى تخصيصها للمنفعة العامة. ينظر: الملحق رقم (1) **الفتوى القانونية رقم ٢٣٢٧٨٦٩٨٤**.

والملكية في القانون: هي سلطة المالك في أن يستعمل الشيء المملوك له وأن يستغله ويتصرف فيه بجميع التصرفات الجائزة شرعا وعليه أن يراعي في استعمال ملكه ما تقضي به القوانين من قيود مقررة للمصلحة العامة أو الخاصة، وإذا أحدث المالك في استعماله لملكه ضررا لغيره كان للمضرور أن يطلب إزالة الضرر مع حقه في التعويض إن كان له مقتضى. ينظر: المحكمة العليا، الدائرة الدنية، **المبدأ رقم 27، الطعن رقم 2019/1002م**، جلسة الإثنين 2020/2/10م.

[1] ينظر: الجريدة الرسمية الكويتية، العدد 488، **قانون رقم 33 لسنة 1964 في شأن نزع الملكية والاستيلاء المؤقت**، المادة (1).

[2] أخرجه البخاري في "**صحيحه**"، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين (3195) ومسلم في "**صحيحه**"، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها (1610). البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**. تحقيق. جماعة من العلماء، ط1. (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ). مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، (دار إحياء الكتب العربية: مصر، 1374هـ-1955م). واللفظ لمسلم.

وجاء وعَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: "من اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، فَقَالَ له رجل: وإن كان شيئًا يسيرًا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ:" وَإِنْ قَضِيبًا مِنْ أراك."[1]، ويعكس هذا الحديث التأكيد المطلق على ضرورة صيانة الحقوق وعدم التعدي عليها مهما صغر حجمها.

وكذلك القانون العماني جاء منسجما مع الشريعة الإسلامية في حماية الملكية الخاصة، حيث تُعد حماية الملكية الخاصة من المبادئ الجوهرية التي كفلها النظام الأساسي للدول، إذ تُشكل أساسًا لحرية الفرد في التصرف بممتلكاته وتحقيق استقراره الاقتصادي والاجتماعي، فقد ورد في النظام الأساسي للدولة ما نصه: " الملكية الخاصة مصونة، فلا يمنع أحد من التصرف في ملكه إلا في حدود القانون، ولا ينزع من أحد ملكه إلا بسبب المنفعة العامة، وفي الأحوال المبينة في القانون، ومقابل تعويض عادل".[2]

وكما يتضح لنا فالنظام الأساسي للدولة يقر هذا الحق باعتباره من الحقوق المصونة، مما يعني بوضوح أن النزع لا يجوز إلا في حالات استثنائية تخدم المنفعة العامة وتكون منصوصًا عليها في القانون.

وعليه يمكننا القول إن المبدأ العام والأساسي في الفقه الإسلامي والقانون العُماني يقضي بصون الملكية الخاصة وحمايتها من أي اعتداء أو مصادرة غير مشروعة، ويعتبر حماية وصون الملكية الخاصة أصلا، ونزع الملكية للمنفعة العامة استثناءً محدودًا من هذا الأصل، وفيما يلي، سنتناول الأسس الشرعية الفقهية والقانونية التي أقرت هذا الاستثناء وأباحته:

أولًا: مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي

1- مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة من السنة النبوية:

- مثامنته ﷺ لبني النجار في حائطهم، فقد روى أنس بن مالك عن النبي ﷺ " أَنَّهُ أَمَرَ بِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ، فَأَرْسَلَ إِلَى مَلَإٍ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ، فَقَالَ: يَا بَنِي النَّجَّارِ، ثَامِنُونِي بِحَائِطِكُمْ هَذَا. قَالُوا: لَا وَاللهِ، لَا نَطْلُبُ ثَمَنَهُ إِلَّا إِلَى اللهِ، فَقَالَ أَنَسٌ: فَكَانَ فِيهِ مَا أَقُولُ لَكُمْ، قُبُورُ الْمُشْرِكِينَ، وَفِيهِ خَرِبٌ، وَفِيهِ نَخْلٌ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِقُبُورِ الْمُشْرِكِينَ فَنُبِشَتْ، ثُمَّ بِالخَرِبِ فَسُوِّيَتْ، وَبِالنَّخْلِ فَقُطِعَ، فَصَفُّوا النَّخْلَ قِبْلَةَ الْمَسْجِدِ..."[3]

وجه الدلالة: في هذا الحديث نجد مثالًا واضحًا على كيفية تفاعل النبي ﷺ مع ما يعترض المنفعة العامة من عقبات، وكيف وفق النبي ﷺ بين المصلحة العامة وحقوق الأفراد، فرغم أن الأرض كانت ملكًا خاصًا لبني النجار، إلا أن إصرار النبي ﷺ على تحقيق المصلحة العامة (وهي بناء المسجد الذي سيكون مركزًا دينيًا واجتماعيًا للمسلمين) جعله يسعى إلى تسوية هذه القضية بطريقة تتسم بالعدالة والإحسان.

كما يتضح أن النبي ﷺ لم يتعامل مع قضية الملكية الخاصة على أنها أمر ثابت لا يمكن التنازل عنه، فعلى الرغم من احتواء الحائط على قبور ونخيل والتي بلا شك تمثل أهمية لدى بعض أفراد المجتمع آنذاك، إلا أنه ﷺ قد اعتبر أن المصلحة العامة لبناء المسجد، الذي سيخدم الأمة الإسلامية ويكون مركزًا للدعوة والتعليم هي الأهم، فاتخذ قراره ﷺ بنبش القبور وتسوية الأرض وقطع النخيل.

---

[1] أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار (137).

[2] **الجريدة الرسمية**، ملحق خاص بالعدد (1374)، المرسوم السلطاني رقم 2021/6 بإصدار **النظام الأساسي للدولة**، الفصل الثاني: المبادئ الاقتصادية، المادة (14)، البند (6)، ص11.

[3] أخرجه البخاري في "**صحيحه**" كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلة ويتخذ مكانها مساجد (428). ومسلم في "**صحيحه**" كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ابتناء مسجد النبي صلى الله عليه وسلم (524).

وهنا يتجلى الوجه الأبرز في هذا الدليل إذ أن النبي ﷺ لم يدعم فكرة تعطيل المصلحة العامة من أجل مصلحة خاصة أو مصلحة فئة معينة من المجتمع، بل على العكس، قام بإزالة العقبات التي قد تحول دون تنفيذ هذا المشروع الحيوي، وهذا المثال يبرز بوضوح مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في الإسلام.

واستدل العديد من الباحثين بأدلة من السنة النبوية على مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة، مستشهدين بحالات مثل الترغيب في الجزاء الأخروي مقابل شراء بئر رومة، والحث على شراء الدور المحيطة بالمسجد النبوي لتوسيعه، مقابل الثواب في الآخرة، بالإضافة إلى طلب النبي ﷺ من بني ساعدة إعطائه مقبرهم لتحويلها إلى سوق.[1] بينما يرى الباحث أن هذه الأحداث لا ترتبط بشكل مباشر بمسألة نزع الملكية، إذ إنها بعيدة كل البعد عن مفهوم النزع ولعدم احتمالية الإجبار في حال الرفض، بل تقوم أساسًا على مبدأ الترغيب أو الموافقة الإرادية من خلال الهبة.

2- مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة من فعل الخلفاء الراشدين:

- **من فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه:**

"...كَانَ الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ لَيْسَ عَلَيْهِ جُدُرَاتٌ مُحَاطَةٌ، إِنَّمَا كَانَتِ الدُّورُ مُحْدِقَةً بِهِ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، غَيْرَ أَنَّ بَيْنَ الدُّورِ أَبْوَابًا يَدْخُلُ مِنْهَا النَّاسُ مِنْ كُلِّ نَوَاحِيهِ فَضَاقَ عَلَى النَّاسِ، فَاشْتَرَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دُورًا فَهَدَمَهَا، وَهَدَمَ عَلَى مَنْ قَرُبَ مِنَ الْمَسْجِدِ وَأَبَى بَعْضُهُمْ أَنْ يَأْخُذَ الثَّمَنَ، وَتَمَنَّعَ مِنَ الْبَيْعِ، فَوُضِعَتْ أَثْمَانُهَا فِي خِزَانَةِ الْكَعْبَةِ حَتَّى أَخَذُوهَا بَعْدُ، ثُمَّ أَحَاطَ عَلَيْهِ جِدَارًا قَصِيرًا، وَقَالَ لَهُمْ عُمَرُ: إِنَّمَا نَزَلْتُمْ عَلَى الْكَعْبَةِ فَهُوَ فِنَاؤُهَا، وَلَمْ تَنْزِلِ الْكَعْبَةُ عَلَيْكُمْ"[2]

- **من فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه:**

"...ثُمَّ كَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَنِ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَوَسَّعَ الْمَسْجِدَ، وَاشْتَرَى مِنْ قَوْمٍ، وَأَبَى آخَرُونَ أَنْ يَبِيعُوا، فَهُدِمَ عَلَيْهِمْ فَصَيَّحُوا بِهِ فَدَعَاهُمْ، فَقَالَ: «إِنَّمَا جَرَّأَكُمْ عَلَيَّ حِلْمِي عَنْكُمْ، فَقَدْ فَعَلَ بِكُمْ عُمَرُ هَذَا فَلَمْ يَصِحْ بِهِ أَحَدٌ فَاحْتَذَيْتُ عَلَى مِثَالِهِ فَصَيَّحْتُمْ بِي»، ثُمَّ أَمَرَ بِهِمْ إِلَى الْحَبْسِ حَتَّى كَلَّمَهُ فِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَالِدِ بْنِ أَسِيدٍ فَتَرَكَهُمْ." [3]

وجه الدلالة:

يُستفاد من هذه الآثار أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد قام بنزع ملكية بعض الأفراد ممن امتنعوا عن البيع، واضعًا أثمان ممتلكاتهم في خزانة الكعبة، دون أن يجعل رضاهم شرطًا لتنفيذ القرار، كما أن الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه سلك النهج ذاته، بل إن عثمان لم يقتصر على نزع الملكيات فحسب، بل امتد إلى اتخاذ إجراءات تأديبية بحق المعترضين، وهو ما يعكس مدى إلزامية هذا الإجراء حين تكون الحاجة إليه ضرورية.

---

[1] ينظر: العمري، فهد بن عبد الله، **نزع الملكية الخاصة وأحكامها في الفقه الإسلامي**، ط1. (السعودية: الإدارة العامة للثقافة والنشر، 1424هـ-2003م)، ص327-328. ينظر: أبوزيد، بكر بن عبد الله، **"المثامنة في العقار للمصلحة العامة"**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، ج2، ص907. ينظر: عبد الله، عبد الله محمد، **"انتزاع الملكية للمنفعة العامة"**، المرجع نفسه، ج2، ص927.

[2] الأزرقي، محمد بن عبد الله، **أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار**، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، د.ط، (بيروت: دار الأندلس للنشر، د.ت)، ج2، ص68-69. وينظر: البلاذري، أحمد بن يحيى، **فتوح البلدان**، د.ط، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، 1988م)، ص54. والطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، ط1، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، ج2، ص690. وابن الأثير، محمد بن محمد، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: الشيخ خليل مأمون، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 1432هـ-2011م)، ج2، ص496. والماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية**، د.ط، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ص246.

[3] الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار**، ج2، ص68-69. وينظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص54. والطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص690. وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، ص496. والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص246.

ويكتسب هذا الفعل حجيته التشريعية من الحديث الذي رواه العرباض بن سارية عن النبي ﷺ أنه قال: "أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ...".[1]

ويُفهم من هذا التوجيه النبوي أن اتباع سنة الخلفاء الراشدين واجب، وأن أفعالهم معتبرة لا سيما في الأمور التي لم يرد فيها نص قطعي من القرآن أو السنة النبوية، مما يؤكد أن تصرفات الخلفاء الراشدين، تُعدّ نهجًا مشروعًا في الفقه الإسلامي، يقوم على تحقيق التوازن بين المصلحة العامة وحقوق الأفراد، وتُبرز هذه الوقائع التاريخية أن هذا المبدأ لم يكن مجرد اجتهاد شخصي، بل كان مسلكًا متبعًا من قبل الخلفاء الراشدين الذين يُعتبر نهجهم امتدادًا للسنة النبوية، مما يجعل هذه السابقة التاريخية أحد الأدلة الشرعية الداعمة لمشروعية نزع الملكية للمصلحة العامة.

3- مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة من القواعد الفقهية:

وإن مما يؤكد مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي هو وجود مجموعة من القواعد الفقهية الكبرى والصغرى الموجهة لهذا التصرف، ومن أبرز هذه القواعد:

1- "الضرر يزال، ولا ضرر ولا ضرار".[2]

تقرر هذه القاعدة الفقهية أن الضرر متى وُجد وجب رفعه وإزالته، سواء كان الضرر خاصًا أو عامًا، وفي سياق نزع الملكية، إذا ترتب على بقاء الملكية الخاصة ضررٌ عام، كمنع تنفيذ مشروع خدمي أو تعطيل لمصلحة عامة، فإن الشريعة تجيز إزالة هذا الضرر، ومستند هذه القاعدة الحديث النبوي: "لا ضرر ولا ضرار".[3]

2- "درء المفاسد أولى من جلب المصالح".[4]

تشير هذه القاعدة إلى أنه عند التعارض بين درء مفسدة وجلب مصلحة، فإن الأولوية تُعطى لدفع المفسدة، لأن دفع الضرر مقدم على تحقيق النفع.

---

[1] أخرجه أبو داود في «**سننه**» كتاب السنة، باب في لزوم السنة (4607). والترمذي في «**سننه**» أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدع (2870). وابن ماجة في «**سننه**» كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (42). أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**، تحقيق. شعيب الأرناؤوط، محمد كامل قره بللي، ط1. (لبنان: دار الرسالة العالمية، 1430هـ – 2009م)، ج7، ص16. والترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق. مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، ط1، (لبنان: دار الرسالة العالمية، 1430هـ – 2009م)، ج4، ص612، وابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجة**، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط. (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ج1، ص15. واللفظ لأبي داود. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

[2] ينظر: الشماخي، عامر بن علي، **كتاب الإيضاح**، ط4. (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1419هـ-1999م)، ج1، ص316. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ-1999م)، ص72. والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص83-89. ومجموعة من المؤلفين، **مجلة الأحكام العدلية**، تحقيق: نجيب هواويني د.ط، (كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، د.ت)، ص19. وهرموش، **القواعد الفقهية الاباضية دراسة مقارنة بالمذاهب الفقهية الإسلامية**، ج1، ص142.

[3] أخرجه ابن ماجه في "**سننه**" كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، (2341)، ج4، ص27. وحسنه النووي في الأربعين النووية. ينظر: النووي، يحيى بن شرف الدين، **الأربعون النووية**، ط1، (بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، ص97.

[4] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص78. والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص87. والراشدي، سفيان بن محمد، **جواهر القواعد من بحر الفرائد**، تحقيق: محمد بن يحيى الراشدي، ط1. (سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، 1425هـ-2005م)، ص141. ومجموعة من المؤلفين، **مجلة الأحكام العدلية**، ص19. والبورنو، محمد صدقي، **موسوعة القواعد الفقهية**، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ – 2004م)، ج4، ص315. والزحيلي، محمد بن مصطفى، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1427هـ – 2006)، ج1، ص238.

وفي حالة نزع الملكية، غالبا ما يكون في بقاء الأملاك الخاصة مصلحة للمالك، فإذا كان بقاء هذه المصلحة يؤدي إلى مفسدة، كعرقلة توسعة مسجد أو تعطيل ما فيه منفعة عامة، فإن إزالتها تصبح ضرورة شرعية، لأن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

3- "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام".[1]

تفيد هذه القاعدة بأن الضرر الذي يلحق بفرد أو مجموعة صغيرة يُتحمل إذا كان في سبيل تجنب ضرر أكبر يمس المجتمع بأسره، وفيما يخص نزع الملكية، فإن مظنة وقوع الضرر على الأفراد المنزوعة ملكية عقاراتهم واردة رغم التعويض العادل الذي يتلقونه مقابل هذا النزع، إلا أنه من مناص لهم من تحمل هذا الضرر في سبيل دفع الضرر الأعم الناتج من تعطيل المصلحة العامة، وذلك لأن تقديم مصلحة المجتمع أولى من مراعاة مصلحة الأفراد.

4- "الضرر الأشد يزال بالأخف".[2]

تنص هذه القاعدة على أنه عند وجود ضررين، فإن الشرع يوجب إزالة الضرر الأشد حتى لو ترتب على ذلك وقوع ضرر أخف، بشرط أن يكون الضرر الأدنى أقل تأثيرًا وأضيق نطاقًا، وفي نزع الملكية، فإن بقاء بعض الممتلكات الخاصة قد يؤدي إلى تعطيل مشاريع تنموية كبرى، مما يُلحق ضررًا بالمجتمع، وهو ضرر أشد، لذا يكون نزع الملكية، مع ضمان التعويض المناسب، سبيلًا مشروعًا لدفع الضرر الأعظم عن عامة الناس بالضرر الأخف الواقع على الفرد أو مجموعة الأفراد.

5- "الضرورات تبيح المحظورات".[3]

تُشير هذه القاعدة إلى أنه عند الضرورة، يجوز تجاوز بعض المحظورات في سبيل تحقيق المصلحة الكبرى، وذلك ضمن الضوابط الشرعية، وفيما يخص نزع الملكية، فإن الأصل أن الملكية الخاصة مصونة، ونزع الملكية استثناء اقتضته الضرورة العامة لصالح المنافع التي تخدم المجتمع عامة.

6- "تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة."[4]

تنص هذه القاعدة على أن ولي الأمر مسؤول عن اتخاذ القرارات التي تحقق المصلحة العامة، شريطة أن تكون عادلة ومنصفة، وفي مجال نزع الملكية، إذا اقتضت مصلحة المجتمع نزع ملكية بعض أفراده لمصلحة عامة مرجوة، فإن ولي الأمر مخول بذلك، طالما أنه يضمن تعويض المتضررين تعويضًا عادلًا.

---

[1] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص74. والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص87. ومجموعة من المؤلفين، **مجلة الأحكام العدلية**، ص19. والبورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، ج6، ص254. والزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ج1، ص235. وأرشوم، مصطفى بن حمو، **القواعد الفقهية عند الإباضية دراسة نظرية تحليلية تطبيقية**، ط1. (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1434هـ-2013م)، ج3، 202.

[2] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص75. ومجموعة من المؤلفين، **مجلة الأحكام العدلية**، ص19. والبورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، ج6، ص253. والزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ج1، ص219. وأرشوم، **القواعد الفقهية عند الاباضية**، ج3، ص148.

[3] الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، ج2، ص317. وابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص73. والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص84. ومجموعة من المؤلفين، **مجلة الأحكام العدلية**، ص18. والراشدي، **جواهر القواعد**، ص139. والبورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، ج6، ص263. والزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ج1، ص276..

[4] الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، ج1، ص309. وابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص104. والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص121. ومجموعة من المؤلفين، **مجلة الأحكام العدلية**، ص22. والبورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، ج2، ص307. والزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ج1، ص493.

وبذلك يتجلّى لنا من خلال استقراء القواعد الفقهية أن نزع الملكية للمنفعة العامة لا يُعدّ تعارضا مع حق التملك، ولكنه إجراء استثنائي تمليه ضرورات المصلحة العامة، فقد أسست القواعد الفقهية مثل لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال، ودفع الضرر العام مقدم على الضرر الخاص، وتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، أساسا متينًا لنزع الملكية للمنفعة العامة بوصفه ضرورة تُقدّر بقدرها، لا يُصار إليها إلا حين تعذر المصلحة العامة ببقاء الملكيات الخاصة.

- **قرار مجمع الفقه الإسلامي بمشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة:**

...نظرًا لازدياد مظاهر نزع الملكية للمنفعة العامة في ظل التطورات العمرانية والاقتصادية التي تشهدها الدول الإسلامية، وتماشيًا مع مقتضيات التنمية المستدامة وتحقيق الصالح العام، فقد أولى مجمع الفقه الإسلامي الدولي هذه المسألة عناية خاصة، وناقشها في دورته الرابعة المنعقدة في جدة، حيث أصدر قراره رقم (4) د88/08/4 الذي أقر فيه مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة، وذلك في إطار ضوابط وشروط تكفل تحقيق التوازن بين المصلحة العامة وحقوق الأفراد.[1]

وعليه، فيتبين مما سبق أن نزع الملكية للمنفعة العامة يعد مشروعًا من الناحية الفقهية، وذلك استنادًا إلى فعل النبي ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعده، والقواعد الفقهية التي أقرت هذا التصرف ووجهته، إضافةً إلى إقرار مجمع الفقه الإسلامي لهذا الأمر، ويؤكد ذلك كله أن اجتهاد الفقهاء قديمًا وحديثًا، قد استقر على جواز نزع الملكية للمنفعة العامة، متى ما روعيت فيه الضوابط الشرعية التي تحقق العدل وتصون الحقوق.

الفرع الثاني: مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني

أقر النظام الأساسي للدولة في سلطنة عمان مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة، حيث نصت المادة (14) من الفصل الثاني على أن: "الملكية الخاصة مصونة، فلا يمنع أحد من التصرف في ملكه إلا في حدود القانون، ولا ينزع من أحد ملكه إلا بسبب المنفعة العامة، وفي الأحوال المبينة في القانون."[2]

ويُستفاد من هذا النص أن النظام الأساسي للدولة قد قرر الحماية الدستورية للملكية الخاصة، إلا أنه في الوقت ذاته أقر استثناءً تشريعيًا مشروعًا يتمثل في إمكانية نزع الملكية للمنفعة العامة، شريطة أن يكون ذلك وفق شروط وإجراءات قانونية محددة، ومن المعلوم أن المبادئ التي يقرها النظام الأساسي للدولة تشكل الأساس والإطار القانوني الذي يُبنى عليه النظام التشريعي العماني، حيث تنبثق عنها القوانين واللوائح والقرارات المنظمة لمختلف المجالات، بما في ذلك قانون نزع الملكية للمنفعة العامة.[3]

وبناءً على ذلك، فإن مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني مستمدة من نصوص الدستور نفسه، مما لا يدع مجالًا للشك في مشروعية هذا الإجراء، إلا أنه من الواضح أن الدستور قد أقر مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة كاستثناء عام من الأصل وترك تفصيل هذه المشروعية للقانون.

ثم صدر قانون نزع الملكية للمنفعة العامة رقم (71 / 2023) ليفصل عموم الشرعية القانونية التي أقرها الدستور لنزع الملكية للمنفعة العامة، فجاء في الفصل الأول المادة الثانية:

---

[1] ينظر: قرار رقم (4) د88/08/4 بشأن انتزاع الملكية للمصلحة العامة، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة الرابعة، العدد الرابع، 1408هـ-1988م، ج2، ص1797.

[2] سلطنة عمان، **النظام الأساسي للدولة**، المادة 14، الجريدة الرسمية، ملحق خاص بالعدد 1374، 11 يناير 2021م، ص11.

[3] ينظر: بنداري، محمد إبراهيم، **المدخل لدراسة القانون العماني**، د.ط، نزوى: مكتبة الدراسات العربية للنشر والتوزيع، 2023م. ص80.

"لا يجوز نزع ملكية عقار أو الاستيلاء عليه مؤقتًا إلا للمنفعة العامة، ومقابل تعويض عادل وفقًا لأحكام هذا القانون."[1]

كما نصت المادة الثالثة على أن: "لا يعتد بأي تصرفات تتم على العقارات بعد صدور المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة..."[2].

فالواضح من المادة الثانية أن نزع الملكية محصور في نطاق المنفعة العامة، بحيث لا يجوز نزع ملكية أي عقار ما لم يكن ذلك لتحقيق مصلحة عامة واضحة ومحددة، أما المادة الثالثة، فعلى الرغم من أن ظاهرها قد يبدو مخاطبا للمالك ومقيدا لحقه في التصرف في ملكيته، إلا أنها في جوهرها تتضمن تفصيلا في مشروعية النزع يحمل وجه حماية قانونية صارمة لحقوق الملاك، فإن كانت المادة القانونية نصت على منع الملاك من التصرف في أملاكهم بعد صدور المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، فإنه يفهم من ذات النص أيضا أن أي نزع للملكية لا يكون نافذًا قانونًا إلا بعد صدور المرسوم السلطاني بتقرير المنفعة العامة، وهذا يعني أنه وإن كان الدستور قد أقر بمشروعية النزع عموما، إلا أنه لا يمكن نزع أي ملكية بهذا النص العام، بل لا بد من صدور مرسوم سلطاني يعطي الشرعية القانونية لكل مصلحة عامة تستوجب نزع الملكية قبل شروع الجهة الإدارية في النزع.

وبناء على ذلك، يتبين أن مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني تستند إلى المبادئ الدستورية التي أقرها النظام الأساسي للدولة، وإلى الأحكام التفصيلية الواردة في قانون نزع الملكية للمنفعة العامة رقم (2023/71).

الفرع الثالث: مشروعية نزع الملكية في القانون الكويتي

أقر الدستور الكويتي نزع الملكية للمنفعة العامة في الباب الثاني، في المادة (18) والتي نصت على: "الملكية الخاصة مصونة، فلا يمنع أحد من التصرف في ملكه إلا في حدود القانون، ولا ينزع عن أحد ملكه إلا بسبب المنفعة العامة في الأحوال المبينة في القانون، وبالكيفية المنصوص عليها فيه، وبشرط تعويضه عنه تعويضاً عادلاً"،[3]وهو نص حماية وصيانة للملكية الخاصة كأصل، وتشريع لنزع الملكية للمنفعة العامة كاستثناء من هذا الأصل.

كما نصت المادة (1) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة الكويتي على: "نزع ملكية العقارات أو الأراضي والاستيلاء عليها مؤقتًا لا يكون إلا للمنفعة العامة، ومقابل تعويض عادل ووفقا لأحكام هذا القانون"

ومن المعلوم أن مبدأ دستورية القوانين، يقضي بعدم جواز مخالفة التشريع العادي للنص الدستوري[4]، فبناء على ذلك يمكننا القول إن المشروعية القانونية لنزع الملكية للمنفعة العامة في دولة الكويت أُقرت بدستور الدولة، والقانون جاء لتفصيل هذه المشروعية لا تشريعها إذا أنها أُقرت سلفًا بقوة النص الدستوري الذي يمثل رأس هرم القانون.

المبحث الأول: إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي

لم يعتن الفقهاء كثيرا بتفاصيل الإجراءات التي يجب اتباعها عند نزع الملكية بل كان جل تركيزهم على مشروعية النزع والشروط التي يجب توافرها للنزع ولكن هناك من الفقهاء من تناول بعض الإجراءات بصورة ضمنية نوضحها على النحو الاتي:

---

[1] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 2، الجريدة الرسمية، 1518، ص9.

[2] **المرجع نفسه**، المادة 3.

[3] دستور دولة الكويت والمذكرة التفسيرية، المادة 18، ص7.

[4] السنهوري، عبد الرزاق، وحشمت أبو ستيت، **أصول القانون**، د.ط، د.ن، د.ت، ص169.

المطلب الأول: مساومتهم في العقار[1]

يُعد الرضا أساسًا أصيلًا في المعاملات المالية بين الأفراد، إذ تقوم تلك المعاملات ابتداءً على توافق الإرادتين ورضا الطرفين، وانطلاقًا من هذا الأصل، يتعيّن على ولي الأمر أو الجهة المختصة بالمنفعة العامة، قبل مباشرة إجراءات نزع الملكية الجبري، السعي إلى مفاوضة المالك ومساومته بشأن عقاره، ومحاولة التوصل إلى اتفاق رضائي يتم بموجبه بيع العقار طوعًا.

وقد استند الفقهاء في تقرير هذا الإجراء إلى ما ورد من فعل النبي ﷺ حينما فاوض لشراء أرض مسجد، وحينما طلب من بني النجار مثامنته في حائطهم[2]، وكذلك فعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والخليفة عثمان رضي الله عنه من بعده، حينما أرادا توسعة المسجد فاوضا أصحاب الدور في دورهم[3]، ما يدل على أن التراضي هو الأصل في نزع الملكية، ولا يُصار إلى النزع القسري إلا عند تعذر الوصول إلى اتفاق بالتراضي[4].

المطلب الثاني: عرض الأمر على القضاء

يرى بعض الفقهاء أنه "يجب على ولي الأمر قبل أن يقدم على هذا الإجراء -انتزاع الملكية للمنفعة العامة- أن يعرض الأمر على القضاء لينظر في الأمر من جميع جوانبه."[5]

ومما يتبين لنا أنهم من خلال هذا الشرط يهدفون إلى حماية حقوق الأفراد ومنع تعسف الجهة المختصة بالنزع، عبر جهة محايدة مستقلة متمثلة في القضاء.

المطلب الثالث: الانتقال لمعاينة العقار[6]

يرى الفقهاء ضرورة مشاهدة العقار المراد نزعه، وتقدير قيمته، والتثبت من حاله ومساحته وحدوده وموقعه وأوصافه قبل تقويمه فالمعاينة تحقق العدالة، وتمنع الجور، وتُمكن من إجراء تقويم منصف للعقار.

---

[1] ينظر: السمهودي، نور الدين علي بن عبد الله، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، د.ط، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1393هـ)، ج2، ص488. والعمري، **نزع الملكية الخاصة وأحكامها في الفقه الإسلامي**، ص339. و**مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد4، ج2، ص913.

[2] سبق تخريج الحديث.

[3] الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار**، ج2، ص68-69. وينظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص690. وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، ص496.

[4] ينظر: العمري، **نزع الملكية الخاصة وأحكامها في الفقه الإسلامي**، ص339.

[5] قاسم، يوسف محمود، **انتزاع الملكية للمنفعة العامة**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد4، ج2، ص963-964.

[6] ينظر: العمري، **نزع الملكية الخاصة وأحكامه في الفقه الاسلامي**، ص351.

المطلب الرابع: تقويم العقار والتعويض عنه[1]

اتفق الفقهاء على أن نزع الملكية لا يجوز إلا بعد تقدير قيمة العقار المأخوذ[2]، ليُدفع لصاحبه تعويضٌ عادلٌ ومناسب، ويكون التقويم بمعرفة أهل الخبرة والعدالة من أهل السوق أو المثمنين العدول[3]. فلا يجوز لولي الأمر نزع ملكية العقار قسرًا قبل أداء التعويض المستحق للمالك[4]، وقد جاء في درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: "يؤخذ لدى الحاجة ملك أي أحد بقيمته بأمر السلطان ويلحق بالطرق، ولكن لا يؤخذ ملكه من يده ما لم يؤد له الثمن."[5]، فإن امتنع عن استلام الثمن نزع ملكه وحفظ ماله ومستند ذلك حديث ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ:"مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، قُوِّمَ الْعَبْدُ قِيمَةَ عَدْلٍ، فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ"."[6]، حيث دل الحديث على أن الأعيان في العقود القهرية تقوّم قيمة عدل لا بزيادة ولا نقص.[7] و كذلك فعل عمر حين وضع أثمان الدور ممن أبى البيع في خزانة الكعبة.[8]

المطلب الخامس: منح أولوية الاسترداد للمالك وورثته بالتعويض العادل في حال صرف النظر عن استخدام العقار[9]

إذا تقرر عدم استخدام العقار المنزوع للغرض الذي برر النزع، فإنه تُمنح أولوية الاسترداد لصاحب العقار أو ورثته، مع ضمان حصولهم على التعويض العادل عن فترة حبسه أو تأثره، وهذا الإجراء يضمن حق المالك في استعادة ملكيته والحصول على تعويض يُعوضه عن فترة تقييد حقه بالتصرف في ملكه وعدم الاستفادة منه، كما أنه يضمن عدم التحايل لنزع الأرض

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص343

[2] ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس، **الذخيرة**، تحقيق. محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، ج6، ص328. وابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، **قواعد ابن رجب**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ)، ج1، 360. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج3، ص331-332. والجمل، سليمان بن عمر، **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب**، د.ط، (د.م: دار الفكر، د.ت)، ج2، ص263-264.

[3] وهنا مسألة فيما يكفي في التقويم، هل يكفي شخص واحد أم لا بد من تعدد المقوّمين؟ فقد اشترط بعض الفقهاء ألا يقل المقومين عن اثنين، وقال بعضهم يكفي في التقويم شخص واحد. ينظر: الماوردي، علي بن محمد، **الحاوي الكبير**، تحقيق. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ – 1999م)، ج16، ص247. وابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني**، تحقيق. طه الزيني وآخرون، ط1، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م)، ج10، ص111. والقرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، ج1، ص9. وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص188. والسيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص353. والصاوي، أحمد بن محمد، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، د.ط، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج3، ص666. والبهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ – 1997م)، ج6، ص380. أطفيش، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، ج10، ص464.

[4] ينظر: القرافي، **الذخيرة**، ج6، ص328. وابن رجب، **قواعد ابن رجب**، ج1، 360. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج3، ص331-332. والجمل، **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب**، ج2، ص263-264.

ينظر: العمري، **نزع الملكية الخاصة وأحكامه في الفقه الاسلامي**، ص343-345. والبغدادي، **المال العام وأحكامه في الفقه الإسلامي**، ص630

[5] أفندي، علي حيدر خواجه، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، ط1. (لبنان: دار الجيل، 1411هـ-1991م)، ج3، ص233.

[6] أخرجه البخاري في "**صحيحه**" كتاب العتق، باب إذا أعتق عبدا بين اثنين أو أمة بين الشركاء (2522). ومسلم في "**صحيحه**" كتاب الأيمان، باب من أعتق شركا له في عبد (1667). واللفظ للبخاري.

[7] النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ج1، ص138. والعمري، **نزع الملكية الخاصة وأحكامه في الفقه الاسلامي**، ص345.

[8] ينظر محمود شمام، **"انتزاع الملك للمصلحة العامة"، مجلة مجمع الفقه الاسلامي**، العدد4، ج2، ص1080.

[9] ينظر: **قرار رقم (4) د 88/80/4، مجلة مجمع الفقه الاسلامي**، العدد4، ج2، ص1798.

لأغراض خاصة كأن تقوم جهة ما بنزع الملكية ثم تصرف النظر عنها بقصد إتاحة تملكها للغير دون منح المالك الأصلي حق الاعتراض بحجة أنه استلم التعويض عنها فخرجت من ملكه.

المطلب السادس: الإخلاء القسري ونزع العقار[1]

يرى الفقهاء أنه إذا تعذر الوصول إلى اتفاق مع المالك رغم المساومة العادلة، وقيام المصلحة العامة الراجحة التي لا تتحقق إلا بنزع ملكيته، جاز حينئذ نزع العقار قهرًا ويكون ولي الأمر مسؤولًا عن تنفيذ النزع أو من يستنيبه للنزع بالعدل والإنصاف، مع ضمان التعويض.

المبحث الثاني: إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني

خلافًا لما عليه الأمر في الفقه الإسلامي، فقد أولى القانون العماني عناية خاصة بإجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة، حيث ركّز اهتمامه على تنظيم تفاصيل هذه الإجراءات بدقة ووضوح، ولا غرو في ذلك، إذ أن القانون وضع لتنظيم الجوانب التنفيذية وتحديد الحقوق والواجبات لكل طرف، بما يضمن تحقيق التوازن بين متطلبات المصلحة العامة وحقوق الأفراد، فيحفظ حقوق الملاك من جهة، ويوفّر الحماية القانونية اللازمة للجهات النازعة من جهة أخرى.

وعليه، يمكن بيان الإجراءات القانونية المعتمدة في القانون العماني لنزع الملكية للمنفعة العامة على النحو الآتي:

المطلب الأول: تقديم بيان عن المشروع والغرض منه والعقارات المطلوب نزع ملكيتها

من أبرز الإجراءات التي استحدثها قانون نزع الملكية للمنفعة العامة الصادر بالمرسوم السلطاني رقم (2023/71)، ما نصّت عليه المادة (5) من الفصل الثاني، والتي جاء فيها: "يجب على الجهة المعنية أن تتقدم إلى الوزارة ببيان وافٍ عن المشروع، والغرض منه مع الخرائط المساحية للعقارات المطلوب نزع ملكيتها وحدودها وأرقامها، على أن يتم إخطار الجهات المختصة بموضوع الطلب، واعتماد المشروع من قبل الوزارة."[2]، ويعكس هذا النص حرص القانون العُماني على تنظيم إجراءات نزع الملكية من منبعها الأول، حيث اشترط أن تسبق عملية استصدار قرار النزع مرحلة تقديم بيان تفصيلي إلى الوزارة المختصة (وزارة الإسكان والتخطيط العمراني) يتضمن المعلومات الجوهرية الآتية:

- بيان وافٍ عن طبيعة المشروع: وصف دقيق لنوع المشروع وحجمه وضرورته للمصلحة العامة.

- الغرض من المشروع: أي بيان الهدف الأساسي ومدى ارتباطه بالنفع العام، لتقييم الأهمية والمشروعية قبل السير في إجراءات نزع الملكية.

- الخرائط المساحية للعقارات المشمولة بالنزع: تحديد موقع العقارات وحدودها وأرقامها، بما يتيح وضوح نطاق المشروع للجهات والملاك.

- إخطار الجهات المختصة: تنسيق المواقف مع الجهات الأخرى ذات العلاقة لضمان عدم التعارض مع مصالحها أو مخططاتها.

- اعتماد المشروع من الوزارة: لا يُمكن السير في إجراءات النزع إلا بعد أن تتولى الوزارة المختصة دراسة البيان المقدم، والتأكد من توفر الشروط القانونية والمصلحة العامة، ثم تصدر قرارها باعتماد المشروع أو رفضه، ويُعد هذا الاعتماد شرطًا جوهريًا

---

[1] ينظر: **قرار رقم (4) د 88/80/4**، **مجلة مجمع الفقه الاسلامي**، العدد4، ج2، ص1082

[2] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 5.

لصحة أي إجراء لاحق، إذ أن السير في إجراءات استصدار المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة يقع على عاتق الوزارة لا الجهة الطالبة للنزع.

المطلب الثاني: عرض المشروع على مجلس الوزراء واستصدار المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة

ومن بين المراحل المحورية التي يتعين المرور بها في سياق نزع الملكية للمنفعة العامة وفق القانون العُماني، عرض المشروع على مجلس الوزراء تمهيدًا لاستصدار مرسوم سلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، وقد نصت على ذلك المادة (6) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة رقم (2023/71): "وفي جميع الأحوال، يجب على الوزارة اتخاذ إجراءات استصدار المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة بعد توفر التكلفة التقديرية للمشروع، وموافقة مجلس الوزراء."[1].

ويعكس هذا الاجراء دقة القانون العُماني في ضبط صلاحيات الجهات التنفيذية، حيث يجعل الوزارة المختصة محورًا إداريًا وإشرافيًا يشرف على كافة إجراءات النزع، بدءًا من دراسة المشروع والتنسيق مع الجهات المعنية، وصولًا لاستصدار المرسوم السلطاني، كما يمثل هذا الإجراء ضمانة قانونية وإدارية، من خلال:

- الرقابة المسبقة على مشروعية قرار النزع.

- حماية المال العام، وضمان التعويض عبر التأكد من توفر الاعتمادات المالية مسبقا.

- ترسيخ مبدأ الشفافية، إذ يعلن المرسوم عن أسباب النزع ومواقع العقارات المستهدفة، بما يتيح للملاك متابعة حقوقهم والاطلاع على نطاق المشروع بشكل رسمي.

المطلب الثالث: حظر إجراء التصرف والتعديلات والاضافات على العقار المقرر نزع ملكيته

في إطار تنظيم القانون العُماني لإجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة، أورد نصوصًا قانونية دقيقة تهدف إلى ضبط وضع العقارات التي تقرر نزع ملكيتها، والحفاظ على حالتها القانونية والمادية من أي تصرفات أو تعديلات قد تؤثر على حقوق أطراف العلاقة أو تقدير التعويض المستحق، وقد تجسد ذلك من خلال حظر التصرف والتعديلات والإضافات على العقارات المشمولة بقرار النزع، وهو ما أكدت عليه المادة (3) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، حيث نصت على:

"لا يعتد بأي تصرفات تتم على العقار بعد صدور المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، ويجب على الجهة المعنية إحاطة أمانة السجل العقاري في الوزارة بالعقارات التي شملها مخطط المرسوم لوقف أي تصرفات تتم عليها، وإخطار البلدية المختصة بعدم إصدار أي تراخيص في العقارات التي يتم نزع ملكيتها للمنفعة العامة."[2]

ويهدف هذا النص إلى تثبيت الحالة القانونية للعقار محل النزع من تاريخ صدور المرسوم السلطاني، بما يحول دون إجراء أي تصرفات من شأنها تغيير وضعه القانوني أو المادي، سواءً كان ذلك بيعًا أو رهنا أو هبة أو غيرها من التصرفات الناقلة أو المُنشئة للحقوق، كما يوجب على الجهة المعنية أن تخطر أمانة السجل العقاري في وزارة الإسكان والتخطيط العمراني بالعقارات المشمولة بمخطط المرسوم، لوقف أي تصرفات لاحقة، وهو ما يعزز من شفافية النظام العقاري ويوفر قاعدة بيانات دقيقة تُحفظ فيها كافة الحقوق.

ولم يقف المقنن عند هذا الحد، بل قرر في المادة (8) من الفصل الثاني من ذات القانون مزيدًا من الحماية للمال العام ولعملية التقدير العادل للتعويض، حيث نصت المادة على: "يحظر على ذوي الشأن إجراء أي تعديلات على العقار الذي تقرر

[1] قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، المادة 6.

[2] قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، المادة 3.

نزع ملكيته من تاريخ نشر المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، وفي حال مخالفة ذلك لا يعتد بالإضافة أو التعديل في تقدير التعويض المستحق، ويلتزم المخالف بإزالة المخالفة على نفقته الخاصة."[1]، وتؤكد هذه المادة أن أي إضافات أو تعديلات مادية يجريها الملاك أو أصحاب الحقوق على العقار بعد تاريخ نشر المرسوم السلطاني تُعد غير معترف بها عند احتساب التعويض المقرر عن نزع الملكية، وذلك منعًا للتحايل على القيمة التعويضية ورفعها بغير وجه حق. كما ألزم النص، المخالف بإزالة ما أُضيف من تعديلات على نفقته الخاصة، بما يعكس حرص المشرّع على حماية المال العام وضمان عدالة تقدير التعويضات.

المطلب الرابع: تشكيل لجنة حصر وتثمين

يشترط القانون العُماني ضمن إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة تشكيل لجنة حصر وتثمين لتقييم العقارات المستهدفة بالنزع، بما يضمن تقديرًا عادلًا للتعويض وحماية حقوق الملاك والمتضررين، حيث تنص على هذا التنظيم المادة (10) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، التي جاء فيها: "تشكل الوزارة لجنة بقرار من الوزير -بعد التنسيق مع الجهات المختصة- لحصر وتثمين العقارات، ويبين قرار تشكيلها اختصاصاتها، ونظام عملها." [2]

ويُفهم من هذا النص أن تشكيل لجنة الحصر والتثمين يتم بموجب قرار إداري يصدر عن وزير الإسكان والتخطيط العمراني، بعد التنسيق مع الجهات المختصة ذات العلاقة بطبيعة المشروع أو المنطقة العقارية المعنية، ويحدد قرار التشكيل اختصاصات اللجنة بالتفصيل، ونظام عملها بما يضمن مباشرة أعمال الحصر والتثمين وفق ضوابط ومعايير معتمدة، ويُعد التنسيق مع الجهات المختصة ضمانة إضافية لتحقيق تكامل المعلومات والبيانات العقارية وتقدير القيمة السوقية العادلة للعقارات موضوع النزع.

كما حرص القانون على حماية نزاهة إجراءات الحصر والتثمين ومنع تعارض المصالح، فنص في المادة (3) من اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة على الآتي: "لا يجوز أن يشترك في أي عمل من أعمال الحصر والتثمين، من كان له، أو لزوجه، أو لأقاربه حتى الدرجة الثانية حق أو مصلحة في العقار المقرر نزع ملكيته للمنفعة العامة، أو كان وكيلا لذوي الشأن، أو وصيا أو قيما عليه."[3]

ويكشف هذا النص عن توجه تشريعي حازم في ضمان استقلالية اللجنة ونزاهة أعضائها، من خلال حظر مشاركة أي شخص له مصلحة مباشرة أو غير مباشرة في العقار موضوع النزع، درءًا لأي شبهة مجاملة أو تحامل في تقدير قيمة العقار، وضمانًا لعدالة النتائج ومصداقية الإجراءات.

المطلب الخامس: إعلان ذوي الشأن بإجراءات النزع وحضورهم لعملية الحصر:

يُعد إعلان ذوي الشأن بإجراءات النزع وحضورهم لعملية الحصر، من الخطوات الأساسية التي تطرق لها القانون العماني، إذ حرص على ضمان إعلام الملاك وأصحاب الحقوق بالعقارات المشمولة بالنزع، ومنحهم الفرصة الكاملة للوقوف على تفاصيل العملية والإرشاد إلى ممتلكاتهم وتأكيد ملكيتهم لها قبل تسليم الكشوفات للجنة التثمين.

فنصت المادة (6) على: "تتولى الجهة المعنية الآتي:

---

[1] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 8.

[2] **المرجع نفسه**، المادة 10.

[3] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 3.

1– حصر العقارات التي شملها التخطيط الإجمالي للمشروع.

2– إعداد كشوفات من واقع عملية الحصر تبين فيها العقارات التي شملها التخطيط الإجمالي للمشروع ومساحتها ومواقعها وأسماء ذوي الشأن، ومحال إقامتهم.

3– إعلان ذوي الشأن بموعد عملية الحصر على النحو الذي تبينه اللائحة، وعليهم الحضور أمام الجهة المعنية في موقع المشروع للإرشاد إلى ممتلكاتهم، مصطحبين معهم ما يثبت ذلك.

ويتم التوقيع على كشف الحصر من ممثل الجهة المعنية، وذوي الشأن، كما يوقع ذوو الشأن إقرارا منهم بصحة البيانات الواردة في الكشف المشار إليه، وإذا امتنع أحد الحاضرين عن التوقيع أثبت ذلك في المحضر، مع بيان أسباب امتناعه.

وتسلم الجهة المعنية كشف الحصر إلى اللجنة لتقوم بمعاينة المواقع التي تم حصرها للتحقق من صحة البيانات الواردة في الكشف المشار إليه."[1]

ويتضح من هذا النص عدة ضمانات قانونية تكفل لذوي الشأن المشاركة الفعلية في عملية الحصر، إذ يلتزمون بالحضور في موقع المشروع والإرشاد إلى ممتلكاتهم، مصطحبين ما يثبت ملكيتهم أو حقوقهم فيها، ما يرسخ مبدأ الشفافية في التعامل مع أصحاب الحقوق ويتفادى أي ادعاءات لاحقة بجهلهم بالإجراءات.

وعززت اللائحة التنفيذية هذه الضمانات بتفصيل وسائل الإعلان وآلياته، حيث جاء في المادة (2) من اللائحة ما يلي:

"يكون إعلان ذوي الشأن بإجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة المنصوص عليها في القانون وهذه اللائحة بأحد الوسائل الآتية:

1- الرسائل النصية عبر الهاتف المحمول أو البريد الإلكتروني، أو من خلال الموقع الإلكتروني للوزارة، أو الجهة المعنية.

2- خطاب مسجل إلى العنوان الثابت في البطاقة الشخصية، أو السجل التجاري، في حال كان المالك شخصًا اعتباريًا.

3- النشر في إحدى الصحف المحلية واسعة الانتشار."[2]

ويكشف هذا النص عن حرص القانون على تنويع وسائل الإعلان لتيسير وصول الإخطار إلى أكبر شريحة ممكنة من ذوي الشأن، وضمان علمهم بالإجراءات الجارية، خاصة في ظل احتمالات تباعد أماكن الإقامة أو تعدد الورثة أو ملاك الحقوق.

كما ألزمت اللائحة الجهة المعنية بالتقيد بأجل زمني محدد للبدء في أعمال الحصر، حيث نصت المادة (7) من الفصل الثاني من اللائحة التنفيذية على أن: "تتولى الجهة المعنية إعلان ذوي الشأن بموعد بدء أعمال الحصر، وذلك خلال (3) ثلاثة أشهر من صدور المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، وعلى ذوي الشأن الحضور في موقع المشروع للإرشاد عن ممتلكاتهم مصطحبين معهم ما يثبت ذلك."

ويُعد هذا القيد الزمني ضمانة إضافية تكفل عدم إطالة أمد الإجراءات بما يضر بمصالح الملاك من جهة، أو يتسبب في تأخير إنجاز المشاريع من جهة أخرى، ويترتب على الحضور توقيع ذوي الشأن على كشف الحصر، بما يمثل إقرارًا رسميًا منهم بصحة البيانات المتعلقة بممتلكاتهم، الأمر الذي يحسم النزاعات المحتملة ويعزز من دقة عملية التثمين والتعويض.

---

[1] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 6.

[2] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 2.

المطلب السادس: التثمين

يُعد تثمين العقارات خطوة جوهرية في إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة، إذ يرتبط مباشرة بتحديد قيمة التعويض المستحق لذوي الشأن وينظم القانون العُماني هذا الإجراء بدقة لضمان العدالة والموضوعية، حيث تنص المادة (12) من القانون على أن:

"تتولى اللجنة تثمين العقار بناءً على الكشوفات المعتمدة من الجهة المعنية ووفق أسس التثمين الصادرة عن الوزارة، ويصدر رئيس اللجنة قرارًا باعتماد التثمين لكل حالة على حدة."

وتتضمن إجراءات التثمين، وفقًا للائحة التنفيذية:

المعاينة الميدانية للعقار: بحضور ذوي الشأن أو من ينوب عنهم، للتحقق من صحة بيانات الكشوف واستكمال المستندات اللازمة مثل سند الملكية والرسم المساحي.

مدة التثمين: يجب إنجاز تثمين العقارات خلال ستة أشهر من استلام كشوف الحصر، مع إمكانية تمديد المدة لمرة واحدة بقرار من الوزير، واستعانة اللجنة بمثمن عقاري مرخص عند الضرورة.

إعلان نتائج التثمين: تُخطر اللجنة ذوي الشأن بقرار التثمين خلال ثلاثين يومًا من صدوره، وتُوافي الجهة المعنية به لاتخاذ إجراءات توفير التعويض المالي بالتنسيق مع وزارة المالية، بما يضمن فورية التعويض وصون حقوق الأفراد.

حيث نصت المادة (11) من اللائحة على أن: "تقوم اللجنة قبل تثمين العقارات المقرر نزع ملكيتها للمنفعة العامة بمعاينة تلك العقارات بحضور ذوي الشأن أو من ينوب عنهم، والتحقق من صحة البيانات الواردة في كشوف الحصر، ولها في سبيل ذلك طلب نسخة من سند الملكية والرسم المساحي وأي مستندات أخرى متعلقة بالعقار."[1]

ونصت المادة (12) على أنه: "يجب على اللجنة تثمين العقارات التي تقرر نزع ملكيتها للمنفعة العامة خلال مدة لا تتجاوز (٦) ستة أشهر من تاريخ تسلم كشوف الحصر من الجهة المعنية، ويجوز بقرار من الوزير بناء على طلب اللجنة تمديد المدة المشار إليها لمرة واحدة فقط.

كما يجوز للجنة الاستعانة بمثمن عقاري مرخص إذا اقتضت الضرورة ذلك."[2]

وعقب انتهاء اللجنة من إعداد قرارات التثمين، ألزمت المادة (13) من اللائحة التنفيذية اللجنة بأن:

"تعلن اللجنة ذوي الشأن بقرار التثمين وذلك بإحدى الوسائل المنصوص عليها في المادة (2) من هذه اللائحة، وموافاة الجهة المعنية بقرار التثمين خلال (٣٠) ثلاثين يوما من تاريخ صدوره، لاتخاذ إجراءات توفير مبالغ التعويض المقررة بالتنسيق مع وزارة المالية، وتحويلها إلى الوزارة لتسليمها لذوي الشأن."[3]

وتعكس هذه المادة حرص القانون على سرعة إخطار ذوي الشأن بنتائج التثمين، وضمان تمكينهم من الاطلاع على القيمة المقدّرة لعقاراتهم قبل استكمال باقي إجراءات النزع، متيحة لهم حق التظلم من قرار التثمين، كما يُلزم النص الجهة المعنية

---

[1] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 11.

[2] **المرجع نفسه**، المادة 12.

[3] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 13.

بتوفير التعويضات المالية بالتنسيق مع وزارة المالية، وتحويلها للوزارة تمهيدًا لصرفها لذوي الشأن، ما يتوافق مع شرط فورية التعويض، ويعطي ضمانًا لصيانة حقوق الأفراد وعدم الإضرار بمصالحهم.

المطلب السابع: التظلم

يمثل التظلم ضمانة أساسية لحماية حقوق ذوي الشأن في إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة، إذ يتيح لهم الاعتراض على بيانات كشوف الحصر أو قرارات التثمين التي يرون أنها غير دقيقة أو مجحفة بحقوقهم، فقد نصت المادة (14) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة على أن: "يجوز لذوي الشأن التظلم من البيانات الواردة في كشوفات الحصر والتثمين وفقا للإجراءات والضوابط التي تبينها اللائحة.

وتعتبر البيانات الخاصة بالعقارات المدرجة في كشوفات الحصر والتثمين نهائية، إذا لم يتم التظلم منها خلال المدة المقررة لذلك."[1]، ويُفهم من هذه المادة أن القانون أجاز لذوي الشأن حق التظلم من مرحلتين أساسيتين؛ الأولى ما يرد في كشوف الحصر من بيانات عن عقاراتهم، والثانية من قرارات التثمين التي تحدد قيمة التعويض، غير أنه قيّد هذا الحق بضرورة الالتزام بالمدد والإجراءات المحددة في اللائحة التنفيذية، وجعل البيانات نهائية في حال انقضاء المدة دون تظلم.

وفي تنظيم هذا الحق، جاءت المادة (21) من اللائحة التنفيذية موضحة وجوب أن:

"تشكل بقرار من الوزير لجنة للتظلمات، تتولى الفصل في التظلمات من قرارات التثمين ويبين القرار تشكيلها على أن يكون من بينهم ممثل عن الجهة المعنية ووزارة المالية، واختصاصاتها ونظام عملها."[2]

ويكشف هذا التنظيم عن حرص القانون على استقلال اللجنة وتنوع تشكيلها، من خلال إشراك ممثلين عن الجهات المعنية ذات الصلة، تحريا للعدالة.

وعن الآجال الزمنية للبت في التظلمات، نصت المادة (23) من اللائحة على أن: "تتولى اللجنة أو لجنة التظلمات – بحسب الأحوال – دراسة التظلم والبت فيه خلال (30) ثلاثين يوما من تاريخ تقديمه مستوفيا لكافة البيانات والمستندات المطلوبة، ويعد مضي المدة دون رد رفضا للتظلم. ويجب في جميع الأحوال إخطار ذوي الشأن بنتيجة التظلم خلال (15) خمسة عشر يوما من تاريخ صدور القرار بقبول التظلم أو رفضه."[3]، وتكشف هذه المادة عن وضع القانون لقاعدة حسم زمنية للبت في التظلمات، بما يمنع المماطلة، ويعزز الثقة في إجراءات النزع، كما توجب إخطار المتظلم بقرار اللجنة خلال مدة محددة.

وضمانًا لعدم الإضرار بمصالح ذوي الشأن وتعطيل صرف حقوقهم المالية نتيجة طول فترة التظلم، أكدت المادة (17) من قانون نزع الملكية على أن:

"لا يحول التظلم دون حصول ذوي الشأن على التعويض المستحق، وإذا تعذر الحصول على التعويض – لأي سبب كان – ظل حقه في التعويض المستحق لدى الوزارة، مع إخطار ذوي الشأن بذلك كتابة."[4]

وتعكس هذه المادة حرص القانون على حماية حق الأفراد في التعويض وعدم تعليق صرفه على نتيجة التظلم، إذ يمكن صرف التعويض مع بقاء حق المتظلم محفوظًا في الطعن على قيمة التثمين أو بيانات الحصر.

---

[1] قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، المادة 14.

(78) اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة، المادة 21.

[3] اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة، المادة 23.

[4] قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، المادة 17.

ونلاحظ من هذا التنظيم أن القانون العُماني راعى في إقراره لإجراءات التظلم مبادئ العدالة، إذ أتاح الفرصة الكاملة لذوي الشأن للطعن على ما قد يرونه مجحفًا بحقوقهم، مع كفالة سرعة البت في التظلمات ضمن مدد زمنية محددة، دون الإضرار بهم فيما يتعلق بتسلمهم لحقوقهم المالية.

المطلب الثامن: صرف التعويضات

يُعد صرف التعويضات عن العقارات المنزوعة ملكيتها للمنفعة العامة هو الاجراء النازع حقيقة للعقار في القانون العماني إذا بصرف التعويضات تنتقل حيازة العقار من مالكه إلى الدولة، ولذلك يولي القانون العُماني عناية خاصة بهذا الاجراء، وقد حرص القانون على ضمان أداء هذا التعويض بصورة عادلة ومنصفة ووفقًا لإجراءات منظمة موافقا بذلك شرطان قانونيان، مؤداهما أن نزع الملكية لا يجوز أن يتم فعليًا إلا بعد أداء التعويض العادل والفوري لذوي الشأن، فقد نصت المادة (15) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة صراحة على أن: "تلتزم الجهة المعنية بأداء التعويض المستحق سواء كان نقديا أو عينيا، وذلك بعد اعتماد قرارات التثمين، وتخطر الوزارة ذوي الشأن لتسلم التعويض المستحق، ويكون أداء التعويض المستحق مبرئا لذمة الجهة المعنية في مواجهة الكافة."[1].

وتؤكد لنا هذه المادة أن صرف التعويض يُعدّ التزامًا قانونيًا على الجهة المعنية فور اعتماد قرارات التثمين، ولا يجوز المضي في إجراءات تسلّم العقار أو تنفيذ المشروع عليه إلا بعد وفاء هذا الالتزام، كما تؤكد لنا أن التعويض لا يلزم بأن يكون نقديا بل يجوز للجهة المعنية دفع التعويض نقديا أو عينيا أو نقديا وعينيا.

ولتأكيد توثيق واقعة صرف التعويض وضمان إثباتها، أوجبت المادة (18) من القانون أن: "يوقع ذوو الشأن صكا يفيد بتسلم التعويض المستحق، وتسليم العقار المنزوعة ملكيته للمنفعة العامة منه خلال المدة المقررة قانونا، وفي حالة الامتناع عن توقيع الصك يقوم رئيس اللجنة باعتماد تثمين العقار المنصوص عليه في المادة (١٢) من هذا القانون، ويقوم هذا التثمين مقام الصك."[2]

وتكشف هذه المادة عن مدى حرص القانون على تنظيم العلاقة بين الجهة النازعة وذوي الشأن، بحيث يكون توقيع صك التسليم شرطًا سابقًا أو مواكبًا لانتقال حيازة العقار، وإذا امتنع أحد ذوي الشأن عن توقيع الصك لأي سبب، فإن اعتماد اللجنة لتثمين العقار يصبح بديلاً قانونيًا يقوم مقام الصك، حفاظًا على انتظام سير المشروع، مع بقاء الحق المالي محفوظًا.

أما فيما يتعلق بتأخير صرف التعويض عن المدة المستحقة، فقد قررت المادة (19) من اللائحة التنفيذية ضابطًا ماليًا يضمن حق الملاك، إذ نصت على أن: "يضاف إلى التعويض المستحق لذوي الشأن فائدة سنوية بنسبة (١٪) واحد بالمائة من قيمة العقار في تاريخ صدور المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، تحتسب بعد مرور عام من تاريخ إبلاغ ذوي الشأن بقرار التثمين وحتى تاريخ تسلم التعويض المستحق."[3]

ويعد هذا النص ضمانة إضافية تهدف إلى تعويض ذوي الشأن عن التأخر في صرف تعويضاتهم، إذ يستحقون فائدة عن المدة الزائدة بعد مرور عام من تاريخ إبلاغهم بقرار التثمين.

---

[1] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 15.

[2] **المرجع نفسه**، المادة 18.

[3] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 19.

وبذلك، يتبين لنا أن القانون قد أرسى منظومة دقيقة لصرف التعويضات، تبدأ باعتماد قرارات التثمين، وتتضمن إخطار ذوي الشأن، وتوثيق صرف التعويض قبل استلام العقار، مع تقرير فائدة تعويضية في حال التأخير، وهو ما يعكس الالتزام بشروط التعويض الفوري والعادل وشرط جبر الضرر كشروط لازمة تقع على عاتق الجهة النازعة.

المطلب التاسع: منح أولوية الاسترداد وتعويض المالك عند عدم اتخاذ إجراءات نزع الملكية خلال 3 أعوام

أوجب قانون نزع الملكية للمنفعة العامة أن يتم التنفيذ خلال أجل محدد، حمايةً لحقوق ملاك العقارات من التعسف أو إطالة المدة دون مبرر، وقد أفرد القانون لهذا الأمر تنظيمًا صريحًا في المادة (9) من قانون نزع الملكية، حيث جاء نصها على النحو الآتي:

"يعتبر المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة ملغى إذا لم تتخذ الجهة المعنية إجراءات نزع ملكية العقارات خلال (3) ثلاثة أعوام من تاريخ نشر المرسوم، دون الإخلال بالتعويض المستحق لذوي الشأن عن المدة التي منعوا فيها من التصرف بعقاراتهم، وذلك على النحو المبين في اللائحة."[1]

فيتضح من هذا النص أن القانون قد اشترط سريان مفعول تقرير المنفعة العامة مدة ثلاث سنوات من تاريخ نشر المرسوم السلطاني، فإن لم تبادر الجهة الإدارية باتخاذ إجراءات نزع الملكية خلال هذه المدة، اعتُبر المرسوم ملغيًا من تلقاء ذاته، غير أن إلغاء المرسوم لا يمس بحقوق الملاك في التعويض عن الفترة التي حُرموا فيها من التصرف في ممتلكاتهم.

وقد جاءت المادة (6) من اللائحة التنفيذية لتفصيل هذا الحكم وبيان حدوده وآلياته، حيث نصت على:

"إذا لم تبدأ الجهة المعنية باتخاذ إجراءات نزع ملكية العقارات التي شملها التخطيط الإجمالي للمشروع خلال (3) أعوام من تاريخ نشر المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة، فيجب عليها تعويض ذوي الشأن عن المدة التي منعوا فيها من التصرف في عقاراتهم، وفقا للآتي:

1- إذا كان العقار مؤجرا بموجب عقد موثق من قبل صدور المرسوم السلطاني المشار إليه، وثبت عدم تجديده فيتم التعويض بذات القيمة المبينة في عقد الإيجار.

2- تعويض ذوي الشأن باحتساب فرق النقصان في القيمة السوقية للعقار في تاريخ صدور المرسوم السلطاني المشار إليه، وبعد مرور (3) أعوام من صدوره."[2]

ويعكس هذا التنظيم حرص القانون على منع الجهة الإدارية من تعطيل حقوق الملاك دون سند أو مبرر مشروع، إذ أن صدور مرسوم المنفعة العامة يرتب قيودًا فورية على حقوق التصرف في العقار، مما قد يؤدي إلى تجميد قيمته أو حرمان المالك من فرص استثماره، ومن هنا، فقد أقر الإلغاء التلقائي للمرسوم بمضي ثلاث سنوات دون مباشرة الإجراءات.

كما أن اللائحة التنفيذية أوضحت كيفيات التعويض المستحق عن فترة التجميد، فإذا كان العقار مؤجراً بعقد موثق، وتم فسخ العقد دون تجديد، يتم التعويض بقيمة الإيجار المحددة سابقًا، وفي حال لم يكن مؤجراً، يُعوض المالك عن فرق النقص في القيمة السوقية التي لحقت بالعقار نتيجة هذا الوضع الاستثنائي الممتد.

---

[1] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 9.

[2] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 6.

وعليه يتبين لنا من هذا الاجراء تقدير القانون للأثر الاقتصادي الذي قد ينجم عن تجميد الحقوق العقارية دون الشروع في إجراءات النزع، وحرصه على حماية المالك من الإضرار بمصالحه المالية.

المطلب العاشر: الإخلاء

يشكل إجراء إخلاء العقارات المنزوعة ملكيتها للمنفعة العامة المرحلة الأخيرة في سلسلة الإجراءات التنفيذية التي ينظمها قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، وقد أولى القانون هذا الإجراء أهمية بالغة، حيث ربط توقيته ارتباطًا مباشرًا بصرف التعويض المستحق، التزامًا بمبدأ عدم جواز نزع الملكية أو حرمان المالك من حيازتها إلا بعد تعويضه.

وقد نصت المادة (16) من قانون نزع الملكية على أنه:

"تخطر الجهة المعنية ذوي الشأن بإخلاء العقارات التي تقرر نزع ملكيتها للمنفعة العامة – دون الإخلال بحق الجهة المعنية في إخلائه بالطرق الإدارية التي تبينها اللائحة – على أن يتم الإخلاء في مدة أقصاها (٦) ستة أشهر من تسلم التعويض المستحق، مع وجوب تسليم ملكية العقار للوزارة، كما يجب أن تخطر الوزارة بالعقارات التي تم نزع ملكيتها."[1]

ويظهر من خلال هذا النص أن المشرّع قرر مبدأً واضحًا يتمثل في أن الإخلاء لا يكون إلا بعد إخطار ذوي الشأن وتسلمهم التعويض المستحق، وهو ما ينسجم مع مقتضيات العدالة الإجرائية وضمان عدم الإضرار بمصالحهم، كما حدّد النص مدة زمنية معقولة للإخلاء، وهي ستة أشهر من تاريخ تسلم التعويض، لإتاحة الفرصة لذوي الشأن لترتيب أوضاعهم العقارية والمعيشية دون تعجل أو إجحاف.

ومن جانب تنظيمي تكميلي، أوجبت المادة (24) من اللائحة التنفيذية على ذوي الشأن قبل الإخلاء أن: "يسددوا جميع الالتزامات المالية المستحقة عليهم كفواتير استهلاك الكهرباء والمياه، وغيرها من الخدمات."[2]

وذلك حرصًا على ضمان تصفية الوضع المالي للعقار قبل تسليمه، وعدم تحميل الجهة النازعة التزامات مالية مترتبة عن الفترة السابقة للإخلاء.

ولم يغفل المشرّع احتمال امتناع بعض ذوي الشأن عن تنفيذ الإخلاء رغم مضي المدة القانونية، فنصت المادة (25) من اللائحة على أنه:

"مع عدم الإخلال بحكم المادة (16) من القانون والمادة (24) من هذه اللائحة، إذا لم يقم ذوو الشأن بإخلاء العقار بعد انتهاء المدة المحددة في الإخطار المرسل لهم، يكون للجهة المعنية إنذارهم بضرورة الإخلاء، ومخاطبة الجهات المختصة لقطع خدمات الكهرباء والمياه عن العقار."

وهذا النص يُعد من الأدوات التنفيذية التي تُمكّن الجهة المعنية من فرض تنفيذ الإخلاء قسرًا عند الاقتضاء، دون الإخلال بحق ذوي الشأن في المطالبة بالتعويض الذي يُفترض قانونًا أنهم قد تسلموه قبل بدء سريان مهلة الإخلاء، تحقيقًا لشرط التعويض الفوري، وبتكامل هذه الإجراءات، تضمن النصوص القانونية سلاسة تنفيذ مشاريع المنفعة العامة، مع الحفاظ في الوقت ذاته على حقوق الملاك وإتاحة فرص عادلة لهم لإدارة أوضاعهم قبيل الإخلاء النهائي.

---

[1] **قانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 16.

[2] **اللائحة التنفيذية لقانون نزع الملكية للمنفعة العامة**، المادة 25.

المبحث الثالث: إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون الكويتي

المطلب الأول: إحالة المشروع لإدارة المنفعة العامة لفحصه والتصويت عليه

يتمثل الإجراء الأول في نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون الكويتي في إحالة مشروع إلى إدارة المنفعة العامة للفحص، إذ تُلزم المادة (7) الجهة طالبة النزع أن تتقدم إلى إدارة نزع الملكية[1] بمذكرة تفصيلية تتضمن بيانًا عن المشروع وأهدافه، مرفقًا بها رسم تخطيطي يوضح الموقع المراد نزع ملكيته. وتقوم لجنة نزع الملكية، وفق المادة (8) المعدلة، بدراسة المشروع خلال مدة لا تتجاوز شهرًا من تاريخ إحالته، ولها أن تطلب الإيضاحات والبيانات اللازمة، أو أن تكلّف أحد مندوبيها بدخول العقارات لإجراء الأعمال الفنية والمساحية، ولها كذلك استدعاء من ترى ضرورة مناقشته في الجوانب المرتبطة بالمشروع، وتصدر اللجنة قرارها بالقبول أو الرفض وفق الأغلبية المطلقة للحاضرين، مع ترجيح جانب الرئيس عند تساوي الأصوات، ويُعدّ الامتناع عن التصويت رفضًا للقرار.

المطلب الثاني: إصدار قرار نزع الملكية ونشره

يتم نزع الملكية وفقًا للمادة (9) المعدلة، بقرار يصدره وزير المالية استنادًا إلى قرار إدارة المنفعة العامة، ولا يجوز صدور هذا القرار إلا في حدود الميزانية السنوية أو الاعتمادات الإضافية المقررة لذلك، طبقًا للمادة (10)، وبعد صدوره، يُنشر القرار في الجريدة الرسمية ويُلصق على باب مختار المنطقة الواقع فيها العقار، مع دعوة أصحاب الشأن للتقدم خلال شهر من تاريخ النشر لإثبات حقوقهم أمام إدارة نزع الملكية، وذلك وفق المادة (11).

المطلب الثالث: نقل ملكية العقار للدولة والتثمين

تنص المادة (12) على أنه بمجرد صدور قرار نزع الملكية تقوم إدارة نزع الملكية بإخطار إدارة التسجيل العقاري بصورة من القرار لاتخاذ إجراءات تسجيل العقار أو الأرض باسم الدولة، وبذلك تنتقل الملكية بقوة القانون إلى الدولة، وفي الوقت ذاته تتولى لجنة التثمين[2]، تقدير قيمة التعويض المستحق لأصحاب الشأن مقابل نزع الملكية، وقد أوضحت المادة (6) المعدلة من القانون معايير التثمين حيث نصت على: "تختص هذه اللجنة بتقدير التعويض المقابل لنزع الملكية أو الاستيلاء المؤقت مهتدية في ذلك بالسعر السائد في المنطقة الكائن بها العقار أو العقارات أو الأراضي المنزوعة ملكيتها أو المستولى عليها مؤقتاً، وكذلك بأثمان وإيجار العقارات في المناطق المجاورة أو مثلها."

المطلب الرابع: إبلاغ ذوي الشأن وحصر العقارات والتعويضات

بموجب المادة (13)، تُخطِر إدارة نزع الملكية بعد نشر القرار في الجريدة الرسمية الملاك وأصحاب الحقوق للحضور خلال شهر لإبداء أقوالهم وإثبات حقوقهم، وتحرر الإدارة محضرًا يتضمن بياناتهم ومستنداتهم وتوقيعاتهم أو أسباب امتناعهم، وبعد انتهاء المدة، تقوم الإدارة وفق المادة (14) بإعداد قوائم تشمل العقارات أو الأراضي المنزوعة ملكيتها وحدودها ومساحاتها وقيمة التعويض المستحق وأسماء الملاك وأصحاب الحقوق ونصيب كل منهم، ثم تعتمد هذه القوائم من لجنة التثمين، وطبقًا

---

[1] نصت المادة 2 معدلة من قانون نزع الملكية الكويتي على: "تنشأ إدارة مستقلة تلحق بوزارة المالية وتسمى إدارة نزع الملكية للمنفعة العامة ويعين مديرها بمرسوم ويكون مسؤولا أمام وزير المالية، ويصدر بالهيكل التنظيمي للإدارة قرار من وزير المالية."

[2] المادة 6 معدلة: "تشكل بإدارة نزع الملكية للمنفعة العامة لجنة تسمى " **لجنة التثمين** " ويعين رئيسها ونائبه وأعضاؤها لمدة عامين بقرار من مجلس الوزراء بناءً على عرض وزير المالية على ألا يتجاوز عدد أعضائها أحد عشر عضوا يمثلون خبرات فنية و قانونية وعقارية من جميع محافظات الكويت وتختص هذه اللجنة بتقدير التعويض المقابل لنزع الملكية أو الاستيلاء المؤقت مهتدية في ذلك بالسعر السائد في المنطقة الكائن بها العقار أو العقارات أو الأراضي المنزوعة ملكيتها أو المستولى عليها مؤقتاً ، وكذلك بأثمان وإيجار العقارات في المناطق المجاورة أو مثلها."

للمادة (15)، تُعرَض قوائم الحصر لمدة خمسة عشر يومًا في مقر الإدارة بعد إعلانها في الجريدة الرسمية وإخطار ذوي الشأن، مع إلزام شاغلي العقارات أو الأراضي المنزوعة بإخلائها في المدة التي تحددها الإدارة، على ألا تقل عن شهر من تاريخ الإخطار.

المطلب الخامس: التظلم على قوائم الحصر والتعويضات

بموجب المادة (16)، يحق للملاك وأصحاب الحقوق الاعتراض على ما ورد في قوائم الحصر وخرائطها خلال خمسة عشر يومًا من تاريخ انتهاء مدة العرض، ويجب تقديم الاعتراضات كتابةً مع إرفاق المستندات المؤيدة، وتسجل الإدارة هذه الاعتراضات في دفتر خاص مع توثيق رقم وتاريخ الاعتراض ومرفقاته وموعد جلسة النظر، ويُسلم المعترض إيصالًا بذلك، ويشترط لقبول الاعتراض ذكر محل إقامة المعترض ومقر عمله، وتعتبر الإخطارات القانونية صحيحة حتى ولو لم يتسلمها المعترض.

وفقا للمادة (17) تنظر لجنة الاعتراضات [1] المشكلة بقرار من مجلس الوزراء، والتي تضم أحد قضاة المحكمة الكلية، في الاعتراضات، ويُخطر المعترض بموعد جلسة النظر، وله الحضور شخصيًا أو عن طريق وكيل.

وتعتبر المادة (18) أن قرار لجنة الاعتراضات نهائيًا فيما يتعلق بتقدير قيمة التعويض المقابل لنزع الملكية.

المطلب السادس: الإخلاء

وفقًا للمادة (19)، إذا استمر حائز العقار أو الأرض المنزوعة ملكيتها في شغله بعد انتهاء المهلة المحددة للإخلاء، وجب عليه دفع أجرة المثل عن الفترة التي بقي شاغلا فيها للعقار، دون المساس بحق إدارة نزع الملكية في إتمام الإخلاء في أي وقت وبالطرق الإدارية المقررة.

المطلب السابع: منح أولوية الشراء للمالك في المناطق المنزوعة بهدف إعادة التخطيط أو التعمير

وفقًا للمادة (20) تتم إجراءات نزع ملكية العقارات أو الأراضي في الأحياء أو المناطق المستهدفة لإعادة التخطيط أو التعمير بذات الخطوات المذكورة سابقًا، ووفقًا للمادة (21) فبعد تنفيذ المشروع، تقوم لجنة التثمين بتقدير الثمن الأساسي لكل قطعة أرض استنادًا إلى المعايير المبينة في المادة (6) والتي سبق ذكرها، وتُعرض القطع للبيع بالمزاد العلني بواسطة لجنة يصدر بتشكيلها قرار من وزير المالية والصناعة ويبين هذا القرار اختصاصات اللجنة وإجراءات البيع وأصحاب الحق في المزايدة.

وقضت المادة (22) بمنح المالك السابق حق الأفضلية في الشراء بالثمن الأساسي ولحدود المساحة التي نُزعت منه، وإذا تزاحم أكثر من صاحب أفضلية على قطعة واحدة يُباع بالمزاد بينهم.

وأوجبت المادة (23) على صاحب الأفضلية تقديم طلبه قبل أسبوع على الأقل من جلسة البيع بالمزاد، وتوثيقه لدى إدارة نزع الملكية في دفتر خاص، ويُنشر الطلب في الجريدة الرسمية، مع منح أي صاحب مصلحة الحق في الاعتراض خلال خمسة عشر يومًا من تاريخ النشر.

وجاءت المادة (24) بإجراءات تنظم هذا الحق حيث بينت أن على إدارة نزع الملكية أن تخطر أصحاب طلبات الأفضلية بقبول أو رفض طلباتهم، وعند القبول يجب على صاحب الأفضلية إيداع الثمن خلال أسبوع من تاريخ الإخطار وإلا يسقط

[1] لجنة الاعتراضات: مادة 17: تنظر الاعتراض لجنة تسمى" لجنة الاعتراضات" يصدر بتشكيلها وإجراءاتها قرار من مجلس الوزراء على أن تضم أحد قضاة المحكمة الكلية."

الحق، ولمن رفض طلبه الحق في الاعتراض أمام لجنة الاعتراضات خلال خمسة عشر يومًا، ويكون قرار اللجنة نهائيًا ولا يجوز الطعن فيه.

المبحث الرابع: المقارنة بين إجراءات نزع الملكية للمنفعة العامة في القانون العماني والقانون الكويتي والفقه الإسلامي

المطلب الأول: مساومة المالك في العقار/ حظر إجراء التصرف بالعقار/ نقل ملكية العقار للدولة

المادة (3) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة الصادر بالمرسوم السلطاني رقم (2023/71)، رتبت أثرًا مباشرًا يتمثل في حظر أي تصرفات يجريها المالك في العقار محل النزع، سواء بالبيع أو الرهن أو الهبة أو غيرها، مع إلزام الجهة المختصة بإخطار أمانة السجل العقاري والبلدية بوقف التعامل على تلك العقارات، كما شددت المادة (8) من القانون ذاته على بطلان أي تعديلات أو إضافات تتم على العقار بعد صدور المرسوم، وأوجبت إزالتها على نفقة المخالف، ضمانًا لعدم المساس بعدالة التعويض المستحق وهذا التوجه التشريعي يعكس نزعة تنظيمية حازمة، تُغلّب المصلحة العامة وتسدّ أبواب التحايل، دون اشتراط الدخول في مرحلة تفاوضية مع المالك.

أما الفقه الإسلامي، فقد سلك اتجاهًا مغايرًا، إذ قرر الفقهاء أن الأصل في المعاملات المالية هو الرضا وتوافق الإرادتين، فلا يجوز نزع ملكية الفرد إلا برضاه، وبناءً عليه، ألزموا ولي الأمر بمحاولة التفاوض والمساومة مع المالك، سعياً لإقناعه بالبيع الطوعي تحقيقًا للمصلحة العامة، باعتبار أن هذا الإجراء أدعى لتحقيق العدالة ويجنّب اللجوء إلى الإكراه إلا عند الضرورة القصوى.

وفي المقابل، جاء القانون الكويتي أكثر صرامة من العُماني، إذ نصت المادة (12) منه على أنه بمجرد صدور قرار نزع الملكية تنتقل الملكية بقوة القانون إلى الدولة، من خلال قيام إدارة نزع الملكية بإخطار إدارة التسجيل العقاري لتسجيل العقار باسم الدولة مباشرة.

فيتبين أن القانون العُماني يمثل صياغة وسطى بين الفقه الإسلامي والقانون الكويتي؛ فهو لم يأخذ بشرط المساومة الفقهي، لكنه لم ينقل الملكية فورًا كما في الكويت، بل رتّب آثارًا إجرائية وتنظيمية دقيقة لضمان استقرار عملية النزع وعدالة التعويض وهذا يكشف عن خصوصية في التنظيم العُماني، حيث جمع بين مراعاة المصلحة العامة من جهة، وضمان حقوق المالك من جهة أخرى، وإن بقيت المساومة غائبة بوصفها إجراءً قدمه الفقه الإسلامي على غيره.

المطلب الثاني: عرض الأمر على القضاء/ عرض الأمر على مجلس الوزراء/ إحالة الأمر إلى إدارة نزع الملكية

من بين الشروط التي أشار إليها بعض الفقهاء[1] في سياق نزع الملكية للمنفعة العامة، اشتراط عرض الأمر على القضاء قبل الشروع في النزع، حيث رأوا أن من مقتضيات تحقيق العدالة وصيانة حقوق الأفراد أن يُعرض الأمر على جهة قضائية محايدة ومستقلة تنظر في مدى مشروعية النزع وضرورته وأثره، حمايةً لحقوق الملاك ومنعًا لتعسف ولي الأمر أو من ينوب عنه في استعمال سلطته، إلا أن القانون العُماني لم يأخذ بهذا الشرط ضمن منظومته القانونية، ولم يُعطِ جهة القضاء ولاية تقرير صفة المنفعة العامة أو إجازة النزع، بل جعل نفاذ النزع وتقريره بيد السلطان من خلال مرسوم سلطاني يُصدر بعد استيفاء ضمانات إدارية وتنظيمية محددة، دون توقف على حُكم قضائي، وهو ما يعني أن القانون لا يرمي إلى اشتراط العرض على القضاء كشرط لمشروعية النزع، وإنما يسعى إلى إحاطة عملية النزع بضمانات وقائية تسبق صدور المرسوم، إذ ألزمت المادة (6) وزارة الإسكان والتخطيط العمراني بأخذ موافقة مجلس الوزراء على المشروع، والتأكد من توافر التكلفة المالية اللازمة

[1] ينظر: قاسم، **انتزاع الملكية للمنفعة العامة**، ج2، ص963-964.

لضمان التعويضات، كما عزز القانون هذه الضمانات بإجراءات لاحقة، أهمها حق التظلم المنصوص عليه في المادة (14) وما بعدها، حيث شُكلت لجنة للتظلمات تضم ممثلين عن الجهة المعنية ووزارة المالية، وحددت اللائحة آجالًا دقيقة للفصل في الاعتراضات، مع ضمان صرف التعويض دون تعليق على نتيجة التظلم (مادة 17). وهذا يعني أن القانون العُماني استبعد الرقابة القضائية المباشرة، لكنه عوّض عنها برقابة إدارية صارمة وضمانات مالية وإجرائية واضحة، في القانون الكويتي على نحو مشابه للقانون العُماني من حيث استبعاد القضاء من تقرير صفة المنفعة العامة، نص القانون الكويتي على أن المشروع يُحال إلى إدارة نزع الملكية للفحص (مادة 7)، ثم تبت فيه لجنة نزع الملكية خلال شهر (مادة 8)، غير أن المشرع الكويتي أتاح التظلم على قوائم الحصر والتعويضات بنص المادة (16) كضمانة لاحقة، حيث يحق لأصحاب الحقوق الاعتراض خلال خمسة عشر يومًا، ويتم توثيق الاعتراضات في دفتر خاص، وتتولى لجنة للاعتراضات – مُشكلة بقرار من مجلس الوزراء وتضم أحد قضاة المحكمة الكلية (مادة 17) – النظر في هذه الاعتراضات، ويُخطر المعترض بموعد الجلسة مع تمكينه من الحضور شخصيًا أو بوكيل، ويُعد قرار اللجنة نهائيًا فيما يتعلق بتقدير التعويض (مادة 18). وبذلك فإن القانون الكويتي وإن لم يجعل القضاء هو صاحب القرار في تقرير النزع، إلا أنه أدرج قاضيًا ضمن لجنة الاعتراضات، مما يمنح الرقابة على التعويضات بُعدًا قضائيًا جزئيًا.

فيتضح أن الفقه الإسلامي كان الأكثر تشددًا في ضمانة الرقابة القضائية، إذ اشترط عرض أمر النزع برمته على القضاء، بينما اتفق القانونان العُماني والكويتي على إقصاء القضاء من قرار النزع ذاته، غير أن القانون الكويتي أدخل القاضي ضمن لجنة الاعتراضات، وهو ما يُعدّ درجة من الرقابة القضائية الجزئية لا نجدها في القانون العُماني، ومع ذلك، نرى أن القانون العُماني أكثر إحاطة بالضمانات الإدارية والمراحل السابقة للنزع، من خلال اشتراط موافقة مجلس الوزراء وتوافر التكلفة المالية، إضافةً إلى آلية تظلم مفصّلة زمنًا وإجراءً، وبذلك يمكن القول إن العُماني اعتمد رقابة إدارية وقائية شاملة، والكويتي اعتمد رقابة إدارية مصحوبة برقابة قضائية جزئية، أما الفقه الإسلامي فاشترط رقابة قضائية كاملة.

المطلب الثالث: معاينة العقاروتقويمه

نصّ القانون على أن تقوم لجنة التثمين بمعاينة العقارات بحضور الملاك أو من ينوب عنهم، والتحقق من بيانات الملكية والمستندات الرسمية، والتوقيع على كشوف الحصر بما يفيد صحة البيانات. كما ألزم اللجنة بإنجاز التثمين خلال ستة أشهر من تسلّم الكشوف، وأتاح لها الاستعانة بمثمنين مرخّصين، مع إلزامها بإخطار الملاك بقرارات التثمين خلال ثلاثين يومًا من صدورها، وحرص القانون كذلك على علانية الإجراءات، وإتاحة حق التظلم، والتأكيد على وجوب دفع التعويض العادل قبل الاستيلاء، وكذلك ذهب الفقهاء إلى أنّ تقدير قيمة العقار المنزوع لا بد أن يسبقه معاينة فعلية من قبل أهل الخبرة والعدالة، إذ إن العدل في التقدير لا يتحقق إلا بالوقوف على أوصاف العقار وحدوده وموقعه وقيمته السوقية، وهذا الشرط يضمن منع الجور في التقدير أو التقدير الجزافي، ويكفل لصاحب الحق تعويضًا عادلًا مقابل ما فقده، وعلى هذا جرى القانون الكويتي حيث أسند مهمة المعاينة والتثمين إلى لجنة نزع الملكية ولجنة التثمين، حيث نصّت المادة (8) المعدلة على أن اللجنة تدرس المشروع خلال شهر من تاريخ إحالته، ويجوز لها تكليف أحد مندوبيها بدخول العقارات لإجراء الأعمال الفنية والمساحية.

كما أوجبت المادة (14) على الإدارة إعداد قوائم تفصيلية تشمل العقارات أو الأراضي المنزوعة، مع بيان حدودها ومساحتها وقيمة التعويض المستحق وأسماء الملاك وأصحاب الحقوق ونصيب كل منهم، على أن تُعتمد هذه القوائم من لجنة التثمين، وطبقًا للمادة (15)، تُعرَض قوائم الحصر لمدة خمسة عشر يومًا في مقر الإدارة بعد إعلانها في الجريدة الرسمية وإخطار ذوي الشأن، مع إلزام شاغلي العقارات أو الأراضي المنزوعة بإخلائها في المدة التي تحددها الإدارة، على ألا تقل عن شهر من تاريخ الإخطار. وهذه الآلية تُظهر تنظيمًا إجرائيًا متكاملًا يجمع بين المعاينة الفنية وإعداد القوائم الرسمية والإخلاء المنظم.

فيتضح أن الفقه الإسلامي وضع الأساس المبدئي بضرورة المعاينة كشرط للعدل والإنصاف، بينما ترجم القانون العُماني والقانون الكويتي هذه القاعدة إلى منظومة إجرائية متكاملة تضمن الشفافية، وتحدد مددًا زمنية واضحة، وتكفل للملاك حق الحضور والتظلم، مع الالتزام بصرف التعويض قبل الاستيلاء، غير أن القانون الكويتي لم يتعمق في التفصيل الزمني والإجرائي على نحو القانون العماني، ومن ثمّ، يُمكن القول إن القانون العُماني قدّم نموذجًا أكثر دقة بعض الشيء، بينما اكتفى القانون الكويتي بتنظيم عملي أقل تفصيلًا، وظل الفقه أصلًا مرجعيًا عامًّا أسّس لهذه الضمانة دون تفصيل إجرائي.

المطلب الرابع: صرف التعويضات

يتفق الفقه الإسلامي والقانون العُماني على أن نزع ملكية العقار لا يجوز أن يتم فعليًا إلا بعد أداء التعويض العادل للمالك، ويُعد هذا الشرط شرطًا سابقًا أو مواكبًا لانتقال الحيازة، فقد قرر الفقهاء أن ولي الأمر لا يجوز له نزع ملكية أحد إلا بعد دفع قيمتها إليه، وإن امتنع عن استلامها تُحفظ له، كما ورد في عدة نماذج تاريخية، أبرزها تعامل عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع الممتنعين عن استلام التعويض.

وقد صاغ القانون العُماني هذا المبدأ بصورة مؤسسية دقيقة، إذ نصت المادة (15) من قانون نزع الملكية على إلزام الجهة المعنية بصرف التعويض فور اعتماد قرارات التثمين، سواء نقدًا أو عينًا أو بهما معًا، ومنع تنفيذ المشروع أو استلام العقار قبل وفاء هذا الالتزام. كما أوجب القانون توقيع ذوي الشأن على صك استلام التعويض وتسليم العقار، وفي حال الامتناع عن التوقيع، تقوم اللجنة باعتماد تثمين العقار مقامًا للصك لضمان استمرارية المشروع وحماية حقوق المالك، ويتجلى التميز القانوني العماني في تقديم ضمانات إضافية لحماية الملاك من التأخير، حيث أوجب القانون إضافة فائدة سنوية بنسبة 1% من قيمة العقار، تُحتسب من تاريخ إبلاغ ذوي الشأن بقرار التثمين وحتى تاريخ استلام التعويض، ما يعكس حرص المشرع على حماية الحقوق المالية للأفراد وضمان تنفيذ المشاريع دون إخلال بالعدالة التعويضية.

أما في القانون الكويتي، فالأمر مختلف إلى حد ما، إذ لم يحدد القانون موعدًا دقيقًا لصرف التعويضات، بل نقل الملكية في السجل العقاري تلقائيًا بمجرد صدور قرار النزع، ما يسرع إجراءات التنفيذ ويعطي الدولة الصلاحية أكبر في الاستفادة من العقار، لكنه يقلل من الضمانات الزمنية لحماية حقوق الملاك فيما يتعلق بصرف التعويض قبل الانتقال الفعلي للملكية.

ويتبين من هذا أن القانون العماني نجح في دمج المبادئ الفقهية المتعلقة بوجوب التعويض مع آليات تنظيمية وضمانات إضافية لتلافي التأخير، فيما يميل القانون الكويتي إلى السرعة في الانتقال القانوني للملكية على حساب التفصيل في مواعيد الصرف، مع استمرار التزامه بتقدير التعويض وفق الأسس المحددة.

المطلب الخامس: منح أولوية الاسترداد للمالك

يتفق الفقه الإسلامي والقانون العماني في تقرير أولوية المالك الأصلي أو ورثته في استرداد العقار المنزوع حال العدول عن استعماله للغرض الذي برر النزع، مع تعويضهم تعويضًا عادلًا عن فترة حرمانهم من الانتفاع به، فقد قرر مجمع الفقه الإسلامي في قراره أن ملكية الفرد لا تزول إلا لمصلحة عامة، فإن زالت هذه المصلحة أو لم يتحقق مقتضاها، عاد الحق لصاحبه درءًا للضرر وصيانةً للمال المملوك. ويتلاقى القانون العماني مع هذا الأصل من خلال ما نصت عليه المادة (9) من قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، التي قررت أن مرسوم تقرير المنفعة العامة يُعد ملغى إذا لم تُباشر الجهة المعنية إجراءات النزع خلال ثلاث سنوات من صدوره، مع ضمان التعويض عن المدة التي مُنع فيها المالك من التصرف في عقاره.

ويترتب على هذا الإلغاء زوال جميع الآثار القانونية التي رتبها المرسوم، بما فيها قيد التصرف وقرار النزع ذاته، مما يعني عودة العقار إلى مالكه الطبيعي مع التعويض عن فترة الحبس، وهو ما يتوافق في نتيجته مع ما قرره الفقه الإسلامي.

غير أن الاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون يظهر في مسألتين؛ الأولى: من حيث المدة، إذ ينص الفقه على أولوية الاسترداد بمجرد زوال مقتضى النزع دون أن يقيد ذلك بمدة زمنية تقيد سلطة ولي الأمر، مما يترك هذا الحق مفتوحًا بقدر ادعاء السلطة رغبتها في تنفيذ المشروع وتحقيق المصلحة العامة. بينما رتب القانون العماني الأثر ذاته -وهو عودة الملك للمالك- عن طريق إلغاء المرسوم تلقائيًا بانقضاء الأجل المحدد دون اتخاذ الإجراءات، محددًا بذلك نطاق زمنيًّا صارمًا لحماية المالك.

المسألة الثانية: أن القانون العماني لم يتطرق إلى حالة صرف النظر عن المشروع بعد اتخاذ بعض الإجراءات التي بدورها حمت المرسوم من الإلغاء التلقائي، وهي ثغرة يمكن أن تُفضي إلى استمرار حبس العقار دون تحقيق المنفعة العامة الفعلية.

أما في القانون الكويتي، فقد نظم حق المالك السابق بشكل مغاير تمامًا، إذ منح له أفضلية الشراء للعقار المنزوع ملكيته بقصد التطوير والاعمار وهو ما نصت عليه المادة (22)، مع تحديد الإجراءات الزمنية والتوثيقية الواجب اتباعها، مثل تقديم الطلب قبل أسبوع على الأقل من جلسة البيع، ونشره في الجريدة الرسمية، وإخطار الإدارة بقبول أو رفض الطلب، وإيداع الثمن خلال أسبوع من الإخطار لضمان تفعيل الحق، كما نظم القانون الكويتي آليات الاعتراض على قرارات الأفضلية خلال خمسة عشر يومًا، مع اعتبار قرار لجنة الاعتراضات نهائيًا.

ويتضح من هذا التحليل أن القانون العُماني أقرب للفقه من القانون الكويتي، حيث نجح في دمج المبدأ الفقهي لأولوية الاسترداد ضمن إطار زمني محدد مع ضمان التعويض، بينما لم يمنح القانون الكويتي أولوية استرداد حقيقية بل استبدلها بأولوية اقتصادية للمالك السابق في شراء العقار بدلًا من إعادة الملكية، وحصر ذلك في المشاريع الإعمارية دون غيرها، ومن ثم يرى الباحث أن هذا الشرط يعاني من قصور في الحماية لدى كل من الفقه والقانون العماني والقانون الكويتي؛ إذ يبقى المالك في الفقه خاضعًا لادعاء الحاجة للنزع دون سقف زمني، وفي القانون العماني استمرار التقييد حال صرف النظر عن إقامة المشروع بعد الشروع في بعض الإجراءات الشكلية التي بدورها منعت من إلغاء المرسوم، وفي القانون الكويتي بغياب النص المشرع لحق الاسترداد في غير المشاريع الإعمارية، وهوما يستدعي مراجعة تنظيم هذه الحالات صونًا لحقوق الملاك.

المطلب السادس: الإخلاء

يتفق الفقه الإسلامي والقانون على أن الإخلاء القسري يمثل الإجراء النهائي بعد استيفاء المصلحة العامة ودفع التعويضات للمالك، إلا أن الفقه لم يحدد أساليب أو إجراءات مفصلة للإخلاء، بل ترك تقدير الطريقة لولي الأمر، بحيث يمكن أن يكون الهدم كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أو حبس مالك العقار كما فعل عثمان رضي الله عنه، وفق مقتضى المصلحة واعتبارات السلطة.

على النقيض، نظم القانون العُماني هذا الإجراء بشكل مؤسسي دقيق، إذ يمنح الملاك فترة زمنية تصل إلى ستة أشهر بعد تسلم التعويض لإخلاء العقار، وفي حال عدم الامتثال، يُسمح للجهات المعنية بقطع خدمات الماء والكهرباء كإجراء قسري لضمان تنفيذ الإخلاء، وهو ما يعكس تقييدًا للسلطة التنفيذية وتدرجًا في الإجراءات لضمان تنفيذ الإخلاء بطريقة قانونية وسلمية، وحماية حقوق الملاك.

أما القانون الكويتي، فقد اتخذ نهجًا مشابهًا لكنه ركز على البعد المالي كضمان، إذ نصت المادة (19) على أنه إذا استمر حائز العقار أو الأرض المنزوعة ملكيتها في شغله بعد انتهاء المهلة المحددة، وجب عليه دفع أجرة المثل عن الفترة التي بقي فيها مستخدمًا للعقار، دون المساس بحق إدارة نزع الملكية في اتخاذ الإجراءات الإدارية اللازمة لإتمام الإخلاء في أي وقت. ويُظهر ذلك تركيز القانون الكويتي على التوازن بين حماية المصلحة العامة وحقوق الملاك، مع مرونة في تنفيذ الإخلاء عبر آليات مالية وإدارية.

فيتضح من المقارنة أن القانون العُماني قدم نموذجًا متدرجًا للإخلاء يجمع بين الحق في التعويض وفرض العقوبات التدريجية لضمان الامتثال، بينما الفقه الإسلامي أعطى حرية تقديرية للولي الأمر، والقانون الكويتي ركز على الجانب المالي مع الإبقاء على السلطة الإدارية في تنفيذ الإخلاء.

خاتمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فبعد إتمام هذا البحث، والتنقل بين مباحثه، وتوضيح مشروعية نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والقانون العماني والقانون الكويتي، وعرض الإجراءات التي تتعلق بهذا النزع ومقارنتها، تمكن الباحثان من الخروج بجملة من النتائج والتوصيات، والتي يمكن إيجازها على النحو الآتي:

النتائج:

1- المشروعية الفقهية لنزع الملكية للمنفعة العامة مستمدة من فعل النبي ﷺ، وفعل الخليفتين عمر وعثمان، ومن القواعد الكلية الكبرى والصغرى، وأقر النظام الأساسي للدولة في عمان والدستور الكويتي هذا النزع مما منحه شرعية قانونية من التشريع الأعلى في الدولتين.

2- اتخذ القانون العماني صياغة وسطى بين الفقه الإسلامي والقانون الكويتي إذا اتخذا إجراءات دقيقة تمنع المالك من التصرف بالعقار وإخراجه من ملكه، بأي شكل من الأشكال بعد صدور المرسوم السلطاني بتقرير صفة المنفعة العامة بينما جعل الفقه الإسلامي أول إجراء هو مساومة المالك، وعلى النقيض جرى الأمر لدى القانون الكويتي إذا اتخذ إجراء نقل ملكية العقار المراد نزعه إلى الدولة بعد صدور قرار النزع مباشرة.

3- لم يمنح القانون العماني أي ولاية للقضاء في مسألة مشروعية نزع الملكية للملكية للمنفعة العامة، بينما اتخذ الفقه الإسلامي موقفا صارمًا أوجب من خلاله عرض الأمر على القضاء، أما في القانون الكويتي فلم يُمنح القضاء سلطة كلية تتعلق بنزع الملكية لكن أعطى ضمانة قضائية جزئية إذا اشترط أن يكون ضمن إدارة نزع الملكية عضوية أحد قضاة المحكمة الكلية.

4- يعاني كل من الفقه الإسلامي والقانون العماني من قصور في حماية المالك في مسألة استرداد ملكه في حال صرف النظر عن المنفعة التي تم النزع من أجلها، بينما لم يمنح القانون الكويتي، مالك العقار إلا أولوية الشراء في حالة النزع لغرض التطوير والإعمار.

5- منح الفقه الإسلامي سلطة أكبر للجهة النازعة في تطبيق الإخلاء الجبري، بينما قيد القانون العماني هذه السلطة بإجراءات محددة ولم يتح للجهة النازعة تجاوزها متمثلة إعطاء مهلة للإخلاء، ثم اللجوء إلى قطع الماء والكهرباء عن العقار، بينما أوجب القانون الكويتي على المالك دفع أجرة المثل إذا استمر شاغلا للعقار.

6- لم يتناول الفقهاء إجراءات نزع الملكية بصورة واضحة، بل ذكروا الإجراءات ضمنيًا في معرض حديثهم عن نزع الملكية للمنفعة العامة.

وأما التوصيات فهي:

1- يوصي الباحثان طلبة العلوم الشرعية وطلبة القانون بتكثيف البحوث المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون حول مسائل نزع الملكية مثل التعويض والإخلاء والعقوبات.

2- يوصي الباحثان أعضاء المجامع الفقهية والقائمين عليها بالسعي لوضع إجراءات واضحة ومحددة تضبط النزع وتوضح الحقوق والواجبات الشرعية المترتبة على كل من المالك والجهة النازعة.

4- يوصي الباحثان أعضاء مجلس الشورى العماني، وأعضاء مجلس الأمة الكويتي بصفتهم الجهة التشريعية الرقابية في دولهم، بمراجعة المواد المتعلقة بحماية حق المالك في استرجاع ملكه المنزوع في حال صرف النظر عن إقامة المشروع التي نزع العقار من أجله لما تعانيه هذه المواد من قصور في القانون العماني، وشبه انعدام في القانون الكويتي.

قائمة المصادروالمراجع:

1. ابن الأثير، محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق: خليل مأمون، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1432هـ-2011م.
2. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير شرح الهداية، ط1، حلب: مطبعة مصطفى البابي، 1389هـ - 1970م.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق. أحمد محمد الخليل، ط1، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ.
4. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، قواعد ابن رجب، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ.
5. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق. محمد الحبيب ابن خوجه، د.ط. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.
6. ابن فارس، أحمد بن فارس. مقاييس اللغة، تحقيق. عبد السلام هارون، د.ط، دمشق: دار الفكر، 1399هـ – 1979م.
7. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني، تحقيق. طه الزيني وآخرون، ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م.
8. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1994م.
9. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط2، د.م: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
10. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط. (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
11. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ
12. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ-1999م.
13. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود، تحقيق. شعيب الأرناؤوط، محمد كامل قره بللي، ط1، لبنان: دار الرسالة العالمية، 1430هـ – 2009م.
14. أبوزيد، بكر بن عبد الله، "المثامنة في العقار للمصلحة العامة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع.

15. أرشوم، مصطفى بن حمو، القواعد الفقهية عند الإباضية دراسة نظرية تحليلية تطبيقية، ط1. سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1434هـ-2013م.

16. الأزرقي، محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، د.ط، بيروت: دار الأندلس للنشر، د.ت.

17. أفندي، علي حيدر خواجه، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط1. لبنان: دار الجيل، 1411هـ-1991م.

18. الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق. عبد الرزاق عفيفي، د.ط، بيروت، المكتب الإسلامي، د.ت.

19. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. تحقيق. جماعة من العلماء، ط1. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

20. البغدادي، محمد سعيد، المال العام وأحكامه في الفقه الإسلامي، ط1، (دار البصائر: القاهرة، 1429هـ - 2008م.

21. البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، د.ط، القاهرة: دار ومكتبة الهلال، 1988م.

22. بنداري، محمد إبراهيم، المدخل لدراسة القانون العماني، د.ط، نزوى: مكتبة الدراسات العربية للنشر والتوزيع، 2023م.

23. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ – 1997م.

24. البورنو، محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ – 2004م.

25. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. سنن الترمذي، تحقيق. مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، ط1، لبنان: دار الرسالة العالمية، 1430هـ – 2009م.

26. الجريدة الرسمية الكويتية، العدد 488، قانون رقم 33 لسنة 1964 في شأن نزع الملكية والاستيلاء المؤقت.

27. الجمل، سليمان بن عمر، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

28. الخفيف، علي بن محمد، الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية، د.ط، مصر: دار الفكر العربي، 1416هـ - 1996م.

29. دستور دولة الكويت سنة 1962م، والمذكرة التفسيرية.

30. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق. يوسف الشيخ محمد، ط5. (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ – 1990م.

31. الراشدي، سفيان بن محمد، جواهر القواعد من بحر الفرائد، تحقيق: محمد بن يحيى الراشدي، ط1. سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، 1425هـ-2005م.

32. الرّيسوني، أحمد بن عبد السلام. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط5. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428هـ - 2007م.

33. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، ط1، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1422هـ 2001م.

34. الزحيلي، محمد بن مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دمشق: دار الفكر، 1427هـ – 2006.

35. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، سوريا: دار الفكر، د.ت.

36. الزركشي، محمد بن عبد الله، المنثور في القواعد الفقهية، تحقيق. تيسير فائق، ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ-1985م.

37. السالمي، عبد الله بن حميد، طلعة الشمس، تحقيق. عمر القيّام ط.2، بدية، مكتبة الإمام السالمي، 2010م.

38. سلطنة عمان، قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، الجريدة الرسمية، العدد 1518، 31 أكتوبر 2023.

39. السمهودي، نور الدين علي بن عبد الله، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1393هـ.

40. السنهوري عبد الرزاق، وحشمت أبو ستيت، أصول القانون، د.ط، د.ن، د.ت.

41. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

42. الشماخي، عامر بن علي، كتاب الإيضاح، ط4. سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1419هـ-1999م.

43. شمام، محمود، انتزاع الملك للمصلحة العامة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مجلد 2، عدد 4، 1408هـ-1988.

44. الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، د.ط، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

45. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

46. عبد الله، عبد الله محمد، "انتزاع الملكية للمنفعة العامة"،

47. عمر، أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، الرياض: دار عالم الكتب، 1429هـ - 2008م.

48. العمري، فهد بن عبد الله، نزع الملكية الخاصة وأحكامها في الفقه الإسلامي، ط1. السعودية: الإدارة العامة للثقافة والنشر، 1424هـ-2003م.

49. الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول، تحقيق. محمد عبد السلام، ط1، دار الكتب العلمية: لبنان، 1413هـ-1993م.

50. الفاسي، علّال بن عبد الواحد. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.

51. الفتوى القانونية رقم ٢٣٢٧٨٦٩٨٤.

52. قاسم، يوسف محمود، انتزاع الملكية للمنفعة العامة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد4.

53. القانون المدني الكويتي رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠م.

54. قانون نزع الملكية للمنفعة العامة، الجريدة الرسمية 1518.

55. قرار رقم (4) د88/08/4 بشأن انتزاع الملكية للمصلحة العامة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، 1408هـ-1988م.

56. القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق. محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

57. القرافي، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، د.ط، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت.

58. قلعجي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ط1، بيروت: دار النفائس، 1416هـ-1996م.

59. الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، د.ط، القاهرة: دار الحديث، د.ت.

60. الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، تحقيق. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ – 1999م.

61. مجموعة من المؤلفين، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني د.ط، كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، د.ت.
62. مجموعة مؤلفين، معجم المصطلحات الإباضية، ط2، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1432هـ-2011م.
63. المحكمة العليا، الدائرة الدنية، المبدأ رقم 27، الطعن رقم 2019/1002م، جلسة الإثنين 2020/2/10م.
64. محمود شمام، "انتزاع الملك للمصلحة العامة"، مجلة مجمع الفقه الاسلامي، العدد4، ج2، ص1080.
65. المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الكويتي، د.ط، الكويت: جمعية المحامين الكويتية، ٢٠١٩م.
66. مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، (دار إحياء الكتب العربية: مصر، 1374هـ-1955م.
67. النظام الأساسي للدولة، الجريدة الرسمية، ملحق خاص بالعدد 1374، 11 يناير 2021م.
68. النووي، يحيى بن شرف، الأربعون النووية، ط1، بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
69. النووي، يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.
70. هرموش، محمود مصطفى عبود، القواعد الفقهية الاباضية دراسة مقارنة بالمذاهب الفقهية الإسلامية، ط1. سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ-2014م.
71. هرموش، محمود مصطفى، مقاصد الشريعة بين المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية الأخرى، ط1، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1437هـ-2016م.
72. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، الكويت: دار السلاسل، 1404هـ - 1983م.
73. وزارة العدل والشؤون القانونية العمانية، قانون المعاملات المدنية، (مسقط، الجريدة الرسمية 1012، 2013.
74. اليوبي، محمد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط1. الرياض: دار الهجرة، 1318هـ-1998م.

ISSN 2415-4946

DOI Prefix: 10.33685/1565

© جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي