

المجلة العالمية لدراسات الفقهية والأصولية International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies

A Biannual Refereed Academic Journal

Volume 7

No 3: Special Issue

Year 2023

SPECIAL ISSUE ON THE PAPERS PRESENTED BY THE LECTURERS OF
THE DEPARTMENT OF FIQH AND USUL AL-FIQH IN THE SCHOLARSHIP
ADVANCEMENT PROGRAM (SAP)-2022 OF THIS DEPARTMENT



Dept. of Fiqh & Usul al-Fiqh | AHAS Kulliyah of IRKHS | IIUM Press | eISSN 2600-8408

International Islamic University Malaysia | <http://journals.iium.edu.my/al-fiqh>

مَنْ يُرَكِّدِ اللَّهُ
بِهِ خَيْرًا يُفْقَهُهُ
فِي الدِّينِ

(البخاري ومسلم)

المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية

العام 2023

العدد انخاص 3

المجلد 7

رئيس التحرير

د. محمد أمان الله

المحرر

د. مصطفى محمد جبري شمس الدين

المحرر المساعد

د. سيد محمد محسن

المحرر اللغوي

د. بلال بركات سليمان سلهب

هيئة التحرير

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| د. عبد الباري أوانج - ماليزيا | د. لقمان زكريا - نيجريا |
| د. عبد الرزاق أالارو - نيجريا | د. مسفر علي القحطاني - السعودية |
| د. عبد العظيم أبو زيد - قطر | د. محمد الطاهر الميساوي - ماليزيا |
| د. عارف علي عارف - ماليزيا | د. نعمان جعيم - بروناي |
| د. غالية بوهدة - ماليزيا | د. صالح كريم الزنكي - قطر |
| د. حسام الدين الصيفي - ماليزيا | د. ميسزيري سيتيريس - ماليزيا |
| | د. محمد فؤاد محمد سوارى - ماليزيا |

الهيئة الاستشارية

- د. عز الدين بن زغبية - قطر
د. محمد أكرم لال الدين - ماليزيا
د. محمد عبد الرحمن أنوارى - بنغلاديش
د. ياسين دتون - جنوب أفريقيا

INTERNATIONAL JOURNAL OF FIQH AND USUL AL-FIQH STUDIES

Volume 7

Special Issue 3

Year 2023

Chief Editor

Dr. Muhammad Amanullah

Editor

Dr. Mustafa Mat Jubri Shamsuddin

Assistant Editor

Dr. Sayyed Mohamed Muhsin

Language Editor

Dr. Belal B.S. Salhab

Editorial Board

Dr. Abdul Bari Awang - Malaysia	Dr. Luqman Zakariyya - Nigeria
Dr. Abdul Razzaq A. Alaro - Nigeria	Dr. Mesfer Ali M. Al-Ghahtani - Saudi Arabia
Dr. Abdulazeem Abozaid - Qatar	Dr. Mohamed El-Tahir El-Mesawi - Malaysia
Dr. Arif Ali Arif - Malaysia	Dr. Naamane Djeghim - Brunei
Dr. Bouhedda Ghalia - Malaysia	Dr. Salih K. Karim Al-Zanki - Qatar
Dr. Hossam el-Din el-Sayfi - Malaysia	Dr. Miszairi Sitiris - Malaysia
Dr. Mohd Fuad Md. Sawari - Malaysia	

Advisory Board

Dr. Azzeddine Benzeghiba - Qatar
Dr. Mohamad Akram Laldin - Malaysia
Dr. M. Abdur Rahman Anwari - Bangladesh
Dr. Yasin Dutton - South Africa

© 2023 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

Correspondence:

Chief Editor, International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Department of Fiqh and Usul al-Fiqh
Abdul Hamid Abusulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences
International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone: (+603) 6421 5521, Fax: (+603) 6421 5509
Website: <http://journals.iium.edu.my/al-fiqh>
Email: ijfusjournal@iium.edu.my

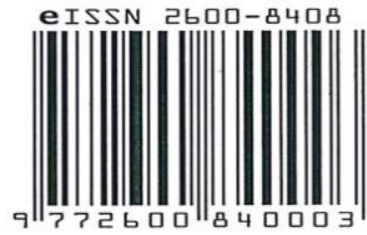
eISSN 2600-8408 الترقيم الدولي

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone: (+603) 6421 5014, Fax: (+603) 6421 6298
Website: <https://journals.iium.edu.my/v2/>

*Papers published in the Journal present the views of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.*

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب



Vol. 7 No. 3 (2023): Special Issue
International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies (IJFUS)

Table of Contents

فهرس المحتويات

Editor-in-Chief's Note	6	كلمة رئيس التحرير
Shari'ah Rulings and Important Benefits of Recitation of Ṣalāh upon the Prophet (ﷺ)	10	أحكام شرعية وفوائد مهمة لقراءة الصلاة على النبي ﷺ
Human's Mental Health during the COVID-19 Pandemic: Similarity Found in the <i>Maqāṣid al-Shari'ah</i> and Positive Psychology	31	الصحة النفسية للإنسان في ظل جائحة كوفيد-19: التشابه بين مقاصد الشريعة وعلم النفس الإيجابي
The Impact of the Ten <i>Qirā'āt Mutawātirah</i> on Jurists' Disagreement in <i>Shari'ah</i> Rulings	52	أثر القراءات العشر المتواترة في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية
The Roots of Relationship Between Shāfi'ī and Ash'arī and Their Implication on <i>Uṣūlī</i> Thought: A Historical Analysis	63	جذور العلاقة ومآلات الفكر الأصولي بين الشافعي والأشعري: دراسة تحليلية تاريخية
Autopsy as a Means of Criminal Evidence: A Comparative Juristic Study	77	التشريح وسيلة من وسائل الإثبات الجنائي: دراسة فقهية مقارنة
The Role of the Obligatory Will (<i>Waṣiyyah</i>) in Achieving a Sustainable Sponsorship of COVID-19 Orphans: A <i>Maqāṣidic</i> Study	89	دور الوصية الواجبة في تحقيق استدامة كفالة أيتام كوفيد-19: دراسة مقاصدية
The Impact of Home Quarantine on Mental Health in Malaysia during the Corona Pandemic: A <i>Maqāṣidic</i> Study	100	أثر الحجر المنزلي على الصحة النفسية في ماليزيا في ظل جائحة كورونا: دراسة مقاصدية



Editor-in-Chief's Note

كلمة رئيس التحرير

Muhammad Amanullah

All praise be to Allah (SWT) and His *ṣalāh* and *salām* be upon His most beloved Prophet Muhammad (ﷺ) and his family members.

This special issue of the International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies (IJFUS) contains seven research papers on different topics of *Fiqh* and *Uṣūl al-Fiqh* written by mainly the lecturers of the Department of Fiqh and Usul al-Fiqh and presented by them in the departmental seminar of Scholarship Advancement Program (SAP)-2022. The synopses of these papers are provided in the following paragraphs.

The first research paper entitled “*Shari’ah* Rulings and Important Benefits of Recitation of *Ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ)” is written by Muhammad Amanullah. Muslims who pray five-time daily prayers recite *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ) regularly. However, many of them neglect or do not give importance to its recitation outside the prayer. The reason for this negligence primarily goes back to their ignorance about the numerous benefits of this recitation and disadvantages of not reciting it. Therefore, this paper discusses the *Shari’ah* rulings of reciting *Ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) both inside and outside the five-time daily prayers, and the benefits of reciting it, and the disadvantages of not reciting it.

The second article “Human’s Mental Health during the COVID-19 Pandemic: Similarity Found in the *Maqāṣid al-Shari’ah* and Positive Psychology” is written by Pamilia Lourdunathana & Sayyed Mohamed Muhsin. This article aims to explore the mental health of Malaysian University students, focusing on a group of IIUM students, during the COVID-19 Pandemic from a *Maqāṣid al-Shari’ah* perspective and positive psychology. Based on the *Maqāṣid* framework, the study could be utilised to prioritise strategies to treat mental health concerns at various levels that will

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

أما بعد، فإن هذا العدد الخاص للمجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية يحتوي على سبعة بحوث كتبها محاضرو قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا، وقدموها في ندوة نظمها هذا القسم في عام 2022م. هذه البحوث تشتمل على موضوعات مختلفة في الفقه وأصول الفقه. والملخصات المختصرة لهذه البحوث كُتبت في الفقرات الآتية:

البحث الأول بعنوان “أحكام شرعية وفوائد هامة للصلاة على النبي ﷺ”، كتبه محمد أمان الله. تدور مشكلة البحث حول أن المسلمين الذين يصلون خمس مرات يقرأون الصلاة على النبي ﷺ بانتظام، إلا أن كثيراً منهم يهمل أو لا يهتم بقراءتها خارج الصلاة. وسبب هذا الإهمال يعود بالدرجة الأولى إلى جهلهم بفوائد هذه القراءة ومضار عدم قراءتها. يهدف هذا البحث إلى مناقشة أحكام الصلاة على النبي ﷺ داخل الصلاة وخارجها، وكذلك يركز في فوائد قراءة هذه الصلاة ومضار عدم قراءتها. وذلك يتم باستخدام المنهج الوصفي والتحليلي، مستندا على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وآراء العلماء المسلمين حول الموضوع. وخلص البحث إلى أن الراجح في قراءة الصلاة على النبي داخل الصلاة أنها سنة مؤكدة؛ والراجح في قراءتها خارج الصلاة أنها واجبة بعد كل سماع لاسم النبي ﷺ أو ذكره، ويُستحب قراءتها بكثرة، وذلك على قدر الإمكان وبلا حد محدد.

عنوان المقال الثاني “الصحة النفسية للإنسان في ظل جائحة كوفيد-19: التشابه بين مقاصد الشريعة وعلم النفس الإيجابي”. يهدف الباحثان باميليا لوردوناثانا وسيد محمد محسن في بحثهما إلى استكشاف الحالة الصحية النفسية لطلبة الجامعات الماليزية في ظل جائحة كوفيد-19 من منظور مقاصد الشريعة وعلم النفس الإيجابي. استخدمت الدراسة نهجا مختلط الأسلوب. فتم إجراء تحليل وصفي كمي لتقييم أعراض الصحة العقلية الشاملة للطلاب لتوفير تقييم أولي لمشاكلهم النفسية الأساسية. وكانت الاستبيانات مصحوبة بسؤال مفتوح لتثليث تجارب المشاركين وتم تحليلها نوعيا من خلال التحليل الموضوعي. وتم إجراء استطلاع DASS-21 على 87 طالبًا جامعيًا

ensure the preservation of human life. The ultimate purpose of this research is to provide future implications for a multidimensional framework of psychological well-being based on *Maqāṣid al-Sharī'ah* principles. This is consistent with the Sustainable Development Goals (SDG) that call for action to protect humanity and to ensure that all individuals are living in peace and prosperity.

The third paper entitled "The Impact of the Ten *Qirā'āt Mutawātirah* on Jurists' Disagreement in *Sharī'ah* Rulings" focuses on the impact of the *qirā'āt mutawātirah* on disagreement of jurists, as the difference among any two *qirā'āt mutawātirah* may have a jurisprudential impact and be a reason for the disagreement of scholars on many legal issues, in which it may be difficult for the student of *fiqh* to know the cause of the disagreement. A lack of knowledge or unfamiliarity with the *qirā'āt* could also cause it. Thus, this article aims to discuss this subject matter. Findings suggest that the ten *qirā'āt* are authentically transmitted from the Prophet (ﷺ), and they are one of the most crucial methods for extrapolating rulings from the *Qur'ānic* texts, which have a considerable bearing on the divergent opinions of jurists about *Sharī'ah* rulings. Experts in *qirā'āt*, *Qur'ānic* science, and *Sharī'ah* scholars should promote and disseminate these ten categories of *qirā'āt* among Muslims as they are all parts of the *Qur'ān*.

The fourth article is "The Roots of Relationship Between Shāfi'ī and Ash'arī and their implication on *uṣūlī* Thought: A Historical Analysis." The author of the article, Belal B. S. Salhab, aims to investigate the reality of the relationship between Shāfi'ī and Ash'arī by comparing their views and their impacts on *uṣūlī* discourse. Through all of this, the researcher arrived at a clearer picture of the truth regarding the *madhhab* and *uṣūlī* thought of Imām Ash'arī, along with whether, to a certain extent, his *uṣūlī* thoughts were compatible with that of Imām Shāfi'ī or not.

من طلاب IIUM (العدد = 81) الذين تتراوح أعمارهم بين 19 إلى 27 عامًا. واستناداً إلى إطار المقاصد، يمكن الاستفادة من الدراسة لتحديد أولويات استراتيجيات لمعالجة مشكلات الصحة النفسية على مختلف المستويات التي من شأنها ضمان الحفاظ على حياة الإنسان. والغرض النهائي من هذا البحث هو تقديم الإرشادات المستقبلية لإطار متعدد الأبعاد للرفاهية النفسية على أساس مبادئ مقاصد الشريعة. ويتسق هذا مع أهداف التنمية المستدامة التي تدعو إلى العمل لحماية البشرية وضمان أن يعيش جميع الأفراد في سلام ورخاء.

تعني الورقة الثالثة بعنوان: "أثر القراءات العشر المتواترة في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية" بإلقاء الضوء على أثر القراءات القرآنية المتواترة في اختلاف الفقهاء، حيث إن اختلاف القراءتين المتواترتين قد يترتب عليه أثر فقهي ويكون سبباً لاختلاف الفقهاء في كثير من المسائل الشرعية مما قد يصعب على طالب العلم معرفة سبب الخلاف؛ لعدم معرفته أو إلمامه بعلم القراءات. فجاء هذا المقال لكشف بعض جوانب هذا الموضوع. وقد اتبع الباحثان حسن سليمان ومحمد صبري بن زكريا المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك باستقراء القراءات القرآنية الواردة لجمع الأمثلة قدر الإمكان، لكنه استقراء جزئي للتوضيح والتمثيل لمحدودية الورقة البحثية. وقد توصل المقال إلى مجموعة من النتائج منها: أن للقراءات القرآنية أثراً كبيراً في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية فهي من أهم الأدوات لاستنباط الأحكام واستخراجها من النصوص القرآنية الواردة. وأن القراءات العشر المتواترة صحيحة ومتصلة السند إلى رسول الله ﷺ وبالتالي فهي قرآن بالاتفاق.

والمقال الرابع المعنون "جذور العلاقة ومآلات الفكر الأصولي بين الشافعي والأشعري: دراسة تحليلية تاريخية" كتبه بلال سلهب. هذا المقال يهدف إلى بيان حقيقة العلاقة بين الشافعي والأشعري، وتحليل نقاط الالتقاء والافتراق بينهما، وما آلت إليه هذه العلاقة في الجانب الأصولي منها، حيث إننا لا نملك رؤية علمية واضحة مبنية على دراسة شاملة لما توفر من عناصر البناء الأصولي عند الأشعري يمكن أن تعبر لنا عن جذور هذه العلاقة وتتبعها في سياقها التاريخي منذ الشافعي وصولاً إلى الأشعري، وما آلت إليه في الفكر الأصولي عند هذا العلم من أعلام الفكر الإسلامي. وعليه؛ سيعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي في تتبع جذور هذه العلاقة بما هو مبثوث في ثنايا الكتب الأصولية وكتب التراجم؛ ليقوم بتفكيك عناصرها اعتماداً على المنهج التحليلي، ومن ثم إعادة تركيب فصول وأجزاء هذه العلاقة بعد المقارنة بينهما، وبيان نقاط الالتقاء والافتراق

Che Nurul Ashiqin Che Yusuf and Ahmad bin Muhammad Husni are the authors of the fifth paper "Autopsy as a Means of Criminal Evidence: A Comparative Juristic Study." Although autopsy is a crucial method for detecting crime, some jurists maintain that autopsy is not permissible because it harms the dead, and *Shari'ah* prohibits all forms of aggression and harm to humans, whether they are alive or dead. This study aims to shed light on the extent to which the principle of necessity is allowed in the process of forensic autopsy, and the importance of this study lies in clarifying the ruling of necessity from the Islamic perspective. The researchers discovered that the cases in which autopsies were performed in Malaysia are in accordance with the *Shari'ah*, due to their necessity.

"The Role of the Obligatory Will (*Waṣiyyah*) in Achieving a Sustainable Sponsorship of COVID-19 Orphans: A *Maqāṣidic* Study" is the sixth paper. The authors of the paper Saheed Abdullahi Busari, Najeem Adewale Sharaf and Hassan Suleiman aim to clarify the objectives of *Shari'ah* in protecting orphans and to reveal the role of obligatory will in achieving a sustainable sponsorship of COVID-19 orphans. The study concludes by emphasizing the importance of activating the system of obligatory will to take care of COVID orphans by providing their social, economic, and educational needs while considering the possibility of conferring them a special status law. The study suggests further research on a legal alternative to care for COVID-19 victims, such as using the Social Endowment to manage the affairs of COVID-19 orphans in the Muslim community.

The seventh article entitled "The Impact of Home Quarantine on Mental Health in Malaysia during the Corona Pandemic: A *Maqāṣidic* Study" is written by El Fedil Eldersevi and Fatime Eldersevi. This study, through inductive and analytical approaches, reveals the negative effects of home quarantine on psychological and mental health in

فيها، مراعيًا في ذلك المنهج التاريخي في سرد التطورات التي حصلت على الفكر الأصولي من عصر الإمام الشافعي مرورًا بكبار أئمة الشافعية الذين التقى بهم الأشعري أو أخذ عنهم، وصولا إلى ما انتهى إليه فكره الأصولي؛ ليصل من خلال ذلك كله إلى صورة واضحة جلية حول حقيقة مذهب الإمام الأشعري وفكره الأصولي، ومدى توافقه أو اختلافه مع مذهب الإمام الشافعي.

والورقة الخامسة: "التشريع وسيلة من وسائل الإثبات الجنائي: دراسة فقهية مقارنة" كتبها جىء نور العاشقين جىء يوسف وأحمد محمد حسني. تناقش هذه الورقة موضوع التشريع الذي يعتبر وسيلة حاسمة لكشف الجريمة، ورغم ذلك، يرى بعض الفقهاء أن التشريع غير جائز لأنه يضر بالموتى، وتنتهي الشريعة عن جميع أشكال الاعتداء والضرر على البشر، سواء أكانوا أحياء أو أمواتًا. فتهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مدى تحقق مبدأ الضرورة في الشريعة الإسلامية في عملية التشريع الجنائي. كما تكمن أهميتها في توضيح حكمه في المنظور الإسلامي. واستخدمت الدراسة منهجًا استقرائيًا لجمع المعلومات، ومنهجًا تحليليًا مقارنًا، كما أجريت مقابلة مع الطبيب الشرعي، والشرطة لجمع معلومات حول ممارسة تشريع الجثة في ماليزيا. واكتشفت الدراسة بأن الحالات التي تم فيها التشريع في ماليزيا تتوافق مع الشريعة، لوجود الضرورة.

والبحث السادس المعنون "دور الوصية الواجبة في تحقيق استدامة كفالة أيتام كوفيد-19: دراسة مقاصدية" يهدف إلى توضيح مقاصد الشريعة في حماية الأيتام، والكشف عن دور الوصية الواجبة في تحقيق الكفالة المستدامة لأيتام كوفيد-19. استخدم الباحثون سعيد عبد الله بوصيري ونجم أديولي شرف وحسن سليمان المنهجين الاستقرائي والوصفي في كتابة هذا البحث. تم استخراج المفاهيم المتعلقة بالموضوع بشكل استقرائي من الأدبيات؛ كما تم استخدام المنهج الوصفي لبيان مقاصد الشريعة، وأهميتها في تحقيق المصالح الاجتماعية والاقتصادية، وكيفية استخدام المقاصد في تلبية احتياجات الأيتام في المجتمعات الإسلامية. وتختتم الدراسة بالتأكيد على أهمية تفعيل نظام الوصايا الإلزامية لرعاية أيتام كوفيد من خلال توفير احتياجاتهم الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية مع النظر في إمكانية منحهم قانون وضع خاص. وتقترح الدراسة إجراء المزيد من البحث حول بديل قانوني لرعاية ضحايا كوفيد-19، مثل استخدام الوقف الاجتماعي لإدارة شؤون أيتام كوفيد-19 في المجتمع الإسلامي.

كتب الفاضل الديرشوي وفاطمة الديرشوي المقال السابع بعنوان "أثر الحجر المنزلي على الصحة النفسية في ماليزيا في ظل جائحة

Malaysia and the means to implement the necessary measures to protect life from COVID-19. The main findings of the study include that the preservation of the life and intellect can be achieved through several means, including faith-based means such as trusting in Allah (SWT), establishing prayer, fasting, patience, and seeking reward from Him; as well as behavioural means such as sleeping and waking up early, doing some physical exercises regularly; and practising deep breathing exercises that relieve tension. Other means include the responsibility of the government and its relevant ministries to broadcast programs related to mental health care and provide psychiatrists to alleviate the burden of the pandemic.

The editorial board of this special issue of the International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies welcomes and thanks all authors who participated in writing their research papers for this issue and all others who contributed by continuous communication with the authors, evaluating the papers, editing them and doing the typesetting for them. May Allah (SWT) accept their efforts and make the findings and knowledge of these research papers beneficial for the *ummah* around the world. *Āmīn*.

Prof. Dr. Muhammad Amanullah

Editor-in-Chief

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies

Department of Fiqh and Usul al-Fiqh,

Abdul Hamid AbuSulayman Kulliyah of

Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences,

International Islamic University Malaysia,

Kuala Lumpur, Malaysia.

20 Jumada al-'Ula 1445 A. H. | 4th December 2023.

كورونا: دراسة مقاصدية." جاء هذا المقال، من خلال المنهجين الاستقرائي والتحليلي، للكشف عن الآثار السلبية الناتجة عن الحجر المنزلي على الصحة النفسية والعقلية في ماليزيا، والوسائل التي توازن بين الإجراءات الضرورية لحفظ النفس من الإصابة بكوفيد (١٩). وقد توصل البحث إلى عدة نتائج من أبرزها: يكون حفظ مقصدي النفس والعقل عبر عدة وسائل منها الوسائل الإيمانية كالتوكل على الله والمحافظة على الصلاة والصيام والصبر واحتساب الأجر، وكذلك الوسائل السلوكية كالنوم والاستيقاظ الباكر، وممارسة بعض التمارين الرياضية بانتظام، والتدرب على تمرينات التنفس العميق التي تخفف من حدة التوتر، والوسائل الأخرى تقع على عاتق الحكومة والوزارات المعنية ببيت البرامج المتعلقة بالعاية بالصحة النفسية وتوفير الأطباء النفسيين لتخفيف وطأة الجائحة.

ترحب هيئة التحرير لهذا العدد الخاص للمجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية جميع الباحثين الذين ساهموا فيه بكتابة بحوثهم القيمة وكذلك الذين شاركوا في الاتصال المستمر بالباحثين وتحكيم هذه البحوث وتصحيحها لغة ونحو وتنسيقها حسب متطلبات المجلة. عسى أن الله سبحانه وتعالى يقبل جهودهم كأعمال حسنة ويجعل هذه البحوث ونتائجها مفيدة للأمة على مستوى العالم. آمين.

أ.د. محمد أمان الله

رئيس التحرير

المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية

قسم الفقه وأصول الفقه،

كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،

كوالامبور، ماليزيا.

20 جمادى الأولى 1445 هـ \ 4 ديسمبر 2023 م



Shari'ah Rulings and Important Benefits of Recitation of Ṣalāh Upon the Prophet ﷺ

أحكام شرعية وفوائد مهمة لقراءة الصلاة على النبي ﷺ

Muhammad Amanullah⁽ⁱ⁾

Abstract

Muslims who pray five-time daily prayers recite ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) regularly. However, many of them neglect or do not give importance to its recitation outside the prayer. The reason of this negligence primarily goes back to their ignorance about the numerous benefits of this recitation and disadvantages of not reciting it. Using the descriptive and analytical methods and based on the Qur'ānic verses, aḥādīth of the Prophet peace be upon him (ﷺ) and opinions of Muslim scholars, this paper will highlight the rulings of the recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) inside and outside the prayer. Likewise, it will focus on the benefits of this recitation and disadvantages of not reciting it. This paper concludes that the preferable view about the recitation of ṣalāh inside the prayer is that it is *sunnah mu'akkadah*; and the preferable view about its recitation outside the prayer is that it is obligatory after each hearing of the name or mention of the Prophet (ﷺ), and it is recommended to recite it as much as possible without any specific limit.

Keywords: Ṣalāh, Recitation, Shari'ah Rulings, Benefits, Drawbacks of Not Reciting.

ملخص البحث

المسلمون الذين يصلون خمس مرات يقرؤون الصلاة على النبي (ﷺ) بانتظام. إلا أن كثيراً منهم يهمل أو لا يهتم بقراءتها خارج الصلاة. وسبب هذا الإهمال يعود بالدرجة الأولى إلى جهلهم بفوائد هذه القراءة ومضار عدم قراءتها. باستخدام المنهج الوصفي والتحليلي، واستناداً إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وآراء العلماء المسلمين، ستسلط هذه الورقة الضوء على أحكام الصلاة على النبي (ﷺ) داخل الصلاة وخارجها. كما سيتم التركيز على فوائد قراءة هذه الصلاة ومضار عدم قراءتها. وخلص هذا البحث إلى أن الراجح في قراءة الصلاة داخل الصلاة أنها سنة مؤكدة؛ والراجح في قراءتها خارج الصلاة أنها واجبة بعد كل سماع لاسم النبي (ﷺ) أو ذكره، ويستحب قراءتها بكثرة، وذلك على قدر الإمكان وبلا حد محدد.

الكلمات المفتاحية: الصلاة، قراءة، أحكام شرعية، فوائد، مضار عدم القراءة.

⁽ⁱ⁾ Professor, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh, International Islamic University Malaysia; amanullah@iium.edu.my

Contents

1. Introduction	11
2. Meanings of Ṣalāh and Other Related Terms	12
2.1 Meanings of Ṣalāh	12
2.2 Meanings and Usage or Occasions of Ṣalām	13
2.3 Other Terms Related to Ṣalāh	14
3. Shari'ah Rulings of Recitation of Ṣalāh	16
3.1 Shari'ah Rulings of Recitation of Ṣalāh Inside the Five-time Daily Prayers	16
3.2 Shari'ah Rulings of Recitation of Ṣalāh Outside the Five-time Daily Prayers	17
4. Important Benefits of Recitation of Ṣalāh upon the Prophet	18
5. Disadvantages of not Reciting Ṣalāh upon the Prophet	24
6. Conclusion	27
References	28
Endnotes	29

1. Introduction

In the name of most merciful and gracious Allah (SWT). All praises belong to Him and may His high quality and frequent *ṣalāh* (mercy), *ṣalām* (peace) and *barakah* (blessings) be upon His most beloved Prophet Muhammad peace be upon him (ﷺ). He is so kind and merciful to His whole creations that He sent His most beloved Prophet Muhammad (ﷺ) as *rahmah* (mercy) for His entire creation. He loves Muhammad (ﷺ) so much that He continuously recites *ṣalāh* upon him. It means that the recitation of *ṣalāh* by Him on His last Prophet (ﷺ) is an important sign of His love for him.

Since Allah (SWT) greatly loves him, it becomes a duty of other creations, such as angels, believing Muslim human beings and jinn to recite *ṣalāh* on him. Thus, *ṣalāh* on the Prophet (ﷺ) is an important good deed that the creatures mentioned above participate in with Allah (SWT). Accordingly, He tied up the faith of every believer with not only believing in the prophethood of Muhammad (ﷺ) but also with loving him greatly and sincerely. The faith of a believer remains incomplete unless he loves the Prophet (ﷺ) more than his parents, wife, children, other family members, friends, colleagues,

neighbors, all other human beings, and creatures, even more than himself. Because of the great importance of *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ), it is an important *'ibādah* (worship) of Allah (SWT).

An important sign of loving the Prophet (ﷺ) is to recite *ṣalāh* on him as much as possible, which will gradually lead a believing Muslim to the perfection of his *'imān* (belief), and to achieve greater love of Allah (SWT) and His Prophet (ﷺ) and closer proximity to them. Additionally, it may be said that the Companions of the Prophet (ﷺ) used to show their love and loyalty to the Prophet (ﷺ) through their different types of actions and statements which are not possible to be done by other Muslims who came after them in the past and will come in the future to this world until the Day of Judgement. For them, an alternative and important scope of showing and proving their love of the Prophet (ﷺ) is the recitation of *ṣalāh* on him.

Therefore, recitation of *ṣalāh* is such an important topic that writing on it becomes a duty of Muslim scholars, so that other Muslims will be able to understand the importance of the recitation of *ṣalāh* on the Prophet (ﷺ) and to increase their faith, love, and proximity to Allah (SWT) and His beloved Prophet (ﷺ). Because of the great importance of this topic, according to al-Abshihī, at least 167 books have been written only in Arabic on the topic of *ṣalāh* on the Prophet (ﷺ) (al-Abshihī, 2007, 3-11). To some scholars, this topic was so important that they wrote more than one book on it. For instance, al-Barzanjī wrote six books on it, al-Suyūṭī wrote four books on it, and al-Nabahānī wrote two books on it (al-Abshihī, 2007). These writings surely indicate these authors' strong and sincere love and respect for the Prophet (ﷺ).

Among the contemporary books on *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) is a short English book entitled "Blessings of Durud Sharif," which had been written by Hafiz Qari Fuyuz-ur-Rahman (Rahman, 1984). Besides the meaning of *ṣalāh* and a few other issues, the author focused on the benefits of the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ).

Although his treatment of the topic is brief, his book will be useful for writing the present paper.

Muhammad Shakūr bin Maḥmūd al-Ḥājī Amrīr al-Mayādīnī (Al-Mayādīnī, 1987) collected 40 aḥādīth in a short book entitled *'Jam' al-Aḥādīth al-Arba'in fī al-Ṣalāh wa al-Salām 'alā al-Nabiyyi al-'Amīn.*" The author investigated about these aḥādīth and mentioned whether these aḥādīth are sound (*ṣaḥīḥ*), *ḥasan* (good), or weak (*ḍa'īf*). He also discussed the meanings of some difficult Arabic words found in them. Although this book did not highlight specifically the benefits of the recitation of ṣalāh upon the Prophet ﷺ, it will help the researcher to know the conditions of aḥādīth on ṣalāh.

A third very short book entitled *"Faḍl al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyy Ṣallā Allāh 'alayhi wa Sallam"* had been written by 'Abd Allāh bin Muḥammad bin Zāḥim (Ibn Zāḥim, n. d.). Ibn Zāḥim discussed the meaning of ṣalāh, rulings of ṣalāh inside the prayer and outside it very briefly. However, he did not focus on the benefits of the recitation of ṣalāh upon the Prophet ﷺ.

"Faḍl al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyyi Ṣallā Allāh 'alayhi wa Sallam" a fourth short book had been written by Aḥmad bin 'Abd Allāh al-Bātīlī (Al-Bātīlī, n. d.). The author discussed a few benefits of the recitation of ṣalāh upon the Prophet ﷺ. Additionally, he discussed the rulings of the recitation of ṣalāh inside the prayer and outside the prayer briefly. Although his discussion on the related issues of this topic is brief, his writing will be helpful for this paper.

A fifth book written by 'Abd al-Muḥsin bin Ḥamd al-Ibād al-Badr (Al-Badr, n. d.) is *"Faḍl al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyyi Ṣallā Allāh 'alayhi wa Sallam wa Bayān Ma'nahā wa Kayfiyyatihā wa Shay'un Mimmā 'Ullifa fihā."* Besides some related issues, the author discussed the benefits of the recitation of ṣalāh briefly. He did not discuss the rulings of this recitation.

All these books are beneficial, but their treatment of the topic of the benefits of recitation of ṣalāh upon the Prophet ﷺ was brief. Additionally, some of them discussed the rulings of this recitation briefly. Moreover, according to the limited search of the researcher, in languages other than Arabic, no comprehensive paper or

book has been written on this topic. To spread the importance and awareness of the recitation of ṣalāh on the Prophet ﷺ among all Muslims, it is necessary to write a comprehensive paper on it in the English language which is an international language and understood by many Muslims all over the world. Using the descriptive and analytical methods and based on the verses of the Qur'an, aḥādīth of the Prophet ﷺ and related classical and modern literature, the researcher intends to compose this paper on the recitation of ṣalāh and salām upon the most beloved and respected Prophet Muhammad ﷺ. This paper is divided into the following sections: meanings of ṣalāh and other related terms, Shari'ah ruling of the recitation of ṣalāh inside the five-time daily prayers, Shari'ah ruling of the recitation of ṣalāh upon the Prophet ﷺ outside the prayer, important benefits of the recitation of ṣalāh upon the Prophet ﷺ, and disadvantages of not reciting ṣalāh upon the Prophet ﷺ.

2. Meanings of Ṣalāh and Other Related Terms

An important practice maintained in Islamic disciplines before discussing a topic or issue and its related rulings is to discuss the concept or meaning of the Arabic terms or words related to it. Therefore, the researcher discusses the literal meanings of ṣalāh and some other related words and their meanings as Islamic terms.

2.1 Meanings of Ṣalāh

Literally the word "ṣalāh" has two important meanings. First, to do supplication (*du'ā'*); second worshipping (*'ibādah*) (Al-Jawziyyah, 1997, 253; al-Bātīlī, n. d., 6). These meanings are closely related to its meanings as an Islamic term. As an Islamic term, the word ṣalāh is used for two important worships in Islam: first, for the prescribed five-time obligatory and other non-obligatory prayers; second, for prescribed invocations uttered for the Prophet ﷺ, which is the topic of discussion in this paper.

As a prescribed invocation, ṣalāh has several meanings based on who recites this invocation. First, it is

recited by Allah (SWT) Himself on His beloved Prophet (ﷺ), where it means to have His mercy, blessings, and satisfaction to him, and His praise and glorification to angels. **Second**, it is recited by the angels, where it means to do supplication (*du'ā'*) for the Prophet (ﷺ) seeking from Allah (SWT) His mercy, blessings, and forgiveness for him. **Third**, it is recited by the servants of Allah (SWT), i. e. believing Muslims from human beings and jinn, where it means to do supplication for the Prophet (ﷺ) requesting Allah (SWT) to have His mercy and blessings on him, and to glorify and respect him. ('Ayāḍ, 1975, 15-16; Rahman, 1984, 13; al-Mayāḍinī, 1987, 6-7; al-Badr, n. d., 9-11; Ibn Zāḥim, n. d., 59-60; al-Bāṭilī, n. d., 6-8). These three meanings are related to the Prophet (ﷺ). **Fourth**, it may be recited for other than the Prophet (ﷺ), where it means to do supplication for that person.

According to the Holy Qur'ān, Muslims are supposed to recite *ṣalāh* upon the Prophet repeatedly at any time of the day and night as much as possible without any limit. Some scholars said that the minimum number that is considered as a big number of this recitation is 300 times daily. This is an opinion; there is no proof of *ḥadīth* about this number. However, besides this, there are several specific occasions where Muslims should recite *ṣalāh* upon the beloved Prophet (ﷺ).

2.2 Meanings and Usage or Occasions of *Salām*

Literally the word "*salām*" means peace, greeting, safety, soundness, welfare, well-being, security, etc (Madina, 1973, 323). It also means "being free from shortcomings, imperfection and faults" (Al-Bāṭilī, n. d., 6-7). Among these literal meanings, the meanings of peace and safety are closely related to its meanings as an Islamic term.

As an Islamic term, *salām* is an invocation which is pronounced as "*Assalāmu 'Alaykum*," or "*Assalāmu 'Alayka*." Both sentences mean "Peace be upon you." The difference between them is that the first sentence is in a plural form, which can be used for either a single person, or for a group of people. On the other hand, the second sentence is in a singular form, which can only be used for a single person. This invocation of *salām* or the word

"*salām*" itself is used for many prescribed occasions and aspects in Islam.

First, "*Al-Salām*" (The Peace) is a name of Allah (SWT). Second, it is a specific invocation, which is used by Muslims for greeting each other, i.e., once a Muslim meets another Muslim, the former greets the latter by saying: "*Assalāmu 'Alaykum*" (Peace be upon you). The latter replies either with a similar invocation of "*Wa 'Alaykumus Salām*" (And peace also be upon you); or with a better invocation of "*Wa 'Alaykumus Salāmu wa Raḥmatullāh wa Barakātuh*" (And peace, mercy, and blessings of Allah (SWT) be upon you). Muslim jurists and scholars of *aḥādīth* discussed elaborated rules for this type of *salām* or greeting.

Third, this invocation of "*Assalāmu 'Alaykum*" is used for getting permission to enter the house of another Muslim. Fourth, it is used to greet the people of the graveyards by saying: "*Assalāmu 'Alaykum yā Ahl al Qubūr*" (O people of the graves, peace be upon you).

Fifth, it is used by Muslims for finishing their prescribed five-time obligatory prayers and other non-obligatory ones by saying: "*Assalāmu 'Alaykum wa Raḥmatullāh*" (Peace and mercy of Allah (SWT) be upon you) once on the right side, and once on the left side. If a Muslim prays alone, then this greeting is meant for angels who are on his right and left sides. On the other hand, if an *imām*, who leads the prayer, says this *salām*, it is addressed to both Muslims and angels. The *salām* of right side is for those Muslims and angels who are on the right side of the *imām*; and *salām* of left side is for those Muslims and angels who are on the left side of the *imām*. Sixth, on the Day of Judgment, after the completion of *ḥisāb* (reckoning) by Allah (SWT), He will address those believers who will be selected for the paradise, to enter it by saying: "*Udkhulūhā bi-Salām*" (Enter it (Paradise) with peace). Although all these examples of using the invocation of "*salām*" have some similarity with *ṣalāh* in that all of them are a type of supplication, they are not the topic of this paper.

Seventh is a specific invocation used for the Prophet (ﷺ), which is related to the present research. This

invocation is to say: “*Assalāmu ‘Alayka Ayyuhan Nabīyyu*,” or “*Yā Nabī Salāmu ‘Alayka*.” Both mean “O Prophet, peace be upon you.” It may also be invoked by saying “*Assalāmu ‘Alayka Yā Nabī Allāh*” (O Allah’s Prophet, peace be upon you), or “*Assalāmu ‘Alayka Yā Rasūl Allāh*” (O Allah’s Messenger, peace be upon you). Seeking *salām* or *taslīm* for the Prophet (ﷺ) also means “O Prophet (ﷺ), peace be for you and with you.” (‘Ayād, 1975, 17). *Taslīm* also means to do supplication (*du‘ā*) for him to be safe and free from imperfection, faults, shortcomings, etc (See al-Badr, n. d., 12).

This invocation for the Prophet (ﷺ) has several occasions or places where Muslims pronounce it. One of them is to recite it in the *Tashahhud* of the prayer where the recited sentence is “*Assalāmu ‘Alayka Ayyuhan Nabīyyu wa Raḥmatullāhi Ta‘ālā wa Barakātuh*” (O prophet, peace, mercy and blessings of Allah (SWT) be upon you). Second, according to a Qur’ānic verse, a Muslim is encouraged to recite *salām* upon the Prophet (ﷺ) any time and as much as he can, by saying any of the statements mentioned. Following this command of the Qur’ān, Muslims all over the world recite it upon the Prophet (ﷺ) during the time of *maḥfils* organized for the *dhikr* of Allah and recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). Third, the same *salām* is recited during the time of visiting the grave of the Prophet (ﷺ) at Madinah al-Munawwarah.

2.3 Other Terms Related to Ṣalāh

A term related to the term of *ṣalāh* is *barakah* singular of *barakāt* (blessings). In Islam, it means “blessings of Allah (SWT).” These blessings are sought from Allah (SWT) in numerous occasions in Islam. First, Muslims in their daily life seek blessings of Allah (SWT) for each other for any good deed or achievement accomplished by anyone of them by saying “*Bāraka Allāh fik*” (May Allah bless you). Second, it is used among them at the beginning and during the month of Ramadan by saying “*Ramaḍān Mubārak*” (May the month of Ramadan be a source of blessings [of Allah for you]). Third, it is used by them in the occasion of two ‘Īd festivals (*‘Īd al-Fiṭr* and *‘Īd al-Aḍḥā*) by saying “*‘Īd*

Mubārak” (May the festival of ‘Īd be a source of blessings [of Allah for you]). Fourth, sometimes they do supplication to Allah (SWT) by saying “*Allāhumma bārīk lanā fīmā razaqtanā*” (O Allah, please shower your blessings upon whatever sustenance you gave us). Some other times this *barakah* or blessing is sought from Allah (SWT) through doing supplication to Him for many other bounties of Him. These uses of *barakah* have some similarities with the terms of *ṣalāh* and *salām* because all of them are some types of supplications. But they are not directly related to the *ṣalāh* and *salām* upon the Prophet (ﷺ). In a prescribed occasion *barakah* relates to the seeking of *salām* (peace) for the Prophet (ﷺ), which occurs during the time of invocation of *Tashahhud* in our daily prayers, where Muslims say: “*Assalāmu ‘Alayka Ayyuha al-Nabīyyu wa Raḥmatullāhi wa Barakātuh*” (O Prophet, peace, mercy, and blessings of Allah (SWT) be upon you). In another prescribed occasion *barakah* is connected with the seeking of *ṣalāh* (mercy) of Allah (SWT) for the Prophet (ﷺ), which occurs during the time of invocation of *al-Ṣalāh al-Ibrāhīmīyyah* in our daily prayers, where Muslims say: “*Allāhumma Bārīk ‘Alā Muḥammad wa ‘alā Āli Muḥammad*” (O Allah, please bless Muhammad and his family members), followed by “*Allāhumma Ṣalli ‘Alā Muḥammad wa ‘alā Āli Muḥammad*” (O Allah, please be merciful upon Muhammad and his family members).

Another term related to the term of *ṣalāh* is the term of *raḥmah* (mercy). In Islam it means “mercy of Allah (SWT),” which is sought from Him or used on several occasions. First, its derivative “*Al-Raḥmān*” is a name of Allah (SWT), which means “The most merciful.” Second, it’s another derivative “*Al-Raḥīm*” is another name of Allah, which means “Most gracious.” These two names of Allah (SWT) occurred in the Holy Qur’ān many times. Since He is merciful and capable of showering it to anyone, Muslims are supposed to seek it from Him all the time. Third, an important title of the Prophet Muhammad (ﷺ) is “*Raḥmah*.” In a verse of the Holy Qur’ān, addressing Muhammad (pbuh), Allah (SWT) says: “*Wa mā arsalnāka illā Raḥmatan lil-Ālamīn*,” (I did not send you except as mercy for all creatures) (Al-‘Anbiya’, 21: 107). Fourth, it’s

another derivative “*yarḥam*” is used in an invocation of “*Yarḥamuka Allāh*” (May Allah be merciful to you). This invocation is uttered by a Muslim when he/she hears the statement of “*Al-Ḥamdu lillāh*” (All praise be to Allah) said by another Muslim after sneezing. Fifth, Muslims seek mercy of Allah (SWT) for another Muslim who passed away through the different derivatives of this term, i.e., “*Raḥimahu Allāh*,” or “*Yarḥamuhu Allāh*,” or “*Raḥmatullāhi ‘Alayhi*.” Each one of them means (May Allah (SWT) be merciful to him). Sometimes after the name of a deceased Muslim a derivative of *raḥmah*, i.e., *al-marḥum* (the recipient of Allah’s mercy) is also used by Muslims. Sixth, according to a *ḥadīth* of the Prophet (ﷺ), the first ten days of the month of Ramadan is *raḥmah*, i.e., time of descending of Allah’s mercy. Seventh, in reply of *salām* of another Muslim, this term is used by saying “*Assalāmu ‘Alaykum wa Raḥmat Allāh*” (May peace and mercy of Allah (SWT) be upon you). Eighth, it is also used at the time of completing a prayer by saying the same invocation of “*Assalāmu ‘Alaykum wa Raḥmat Allāh*.” Although *raḥmah* or its derivatives used in these occasions has some similarities with *ṣalāh* and *salām*, they are not the focus of this study. Ninth one is closely related to *ṣalāh* and *salām* upon the Prophet (ﷺ), which is prescribed to be uttered in the *tashahhud* of the prayer along with *salām* on him. It is “*Assalāmu ‘Alayka Ayyuḥan Nabīyyu wa Raḥmat Allāh*,” (O Prophet, peace, and mercy of Allah (SWT) be upon you).

A third term related to the term of *ṣalāh* is the term of *riḍā* (satisfaction). In Islam it means “Satisfaction of Allah (SWT).” This satisfaction is so important that the primary goal of all good deeds and worshiping of Allah done by a believer is to achieve the satisfaction of Allah (SWT). Several verses of the Holy Qur’ān state so. This word’s derivative “*raḍīya*” is used in an invocation of “*Raḍīya Allāhu ‘anhu*,” (May Allah (SWT) be satisfied with him). Although His satisfaction is the goal of every believer, the above invocation is particularly uttered by Muslims for the Companions of the Prophet (ﷺ) only. However, as mentioned earlier, *ṣalāh* upon the prophet (pbuh) also cover to seek Allah’s (SWT) satisfaction for him.

A fourth term related to the term of *ṣalāh* is the term of *maghfirah* (forgiveness). In Islam, it connotes “forgiveness of Allah (SWT).” A believer is always vulnerable to three forces, i.e., his selfish desire, whispering of Satan, and whispering of other human beings. Because of these forces, he/she frequently commits sins, for which forgiveness of Allah (SWT) is continuously and urgently required. Many verses of the Holy Qur’ān and *aḥādīth* of the Prophet (pbuh) urge Muslims to seek Allah’s forgiveness for their shortcomings and sins. A derivative of the word “*maghfirah*” is “*Ghaḥḥār*” (Most Forgiving), which is an important name of Allah (SWT). Another derivative is “*Ghaḥḥūr*” (Forgiving), which is another name of Him. Since Allah is the Forgiver and He wants all Muslims to seek His forgiveness, they must seek His forgiveness in different ways and occasions. First, there is a prescribed invocation of “*Astaghfir Allāha Rabbi min Kulli Dhanb wa Atūbu Ilayhi*” (I seek forgiveness of my Lord Allah from all my sins, and I repent to Him). Every Muslim should use this or similar invocations to receive the forgiveness of Allah (SWT) for himself. Second, Muslims especially their *imāms* and religious leaders are also encouraged to seek forgiveness for their followers and other Muslims. Third, Muslims are recommended to seek forgiveness for those Muslims and relatives who passed away. This type of seeking forgiveness could be through formal supplication to Allah (SWT), or at the time of mentioning the name of someone who passed away by saying after his name: “*Ghaḥḥarhu Allāh*” or “*Yaghfiruhu Allāh*.” Both mean “May Allah forgive him.” All these instances are not directly related to the terms of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). But this seeking of forgiveness could also be for him, which is related to *ṣalāh* upon him. However, the term “*maghfirah*” or the invocations prescribed based on it are not used by Muslims for the Prophet (ﷺ). But its meaning, i.e., seeking forgiveness, which is a meaning of *ṣalāh* is meant (besides other meanings) through “*Allāhumma ṣalli ‘alā Muḥammad*,” or similar invocations related to *ṣalāh* upon the prophet.

A fifth term related to the term of *ṣalāh* is the term of *‘afw* (forgiveness). In terms of its meaning, “*‘afw*” is like “*maghfirah*.” This term is equally used by Allah (SWT) and

His servants. Addressing the Prophet (ﷺ) in the Holy Qur'an, Allah says: "May Allah forgive you; why did you permit them?" (Al-Tawbah, 9: 43). However, this invocation is not used by Muslims for seeking forgiveness for the Prophet (ﷺ). "Afw" is a name of Allah (SWT). By mentioning this name, Muslims do supplication to Allah (SWT) for receiving His forgiveness. They say: "Allāhumma innaka 'afwuwun Tuḥibb al-'Afwā fa'fu 'Annī" (O Allah, you are "Forgiving;" You love to forgive; so please forgive me). This term is used for providing forgiveness for a criminal who murders a Muslim. The right to forgive in this case belongs to the guardian of the victim. The same term is also used by Muslims for seeking forgiveness from each other for any mistakes committed by them. Although this term is not used for ṣalāh upon the Prophet (ﷺ), it's meaning has a kind of similarity with forgiveness which is sought for him through the invocation of ṣalāh.

A sixth term "taḥiyyah" (greeting) has some relationship with the term salām. The term "taḥiyyah" is a general expression which includes numerous types of greetings. On the other hand, "salām" (peace) or its related invocation "Assalāmu 'Alaykum" is a kind of greeting (taḥiyyah), which is used specially by Muslims among themselves or for the Prophet (ﷺ) with some modification, as mentioned earlier. In the Holy Qur'an Allah says: "Taḥiyyatuhum fihā Salām" (Their greeting in it (Paradise) is salām, i.e., saying Assalāmu 'Alaykum) (Ibrāhīm, 14: 23). "Taḥiyyah" also can be for Allah (SWT). In the tashahhud of daily prayer we say: "Attaḥiyyātu lillāhi" (All greetings be for Allah (SWT)).

3. Shari'ah Rulings of Recitation of Ṣalāh

3.1 Shari'ah Rulings of Recitation of Ṣalāh Inside the Five-time Daily Prayers

Although recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) is performed by all those Muslims who establish five-time obligatory daily prayers and other non-obligatory prayers, Muslim jurists are not united on its Shari'ah ruling; rather they have two different views on it. Explaining the meanings and Shari'ah rules related to the Qur'anic verse

on the recitation of ṣalāh upon the prophet (ﷺ), a contemporary *mufasssir* of the Holy Qur'an, Al-Ṣabūnī says that Muslim jurists have two different views on the Shari'ah rule for the recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) [inside the prayer].

First, Imām Shāfi'ī and Aḥmad maintain that this recitation is obligatory; without which the prayer is null and void. They try to prove their view through several evidences. "They say that the command of "Ṣallū" (recite ṣalāh upon the prophet) in the verse of ṣalāh **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ** (Al-Aḥzāb, 33: 56) requires obligation. Therefore, the recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) in the prayer is obligatory." They also argue through a *ḥadīth* narrated by Ka'b bin 'Ajazah: ((قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ عَلِمْنَا كَيْفَ ((فَكَيْفَ نُصَلِّيْ عَلَيْكَ؟ قَالَ: " فَقُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ)) (We asked: 'O Messenger of Allah (SWT), we knew how to say salām to you, [but we do not know] how to recite ṣalāh upon you.' The prophet (ﷺ) replied: 'Say: O Allah (SWT), be merciful upon Muhammad (ﷺ) and the family of Muhammad (ﷺ)...'. (Al-Bukhārī, (ed) al-Bugha, 1987, 5/2338). Ibn Kathīr said: "Imām Shāfi'ī (may Allah (SWT) be merciful to him) maintained that it is obligatory upon a performer of prayer to recite the ṣalāh upon the Messenger of Allah (SWT) in the last tashahhud. If he abandons it, his prayer will not be sound. This is the apparent (ẓāhir) and clear understanding of the above verse, which has been further explained through the mentioned *ḥadīth* by a group of Companions, such as Ibn Mas'ūd, Jābir bin 'Abd Allāh (May Allah (SWT) be pleased with them). This is also the opinion of Imām Aḥmad." (Al-Ṣabūnī, 2: 368-369).

Second, Imām Abū Ḥanīfah and Imām Mālik maintain that this recitation in the prayer is strongly recommended (*sunnah mu'akkadah*), without which the prayer will be sound, but it is a disliked action (*makruh*) and a mistreatment [with the Prophet (ﷺ)]. They try to establish their opinion through several evidences. First, they also quote the same Qur'anic verse on the recitation of ṣalāh upon the prophet (ﷺ). They argue that this verse contains the command to recite the ṣalāh upon the

Prophet (ﷺ), which apparently and clearly requires that this recitation is obligatory. If a person recites it once in his lifetime inside the prayer or outside it, he will perform this obligatory duty. This recitation is just like the pronouncement of the sentence of declaring oneness of Allah (SWT) (*kalimat al-tawhīd*) and believing in the Prophet (ﷺ). Since the pronouncement of this *kalimah* once in a lifetime is enough for a believer, the recitation of *ṣalāh* once is also enough to perform this obligation. According to them, the command [*ṣallū*] requires obligation and does not require repetition (Al-Ṣābūnī, 2/369). However, the researcher has some reservations about the point related to repetition because the verse contains several words and expressions that support the idea of repetition of *ṣalāh*. One of them is that there is indication that Allah (SWT) and His angels recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) continuously. It also shows that its recitation with increasing numbers is encouraged. Second, they argue through a *ḥadīth* narrated by Ibn Mas'ūd (May Allah (SWT) be pleased with him). It is mentioned in this *ḥadīth* that after teaching him the [the first] *tashahhud*, the Prophet (ﷺ) told him: "When you do so or say so, your prayer will be completed; after that if you want to stand up, you may stand up...." Since the Prophet (ﷺ) did not order Ibn Mas'ūd to recite *ṣalāh* upon him, it proves that this recitation is not obligatory. Third, they argue through another *ḥadīth* narrated by Mu'āwiyah al-Sulamī. In this *ḥadīth* it is mentioned that the prophet (ﷺ) said: "Surely in this prayer of ours no human words are valid. Surely this prayer is *tasbīḥ* (sanctification of Allah (SWT)), *taḥlīl* (saying *lā ilāha illā Allāh*) and recitation of the Holy Qur'ān." Since the Prophet (ﷺ) did not mention the recitation of *ṣalāh* upon him, it proves that this recitation is not obligatory. Fourth, they argue through narrations of many Companions, which state that in the prayer they used to consider the recitation of [first] *tashahhud* as enough. This *tashahhud* contains the sentence: "O prophet (ﷺ), peace be upon you, and also mercy and blessings of Allah (SWT) be upon you." They did not maintain the obligation of the recitation of *al-Ṣalāh al-Ibrāhimiyyah* (Al-Ṣābūnī, 2/369).

The researcher maintains that in terms of the recitation of *ṣalāh* in the prayer, because of the strength of arguments of the second view, this view is preferable to the first view. However, in terms of its recitation after hearing the name of the Prophet (ﷺ) or following his mention, its recitation is obligatory, as it has been proved in another section of this paper.

3.2 *Shari'ah* Rulings of Recitation of *Ṣalāh* outside the Five-time Daily Prayers

Ruling of the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) may be divided into two points.

First, whether this recitation is the best worship or one of the best worships? Some scholars, such as al-Mannāwī, mentioned a consensus (*ijmā'*) of the *ummah* about the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) that it is one of the best worships. He said: "Based on the Book of Allah (SWT), *aḥadīth* of the Prophet (ﷺ), opinions of scholars, and reports of righteous Muslims, the *ummah* unanimously maintains that the recitation of *ṣalāh* upon our leader Muhammad (ﷺ) is one of the best worships." (Ibn al-Rāshid, 1977, 267). On the other hand, some other scholars, such as Sahl bin 'Abd Allāh al-Tusturī said that the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) is considered to be the best worship because Allah (SWT) ordered us to perform all other worships without doing it by Himself, but in the case of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ), first He and His angels took the responsibility to perform it, then He ordered the believers to do so. (Ibn al-Rāshid, 1977, 303-304). Although because of al-Tusturī's opinion the consensus mentioned by al-Mannāwī becomes weaker, yet the first view is considered preferable.

Second, what is the *Shari'ah* ruling for the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) outside the prayer? Several authors,¹ have mentioned opinions of Muslim jurists regarding this recitation. According to them, it can be said that jurists have seven different opinions about it. First, Ibn Jarīr al-Tabarī maintains that the recitation of *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ) is recommended (*mustaḥab*). He also claims that there is a

consensus on this rule. His view had been criticized by some scholars who interpreted this view by saying that this view is related to what is more than one time of recitation. **Second**, generally, it is obligatory without any limit. However, this obligation can be observed by one time of recitation. This view is narrated by Ibn al-Qaṣṣār. This is also the view of Qāḍī Abū Muḥammad bin Naṣr. The supporters of this view also claimed that there is a consensus on it. **Third**, this recitation is obligatory once in a lifetime, whether in the regular prayer or outside it. According to this view, the recitation of ṣalāh is like the recitation of *kalimat al-tawḥīd* (the sentence which is pronounced for declaring the oneness of Allah (SWT)). This view is narrated from Imām Abū Ḥanīfah, al-Rāzī, Imām Mālik, al-Thawrī and al-Awzā'ī. Ibn Ḥazm and some others also maintain this view. **Fourth**, al-Batili mentioned that according to a Miliki scholar Abū Bakr bin Bukayr, increasing the number of recitations of ṣalāh without any fixed number is obligatory. He said: "Allah (SWT) made the recitation of ṣalāh and salām upon the Prophet (ﷺ) obligatory (*farḍ*) for His creatures, but He did not fix any time for it. So, the obligation is that a person should increase its recitation and should not neglect it." (Al-Bātīlī, n. d., p. 12). **Fifth**, al-Taḥāwī, a group of Ḥanafī scholars and some other scholars said that the recitation of ṣalāh is obligatory whenever the Prophet (ﷺ) is mentioned. Al-Mayāḍīnī considers that this is the most cautious view. **Sixth**, once in every meeting/seating its recitation is obligatory, even if he is mentioned many times in it. This view had been narrated by al-Zamakhsharī. **Seventh**, in every supplication it is obligatory. This opinion had also been narrated by al-Zamakhsharī. ('Ayāḍ, 1975, pp. 18-25; Al-Mayāḍīnī, 1987, pp. 7-8; Al-Bātīlī, n. d., pp. 10-13).

The researcher maintains that although two consensuses have been mentioned on this recitation by some scholars, they are not acceptable because they are contradictory to each other; one says that this recitation is obligatory and the other says it is recommended. Based on several *aḥādīth* mentioned under the section of disadvantages of not reciting the ṣalāh upon the prophet (ﷺ), the researcher maintains that this recitation is

obligatory whenever his name or title is mentioned. Based on another group of *aḥādīth*, he also opines that it is recommended to recite it in several specific occasions. Likewise, based on the Qur'ānic verse on ṣalāh and some *aḥādīth* discussed in this paper, he also maintains that it is recommended to recite it repeatedly and increasingly anytime of the day and night as much as possible without any limit.

4. Important Benefits of Recitation of Ṣalāh upon the Prophet (ﷺ)

4.1 Remembering (*Dhikr*) of Allah (SWT)

Several verses of the Holy Qur'ān indicate that Allah (SWT) remembers the one who remembers Him. Allah says: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (Remember me, I shall remember you) (Al-Baqarah, 2/152). The recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) is a kind of remembrance (*dhikr*) of Allah (SWT) because it starts with addressing Allah (SWT) by saying اللهم (O Allah). According to the above verse, the normal *dhikr* of Allah (SWT) causes Him to remember the *dhākir* (the one who remembers Him), for which no number of times of His remembrance for him (the *dhākir*) is neither mentioned in the Holy Qur'ān nor in the *aḥādīth* of the Prophet (ﷺ). But His *dhikr* through the recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) is so significant and liked by Him that according to a *ḥadīth*, He replies to its reciter with ten times of remembering him/her through His ten times of ṣalāh upon him/her. The Prophet (ﷺ) said: ((مَنْ صَلَّى عَلَيَّ وَاحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرًا)) (The one who recites ṣalāh upon me once, Allah SWT sends His ṣalāh upon him ten times). (Muslim, (ed.) 'Abd al-Bāqī, 1953, 1/306).

4.2 Conformity with Allah's (SWT) Recitation of Ṣalāh

According to Ibn al-Qayyim, through the recitation of ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) it is possible for Muslims to conform it with Allah's (SWT) recitation of ṣalāh upon him, though His recitation of ṣalāh is different from their recitations. (Al-Jawziyyah, (ed.) Āl Sulaymān, 1997, p. 612).

4.3 Conformity with Angels' Recitation of *Ṣalāh*

A Qur'ānic verse clearly states that all angels recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) along with Allah (SWT)'s recitation of the *ṣalāh* upon him. Allah (SWT) says: **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ** (Surely Allah and His angels recite *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ)). (Al-Aḥzāb, 33: 56). If a believer recites the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ), he will be able to join the angels in performing this good deed. Ibn al-Qayyim maintains that by means of the recitation of *ṣalāh*, Muslims can conform their action, i.e., their recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) to the actions of angels. (Al-Jawziyyah, (ed.) Āl Sulaymān, 1997, p. 612)

4.4 Being Free from Concerns of This World and the Life Hereafter

Everybody wants to be comfortable and free from different types of concerns of this world and life hereafter. An important means to achieve this goal is to recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) as much as possible. (Al-Jawziyyah, (ed.) Āl Sulaymān, 1997, p. 612). 'Ubayy bin Ka'b (may Allah (SWT) be satisfied to him) said:

((قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَكْثَرُ الصَّلَاةِ عَلَيْكَ فَكَمْ أَجْعَلُ لَكَ مِنْ صَلَاتِي؟))
قَالَ: مَا شِئْتَ. قَالَ: قُلْتُ: الرَّبِيعَ، قَالَ: مَا شِئْتَ فَإِنْ زِدْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ، قُلْتُ:
النِّصْفَ، قَالَ: مَا شِئْتَ، فَإِنْ زِدْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ، قَالَ: قُلْتُ: ثُلَاثَيْنِ، قَالَ: مَا
شِئْتَ، فَإِنْ زِدْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ، قُلْتُ: أَجْعَلُ لَكَ صَلَاتِي كُلَّهَا قَالَ: إِذَا تُكِنِّي
هَمَّكَ، وَيَغْفِرَ لَكَ ذَنْبَكَ)).

"I asked: 'O Messenger of Allah (ﷺ), surely I do increasing numbers of recitation of the *ṣalāh* upon you; [please tell me] what portion of my *ṣalāh* should I reserve for you?' He replied: 'As much as you like.' I said: 'I want to reserve one fourth [of my *ṣalāh* for you]?' He replied: 'As much as you like. If you increase, it will be better for you.' I said: 'I want to reserve half [of my *ṣalāh* for you].' He replied: 'As much as you like. If you increase, it will be further better for you.' I said: 'I want to reserve two-third [of my *ṣalāh* for you].' He replied: 'As much as you like. If you increase, it will be further better for you.' I said: 'I want to reserve the whole (of my *ṣalāh* for you).'. He replied: 'Then it will be enough for your concerns [of this world and life hereafter], and

because of this your sins will be removed.' (Al-Tirmidhī, (ed.) al-'Arnawūṭ and Ḥirz Allāh, 2009, 4/648).² This *ḥadīth* indicates several points. But the point which should be highlighted here is that increasing number of recitations of *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ) will cause its reciter to be free from concerns. Since the word "*hamm*" (concern) is unspecified it covers all different types of concerns of this world and the life hereafter.

4.5 Receiving *Ṣalāh* and *Salām* from Allah (SWT)

An important benefit of recitation of the *ṣalāh* and *salām* upon the Prophet (ﷺ) is to be blessed with receiving the *ṣalāh* and *salām* from Allah (SWT). Receiving *ṣalāh* and *salām* from Allah (SWT) is significant for every believer because it is an indication that Allah (SWT) has accepted his recitation of the *ṣalāh* and *salām* upon the Prophet (ﷺ). 'Abd al-Raḥmān bin 'Awf (May Allah (SWT) be pleased with him) said:

((خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَاتَّبَعْتُهُ حَتَّى دَخَلَ تَحْتَ فَسْجَدٍ، فَأَطَالَ السُّجُودَ حَتَّى خَفِيَ - أَوْ خَشِيَ - أَنْ يَكُونَ اللَّهُ قَدْ تَوَفَّاهُ - أَوْ قَبَضَهُ - قَالَ: لَحِثْتُ أَنْظُرُ فَرَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: "مَا لَكَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ" قَالَ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، قَالَ: فَقَالَ: "إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لِي: أَلَا أُبَشِّرُكَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَكَ: مَنْ صَلَّى عَلَيْكَ صَلَّيْتُ عَلَيْهِ، وَمَنْ سَلَّمَ عَلَيْكَ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ)).

"Once the Messenger of Allah (ﷺ) went out; I followed him until he entered a garden of dates. Then he prostrated. He made his prostration so long that I became afraid that probably Allah (SWT) caused him to die. The narrator said: 'Then I searched to see him; he lifted his head and said: 'What happened to you, O 'Abd al-Raḥmān.' He ('Abd al-Raḥmān) said: 'Then I mentioned that concern.' Then the Prophet (ﷺ) said: 'Surely Jibril (May Allah (SWT) be peaceful with him) told me: 'Should I not give you good tidings that verily Allah (SWT) said: 'Whoever recites the *ṣalāh* upon you I recite the *ṣalāh* upon him; and whoever sends the *salām* to you I send My *salām* to him.' (Ibn Ḥanbal, (eds.) al-'Arnawūṭ, et al, 3/200).³ This *ḥadīth* proves that Allah (SWT) recites the *ṣalāh* upon the one who recites it upon His Prophet (ﷺ), and He sends His *salām* to the one who sends it to His Prophet (ﷺ). But it

does not mention any number of times of His recitation of the ṣalāh or sending of His salām. However, according to several other *aḥādīth* of the Prophet (ﷺ), whoever recites once the ṣalāh upon him, Allah (SWT) recites the ṣalāh upon that reciter ten times. The Prophet (ﷺ) said: "The one who recites the ṣalāh upon me once, Allah (SWT) recites the ṣalāh upon him ten times". (Muslim, (ed.) 'Abd al-Bāqī, 1954, 1/306)⁴ Another *ḥadīth* is narrated by Abū Bardah bin Nayyār (May Allah (SWT) be pleased with him) who said that the Messenger of Allah (ﷺ) said:

((مَنْ صَلَّى عَلَيَّ مِنْ أُمَّتِي صَلَاةً مُخْلِصًا مِنْ قَلْبِهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرَ صَلَوَاتٍ، وَرَفَعَهُ بِهَا عَشْرَ دَرَجَاتٍ، وَكَتَبَ لَهُ بِهَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَمَحَا عَنْهُ عَشْرَ سَيِّئَاتٍ))

"Whoever from my *ummah*, with sincerity of his heart, recites the ṣalāh upon me once, Allah (SWT) recites the ṣalāh upon him ten times, raises ten ranks (*darajāt*) for him, writes ten good deeds for him, and erases his ten shortcomings". (Al-Nasā'ī, (eds.) Shalabī and al-'Arnawūṭ, 2001, 9/31).⁵

A third *ḥadīth* is narrated by Abū Talḥah al-Anṣārī (May Allah be pleased with him) [who said]:

((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَ ذَاتَ يَوْمٍ وَالسُّرُورُ يَرَى فِي وَجْهِهِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَرَى السُّرُورَ فِي وَجْهِكَ، فَقَالَ: "إِنَّهُ أَتَانِي مَلَكٌ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَمَا يُرْضِيكَ أَنَّ رَبَّكَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: إِنَّهُ لَا يُصَلِّي عَلَيْكَ أَحَدٌ مِنْ أُمَّتِكَ إِلَّا صَلَّيْتُ عَلَيْهِ عَشْرًا، وَلَا يُسَلِّمُ عَلَيْكَ أَحَدٌ مِنْ أُمَّتِكَ إِلَّا سَلَّمْتُ عَلَيْهِ عَشْرًا، قَالَ: بَلَى))

(One day the Messenger of Allah (ﷺ) appeared, while happiness was seen in his face. They (the Companions) said: "O Messenger of Allah, surely we see happiness in your face." Then he said: "Surely an angel (Jibrīl) came to me and told me: 'O Muhammad (ﷺ), does it not please you that your Lord (SWT) says: 'Anyone of your *ummah* who recites the ṣalāh upon you, I recite the ṣalāh upon him ten times; and anyone of your *ummah* who sends the salām to you, I send my salām to him ten times.' The prophet (ﷺ) replied: 'Yes [I'm pleased with it].' (Ibn Ḥanbal, (eds.) al-'Arnawūṭ, et al, 2001, 26/283).⁶

In a fourth *ḥadīth* regarding the recitation of the ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) after *adhān*, the Prophet (ﷺ) also said: ((مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا)) "The one

who recites the ṣalāh upon me once, because of this Allah (SWT) recites the ṣalāh upon him ten times). (Muslim, (ed.) 'Abd al-Bāqī, 1954, 1/288)⁷

In the fifth chapter of his book "*Jalā' al-Aḥām fī al-Ṣalāh wa al-Salām 'alā Khayr al-An'ām*," Ibn Qayyim al-Jawziyyah said that Allah (SWT) praises the reciter of the ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) among the dwellers of the heavens and earth. This is because the reciter requests Allah (SWT) to praise and honor His Messenger (ﷺ), and the reward of this request should be the same, i.e., he deserves to receive a kind of praise from Him. (Al-Jawziyyah, (ed.) Āl Sulaymān, 1997, 615).

In his book "*Tāj al-'Arūs*," Ibn 'Aṭā' Allāh said that if you perform all worships during your whole life, then Allah (SWT) recites the ṣalāh only once upon you, this ṣalāh will be better and preferable to all worships that you have performed during your whole life. (Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sikandarī, 2005, 10). The same view had been expressed by Ibn Shāfi'. (Ibn al-Rāshid, 1977, 279).

4.6 Receiving Ṣalāh (Supplication) from the Entire Creation

Recitation of the ṣalāh upon the Prophet (ﷺ) causes the reciter to receive supplication (*ṣalāh*) from the entire creation of Allah (SWT). Anas bin malik (may Allah (SWT) be pleased with him) narrated that the Prophet (ﷺ) said:

((مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَّيْتُ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ، وَمَنْ صَلَّتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ صَلَّيْتُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَمَنْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاوَاتِ إِلَّا وَصَلَّى عَلَيْهِ)).

"The one who recites ṣalāh upon me, all angels recite ṣalāh upon him; the one upon whom the angels recite ṣalāh, Allah (SWT) recites ṣalāh upon him; and the one upon whom Allah (SWT) recites ṣalāh, nothing in the earth and heavens is left except it recites ṣalāh upon him". (Ibn Mājah; al-Tabarānī; Ibn al-Mubārak; see al-Abshihī, 2007, 365).⁸ This *ḥadīth* indicates a number of points, but the point which is meant for this sub-section is that if Allah (SWT) kindly recites the ṣalāh upon anyone, then the entire creation recites the ṣalāh upon him.

4.7 Substitute of Charity

According to Ibn al-Qayyim, the recitation of the *ṣalāh* upon the Prophet (pbuh) is charity. Those Muslims who are poor and unable to give charity out of their wealth, their recitation of the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) will be accepted by Allah (SWT) as charity. (Al-Jawziyyah, 1997, 613). Abū Saʿīd al-Khudrī (May Allah (SWT) be pleased with him) narrated from the Prophet (ﷺ) who said:

((أَيُّمَا رَجُلٍ مُسْلِمٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ صَدَقَةٌ، فَلْيَقُلْ فِي دُعَائِهِ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ، وَصَلِّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، فَإِنَّهَا لَهُ زَكَاةٌ)).

“Any Muslim who does not have the ability for charity, he/she should say in his/her supplication: ‘O Allah, be merciful upon your servant and Messenger Muhammad (ﷺ) and be merciful upon all male and female believers and all male and female Muslims.’ This supplication will be considered as charity (*zakāh*) for him/her). (Al-Bukhārī, al-Adab al-Mufrad, (3rd ed.), (ed.) ‘Abd al-Bāqī, 1989, 223).⁹

Besides the proof that the recitation of the *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ) is considered as charity, this *ḥadīth* also proves that the recitation of the *ṣalāh* upon all Muslims and believers is recommended.

4.8 Making a Meeting Pleasant Place

A meeting where a group of people gather is required to be a comfortable and pleasant place, so that everybody can feel secure and comfortable. Ibn al-Qayyim maintains that a medium to make a meeting pleasant is to recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). (Al-Jawziyyah, 1997, 614). A *ḥadīth* of the prophet (ﷺ) quoted under the section of disadvantages of not reciting the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) proves that a meeting or gathering, if the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) is not recited in it, is more decomposed than a dead body. Alternatively, it proves that if in a meeting the *ṣalāh* is recited upon the Prophet (ﷺ), it would be a comfortable and perfumed place.

4.9 Receiving the Reply of *Salām* (السلام عليك أيها النبي) from the Prophet (ﷺ)

The Companions of the Prophet (ﷺ) were so lucky that they were able to greet him with *salām* (saying *Assalāmu ‘Alaykum*) and used to receive his reply (*Wa ‘Alaykumus Salām*) frequently almost every day. Those Muslims who came and will come to this world after the departure of the Prophet (ﷺ) from this world would not be able to give him face to face greeting like the Companions. However, according to some *aḥādīth*, after his departure, even now, if a believer greets him with *salām* from any part of the world, Allah (SWT) will give him the capacity to reply to this *salām*. Abu Hurayrah (May Allah SWT be pleased with him) narrated from the Messenger of Allah (SWT) who said: ((ما من أحد يسلم علي إلا رد الله علي روحي حتى أرد عليه السلام)) “Whenever anyone conveys *salām* to me, Allah (SWT) returns my spirit (*rūḥ*) to me so that I can reply his *salām*”. (Ibn Ḥanbal, (eds.) al-‘Arnawūṭ, et al, 2001, 16/477).¹⁰

Explaining the return of spirit, Abū al-‘Abbās al-Tijānī says that the prophet (ﷺ) himself (*dhātuh*) is alive in his grave, while his spirit is continuously present with the Sacred Being (*Ḥaḍrat al-Quds*) [i.e., Allah (SWT)]. The meaning of his being alive in his grave is that his spirit is extended from Allah (SWT) to his body in his grave through its light (*nūr*). So the meaning of returning his spirit to him is that the spirit which is present with Allah (SWT) comes back to his body to reply to the *salām* of the one who conveys it to him, and again it goes back to its place, i.e., *Ḥaḍrat al-Quds* (Allah (SWT)). (Ibn al-Rāshid, 1977, 283). Muḥammad al-Ḥafnī says that the meaning of *rūḥ* is capacity to talk. So, whenever anyone conveys the *salām* to him, Allah (SWT) returns the capacity to talk and to reply to this *salām* to him. (Ibn al-Rāshid, 1977, 283-284). Shaykh Yūsuf al-Nabahānī says that there is no doubt that the Prophet (ﷺ) is alive in his grave. Therefore, the meaning of “returning his spirit to him” to reply to the *salām* of the one who conveys it to him, is a special spiritual attention of him for that person. This attention is so comprehensive that it can cover all those who conveys *salām* to him every moment, even if their number becomes more than a billion. If ‘Azra’īl (May Allah be

peaceful to him) can take away the spirit of hundreds of thousands of people at once, the Prophet (ﷺ) also can reply to the *salām* of uncountable people at once because his condition in *barzakh* is better than the condition of the angels. (With some modification, Ibn al-Rāshid, 1977, 284).

4.10 Receiving the Reply of Ṣalāh (اللهم صل على محمد) or (صلى الله على محمد) from the Prophet (ﷺ)

During his lifetime, conducting *du'ā'* (supplication) by the Prophet (ﷺ) for his Companions was a normal practice of him. But other Muslims who came and will come to this world after the departure of the Prophet (ﷺ) from this world are normally unable to receive his instant *du'ā'*. However, Allah (SWT) is so kind to this *ummah* that He made the recitation of the *ṣalāh* upon His beloved Prophet (ﷺ) a means to receive his *du'ā'* for all Muslims who recite the *ṣalāh* upon him. Anas (May Allah (SWT) be pleased with him) said that the Messenger of Allah (SWT) said:

((مَنْ صَلَّى عَلَيَّ بِلُغَتِي صَلَاتَهُ، وَصَلَّتْ عَلَيْهِ، وَكُتِبَتْ لَهُ سِتُّونَ عَشْرَ حَسَنَاتٍ)).

"The one who recites the *ṣalāh* once upon me, his/her *ṣalāh* reaches me, and I recite the *ṣalāh* upon him, [i.e. I do supplication to Allah (SWT) to be merciful upon him], and besides that, ten good deeds are written for him). (Al-Haythamī, (ed.) al-Qudsī, 1994, 10/162).¹¹ Although according to some *ḥadīth* critics, a narrator of this *ḥadīth* is unknown to him, its meaning, i.e. receiving the *du'ā'* of the Prophet (ﷺ) because of reciting the *ṣalāh* upon him, is supported by another good *ḥadīth* mentioned earlier. That *ḥadīth* proves that the Prophet (ﷺ) replies to the *salām* of his *ummah*. If Allah (SWT) can give him capacity to reply to the *salām* of his *ummah*, He also can give him capacity to reply to the *ṣalāh* of his *ummah* by doing *du'ā'* for them.

4.11 Receiving the Ṣalāh or Du'a' of the Angels

Du'ā' (supplication) of angels for the believers is well established in the Holy Qur'ān (for instance, see Surat al-Mu'min, 40: 7-9). Several *aḥadīth* of the Prophet (ﷺ) state that the angels also do supplication for those who

dedicate their life for acquiring religious knowledge. This is also applicable for those who recite the *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ). Sometimes a believer's own *du'ā'* or supplication for him/herself is not accepted by Allah (SWT); but if a second person does it for him/her, most probably it would be accepted by Allah (SWT). This second person can be a Muslim, as well as angels. According to some *aḥadīth*, angels do supplication for those believers who recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-Āṣ (May Allah (SWT) be pleased with them) said:

((مَنْ صَلَّى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَاحِدَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَمَلَائِكَتُهُ سَبْعِينَ صَلَاةً)).

"The one who recites the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) once, Allah (SWT) and His angels recite the *ṣalāh* upon him seventy times". (Ibn Ḥanbal, (eds.) al-'Arnawūṭ, et al, 2001, 11/366).¹² Another *ḥadīth* is narrated by 'Āmir bin Rabi'ah (May Allah (SWT) be pleased with him) who said:

((سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ يَقُولُ: "مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تُصَلِّيْ عَلَيْهِ مَا صَلَّى عَلَيَّ، فَلَيْلَ عَبْدٍ مِنْ ذَلِكَ أَوْ يُكْتَرُ)).

"I heard the Messenger of Allah (ﷺ) delivering a sermon and saying: "The one who recites the *ṣalāh* upon me once, the angels continue to recite the *ṣalāh* upon him as long as he recites it upon me. So, a servant [has the choice that he/she] may either recite it with less number or perform it with increasing numbers. (Ibn Ḥanbal, (eds.) al-'Arnawūṭ, et al, 2001, 24/451).¹³ These two *aḥadīth* prove that the angels recite the *ṣalāh* upon the reciter of the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). Although there are some weaknesses in both *aḥadīth*, the point of recitation of the *ṣalāh* by angels mentioned in them cannot be a weak notion because the Qur'an says: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ (He is the one Who [i.e., Allah SWT] and His angels recite the *ṣalāh* upon you [i.e., believers]) (Al-Aḥzāb, 33: 43).¹⁴

4.12 Receiving Proximity to Allah (SWT) and His Prophet (ﷺ)

Receiving proximity to Allah (SWT) is an important goal of every believer. Besides performing obligatory duties, performing recommended deeds lead a believer to achieve this proximity. An important recommended deed

that can lead to achieve this is to recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). (Ibn al-Rāshid, 1977, 274). Receiving proximity and closeness to the Prophet (ﷺ) is also important for a believer. An important means to receive this proximity is to recite the *ṣalāh* upon him. Ibn Mas'ūd (May Allah SWT be pleased with him) said that the Messenger of Allah (SWT) said:

((إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ عَلَيَّ صَلَاةً)).

"Surely the worthiest/closest to me among the whole mankind on the Day of Resurrection (*Yawm al-Qiyāmah*) will be the one who recites the greatest number of the *ṣalāh* upon me". (Al-Bayhaqī, (ed.) Zaghlūl, 1988, 2/212).¹⁵ In another *ḥadīth* the Prophet (ﷺ) said:

((فَمَنْ كَانَ أَكْثَرَهُمْ عَلَيَّ صَلَاةً كَانَ أَقْرَبَهُمْ مِنِّي مَرْتَلَةً)).

"Among them [*my ummah*] the one who recites the most number of the *ṣalāh* upon me, will have the closest position among them to me". (Al-Bayhaqī, (ed.) Zaghlūl, 1988, 3/110).¹⁶

4.13 Acceptance of Our Supplication (Du'a')

Every believer has many problems and difficulties that he faces in his life, among them being with his close family and relatives. To solve them, he/she should do supplication to Allah (SWT). Likewise, the Muslim *ummah* faces numerous different problems and difficulties in their lives. They also need to do supplication to Him in order to solve them. Acceptance of this supplication depends upon the recitation of the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). (Ibn al-Rāshid, 1977, 374). Fuḍālāh bin 'Ubayd said:

((سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَدْعُو فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: عَجِلْ هَذَا، ثُمَّ دَعَاهُ فَقَالَ لَهُ أَوْ لغيره: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِتَحْمِيدِ اللَّهِ وَالتَّسْبِيحِ عَلَيْهِ، ثُمَّ لِيُصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، ثُمَّ لِيَدْعُ بَعْدَ مَا شَاءَ)).

"The Prophet (ﷺ) heard a man doing supplication in his prayer, but he did not recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). The Prophet (ﷺ) said: 'This man hurried.' Then he called him and told him and others: 'whenever anyone of you intends to pray, he should start with glorification and

praise of Allah (SWT), then he should recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). After that he should do supplication for whatever he wishes'. (Al-Tirmidhī, (eds.) al-'Arnawūṭ and Ḥirz Allāh, 2009, 6/89).¹⁷

This *ḥadīth* indicates several important points. First, once the Prophet (ﷺ) saw a man doing supplication in his prayer without reciting the *ṣalāh* upon him, he was not satisfied with the action of this person. Therefore, he advised the man and others to recite the *ṣalāh* upon him in the prayer. Second, it indicates that before doing any supplication, a believer should praise Allah (SWT) and recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). The same *ḥadīth* with some different wordings also is narrated by Fuḍālāh (May Allah (SWT) be pleased with him). This narration is: ((سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا يَدْعُو فِي صَلَاتِهِ لَمْ يُحَمِّدِ اللَّهَ، وَلَمْ يُصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «عَجِلْتَ أَيُّهَا الْمُصَلِّي»، ثُمَّ عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَسَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا يُصَلِّي، فَحَمِدَ اللَّهَ وَحَمَدَهُ، وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادْعُ تُحِبُّ، وَسَلْ تُعْطَى»)).

"The Messenger of Allah (ﷺ) heard a man doing supplication in his prayer, but he neither glorified Allah (SWT), nor did he recite the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). Then the Prophet (ﷺ) said: 'O performer of the prayer, you have hastened.' Then the Messenger of Allah (SWT) taught them [this man and others who were present, how to do the supplication to Allah (SWT)]. [It is also narrated that] the Messenger of Allah (SWT) heard a man performing the prayer, who glorified Allah (SWT), praised Him, and recited the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ). Then the Messenger of Allah (ﷺ) told him: 'Do supplication, your supplication will be accepted; and ask [from Allah (SWT)], you will be given' (Al-Nasā'ī, (2nd ed.), (ed.) Abū Ghuddah, 1986, 3/44).¹⁸ This *ḥadīth* clearly says that the acceptance of *du'a'* is dependent on both glorification of Allah (SWT) and recitation of the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) before it.

Umar (May Allah (SWT) be pleased with him) said: ((الدعاء والصلاة معلق بين السماء والأرض، فلا يصعد إلى الله منه شيء)) "Supplication and prayer remain hung up between the heaven and earth. Nothing of them reaches to Allah (SWT) unless the *Ṣalāh* is recited upon

the Prophet ﷺ. (Al-Tirmidhī, (eds.) al-'Arnawūt and Ḥirz Allāh, 2009, 2/38). It means that without the recitation of the ṣalāh upon the Prophet ﷺ, supplication to Allah (SWT) is not acceptable. 'Alī (May Allah (SWT) be pleased with him) narrated a ḥadīth from the Prophet ﷺ with the same meaning of 'Umar's ḥadīth. But he added the phrase ((وَالْأَهْلَ)) "And upon the family of the prophet ﷺ". It says: ((كُلُّ دُعَاءٍ مَحْجُوبٍ حَتَّى يُصَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَالْأَهْلِ)) "Every supplication is blocked unless the ṣalāh is recited upon the Prophet ﷺ and his family members". (Al-Tabarānī, (eds.) Ibn Muḥammad and al-Ḥusaynī, 1995, 1/220).¹⁹ It means that before any supplication the ṣalāh also should be recited upon the family of the Prophet ﷺ besides its recitation upon the Prophet ﷺ, otherwise it will be not accepted by Allah (SWT). Ibn Mas'ūd (May Allah SWT be pleased with him) said:

((إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَسْأَلَ، فَلْيَبْدَأْ بِالدُّعَاءِ، وَالثَّنَاءِ عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يُصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ لِيَسْأَلَ بَعْدَ فَإِنَّهُ أَجْدَرُ أَنْ يَجِيحَ)).

"When anyone of you wants to ask anything from Allah (SWT) he should start with His appropriate glorification and praise. Then he should recite the ṣalāh upon the Prophet ﷺ; then ask Him. This is the most suitable way through which he will be successful". (Al-Tabarānī, see 'Ayāḍ, 1975, 28).²⁰ Likewise, Mūsā bin Talḥah (May Allah (SWT) be merciful to him) said that he asked Zayd bin Khārījāh (May Allah (SWT) be pleased with him), who said that he asked the Messenger of Allah ﷺ [about how to do supplication?] He [the Prophet ﷺ] replied:

((صَلُّوا عَلَيَّ وَاجْتَهِدُوا فِي الدُّعَاءِ، وَقُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ)).

"Recite the ṣalāh upon me and strive hard in your supplication, and say: 'O Allah, be merciful on Muhammad and his family members'. (Al-Nasā'ī, (2nd ed.), (ed.) Abū Ghuddah, 1986, 3/48).²¹ This ḥadīth indicates that the supplication should be strived for. It also indicates that the recitation of the ṣalāh should also be inside the supplication as well as before it. All these aḥadīth indicate that an important benefit of the recitation of the ṣalāh upon the Prophet ﷺ is that it causes our supplications to be accepted by Allah (SWT).

Ibn 'Aṭā' said that for the supplication there are pillars, wings, means, and times. If it conforms to its pillars, it becomes strong; if it conforms to its wings, it flies to the sky; if it conforms to its times, it succeeds; and if it conforms to its means, it becomes further successful. Its pillars are presence of mind/heart, softness, humbleness, submission (*khushū'*), connection of the heart with Allah (SWT)...; its wing is truthfulness; its time is *al-Ashḥār* (the last sixth part of the night which is immediately before dawn); and its means is the recitation of the ṣalāh upon the Prophet ﷺ ('Ayāḍ, 1975, 28-29).

4.14 Seeking Forgiveness for the Reciter of the Ṣalāh by all Creatures

The recitation of the ṣalāh upon the Prophet ﷺ is such a great good deed that all the creatures seek forgiveness for its reciter from Allah (SWT). The Prophet ﷺ said:

((إِذَا مَرَّ الْمُصَلِّي بِالصَّلَاةِ عَلَيَّ صَلَّتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَاسْتَغْفَرُوا لَهُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْحَيَاتَانِ فِي الْمَاءِ)).

"When a reciter of the ṣalāh passes by with its recitation upon me, all angels recite the ṣalāh upon him, everything seeks forgiveness for him [from Allah (SWT)], even fishes in water". (Al-Tirmidhī; Aḥmad; Ibn Majah; al-Dāramī, see al-Abshihī, 2007, 130). The same ḥadīth came in another narration with the word: "في البحر" (in sea), instead of "في الماء" (in water). (Ibn Mājah; al-Bayhaqī; al-Daylamī; see al-Abshihī, 2007, 130).

5. Disadvantages of not Reciting Ṣalāh Upon the Prophet ﷺ

Several disadvantages are mentioned in the aḥadīth for not reciting ṣalāh upon the prophet ﷺ. Some of these disadvantages are as follows:

First, if someone, after hearing the name or title of the Prophet ﷺ does not recite ṣalāh upon him, he is an unfortunate servant of Allah (SWT). It is narrated on the authority of Jābir (May Allah (SWT) be pleased with him) who said:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَفَى الْمُنْبَرِ، فَلَمَّا رَفَى الدَّرَجَةَ الْأُولَى قَالَ: آمِينَ، ثُمَّ رَفَى الثَّانِيَةَ فَقَالَ: آمِينَ، ثُمَّ رَفَى الثَّالِثَةَ فَقَالَ: آمِينَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَمِعْنَاكَ تَقُولُ: آمِينَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ؟ قَالَ: لَمَّا رَفِيتُ الدَّرَجَةَ الْأُولَى جَاءَنِي جِبْرِيلُ فَقَالَ: شَقِي عَبْدٌ أَذْرَكَ رَمَضَانَ، فَاسْلَخَ مِنْهُ وَلَمْ يُغْفَرْ لَهُ، فَقُلْتُ: آمِينَ، ثُمَّ قَالَ: شَقِي عَبْدٌ أَذْرَكَ وَالَّذِي أَوْ أَحَدُهُمَا فَلَمْ يَدْخُلَا الْجَنَّةَ، فَقُلْتُ: آمِينَ، ثُمَّ قَالَ: شَقِي عَبْدٌ ذُكِرَتْ عِنْدَهُ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْكَ، فَقُلْتُ: آمِينَ)).

“Once the Prophet (ﷺ) climbed the pulpit (*minbar*). When he climbed the first stare, he said: ‘*Āmīn*’ (May Allah SWT accept it). Then when he climbed the second stare, he also said: ‘*Āmīn*.’ Then when he climbed the third stare, he again said: ‘*Āmīn*.’ Then the Companions asked him: ‘O Messenger of Allah (ﷺ), we have heard you saying ‘*Āmīn*’ three times.’ [Why have you said so?] The Prophet (pbuh) replied: ‘When I climbed the first stare Jibril (May Allah SWT be peaceful to him) came to me and told me: that person is considered unfortunate who attained Ramadan, then it ended, but it did not cause him to be forgiven [by Allah SWT]. At that time, I said: ‘*Āmīn*.’ Then he (Jibril (May Allah SWT be peaceful with him) again told me: that person is considered unfortunate who got both of his parents or one of them, but they did not cause him to enter the Paradise. At that moment I said: ‘*Āmīn*.’ Then a third time he said: that person is considered unfortunate who, when you are mentioned to him, did not recite *ṣalāh* upon you. At that time, I said: ‘*Āmīn*’. (Al-Bukhārī, al-Adab al-Mufrad, (3rd ed.), (ed.) ‘Abd al-Bāqī, 1989, 224).²²

In another *ḥadīth* the Prophet (ﷺ) said: ((رغم أنف)) “That man is disgraceful to whom I was mentioned, but he did not recite *ṣalāh* upon me”. (Al-Tirmidhī, (eds.) al-‘Arnawūṭ and Ḥirz Allāh, 2009, 6/146).²³ Likewise, Jābir (May Allah SWT be pleased with him) said that the Prophet (ﷺ) said: ((شقي عبد ذكرت عنده فلم)) “That servant [of Allah SWT] is considered to be unfortunate to whom I was mentioned but he did not recite *ṣalāh* upon me”. (Al-Tabarānī, see al-Bdr, n. d., 24).

²⁴

Second, if someone, after hearing about the Messenger (ﷺ) of Allah SWT, does not recite *ṣalāh* upon him, he is niggardly person (*bakhīl*). Ḥusayn bin ‘Alī (May

Allah SWT be pleased with him) said that the Messenger (ﷺ) of Allah SWT said:

((الْبَخِيلُ الَّذِي مَنْ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ)).

“A *bakhīl* is the one to whom I was mentioned but he did not recite *ṣalāh* upon me”. (Al-Tirmidhī, (eds.) al-‘Arnawūṭ and Ḥirz Allāh, 2009, 6/147).²⁵

Third, in a gathering or meeting, if *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) is not recited, this gathering or meeting is a very bad and stingy place. Jābir (May Allah (SWT) be pleased with him) said that the Messenger (ﷺ) of Allah SWT said:

((مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ ثُمَّ تَفَرَّقُوا عَنْ غَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ، وَصَلَاةٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، إِلَّا قَامُوا عَنْ أَتْنٍ جِيفَةٍ)).

“Whenever a group of people gather and depart without remembrance (*dhikr*) of Allah (SWT) and recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ), they stand up from a place which is more decomposed than a corpse”. (Al-Bayhaqī, (ed.) Zaghlūl, 1988, 2/213).²⁶

Fourth, if someone forgets the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) after hearing his name, he will be not able to know the way to the Paradise on the Day of Judgment. Imām Ja‘far narrated from his father (May Allah (SWT) be pleased with them), who narrated that the Prophet (ﷺ) said: ((من ينسى الصلاة علي خطي أبواب الجنة)) “The one who forgets the recitation of *ṣalāh* upon me will miss the doors of the Paradise”. (Ibn Mājah, see al-Batīlī, 24).²⁷

Another *ḥadīth* is narrated by ‘Alī (May Allah (SWT) be pleased with them) from the Prophet (ﷺ) who said: ((من)) “The one to whom I was mentioned, then he forgot the recitation of *ṣalāh* upon me, he will miss the way to the Paradise”. (Al-Tabarānī, (2nd ed.), (ed.) al-Salafī, 1983, 3/128).²⁸ Abū Hurayrah (May Allah SWT be pleased with him) said: ((من)) “The one who forgot to recite *ṣalāh* upon me, he will forget the way to the Paradise”. (Ibn Mājah, (ed.) Ma‘rūf, 1998, 2/173).²⁹

Fifth, if anyone does not recite *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) after hearing about him, he will enter the

Hellfire. In a *ḥadīth* narrated by al-Ḥākim the Prophet ﷺ said:

((إِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي أَنفَاءً، فَقَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ مَنْ سَمِيتَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْكَ فَتَاتَ، يَدْخُلُ النَّارَ، فَأَبْعَدَهُ اللَّهُ عَرَّ وَجَلَّ، قُلْ: آمِينَ، فَقُلْتُ: آمِينَ)).

“Surely Jibrīl came to me and said: ‘O Muhammad, the one in front of whom you were mentioned but he did not recite *ṣalāh* upon you, then he passed away, he will enter the Hellfire. Allah (SWT) will keep him away [from Him]. Say: ‘*Āmīn*.’ Then I said: ‘*Āmīn*.’ (Al-Ḥākim, see ‘*Ayāḍ*, 1975, 53).³⁰

Sixth, if a group of people meet and depart from their meeting without remembering Allah (SWT) and without reciting *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ, it will be considered as a defect for them. Abū Hurayrah (May Allah (SWT) be pleased with him) narrated from the Prophet ﷺ who said:

((مَا جَلَسَ قَوْمٌ مَجْلِسًا لَمْ يَذْكُرُوا اللَّهَ فِيهِ، وَلَمْ يُصَلُّوا عَلَى نَبِيِّهِمْ، إِلَّا كَانَ عَلَيْهِمْ تَرَةٌ، فَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ)).

“Whenever a group of people sat in a meeting where they neither remembered Allah (SWT) nor recited *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ, it will be a defect for them. If Allah SWT wishes [to punish them], He will punish them, or if He wishes [to forgive them] He will forgive them”. (Al-Tirmidhī, (eds.) al-‘Arnawūṭ and Ḥirz Allāh, 2009, 6/12).³¹ According to this *ḥadīth*, since non-recitation of *ṣalāh* upon the prophet ﷺ in a meeting may cause punishment of Allah (SWT) for the attendees, its non-recitation in it is a sin. Likewise, Abū ‘Umāmah (May Allah (SWT) be pleased with him) said that the Messenger of Allah ﷺ said:

((مَا مِنْ قَوْمٍ جَلَسُوا مَجْلِسًا ثُمَّ قَامُوا لَمْ يَذْكُرُوا اللَّهَ عَرَّ وَجَلَّ وَلَمْ يُصَلُّوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ إِلَّا كَانَ ذَلِكَ الْمَجْلِسُ عَلَيْهِمْ تَرَةً)).

“Whenever a group of people sat in a meeting where they neither remembered Allah (SWT) nor recited *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ, it will be a defect for them). (Al-Tabarānī, (2nd ed.), (ed.) al-Salafī, 1983, 8/213).³²

Seventh, if a group of people gathers and depart without the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ, they

will regret for it, even if they enter the Paradise by the means of their rewards [of other good deeds]. Abū Hurayrah (May Allah (SWT) be pleased with him) said that the Messenger of Allah ﷺ said:

((مَا قَعَدَ قَوْمٌ مَقْعَدًا لَا يَذْكُرُونَ فِيهِ اللَّهَ عَرَّ وَجَلَّ، وَيُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، إِلَّا كَانَ عَلَيْهِمْ حَسْرَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَإِنْ دَخَلُوا الْجَنَّةَ لِلثَّوَابِ)).

“Whenever a group of people sat in a seating place [or in a meeting] but they neither remembered Allah (SWT) nor recited *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ in it, it will be a regret for them on the Day of Resurrection, even if they enter the Paradise by means of their rewards [of other good deeds]). (Ibn Ḥanbal, (eds.) al-‘Arnawūṭ, et al, 2001, 16/43).³³ Why non-recitation of *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ in a meeting will cause regret on the Day of Resurrection? One of the answers to this question might be: On the Day of judgment the reward of the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ especially in a gathering will be so high that once those who did not recite it will see others recited it are getting great reward for their recitation, they will regret for their deprivation from it.

Eighth, any important matter that does not start with the remembrance of Allah (SWT) and recitation of *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ is void of blessings of Allah (SWT). Supporting this point, al-Abshihī quoted a *ḥadīth* narrated by Abū Hurayrah (May Allah SWT be pleased with him), who said that the prophet ﷺ said:

((كُلُّ أَمْرٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَيَّ فَهُوَ أَقْطَعُ أَبْتَرُ مَحْقُوقٌ مِنْ كُلِّ بَرَكَةٍ)).

“Every important matter that does not start with praising of Allah (SWT) and with the recitation of *ṣalāh* upon me is considered to be defective, cut off and erased from all blessings [of Allah (SWT)] (Al-Nasā’ī; Aḥmad; Ibn Mājah; al-Bayhaqī, see al-Abshihī, 2007, 124).

Ninth, any speech, if it is not started with remembering Allah (SWT) and recitation of *ṣalāh* upon the Prophet ﷺ, it is void of blessings of Allah (SWT). Abū Hurayrah (May Allah (SWT) be pleased with him) said that the Messenger (ﷺ) of Allah (SWT) said:

((كل كلام لا يذكر الله تعالى فيه فيبدأ به وبالصلاة علي فهو أقطع وممحوق من كل بركة)).

“Every speech in which Allah (SWT) is not remembered and it is not started with Him [His remembrance] and with the recitation of *ṣalāh* upon me, is cut off and erased from all blessings [of Allah (SWT)]. (Al-Daylamī; Abū Ya’lā, see al-Abshihī, 2007, 124).³⁴

Tenth, if someone, after hearing about the Prophet (ﷺ), does not recite *ṣalāh* upon him, it is harshness. Qatādah narrated a *mursal ḥadīth* that the Messenger (ﷺ) of Allah (SWT) said: ((من الجفاء أن أذكر عند الرجل فلا يصلي علي)) “It is harshness of a man who does not recite *ṣalāh* upon me, when I was mentioned to him”. (Al-Ṣan’ānī, 2015, 2/279).³⁵

Eleventh, if someone ignores, does not like, or criticizes the recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ), he will be deprived from all those benefits mentioned earlier. In other words, the opposite of every benefit will be applicable for him.

Twelfth, this person will be responsible and asked on the Day of Judgment for not performing an obligatory duty.³⁶

Thirteenth, he will depart this world with dissatisfaction of Allah (SWT), His Messenger (ﷺ) and all angels. Therefore, on the Day of Judgment he will not be among the successful people. May Allah (SWT) save us from being one of them. *Āmīn*.

6. Conclusion

1. *Ṣalāh* of Allah (SWT) upon His Prophet (ﷺ) means to have His mercy, blessings and satisfaction on him, and praising and glorifying him before His angels. *Ṣalāh* of angels upon the Prophet (ﷺ) means to do supplication (*du’ā’*) to Allah (SWT) seeking His mercy, forgiveness and blessings for him. *Ṣalāh* of *ummah* upon the Prophet (ﷺ) means three things: (1) Doing supplication for him to Allah (SWT); (2) Seeking Allah (SWT)’s mercy, blessings, etc. for him; (3) And Glorifying and respecting him.

2. Since Allah (SWT) and His angels continuously recite *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ), it is considered as one of the most important and best good deeds. Human beings participate with Allah (SWT) and angels in reciting it.
3. Muslims’ belief remains incomplete if they do not love the Prophet (ﷺ) more than their parents, children, other relatives, and even their own selves. An important means to develop this love is to recite *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) as much as possible.
4. Muslim jurists differed on the *Sharī’ah* ruling of recitation of *ṣalāh* inside the five-time daily prayers. Imām Abū Ḥanīfah and Imām Mālik maintain that this recitation is *sunnah mu’akkadah*. On the other hand, Imām Shafī’ī and Imām Aḥmad opine that it is obligatory, and without its recitation, the prayer will be null and void. Based on the strength of proofs, the researcher prefers the first opinion to the other.
5. Muslim jurists have 7 different opinions on recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) outside of prayer. Among these opinions, one says that it is obligatory; and there is a consensus on it. Another opinion says that it is recommended; and there is a consensus on it.
6. The researcher maintains that these two consensuses are not acceptable because they are contradictory to each other. Based on several disadvantages of not reciting *ṣalāh* mentioned in several *aḥadīth* of the Prophet (ﷺ), he maintains that upon hearing the name or any title of the Prophet (ﷺ), it is obligatory to recite *ṣalāh* upon him. Moreover, according to several *aḥadīth* of the prophet (ﷺ), on several occasions recitation of *ṣalāh* upon him is recommended. Additionally, based on the Qur’ānic verse on *ṣalāh* and many *aḥadīth* of the Prophet (ﷺ), it is recommended to recite *ṣalāh* upon the prophet (ﷺ) as much as possible anytime during the day and night without any limit.
7. Some important benefits of recitation of *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) are: it is possible to remember Allah (SWT) through this recitation; it can cause reception

of *ṣalāh* from Allah (SWT) and the prophet (ﷺ); it can cause reception of *ṣalāh* from angels and all other creatures; it can remove anxiety of the reciter in this world and the hereafter; it causes a meeting place to be comfortable and pleasant; etc.

8. Some important disadvantages of not reciting the *ṣalāh* upon the Prophet (ﷺ) are: upon hearing the name of the Prophet (ﷺ), if any Muslim does not recite *ṣalāh* upon him, he is considered as a niggardly (*bakhīl*) person; non-recitation also is a kind of harshness; it makes a meeting place a stingy place void of *barakah*; the person who forgets its recitation after hearing the Prophet's name will forget the way to *Jannah*; etc.

References

- Al-Abshīhī, Muḥammad bin Shu'ayb. (2007). Maḥāsin al-Akḥbār fī Faḍl al-*Ṣalāh* 'ala al-Nabī al-Mukhtār wa Maḥāsin al-Sādāt al-Akhyār. Bairut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Badr, 'Abd al-Muḥsin bin Ḥamd al-'Ibād. (n. d.). Faḍl al-*Ṣalāh* 'ala al-Nabī (Salla Allāh 'alayhi wa Sallam) wa Bayān Ma'nāhāa wa Kayfiyyatihā wa Shay' Mimmā 'Ullifa Fihā. N. c.: n. p.
- Al-Bātili, Aḥmad bin 'Abd Allāh. (n. d.). Faḍl al-*Ṣalāh* 'ala al-Nabī Salla Allāhu 'Alayhi wa Sallam. N.c: Dār al-Waṭan lil-Nashr.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Khurasānī. (1988). Shu'ab al-Imīn, vol. 2, (ed.) Muḥammad al-Sa'īd Basyunī Zughlūl. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah. (1987). Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min 'Umūr Rasūl Allāh Salla Allāh 'alayhi wa Sallam wa Sunanihi wa 'Ayyāmihi, vol. 5, (3rd ed.), (ed.) Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Beirut, Lebanon: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah. (1989). Al-Adab al-Mufrad, (3rd ed.), (ed.) Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Riṣālah.
- Al-Ḥanafī, Muḥammad bin Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā al-Qawjawī. (1999). Ḥāshiyat Muḥyi al-Dīn Shaykh Zādah 'ala Tafsīr al-Qāḍī al-Bayḍāwī, vol. 6., (ed.) Muḥammad 'Abd al-Qādir Shāhin. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Haythamī, 'Alī bin Abī Bakr bin Sulaymān. (1994). Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id, vol. 10, (ed.) Ḥusam al-Dīn al-Qudsi. Cairo, Egypt: Maktabat al-Qudsi.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. (1997). Jala' al-Afhām fī Faḍl al-*Ṣalāh* wa al-*Salām* 'ala Muḥammad Khayr al-'Anām Sallāh 'Alayhi wa Sallam, (ed.) Mashhūr bin Ḥasan Āl Sulaymān. Dammam, Kingdom of Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Mālikī, Aḥmad bin Muḥammad al-Ṣawī al-Miṣrī. (2000). Ḥāshiyat al-Ṣawī 'ala Tafsīr al-Jalalayn, vol. 5, (ed.) Muḥammad 'Abd al-*Salām* Shāhin. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mālikī, al-Qāḍī Abū Ishāq Ismā'īl bin Ishāq al-Azdī. (2008). Faḍl al-*Ṣalāh* 'ala al-Nabī (Salla Allāh 'alayhi wa Sallam), (ed.) Ḥusayn Muḥammad 'Alī Shukrī. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mayādīnī, Muḥammad Shakūr bin Maḥmūd al-Ḥajjī Amrīr. (1987). Jam' al-Aḥādīth al-Arba'in fī al-*Ṣalāh* wa al-*Salām* 'ala al-Nabiyy al-Amin. Al-Zarqā': Maktabat al-Manār.
- Al-Nasā'ī, Aḥmad bin Shu'ayb bin 'Aī al-Khurasānī. (1986). Sunan al-Nasā'ī, vol. 3 (ed.) 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Halab, Syria: Maktab al-Matbū'āt al-Islāmiyyah.
- Al-Nasā'ī, Aḥmad bin Shu'ayb bin 'Aī al-Khurasānī. (2001). Al-Sunan al-Kubrā, vol. 9, (eds.) Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shalabī and Shu'ayb al-'Arnawūṭ. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Riṣālah.
- Al-Naysabūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (1954). Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūlillāh Salla Allāh 'alayhi wa Sallam, vol. 1, (ed.) Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut, Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Qāḍī, Ismā'īl bin Ishāq (1969). Faḍl al-*Ṣalāh* 'ala al-Nabī (Salla Allāh 'alayhi wa Sallam), (2nd ed.), (ed.) Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Damascus, Syria: Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. (n. d.). Rawa'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkāmin al-Qur'ān, vol. 2. Beirut, Lebanon: 'Izz al-Dīn lil-Tibā'ah wa al-Nashr.
- Al-San'ānī, 'Abd al-Razzāq bin Humām bin Nāfi' al-Yamanī. (2015). Al-Muṣannaf, (ed.) Markaz al-Buḥūth bi-Dār al-Ta'ṣīl. Cairo, Egypt: Dar al-Ta'ṣīl.
- Al-Shaybanī, Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal. (2001). Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal, vols. 3, 26, (eds.) Shu'ayb al-'Arnawūṭ, et al. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Riṣālah.
- Al-Sikandārī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm bin 'Ata' Allāh. (2005). Tāj al-'Arūs al-Ḥawī li-Tahdhīb al-Nufūs, (ed.) Aḥmad Farid al-Mazīdī. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tirmidhī, Abū 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Sawrah bin Mūsā bin al-Ḍaḥḥāk. (2009). Sunan al-Tirmidhī, vol. 4, (eds.) Shu'ayb al-'Arnawūṭ and 'Abd al-Laṭīf Hirz Allāh. Beirut, Lebanon: Dār al-Riṣālah al-'Ālamiyyah.
- Al-Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad. (1983). Al-Mu'jam al-Kabīr, (2nd ed.), (ed.) Ḥamdī bin 'Abd al-Majīd al-Salafī. Beirut, Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad. (1995). Al-Mu'jam al-'Awsaṭ, (ed.) Ṭāriq bin 'Iwāḍ Allāh bin Muḥammad and 'Abd al-Muḥsin bin Ibrāhīm al-Ḥusaynī. Cairo, Egypt: Dār al-Ḥaramyn.
- Ibn al-Rashīd, Rashīd al-Rashīd al-Tadhīfī al-Ḥalabī bin Muṣṭafā. (1977). Al-Durar al-Mujazzam fī Wujub Mahabbat al-

- Sayyid al-A'zam (Salla Allah 'alayhi wa Sallam). Tripoli, Libya: Maktabat al-Najah.
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī. (1998). Sunan Ibn Mājah, vol. 2, (ed.) Bashshār 'Awaḍ Ma'rūf. Beirut, Lebanon: Dār al-Jabal.
- Ibn Zāhim, 'Abd Allāh bin Muḥammad. (n. d.). Faḍl al-Ṣalāh 'ala al-Nabī (Salla Allah 'alayhi wa Sallam). Al-Madīnah al-Munawwarah, Kingdom of Saudi Arabia: n. p.
- Madina, Maan Z. (1973). Arabic-English Dictionary of the Modern Literary Language. New York, U. S. A.: Pocket Books.
- 'Īyād, al-Qāḍī. (1975). Al-Ṣalāh 'ala al-Nabī (Salla Allahu 'Alayhi wa Sallam), ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khusht. Cairo, Egypt: al-Mukhtār al-Islāmī.
- Rahman, Hafiz Qari Fyuzur. (1984). Blessings of Durud Sharif. Karachi, Pakistan: Siddiqi Trust.
- Tayyām, As'ad Sālim. (1999). Bayān Awhām al-Albānī fi Taḥqīqihī li-Kitāb Faḍl al-Ṣalāh 'ala al-Nabī (Salla Allah 'alayhi wa Sallam) lil-Qāḍī Ismā'il bin Ishāq al-Azdī. Amman, Jordan: Dār al-Rāzī lil-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Endnotes

- ¹ Such as Qāḍī 'Ayād, al-Sakhawī and Ibn Ḥajar al-'Asqalānī in the past and Dr. Aḥmad bin 'Abd Allāh al-Bāṭilī and Muḥammad Shakūr bin Maḥmūd al-Ḥāji Amrūr al-Mayādīnī from contemporary scholars mentioned these opinions about the recitation of ṣalāh upon the Prophet (pbuh). See al-Qāḍī 'Ayād, Al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyy (Ṣallā Allāhu 'Alayhi wa Sallam), (ed.) Muḥammad 'Uthmān al-Khusht (Cairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1984); al-Mayādīnī, *Jam' al-Aḥādīth al-Arba'in fi al-Ṣalāh wa al-Salām 'alā al-Nabiyy al-Amīn* (Al-Zarqā': Maktabat al-Manār, 1987); al-Bāṭilī, *Faḍl al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyy Ṣallā Allāhu 'Alayhi wa Sallam* (n.c: Dār al-Waṭan lil-Nashr, n. d.).
- ² According to al-Ḥakīm, this is a *Ṣaḥīḥ ḥadīth*. He narrated this *ḥadīth* in his book "Al-Mustadrak."
- ³ This *ḥadīth* is also narrated by al-Ḥakīm. According to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 279).
- ⁴ This *ḥadīth* is also narrated by Aḥmad, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasā'ī, Ibn Ḥibbān, and al-Bazzār. The words of this *ḥadīth*, however, belong to Muslim. According to al-Suyūṭī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*; and according to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 270).
- ⁵ This *ḥadīth* is narrated by al-Bazzār and al-Tabarānī. According to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 276-277).
- ⁶ This *ḥadīth* is also narrated by al-Dāramī, Ibn Ḥibbān and al-Ḥakīm. According to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 277).
- ⁷ This *ḥadīth* is also narrated by Imam Aḥmad, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī and al-Nasā'ī. According to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. According to al-Suyūṭī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 281).
- ⁸ This *ḥadīth* is narrated by Ibn Mājah, 1: 294; by al-Tabarānī in his *al-Awsaṭ*, 2: 182; and by Ibn al-Mubārak in his *al-Zuhd*, 1: 364. (See al-Abshihī, 2007, 365).
- ⁹ This *ḥadīth* is also narrated by Ibn Ḥibbān in his *Ṣaḥīḥ*. Moreover, it is narrated by Abū Ya'lā. Al-Haythamī said in *al-Majma'*, no. 10/167 that this *ḥadīth* is narrated by Abū Ya'lā and its chain of narrators is good. (See al-Mayādīnī, 1987, 31).
- ¹⁰ This *ḥadīth* is also narrated by Abū Dāwūd, al-Bayhaqī and Ibn 'Asākir. According to al-Nawawī and al-'Azīzī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*; and according to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 283).
- ¹¹ This *ḥadīth* is also narrated by al-Tabarānī in *al-Awsaṭ*. Al-Mundhirī said in *al-Targhib*, no. 2: 498-499 that the chain of narrators of this *ḥadīth* is not bad. Al-Haythamī said in *al-Majma'*, no. 10: 162 that he does not know about a narrator of this *ḥadīth*; however, according to him, all other narrators are trustworthy. (See al-Mayādīnī, 1987, 51).
- ¹² Al-Haythamī said in *al-Majma'*, no. 10: 160 that the chain of narrators of this *ḥadīth* is good. Likewise, al-Mundhirī had the same opinion in his book *al-Targhib*, no. 2: 497. In his *Takhrīj al-Mishkāt*, no. 1: 935, al-Albānī said that a narrator of this *ḥadīth* Ibn Lahī'ah is weak; therefore, al-Mundhirī's view about this *ḥadīth* requires further verification. Al-Mayādīnī maintains that although this *ḥadīth* is *mawqūf* (which is dependent on the narration of a Companion), it cannot be the solid opinion of the narrator. Therefore, it has the value of a *marfū'* (chain of narrators of which reached the Prophet (pbuh) *ḥadīth*). (See al-Mayādīnī, 1987, 15).
- ¹³ This *ḥadīth* is also narrated by Ibn Mājah, al-Tayālīsī and others. The author of *al-Zawā'id* said that this is a weak *ḥadīth*. Al-Mundhirī in his *al-Targhib* said that although a narrator of this *ḥadīth*, Aṣim bin 'Ubayd Allāh is weak, some scholars allow him to be accepted. According to al-Tirmidhī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See al-Mayādīnī, 1987, 19).
- ¹⁴ The concept of "angels" and Allah's recitation for seventy times" also cannot be ignored because the recitation of the *ṣalāh* upon the Prophet (pbuh) is a worship and a good deed. According to some sound *aḥādīth*, a good deed can be multiplied by many times. Another concept mentioned in the *ḥadīth* of Ibn Ḥanbal is to recite the *ṣalāh* with an increasing or less numbers. After fulfilling the obligation of reciting the *ṣalāh* once following hearing the name or mention of the Prophet (pbuh), the extra recitation is recommended. This extra amount can be a small or large number according to the capacity of each Muslim.
- ¹⁵ This *ḥadīth* is also narrated by al-Bukhārī in his history book. Moreover, it is also narrated by al-Tirmidhī and Ibn Ḥibbān. According to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. According to al-Suyūṭī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 277).
- ¹⁶ According to both al-Mundhirī and al-Suyūṭī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 280).
- ¹⁷ This *ḥadīth* is also narrated by Abū Dāwūd and al-Tabarānī. (See 'Ayād, 1975, 26-27).
- ¹⁸ This *ḥadīth* is also narrated by Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Ḥibbān and al-Bayhaqī. Al-Tirmidhī said that this is a good and sound *ḥadīth*. (See al-Mayādīnī, 1987, 42).
- ¹⁹ Its narrators are trustworthy. (See 'Ayād, 1975, 27). Al-Mayādīnī adds that although this *ḥadīth* is narrated by al-Tabarānī as a *mawqūf ḥadīth*, it is narrated by al-Daylamī on the authority of

Anas (may Allah (SWT) be pleased with him) as a *marfū'* *ḥadīth*. It is also narrated by others. Al-Haythamī said in *Majma' al-Zawā'id*, no. 10: 160 that the narrators of this *ḥadīth* are trustworthy. Al-Alābnī said in his *al-Ṣaḥīḥ al-Jāmi'* that this is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See al-Mayādīnī, 1987, 44).

²⁰ This *ḥadīth* is narrated by al-Tabarānī in *al-Mu'jam al-Kabīr*. Its narrators are like the narrators of sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See 'Ayāḍ, 1975, 28). This *ḥadīth* is also narrated by 'Abd al-Razzāq in his *Muṣannaḥ*. (See al-Mayādīnī, 1987, 43).

²¹ This *ḥadīth* is also narrated by Imām Aḥmad and others. According to *al-Ṣaḥīḥ al-Jāmi'* [of al-Albānī], no. 3677, this is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See al-Mayādīnī, 1987, 45).

²² It is also narrated by al-Ḥākim as a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth* on the authority of Ka'b bin 'Ajjah. Likewise, it is narrated by Ibn Ḥibbān and Ibn Khuzaymah on the authority of Abū Hurayrah (may Allah be pleased with him). Moreover, it is narrated by al-Bazzār and al-Tabarānī on the authority of 'Abd Allāh bin al-Ḥirṭh (may Allah be pleased with him). Al-Mundhirī considers it as a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. 'Abd al-'Aziz al-Ghamārī said that this *ḥadīth* is *mutawātir*, [i.e. this is as authentic as the Holy Qur'ān]. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 278).

²³ This *ḥadīth* is also narrated by Aḥmad and al-Ḥākim. Ismā'īl al-Qāḍī mentioned it in his book "*Fḍl al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyy Ṣallā Allāh 'alayhi wa Sallam*." According to al-Albānī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See al-Bātilī, n. d., 23).

²⁴ This *ḥadīth* is narrated by al-Tabarānī as a *marfū'* *ḥadīth*. (See al-Badr, n. d., 24).

²⁵ This *ḥadīth* is also narrated by Imām Aḥmad, al-Nasā'ī, Ibn Ḥibbān and al-Ḥākim. According to al-Suyūṭī and al-'Azizī, this is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*; and according to al-Mundhirī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 299).

²⁶ This *ḥadīth* is also narrated by al-Nasā'ī, Abū Dāwūd and al-Ḍiyā' al-Maqdisī. According to al-Suyūṭī and al-'Azizī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See Ibn al-Rāshid, 1977, 306).

²⁷ Ismā'īl al-Qāḍī mentioned this *ḥadīth* in his book under the no. 41. Although this *ḥadīth* is *mursal*, i.e. its chain is not connected with the Prophet (pbuh), it is narrated by Ibn Mājah on the authority of Ibn 'Abbās as *marfū'*, i.e. the chain of narration is connected with the Prophet (pbuh). It is also narrated by Ibn Mājah on the authority of Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah as *marfū'* *ḥadīth*. (See al-Bātilī, n. d., 24).

²⁸ According to al-Suyūṭī, it is a good (*ḥasan*) *ḥadīth*. According to al-Albānī, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See al-Bātilī, n. d., 25).

²⁹ This *ḥadīth* is also narrated by al-Bayhaqī in *Shu'ab al-Imān*. (See 'Ayāḍ, 1975, 54).

³⁰ According to al-Ḥākim, it is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See 'Ayāḍ, 1975, 53).

³¹ This *ḥadīth* is also narrated by Aḥmad, Abū Na'im in his *al-Hulyah*, al-Bayhaqī in his *Sunan*, and al-Baghawī in his *Sharḥ al-Sunnah*. This *ḥadīth* is also quoted by Ismā'īl al-Qāḍī in his book *Fḍl al-Ṣalāh 'alā al-Nabiyy Ṣallā Allāh 'alayhi wa Sallam*. According to "*Ṣaḥīḥ al-Jāmi'*," this is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. (See al-Bātilī, n. d., 25; and al-Mayādīnī, 1987, 39).

³² Al-Haythamī said in his *Majma' al-Zawā'id*, no. 10: 80, that the narrators of this *ḥadīth* are trustworthy. (See al-Mayādīnī, 1987, 38).

³³ Al-Haythamī said in *Majma' al-Zawā'id* that this *ḥadīth* is narrated by Imām Aḥmad; its narrators are narrators of sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth*. This *ḥadīth* also is narrated by Ibn Ḥibbān in his *Ṣaḥīḥ*. Moreover, it is narrated by al-Ḥākim in *al-Mustadrak*. Al-Ḥākim said that this is a sound (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīth* according to the conditions set by al-Bukhārī. Al-Dhahabī supported his view. (See al-Mayādīnī, 1987, 40).

³⁴ This *ḥadīth* is narrated by al-Daylamī in *Musnad al-Firdaws*. It is also narrated by Abū Ya'la in *al-Irshād*, and by al-Qazwīnī in *al-Tadwīn*. (See al-Absiḥī, 2007, 124).

³⁵ Al-Sakhāwī said that its narrators are trustworthy. (See al-Bātilī, n. d., 25).



Human's Mental Health During the Covid-19 Pandemic: Similarity Found in the *Maqāṣid al-Sharī'ah* and Positive Psychology

الصحة النفسية للإنسان في ظل جائحة كوفيد-19: التشابه بين مقاصد الشريعة وعلم النفس الإيجابي

Pamilia Lourdunathan⁽ⁱ⁾, Sayyed Mohamed Muhsin⁽ⁱⁱ⁾

Abstract

Human nature, values, and human existence and development are all intertwined in the notion of *Maqāṣid al-Sharī'ah*, which supports the well-being of humans, including those with mental health concerns. The high degree of mental health difficulties among students, such as severe stress and depressive symptoms, not only impact their academic performance but also lead to self-injurious behaviour and suicidal attempts. With the COVID-19 pandemic affecting Malaysian university students' mental health, this article aims to explore the situation from a *Maqāṣid al-Sharī'ah* perspective and positive psychology. The study employed a mixed-method approach. Firstly, a quantitative descriptive analysis was done to assess students' overall mental health symptoms to provide a rudimentary assessment of their core psychological problems. Questionnaires were accompanied by an open-ended question to triangulate respondents' experiences and were analysed qualitatively through a thematic analysis. A DASS-21 survey was given to 87 undergraduate IIUM students ($n = 81$) aged 19 to 27 years. Based on the *maqāṣid* framework, the study could be utilised to prioritise strategies to treat mental health concerns at various levels that will ensure the preservation of human life. The ultimate purpose of this research is to provide future implications for a multidimensional framework of psychological well-being based on *Maqāṣid al-Sharī'ah* principles. This is consistent with the Sustainable Development Goals (SDG) that calls for action to protect humanity and to ensure that all individuals are living in peace and prosperity.

Keywords: Psychological impact, mental health, university students, *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

ملخص البحث

تشابك الطبيعة البشرية والقيم والوجود الإنساني والتنمية كلها في مفهوم مقاصد الشريعة، التي تدعم رفاهية البشر، بما في ذلك أولئك الذين يعانون من مخاوف تتعلق بالصحة العقلية. إن الدرجة العالية من صعوبات الصحة العقلية بين الطلاب، مثل التوتر الشديد وأعراض الاكتئاب، لا تؤثر فقط على أدائهم الأكاديمي ولكنها تؤدي أيضًا إلى سلوكيات إيذاء النفس ومحاولات الانتحار. مع تأثير جائحة كوفيد-19 على الصحة العقلية لطلاب الجامعات الماليزية، تهدف هذه المقالة إلى استكشاف الوضع من منظور مقاصد الشريعة وعلم النفس الإيجابي. استخدمت الدراسة نهجًا مختلط الأسلوب. أولاً، تم إجراء تحليل وصفي كمي لتقييم أعراض الصحة العقلية الشاملة للطلاب لتوفير تقييم أولي لمشاكلهم النفسية الأساسية. وكانت الاستبيانات مصحوبة بسؤال مفتوح لتثليث تجارب المشاركين وتم تحليلها نوعياً من خلال التحليل الموضوعي. تم إجراء استطلاع DASS-21 على 87 طالباً جامعياً من طلاب IIUM (العدد = 81) الذين تتراوح أعمارهم بين 19 إلى 27 عاماً. واستناداً إلى إطار المقاصد، يمكن الاستفادة من الدراسة لتحديد أولويات استراتيجيات لمعالجة مشكلات الصحة النفسية على مختلف المستويات التي من شأنها ضمان الحفاظ على حياة الإنسان. والغرض النهائي من هذا البحث هو تقديم الإرشادات المستقبلية لإطار متعدد الأبعاد للرفاهية النفسية على أساس مبادئ مقاصد الشريعة. ويتسق هذا مع أهداف التنمية المستدامة التي تدعو إلى العمل لحماية البشرية وضمان أن يعيش جميع الأفراد في سلام ورخاء.

الكلمات المفتاحية: الأثر النفسي، الصحة النفسية، طلاب الجامعة، المقاصد الشرعية.

⁽ⁱ⁾ Assistant Professor, Department of Psychology, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia; pamilia@iium.edu.my

⁽ⁱⁱ⁾ Assistant Professor, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia; muhsin@iium.edu.my

Contents

1. Introduction	32
2. The Need for Mental Health	32
3. Psychological Well-Being from a Positive Psychology Perspective	34
4. Psychological Well-being and the PERMA (Positive Emotions, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishments) Model	36
5. Psychological Well-being from a Maqāṣid al-Sharī'ah Perspective	37
6. The Proposed Multidimensional Framework (Maqāṣid al-Sharī'ah-PERMA model)	39
7. The Mental Health Status of Undergraduate Students During a Pandemic	42
8. Conclusion	45
References	45
Appendix	47

1. Introduction

In recent years, the synergy of the concept of spirituality and psychology has garnered increasing attention in the pursuit of holistic well-being. The similarities between the tenets of *Maqāṣid al-Sharī'ah* and the tenets of Positive Psychology have explored a modern psychological approach that emphasizes human flourishing and well-being from a spiritual perspective. This article explores the intriguing parallels between these two apparently distinct realms, shedding light on how they intersect to provide valuable insights for the improvement of mental health in humans. In this article, the shared wisdom that transcends cultural and religious boundaries is explored while also paving the way for a deeper understanding of the human psyche and avenues for its improvement.

2. The Need for Mental Health

There has been an increase in mental health cases all around the world in recent years. This concerning trend is exacerbated by the fact that a large majority of the population is of younger age groups when they are supposed to be most productive. With the onset of the COVID-19 pandemic, the community becomes even more vulnerable to mental health issues, as the pandemic brings

with it a slew of psychological stresses such as financial loss, disruption in the educational process, health deterioration, a lack of social activities, and much more. It is clear that even university students and society as a whole are seeking psychological care during this tough time. Mental health difficulties arise as a new pandemic, and their roots become ingrained in the populace.

Furthermore, various long-term development issues, whether psychological or linked to well-being, have been determined to be intimately tied to the execution of the *Maqāṣid al-Sharī'ah* foundation. This foundation provides a technique to nurture its community toward a healthy and happy existence by developing individuals through a value-based holistic integrated education. It is believed that via the culture of *Iqra* and *Tawhid*, comprehensive excellence could be gained to help ensure that the synergy between psychological approaches and *Maqāṣid al-Sharī'ah* can be reached in achieving the Sustainable Development Goals (SDGs) particularly SDG 3 of good health and well-being aimed at mercy for all (*Raḥmatan lil ālamīn*). As a result, it is determined that many psychological benefits can be gained by instilling components of Islam through the *Maqāṣid al-Sharī'ah* principles in its established procedures.

The concept of *Maqāṣid* has also been characterised as a feeling of purpose, principle, objective, intent, and goal, indicating that *Sharī'ah* is established on wisdom and the welfare of mankind. As a result, the principles of *Maqāṣid al-Sharī'ah* emphasise justice, wisdom, kindness, and mercy. In this case, an intriguing idea is that *Maqāṣid al-Sharī'ah* is aimed at supporting people with their human welfare, as expressed by Imam al-Ghazali, who declared that public interest is crucial in maintaining and accomplishing *Sharī'ah* purposes. The public interest is concerned with the preservation of faith, life, intelligence, progeny, and riches (Jasser, 2005). As a result, it is intended that participating in various psychosocial and spiritual activities can strengthen a person's faith, spirituality, religion, and belief.

Surprisingly, the Sustainable Development Principles' primary goals are also consistent with *Maqāṣid*

al-Sharī'ah. The framework for *Maqāṣid al-Sharī'ah* is built on the *Maslahah* pyramid, as can be observed from the several aims of core psychological principles such as the science of Positive psychology. Positive psychology investigates the concept of well-being through the lens of five important elements: positive emotions, engagement, relationships, meaning, and accomplishment, often known as the PERMA model proposed by Martin Seligman, the creator of Positive Psychology (Compton & Hoffman, 2019). As such, the components of *Maqāṣid al-Sharī'ah*, the Sustainable Development Goals, and the elements of Positive Psychology seek to meet an existing need by actualizing mutual targets aimed at improving the well-being and the welfare of the community, with the goal of producing holistic individuals with increased well-being. This will help to promote a healthy lifestyle, a good education, a good social position, equality, and the opportunity to develop as successful members of society. The SDGs and the *Maqāṣid al-Sharī'ah* paradigm, which are connected with positive psychology, are addressed as one of the primary objectives in the suggested synergized framework. Teaching and learning activities that are integrated and designed in such a way that more activities may be carried out can also assist students to improve their mental health. This can be accomplished by providing basic psychosocial support skills training to members of the community who wish to be helpers, in a training of trainers' manner.

This has the potential to have a direct influence on a larger number of people in the community. This technique might then grow exponentially by providing people with mental health care. Furthermore, through course assessments, teaching and learning can be created and built in such a way that psychosocial-spiritual educational campaigns or support groups can be established to assist students and faculty by utilising *Maqāṣid al-Sharī'ah* concepts as well as psychological approaches. The SDGs' fundamental objectives and *Maqāṣid al-Sharī'ah* components are an appealing aspect of the framework since they cover all developmental plans intended at promoting the well-being of human society by addressing its basic needs. The three layers of *Maqāṣid* of

public interests (*maṣāliḥ*), necessities (*ḍarūriyyāt*), requirements (*ḥājīyyāt*), and luxuries demonstrate this (*taḥsīniyyāt*). As a result, the *Maqāṣid* framework necessitates the implementation of three distinct levels of public interests in order to affirm the protection of human life (*ḥifẓ al-naḥs*) and dignity (*ḥifẓ al-irḍ*), which is vital to the higher aims of *Sharī'ah* (Auda, 2008). *Maqāṣid al-Sharī'ah* emphasises the preservation and introduction of new dimensions of *awqāf* which aims to provide and care for the needs of various vulnerable groups such as the less fortunate and widows, those who are divorced, orphans, women, the elderly, children, and other less fortunate or marginalised individuals. All these factors are necessary for ensuring inclusive growth.

A framework that incorporates the concept of *Maqāṣid al-Sharī'ah* and psychological procedures is thought to benefit in reaching out to those from poor backgrounds, whether in terms of mental health, physical health, emotional health, or education. These inclusive psychological and *Maqāṣid*-based development initiatives consider the relationship between the SDGs and the *Maqāṣid al-Sharī'ah*, as well as the *Sejahtera* Academic Framework, which may help promote the concept of living a holistic life and assisting one another in the process and goal of becoming *Insan Sejahtera*. This is crucial because a framework like this might assist members of an educational institution with their developmental, psychological, and mental health needs, as well as solve a variety of community concerns.

The *Sejahtera* Academic Framework (SAF) (Borhan et al., 2021; Sanusi, 2021) was designed to provide students and faculty with a well-rounded educational experience. The *Insan Sejahtera* framework is also a paradigm by IIUM that addresses sustainable development challenges using *Maqāṣid Shariah* principles. Its purpose is to impart valuable skills and knowledge to individuals while steadfastly upholding Islamic values and principles. In addition, it seeks to incorporate a humanistic perspective into university education. The Malaysian concept of *sejahtera* may provide an apt expression for sustainable development even as the United Nations (UN) and the United Nations

Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) highlight the importance of Education for Sustainable Development (ESD) in empowering individuals to effect personal and societal change. As such the SAF model was in line with UNESCO's aims in highlighting the importance in fostering the acquisition of knowledge, skills, attitudes, competencies, and values necessary for addressing both global citizenship and the specific challenges germane to local contexts, both now and in the future (UNESCO, 2014).

3. Psychological Well-Being from a Positive Psychology Perspective

The concepts of "happiness" and "virtue" were frequently in discussions about living the finest life possible. Values lead to a fulfilling life while happiness (eudaemonia) is possible to be achieved according to Aristotle (Aristotle 1992). According to the Roman Stoic Cicero, a man endowed with virtue might be happy even while being in a state of suffering (McMahon, 2006). Hursthouse (2017) illustrated that virtue does not always lead to happiness, due to the unpredictable nature of human affairs and yet it is a vital way to live a happy, fulfilling life (Kesebir & Diener, 2013). Having a mindset that allows for the merge and application of psychological well-being and the *Maqāṣid* approach allows stakeholders and policymakers in developing policies and strategies that able to enhance the quality of life of individuals.

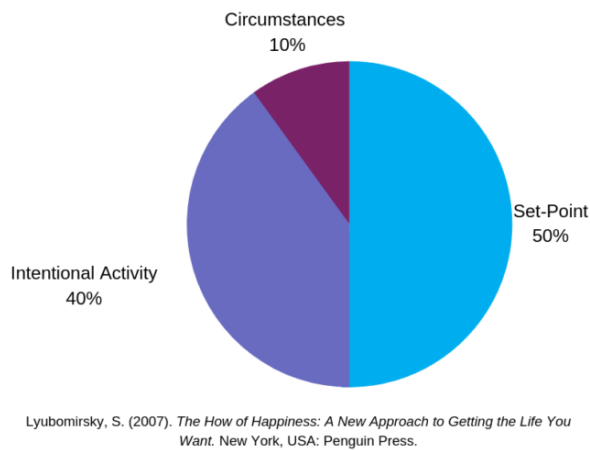
Beginning in the mid-1970s, subjective well-being (SWB) studies blossomed (Diener, 1984). SWB focuses on people's life evaluations and has both cognitive and emotional components. Positive affect (prevalence of happy feelings and moods) and low levels of negative affect (prevalence of bad feelings and moods) are examples of affect and according to SWB, people are the best judges of their own happiness. It was also found that a more holistic and inclusive notion is important to describe the new quality of life model that incorporates the physical, intellectual, and spiritual elements of human beings and that must be developed or investigated in order to expand the scope of quality-of-life research. This

is in line with the perspective from the *Maqāṣid al-Sharī'ah* approach whereby the concept of human well-being is multidimensional, comprising the physical, intellectual, and spiritual dimensions as well as the biopsychosocial aspects of an individual. The perspective of *Maqāṣid al-Sharī'ah* emphasizes the interdependence of these elements in nurturing a fulfilling and meaningful existence. This orientation between the holistic quality of life model and the *Maqāṣid al-Sharī'ah* approach underscores the significance of exploring synergies between diverse philosophical and cultural frameworks in developing our understanding of human flourishing. By recognizing the interaction between these dimensions, we can then advance our quality of life and promote a more holistic approach to enhancing the well-being of both individuals and communities at large.

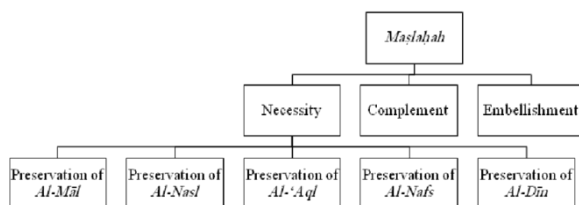
According to Ryff and Singer's (1996) and Ryan and Deci's (2000) self-determination theory, psychological well-being constructs are more apparent and accessible. Aspects of human well-being (including relatedness, self-acceptance, and meaning and purpose in life) are defined by these ancient eudaemonist methodologies (Kesebir & Diener, 2013).

Happiness correlates and causes have been studied extensively in recent decades. As a consequence, researchers uncovered three major elements that influence a person's happiness: genetics, life circumstances (e.g., age, gender, education, culture), and personal control factors (e.g., activities and practises) (Lyubomirsky, Sheldon, and Schkade 2005; Seligman 2002).

The genetically established set point accounts for roughly 50% of the variation in happiness, while living conditions account for only 10% and deliberate behaviour accounts for the other 40%, according to Lyubomirsky and colleagues (2005). So, our goals have a large, if not unlimited, potential to increase our satisfaction (Kesebir & Diener, 2013).



Ed Diener, a major researcher in this field, proposed using a variety of measurements. Happiness, according to Lyubomirsky's Construal Theory of Happiness, is a result of how people interpret their worldly experiences. According to Diener and Lucas' Evaluation Theory, our happiness is governed by our appraisal of our lives. This pie chart depiction of factors that contribute to one's well-being can also be seen in the *Maqāṣid's* approach whereby this indicates 'well-being,' implying that whatever action is taken and whatever is done should be in the best interests of all stakeholders, including human welfare as well as how an individual's past experiences can influence an individual's current state of well-being.



Theoretical Framework of Al-Ghazali's *Maqāṣid Al-Sharī'ah*
(Mohammed & Tarique, 2015).

Based on the framework as proposed by Al-Ghazali, human welfare can be viewed from the perspective of necessity, complement and embellishment which can be responsible for the preservation of the basic foundations of a holistic life which then give birth to various virtues within a human being.

Virtues include psychological and spiritual well-being and are important psychological tools that help people cope with and overcome human limits. In the face of adversity, our noble qualities allow us to thrive and live

the "good life" (Sandage and Hill, 2001). Interpersonal and intrapersonal performance require virtues and it was found that people and communities lacking in values perform poorly. As such, it can be hypothesized that there is a clear association between these virtues which can also be linked to the *Maqāṣid* approach.

The power of wishing for a just and peaceful society is widely understood (Hafer and Begue, 2005). People prefer to believe that good things happen to good people and bad things happen to bad people. This is in line with the Islamic perspective, whereby well-being is broadly defined as inner and exterior fulfilment, as well as directing people toward a peaceful existence, referred to as *al-Hayāh al-Tayyibah*.

Not only is it true that virtue leads to happiness, but philosophers also have come to the same conclusion. Aristotle defines happiness (eudemonia) as cultivating and living one's virtues (Fowers, 2016). Aristotle believed in the interdependence of virtue and pleasure, as well as the value of practical knowledge (phronesis) as a predictor of happiness (Holowchak, 2004).

Virtue is also said to increase joy and studies suggest that "doing good" is linked to "feeling good." People are satisfied when they pursue eudemonia rather than hedonistic goals (Kashdan, Biswas-Diener & King, 2008). For example, Steger, Oishi, and Kashdan, T. B. (2009) discovered that expressing gratitude, volunteering time, and persevering at a valued goal despite obstacles were associated with significantly higher subjective well-being than being engaged in intoxication, having promiscuity and obtaining material goods. People who report engaging in eudemonic activities have better life satisfaction, positive affect, and a feeling of purpose. No such link was identified for hedonistic activities (Kesebir & Diener, 2013). Curiosity, gratitude, optimism, enthusiasm, and love are all beneficial links to some "greater beyond." People are connected by curiosity, gratitude, hope, joy, and love (Seligman 2002).

Self-transcendence and connection to something greater than oneself are viewed as vital for psychological health (Bauer, 2008; Haidt, 2006). Character traits that

encourage these abilities would seem to be most conducive to enjoyment. This relates to the importance of linking psychological well-being to the *Maqāṣid* methodology.

However, almost any virtue has been linked to happiness, including self-control (Hofmann et al., 2013), kindness (Buchanan & Bardi, 2010), hope and spirituality (Marques, Lopez, & Mitchell, 2013), gratitude (Watkins et al., 2003), honesty (James, 2011), wisdom (Bergsma & Ardel, 2012), and patience (Schnitker, 2012).

Philosophers have long debated the nature of the moral-happiness link. An example of the link between pleasure and virtue is optimism, zest, thankfulness, love, and curiosity. There is evidence that virtue leads to pleasure, but also that happiness leads to virtue. A virtue-salient society is considered the best basis for personal and societal growth (Kesebir & Diener, 2013). As such, it can be seen that the indicators of social, economic, quantitative, qualitative, or subjective well-being have been established to describe and quantify the quality of life, including thoroughly analysing people's reactions to their lives and communities. However, there is a holistic way to assess life quality from religious views which makes the approach of *Maqāṣid al-Sharī'ah* vital for a universal viewpoint.

4. Psychological Well-being and the PERMA (Positive Emotions, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishments) Model

The concept of the good life stems from conjecture about what is most valuable in life which resonates with the discovery of the nature of the highest or most significant good. When this concept is applied to human existence, the good refers to the things that contribute the most to a happy and full life (Seligman, 2002).

A well-being theory, commonly known as the PERMA model (Seligman in Flourish: a revolutionary new understanding of happiness and well-being, Free Press, New York, 2011) provides five strategies for people to pursue happiness. The first route, the happy life, is

concerned with increasing positive feelings. The second route, the engaged life, combines flow with engagement, while the third, the meaningful life, is concerned with purpose and meaning in life. The latter two paths entail positive connections and accomplishments. While positive psychology research focuses on happiness, there is a lack of information in the literature regarding how the PERMA model is viewed by different cultures and how it might indicate opportunities for improvement.

This study, conducted in an understudied region of the world, made a unique contribution to the application of the PERMA model (Seligman, 2011) by providing a more granular understanding of how happiness is conceptualised from a collectivist perspective, challenging the predominance of Western views in the literature (Delle Fave et al. 2011).

The study shows how the PERMA model (Seligman, 2011) can be useful in developing a vision for the creation of an environment in which individuals, families, and communities can collectively develop and use their strengths towards a state of flourishing (Biswas-Diener, Tay, & Diener, 2012) by highlighting which pathways are used and perhaps underutilised, as well as identifying areas that can be introduced (Diener, 2012).

The PERMA model can also help educate individuals who are unsure where to focus their efforts to improve their well-being and live a complete life (Peterson et al. 2005). However, the topic of how to reconcile the demands of cultures and individuals in the pursuit of pleasure remains unanswered, and more research is needed in this area. To summarise, the study's goal was not to discourage the pursuit of pleasure because of its impact on culture but rather to examine strategies to protect both individual and cultural well-being at the same time.

Across both published studies (Schueller and Seligman 2010; Vella-Brodrick et al., 2009) meaning and engagement were most highly correlated with life satisfaction, while pleasure had the lowest correlation; however, other studies showed that engagement contributed the most (Chan, 2009; Gabriele, 2008).

According to studies, individuals who support involvement and purpose in their lives are more satisfied with their lives, whereas pleasure has a minimal impact (Park et al., 2009; Ruch et al., 2010).

In brief, engagement was found to be the most potent pathway for enhancing positive affect and contributing to life satisfaction, motivation, activity, and meaning (Chan 2009; Gabriele 2008; Peterson et al. 2005; Ruch et al. 2010; Vella-Brodrick et al. 2009), while meaning was a close second (Peterson et al. 2007; Park et al. 2009). Pursuing numerous paths resulted in increased life satisfaction and the prospect of a complete life, but pursuing fewer paths was less successful and might result in an empty existence (Peterson et al. 2005).

Despite this, each route was unique, linked with the others (Chan 2009; Peterson et al. 2007; Ruch et al. 2010), and predicted various well-being indicators separately (Park et al. 2009; Peterson et al. 2005; Seligman et al., 2004; Vella-Brodrick et al. 2009).

Nonetheless, both theories have been subjected to a variety of criticisms. Both are considered highly Western (Christopher and Hickinbottom 2008; Dierker 2005) and both frame happiness as an individual pursuit reflecting its individualistic origins rather than the more collective ones found in other cultures (Joshi, 2014; Lambert, D'Raven & Pasha-Zaidi, 2016).

Ethnocentric assertions were also made, since true happiness claimed happiness as a universal goal, without considering that religion, family, or culture may take precedence (Joshi, 2014; Pedrotti 2009; Richardson and Guignon, 2008). Furthermore, studies were presented to corroborate Seligman's (2002) assertions, but none explicitly evaluated real happiness (Collins, 2007; Epstein, 2007) and the Orientations to Happiness Scale (Peterson et al. 2005) only evaluates route endorsement and does not consider other pathways. Finally, the theory was developed through an accumulation of past research rather than through individual experiences (Peterson et al. 2005).

5. Psychological Well-being from a *Maqāṣid al-Sharī'ah* Perspective

Ideas from a variety of related fields, including several areas of psychology, have heavily affected the scientific study of well-being. Ryff's (1989) model of psychological well-being (PWB) consists of six aspects that reflect health, wholeness, and full-functioning: (a) autonomy (i.e., a sense of independence that results from accepting responsibility for one's actions and acting on one's own behalf); (b) environmental mastery (i.e., the ability to select and create suitable environments for growth by utilising one's ability to control both internal and external factors); (c) personal growth (i.e., the development of personal potential through the pursuit of new challenges); (d) positivity relationships are important for well-being because they represent an individual's ability to empathise and show affection; (e) purpose in life, which occurs when an individual sets goals for himself or herself within a larger meaningful direction for their life; and (f) self-acceptance (i.e., knowing, liking, and ultimately accepting one's self). These six aspects correspond well with the framework of *Maqāṣid al-Sharī'ah* for example as *Ḍarūriyyāt* is made up of five elements: faith, life, money, mind, and offspring, whereas *Hājīyyāt* refers to complementing human existence (Asni, 2017).

Also, Keyes (2006) coined the term thriving to describe a condition of whole mental wellness. Instead of situating mental well-being along a continuum of mental health and psychopathology, Keyes' whole mental health model places positive mental health and well-being orthogonal to the presence of psychopathology. Specifically, flourishing denotes the absence of psychopathology as well as positive indications of healthy functioning (e.g., feeling happy and working well). From an Islamic perspective, the connections between the perspective of Psychology and Islam indicate that the Qur'an is a social, psychological, and spiritual guide for people. Flourishing is distinguished from languishing, a state of stagnation and emptiness characterised by psychopathological signs and the absence of positive mental health. Keyes' characterization of thriving includes psychological well-being, subjective well-being

and social well-being (Keyes, 2006). As a result, flourishing incorporates elements from all four philosophical traditions.

The social, economic, quantitative, qualitative, or subjective well-being indicators have been established to describe and evaluate quality of life, including measuring people's reactions to their lives and communities. However, there is also a comprehensive method for measuring the quality of life from religious viewpoints. In order to make the study of quality of life more complete, a more holistic and inclusive term to reflect the new quality of life model that integrates the physical/material, intellectual, and spiritual components of human beings must be created or explored (Rabe, Osman, Bachok, & Abdullah, 2017).

From an Islamic perspective, wellness may be broadly defined as inner and exterior fulfilment, as well as leading individuals through a tranquil existence, known as *ḥayāh ṭayyibah*. Using these ideas, studies have demonstrated that happiness may be described in a multidimensional manner. *Maqāṣid al-Sharī'ah*, as introduced by al-Ghazali and al-Shatibi, defines the reasoning behind judgments. For example, the goal of encouraging charity is to enhance social cohesion and bring people closer together. As a result, for the *Maqāṣid* of "protecting people's minds and souls," (Rasool, Yusof, & Ali, 2020).

Well-being encompasses a family's living conditions such as housing, food, clothes, safety, and so on. Currently, one of the top priorities for policymakers in terms of improving sustainability and living conditions is well-being. From an Islamic perspective, wellness entails both inner and exterior fulfilment, and it all contributes to living a tranquil life, known as *ḥayāh ṭayyibah* (Rasool, Yusof, & Ali, 2020).

Additionally, according to set-point theory (Compton & Hoffman, 2019), life objectives have little influence in well-being, and important life events account for only temporary effects on well-being. Life events are related with changes in happiness levels, but they are only transient, as stated by adaptation theory, as individuals

gradually adapt and return to biologically fixed positions. People, however, do not always adjust to everything they encounter (Diener, Kahneman, & Helliwell, 2009); individuals' well-being "set-points" might shift over time (Diener, & Biswas-Diener, 2011). Diener (2012), and different sorts of experiences can result in different types of adaptation (Hsee, Yang, Li, & Shen, 2009).

Based on this, the *Maqāṣid* has historically categorised necessity into these three levels: a) *ḍarūriyyāt*, also known as necessities; b) *ḥājīyyāt*, popularly known as requirements; and c) *taḥsīniyyāt*, also known as luxuries. *ḍarūriyyāt* is made up of five elements: faith, soul/life, money, mind, and offspring, whereas *ḥājīyyāt* is necessary to complement human existence, such as getting married. Finally, *taḥsīniyyāt* is a form of beautification, such as scent, dress style, and house decorating (Auda, 2008).

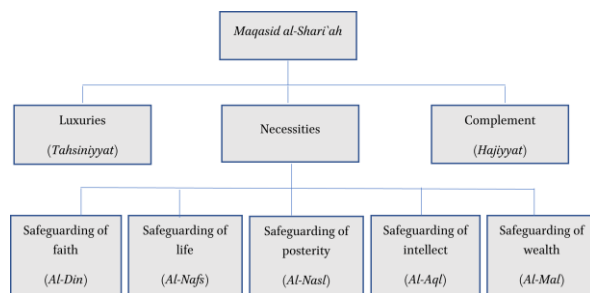
In Islam, development is achieving and maintaining improvements in man's material and non-material well-being. As a result, Islam has established *Maqāṣid al-Sharī'ah* as an essential element in Islamic teachings that emphasise human happiness as the fundamental goal. The primary goal of *Sharī'ah* is to safeguard and promote the well-being of all people while avoiding damage. According to *al-Rusayni*, *Maqāṣid al-Sharī'ah* is the Islamic principle's objective, and it must be achieved for the sake of humanity. As a result, *Maqāṣid al-Sharī'ah* includes every component associated with human impulses. These elements may be divided into five categories (Dar, 2004).

The concept of *Maqāṣid al-Sharī'ah* can be obtained and examined by focusing on the *Sharī'ah*'s main concern: protecting the five main *ḍarūriyyāt* of human life, as seen in the following quotes by Islamic philosopher, Abu Hamid al-Ghazali: "The very objective of the *Sharī'ah* is to promote the well-being of the people, which lies in safeguarding their faith, their lives, their offspring, their intellect, and their wealth. Whatever guarantees the protection of these five serves the public interest and is desirable, and whatever harms them is against the public interest and should be removed" is a fundamental concept derived from the Objectives of

Islamic Law (*Maqāṣid al-Sharī'ah*) framework. It is frequently connected to the doctrines of Islamic scholars and jurists.

The science of *Maqāṣid al-Sharī'ah* is regarded as a significant but largely overlooked development in Islamic history until it was resurrected by al-Ghazali and al-Shatibi. The resurgence was driven by the same issue that Islamic thought must expand to our religion's larger aims rather than being just focused on its restrictive elements or literal interpretations. Scholars seek to harmonise the index in creating human development that is associated with the measurement that might be linked with well-being from an Islamic perspective.

Figure 1: Al-Ghazali's Theoretical Framework of *Maqāṣid al-Sharī'ah*



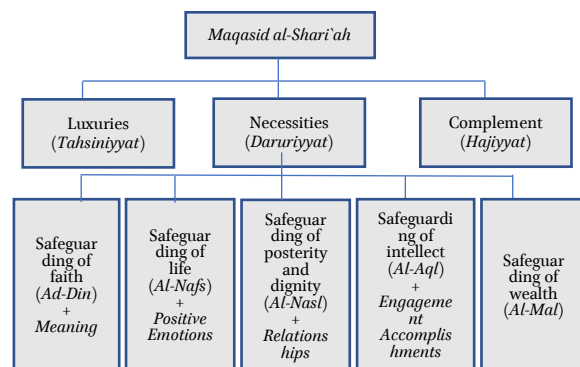
Source: Adapted from MD Ramli, Ghafar Ismail, and Tasrif (2015); Auda (2008)

According to the diagram above, it can be seen that *Maṣlaḥah* might be achieved by focusing on three key elements: necessities (*ḍarūriyyāt*), needs (*hājīyyāt*), and embellishments (*taḥsīniyyāt*). Necessities, needs and embellishments can be divided into five categories: preserving faith/religiosity (*al-dīn*), life/health (*al-nafs*), intellect/education (*al-aql*), posterity/social (*al-nasl*), and wealth/economics (*al-māl*). To address these components, a collaborative effort involving several stakeholders can be done by involving the governmental authorities with appropriate policies, as well as non-governmental groups that can work together to improve societal well-being through the five aspects of *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

6. The Proposed Multidimensional Framework (*Maqāṣid al-Sharī'ah*-PERMA model)

This study is concerned with the assessment of the effects of the COVID-19 pandemic on the mental health of university students in Malaysia while also evaluating this scenario from a *Maqāṣid al-Sharī'ah*-based perspective. As a result, the current study will conduct a descriptive analysis using the questionnaire Depression, Anxiety, Stress Scale (DASS) to determine students' general mental health symptoms. It is hoped that this will aid in providing a basic assessment of the severity of their core psychological symptoms. Along with this questionnaire, an open-ended question was included to help triangulate a deeper understanding of their experiences. As a result, in the current study, the *Maqāṣid* framework may be used as a framework for identifying and prioritising ideas and strategies to address issues of mental health through the different levels of public interests. The ultimate goal of this research is to offer a framework of psychological well-being based on *Maqāṣid al-Sharī'ah* principles in order to evaluate well-being by utilising these principles from a multidimensional viewpoint.

Figure 2: Proposed Multidimensional Framework (*Maqāṣid al-Sharī'ah*-PERMA model) of the Present Study



The term '*Maqāṣid*' (plural of *Maqṣad*) refers to a purpose, objective, principle, intent, goal, end, or conclusion which relates to *telos* (Greek), *finalité* (French), or *Zweck* (German) (Auda, 2008).

The essentials (*ḍarūriyyāt*) are subdivided further into the safeguarding of the five fundamental values (*al-ḍarūriyyāt al-khams*), which are required for human life: the protection of religion, life, family, intellect and wealth.

The safeguarding of these ideals entails taking all necessary steps to assure their realisation (*jānib al-wujūd*) while also removing any potential barriers to their implementation (*jānib al-'adm*). The *Sharī'ah* has legislated the guiding principles to ensure the protection of the aforementioned values. The concern of *Sharī'ah* to protect *ḍarūriyyāt* is seen in the prohibition of seven deadly sins. The *Sharī'ah* guards the religion by declaring polytheism as a major sin; it protects the human body by prohibiting murder, sorcery and false witness; it saves the intellect by forbidding alcoholism; it safeguards progeny by forbidding adultery; secures wealth by banning usury and maintains dignity by prohibiting accusation (Muhsin, 2019). The following are the guiding concepts for each of the values:

6.1 Protection of faith (*Al-Dīn*)

Al-Dīn, i.e. Islam, is the most essential virtue which gives meaning to existence on earth, that Muslims must safeguard. Every Muslim is always obligated to defend his din. He is a vicegerent and servant of Allah on earth, who submits to fulfil his trust (*Amānah*).

Individual protection of *dīn* is obtained by the practise of several types of *'Ibādah*, including doing the five prayers, fasting, paying *Zakāh*, and attending the *Hajj*. Executing all these rites will raise a person's *Imān*, which will function as a shield to keep the individual from committing crimes, becoming an apostate, and engaging in activities that will erase his *dīn* (Afridi, 2016).

This relates to the element of 'Meaning' in the PERMA model in accordance with Positive Psychology which denotes that in life there is something much bigger than us whereby some individuals may regard this as an intrinsic interest as a quest for the purpose in life. Seligman (2011) defined meaning as a sense of connection to and/or service to something larger than ourselves. During severe struggle or misfortune, having a purpose in life helps individuals focus on what is truly essential.

Every individual's definition of meaning or purpose in life is different. A career, a social or political cause, a creative activity, or a religious/spiritual

conviction can all be used to find meaning. It can be found through a job or through extracurricular, volunteer, or community activities.

Personal values drive a feeling of meaning, and individuals who report having a sense of purpose in life live longer, have better life satisfaction, and have fewer health issues (Kashdan, Mishra, Breen, et al., 2009). To have a sense of well-being, finding a purpose in life is essential. Altruism and philanthropy are good methods for establishing a meaningful life. When viewed from an Islamic perspective, it can be seen that this relates to the concept of finding your purpose in life as well to fulfil the call of God that He has put on every individual here.

6.2 Protection of life (*Al-Nafs*)

Everyone believes that life is vital and precious. It must be safeguarded under all circumstances, and there is no distinction in this regard between the lives of the affluent and the poor, the leader and the subordinates, Muslims and non-Muslims; safeguarding everyone's life is equally vital and required for each and every individual and community (Afridi, 2016).

You can add three elements here:

1. Protection of Physical aspect of life;
2. Protection of Psychological aspect of life;
3. Protection of humanness (primordial human nature (*fiṭrah*)).

The protection of life relates to the component of Positive Emotions in the PERMA Model which illustrates that with the merge of both concepts from the *Maqāṣid* approach and the psychological viewpoint, a synergy can be applied to help produce a holistic approach. The beauty of this concept from a *Maqāṣid* approach illustrates the importance of serving the public interest and preventing harm by safeguarding our interactions with every life form which can be further enhanced with positive emotions.

6.3 Protection of posterity, dignity or lineage (*Al-Nasl*)

It refers to the protection of the family, the primary unit of society. Marriage, fulfilling the obligations of kith and kin, and prohibition of extramarital affairs are some of the ways to attain this *Maqāṣid*. It also refers to the protection of one's dignity, which is one of the most important aspects of a person's existence. Islam is deeply concerned with a person's dignity and emphasises the necessity of preserving dignity. It prohibits all sorts of defamation, such as, dishonouring the privacy of a person, creating scandals, revealing immoral stories and exposing private body parts. Individual rights to privacy and not exposing or accusing others of wrongdoing are examples of dignity protection. It also entails ensuring that male-female relationships are polite and responsible. To safeguard humanity's dignity, Islam has legislated several rules. It forbids its adherents from accusing others of wrongdoing, such as adultery or other immoral behaviour (Afridi, 2016). Islam prohibits backbiting, defamation, mockery, obscene talk and slander, as they are onslaughts on one's dignity.

This concept relates much to the Relationships element in the PERMA model as seen from a psychological viewpoint. The psychological approach postulates that relationships are vital for an individual's holistic well-being and functioning which is in line with the viewpoint of the *Maqāṣid* approach whereby meaningful relationships are vital to be established and protected.

6.4 Protection of the Intellect (*Al-Aql*)

The intellect, or *al-'Aql*, is a great gift from God to humans and from an Islamic perspective, it is the locus of legal obligation (*manāt al-taklīf*). It is the major tool to achieve all other *Maqāṣid* and help human beings to make proper decisions in various situations. This is one of the human abilities that distinguishes humans from animals. Humans were commanded to guard this valuable gift by using it for the benefit of humanity and not for evil or anything that might lead to disaster. To attain this aim, Islam has allowed its adherents the freedom to express themselves and has tolerated diversity in viewpoints and ideas (Afridi,

2016). Prohibition of all types of intoxicants, alcoholism, brainwashing and hurting feelings are among the rulings to protect the human intellect. In addition, the ways to grow intellectual capacity, like education and training are obligatory duties in Islam. This *maqṣad* has a direct link to psychology. Matters related to psychology and psychiatry have a direct relation to the protection of this *maqṣad*.

There are two concepts from the psychological viewpoint that can be seen to be vital from the PERMA model which can be incorporated with the *Maqāṣid* approach in forming a synergized framework. These concepts are 'Engagement' and 'Accomplishments'.

The concept of engagement relates much to the protection of intellect as when one is in a state of flow and immersed in doing something by utilizing their mind and intellect, that individual can get engrossed with and absorbed in this process of accomplishing the said goal. Hence this can help bring joy and a sense of fulfilment by using their *aql* for the benefit of humanity.

Also, as explicated earlier, engagement was found to be one of the most potent pathways for enhancing positive affect and contributing to life satisfaction, motivation, activity, and meaning (Chan 2009; Gabriele 2008; Peterson et al. 2005; Ruch et al. 2010; Vella-Brodrick et al. 2009), while meaning was a close second (Peterson et al. 2005; Park et al. 2009). Pursuing numerous paths resulted in increased life satisfaction and the prospect of a complete life, but pursuing fewer paths was less successful and might result in an empty existence (Peterson et al., 2005).

This also relates to the concept of accomplishment from the psychological viewpoint as illustrated in the PERMA model. In this concept, it is said that individuals who achieve and attain a sense of accomplishment will be able to have a higher amount of self-esteem and confidence in achieving a particular goal which relates to the *Maqāṣid* approach and by synergizing the two approaches, an individual may be increasingly aware that by using his or her *aql*, he can achieve a high amount of goals and can grow intrinsically as an individual.

6.5 Protection of wealth (*Al-Mal*)

The acquisition of property, which is the mainstay of human life, is a basic human desire. Everyone who owns property would like to have all the required protection and security for it. No one is permitted to trespass and gain the property of others unless there are good causes and a formal contract in place, according to Islam (Afridi, 2016). The major part of *fiqh al-mu'āmalāt*, deals with the discussion of the several rules and regulations for the accumulation of wealth and its expenditure in proper ways.

The merge and unification between these concepts can also be seen in the principle of the Protection Motivation Theory (PMT) in psychology which aids in the understanding of individual human responses to fear appeals. According to the PMT, people protect themselves based on two factors: threat assessment and coping assessment. Threat appraisal evaluates the intensity of the issue and determines its seriousness, whereas coping appraisal evaluates how an individual respond to the situation. Threat appraisal is made up of two components: the perceived severity of a threatening event and the perceived likelihood of the event occurring, or vulnerability. Perceived response efficacy, or an individual's expectation that taking the advised action will eliminate the danger, and perceived self-efficacy, or the belief in one's ability to carry out the recommended courses of action successfully, comprise the coping appraisal (Rogers, 1975).

PMT is one model that elucidates why people participate in unhealthy habits and makes recommendations for changing them. It serves as an instructional and motivational tool. Primary prevention is the process of reducing one's chance of getting a health concern. Secondary prevention is the process of preventing a condition from deteriorating. As such, from the *Maqāṣid* and psychological approach these can be summed to illustrate the main common aim of attaining protection from harm as well as the preservation of goodness towards human betterment.

7. The Mental Health Status of Undergraduate Students During A Pandemic

In order to ascertain the psychological impact of the Covid-19 pandemic on undergraduate students, the Depression Anxiety Stress Scale- 21 (DASS-21) was used as a screening tool among undergraduate students. The survey was conducted on a sample of 87 undergraduate IIUM students (n = 81), age range from 19 to 27 years old. This was done to study the level of mental health among IIUM undergraduate students.

The DASS-21 is based on a dimensional rather than a categorical conception of a psychological disorder and is a very useful tool to help determine one's current state of mood and emotions. This scale is a set of three self-report scales designed to measure the emotional states of depression, anxiety and stress in an individual. Each of the three DASS-21 scales contains 7 items, divided into subscales with similar content.

The depression scale assesses dysphoria, hopelessness, devaluation of life, self-deprecation, lack of interest/involvement, anhedonia and inertia. The anxiety scale assesses autonomic arousal, skeletal muscle effects, situational anxiety, and subjective experience of anxious effect. The stress scale is sensitive to levels of chronic non-specific arousal. It assesses difficulty relaxing, nervous arousal and being easily upset, agitated, irritable or over-reactive and impatient.

Scores for depression, anxiety and stress are calculated by summing the scores for the relevant items.

The Tables below indicate the demographic details and descriptive statistics with regards to the sample and measures used.

DASS 21

Statistics

		Age	Gender
		87	87
N	Valid	87	87
	Missing	0	0
Mean		21.29	1.85
Median		22.00	2.00
Mode		19	2
Std. Deviation		1.751	.359
Variance		3.068	.129
Range		8	1
Minimum		19	1
Maximum		27	2

Age

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid 19	22	25.3	25.3	25.3
20	10	11.5	11.5	36.8
21	9	10.3	10.3	47.1
22	21	24.1	24.1	71.3
23	20	23.0	23.0	94.3
24	4	4.6	4.6	98.9
27	1	1.1	1.1	100.0
Total	87	100.0	100.0	

Gender

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid Male	13	14.9	14.9	14.9
Female	74	85.1	85.1	100.0
Total	87	100.0	100.0	

Descriptive Statistics

	N	Range	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation	Variance
Depressive_Scale	87	21	0	21	7.09	5.367	28.805
Anxiety_Scale	87	20	0	20	7.23	4.722	22.295
Stress_Scale	87	20	0	20	8.57	4.941	24.410
Valid N (listwise)	87						

A DASS-21 survey on a sample of 87 undergraduate IIUM students ($n = 81$) age range from 19 to 27 years old was done to study the level of mental health among IIUM undergraduate students. 22 out of 87 participants (25.3%) are 19 years old undergraduate students which is the biggest group among the participants followed by participants at the age of 22 (24.1%) ($n = 21$) and 23 years old (23%) ($n = 20$). Results show that the participants on average display a moderate level of depression ($M = 7.09$), moderate level of anxiety ($M = 7.23$) and mild level of stress ($M = 8.57$). Averagely, the anxiety level of students is higher and more normally distributed ($SD = 4.722$)

compared to the depression ($SD = 5.367$), and stress levels ($SD = 4.941$).

The study also finds that average participants in the age group of 24 years old are experiencing moderate levels of depression ($M = 10$), extremely severe levels of anxiety ($M = 10$) and moderate levels of stress ($M = 10.5$) which are relatively higher than any other age groups. On the other hand, participants in the age group of 19 years old scored normal in depression ($M = 4.864$), stress ($M = 7.18$) scales and a moderate level of anxiety ($M = 5.95$).

Table 1: Depression Anxiety Stress Scale Severity ratings (Lovibond & Lovibond, 1995)

	Depression	Anxiety	Stress
Normal	0-9	0-7	0-14
Mild	10-13	8-9	15-18
Moderate	14-20	10-14	19-25
Severe	21-27	15-19	26-33
Extremely Severe	28+	20+	34+

These scores illustrate the need for a holistic framework which can help improve the psychological well-being of these students via a sustainable and holistic approach.

The protective factors and positive coping aspects as well as negative impact were reflected in the nine themes as extracted in the qualitative thematic analysis as shown below:

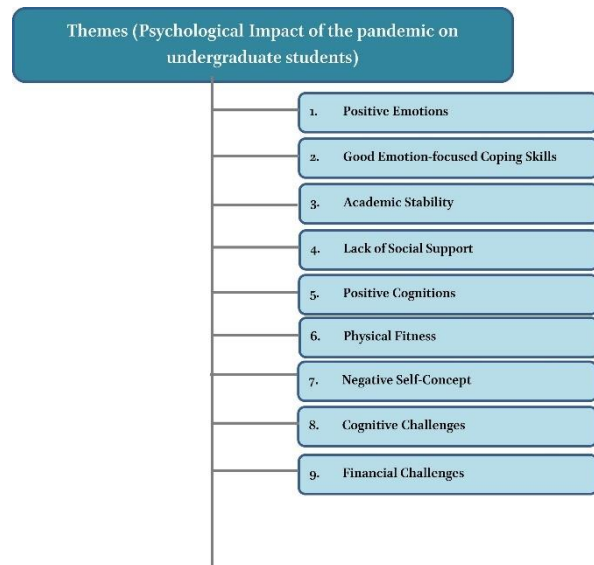
Table 2: Thematic Analysis of the Issues Facing Undergraduate Students during the Covid-19 pandemic

CATEGORY	THEMES
Good affect	Positive emotions
Emotional stability	
Strive for motivation	Good emotion-focused Coping skills
Strive for positivity	
Emotional awareness	
Strive to be grateful	
Good peer support	Academic stability
Good academics	

Lack of socialization	Lack of social support
Positive mental well-being	Positive cognitions
Lack of physical activity	Physical fitness
Good physical activity	
Stress	Negative emotions
Tiredness	
Loneliness	
Anxiousness	
Crying spells	
Sadness	
Worry	
Nervousness	
Restlessness	
Disappointment	
Suffocated	
Lack of focus	Motivational challenges
Demotivation	
Procrastination	
Lack of courage	
Tiredness	Physical fatigue
Exhaustion	
Restlessness	
Feelings of uselessness	Negative self-concept
Low self-worth	
Low self-confidence	
Mental breakdown	Cognitive Challenges
Detachment	

Lack of interest	
Financial burden	Financial challenges

Figure 2: Main themes of the thematic analysis of issues facing undergraduate university students during the Covid-19 pandemic



Based on the themes obtained above, it is interesting to be noted that it comprises both positive and negative themes which denote a mixture of positive and negative consequences faced by the participants of the study.

The **positive themes** obtained from the analysis of themes are (1) Positive emotions, (2) Good emotion focused coping skills, (3) Academic stability, (4) Positive cognitions and (5) Physical fitness. The **negative themes** obtained are (6) Lack of social support, (7) Negative self-concept, (8) Cognitive challenges and (9) Financial Challenges. These themes are in line with the results from various studies that also examined the impact of the pandemic on students and from its findings obtained various themes that showed both positive and negative aspects as its consequences.

Based on the analysis of themes from the open-ended feedback regarding the mental health condition of the undergraduate students, it can be seen that among most of the respondents, although there were several aspects of negative impact connotations, there were also positive strategies and protective factors that were used as

a coping mechanism and a buffer against the negative implications of the pandemic on their well-being. The findings of the study are in line with past research such as by Liu et al. (2021), Wang et al. (2020) and Barbayannis et al. (2022) which also highlight various negative impacts of the pandemic on the psychological well-being and mental health of undergraduate students. Interestingly, from a review of past literature there is scarcity in exploration of protective factors or positive resilient salient values that emerged as a post traumatic growth from this pandemic. This would relate back to psychological resilience as mentioned by Masten (2001), social support (Kawachi & Berkman, 2001) and coping strategies that can help one through a pandemic.

The themes obtained from the psychological evaluation can be linked to *Maqāṣid al-Sharī'ah* principles as well by linking these with themes obtained such as positive emotions, good emotion-focused coping skills, academic stability, the need for social support, positive cognitions, physical fitness, negative self-concept, the need for good cognitive abilities and financial management.

8. Conclusion

In conclusion, the profound synergy between the wisdom inherent to *Maqāṣid al-Sharī'ah* and the intricate tapestry of positive psychological concepts resonates as a harmonious symphony, composing a grand overture of human development and societal advancement. This research provides a profound insight into the intricate interplay of these fundamental principles. It helps us to delve deeper into the resonating chords of *Maqāṣid al-Sharī'ah* and psychological complexities, revealing the mysteries of their alignment in a symphonic arrangement that can reveal profound insights into the human experience. This imperative stems from its capacity to reveal the biopsychosocial-spiritual well-being as a guide, illuminating the path to a more profound understanding of the fundamental principles that underpin our individual and collective existence psycho-spiritually which is reflected in the proposed multidimensional

framework that further shed light on the biopsychosocial-spiritual dimensions that can provide a good a holistic approach for man's mental health.

References

- Afridi, M. A. K. (2016). *Maqāṣid al-Sharī'ah* and preservation of basic rights: Under the theme "Islam and its perspectives on global & local contemporary challenges." *Journal of Education and Social Sciences*, 4(1).
- Asni, F. A. H. M. (2017). Al-Shatibi methodology analysis in the unification of usul al-fiqh methods. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(7), 260-268.
- Auda, J. (2008). *Maqāṣid al-Sharī'ah as philosophy of Islamic law: a systems approach*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Barbayannis, G., Bandari, M., Zheng, X., Baquerizo, H., Pecor, K. W., & Ming, X. (2022). Academic stress and mental well-being in college students: correlations, affected groups, and COVID-19. *Frontiers in Psychology*, 13, 886344.
- Bauer, J. J., McAdams, D. P., & Pals, J. L. (2008). Narrative identity and eudaimonic well-being. *Journal of happiness studies*, 9, 81-104.
- Bergsma, A., & Ardel, M. (2012). Self-reported wisdom and happiness: An empirical investigation. *Journal of happiness studies*, 13, 481-499.
- Biswas-Diener, R., Tay, L., & Diener, E. (2012). Happiness in India. Happiness across cultures: Views of happiness and quality of life in non-Western cultures, 13-25.
- Borhan, L., Azman, A. W., Mat Ghani, G., Abdullah, M. F., Abdul Rahman, Z., & Yusoff, Z. M. (2021). *Sejahtera Academic Framework: Humanising Education for Rahmatan lil-Alamin Post-COVID-19 Disruption*. Gombak: International Islamic University Malaysia.
- Buchanan, K. E., & Bardi, A. (2010). Does volunteering increase happiness? Depends on your personality. In Poster presented at the British Psychological Society Social Psychology Section Conference, Winchester.
- Chan, D. W. (2009). Orientations to happiness and subjective well-being among Chinese prospective and in-service teachers in Hong Kong. *Educational Psychology*, 29(2), 139-151.
- Collins, M. L. (2007). Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for deep fulfilment. *The Irish Journal of Psychology*, 28(3/4), 200.
- Compton, W. C., & Hoffman, E. (2019). *Positive psychology: The science of happiness and flourishing*. Sage Publications.
- Christopher, J. C., & Hickinbottom, S. (2008). Positive psychology, ethnocentrism, and the disguised ideology of individualism. *Theory & psychology*, 18(5), 563-589.

- Dar, H. A. (2004). On making human development more humane. *International Journal of Social Economics*.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological inquiry*, 11(4), 227-268.
- Delle Fave, A., Brdar, I., Freire, T., Vella-Brodrick, D., & Wissing, M. P. (2011). The eudaimonic and hedonic components of happiness: Qualitative and quantitative findings. *Social indicators research*, 100, 185-207.
- Diener, E. (2012). New findings and future directions for subjective well-being research. *American psychologist*, 67(8), 590.
- Diener, E., & Biswas-Diener, R. (2011). *Happiness: Unlocking the mysteries of psychological wealth*. John Wiley & Sons.
- Diener, E., Kahneman, D., & Helliwell, J. (2010). *International differences in well-being*. Oxford University Press.
- Dieser, R. B. (2005). Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment. *Therapeutic Recreation Journal*, 39(3), 241.
- D'raven, L. L., & Pasha-Zaidi, N. (2016). Using the PERMA model in the United Arab Emirates. *Social indicators research*, 125(3), 905-933.
- Epstein, W. M. (2007). Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment.
- Fowers, B. J. (2016). Aristotle on eudaimonia: On the virtue of returning to the source. *Handbook of eudaimonic well-being*, 67-83.
- Gabriele, R. (2008). Orientations to happiness: Do they make a difference in a student's educational life?. *American Secondary Education*, 88-101.
- Hafer, C. L., & Begue, L. (2005). Experimental research on just-world theory: problems, developments, and future challenges. *Psychological bulletin*, 131(1), 128.
- Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis: Putting ancient wisdom and philosophy to the test of modern science*. Random House.
- Hofmann, W., Kotabe, H., & Luhmann, M. (2013). The spoiled pleasure of giving in to temptation. *Motivation and Emotion*, 37, 733-742.
- Holowchak, M. A. (2004). *Happiness and Greek ethical thought*. A&C Black.
- Hsee, C. K., Yang, Y., Li, N., & Shen, L. (2009). Wealth, warmth, and well-being: Whether happiness is relative or absolute depends on whether it is about money, acquisition, or consumption. *Journal of Marketing Research*, 46(3), 396-409.
- Hursthouse, R. (2017). On virtue ethics. In *Applied Ethics* (pp. 29-35). Routledge.
- Irfan, M., Shahudin, F., Hooper, V., Akram, W., & Ghani, R. (2020). The psychological impact of coronavirus on university students and its socio-economic determinants in Malaysia. *medRxiv*.
- James, Jr, H. S. (2011). Is the just man a happy man? An empirical study of the relationship between ethics and subjective well-being. *Kyklos*, 64(2), 193-212.
- Joshanloo, M. (2014). Eastern conceptualizations of happiness: Fundamental differences with western views. *Journal of happiness studies*, 15, 475-493.
- Kashdan, T. B., Biswas-Diener, R., & King, L. A. (2008). Reconsidering happiness: The costs of distinguishing between hedonics and eudaimonia. *The Journal of positive psychology*, 3(4), 219-233.
- Kashdan, T. B., Mishra, A., Breen, W. E., & Froh, J. J. (2009). Gender differences in gratitude: Examining appraisals, narratives, the willingness to express emotions, and changes in psychological needs. *Journal of personality*, 77(3), 691-730.
- Kawachi, I., & Berkman, L. F. (2001). Social ties and mental health. *Journal of Urban health*, 78, 458-467.
- Kesebir, P., & Diener, E. (2013). A virtuous cycle: The relationship between happiness and virtue. *Available at SSRN 2309566*.
- Keyes, C. L. (2006). Subjective well-being in mental health and human development research worldwide: An introduction. *Social indicators research*, 77, 1-10.
- Lambert D'raven, L., & Pasha-Zaidi, N. (2016). Using the PERMA model in the United Arab Emirates. *Social indicators research*, 125, 905-933.
- Liu, S., Heinzel, S., Haucke, M. N., & Heinz, A. (2021). Increased psychological distress, loneliness, and unemployment in the spread of COVID-19 over 6 months in Germany. *Medicina*, 57(1), 53.
- Lovibond, S.H.; Lovibond, P.F. (1995). *Manual for the Depression Anxiety Stress*
- Scales (2nd ed.). Sydney: Psychology Foundation (Available from The Psychology Foundation, Room 1005 Mathews Building, University of New South Wales, NSW 2052, Australia)
- Lyubomirsky, S., Sheldon, K. M., & Schkade, D. (2005). Pursuing happiness: The architecture of sustainable change. *Review of general psychology*, 9(2), 111-131.
- Lyubomirsky, S. (2008). *The how of happiness: A scientific approach to getting the life you want*. penguin.
- Marques, S. C., Lopez, S. J., & Mitchell, J. (2013). The role of hope, spirituality and religious practice in adolescents' life satisfaction: Longitudinal findings. *Journal of Happiness Studies*, 14, 251-261.
- Masten, A. S. (2001). Ordinary magic: Resilience processes in development. *American psychologist*, 56(3), 227.
- McMahon, D. M. (2006). *Happiness: A history*. Grove Press.s

- Md Ramli, R., Ghafar Ismail, A., & Tasrif, M. (2015). M-dex among the Islamic Countries. Roundtable Policy Discussion on *Maqāṣid Shariah*, KUIS.
- Mohammed, M. O., Tarique, K. M., & Islam, R. (2015). Measuring the performance of Islamic banks using maqāṣid-based model. *Intellectual Discourse*, 23.
- Muhsin, Sayyed Mohamed. (2019). Medical confidentiality ethics in light of the Islamic legal maxim "Harm Must Be Eliminated": a juridical analysis. (IIUM: PhD thesis)
- Park, N., Peterson, C., & Ruch, W. (2009). Orientations to happiness and life satisfaction in twenty-seven nations. *The Journal of Positive Psychology*, 4(4), 273-279.
- Pedrotti, J. T., Edwards, L. M., & Lopez, S. J. (2009). Positive psychology within a cultural context. *Oxford handbook of positive psychology*, 49, 57.
- Peterson, C., Park, N., & Seligman, M. E. (2005). Orientations to happiness and life satisfaction: The full life versus the empty life. *Journal of happiness studies*, 6, 25-41.
- Rabe, N. S., Osman, M. M., Bachok, S., & Abdullah, A. (2017). Quality of life: review on an approach integrating *Maqāṣid al-Shari'ah*. *Advanced Science Letters*, 23(4), 2718-2721.
- Rasool, M. S. A., Yusof, M. A. M., & Ali, S. M. (2020). Wellbeing of the Society: A *Maqāṣid al-Shari'ah* Approach. *Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 25-46.
- Richardson, F. C., & Guignon, C. B. (2008). Positive psychology and philosophy of social science. *Theory & Psychology*, 18(5), 605-627.
- Rogers, R. W. (1975). A protection motivation theory of fear appeals and attitude change. *Journal of Psychology*. 91 (1): 93-114
- Ruch, W., Harzer, C., Proyer, R. T., Park, N., & Peterson, C. (2010). Ways to happiness in German-speaking countries. *European Journal of Psychological Assessment*.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of personality and social psychology*, 57(6), 1069.
- Ryff, C. D., & Singer, B. (1996). Psychological well-being: Meaning, measurement, and implications for psychotherapy research. *Psychotherapy and psychosomatics*, 65(1), 14-23.
- Sandage, S. J., & Hill, P. C. (2001). The virtues of positive psychology: The rapprochement and challenges of an affirmative postmodern perspective. *Journal for the theory of social behaviour*, 31(3), 241-260.
- Sanusi, Z. A. (2021). Whole Institutional Transformation for a Sustainable University: The Case of Humanising Education at IIUM.
- Schnitker, S. A. (2012). An examination of patience and well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 7(4), 263-280.
- Schueller, S. M., & Seligman, M. E. (2010). Pursuit of pleasure, engagement, and meaning: Relationships to subjective and objective measures of well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 5(4), 253-263.
- Seligman, M. E. (2002). Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment. Simon and Schuster.
- Seligman, M. E. (2011). Building resilience. *Harvard business review*, 89(4), 100-106.
- Seligman, M. E., Parks, A. C., & Steen, T. (2004). A balanced psychology and a full life. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 359(1449), 1379-1381.
- Steger, M. F., Oishi, S., & Kashdan, T. B. (2009). Meaning in life across the life span: Levels and correlates of meaning in life from emerging adulthood to older adulthood. *The journal of positive psychology*, 4(1), 43-52.
- UNESCO. 2014. "Aichi-Nagoya Declaration on Education for Sustainable Development." In UNESCO World Conference on Education for Sustainable Development, Aichi-Nagoya, Japan, November 10-12. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000231074>.
- Vella-Brodrick, D. A., Park, N., & Peterson, C. (2009). Three ways to be happy: Pleasure, engagement, and meaning-Findings from Australian and US samples. *Social Indicators Research*, 90, 165-179.
- Wang, C., Pan, R., Wan, X., Tan, Y., Xu, L., McIntyre, R. S., ... & Ho, C. (2020). A longitudinal study on the mental health of general population during the COVID-19 epidemic in China. *Brain, behaviour, and immunity*, 87, 40-48.
- Watkins, P. C., Woodward, K., Stone, T., & Kolts, R. L. (2003). Gratitude and happiness: Development of a measure of gratitude, and relationships with subjective well-being. *Social Behaviour and Personality: an international journal*, 31(5), 431-451.

Appendix

Table 3: Thematic Analysis of Qualitative Responses of the Psychological Impact of the pandemic on Undergraduate University Students (Issues facing undergraduate university students during the Covid-19 pandemic)

Coding	Categories	Themes
I feel very good	Good affect	Positive emotions
I feel like I'm in a good and perfect condition as I'm trying my best to keep motivated & surrounded by positivity.	Strive for motivation Strive for positivity	Good emotion-focused Coping skills
I'm feeling fine, my study is manageable, good classmates and a motivating lecturer	Good peer support Good academics	Academic stability Academic stability

So far, I feel everything is good,	Good affect	Positive emotions
Alhamdulillah happy	Good affect	Positive emotions
Quite Good. Nothing bothers me for now.	Good affect	Positive emotions
I feel good, every day I try to write a goal for what I want to do today when I want to wake up when I want to sleep and gladly things are going well	Good affect Goal oriented	Positive emotions Good problem-focused Coping skills
But I'm still doing okay.	Good affect	Positive emotions
But I do work on things so I would be energetic again.	Strive for positivity	Good emotion-focused Coping skills
So far, my mental health is in good condition, as I still can manage it	Good affect	Positive emotions
Good	Good affect	Positive emotions
So far, I think I am healthy both mentally and physically.	Positive mental well-being Good physical activity	Positive cognitions Physical fitness
Still Good	Good affect	Positive emotions
Okay, sometimes I guess?	Neutral emotions	Apathy
Lack of socialization and exercise	Lack of socialization	Lack of social support Lack of physical activity
I'm happy mentally and physically right now but	Positive mental well-being Good physical activity	Positive cognitions Physical fitness
I am in good condition & can control myself in every situation. I am also aware of any situation I'm in.	Good affect Emotional awareness	Positive emotions Good emotion-focused Coping skills
For now, I am really ok, and my emotion is stable	Good affect	Positive emotions
When I stress, I will try my best to find some time for myself for example do something that	Strive for positivity	Good emotion-focused Coping skills

makes me forget about all the stressful things		
Stable	Emotional stability	Positive emotions
Feeling quite good except for excited and anxious about the new phase of life as a graduate and soon to start my first and dream career.	Good affect	Positive emotions
I'm in good condition, in sha Allah	Good affect	Positive emotion
I'm in a good condition because I always remind myself to think positively and be grateful.	Positive mental well-being Strive for positivity Strive to be grateful	Positive cognitions Good emotion-focused Coping skills
I'M HAPPIER, positive and energetic. I do hope my classroom merrier so that I can breathe and have a cup of tea	Positive mental well-being Strive for motivation	Positive cognitions Good emotion-focused Coping skills
I'm fine	Good affect	Positive emotions
Tenang, positif dan cuba untuk fikir yang susah ini cuma sementara, dan saya boleh buat.	Good affect Strive for positivity Strive for motivation	Positive emotions Good emotion-focused Coping skills
Good	Good affect	Positive emotions
Sometimes as normal human being, we will sometimes feel stressed and quite tired.	Stress Tiredness	Negative emotions
A bit lonely	Loneliness	Negative emotions
I'm still trying my best to overcome my anxiousness and keep finding motivation so that I can do better in my study even though most of the time I	Anxiousness Demotivation Tiredness	Negative emotions Motivational challenges Physical fatigue

feel tired without any reason		
I'm feeling unmotivated to do anything but at the same time, I am anxious about doing nothing.	Demotivation Anxiousness	Motivational challenges Negative emotions
Stressed, feeling lonely, angry, useless, with no one to hear me, tired, I cried every night	Stress Loneliness Feelings of uselessness Tiredness Crying spells	Negative emotions Negative emotions Negative self-concept Physical fatigue Negative emotions
a little bit stressed,	stress	Negative emotions
a bit lonely, stress with study, money and how to fund my study (scholarship @ loan)	Loneliness Stress Financial burden	Negative emotions Negative emotions Financial challenges
I am stressed lately because I couldn't find any motivation to keep going	Stress Demotivation	Negative emotions Motivational challenges
if I have a mental breakdown or feel depressed and demotivated in doing something I love	Sadness Mental breakdown Demotivation Strive for positivity	Negative emotions Cognitive challenges Motivational challenges Good emotion-focused Coping skills
Anxious, Lonely	Anxiousness loneliness	Negative emotions
Anxiety	anxiousness	Negative emotions
Tired of studying alone during online classes	Loneliness	Negative emotions
Even though they are times when I	Sadness	Negative emotions

feel down and sad, I can always find ways to cheer myself up again.		
Lonely	loneliness	Negative emotions
I'm a little bit tired	tiredness	Physical fatigue
Lonely and tired	Loneliness tiredness	Negative emotions Physical fatigue
Exhausted and unmotivated.	Exhaustion Demotivation	Physical fatigue Motivational challenges
sometimes I feel like I am floating, detached from myself and start questioning my self-worth.	Detachment Low self-worth	Cognitive challenges Negative self-concept
Tired	Tiredness	Physical fatigue
I will stress when there a lot of assignments to do in one time. And sometimes will be shaking if my turn for presentation is near.	Stress	Negative emotions
I am very worried, nervous and restless because I am taking final project this year. My SV makes me anxious every time I'm presenting my idea to her. I feel like my idea is trash. She said I need to make a lot of improvement. I know it's for my own good, but she doesn't guide me or her other students. That makes me very anxious this semester. I also felt very depressed since my idea was rejected during the first week. I feel like walking on eggshells every time I need to consult/present my idea to her because I	Worry Nervousness Restlessness Disappointment	Negative emotions

know that it is not enough.		
A little bit tired and headache	Tiredness headache	Physical fatigue
Currently I am stressed out about my final project and trying to do my best and getting guidance from my SV but still struggling to satisfy what she needs for the guideline	Stress	Negative emotions
Lost motivation and interest	Demotivation Lack of interest	Motivational Challenges Cognitive challenges
Tired because I just started my studies and I also stress a little bit.	Tiredness Stress	Physical fatigue Negative emotions
I feel so tired and stressed out currently.	Tiredness	Physical Fatigue
Lonely and quite stressed	Loneliness Stress	Negative emotions
Keletihan kerana latihan fizikal	Tiredness	Physical Fatigue
Stressed and cannot focus much	Stress Lack of focus	Negative emotions Motivational challenges
A bit stressed	Stress	Negative emotions
stress and anxious	Stress Anxiousness	Negative emotions
Stressed and tired	Stress Tiredness	Negative emotions Physical fatigue
Very Tired	Tiredness	Negative emotions
A little bit stressed and need a friend to talk to	Stress Loneliness	Negative emotions
In my condition right now, I feel tired and a little stressed... unmotivated but I still feel worthy of myself. Doesn't have any depressed	Tiredness Loneliness Demotivation Positive mental well-being	Physical fatigue Negative emotions Motivational challenge

feelings. Still okay. alhamdulillah		Positive cognitions
A little tired	Tiredness	Physical fatigue
Penat	Tiredness	Physical fatigue
Penat	Tiredness	Physical fatigue
Tired and need a break. A bit suffocated from assignments. But definitely tired.	Tiredness Suffocated	Physical fatigue Negative emotions
languishing	Demotivation	Motivational challenge
Stress and tired	Stress Tiredness	Negative emotions Physical fatigue
Sometimes tired	Stress	Negative emotions
Penat, sedikit tertekan	Tiredness Stress	Physical fatigue Negative emotions
I am feeling anxious when meeting people in every situation. I don't have much confidence of myself.	Anxiousness Low self-confidence	Negative emotions Negative self-concept
Exhausted	Exhaustion	Physical fatigue
Sunyi	Loneliness	Negative emotions
Right now, I don't know why I feel like I do not want to do anything. Feel so demotivated. 1 assignment I take at least one week to start. Then, do not have enough time. The work was messed up. Makes me more demotivated.	Lack of interest Demotivation Lack of focus Procrastination	Cognitive challenges Motivational challenges
I'm mentally tired	Mental breakdown	Cognitive challenges
I felt mostly tired from all the assignments and classes and I don't know how to	Tiredness Procrastination	Negative emotions Motivational challenges

bahagikan masa to do my works.		
Tired and stressed	Tiredness Stress	Physical fatigue Negative emotions
sunyi, tertekan	Loneliness \ Stress	Negative emotions
Tired and stressed	Tiredness Stress	Physical fatigue Negative emotions
I feel lonely and nervous on things I need to finish	Loneliness Anxiousness	Negative emotions
a little bit tired	Tiredness	Negative emotions
exhausted and lonely	Exhaustion Loneliness	Physical fatigue Negative emotions
Tired of social situation and condition. Want to live my life alone for a while.	Tiredness Disappointment Exhaustion Lack of interest	Negative emotions Physical fatigue Cognitive challenges
Tired and lonely	Tiredness Loneliness	Physical fatigue Negative emotions
Lelah kerana saya rasa kehidupan tidak membenarkan saya untuk berhenti berehat	Exhaustion Restlessness	Physical fatigue Negative emotions
Just so so, not bad but not good also	Lack of interest	Cognitive challenges
penat dan sedikit tertekan	Tiredness Stress	Physical fatigue Negative emotions
Restless	Restlessness	Negative emotions
Kadang2 rasa penat n tertekan	Tiredness Stress	Negative emotions
For now, I'm doing well just a little bit tired	Tiredness	Physical fatigue
Membosankan	Lack of interest Demotivation	Cognitive challenges

		Motivational challenges
Alhamdulillah saya gembira dan bahagia, lagi seminggu persiapan perkahwinan saya, doakan saya ye semoga dipermudahkan segala urusan. Terima kasih :)	Emotional stability Strove for motivation	Positive emotions Good emotion-focused Coping skills
Very positive that something is wrong with me but i don't have the courage to go to the doctor	Lack of courage Worry	Motivational challenges Negative emotions
Tired, stressed, anxious, relaxed (due to midsemester break right now)	Tiredness Stress Anxiousness Crying spells	Physical fatigue Negative emotions
Sleepy, lonely	Restlessness Loneliness	Physical fatigue Negative emotions
I feel tired and I just want to be left alone.	Tiredness Lack of interest	Negative emotions Cognitive challenges



The Impact of the Ten Qirā'at Mutawātirah on Jurists' Disagreements in Sharī'ah Rulings

أثر القراءات العشر المتواترة في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية

حسن بن سليمان⁽ⁱ⁾، محمد صبري بن زكريا⁽ⁱⁱ⁾

Abstract

There is no doubt that the ten different forms of qirā'at mutawātirah themselves are a source of Islamic law because they are connected to the Holy Qur'an, hence this article explores how they can have an impact on the difference of opinions of jurists. Therefore, when determining the legitimacy of Sharī'ah law, these 10 qirā'at are accepted by uṣūlī scholars, jurists, ḥadīth scholars, and 'a'immah of the Islamic schools of law. But beside these ten, there are three extra rare (shādhah) qirā'at, i.e. the qirā'ah of al-Ḥasan al- Baṣrī, Ibn Muḥayyīn al- Makkī, and Sulaymān al- A'mash; and also there are some qirā'at used by some of the Prophet's Companions. Due to their lack of fulfilling the conditions of the qirā'ah mutawātirah, the majority of scholars are in the favor of not practicing according to them because they maintain that they aren't the Qur'an. Al-Bannā al-Dimyāṭī further noted that uṣūliyyūn and jurists have consensus that the qirā'ah shādhah does not belong to the Qur'an. Thus, it is essential to write on this topic and adhere to the practical examples of the ten qirā'at of the Qur'an without the rare ones. The problem of this study revolves around the impact of the differences between the qirā'at, as the difference between any two qirā'at mutawātirah may have a jurisprudential impact and be a reason for the disagreement of scholars on many legal issues, in which it may be difficult for fiqh students to know the cause of the dispute. This is because of lack of knowledge or unfamiliarity with the qirā'at. So, this article helps to shed some light on the subject. The researchers followed the inductive-analytical approach by extrapolating the Qur'anic qirā'at and collecting their examples as much as possible. But it is a partial extrapolation as it clarifies and presents some examples only. This is because of the limitations of the research paper. The study came to several conclusions, including: the Qur'anic 10 qirā'at are one of the most crucial methods for extrapolating rulings from the Qur'anic texts, and as such, they have a considerable bearing on the divergent opinions of jurists about Sharī'ah rulings. The ten qirā'at of the Qur'an are authentic and have been transmitted in a direct line from the Prophet Muhammad (ﷺ). The article urges experts in qirā'at, Qur'anic science, and Sharī'ah scholars to promote and disseminate these 10 categories of qirā'at among Muslims because according to the opinions of the scholars, they are all parts of the Qur'an.

Keywords: Al-Qirā'at al-'Ashr, disagreements of the Jurists, Sharī'ah rulings.

ملخص البحث

يلقي هذا المقال الضوء على أثر القراءات القرآنية المتواترة في اختلاف الفقهاء، إذ لا شك أن القراءات العشر المتواترة تُعد في ذاتها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، وذلك لارتباطها بالقرآن الكريم، وبالتالي فإن القراءات العشر هي المعتبرة عند الأصوليين والفقهاء والمحدثين وأئمة المذاهب في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية. أما الشاذة التي هي ما وراء العشر كالثلاثة الزائدة عليها وهي: قراءة الحسن البصري، وابن محيصن المكي، وسليمان الأعمش، والقراءات التي انفرد بها بعض الصحابة في بعض الكلمات مما فقدت شروط القراءة المتواترة؛ فالجمهور على عدم العمل بها لعدم الاعتقاد بقرآنتها، وقد أشار البنا الديمياطي إلى إجماع الأصوليين والفقهاء وغيرهم على أن القراءة الشاذة ليست بقرآن. من هنا كانت أهمية اختيار هذا الموضوع والتقيّد بالأمثلة التطبيقية للقراءات العشر المتواترة دون الشاذة، وإشكالية بحثنا تدور حول أثر القراءات في اختلاف الفقهاء، حيث إن اختلاف القراءتين المتواترتين قد يترتب عليه أثر فقهيّ ويكون سبباً لاختلاف الفقهاء في كثير من المسائل الشرعية مما قد يصعب على طالب العلم معرفة سبب الخلاف؛ لعدم معرفته أو إلمامه بعلم القراءات. فجاء هذا المقال لكشف بعض جوانب هذا الموضوع، وقد اتبع الباحثان المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك باستقراء القراءات القرآنية الواردة لجمع الأمثلة قدر الإمكان، لكنه استقراء جزئي للتوضيح والتمثيل لمحدودية الورقة البحثية. وقد توصل المقال إلى مجموعة من النتائج منها: أن للقراءات القرآنية أثراً كبيراً في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، فهي من أهم الأدوات لاستنباط الأحكام واستخراجها من النصوص القرآنية الواردة. ومنها أن القراءات العشر المتواترة صحيحة ومتصلة السند إلى رسول الله ﷺ وبالتالي فهي قرآن بالاتفاق.

الكلمات المفتاحية: القراءات القرآنية، اختلاف الفقهاء، أحكام الشرع.

⁽ⁱ⁾ أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: abuxzubair@iium.edu.my

⁽ⁱⁱ⁾ أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: sabrizz@iium.edu.my

والفقهاء والمحدثين بل وأئمة المذاهب في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية. أما القراءة الشاذة فأكثر أهل العلم على عدم جواز القراءة بها لا سيما في الصلاة.

من هنا قال إمام المقرئين ابن الجزري رحمه الله تعالى¹: "قال أصحابنا الشافعية وغيرهم: لو قرأ بالشاذ في الصلاة بطلت صلاته إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً لم تبطل ولم تُحسب له تلك القراءة" (Ibn al- Jazarī, 1999, 1|19). وحكى الإمام ابن عبد البرّ إجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشاذة، وأنه لا يجوز أن يصلي خلف من يقرأ بها (Ibn Abd al-Barr, 2000, 2|486). وقال الإمام السيوطي في الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع:

"وأجمعوا أن الشواذ لم تبح قراءة بها ولكن الأصح كخبر في الاحتجاج بتحري وأنها التي وراء العشر." (Alī bin Ādam, 1998, 1|54-55)

نخلص من هذا أن الاحتجاج بالقراءة الشاذة في الأحكام الشرعية للعلماء في ذلك مذهبان، الأصح الذي عليه الجمهور أنها حجة ويجب العمل بها وإن لم يثبت كونها قرآناً، فإنها تجوز القراءة بها في غير الصلاة وتجوز روايتها والاستشهاد بها على معنى القرآن وتجري عندهم مجرى خبر الواحد في السنن. وذهب آخرون إلى أن القراءة الشاذة ليست حجة أصلاً وهو ما ذهب إليه بعض الشافعية، وأحمد في رواية، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب (Al-Āmidī, 2003, 1|216-219)، (Ibn Abd al-Barr, 2000, 2|486).

أهمية البحث: تظهر أهمية هذه الدراسة، في اعتبار الموضوع أحد الأسباب التي أدت إلى اختلاف العلماء في الأحكام الفقهية، وليكون المسلم على بصيرة من علم القراءات القرآنية التي أثّرت في الأحكام الفقهية.

إشكالية البحث: إشكالية هذا البحث تدور حول طبيعة القراءات في اختلاف الفقهاء، وأنها من أهم أسباب اختلاف الفقهاء، حيث إن اختلاف القراءتين المتواترتين قد يترتب عليه أثر فقهي ويكون سبباً لاختلاف الفقهاء في كثير من المسائل الشرعية مما قد يصعب على طالب العلم معرفة

المحتوى

53	المقدمة
55	المبحث الأول: مداخل أولية
55	المطلب الأول: تعريف القراءات لغة واصطلاحاً
55	المطلب الثاني: القراءات العشر المتواترة وشروطها
56	المطلب الثالث: ترجمة مختصرة للقراء العشرة وروايتهم
57	المبحث الثاني: فوائد تنوع القراءات القرآنية وأماكن انتشارها في عصرنا الحاضر
57	المطلب الأول: فوائد تنوع القراءات القرآنية
58	المطلب الثاني: أماكن انتشارها في عصرنا الحاضر
58	المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية لأثر القراءات المتواترة في اختلاف الفقهاء
58	المطلب الأول: حكم انتقاض الوضوء من لمس بشرة المرأة
59	المطلب الثاني: حكم جماع المرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال
59	المطلب الثالث: فرض الرّجلين في الوضوء
60	المطلب الرابع: حكم إقامة الرجل من تجلّبه ليجلس غيره
61	المطلب الخامس: حكم صلاة ركعتي الطواف خلف المقام للحاج أو المعتمر
61	الخاتمة
61	التوصيات
62	المراجع
62	الحواشي

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن ورفع به الإنسان، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده القائل في حديثه الشريف: ((إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ)) (al-Bukhārī, 1422AH, 6/184) وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

فلا شك أن القراءات القرآنية تعدّ مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، وذلك لعلاقتها الوثيقة بالقرآن الكريم الذي هو المصدر الأول من مصادر التشريع، والدليل على ذلك أن بعض الأحكام الفقهية استندت في الدلالة على قراءة من القراءات. والقراءات العشر المتواترة هي المعتمدة عند الأصوليين

البحث بتوجيه قراءات هؤلاء القراء، ثم في خاتمة البحث أورد تطبيقات لهذه القراءات وأثرها في الأحكام الشرعية، وكان مجموعها خمسة تطبيقات.

بحث بعنوان: "قراءة الإمام نافع وأثرها في أحكام العبادات الطهارة والصيام أنموذجاً"، للباحثة ابتهاج راضي أحمد عبد الرحمن، وسناء جميل علي الحنيطي، وهو بحث منشور في مجلة دراسة علوم الشريعة والقانون، المجلد 46، العدد 1، ملحق 1 2019م. وقد قامت الباحثتان بالتركيز على إظهار أثر قراءة نافع المدني في بابي الطهارة والصيام؛ من خلال إبراز نماذج لمسائل فقهية تطبيقية في مواضع متفرقة من القرآن الكريم. بحث بعنوان: "أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية عند الشيخ محمد الأمين الشنقيطي" للباحث خالد علي عبد الله، وأصل هذا البحث مقال منشور في مجلة العلوم والبحوث الإسلامية العدد السادس فبريل 2013م. وقد اقتصر البحث على تناول أثر القراءات في استنباط الأحكام الفقهية عند الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى في تفسيره الفريد في بابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن".

بحث بعنوان: "القراءات القرآنية وأثرها في اختلاف الفقهاء" للباحثين د. إسماعيل شندي أستاذ مساعد في الفقه المقارن جامعة القدس المفتوحة، وأ. تقي الدين عبد الباسط، وأصله منشور في مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات العدد السابع نيسان 2006م. وقد تناول البحث بيان أسباب اختلاف الفقهاء عموماً، وبيان أقسام القراءات القرآنية، وموقف العلماء من الاحتجاج بشواذ القرآن، وذلك في الأحكام الفقهية ثم انتهى البحث بذكر بعض التطبيقات التي كان لاختلاف القراءات فيها سبب في اختلاف الفقهاء بصرف النظر عن القراءات المتواترة أو الشواذ.

هذا وتختلف دراستنا هذه عن تلك الدراسات السابقة بالتركيز على القراءات العشر المتواترة فقط دون الشواذ، والتوسع في التطبيقات الفقهية التي لها أثر في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، راجين أن يُرى ذلك ملكة النظر والاستنباط لدى طلبة العلم والباحثين.

سبب الخلاف في المسألة؛ لعدم معرفته أو إلمامه بعلم القراءات. فجمعنا ما يتعلق بهذا الموضوع. عسى أن يكون عوناً للباحثين وطلبة العلم.

أسئلة البحث: من أهم أسئلة البحث المثارة: ما تعريف القراءات العشرة المتواترة، وما شروطها؟ وما جهود العلماء في بيان أثر القراءات في اختلاف الفقهاء وما أبرز مؤلفاتهم في ذلك الإطار؟ ما هي الأمثلة التطبيقية لأثر القراءات في اختلاف الفقهاء؟

منهج البحث: اتبع الباحثان في سبيل إنجاز البحث: المنهج الاستقرائي والتحليلي؛ وذلك باستقراء القراءات القرآنية الواردة وجمع الأمثلة -قدر الإمكان- الدالة على أثر القراءات القرآنية في اختلاف الفقهاء، ولكنه استقراء جزئي للتوضيح والتمثيل لمحدودية الورقة البحثية، مع تحليل آراء الفقهاء المختلفة في جميع الأمثلة التطبيقية وصولاً للرأي الراجح من وجهة نظر الباحثين.

الدراسات السابقة: لا شك أن موضوع أثر القراءات القرآنية في اختلاف الفقهاء قد حظي ببعض الدراسات والأبحاث العلمية، وذلك راجع إلى أهمية الموضوع وعلاقته بالقرآن الكريم الذي يُعتبر المصدر الأول من مصادر التشريع. ويُعدّ أئمة الفقهاء والمفسرين أوّل من اهتمّ ببيان أثر القراءات في الأحكام الشرعية، وهذا ظاهر في تفسير الإمام الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، وتفسير الإمام القرطبي "الجامع لأحكام القرآن"، وكتاب الإمام ابن عبد البر "الاستذكار"، وغير ذلك. ولا شك أن هذا التراث القديم يمثل جهود العلماء في بيان أثر القراءات في اختلاف الفقهاء. وأما الدراسات الأكاديمية ذات الصلة بالموضوع فهي بحسب اطلاعنا كما يأتي:

بحث بعنوان: "أثر القراءات القرآنية في الأحكام الفقهية، البيئة الإفريقية العراقية أنموذجاً"، الصادر عن مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 49، 2 رجب 1438هـ/30 آذار 2017م. فقد ترجم البحث لقراء البيئة العراقية وهم: "عاصم بن أبي النّجود، وأبو عمرو بن العلاء، وحمزة الزيات، والكسائي، ويعقوب الحضرمي، وخلف بن هشام". كما اعتنى

المبحث الأول: مداخل أولية

المطلب الأول: تعريف القراءات لغة

القراءات جمع مفردة قراءة، وأصل مادتها تعود إلى ق ر ي، يدل على جمع واجتماع، وفي "اللسان" جاء معنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً. والقرآن: اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله، وليس بمهموز، ويظهر أنه لم يؤخذ من: قراءة، ولكنه اسمٌ لكتاب الله مثل: التوراة والإنجيل، وقيل: هو مشتق من القرائن؛ لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضاً ويُشابه بعضها بعضاً وهي قرائن (Ibn Manzūr, n.d, 1|128; Al- Suyūṭī, 1985, 1|18).

تعريف القراءات اصطلاحاً

أشار علماء القراءات إلى تعريفات متعددة ومختلفة للقراءات القرآنية ولعل من أبرزها:

أ. تعريف ابن الجزري حيث قال: "القراءات علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزْوِ الناقلة... والمقرئ العالم بما رواها مشافهة، فلو حفظ "التيسير" مثلاً ليس له أن يُقرئ بما فيه إن لم يُشافهه من شُوفه به مسلسلاً؛ لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع والمشافهة" (Ibn al-Jazārī, 1999, 1|9).

ب. تعريف القسطلاني حيث قال: "علم يُعرف به اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في اللغة والإعراب والحذف والإثبات والتحريك والإسكان والفصل والاتصال" (Al-Qaṣṭalānī, 1392AH, 1|170).

ت. تعريف الشيخ عبد الفتاح القاضي رحمه الله تعالى حيث قال عن القراءات: "علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجهٍ لنقله، وموضوعه كلمات القرآن من حيث أحوال النطق بها، وكيفية أدائها" (Abd al-Fattāḥ al-Qādī, 1403AH, 1|7).

هذا ولعل التعريف الأول لابن الجزري من أحسن التعاريف جمعاً وشمولاً والله أعلم.

المطلب الثاني: القراءات العشر المتواترة وشروطها

ذكر الإمام ابن الجزري رحمه الله أن "كل قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، وتواتر نقلها هذه القراءة المتواترة المقطوع بها".

تابع كلامه رحمه الله شارحاً هذه الشروط قال: "ومعنى العربية مطلقاً أي ولو بوجهٍ من الإعراب نحو قراءة حمزة ﴿والأرحام﴾ [النساء: 1]، بالجر وقراءة أبي جعفر ﴿ليجزي قوماً﴾ [الجاثية: 14]، ومعنى "أحد المصاحف العثمانية" واحد من المصاحف التي وجهها عثمان رضي الله عنه إلى الأمصار، وكقراءة ابن كثير في التوبة ﴿جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [التوبة: 72] بزيادة "من" فإنها لا توجد إلا في مصحف مكة، ومعنى "ولو تقديراً" ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من قرأ: ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: 4]، بالألف فإنها كتبت بغير ألف في جميع المصاحف، فاحتملت الكتابة أن تكون "مالك"، وفعل بها كما فعل باسم الفاعل من قوله: "قادر" و"صالح" ونحو ذلك مما حُذفت منه الألف للاختصار، فهو موافق للرسم تقديراً، ونعني "بالتواتر" ما رواه جماعة كذا إلى منتهاه يفيد العلم من غير تعيين عدد؛ هذا هو الصحيح، وقيل بالتعيين واختلفوا فيه فقليل ستة وقيل اثنا عشر وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون والذي جمع في زماننا هذه الأركان الثلاثة هو قراءة الأئمة العشرة التي أجمع الناس على تلقّيها بالقبول..." (Ibn al-Jazārī, 1999, 1|18).

وستأتي ترجمة مختصرة لهؤلاء القراء العشر إن شاء الله تعالى، ويُستخلص مما مرّ من كلام ابن الجزري أن ضوابط أو شروط القراءة الصحيحة المتواترة ثلاثة:

الشرط الأول من شروط القراءة المتواترة: موافقة القراءة للغة العربية ولو بوجهٍ واحد من الوجوه.

الشرط الثاني: موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً.

الشرط الثالث: صحة الإسناد بأن يتواتر نقل القراءة بسند متصل إلى رسول الله ﷺ.

المطلب الثالث: ترجمة مختصرة للقراء العشرة ورواتهم

سبق أن بيّنا المقصود بالقراءات القرآنية المتواترة، وأن القراءة عند علماء القراءات: ما يُنسب من القراءة إلى أحد القراء العشرة المشهورين، فلا بد إذن من ذكر ترجمة ولو موجزة لهؤلاء القراء ورواتهم وهم كما يلي على ترتيب أسمائهم في الشاطبية والدرّة:

القارئ الأول: الإمام نافع المدني: هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، توفي 169هـ، أصله من أصبهان وكان أسود اللون، حسن الخلق فيه دعاية، قال مالك: نافع إمام الناس في القراءة.

القارئ الثاني: الإمام ابن كثير المكي: هو عبد الله بن كثير، وهو من التابعين، إمام أهل مكة في القراءة وُلد بها سنة 45هـ ولقي في مكة عبد الله بن الزبير، وأبا أيوب الأنصاري، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، وتوفي بمكة 120هـ. وكان الشافعي رحمه الله يقرأ بقراءة ابن كثير كما أفاد الخطيب في "تاريخ بغداد" حيث إن الشافعي قرأ القرآن الكريم على إسماعيل بن قسطنطين، وقرأ إسماعيل على شبل، وأخبر شبل أنه قرأ على عبد الله بن كثير، وأخبر ابن كثير أنه قرأ على مجاهد، وأخبر مجاهد أنه قرأ على ابن عباس، وأخبر ابن عباس أنه قرأ على أبي، وقال ابن عباس: وقرأ أبي على النبي ﷺ.

القارئ الثالث: الإمام أبو عمرو البصري: هو زيان بن العلاء بن عمار المازني، قيل وُلد سنة 68هـ، وتوجه مع أبيه لما هرب من الحجاج فقرأ بمكة والمدينة وقرأ أيضاً بالكوفة والبصرة على جماعة كثيرة فليس في القراء السبعة أكثر شيوخاً منه، وكان إمام أهل البصرة ومقرؤها، وذكر أنه كان أعلم الناس بالقرآن والعربية توفي بالكوفة سنة 154هـ.

القارئ الرابع: الإمام ابن عامر الشامي: هو عبد الله بن عامر البحصي، إمام أهل الشام في القراءة وقاضي دمشق في خلافة الوليد بن عبد الملك، ويكنى أبا عمران أو أبا عمرو، وهو من التابعين، وقد ثبت سماعه من جماعة من الصحابة منهم معاوية بن أبي سفيان والنعمان بن بشير، تُوفي بدمشق يوم عاشوراء سنة 118هـ.

القارئ الخامس: الإمام عاصم الكوفي: هو عاصم بن بهدلة أبي النُّجود، شيخ الإقراء بالكوفة ويُقال أبو النُّجود اسم

أبيه لا يُعرف له اسم غير ذلك، وبهدلة اسم أمه، جمع بين الفصاحة والإلتقان والتحرير والتجويد، وكان أحسن الناس صوتاً بالقرآن وهو من التابعين. قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: "سألت أبي عن عاصم بن بهدلة فقال رجل صالح خير ثقة، فسألته أي القراءة أحب إليك قال: قراءة أهل المدينة فإن لم تكن فقراءة عاصم"، قرأ القرآن على أبي عبد الرحمن السلمي وزر بن حُبَيْش والذي عليه الأكثر أنه توفي سنة 129هـ.

القارئ السادس: الإمام حمزة الكوفي: هو حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات، يُكنى أبا عمارة، وُلد سنة 80هـ، وأخذ القراءة عرضاً عن سليمان الأعمش وجعفر بن محمد الصادق، إليه صارت الإمامة في القراءة بعد عاصم والأعمش، وكان إماماً حجة ثقة ثبّتاً قيماً بكتاب الله، بصيراً بالفرائض، عارفاً بالعربية، حافظاً للحديث عابداً خاشعاً، وكان يجلب الزيت من العراق إلى حلوان ويجلب الجوز والجن إلى الكوفة، توفي في حلوان في خلافة أبي جعفر المنصور سنة 156هـ.

القارئ السابع: الإمام الكسائي الكوفي: هو علي بن حمزة النحوي، ويكنى أبا الحسن، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد حمزة الزيات، وأخذ القراءة عرضاً عن حمزة أربع مرات وعليه اعتماده، وعن أبي بكر بن عياش، قال الشافعي: "من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي"، توفي سنة 189هـ.

القارئ الثامن: الإمام أبو جعفر المدني: هو يزيد بن الققعق المخزومي، هو تابعي مشهور كبير القدر، عرض القرآن على مولاه عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة وعبد الله بن عباس وأبي هريرة وروى عنهم، قال مالك: "كان أبو جعفر رجلاً صالحاً يقرئ الناس بالمدينة"، توفي بالمدينة سنة 128هـ.

القارئ التاسع: الإمام يعقوب البصري: هو يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله الحضرمي، إمام أهل البصرة ومقرئها، توفي بالبصرة سنة 205هـ.

القارئ العاشر: الإمام خلف: هو خلف بن هشام بن ثعلب البزار البغدادي، وأحد الرواة عن الإمام حمزة الزيات، وُلد سنة 150هـ، وحفظ القرآن وهو ابن عشر سنين، وابتدأ في الطلب وهو ابن ثلاث عشرة، وكان ثقة كبيراً زاهداً عابداً عالماً،

من خلال هذه الترجمة المختصرة للقراء العشر وروايتهم يتبين الفرق بين القراءة والرواية، فالقراءة: ما تُسبب إلى إمام من الأئمة العشرة، والرواية: كل ما تُسبب إلى الراوي عن الإمام وبذلك يتضح جلياً أن القراءات المتواترة لدينا الآن عشر، وأن الروايات المشهورة عشرون روايةً.

المبحث الثاني: فوائد تنوع القراءات القرآنية وأماكن انتشارها في عصرنا الحاضر

المطلب الأول: فوائد تنوع القراءات القرآنية

المقصود بالبحث عن اختلاف القراءات وتنوعها هنا هو تنوع القراءات المتواترة، أما غير المتواترة فلا نتعرض لها إذ مجال بحثنا القراءات العشر المتواترة. ويرجع السبب في تنوع القراءات إلى عدة أمور منها: التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة.

وقد ذكر الإمام ابن الجزري رحمه الله طائفة من فوائد اختلاف القراءات وتنوعها فقال منها:

أ. ما في ذلك من عظيم البرهان وواضح الدلالة؛ إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض ولا تخالف بل كله يصدق بعضه بعضاً، وبين بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض على نطم واحد وأسلوب واحد، وما ذلك إلا آية بالغة، وبرهان قاطع على صدق من جاء به ﷺ.

ب. سهولة حفظه وتيسير نقله على هذه الأمة؛ إذ هو على هذه الصفة من البلاغة والوجازة، فإنه من يحفظ كلمة ذات أوجه أسهل عليه وأقرب إلى فهمه وأدعى لقبوله من حفظه جملاً من الكلام تؤدي معاني تلك القراءات المختلفة.

ج. إعظام أجور هذه الأمة من حيث إنهم يفرغون جهدهم ليلبغوا قصدهم في تتبع معاني ذلك، واستنباط الحكم والأحكام من دلالة كل لفظ، واستخراج كمين أسرارته وخفي إشاراته، وإنعامهم النظر وإمعانهم الكشف عن التوجه والتعليل والترجيح، والتفصيل بقدر ما يبلغ غاية علمهم، ويصل إليه نهاية فهمهم، قال تعالى ﴿فَاسْتَجَابْ

توفي سنة 229هـ. (Al- Dhahabī, 1404, 1|107, 1/180, 1/208, 1/133, 1/72, 1/120, 1/88)، (Ibn al- Jazarī, n.d, 1|422, 1|197, 1|127, 1|188, 1|153, 1|115, 1|239, 1|448, 1|120)، (Abd al-Fattāh al- Qādī, 1403AH, 1999, 1|7-9).

هكذا يتضح أن القراء الذين تواترت قراءاتهم بسند متصل إلى رسول الله ﷺ وتلقتهما الأمة بالقبول هم عشر الذين ذكرناهم، ولكل قارئ منهم راويان هما أشهر من روى عن الإمام، أسماؤهم كالأتي بالترتيب حسبما اصطلحت عليه كتب القراءات وأئمة القراء رحمهم الله تعالى:

أسماء الرواة عن الأئمة العشرة:

- أ. راويان نافع هما: قالون: وهو عيسى بن مينا بالمد والقصر المدني، وورش: عثمان بن سعيد المصري.
- ب. راويان كثير هما: البزي: أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي بزة المؤذن المكي، وقُتَيْل: محمد بن عبد الرحمن المكي.
- ج. راويان أبي عمرو هما: الدوري: أبو عمر حفص بن عمر، والسوسي: أبو شعيب صالح بن زياد بن عبد الله.
- د. راويان عامر هما: هشام بن عمار القاضي الدمشقي، وابن ذكوان: عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان القرشي.
- هـ. راويان عاصم هما: شعبة: أبو بكر بن عياش بن سالم الكوفي، وحفص بن سليمان بن المغيرة البزار الكوفي.
- و. راويان حمزة هما: خلف بن هشام البزار، وخلاد بن خالد الكوفي.
- ز. راويان الكسائي هما: أبو الحارث: الليث بن خلد البغدادي، وحفص الدوري: فهو الراوي عن أبي عمرو، وقد سبق ذكره.

- ح. راويان أبي جعفر هما: ابن وُردان: عيسى بن وردان المدني، وابن جَمَاز: أبو الربيع سليمان ابن مسلم بن جَمَاز المدني.
- ط. راويان يعقوب هما: رويس: أبو عبد الله محمد بن المتوكل، وُروح: أبو الحسن بن عبد المؤمن البصري النحوي.
- ي. راويان خلف هما: إسحاق: أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم، وأبو الحسن إدريس بن عبد الكريم البغدادي الحداد (Al- Shāṭibī, 2013, 1|3-5)، (Ibn al- Jazarī, 2010, 1|1).

عندهم إسناد متصل في القرآن الكريم، إذ هم عائلة على أهل السنة في ذلك، وكذلك الإباضية. ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار هذه الرواية بعد توفيق الله عز وجل. وتقديره: ما قام به مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة من نسخ المصاحف وطباعتها برواية حفص ومن ثم توزع على المسلمين في مختلف بقاع المعمورة، وقد وضع الملك فهد رحمه الله تعالى علينا وعليه حجر الأساس للمجمع سنة 1403هـ (1982م). والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية لأثر القراءات المتواترة في اختلاف الفقهاء

للقراءات العشر المتواترة أثر كبير في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية فهي من أهم الأدوات لاستنباط الأحكام الفقهية الفرعية. وهنا نذكر بعضاً من الأمثلة التطبيقية مع بيان توجيهاتها دون الترجيح أو الخوض في المناقشات.

المطلب الأول: حكم انتقاض الوضوء من لمس بشرة المرأة

وردت قراءتان متواترتان في كلمة "لَا مَسْئُتُمْ" في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43]. فقد قرأ حمزة والكسائي وخلف: بحذف الألف بين اللام والميم (لمسْتُمْ)، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وأبو جعفر ويعقوب بإثباتها (لَامَسْتُمْ).

فعلى القراءة الأولى بحذف الألف يكون معناه: الجماع وهو المعنى المجازي للمس، بدليل قولك: نكحْتُ ولا تقول ناكحْتُ. وعلى القراءة الثانية بألف يكون معناه: الملامسة اليدوية وهو المعنى الحقيقي للمس؛ لأن المرأة تُلامس الرجل، والرجل يلامسها كذلك والمفاعلة لا تكون من أقل من اثنين.

وبسبب تنوع القراءات في (لَامَسْتُمْ ولمَسْتُمْ) حصل الخلاف بين العلماء في حكم نقض الوضوء من مجرد لمس بشرة المرأة، فذهب ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من الصحابة إلى القول بعدم النقض وبه قال أبو حنيفة، وذهب ابن مسعود وغيره من الصحابة رضي الله عنهم إلى أن لمس المرأة ناقض

لَهُمْ رَجْمُهُمْ أَنَّى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى﴾ [آل عمران: 195]، والأجر على قدر المشقة.

د. بيان فضل هذه الأمة وشرفها على سائر الأمم من حيث تلقيهم كتاب ربهم هذا التلقي، وإقبالهم عليه هذا الإقبال، والبحث عنه لفظة لفظة.

هـ. ما ادخره الله من المنفعة العظيمة، والنعمة الجليلة الجسيمة لهذه الأمة الشريفة، من إسناد كتاب ربها واتصال هذا السبب الإلهي بسببها خصيصة الله تعالى هذه الأمة المحمدية.

و. ظهور سر الله في توليه حفظ كتابه العزيز وصيانة كلامه المنزل بأوفى البيان والتميز، فإن الله تعالى لم يخل عصرًا من الأعصار ولو في قطر من الأقطار من إمام حجة قائم بنقل كتاب الله تعالى وإتقان حروفه وروايته، وتصحيح وجوهه وقراءاته (Amānī, 2011, 1/58)، (Ibn al- Jazarī, n.d.)، (1/69- 70).

المطلب الثاني: أماكن انتشار القراءات القرآنية في عصرنا الحاضر

لو بدأنا برواية وَرَشٍ عن نافع المدني نجد أنها المنتشرة حالياً في المغرب العربي (المغرب والجزائر وموريتانيا)، ومنتشرة كذلك في غرب إفريقيا على رأسها (نيجيريا والنيجر والسنغال ومالي وغيرها)، وإلى حد ما بعض المناطق في مصر وليبيا وجنوب وغرب تونس وتشاد. ورواية قالون عن نافع المدني منتشرة جداً في ليبيا بل هي القراءة الرسمية وفي أكثر تونس.

ورواية حفص الدوري عن أبي عمر البصري: هي المنتشرة الأكثر في بلاد الصومال، والسودان، وتشاد، وأواسط إفريقيا بصفة عامة.

وأخيراً رواية حفص عن عاصم الكوفي: كانت رواية نادرة الوجود حتى نشرها الأتراك في آخر عهد الدولة العثمانية، وانتشرت بعد ذلك في أرجاء المعمورة، حيث كان فقهاء الحنفية حين ذاك يتعصبون لقراءة عاصم؛ لأن الإمام أبا حنيفة كوفي وقيل: أخذ القراءة عن عاصم. ومن ثم انتشرت رواية حفص شرقاً وغرباً، بل حتى الشيعة صاروا يقرأون بها مع أنه ليس

انقطاع الدم لأكثر مدة الحيض وهي عندهم 10 أيام، وقراءة التشديد على ما إذا كان انقطاع الدم لأقل من عشرة أيام، يقول الإمام العيني: "قراءة التشديد تقتضي حرمة الوطء إلى غاية الاغتسال، وقراءة التخفيف تقتضي حرمة الوطء إلى غاية الطهر، وهو انقطاع الدم، فحملنا قراءة التشديد على ما إذا كان الانقطاع لأقل من عشرة، وقراءة التخفيف على ما إذا كان الانقطاع لعشرة أيام رفعاً للتعارض بين القراءتين".

وأما الظاهرية فقال ابن حزم: "وأما وطء زوجها أو سيدها لها إذا رأت الطهر فلا يحل إلا بأن تغسل جميع رأسها وجسدها بالماء أو تتييم إن كانت من أهل التيمم، فإن لم تفعل فبأن تتوضأ وضوء الصلاة أو تتييم إن كانت من أهل التيمم، فإن لم تفعل فبأن تغسل فرجها بالماء ولا بد، أي هذه الوجوه الأربعة فعلت حلّ له وطؤها". (Al-Ṭabarī, 2001, 3|733-735)، (Al-Qurṭubī, 2006, 3|486-489)، (Al-Aynī, 1980, 1|653)، (Ibn Ḥazm, 1348AH, 2|171).

المطلب الثالث: فرض الرجلين في الوضوء

وردت قراءتان متواترتان في كلمة "وَأَرْجُلُكُمْ" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]. فقد قرأ نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه ويعقوب: بالنصب (أَرْجُلَكُمْ)، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية شعبة عنه وحمزة أبو جعفر وخلف: بالجر (أَرْجُلَكُمْ).

وقد ترتب على هذا التنوع في القراءات اختلاف بين الفقهاء في فرض القدمين في الوضوء، أهو الغسل أو المسح؟ أم هما معاً؟ أم المكلف مخير بين الغسل والمسح؟ بكل قال العلماء. وقد ذكر ابن رشد الحفيد تحرير المسألة مبيناً منشأ الخلاف فيها قال: "اتفق العلماء على أن الرجلين من أعضاء الوضوء، واختلفوا في نوع طهارتهما، فقال قوم: طهارتهما الغسل وهم الجمهور، وقال قوم: فرضهما المسح، وقال قوم: بل طهارتهما تجوز بالنوعين: الغسل والمسح، وإن ذلك راجع إلى

للوضوء ما لم يكن هناك حائل وبه قال الشافعي، وذهب مالك وأحمد إلى أن ملاقة جسم الرجل للمرأة لشهوة ناقض للوضوء ولا ينقض لغیر شهوة (Ibn Qudāmah, 1986, 1|256-260).

المطلب الثاني: حكم جماع المرأة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال

وردت قراءتان متواترتان في كلمة "يَطْهَرْنَ" عند قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]. فقد قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه وأبو جعفر ويعقوب: بسكون الطاء وضم الهاء مخففة (يَطْهَرْنَ)، وقرأ عاصم في رواية شعبة وحمزة والكسائي وخلف: بفتح الطاء والهاء مع التشديد فيهما (يَطْهَرْنَ).

وقد ترتب على هذا التنوع في القراءات اختلاف بين الفقهاء في هل يجوز للزوج جماع زوجته الحائض إذا انقطع الدم ولم تغتسل بعد؟ ذكر الإمام الطبري أن قراءة تشديد الطاء تكون بمعنى: يغتسلن؛ لإجماع الجميع على أنه يحرم على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم حتى تطهر، وإنما الخلاف في الطهر ما هو؟ فقال قوم: هو الاغتسال بالماء، وقال قوم: هو وضوء كوضوء الصلاة، وقال قوم: هو غسل الفرج وذلك يجلها لزوجها وإن لم تغتسل من الحيضة.

والأول مذهب الجمهور أي أن الطهر الذي يحلّ جماع الحائض الذي يذهب عنها الدم هو تطهرها بالماء كتطهر الجنب ولا يجزئ من ذلك تيمم ولا غيره، وبه قال مالك والشافعي وأحمد والطبري وأكثر الفقهاء وأهل المدينة؛ واحتجوا بقراءة التشديد فإنها صريحة في اشتراط الغسل، وذهب مجاهد وعكرمة وطاووس إلى أن انقطاع الدم يجلها لزوجها ولكن بأن تتوضأ؛ عملاً بقراءة التخفيف.

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف وابن الحسن الشيباني إلى الجمع بين القراءتين، فحملوا قراءة التخفيف على ما إذا كان

ﷺ، فجعلوا يتوضؤون ولا يُتَمَمون غسل أقدامهم فقال: "ويل للأعقاب من النار" (Ibn Hajar al- 'Asqalanī, n.d, 1|267).

المطلب الرابع: كم إقامة الرجل من مجلسه ليجلس غيره
وردت قراءتان متواترتان في كلمة "المَجَالِسِ" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المجادلة: 11]. فقد قرأ عاصم لوحده: بالجمع (المَجَالِسِ)، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر والكسائي وحزمة وأبو جعفر ويعقوب وخلف: بالإنفراد (المَجْلِسِ).

وقد ترتب على هذا التنوع في القراءات اختلاف بين الفقهاء في كون المراد في الآية مجلس النبي ﷺ على وجه الخصوص أم أن المراد جميع المجالس عمومًا؟ اختلف أهل العلم في سبب نزول الآية الكريمة، فقيل: نزلت في مقاعد الحرب والقتال، وقيل: نزلت بسبب ازدحام الناس في مجلس النبي ﷺ وحزبهم على الثُرب منه، وقيل: أقام النبي قَوْمًا ليجلس أشياخًا من أهل بَدْر في مواضعهم فنزلت الآية. الشاهد اختلف العلماء هل الآية مقصورة على مجلس النبي ﷺ أو هي عامة في جميع المجالس؟ فقال قوم: إنها مخصوصة ويدل على ذلك قراءة (المَجْلِسِ) بالإنفراد، وذهب الجمهور إلى أنها عامة في كل مجلس اجتمع المسلمون فيه للخير والأجر، سواء كان مجلس حرب أو ذكر أو مجلس يوم الجمعة، فكل إنسان أحق بمجلسه الذي سبق إليه، ولا بأس من أن يوسّع لأخيه ما لم يتأدّ بذلك؛ ويدل على ما ذهب إليه الجمهور قراءة (المَجَالِسِ) بالجمع، وهذا هو الأصح ويكون المجلس بالإنفراد على هذا للجنس (Al- Qurtubī, 2006, 20|316- 317). وقد ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم: "لا يُقِيم الرجلُ الرجلَ من مجلسه ثم يجلس فيه"، وهذا الحديث يُستفاد منه العموم؛ لأن المفرد المضاف يُفيد العموم عند الأصوليين.

اختيار المكلف، وسبب اختلافهم: القراءتان المشهورتان في آية الوضوء، أعني قراءة مَنْ قَرَأَ وَأَرْجَلُكُمْ بالنصب عطفاً على المغسول، وقراءة مَنْ قَرَأَ وَأَرْجَلُكُمْ بالخفض عطفاً على المسحوح، ظاهرة في المسح كظهور تلك في الغسل، فمن ذهب إلى أن فرضهما واحد من هاتين الطهارتين على التعيين، إما الغسل وإما المسح: ذهب إلى ترجيح ظاهر إحدى القراءتين على القراءة الثانية، وصرف بالتأويل ظاهر القراءة الثانية إلى معنى ظاهر القراءة التي ترجحت عنده، ومن اعتقد أن دلالة كل واحدة من القراءتين على ظاهرها على السواء، وأنه ليست إحداها على ظاهرها أدلّ من الثانية على ظاهرها أيضاً، جعل ذلك من الواجب المخير ككفارة اليمين وغير ذلك، وبه قال الطبري وداود الظاهري (Ibn Rushd, 1996, 1|383)، إلا أنه يُلاحظ أن ابن رشد نسب القول بالتخيير بين الغسل والمسح للإمام الطبري وهذا فيه نظر؛ فقد قال ابن كثير: "ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير، أنه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يحقق مذهبه في ذلك، فإن كلامه في تفسيره؛ إنما يدل على أنه أراد أنه يجب ذلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين، وغير ذلك؛ فأوجب ذلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبّر عن ذلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه، أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك، ولهذا يستشكله كثير من الفقهاء، وهو معذور؛ فإنه لا معنى للجمع بين المسح والغسل، سواء تقدمه أو تأخر عليه لاندراجه فيه، وإنما أراد الرجل ما ذكرته، والله أعلم. ثم تأملت كلامه أيضاً فإذا هو يحاول الجمع بين القراءتين في قوله: (وأرجلكم) خفضاً على المسح، وهو الدلك، ونصباً على الغسل، فأوجبهما أخذاً بالجمع بين هذه وهذه" (Ibn Kathīr, 2000, 5|110).

واحتج الشيعة بقراءة الجرّ (أَرْجَلُكُمْ) على وجوب مسح الرجلين؛ لأنها عندهم معطوفة على مسح الرأس، هذا وإن كانت قراءة الجر محتملة للمسح إلا أن مذهبهم مخالف لما عليه الصحابة ومن جاء بعدهم ومخالف كذلك لفعل النبي ﷺ إذ لم يُنقل عنه أنه توضأ ومسح على رجله بل قال عليه السلام حين ضاق على الصحابة وقت صلاة العصر في بعض أسفاره

يُشترط في صحة صلاتهما أن تكون خلف المقام، بل لو صلاهما في أي موضع غيره صح ذلك (Ibn Qudāmah, 1986, 5/232).

الخاتمة

توصّل المقال إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

1. للقراءات القرآنية أثر كبير في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية فهي من أهم الأدوات لاستنباط الأحكام واستخراجها من النصوص القرآنية الواردة.
2. القراءات العشر المتواترة صحيحة ومتصلة السند إلى رسول الله ﷺ وبالتالي فهي قرآن باتفاق أهل العلم.
3. أنه تتجلى أهمية علم القراءات القرآنية في أنه يمكن المجتهد من الترجيح بين الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، ومعرفة أسباب الخلاف فيها، وتحصيل الملكة العلمية في المسائل الاجتهادية الفقهية.
4. اتضح جلياً من خلال الأمثلة المذكورة أثر القراءات القرآنية في اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، لكنه اختلاف تنوّع وليس اختلاف تضاد.
5. إن علماء الأمة خدموا علم القراءات أيما خدمة بالنظر إلى إقراءه بأداء صحيح كما أنزله الله واستنباط الحكم والأحكام من دلالة كل لفظ من الألفاظ القرآنية المتواترة.

التوصيات

هذا ويوصي المقال المتخصصين في فنّ القراءات القرآنية وعلماء الشريعة، بالعمل على نشر هذه القراءات العشر المتواترة وتداولها بين المسلمين؛ إذ هي قرآن بإجماع أهل العلم، كما تُوصي حُفَظ القرآن الكريم في معاهد التحفيظ بماليزيا خصوصاً، وحملة كتاب الله عموماً؛ بأن لا يتسرّعوا في دراسة علم القراءات القرآنية، اللهم إلا بعد إتمام الحفظ والإتقان على رواية حفص عن عاصم أيما إتقان، بل ويأخذ فيها الإجازة المتصلة إلى رسول الله ﷺ، عندئذ فقط يكون مؤهلاً لدراسة القراءات القرآنية المتواترة.

المطلب الخامس: حكم صلاة ركعتي الطواف خلف المقام للحاج أو المعتمر

وردت قراءتان متواترتان في كلمة "وَاتَّخِذُوا" في قوله تعالى: ﴿وَأِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125]. فقد قرأ: ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحمة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب وخلف (وَاتَّخِذُوا) بصيغة الأمر، بينما قرأ اثنان من القراء: نافع وابن عامر (وَاتَّخِذُوا) بصيغة الخبر، وتبعاً لهذا التنوّع في القراءات اختلف الفقهاء في حكم صلاة ركعتي الطواف خلف مقام إبراهيم هل هي مستحبة أم واجبة؟

يقول الشنقيطي رحمه الله محرزاً المسألة ومبيناً أثر اختلاف القراءتين في الحكم الذي تضمنته الآية الكريمة: "أجمع العلماء على مشروعية صلاة ركعتي الطواف، ولكنهم اختلفوا في ركعتي الطواف، هل حكمهما الوجوب أو السننية؟ فقال بعض أهل العلم: إن ركعتي الطواف واجبتان، واستدلوا لوجوبهما بصيغة الأمر في قوله: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ على قراءة ابن كثير، وأبي عمرو، وعاصم، وحمة، والكسائي، قالوا: والنبي ﷺ لما طاف قرأ هذه الآية الكريمة، وصلى ركعتين خلف المقام، مثلاً بذلك الأمر في قوله: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. وقد قال ﷺ: ((خذوا عني مناسككم))، والأمر في قوله (وَاتَّخِذُوا) على القراءة المذكورة يقتضي الوجوب... وقال جمهور العلماء: إن ركعتي الطواف من السنن، لا من الواجبات، واستدلوا لعدم وجوبهما بحديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه الثابت في الصحيح، قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد، ثائر الرأس، يسمع دوي صوته، ولا يفقه ما يقول، فإذا هو يسأل عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: ((خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال هل عليّ غيرها؟ قال: "لا، إلا أن تطوع" الحديث. قالوا وفي هذا الحديث الصحيح التصريح بأنه لا يجب شيء من الصلاة غير الخمس المكتوبة...)) (Al- Shanqiti, 1995, 23/313).

ومن قال بعد وجوب ركعتي الطواف خلف المقام مالك وأحمد وللشافعي قولان، أحدهما أنهما واجبتان، والقول الثاني أنهما سننتان. هذا وجمهور العلماء على أن ركعتي الطواف لا

- Badr al-Dīn al-Aynī, Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad. (1980). Al-Bināyah fī Sharḥ al-Hidāyah. Dār al-Fikr, Beirūt.*
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh. (2000). Al-Istidhkār. Dār al-Kutub al-Ilmīyyah, Beirūt. Taḥqīq: Sālam Muḥammad 'Aṭā'.*
- Ibn Al-Jazarī, Abū Al-Khayr Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Alī bin Yūsuf. (2010). Al-Durrah al-Maḍīyah fī al-Qirā'āt Al-Thālath al-Marḍīyah. Maktabah Ibn al-Jazarī, Damshiq. Taḥqīq: Aiman Rusydī Suwaid.*
- Ibn Al-Jazarī, Abū Al-Khayr Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Alī bin Yūsuf. (n.d). Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-Ashr. Dār al-Kutub al-Ilmīyyah, Beirūt. Taḥqīq: Alī Muḥammad Sibā'.*
- Ibn Al-Jazarī, Abū Al-Khayr Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Alī bin Yūsuf. (n.d). Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurā'. Mawqī' al-Warāq.*
- Ibn Al-Jazarī, Abū Al-Khayr Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Alī bin Yūsuf. (1999). Munjīd al-Muqrīn wa Mursyid al-Tālibīn. Dār al-Kutub al-Ilmīyyah.*
- Ibn Hajar, Abū al – Fadhl Aḥmad bin Alī bin Muḥammad. (n.d). Fath al-Bārī. Dār al-Fikr. Taḥqīq: 'Abdul 'Azīz bin 'Abdullah bin Bāz, Maḥbuddīn al-Khatīb.*
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd. (1348AH). Al-Muḥalla. Maṭba'ah Nahḍah, Qāhirah. Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Syākir.*
- Ibn Kathīr, 'Imad al-Dīn Abū al – Fidā' Ismā'īl bin Kathīr. (2000). Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm. Mu'assasah Qurṭubah, Jīzah. Taḥqīq: Muṣṭafa Syed Muḥammad, Muḥammad Syed Rasyād.*
- Ibn Manẓūr, Jamāluddīn Muḥammad Ibn Mukrim. (n.d). Lisān 'al- Arab. Dār Ṣādir, Beirūt.*
- Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abdullāh bin Aḥmad. (1986). Al-Mughnī. Dār 'Ālam Qutub, Riyāḍ. Taḥqīq: 'Abdullāh bin 'Abdul Muḥsin Al-Turkī & 'Abdul Fattāḥ Muḥammad Al- Ḥilū.*
- Ibn Rushd, Abū Al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad. (2004). Bidāyah al-Mujtahid Wa Nihāyah al-Muqtaṣid. Qāhirah, Dār al-Hadīth.*

المراجع

- 'Abdul Fattāḥ bin 'Abdul Ghanī bin Muḥammad. (n.d). Al-Budūr al-Zāhirah fī Qirā'āt Al-Ashr Al-Mutawātir. Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirūt.*
- Al-Āmadī, Alī Ibn Muḥammad. (2003). Al-Iḥkām fī Usul al-Aḥkām. Dār al-Ṣamī'ī. Taḥqīq: 'Abdul Razāq 'Afīfī.*
- Alī bin Ādam al-Asiyubī. (1998). Al-Kawkab al-Sāṭi' Naẓm Jam' al-Jawāmi' wa Ma'ahu Syarah al-Musamma al-Jalīs al-Sāliḥ. Maktabah Ibn Taimīyyah.*
- Al-Nawawī, Muḥyi al-Dīn Abū Zakariyā bin Syaraf. (n.d). Al-Majmū'. Beirūt, Dār al-Fikr.*
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. (2006). Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān. Mu'assasah al-Risālah, Beirūt. Taḥqīq: 'Abdullah bin 'Abdul Muḥsin al – Turkī, Muḥammad Ridhuān 'Irkousi.*
- Al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad bin Mukhtār. (1995). Adhwā' al-Bayān fī Idhāḥ al-Qur'ān bil al-Qur'ān. Dār al-Fikr, Beirūt.*
- Al-Shāṭibī, Abū Muḥammad Al-Qāsim bin Fayyarah bin Khalaf. (1434AH). Manẓūmah Al-Shāṭibīyyah Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahanī fī al-Qira'āt Sab'a. Maktabah Ibn Al-Jazarī, Damshiq. Taḥqīq: Aymān Rushdī Suwaid.*
- Al-Suyūfī, Abdul Raḥman bin Kamāl Jalaluddīn. (1985). Mukhtaṣar al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān lil Salāhuddīn. Dār al-Nafā'is.*
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. (2001). Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān. Dār Hijr, Jīzah. Taḥqīq: 'Abdullah bin 'Abdul Muḥsin al – Turkī.*
- Al-Zahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Uthmān Abū 'Abdullāh. (1404AH). Makrifat al-Qurā' al-Kibār 'Ala Ṭabaqāt wa al-A'sār. Muassasah al-Risālah, Beirūt. Taḥqīq: Basyār 'Awād Ma'rūf, Syoaib Al-Arnāout, Sāliḥ Mahdī 'Abbas.*
- Al-Zariklī, Khairuddīn bin Maḥmūd. (n.d). Al-A'lām. Dār al-Ilm lilmalāyīn.*

الحواشي

العشر"، و "غاية النهاية في طبقات القراء"، ولد سنة 751هـ، ولم يكن عالماً في التجويد والقراءات فحسب بل كان عالماً في شتى العلوم، وتوفي 833هـ (Al-Zarkilī, 1396AH, 1|227)

¹ وهو: محمد بن محمد بن يوسف، شيخ شيوخ القراء الحافظ الشافعي المذهب، صاحب التصانيف التي لم يسبق مثلها منها: النشر في القراءات



The Roots of Relationship Between Shāfi'ī and Ash'arī and Their Implication on Uṣūlī Thought: A Historical Analysis

جذور العلاقة ومآلات الفكر الأصولي بين الشافعي والأشعري: دراسة تحليلية تاريخية

بلال بركات سليمان سلهب⁽ⁱ⁾

Abstract

It is evident that the name of Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl al-Ash'arī is related with the School of Islamic law of Imām Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī in many places and circumstances. It is also evident that most of the teachers of Imām Ash'arī belong to the Shafi'ī School of thought. Simultaneously, several biographers and historians also attributed Imām Ash'arī to Shafi'ī School of thought while scrutinizing the schools of Islamic Jurisprudence and Uṣūl al-Fiqh. Hence, this study aims to elaborate the reality of the relationship between Imām Ash'arī and Imām Shafi'ī and explain similarities and differences between them along with the impacts that led to uṣūlī discourse. It is imperative to mention that it is hard to find a clear academic view exploring Ash'arī's uṣūlī contribution and its roots that were connected to Imām Shafi'ī in the history and how Imām Shafi'ī influenced this personality (i.e. Ash'arī) who is considered as an incredible Islamic scholar. In doing so, the researcher will employ the inductive method in identifying the roots of the relationship between these two imāms scattered in the books of Uṣūl al-Fiqh and biographies of scholars. Furthermore, the researcher will employ the analytical method to figure out the fundamental factors of this relationship. Therefore, this study will organise the chapters and parts of this relationship through making comparison between two of them and elaborating their similarities and discrepancies. The article further analysed the developments that took place in uṣūlī thought from the era of Imām Shāfi'ī to the Shāfi'ī scholars whom Ash'arī met or learned from, down to his uṣūlī thought. Through all of this, the researcher arrived at a clearer picture of the truth regarding the madhhab and uṣūlī thought of Imām Ash'arī, along with whether, to a certain extent, his uṣūlī thoughts were compatible with that of Imām Shāfi'ī or not.

Keywords: Ash'arī, Shāfi'ī, Uṣūlī Thought.

ملخص البحث

يرتبط اسم الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في الكثير من المواضيع والأحيان بمذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي، فعند الحديث عن مشايخ الأشعري نرى أن أغلبهم من الشافعية، وعند الحديث عن المذاهب الفقهية أو الأصولية نجد العديد من أصحاب السير والتراجم ينسب كذلك إلى المذهب الشافعي. وعليه؛ فإن هذه الدراسة تهدف إلى بيان حقيقة هذه العلاقة، وتحليل نقاط الالتقاء والافتراق بينهما، وما آلت إليه هذه العلاقة في الجانب الأصولي منها، حيث إننا لانملك رؤية علمية واضحة مبنية على دراسة شاملة لما توفر من عناصر البناء الأصولي عند الأشعري يمكن أن تعبر لنا عن جذور هذه العلاقة وتتبعها في سياقها التاريخي منذ الشافعي وصولاً إلى الأشعري، وما آلت إليه في الفكر الأصولي عند هذا العلم من أعلام الفكر الإسلامي. وعليه؛ سيعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي في تتبع جذور هذه العلاقة بما هو ماثور في ثنايا الكتب الأصولية وكتب التراجم؛ ليقوم بتفكيك عناصرها اعتماداً على المنهج التحليلي، ومن ثم إعادة تركيب فصول وأجزاء هذه العلاقة بعد المقارنة بينهما، وبيان نقاط الالتقاء والافتراق فيها، مراعيًا في ذلك المنهج التاريخي في سرد التطورات التي حصلت على الفكر الأصولي من عصر الإمام الشافعي مروراً بكبار أئمة الشافعية الذين التقى بهم الأشعري أو أخذ عنهم، وصولاً إلى ما انتهى إليه فكره الأصولي؛ ليصل من خلال ذلك كله إلى صورة واضحة جلية حول حقيقة مذهب الإمام الأشعري وفكره الأصولي، ومدى توافقه أو اختلافه مع مذهب الإمام الشافعي.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الشافعي، الفكر الأصولي.

⁽ⁱ⁾ أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: belalsalhab@iium.edu.my

ذلك العصر، فقلّ ما تجد عالمًا بالكلام إلّا وله صلة بالفقه والأصول واللغة والحديث والتفسير.

ولعل من أبرز الأمور المتعلقة بأصول فقه الأشعري، والتي دار حولها الكثير من الجدل والتجاذب بين العلماء قديمًا وحديثًا، هي إثبات مذهبه الأصولي، حيث إن كثيرًا من كتب السير والتراجم، وما أورده بعض علماء الأصول، يشير إلى قوة صلته بالإمام الشافعي بشكل أكبر وأصرح من باقي المذاهب. وعليه؛ فقد أثر الباحث التركيز على هذا الجانب من فكر الأشعري الأصولي وتجليته، معتمدًا في ذلك على الحجج والبراهين لا مجرد النقل عن أصحاب السير والتراجم.

ومع أهمية هذا الجانب من تراث الأشعري وفكره، فإننا لا نكاد نجد دراسة تشفي الغليل في بيان جذور علاقته وصلته بالشافعي وما نتج عنها، من حيث مدى موافقته أو مخالفته له في المسائل الأصولية والجذور التي بُنيت عليها، ودون الغوص في عرض مفصل لما استطعنا الوقوف عليه من هذه الدراسات ونقدتها، فإن أبرز ما يعيب أغلب تلك الدراسات هو الاكتفاء بسرد ما ورد في كتب السير والتراجم وكتب الأصول، مع غياب للعنصرين الاستقرائي والتحليلي التركيبي لجوانب هذه العلاقة، أو الاكتفاء بذكر أحد الآراء؛ نصرة لتوجه معين دون التعرض لباقي الآراء، وهي في جميعها تفتقر إلى وسيلة الإثبات المبنية على الدراسة الاستقرائية التحقيقية لتوجهات الإمام الأشعري في أصول الفقه، وما تبع ذلك من إشكاليات منهجية في التوثيق وعزو الأقوال إلى أصحابها.

وحيث إنّ أبرز صفة تميز فكر الإمام الأشعري الأصولي هي شدة حضور مذهبه الكلامي في تقرير المسائل الأصولية، ونباهة المسائل الأصولية على أصوله الكلامية؛ فإن هذه الدراسة تفترض أن يكون الأشعري مستقلًا في مذهبه الأصولي، كذلك فإن الاختلاف الحاصل بين أصحاب المذاهب في نسبته إليهم يُعزز ويقوي هذه الفرضية، إذ إننا نجد من ينسبه إلى المذهب الشافعي تارة، وإلى المالكي أو الحنفي تارة أخرى.

إن كثرة ارتباط اسم الأشعري بالشافعي فقهاً وأصولًا - بوتيرة أعلى من أصحاب المذاهب الأخرى؛ كمالك، وأبي حنيفة - لم يأت عن طريق الصدفة، وهذا بيّن واضح عند

المحتوى

المقدمة	64
المبحث الأول: جذور العلاقة	65
المبحث الثاني: تجاذب المذاهب	68
المبحث الثالث: أصل البناء سجّال بين الشافعي والأشعري	71
المطلب الأول: علم الكلام وعلاقته بعلم أصول الفقه بين الشافعي والأشعري	71
المطلب الثاني: مرجحات ودلائل	74
المبحث الرابع: تنقيح وتحقيق	74
الخاتمة	75
المراجع	75
الحواشي	76

المقدمة

إن شهرة الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في دراسة علم الكلام (مسائل العقائد) من المسَلّمات التي لا تحتاج إلى مزيد بيان أو استدلال، فالمدرسة التي شَيّد قواعدها وأقام بنيانها وصنّف فيها، وتواترت جماهير التابعين والدارسين لها من العلماء والباحثين في مختلف العصور خير شاهد ودليل على ذلك. فإذا دُكر الأشعري؛ فإن الذهن لا ينصرف إلّا إلى هذا العلم من العلوم الإسلامية، وإذا جرى تناول المدارس العقدية؛ كان لمدرسته نصيب كبير من الحضور فيه، غير أن هذا الحضور الكبير في إطار الفكر العقدي الإسلامي أسهم بشكل أو بآخر في عدم إظهار جهود الأشعري في العلوم الأخرى؛ كالفقه، والأصول، والتفسير، والحديث؛ إذ إن المطلع على تراث الإمام الأشعري وما تم تدوينه في كتب التراث على مختلف تصنيفاتها ومدونات السِّير والتراجم وما كُتِب فيها، يجد أنّه المتكلم الفقيه الأصولي والمفسر، ولعل عدم وصول شيء من مصنفاته في هذه العلوم إلينا أسهم كذلك في عدم اشتهاه سوى بعلم الكلام الذي عُرف به.

إن حيازة علم كبير كالإمام الأشعري لكل هذه العلوم واشتهاره بها كان ميزة العصر الذي عاش فيه؛ إذ إنّ التمازج بين العلوم والتكامل بينها كان صفة تلازم أغلب العلماء في

عنهم، وصولاً إلى ما استقر عليه فكر الأشعري الأصولي، ومن ثم تحليلها، وتفكيك عناصرها، والمقارنة بينها، وإعادة تركيبها في إطار الظروف والبيئة التي كانت تحيط بكلا الإمامين، مستنداً في ذلك إلى المنهج التحليلي والمقارن؛ لنصل من خلال هذه المناهج إلى حقيقة مذهب الأشعري مثبتاً بالأدلة والبراهين.

وعليه؛ فإنّ هذا البحث سيعرض ابتداءً جذور العلاقة بين الإمام الأشعري والشافعي، من خلال ما أطلق عليه الباحث "منابع التلقي"، التي تركز على تحليل توجهات ومذاهب العلماء الذين تتلمذ الأشعري على أيديهم، وكذلك المناهج التي أثرت في تكوين عقليته وتوجهاته الفكرية، ومنها سيلج الباحث إلى محور "تجاذب المذاهب"، من خلال عرض استقرائي تحليلي موجز لما ورد في كتب السير والتراجم من نسبة الأشعري إلى المذاهب المختلفة، مع التركيز على نسبته للمذهب الشافعي على وجه التحديد منها فقهاً وأصولاً، ومن ثم سيتناول الباحث "أصل البناء"، ويقصد به (علم الكلام)، وهو الأصل الذي بنى عليه الأشعري مذهبه الأصولي في سجال بينه وبين الإمام الشافعي، ويُدلّل بعد ذلك بمجموعة من "المرجحات والدلائل" تُسند رأي الباحث وما ذهب إليه بخصوص ما آل إليه فكر الأشعري الأصولي، ويعقبه ختام فيه "تنقيح وتحقيق" لما ورد من كلام العلماء في نسبة الأشعري للمذهب الشافعي، وتوجيهه ووضعه في إطاره ومكانه الصحيح.

المبحث الأول: جذور العلاقة

بالرجوع إلى كتب السير والتراجم؛ فإننا نستطيع حصر من تتلمذ عليهم الإمام الأشعري من مشايخ وعلماء عصره في ثلاث مجموعات:

يمثل المجموعة الأولى الإمام الجبائي المتكلم المعتزلي، حيث إنه زوج أمّه، وأقرب الناس إليه، وألصقهم به (Ibn-Asākir 2010, 79)

ومجموعة من محدّثي التقى بهم الأشعري وأخذ عنهم في البصرة وروى عنهم في تفسيره بحسب ما ذكر الذهبي في تاريخ الإسلام (Al-Dhahabī, 1992, 154)؛ كأبي خليفة

حديث بعض المترجمين عن مذهب الأشعري وربطه بالفقه الشافعي، أو عند الحديث عن الآراء الأصولية للأشعري وربطها بأصول الشافعي، أو عند الحديث كذلك عن مشايخ الأشعري، حيث نجد أنّ كثيراً منهم من الشافعية. هذا من جانب، ومن جانب آخر؛ فإنّ خلو المباحث الأصولية عند الأشعري من الأصول التي بنى عليها مالك وأبو حنيفة مدارسهم الأصولية؛ كعمل أهل المدينة، والاستصحاب، والاستحسان، وهي الأصول التي عارضها الشافعي وصنّف في الرد عليها، تجعل قرينه من الشافعي أكبر من أي مذهب آخر؛ الأمر الذي يحتاج إلى توقف ودراسة معمقة تحلّ لغز هذه العلاقة، وتحلل مكوناتها، وتحلي صورتها.

وبناء على ذلك؛ فإننا لا نملك دراسة حقيقية تعبر عن جذور العلاقة بين الإمامين وتظهرها لنا مشفوعة بالشواهد والأدلة والبراهين. وعليه؛ فإن من أهداف هذه الدراسة: تقديم تفسير علمي وإجابات واضحة حول دوافع العديد من العلماء إلى نسبة الأشعري للشافعي، وتحرير المواطن التي جرت نسبته فيها إليه، وكيف نفهمها في إطارها التاريخي، وفي إطار الصورة العامة لحقيقة فكره ومذهبه الأصولي.

كما أن هذه الدراسة ستُظهر حقيقة التطور الذي حصل على الفكر الأصولي الذي خطّ مبادئه وأرسى قواعده الكبرى الإمام الشافعي، وكيف تفاعل الأشعري معه ومزجه بما هو من متطلبات عصره؛ ليظهر لنا في ثوبه الجديد، الذي أصبح يرتديه كل من تابع الإمام الأشعري في مدرسته وفكره الكلامي والتشريعي.

ولتحقيق هذه الأهداف، وللوصول إلى تلك الغايات؛ كان لا بُدّ للباحث من تتبع وجمع الأقوال التي تنسب للأشعري إلى المذهب الشافعي، سواء عند الحديث عن مشايخه، أو مذهبه، أو رأيه في المسائل الأصولية على اختلاف مذاهب أصحابها من مصادرها الأصلية، سواء كانت من كتب السير والتراجم أو من كتب الأصول، وذلك اعتماداً على المنهج الاستقرائي، كما سيوظف الباحث المنهج التاريخي في تتبع التطورات التي حصلت على الفكر الأصولي ابتداءً من الشافعي، مروراً بتلاميذه الذين التقى ببعضهم الأشعري أو أخذ

احتمالية تتلمذه عليه في الفقه، إلا أن الروايات التي تناولت الجانب الفقهي والأصولي عند الأشعري لم تذكر تتلمذ الأشعري عليه في الفقه والأصول.

ولعل من أوائل المشايخ الذين أخذ الأشعري عنهم الفقه هو ابن سريج (إمام الشافعية في عصره)، وعند الاستقراء لما ورد في كتب السير والتراجم؛ فإننا لا نجد ذكراً لابن سريج كأحد مشايخ الأشعري إلا عند ابن كثير في "البداية والنهاية (15|101) (Ibn Kathīr, 15|101)"، مع ملاحظة عدم ذكره له أبداً في "طبقات الشافعية". وبالرجوع إلى تلاميذ ابن سريج الذين ورد ذكرهم في كتب السير والتراجم، لا نجد الأشعري من بينهم، ولعل السبب في ذلك يعود إلى اشتغال ابن سريج بالفقه، والأشعري بعلم الكلام، مع أن الروايات تؤكد لنا إتقان ابن سريج لعلم الكلام، فقد نقل السبكي في طبقات الشافعية الكبرى أن ابن سريج كان "أول من فتح باب النظر وعلم الناس طريق الجدل"، كذلك نقل "أنه كان أربع أصحاب الشافعي في علم الكلام كما هو أربعمهم في الفقه (3|22) (Al-Subkī, 3|22)"، ولكن على ما يبدو أنه صرف جهده للفقه أكثر منه للكلام، خاصة أنه قد روي عنه أنه قال: "قل ما رأيت من المتفقه من اشتغل بالكلام فأفلح، يفوته الفقه، ولا يصل إلى معرفة الكلام (194) (Ibn Kathīr, 2004, 194)"، وهناك سبب آخر لعدم ذكر الأشعري بين تلاميذ ابن سريج، هو تأخر الأشعري في التلقي عنه، كما سنفصل ذلك في النقطة الأولى من الفقرة القادمة.

ومما تقدم، وعلى الرغم من عدم وجود أي رواية أخرى غير التي ذكرها ابن كثير تؤكد لنا تتلمذ الأشعري على ابن سريج، فإننا نريد أن نسجل الملاحظات التالية:

أولاً: على فرض صحة رواية تتلمذ الأشعري على ابن سريج -الذي توفي في النصف الأول من سنة 306هـ-، فإنها كانت في المراحل المتأخرة وبعد مفارقة الأشعري للاعتزال، وعلى وجه التحديد بعد سنة 300هـ وقبل سنة 306هـ، وإذا أردنا تخصيص الفترة التي انتقل فيها إلى بغداد بشكل أكبر؛ فإنها ستكون ما بين 303هـ و306هـ؛ وذلك اعتماداً على السنة التي توفي فيها الجبائي 303هـ، وقد ذكرت لنا الروايات أن الأشعري ناظر الجبائي بعد تحوله عن الاعتزال، إلا أننا لا

الجُمُحي، وسهل بن نوح (Ibn-Kathir, 2004, 1|203)، ومحمد بن يعقوب المقرئ (Ibn-Kathir, 2004, 1|203)، وعبد الرحمن بن خلف الضبي (Al-Dhahabī, 154)، وهؤلاء يمثلون المجموعة الثانية.

وأخيراً مجموعة من الفقهاء والأصوليين -وهي محور تركيزنا في هذا البحث- تتلمذ عليهم الإمام الأشعري، على رأسهم زكريا بن يحيى الساجي (Ibn-Asākir, 2010, 40)، وأبو إسحاق المروزي (Al-Baghdādī, 2001, 13|260)، والقفال الكبير (Ibn al-Subkī, 3|202-203)، وابن سريج (Ibn-Kathir, 1998, 15|101)، ولم يزد المترجمون للأشعري على هؤلاء أحد.

وبنظرة أولية سريعة على مشايخ الأشعري من الفقهاء والأصوليين، نجد أن جميعهم من الشافعية، ومن هنا؛ فإن هذه الدراسة تفترض أنه حظي بالتلمذ على يد أربعة من كبار الشافعية في عصره، وهم: زكريا بن يحيى الساجي، وابن سريج (إمام الشافعية في عصره)، وأبو إسحاق المروزي (شيخ الشافعية، وفقه بغداد)، والقفال الكبير الشاشي؛ الذي له شرح على رسالة الشافعي. وعليه؛ فلا بد أن يكون الأشعري قد اطلع على قدر لا بأس به من موروث الشافعي الفقهي والأصولي، خاصة أنه عاش في عصر كانت جُلُّ شروحات رسالة الشافعي فيه، بالإضافة إلى أنه تتلمذ على يد أحد شراحها، وهو القفال الكبير الشاشي؛ إذ إن الأشعري كان يقرأ عليه الفقه، وهو يقرأ على الأشعري علم الكلام كما ورد (Ibn al-Subkī, 3|202-203).

وبنظرة فاحصة وتحليل دقيق لهذه الروايات التي ذكرت مشايخ الأشعري من الفقهاء والأصوليين، نجد أن زكريا بن يحيى الساجي الذي أوصى والد الأشعري به عند موته إليه، كان إماماً في الفقه الشافعي والحديث، حيث أخذ العلم عن تلامذة الشافعي المباشرين؛ كالزني، والربيع، وغيرهم (Ibn al-Nadīm, 300)، غير أن أغلب شهرته كانت في الحديث، حتى أن الروايات التي وصلتنا توثق أن الأشعري أخذ عنه الحديث ومقالات أهل السنة، دون التعرض للجانب الفقهي أو الأصولي في الأخذ عنه (Al-Dhahabī, 1986, 14|198)، وهذا لا ينفي

فإذا انتقلنا للحديث عن شيخ الشافعية وفقهه بغداد وصاحب ابن سريج وأكبر تلامذته (الإمام أبي إسحق المروزي)، فقد روى لنا مجموعة من أصحاب السير والتراجم أن الأشعري "كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور (Al-Baghdādī, 13|260)"، وما لا شك فيه لدى الباحث أن لقاء الأشعري بأبي إسحق المروزي كان في بغداد؛ أي: بعد تحول الأشعري عن الاعتزال، فهي الجامع بينهما؛ وذلك لأن أبا إسحق المروزي ولد بمرو، ثم أقام ببغداد دهرًا طويلاً، وانتقل آخر عمره إلى مصر.

وبخصوص علاقة الأشعري بأبي إسحق المروزي، يبدو أنها لم تكن علاقة بين شيخ وتلميذ، بل كان فيها نفع متبادل بين الشيخين؛ وذلك لوجود رواية تفيد أن الأشعري كان يقرأ على أبي إسحق الفقه، وهو يقرأ على أبي الحسن الكلام (Ibn al-Ṣalāh, 1992, 1|605)، ومن هنا، فقد اعتبر بعض المعاصرين علاقة الأشعري بأبي إسحق المروزي علاقة صداقة لا علاقة تتلمذ؛ نظرًا لكون الأشعري أكبر من المروزي في العمر (Badawī, 1997, 491) (Shā'rawī, 2015, 32-33).

ونتقل لنا كتب السير والتراجم أن من مشايخ الأشعري الذين أخذ عنهم الفقه: أبو بكر القفال الشافعي الكبير، حيث إنه أول من ذكره السبكي في طبقاته عند ترجمته للقفال الكبير، وقد بيّن أن القفال أخذ علم الكلام عن الأشعري، وأن الأشعري كان يقرأ عليه الفقه (Ibn al-Subkī, 3|202-203).

ولنا مع هذه الرواية وقفة لا بد منها، حيث إنّه من المعقول جدًّا والمقبول أن يقرأ القفال على الأشعري الكلام، حيث إن الأشعري في ذلك الوقت كان قد رجع عن الاعتزال، وانتقل إلى بغداد، وكان ممن يجلس إليه ويؤخذ عنه؛ فلا غرابة من جلوس القفال إليه وأخذه عنه، إلا أن الغرابة تكون في تكملة الرواية التي تفيد بأن الأشعري كان يقرأ عليه الفقه؛ إذ إنه ليس من المعقول أن يجلس الأشعري إلى طفل لم يتجاوز التاسعة من عمره ويقرأ عليه الفقه، حيث إن القفال ولد سنة 291هـ، والأشعري فارق الاعتزال سنة 300هـ، وبعدها انتقل إلى بغداد، وبغداد في ذلك الحين لم تخل من كبار العلماء الذين يمكن أن يقرأ عليهم الأشعري الفقه، ولعل السبكي نقل ذلك

نعلم على وجه الدقة هل كانت المناظرات بينهما في بداية تحول الأشعري عن الاعتزال أم أنها كانت متأخرة عن ذلك، وعلى فرض أن الأشعري بقي في البصرة إلى وفاة الجبائي، فإن انتقاله إلى بغداد سيكون ما بين سنة 303هـ وقبل 306هـ. وعليه؛ فإن مدة ملازمة الأشعري لابن سريج - الذي ولد في بغداد ومات فيها وهي الجامع بينه وبين الأشعري - ستكون ما بين 3-6 سنوات على أقصى تقدير، والأشعري في حينها كان ما بين 40 و46 سنة من عمره، ولعل هذا هو سبب عدم ذكر الأشعري من بين تلاميذ ابن سريج، وكذلك عدم ذكر ابن سريج من بين مشايخ الأشعري عند أحد سوى ابن كثير.

ثانيًا: قد لا تكون العلاقة بين ابن سريج والأشعري علاقة اعتيادية بين شيخ وتلميذ، بل قد تربطهما علاقة أشد أو أضعف من ذلك بجامع رابط العمر؛ فالأشعري لم يكن صغيرًا، بل كان في حينها ممن يجلس إليه ويؤخذ عنه، كذلك رابط الاهتمام بعلم الكلام الذي اشتهر به الأشعري، وبرع به ابن سريج، ولعل هذا تفسير آخر لعدم إدراج ابن سريج ضمن مشايخ الأشعري، ولا الأشعري ضمن تلاميذ ابن سريج في كتب السير والتراجم.

ثالثًا: أورد صاحب "سمط النجوم العوالي" رواية من أبي الحسن الأشعري عن ابن سريج في الاحتجاج على خلافة أبي بكر الصديق بأية من القرآن الكريم - لم أجدها بحسب اطلاعي عند أحد غيره - قال فيها: "وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: سمعت الإمام أبا العباس بن سريج يقول: خلافة الصديق في القرآن في هذه الآية [يقصد قول الله عز وجل في سورة الفتح: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الفتح: 16)]. قال: لأن أهل العلم أجمعوا على أنه لم يكن بعد نزولها قتال دعوا إليه إلا دعاء أبي بكر لهم وللناس إلى قتال أهل الردة ومن منع الزكاة، قال: فدل ذلك على وجوب خلافة أبي بكر الصديق وافترض طاعته؛ إذ أخبر الله أن المتولي عن ذلك يعذبه عذابًا أليمًا (Al-Makkī, 1998, 2|368)"، فهذه الرواية وهذا النقل - إن صح -؛ فإن فيه إثبات صحة تتلمذ الأشعري على ابن سريج وسماعه منه.

والتراجم عنها سوى النزر اليسير من مشايخه الذين كان جلهم من المحدثين، بالإضافة إلى الإمام الجبائي المتكلم المعتزلي زوج أم الأشعري، وهذا الأمر يجعل الباب مفتوحاً على مصراعيه في احتمالية تتلمذه على مشايخ من مذاهب شتى دون الالتزام بمذهب معين، كما سنبين في المحور التالي كيف تجاذبته المذاهب المختلفة ونسبته إليها، والطريقة الوحيدة لإثبات ذلك هي بيان الأصول التي بنى عليها الأشعري مذهبه في الأصول مقارنة بأصول هؤلاء الأئمة، ومن ثم دراسة المسائل التي نُقلت عن الأشعري، ومدى موافقتها أو مخالفتها لأحد تلك المذاهب، وكذلك لمشايخه الذين تم ذكرهم.

المبحث الثاني: تجاذب المذاهب

نسبة الأشعري إلى أحد المذاهب الفقهية أو الأصولية شرف ادّعتُهُ أغلب المذاهب من الحنفية والمالكية والشافعية، فعند البحث في كتب السير والتراجم وفي كتب الفقه والأصول، نجد العديد من الأقوال والآراء والترجيحات التي تبين مذهب الإمام الأشعري وموقعه من المذاهب الفقهية والأصولية المشهورة؛ فقد بيّن أبو الوفاء القرشي (صاحب الجواهر المضية) أنّ أبا الحسن الأشعري كان حنفي المذهب فيما نقله عن مسعود بن شيبه (Al-Qurashī, 1993, 2|545)، كذلك ذكره حاجي خليفة في سلم الوصول (Hāji Khalifah, 2010, 2|352)، بينما بيّن ابن فرحون في الديباج المذهب أن الأشعري كان مالكي المذهب (Ibn Farhūn al-Malikī, 1996, 293).

إلا أننا في هذا البحث سوف نركز على نسبة الأشعري للمذهب الشافعي، وتحقيق هذه النسبة؛ إذ إنه من أكثر المذاهب التي نسبت الأشعري إليها، وأكد على ذلك غير واحد من أصحاب كتب السير والتراجم، فها هو الخطيب البغدادي أورد رواية تفيد جلوس الأشعري في حلقة أبي إسحق المروزي الفقيه في جامع المنصور (Al-Baghdādī, 13|260)، ومعروف أن أبا إسحق المروزي أحد أئمة الفقه الشافعي.

ومن تلا الخطيب البغدادي في الإفصاح عن مذهب أبي الحسن الأشعري ابن عساكر في تبين كذب المفتري، إلا أنه اختلف القول عنده في ذلك، فنجد مرةً أنه ينسبه إلى المذهب

مبالغة في نسبة الأشعري للمذهب الشافعي دون غيره من المذاهب.

وفي ختام حديثنا عن مشايخ الإمام الأشعري من الشافعية، لا بُدَّ أن نسطر مجموعة من الملاحظات:

أ. أن جميع من تم ذكرهم من مشايخ الأشعري في الفقه كانوا في بغداد -إذا استثنينا زكريا بن يحيى الساجي، فلم تذكر لنا الروايات أيّاً من مشايخه في الفقه والأصول وهو في البصرة قبل انتقاله إلى بغداد، وما ورد من تتلمذه على زكريا بن يحيى الساجي إنما كان في جانب علم الحديث ومقالات أهل السنة دون تعرضها للجانب الفقهي أو الأصولي، مع بقاء احتمالية أخذ الأشعري عنه شيئاً من الفقه.

ب. عندما انتقل الإمام الأشعري إلى بغداد، كان في العقد الرابع من عمره، فهل لم يتلقَ الأشعري الفقه إلا وهو في الأربعينيات من عمره؟! ماذا عن فترة مكوثه في البصرة؟

ج. الروايات الواردة في مشايخ الأشعري لا نشعر فيها معنى التلمذ الذي هو ملازمة المريد للشيخ والدراسة عليه والأخذ منه، بل يغلب عليها طابع الصداقة أو المناقشة.

د. في هذا العرض لمشايخ الأشعري -على فرض صحة تتلمذه عليهم جميعاً- فإننا نوثق مفاصل مهمة في تاريخ تطور الفكر الأصولي من عصر الشافعي وصولاً إلى الأشعري، وهذا يساعد على سدّ جزء من حلقات السلسلة المفقودة بين عصر الشافعي والأشعري، والتي تحتاج إلى مزيد جهد في تتبع الأعمال الأصولية في هذه الفترة، ودراسة نتاج أصحابها، حيث لم تسعفنا المصادر في تسليط مزيد من الضوء على مشايخ الأشعري من الفقهاء والأصوليين في الأربعين سنة الأولى من عمره، وإلا لكانت الصورة أوضح عن طبيعة البناء الفكري الفقهي والأصولي عند الأشعري من بداياتها، وصولاً إلى ما استقر عليه حال فكره الأصولي.

يتبين مما سبق صعوبة القطع بأن الأشعري شافعي المذهب، حيث إن فترة التأسيس العلمي للإمام الأشعري التي كانت في البصرة طيلة أربعين سنة، لم تذكر لنا كتب السير

هذا من جانب، ومن جانب آخر؛ فقد وصلتنا نقولات أخرى تفيد مخالفة الأشعري لأصول الشافعي، فهذا أبو محمد الجويني (والد إمام الحرمين) فيما نقله عنه الزركشي في "البحر المحيط"، يبين أن الأشعري يخالف الشافعي في الأصول، حيث قال: "قال الشيخ أبو محمد الجويني: وتُقل مخالفته (أي: الأشعري) أصول الشافعي ونصوصه (Al-Zarkashī, 1992, 1|10)".

كذلك، فإن هناك من النقولات التي تبين مذهب الأشعري الأصولي ما لم أجده عند أحد غير ابن تيمية، فقد نقل إلينا في "الفتاوى الكبرى" أكثر من نص تبين اختلاف أصول الأشعري عن أصول الشافعي، حيث قال: "قال أبو الحسن (أي: الكرخي): ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسبوا إلى الأشعري، ويتبرأون مما بنى مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبهم عن الحوم حوايه (Ibn Taymīyyah, 1987, 6|600)، ونقل نصاً آخر على لسان أبي الحسن الكرخي يقول فيه: "ومعروف شدة الشيخ أبي حامد (أي: الإسفراييني) على أهل الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري ... حتى لو وافق قول الأشعري وجهاً لأصحابنا مِيز، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلاً عن أصول الدين (Ibn Taymīyyah, 1987, 6|601)".

هذا مجمل ما وقفنا عليه من أقوال ونقولات تبين مذهب الأشعري الفقهي والأصولي، ولعل أول ما يجول في ذهن القارئ عند الاطلاع على مجموع هذه الروايات هو صعوبة نسبة الأشعري لأيٍّ من هذه المذاهب، سواء في الجانب الفقهي أو الأصولي، حيث إنه إذا تجاذبته المذاهب بطل الجرم بنسبته إلى أيٍّ منها دون بينة ودليل، كذلك، فإن موافقة الأشعري لمذهب في مسألة أو عدة مسائل لا تعني بالضرورة أنه ينتسب إلى من وافقه، ولا تنتصب دليلاً عليه؛ فقد يتفق القول في مسألة، غير أن الأصل والمشرع والمنطلق الذي بُني عليه المسألة مختلف، كذلك، فإن مخالفة الأشعري لمذهب معين في بعض المسائل لا تعتبر دليلاً كافياً على عدم نسبته إليه.

الشافعي، ومرة أخرى إلى المالكي، وثالثة إلى المذهبين معاً (Ibn Asākir, 102, 97-98, 294).

كذلك بيّن ابن الصلاح أن الأشعري كان شافعيّاً من خلال قولٍ نقله عن أبي محمد الجويني (والد إمام الحرمين) عن الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، حيث قال: "دخل أبو الحسن الأشعري العراق وكان يقرأ على أبي إسحق المروزي الفقه، وهو يقرأ على أبي الحسن الكلام، وزعم بعض المالكية أنه كان مالكيّاً، ولم يُصِب، فإنّ الذي حكاه من يُخْبِرُ حاله أنه كان شافعيّاً (Ibn al-Salāh, 1|605)"، وقد جزم الياضي في "مرآة الجنان" أنّ الأشعري كان شافعيّاً (Al-Yāfi'i, 1997, 2|228).

ومن جزم بنسبة الأشعري إلى المذهب الشافعي: الإمام السبكي في طبقاته، حيث بيّن أنه كان شافعيّاً، وخطأً من قال إنه مالكي المذهب، ووضح أنّ من نسب الأشعري إلى المذهب المالكي قد خلط بين الأشعري وبين الإمام الباقلاني، حيث إن المالكي منهما هو الباقلاني لا الأشعري (Ibn al-Subkī, 3|352).

هذا ما يخص المذهب الفقهي عند الإمام الأشعري، أما فيما يتعلق بمذهبه الأصولي؛ فنجد أن تلميذه ابن فورك يعتبر من أوائل الذين أفصحوا عن مذهب الأصولي بقوله في مجرد المقالات: "وكان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في كتاب الرسالة في أحكام القرآن، وهو اختيار أبي العباس بن سريج (Ibn Fawrak, 1987, 193)"، وهذا نقل واضح وبيّن في نسبة الأشعري إلى أصول الإمام الشافعي في أكثر مسائل الأصول.

كما نقل لنا ابن عساكر قولاً عن أبي محمد الجويني يبين فيه أن الأشعري كان يتابع الشافعي في أصوله، وربما يخالفه في بعض المسائل، حيث قال: "ومذهب الشيخ أبي الحسن رحمه الله تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رضي الله عنهم، فإذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه، ومن هذا القبيل قوله: أن لا صيغة للأمر، وتقل وتُعزّ مخالفته أصول الشافعي رضي الله عنه (Ibn Asākir, 96)".

وفي كلا الحالتين، حتى وإن أخذنا بأن هناك تصحيف حصل عند أيٍّ من المحققين -أقصد لكتاب تبين كذب المفتري، وكتاب البحر المحيط-؛ فإن هذا لن يغير من النتيجة شيئاً؛ إذ إننا في حال حدوث التصحيف وأخذنا بكتابة الكلمة في الكتابين على أنها "ونقل" بالنون؛ فإن الإشكال وعدم الجزم بمذهب الأشعري الأصولي يزداد تأكيداً، أما إذا أخذنا بكتابتها على أنها بالتاء "وتقل"؛ فإن الإشكال أيضاً لا يزال قائماً بناء على وجود روايات أخرى كالتى ساقها ابن تيمية تفيد مخالفة الأشعري أصول الشافعي، وليس هذا وحسب، فإن هناك مجموعة من العوامل لا بُد من اجتماعها حتى نستطيع الحكم باتباعه المذهب الشافعي، كأن يوافقه في معظم المسائل الأصولية، وأن يتحد الأصل الذي بُنيت عليه هذه المسائل. إذاً؛ فالنتيجة التي يمكن التوصل إليها هي عدم القدرة على الجزم بأن الأشعري شافعي الأصول، ولا يمكن القول بذلك إلا بعد تقديم البينة والبرهان على كل ذلك.

ومما يزيد الأمر صعوبة في تحديد مذهب الإمام الأشعري، وهل هو بالفعل ينتمي لأحد هذه المذاهب التي تجاذبته، أم أنه صاحب مذهب مستقل: أنه لم يصل إلينا شيء من نتاجه العلمي في الفقه والأصول، حيث إنه لم يرد إلينا منها سوى العناوين الموثقة في كتب السير والتراجم وكتب الفقه والأصول، وبعض المقتطفات من هنا أو هناك، وهذا بالتأكيد يجعل مهمة الوصول إلى تحديد مذهب مهمة صعبة شاقة؛ إذ يتعين على من يريد بيان مذهب الإمام الأشعري أن يجتاز عقبتين أساسيتين؛ الأولى: تتمثل في استخراج آراء الأشعري الأصولية وتوثيقها، والتحقق منها ومن صحة نسبتها إليه¹، والثانية عند مقارنته بالأئمة الذين ادعى أصحابهم نسبته إليهم. أما الملاحظة الثالثة؛ فهي تتعلق بما أورده ابن تيمية في الفتاوى الكبرى، حيث إنه كما بينا سابقاً من أن هذه الأقوال لم نجدها عند أحد غيره، وهي منسوبة إلى من عُرف بشدته على الإمام الأشعري، فلا يدري الباحث هل ما ورد فيها من محاولة إبعاد الأشعري عن أصول الشافعي والتمييز بينهما أم هو للتعبير عن حقيقة مخالفة الأشعري لأصول الشافعي، أم أنه زيادة شدة ومبالغة في التعصب. على أي حال، فإن الادعاء لا

إدأ، ضابط الموافقة والمخالفة في المسائل لا ينتهض دليلاً وحده على إثبات نسبة الأشعري لمذهب من المذاهب، وإن كان له أثر كبير في تحديد وجهته ومذهبه، ويزداد الأثر بزيادة الموافقة أو المخالفة، إلا أن العنصر الأهم في ذلك هو تلك القواعد والأسس والمنطلقات التي بُنيت عليها هذه المسائل؛ إذ إنه قد تتحد النتيجة، بيد أن المنطلقات والأسس مختلفة.

وبناء على ذلك؛ فإنه يصعب علينا نسبة الأشعري إلى المذهب الشافعي، خاصة أن أقرب الناس إليه من الذين انتصوا للدفاع عنه لم تتحد آراؤهم في نسبته إلى الشافعي؛ فابن عساكر عندما أراد نسبته إلى المذهب الشافعي أشار إلى أن ذلك ليس واضحاً ومقطوعاً به، وإنما لا يستطيع التعرف عليه إلا من قبل الذكي الأملعي (Ibn 'Asākir, 102)، ويؤكد ذلك نسبته في موضع آخر إلى المذهب المالكي، ثم في موضع ثالث إلى المذهبيين معاً، كما أسلفنا سابقاً.

هذا في الجانب الفقهي، أما في الجانب الأصولي؛ فلا يكاد يختلف الأمر كما تبين من الأقوال التي سردناها في بيان مذهبه الأصولي، وهنا لا بُد من تسجيل بعض الملاحظات:

أولاً: يلحظ من الأقوال -خاصة ما ذكره أبو محمد الجويني- عدم اليقين في نسبة أصول الأشعري إلى الشافعي، فمرة ينقل لنا أنه على أصول الشافعي، وأخرى ينقل قولاً يفيد مخالفته له دون أن يعلّق عليه بالنفي أو الموافقة، إذاً؛ فالأمر ليس واضحاً، وليس من السهل معرفته أو الجزم به.

ثانياً: بخصوص ما نُقل عن أبي محمد الجويني في بيان مذهب الأشعري الأصولي، نلاحظ فيما نقله عنه ابن عساكر في قوله: "تَقُلُّ وتعزُّ مخالفته أصول الشافعي"، وفي قوله الذي نقله الزركشي، حيث قال: "قال الشيخ أبو محمد الجويني: ونقل مخالفته أصول الشافعي ونصوصه"، قُرِبَ العبارتين من بعضهما في الكتابة "نقل" و"نقل"، فهل حصل تصحيف من المحقق؛ إذ إن الفرق بينهما في حرف التاء والنون؟، حيث إن التصحيف قد يقع بسبب اشتباه الخط على بصر القارئ؛ إمّا لرداءة الخط، أو عدم نقطه.

بمجموعة من المرجحات والدلائل التي تؤكد الوجهة التي اختارها الباحث للإمام الأشعري.

المطلب الأول: علم الكلام وعلاقته بعلم أصول الفقه بين الشافعي والأشعري

إذا دققنا النظر فيما نقله ابن تيمية في "الفتاوى الكبرى" حول أصول الإمام الأشعري؛ فإننا نجد أن العنصر الأبرز في تلك النقولات هو حول العلم الذي بنى عليه الأشعري أصول فقهه، وكما هو معروف وظاهر للمطلع على أصول الفقه عند الأشعري أنه بناء على علم الكلام الذي اشتهر به، وقد صرح في تلك النقولات أن هذا هو أساس التمييز بين أصول الإمام الأشعري وأصول الإمام الشافعي، وهذا بَيِّن واضح من قوله: "حتى ميّز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري ... حتى لو وافق قول الأشعري وجهًا لأصحابنا ميّز، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلًا عن أصول الدين (Ibn Taymīyah, 6|601)"، وهذا النص منقول على لسان أبي الحسن الكرجي عن أبي حامد الإسفراييني المعروف بشدته على أهل الكلام.

وسواء اتفقنا مع هذه الرواية أم لا، فإنّ المضمون الذي نود التركيز عليه هنا، والذي كان ملاحظًا من العلماء السابقين، هو شدة حضور مذهب أبي الحسن الأشعري الكلامي في أصول الفقه عنده، حتى أنه استُخدم للتمييز بين أصوله وأصول الشافعي، وهذا أمر ظاهر بيّن لا يمكن إنكاره، حيث إننا لا نكاد نجد مسألة أصولية عند الأشعري إلّا ولها أصل كلامي بُنيت عليه، ومن شدة إحكام هذا البناء، فإنّ الباحث لا يكاد يرى مسألة واحدة عنده شدّت عن أصلها الكلامي الذي بُنيت عليه، مما يمكن المتضلع بأصوله أن يعرف رأيه في المسائل الأصولية قبل الاطلاع عليها بمجرد تخرجها بشكل صحيح على أصوله الكلامية.

وفي هذا الخصوص، لا يُدّ أن نميِّز بين أمرين أساسيين في المقارنة بين أصول الشافعي وأصول الأشعري، هما: مدى

ينهض دليلًا على الإثبات ولا على النفي، والقول الفصل يكون للبيّنة والبرهان.

أخيرًا، كما تبين فإنّ تحديد مذهب الأشعري في الفقه وفي الأصول ونسبته إلى المذهب الشافعي ليست مهمّة سهلة ميسورة، وإنما تقع في طريقها مجموعة من العقبات التي ليس من السهل تجاوزها، والذي لا بد من الإشارة والتنبيه إليه هنا أن الاختلاف حاصل في كلا الطرفين؛ الفقه، والأصول، ولو كان الاختلاف في الجانب الفقهي فقط؛ لكانت الأمور أيسر؛ إذ إن العالم قد يتبع أصول أحد من الأئمة ويبني عليها، ويختلف معه في بعض الفروع الفقهية، وفي هذه الحالة لا مشكلة في نسبته إليه، مع التنبيه على المواضع التي يخالفه فيها، لكن الأمر ليس كذلك مع الإمام أبي الحسن الأشعري؛ إذ إننا بحسب المسائل الأصولية التي وقفنا عليها عند الأشعري تبين لنا وجود فروقات في مفاصل أصولية أساسية بنى عليها الأشعري مذهبه الأصولي، وهي متعلقة بمباحث أساسية في أصول الفقه، كاعتماده التام على بناء المسائل الأصولية على علم الكلام كما سيّتين في المبحث التالي، وكذلك أقواله في المباحث الأصولية اللغوية، ومباحث الاجتهاد والتقليد، وهذه المباحث تشكل العصب الأساسي لعلم أصول الفقه.

المبحث الثالث: أصل البناء سجّال بين الشافعي والأشعري

تبين مما سبق عدم إمكانية القول بشافعية مذهب الإمام الأشعري على وجه الجزم والتأكيد، وكذلك الحال بنسبته إلى بقية المذاهب؛ حيث إن كل ما سبق إنما هي أقوال وروايات ونقولات غير مشفوعة بالأدلة والبراهين التي تدل عليها، والذي نريده في هذا المبحث هو محاولة تسليط الضوء على مفصل من المفصلات الأساسية المؤثرة في تحديد وجهة الإمام الأشعري الأصولية، بحيث يمكن أن نعتمد عليها كدليل وبرهان عملي في الكشف عن مذهب الأشعري وتحديد ملامحه وخصائصه العامة. وعليه؛ فإننا سنتناول بإجمال أصل البناء الأصولي عند الإمام الأشعري في سجّال بينه وبين الإمام الشافعي، يتبين من خلاله مآلات الفكر الأصولي عند كل منهما، ثم نتبعه

وعلى هذا يحمل سائر ما ورد عن الشافعي في ذم علم الكلام، وليس في المقام متسع لسرد الروايات كلها، وفيما تم ذكره كفاية تسد الحاجة وتفي بالغرض.

غير أنّ الأهم من مسألة إتقان الشافعي لعلم الكلام هو أنّ هذا العلم هل كان حاضراً في أصول الفقه عنده؟ الحقيقة أن الباحثين اختلفوا في هذا الأمر على قولين: يرى أصحاب القول الأول أن الأعمال الأصولية للشافعي مباحث وقواعد وأساليب عامة في الحجاج والجدل العقلي تعتبر من أسس علم الكلام، فقد ذكر مصطفى عبد الرازق أثناء تناوله مظاهر التفكير الفلسفي في رسالة الشافعي الإيماء إلى "مباحث من علم الأصول تكاد تحجم على الإلهيات أو علم الكلام؛ كالبحث في العلم، وأنّ هناك حقاً في الظاهر والباطن وحقاً في الظاهر دون الباطن، وأن المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها، وقد استدل الشافعي على حجية السنة وما دونها من الأصول؛ فُلِّقَت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين-Abd Al-Rāziq, 1944, 245) الأمر ذاته الذي حاول إبراهيم الديوب إثباته عند تناوله لبعض القواعد الكلامية المستخلصة من رسالة الشافعي (Al-Dibu, 70)، ولا يبعد الأمر عما قام به محمد الطاهر الميساوي في بحثه الموسوم بـ "منهجية الإمام الشافعي الكلامية في تثبيت حجية خبر الواحد (El-Mesāwī, 2012, 11-51)".

بينما يرى محمد الشتيوي في كتابه "علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام" أنه لا داعي أن تُقَوَّل الشافعي ما لم يقله، ولا ينبغي أن ننسب إليه ما لم يشتغل به؛ فالرجل همته الفقه لا الكلام، وأن المادة الكلامية التي اشتغل بها الأصوليون بعده لم تكن حاضرة في رسالته، ولم تكن دافعاً من دوافع كتابتها- (Shatyuwī, 2010, 93-97).

والحقيقة -التي يميل إليها الباحث- أن الإمام الشافعي وإن كان عالماً بعلم الكلام، إلا أنه عند مقارنة أعماله الأصولية بأصول الإمام الأشعري، يظهر الفرق واضحاً جلياً في مدى حضور الجانب الكلامي في أصول الفقه عنده، حيث لا

علم الإمام الشافعي بعلم الكلام، ومدى حضور المسائل الكلامية في أصول الفقه عنده، وهو الأهم، والذي عليه محور تركيزنا في هذه الدراسة.

أما بخصوص الأمر الأول؛ فلا أعتقد أن هناك عالماً أو باحثاً منصفاً يحفظ للإمام الشافعي قدره في العلم يُنكر معرفة الشافعي بعلم الكلام، بل وإتقانه له، ومما يؤكد ذلك: ما أورده البيهقي في "مناقب الشافعي" بإسناده، حيث قال: "أخبرنا أبو عبد الله قال: سمعت أبا الفضل الحسن بن يعقوب العدل يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن روح يقول: سمعت المزني يقول: كنّا على باب الشافعي نتناظر في الكلام، فخرج إلينا وسمع بعض ما كنّا فيه؛ فرجع عنّا، وما خرج إلينا إلّا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعي من الخروج إليكم علّة عرضت، ولكن لما سمعتم تتناظرون فيه، أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت منه مبلغاً، وما تعاطيت شيئاً إلّا وبلغت فيه مبلغاً" (Al-Bayhaqī, 1970, 1|457).

كذلك، فإن مناظرته لحفص الفرد وبشر المريسي في مسائل تُعد الآن من دقائق علم الكلام؛ كمسألة خلق القرآن، وزيادة الإيمان ونقصانه ... خير دليل على ذلك- (Al-Bayhaqī, 1970, 1|387, 407, 455) كذلك، فإن إتقان عالم بحجم الإمام الشافعي لعلم الكلام كان من متطلبات عصره، "فمثّل هذا العصر المشحون بالجدل والخلاف، يفرض على الشافعي أن يتكلم، ليس حباً في الجدل والكلام، ولكن دفاعاً عن أهل الحديث، ورغبة في ردّ الخصم إلى الصواب (Al-Dibu, 2011, 59)".

وما ورد عن الإمام الشافعي في ذم علم الكلام، إنما هو منحصر في نطاق محدود لا يعمّ علم الكلام كله، وهو فيمن سار في كلامه على غير هدي القرآن والسنة؛ فقد أورد البيهقي في "مناقب الشافعي" قوله: "قال: حدثني محمد بن إسماعيل قال: سمعت الحسين بن علي يقول: قال الشافعي: كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الحد الذي يجب، وكل متكلم على غير أصل كتاب ولا سنّة فهو هذيان"، ثم علق على هذه الرواية بقوله: "وفي هذه الحكاية كالدالّ على أنّه إنما كره من الكلام ما ليس له أصل في الكتاب أو السنة (Al-Bayhaqī, 470)".

الذي لا خاص فيه (Al-Shāfi'ī, 54)؛ فاعترض عليه ابن داود بقول الله عز وجل: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 19]. فردّ عليه ابن سريج بزّ طويل نقل الزركشي جزءاً منه، وأشار إلى أنّ ابن سريج ذكر شيئاً مما يستحيل اندراجه في الصفات، ويهمن ما قال في آخره، حيث قال: "قد أومينا إلى جمل وكهنا التفسير؛ لأنّ الشافعي وأصحابه بعده يكرهون القول في هذا (Al-Zarkashī, 3|246)".

هذا بخصوص ابن سريج، أما بقية مشايخه؛ كأبي إسحق المروزي، والقفال الشاشي الكبير، فقد درسوا علم الكلام على يد أبي الحسن الأشعري كما أوردنا آنفاً، وهذا دليل على أن منهجية الإمام الأشعري الأصولية التي بناها على علم الكلام لم يأخذها عن مشايخه من الشافعية ولا من غيرهم، فالناظر إلى ما أثر عن الأشعري من مسائل أصولية يرى مدى انسجامها مع أصولها الكلامية على مذهبه بعد مفارقتها الاعتزال، وفي هذا توثيق للجانب التاريخي لبداية العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، فقد كانت قليلة في تراث الشافعي، على اختلاف بين العلماء في وجود شيء من علم الكلام في تراث الشافعي كما أسلفنا سابقاً، ثم في الطبقة الثانية من تلاميذ الشافعي نجد خوفاً وإحجاماً من إدخال شيء من علم الكلام في أصول الفقه، وهذا واضح جلي فيما نقلنا عن ابن سريج، ثم تظهر العلاقة بشكل علني وواضح في تراث الإمام الأشعري. وعليه؛ فيمكننا القول: إن الأشعري من أوائل الذين بنوا أصول فقههم على علم الكلام، ودججوا بين الأصلين في منهجهم وفكرهم.

وبناء على ما تقدم، فإن هناك مفارقات كبيرة بين أصول الشافعي والأشعري تتعلق بأصل البناء الأصولي يصعب من خلالها التسليم بأن الأشعري شافعي الأصول، أو أنه سار على أصول الشافعي، بل القول الصحيح: إن الأشعري سار في أصول الفقه على مقتضى ما أداه إليه مذهبه الكلامي فقط، سواء وافق الشافعي أو غيره من أئمة المذاهب في ذلك أم خالفهم.

يكاد يُقارن بما هو عند الأشعري، بالإضافة إلى أن تأثر أصول الشافعي بعلم الكلام ليس محل اتفاق بين العلماء كما تبين سابقاً، بينما لا يختلف اثنان على أن الإمام الأشعري بنى أصوله بشكل أساسي على علم الكلام الذي اشتهر به. هذا من جانب، ومن جانب آخر؛ فإنّ علم الكلام السني في زمن الشافعي لم يكن مؤصلاً ومفصلاً بالطريقة التي أرساها الإمام الأشعري وبني عليها أصوله؛ مما يصعب علينا القول بأن جذور العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه عند الأشعري تم توارثها من الإمام الشافعي، أو أن علم الكلام الذي كان يتقنه الشافعي هو عين علم الكلام الذي اشتهر به الأشعري، ومما يدل على ذلك: أنّ أصل البناء الكلامي عند الأشعري بدأ عند المعتزلة -الذين حاربهم الإمام الشافعي، وإليهم يُنسب علم الكلام الذي بالغ في ذمه-، حيث لازمهم الأشعري واستمر على نهجهم أربعين سنة، إلى أن فارقهم وأسس علم الكلام السني بمنهجية مختلفة مزجت بين العقل والنقل.

وفي هذا الإطار، لا بُدّ من التنبيه على أمر مهم، ألا وهو أن مشايخ الإمام الأشعري من الشافعية -إن سلمنا بصحة تتلمذه عليهم- لم يُعرفوا ولم يشتهروا بعلم الكلام عوضاً عن أن يمزجوه بأصول الفقه، بل إنّ الوحيد منهم الذي نُقل إلينا أنه تمكن من علم الكلام هو ابن سريج، حيث تؤكد لنا الروايات إتيان ابن سريج لعلم الكلام، فقد نقل السبكي في طبقات الشافعية الكبرى أن ابن سريج كان "أول من فتح باب النظر، وعلم الناس طريق المجدل"، كذلك نقل أنه "كان أبرع أصحاب الشافعي في علم الكلام كما هو أبرعهم في الفقه (Al-Subkī, 3|22)، ولكن على ما يبدو أنه صرف جهده للفقه أكثر منه للكلام، خاصة أنه قد رُوي عنه أنه قال: "قلّ ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح، يفوته الفقه، ولا يصل إلى معرفة الكلام (Ibn-Kathir, 2004, 194)".

بل إنّ هناك نصّاً يبين لنا بشكل جلي وواضح إحجام ابن سريج عن خلط شيء من الكلام في مسألة أصولية، وقد نقل إلينا الزركشي في "البحر المحيط" ردّ ابن سريج على ما اعترض به ابن داود الأصبهاني على الشافعي من اعتبار قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62] من قبيل العام

المطلب الثاني: مرجحات ودلائل

بناء على ما تم بيانه في جذور العلاقة بين الأشعري والشافعي، ومن خلال حديثنا عن تجاذب المذاهب للإمام الأشعري، وأصول البناء الأصولي عنده، فإننا نستطيع أن نخلص إلى نتيجة مفادها: أنه من الصعوبة بمكان الجزم بنسبة الأشعري إلى مذهب الإمام الشافعي فقهاً وأصولاً، ولا إلى غيره من المذاهب، وأن الأولى أن نقول إنه صاحب منهج مستقل في أصول الفقه، ولنا على هذا التوجه مجموعة من المرجحات والدلائل، نُجملها على النحو التالي:

أولاً: الأشعري صاحب منهج مستقل في علم الكلام، وقد بنى اجتهاداته في أصول الفقه على أصوله الكلامية؛ فلزم من ذلك أن يكون مستقلاً في اجتهاداته الأصولية.

ثانياً: بالإضافة إلى ما ذكرناه عند تناولنا لمشايخ الإمام الأشعري، ومذهبه الفقهي والأصولي، وصعوبة نسبته إلى أي من المذاهب الفقهية السائدة في ذلك الوقت، فإنه من الجدير بالذكر الإشارة إلى أنه في زمن الإمام الأشعري لم تكن المنهجيات قد تشكلت واستقلت، ولم يكن هناك تعصب إلى أي مذهب من المذاهب، فقد تعددت المشارب وطرق التلقي؛ الأمر الذي يعزز ما ذكرناه بخصوص الأشعري، ويفسر سبباً من أسباب تجاذب المذاهب له.

ثالثاً: مذهب الإمام الأشعري في المنع من التقليد، حيث إنه يُوجب على المفتي والمجتهد النظر في الأدلة ومعرفة عللها (Al-Ash'arī, 1969, 2|174). وعليه؛ فمن غير المنطقي، ومن غير المقبول أن يمنع من التقليد، ومن ثم يكون هو في نفسه مقلداً.

رابعاً: مذهبه في أن كل مجتهد مصيب (Al-Ash'arī, 1977, 260) (Ibn Fawrak, 201, 294) حيث إن مذهب الأشعري هذا يدفعه لعدم الالتزام بمذهب معين، ويُجتم عليه النظر في جميع الأقوال، خاصة أن الأشعري لا يحصر الاجتهاد في مسائل الفروع بعلماء الفقه والأصول فقط، بل إنه يعتبر في ذلك كل عالم في أي فن من الفنون إذا توفرت فيه شروط الاجتهاد بالحادثة، فلا يفرق في الاجتهاد بين علماء الفقه والأصول وبين علماء الكلام (Ibn Fawrak, 195).

خامساً: من الصعب على عالم بارز مثل الأشعري أن يكون مقلداً أو متبعاً لأحد المذاهب، حيث إن عقليته في النظر، ومنهجيته في التفكير تُحتم عليه ألا يكون كذلك، ولا أدل على ذلك من موقفه من الاعتزال؛ إذ إن المنهجية العلمية التي يتبعها في النظر والتفكير، والتي أدت به إلى ترك الاعتزال، هي نفس المنهجية والعقلية التي دفعته إلى عدم الالتزام بمذهب أصولي أو فقهي بعينه.

سادساً: يبقى أمر من الأهمية بمكان، ويحتاج إلى بحث مستقل يثبت كل هذه الدلائل، ويكون بمثابة البرهان العملي على كل ما تقدم، وهو تناول كل المسائل التي أثرت عن الأشعري في أصول الفقه، ودراستها دراسة مقارنة بما هو عند الشافعي، وكذلك مشايخه من الشافعية؛ إذ سيتبين من خلالها مدى موافقته أو مخالفته للشافعي، وبالتالي يسهل إثبات أو نفي ما تقدم من دلائل وبراهين نظرية

المبحث الرابع: تنقيح وتحقيق

بعدما تم عرضه في بيان مذهب الإمام الأشعري الأصولي، وأنه من الصعوبة بمكان أن نقول بنسبته إلى المذهب الشافعي على وجه التحديد، أو إلى أي مذهب من المذاهب الأخرى على وجه العموم، وأنّ الذي يميل إليه الباحث هو القول باستقلاليته في الاجتهاد، فكيف لنا أن نفهم كلام ابن فورك عندما بين أن الأشعري "كان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في كتاب الرسالة في أحكام القرآن، وهو اختيار أبي العباس بن سريج (Ibn Fawrak, 193)"، كذلك ما أورده ابن عساكر ونقله من كلام أبي محمد الجويني من أن الأشعري "تَقَلُّ وتَعَزُّ مخالفته أصول الشافعي (Ibn 'Asākir, 96)".

في البداية، وحتى نفهم هذه النقولات والتوجهات بشكل صحيح، فإنه لا بد من توفر شرطين أساسيين؛ الأول: فهم السياق الذي أتت به هذه الروايات، والآخر: الاستقراء والتتبع لجميع الأقوال الواردة عن هؤلاء العلماء في المسألة؛ إذ إنه من غير المقبول أن تُفسر نصاً بعيداً عن السياق الذي قيل فيه، كما أنه من غير المقبول كذلك أن نجتزئ بعض الأقوال

المراجع

- 'Abd Al-Rāziq, Muṣṭafā. (1944). *Tamhīd Tarīkh Al-Falsafah Al-'Islāmiyyah. Al-Qāhirah, Maṭba'at Lajnat Al-Ta'līf wa Al-Tarjamah Wa Al-Nashr.*
- Al-Ash'arī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Bin 'Ismā'īl. (1413AH). *Risālah 'Ila Ahl Al-Thughar bi Bāb Al-Abwāb. Al-Madīnah Al-Munawwarah, Markaz Al-Baḥth Al-'Ilmī wa 'Ihyā' Al-Turāth Al-'Islāmī.*
- Al-Ash'arī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Bin 'Ismā'īl. (1969). *Maqālat Al-'Islāmiyyīn wa 'Ikhtilāf Al-Muṣallīn. Al-Qāhirah, Maṭba'at Al-Nahḍat Al-Miṣriyyah.*
- Al-Ash'arī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Bin 'Ismā'īl. (1977). *Al-'Ibānah 'An 'Uṣūl Al-Diyānah. Al-Qāhirah, Dār Al-Anṣār.*
- Al-Bayhaqī, Aḥmad Bin Al-Ḥusayn Bin 'Alī Bin Mūsā. (1970). *Manāqib Al-Shāfi'ī. Al-Qāhirah, Dār Al-Turāth.*
- Al-Dhababī, Shams Al-Dīn Muḥammad Bin Aḥmad Bin 'Uthmān. (1992). *Tarīkh Al-'Islām Wa Waḥyāt Al-Mashāhīr Wa Al-'Alām. Bayrūt, Dār Al-Kitāb Al-'Arabī.*
- Al-Dībū, 'Ibrāhīm Aḥmad. (2011). "Mawqif Al-Shāfi'ī Min 'Ilm Al-Kalām wa Manāhij Al-Mutakalimīn". *Majallat Al-Tajdīd*, 29/15.
- Al-Khaṭīb Al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad Bin 'Alī Bin Thabit. (2001). *Tārīkh Madīnat Al-Salām. Bayrūt, Dār Al-Gharb Al-'Islāmī.*
- Al-Misāwī, Muḥammad Al-Ṭāhir. (2012). "Manhajīyyat Al-'Imam Al-Shāfi'ī Al-Kalāmīyyah Fī Tathbīt Ḥujjyat Khabar Al-Wāhid." *Majallat Al-Tajdīd*, 32/16.
- Al-Qurashī, Muḥyī Al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Al-Qādir Bin Muḥammad. (1993). *Al-Jawharah Al-Muḍīyyah fī Ṭabaqāt Al-Ḥanafīyyah. Al-Jīzah, Hajr Li Al-Ṭibā'ah wa Al-nashr wa Al-Tawzy' wa Al-'i'ān.*
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad Bin 'Idrīs. (n.d). *Al-Risālah. Bayrūt, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.*
- Al-Shitawī, Muḥammad Bin 'Alī Al-Jilānī. (2010). *'Alāqat 'Ilm 'Uṣūl Al-Fiqh Bi 'Ilm Al-Kalām. Bayrūt, Maktabat Ḥasan Al-'Aṣriyyah.*
- Al-Subkī, Tāj Al-Dīn Abū Naṣr 'Abd Al-Wahhāb Bin 'Alī Bin 'Abd Al-Kafī. (n.d). *Ṭabaqāt Al-Shāfi'īyyah Al-Kubrā. Al-Qāhirah, Dār 'Ihyā' Al-Kutub Al-'Arabīyyah.*
- Al-Yāfi'ī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Bin As'ad Bin 'Alī Bin Sulaymān. (1997). *Mir'āt Al-Jinān wa 'Ibrat Al-Yaqzān Fī Ma'rīfat Mā Yu'tabar Min Ḥawādith Al-Zamān. Bayrūt, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.*
- Al-Zarkashī, Badr Al-Dīn Muḥammad Bin Bahādir Bin 'Abd Allāh. (1992). *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ Fī Uṣūl Al-Fiqh. Al-Kuwayt, Wizārat Al-Awqāf Wa Al-Shu'ūn Al-'Islāmiyyah.*
- Badawī, 'Abd Al-Rahmān. (1997). *Madhāhib Al-'Islāmiyyīn. Bayrūt, Dār Al-'Ilm lil Malāyīn.*
- Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā Bin 'Abd Allāh Al-Qusṭanṭīnī. (2010). *Sullam Al-Wuṣūl 'Ila Ṭabaqāt Al-Fuḥūl. 'Istānbūl,*

دون جمعها، حيث إننا في الحالتين لن نتمكن من فهم الصورة العامة للمسألة بشكل كامل وصحيح.

وبالرجوع إلى هاتين القاعدتين وإعمالهما في نسبة الأقوال إلى أصحابها، فإننا نقول: "إن ابن فورك عندما ذكر موافقة الأشعري للشافعي في أكثر مسائل الأصول، فإن حديثه كان في إطار بيان معنى السنّة وأقسام الأخبار، حيث بيّن بعد ذلك موافقة الأشعري للشافعي في أكثر مسائل أصول الفقه، ثم أكمل حديثه عن بيان مذهب الأشعري في الحديث المرسل والمذلل. وعليه؛ فإنّ كلام ابن فورك يُحمل على موافقة الأشعري للشافعي في أكثر مسائل أصول الفقه المتعلقة بمباحث السنّة والأخبار، لا على عموم مسائل أصول الفقه في جميع المباحث الأصولية.

أما بخصوص ما أورده ابن عساكر عن أبي محمد الجويني، الذي يصرح بقلة مخالفة الأشعري للشافعي في الأصول، فإن الباحث بعدما تتبع أقوال أبي محمد الجويني، وجد أن الزركشي في "البحر المحييط" نقل قولاً آخر عنه يفيد مخالفة الأشعري للشافعي في الأصول، حيث قال: "قال الشيخ أبو محمد الجويني: وثقل مخالفته (أي: الأشعري) أصول الشافعي ونصوصه (Al-Zarkashī, 1/10)". وعليه؛ فإننا لا نستطيع اعتماد أي واحد من قولي أبي محمد الجويني فيما يتعلق بمذهب الأشعري الأصولي دون وجود مرجح لأحدهما على الآخر.

الخاتمة

وعليه، وفي الختام، فإن الباحث يستطيع القول بصحة الفرضية التي افترضها في بداية البحث، والتي مفادها: أنّ الأشعري بنى أصول فقهه على مذهبه في علم الكلام الذي اشتهر به، وهذا بدوره يُشكّل فارقاً أساسياً في اختلاف أصوله عن أصول الشافعي، ويعزز القول باستقلاليته في الاجتهاد، وما عدا ذلك مما ذكر في البحث من ذكر جذور العلاقة بينهما، وتخاذب المذاهب له، يكون زيادة في الحجة والبرهان إلى ما ذهب إليه الباحث.

- Ibn Fawrak, Abū Bakr Muḥammad Bin Al-Ḥasan. (1987). Mujarrad Maqālāt Al-Shaykh Abī Al-Ḥasan Al-Ash'arī. Bayrūt, Dār Al-Mashriq.*
- Ibn Kathīr, 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' 'Ismā'īl Bin 'Umar. (1998). Al-Bidāyah wa Al-Nihāyah. Al-Jīzah, Hajr Li Al-Ṭibā'ah wa Al-Nashr wa Al-Tawzī' wa Al-'I'ān.*
- Ibn Kathīr, 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' 'Ismā'īl Bin 'Umar. (2004). Ṭabaqāt Al-Shāfi'īyyah. Bayrūt, Dār Al-Madār Al-'Islāmī.*
- Ibn Taymīyah, Taqī Al-Dīn Abū Al-'Abbās Aḥmad Bin 'Abd Al-Ḥalīm. (1995). Majmū' Al-Fatāwā. Al-Madīnah Al-Munawwarah, Mujaḥma' Al-Mālik Fahd li Ṭibā'at Al-Mushaf Al-Sharīf.*
- Sharawī, Karīmah. (2015). Fikr Abī Ḥasan Al-'Ash'arī Min Al-Ṭaba'īyyah 'Ila Al-Dhātīyyah. 'Ammān, Dār Al-Fārūq.*

Markaz Al-Abḥath li al-Tārīkh wa Al-Funūn wa Al-Thaqāfah Al-'Islāmīyyah.

- Ibn Al-Nadīm, Muḥammad Bin Ishāq. (n.d). Bayrūt, Dār Al-Ma'rifa.*
- Ibn Al-Ṣalāḥ, Taqī Al-Dīn Abū 'Amr 'Uthmān Bin 'Abd Al-Raḥmān Al-Shahrazūrī. (1992). Ṭabaqāt Al-Fuqahā' Al-Shāfi'īyyah. Bayrūt, Dār Al-Bashā'ir Al-'Islāmīyyah.*
- Ibn 'Asākir, Abū Al-Qāsim 'Alī Bin Al-Ḥasan Bin Hibat Allāh. (2010). Tabayin Kadhib Al-Muftarī fīmā Nusiba 'Ilā Al-'Imām Abī Ḥasan Al-Ash'arī. Al-Qāhirah, Al-Maktabah Al-Azhariyyah li Al-Turāth.*
- Ibn Farḥūn, Ibrāhīm Bin Nūr Al-Dīn. (1996). Al-Dībāj Al-Mudhahhab fī Ma'rifat A'yān 'Ulamā' Al-Madhhab. Bayrūt, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.*

مسألة مشتركة بين العلمين، توصل فيها إلى خلاصات مهمة تبين لنا الملامح والخصائص الأساسية لفكر الأشعري الأصولي أصالة واستقلالاً دون مقارنته بأصول أحد من الأئمة؛ الأمر الذي يزيد من أهمية هذا البحث، خاصة أن المقارنة هنا بينه وبين الإمام الشافعي الذي كثر نسبة الأشعري إليه.

الحواشي

¹ وقد انتهض الباحث لهذه المهمة في رسالته الدكتوراة المعنونة بـ "الفكر الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري: دراسة تحليلية"، جمع فيها ما تفرق من آراء أبي الحسن الأشعري في ثنايا كتب الفقه والأصول والسير والتراجم، كما استنطق ما وصلنا من كتب الأشعري في علم الكلام في كل

Autopsy as a Means of Criminal Evidence: A Comparative Juristic Study

التشريح وسيلة من وسائل الإثبات الجنائي: دراسة فقهية مقارنة

جيء نور العاشقين بنت جيء يوسف⁽ⁱ⁾، أحمد بن محمد حسني⁽ⁱⁱ⁾

Abstract

An autopsy is a crucial method for detecting crime and is included in the Code of Criminal Procedure as one of the essential procedures for obtaining evidence, especially biological evidence, in the body of the deceased to determine the cause of death. Despite this, some jurists maintain that autopsy is not permissible because it harms the dead, and Shari'ah prohibits all forms of aggression and harm to humans, whether they are alive or dead. This study aims to shed light on the extent to which the principle of necessity is allowed in the process of forensic autopsy, and the importance of this study lies in clarifying the ruling of necessity from the Islamic perspective. The researchers used an inductive method to collect information and a comparative analytical study, and the interview which was conducted with forensic doctors and the police to collect information about the practice of autopsy in Malaysia. The researchers discovered that the cases in which the autopsy was performed in Malaysia are in accordance with the Shari'ah, due to their necessity.

Keywords: Autopsy, crime, evidence, Shari'ah, Malaysian law.

ملخص البحث

تشريح الجثة وسيلة حاسمة لكشف الجريمة، وهو مدرج في قانون الإجراءات الجنائية باعتباره أحد الإجراءات الأساسية للحصول على الأدلة، خاصة الأدلة البيولوجية في جسد الميت لتحديد سبب الوفاة. ورغم ذلك، يرى بعض الفقهاء أن التشريح غير جائز لأنه يضر بالموتى، وتنهى الشريعة عن جميع أشكال الاعتداء والضرر على البشر، سواء أكانوا أحياء أو أمواتاً. وتهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مدى تحقق مبدأ الضرورة في الشريعة الإسلامية في عملية التشريح الجنائي. كما تكمن أهميتها في توضيح حكمه في المنظور الإسلامي. واستخدمت الدراسة منهجاً استقرائياً لجمع المعلومات، ومنهجاً تحليلياً مقارنة، كما أجريت مقابلة مع الطبيب الشرعي، والشرطة لجمع معلومات حول ممارسة تشريح الجثة في ماليزيا. واكتشفت الدراسة بأن الحالات التي تم فيها التشريح في ماليزيا تتوافق مع الشريعة، لوجود الضرورة.

الكلمات المفتاحية: التشريح، الجريمة، الإثبات، الشريعة، القانون الماليزي.

⁽ⁱ⁾ طالبة ماجستير، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: chenurulasyiqin@yahoo.com

⁽ⁱⁱ⁾ أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: ahmedking@iium.edu.my

بما في ذلك تشريح الجثة، حيث إن من بين أهم المعلومات التي يكشف عنها تشريح الجثة: سبب وطريقة الوفاة (Ramalinggam, 2014, 4). ومن أجل ذلك، لا بد من قطع بعض الأجزاء في جسد الميت، مع أن الشريعة قد حرمت كل اعتداء على الإنسان سواء في حالة حياته أو مماته.

وقد يؤدي هذا التعارض إلى رفض بعض أهل الورثة لعملية التشريح الجنائي. (Noorfajri et al, 2015, 9) ولذلك تكمن أهمية هذه المقالة في إعطاء تصور صحيح للمجتمع من خلال معرفة إلى أي مدى تسمح الشريعة بالتشريح من أجل كشف الجناية، وتطبيقه في ماليزيا. ويتم ذلك ببيان حقيقة التشريح وأهميته، وموقف العلماء من عملية التشريح وأدلتهم، ومكانة التشريح الجنائي في ماليزيا مع بيان ضرورة إجراء التشريح في بعض الحالات.

الدراسات السابقة: وجدت الدراسة أن هناك العديد من الدراسات والبحوث العلمية والمقالات المتعلقة بموضوع تشريح الجثة، ومن أهم الدراسات التي تناولت هذا الموضوع:

دراسة بعنوان "أحكام تشريح جثة الآدمي وتطبيقاته القضائية"، كتبها نايف بن سعد الشننفي (Al-Shunayfi, 2005)، حيث قام الباحث بإبراز أحكام التشريح الثلاثة وهو التشريح التعليمي والجنائي والمرضي، ثم أتى بأثلة من القضايا في المحاكم الشرعية في المملكة العربية السعودية، وكشف عن دور التشريح فيه. كما وضع بالتفصيل الشروط التي يجب أن تتوفر في المشرح لإجراء التشريح مع بيان أثر تقرير ورأي المشرح في الأمور القضائية. وقد اعتمد الباحث على منهجين؛ المنهج التحليلي الوصفي، والمنهج الاستقرائي. وخلصت هذه الدراسة إلى أن تقرير تشريح الجثة يعد من أحد أدلة ومصادر الإثبات، ووضوحه له آثار قوية في التعامل مع القضايا الجنائية. وعلى الرغم من تفاصيله تحت عنوان التشريح الجنائي، فإن هذه المقالة ستسلك المنهج التحليلي المقارن بين الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي.

ثم بحث بعنوان: "أحكام تشريح جثة الميت في الشريعة الإسلامية مقارنة بالقانون الوضعي" (Sālmī, 2018) للباحثة مسعودة سالمي. يهدف هذا البحث إلى بيان موقف الشريعة

المحتوى

78	المقدمة
79	المبحث الأول: مفهوم عملية التشريح في الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي
79	المطلب الأول: تعريف التشريح في الشريعة الإسلامية
80	المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالتشريح
80	المطلب الثالث: أنواع التشريح
81	المبحث الثاني: أحكام تشريح الجثة في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي
81	المطلب الأول: حكم تشريح الجثة في ضوء الفقه الإسلامي
82	المطلب الثاني: حكم التشريح الجنائي في القانون الماليزي
83	المطلب الثالث: الحالات التي لا تحتاج إلى التشريح
84	المطلب الرابع: ضوابط التشريح الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي
85	المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية للتشريح في ماليزيا
86	الخاتمة
87	المراجع

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فقد اعتنت الشريعة الإسلامية بكرامة الإنسان، وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، وهذه الكرامة تشمل حال حياته ومماته. ومع ذلك، يمكن مشاهدة القضايا لأسباب جنائية على وسائل التواصل الاجتماعي والصفحات، مما يجعلها لم تعد غريبة في بلادنا. ووفقاً لقانون الإجراءات الماليزي، يجب التحقيق في الوفيات إذا تم اكتشاف جثة ولم يتضح كيف مات، سواء بالقتل أو بالحادث (Criminal Procedure Code, Act 593, Sect 329) ومن المحتمل أن تكون الجثة لمقتول، ومحاول الجاني إخفاء وإزالة أثر الجريمة. لذلك يجب أن تكون هناك إجراءات صحيحة وأدلة كافية للإثبات الجنائي.

برز مجال الطب الشرعي في السنوات الأخيرة كأداة مهمة لمساعدة المحاكم على اكتشاف الجريمة والبحث عن الأدلة

المبحث الأول: مفهوم عملية التشريح في الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي

المطلب الأول: تعريف التشريح في الشريعة الإسلامية

وقبل الخوض في هذا الموضوع، لا بد من معرفة ماهية التشريح لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: التشريح لغة واصطلاحاً في الشريعة الإسلامية

التشريح لغة: هو مصدر مشتق من فعل شَرَحَ. ويأتي بمعنى القطع، وهو تشريح اللحم من العضو. (Ibn Manzūr, 1993, 2/497)

واصطلاحاً: "فتح جثة الإنسان للكشف عن سبب المرض أو لمصلحة تعليمية أو قضائية" (Al-Bustānī, 1987, 459).

استناداً إلى هذا التعريف يمكن القول: إن التشريح هو عملية قطع جثة الآدمي من أجل تحديد مسببات المرض، وكذلك لأغراض تعليمية وقانونية.

الفرع الثاني: مفهوم التشريح في القانون الماليزي

لم يحدد القانون الماليزي تعريف تشريح الجثة، ولكنه ورد في قانون الإجراءات الجنائية الماليزية أنه أداة مهمة في الكشف عن سبب الوفاة وطريقتها (CPC, 328). ووفقاً لوزارة الصحة الماليزية، فإن تشريح الجثة هو: "فحص يقوم به مسؤول طبي حكومي على جثة، ويتضمن فحصاً خارجياً وداخلياً لتحديد سبب الوفاة، وكذلك طريقة الوفاة أو كيفية حدوث التغييرات بسبب مرض، أو مادة كيميائية، أو إشعاعية، أو حادث، أو إصابة، وغيرها" (Suatu Pemeriksaan yang dijalankan oleh Pegawai Perubatan Kerajaan ke atas mayat. Ianya melibatkan pemeriksaan luaran dan dalaman untuk mengenalpasti punca kematian serta cara kematian atau bagaimana perubahan dihasilkan oleh sesuatu penyakit, kimia, radiasi, kemalangan, kecederaan dan lain-lain" (Garispanduan Bedah-Siasat Mayat, 2008).

الإسلامية والقانون الوضعي من تشريح الجثة مع كشف الآثار المترتبة على ذلك، ومن ثم عرض أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في مبدأ حرمة الجثة. واستخدمت هذه الدراسة أربعة مناهج وهي المنهج الاستقرائي، والتحليلي، والمقارن، والوصفي. ومما خلص إليه هذا البحث أن تشريح الجثة جائز بضوابط معينة حددها الشريعة، وقد تؤدي مخالفتها إلى عقوبات جزائية في القانون الجزائري وكذلك عقوبة التعزير في الشريعة، ومع ذلك لم يتناول هذا البحث بالتركيز على نوع من أنواع التشريح وهو التشريح الجنائي الذي تهتم هذه الدراسة ببيان، وكذلك ستعتمد الدراسة المنهج الميداني لاستيعاب المعلومات عن ممارسة التشريح الجنائي في ماليزيا.

ثم مقالة Inkues Koroner dan Proses Autopsi di (Noorfajri et al, 2015) حيث قامت الدراسة بتوضيح إجراءات ومكانة التشريح الجنائي في التحقيقات في الوفاة في القانون الماليزي، مع بيان التحديات في قضية التشريح، وكذلك إبراز دور القاضي فيها بالإتيان بأمثلة من القضايا المتعلقة بالتشريح. والمناهج المتبعة لإتمام هذا البحث هي المنهج التحليلي الوصفي، والاستقرائي. ومما خلصت إليه هذه الدراسة أن تقرير التشريح يلعب دوراً هاماً في مساعدة القاضي على تحقيق سبب الوفاة. ويظهر أن هذه الدراسة تركز في الجانب القانوني وتُغفل الجانب الفقهي، لذا أريد في هذه الدراسة القيام بمقارنة مكانة التشريح الجنائي في الشريعة والقانون.

وتأسيساً على ما سبق، نجد أن معظم الدراسات السابقة تتناول موضوع التشريح بشكل عام، ولا تقوم بالمقارنة بين الشريعة والقانون الماليزي إلا في سنة 1989م قامت دراسة بعنوان "Bedah siasat: Penilaian Islam Terhadap Amalannya di Malaysia" (Fakhriani, 1989) ببيان حكم التشريح وممارسته في ماليزيا، ولكنها لم تتطرق إلى ضوابط عملية التشريح الجنائي بشكل خاص. لذا تقوم هذه المقالة ببيان حكم التشريح الجنائي وضوابطه مع استعراض بعض القضايا المستجدة المتعلقة بالتشريح لإبراز أهمية ضرورة عملية التشريح في كشف الجريمة.

وصفوة القول إن التشريع له علاقة وطيدة بمصطلح الطب الشرعي والجراحة والشق إذ يتشابه من جهة عملية القطع، ولكنه يختلف منها من حيث الهدف.

المطلب الثالث: أنواع التشريع

ينقسم التشريع إلى ثلاثة أنواع:

أ. **التشريع التعليمي:** وهو أن يقوم الطلاب في الطب بتشريح الجثة تحت إشراف الأطباء، وهذا التشريع ضروري للأطباء المستقبليين لأنه يجب أن يكون لديهم فهم شامل للجسم البشري، بما في ذلك مواضع الأعضاء والوظائف وكيفية العمل وأجزائه المختلفة. (Ali al-Bar, 1989, 9) وهذا العلم يمكن أن يتجنب عن وقوع أخطاء الأطباء عند إجراء الجراحة على الأحياء بسبب عدم مهاراتهم وخبرتهم في التعامل مع جسم الإنسان.

ب. **التشريع المرضي:** يوفر تشريح الجثة معلومات مهمة للأطباء، بما في ذلك الحالة الصحية العامة للمتوفى والأسباب الكامنة التي أدت إلى الوفاة، وبالتالي هذا التشريع يساعد على اتخاذ الإجراءات الوقائية اللازمة لمكافحة خاصة إذا كان سبب الوفاة هو الوباء، (Al-Sabā'i, 1994, 173) على سبيل المثال، يتم تشريح الجثة المتوفاة بسبب الفيروس كورونا لاكتشاف اللقاحات المناسبة والعلاجات الجديدة للوقاية من أمراض الرئة بسبب هذا الفيروس. (Salemo M et al, 2020, 14)

ج. **التشريع الجنائي:** تشريح الجثة هو جزء من الطب الشرعي ويتم إجراؤه لأغراض قانونية أو قضائية؛ فهو يساعد في تحديد طريقة وسبب وفاة الشخص بالإضافة إلى وقت الوفاة، ثم يتم تقديم هذه المعلومات إلى القاضي الذي يمكنه بعد ذلك اتخاذ قرارات بإثبات الجناية على المتهم أو براءته (Sha'ban, 2008, 102). وعلاوة على ذلك، يتمكن التشريع من اكتشاف نوع الجريمة هل قصد المتهم في قتل المتوفى أو أنه قتله خطأ، كما يمكن معرفة طريقة الوفاة سواء كانت بسبب حادث أو مرض أو قتل (AI-Ujlan, 2008, 1/453).

وترى الدراسة أن هذا التعريف عام لأنه يشمل الفحص الخارجي والداخلي، أما ما تهتم به هذه المقالة فهو الفحص الداخلي الذي يتم بتشريح البدن.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالتشريع

ومن بين الألفاظ التي لها علاقة بلفظ التشريع ما يلي:

أ. **الطب الشرعي:** مجال الطب الشرعي هو تطبيق علم الطب لخدمة مجال القضاء لحل المسائل القضائية، مثل قضية القتل والانتحار والحوادث والجرائم الجنسية، وذلك لمساعدة القاضي في تحقيق العدالة (K.S. Narayan, 2014, 1). وهناك فرعان للطب الشرعي، هما الطب الشرعي الباثولوجي والطب الشرعي الإكلينيكي. أما التشريع فهو جزء من الطب الشرعي الباثولوجي لأنه يتعامل مع المتوفين. (Al-Jundī, 1987, 9). لذا العلاقة بين التشريع والطب الشرعي هي عموم وخصوص؛ فالتشريع أخص من الطب الشرعي.

ب. **الجراحة:** هي العملية التي تهدف إلى علاج الأسقام وإصلاح الإصابات، ويمكن أن تتم من خلال ثلاثة طرق: وهي الجرح والشق والخياطة (Kan'an, 2000, 234) ويستفاد من ذلك، أن مصطلح الجراحة مستخدم للإشارة إلى عملية شق أو قطع في الحي، وذلك لأن عملياته قد تهدف إلى علاج الأمراض، أما التشريع فلا يهدف إلى ذلك لأنه مرتبط بالميت.

ج. **الشق:** قد يستخدم الفقهاء القدامى كلمة الشق في المسائل الفقهية وهي العملية التي تهدف إلى إخراج الجنين الميت من بطن الأم الميتة، وإخراج ما ابتلعه الأدمي من مال غيره. (Ibn Qudāmah, 1968, 2/411). قد يتشابه الشق والتشريح لاستخدام الفقهاء لهذه المصطلحات في الدلالة على العملية التي تجرى على الأموات، إلا أن التشريع قد يتناول هذا المصطلح في العصر الحديث لكثرة عملياته من أجل تحقيق سبب الوفاة أو التعليم.

الثاني: القول بجواز تشريح الجثة للضرورة، وذهب إلى هذا الرأي كثير من العلماء منهم الشيخ حسين مخلوف، وإبراهيم اليعقوبي، والشيخ يوسف الدجوي، ومحمد علي البار (Al-Barr 1989, 65). وأخذ به أيضا هيئة كبار العلماء، ومجمع الفقه الإسلامي، ودار الإفتاء بمصر (Al-Shanqīti, 1994, 170).

والسبب الرئيس من وجود الاختلاف بينهم هو كرامة الآدمي في حال حياته وموته، وأما التشريح فقد يتضمن فيه عملية الشق وتشويه بدنه. وأما المجيزون لعملية تشريح الجثة فيرون أنه لا ينتهك كرامته. وتقوم الدراسة بعرض استدلال المانعين، ثم يأتي بعد ذلك رأي المجيزين، ويمكن بيان ذلك مفصلاً على النحو التالي:

استدل المانعون بالآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. ويلاحظ من هذه الآية أن الله كرم الإنسان وفضله على جميع المخلوقات (Ibn Kathīr, 1998, 5/89). ويرون أن هذا التكرم يتعارض مع عملية التشريح التي تترتب على تشويه الجثة وإهانتها (Sha'bān, 2008, 86).

ويرى المجيزون لعملية تشريح أن التشريح ليس فيه إهانة للميت لأنه يتضمن مصلحة الناس؛ وقد يفيد التشريح في الكشف عن الأمراض والأوبئة حتى يتمكن الأطباء من علاجها، كما يمكن للطلاب إجراء الجراحة على الموتى والتعرف على الأعضاء البشرية قبل إجرائها على الأحياء. بالإضافة إلى ذلك يحدد التشريح أيضاً سبب الوفاة الذي يعتبر أمراً حاسماً في كشف الجاني (Sha'bān, 2008, 89). وبالتالي يحقق العدل كما أمر الله بقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

واستدلوا بالحديث الشريف: ((كسر عظم الميت ككسره حياً)) (Ibn Mājah, 2009, 1/516). التشريح حرام لأن هذا الحديث يدل على حكم عدم جواز كسر عظم الميت

وقد أضاف بعض الباحثين النوع الرابع من التشريح وهو التشريح العلاجي الذي يتم بتشريح الجثة ثم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي، (Sharafuddin, 1987, 61) إلا أن الدراسة ترى أن التشريح العلاجي يقع ضمن موضوع نقل الأعضاء، حيث قد تكلم الفقهاء عن أحكامه وضوابطه على وجه خاص.

المبحث الثاني: أحكام تشريح الجثة في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي

المطلب الأول: حكم تشريح الجثة في ضوء الفقه الإسلامي
وقبل أن نتطرق إلى موقف الفقهاء من عملية التشريح، يحسن الإشارة إلى مبدأ حرمة الآدمي.

الفرع الأول: مبدأ حرمة الآدمي حياً وميتاً

إن الشريعة الإسلامية اعتنت بكرامة الإنسان، وقد حرم الله كل أنواع الاعتداء عليه، وجعل فيه عقوبة لمخالف ذلك، مثل تحريم القتل بغير حق، في قوله تعالى، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: 33]. ولا تقتصر هذه الكرامة عليه في حال حياته، بل تشمل حال وفاته أيضاً، حيث أمر الله أن نتعامل مع الميت على أكمل وجه، ونراعي عورته، وكذلك حرمة، ويكون ذلك واضحاً على سبيل المثال، عند تجهيز الميت من إغماض عينه وتغسيله ثم تكفينه والصلاة عليه ودفنه. (Ruqayyah, 2010, 36).

وعلى هذا الأساس، اختلف الفقهاء في حكم تشريح الجثة على قولين:

الأول: القول بحظر تشريح الجثة، وهذا الذي ذهب إليه بعض الفقهاء، منهم الشيخ العربي بوعياذ الطبخي، والشيخ محمد نجيت المطيعي (Al-Ya'qūbī, 1986, 98) والشيخ برهان الدين السنبهلي (Al-Sanbahli, 1988, 66).

المطلب الثاني: حكم التشريع الجنائي في القانون الماليزي

الفرع الأول: نبذة عن نظام التحقيقات في الوفاة بماليزيا

الأدلة الكافية عنصر مهم لإثبات الجريمة، حيث يشترط القانون أن تتضمن التهمة على الجريمة المعلومات مثل الأدلة، والمكان، والوقت، والجاني. (CPC, 153 (1)). ويندرج التشريع الجنائي في قانون الإجراءات الجنائية 593 بماليزيا حيث يتركز على الإجراءات اللازمة في تحقيقات الوفاة، ويعتبر التشريع من أحد طرق معرفة سبب الوفاة، وهو منصوص بقولهم: "لا تقتصر عبارة سبب الوفاة على السبب الظاهر للوفاة الذي يمكن التحقق منه عن طريق فحص أو تشريح جثة المتوفى فحسب، بل تشمل أيضا جميع الأمور الضرورية للتوصل إلى الطريقة المؤدية إلى وفاته إذا كانت الوفاة ناتجة عن فعل شخص مخالف للقانون" (CPC, 328).

والشرطة ملزمة بإجراء تحقيقات في الوفاة متى تم إبلاغها بحدوث انتحار أو قتل أو اكتشاف جثة مقتول للكشف عما إذا كان القتل ناتجا عن إنسان، أو حيوان، أو آلة، أو حادث، أو وفاة في ظروف غامضة تثير الشبهات بارتكاب الجريمة، أو وفاة مفاجئة، والوفاة التي لا يعرف سببها (CPC, 329). وبعد وصول ضابط التحقيق إلى مسرح الجريمة، يوثق سبب الوفاة الظاهر مع وصف الجروح والكسور والكدمات وغيرها من أعراض التلف الموجودة على الجسم، وكذلك الأسلحة والأدوات إن وجدت. وكذلك، تجري الشرطة مقابلة مع الشهود الذين شاهدوا الوفاة إن وجدوا (Mohamad Zahari, 2021). وإذا رأت الشرطة أن الوفاة غير طبيعية، أو عن طريق العنف أو بطريقة مفاجئة، يمكن لها أن تأمر الطبيب الحكومي بتشريح الجثة، ويجب على الطبيب أن يوفر تقريراً في استمارة بول 61. أما إذا رأت خلاف ذلك، كأن يتوفى الشخص بسبب طبيعي وليس فيه عنصر جنائية، فيمكن أن يأمر بدفن الميت. (CPC, 330).

وهناك حالة أخرى يجب التحقق فيها عن سبب الوفاة وهي عندما يتوفى الشخص أثناء وجوده في حجز الشرطة أو في مستشفى الأمراض النفسية أو السجن، غير أن هذا التحقيق يجريه القاضي، فيقوم بمهام ضابط الشرطة. (CPC, 334). وإذا

لأن كسره يؤديه كما في حال حياته، أما في التشريع فقد يكون تقطيع جلده وعظامه. ويرد الفقهاء المجيزون أن الحديث لا يمنعه إلا في حالة عدم وجود منفعة واضحة أو ضرورة ملحة، لذلك إذا تمت ممارسة هذه العملية من أجل حماية مصالح الناس، فهي جائزة في الشريعة الإسلامية (Fatwa Dar Al-Ifta, 1997).

واستدلوا بقياس تحريم شق بطن الأم الميتة من أجل استخراج الجنين الحي وكذلك بقياس تحريم شق بطن الإنسان لاستخراج ما ابتلعه من مال وغيره، لأنه لو كان شق البطن محرماً ولو أن فيه مصلحة ضرورية، فمن الأولى أن يكون التشريع حراماً (Al-Shanqīti, 1994, 176). أما الفقهاء الذين ذهبوا إلى جواز التشريع فاستدلوا بقياس جواز شق البطن، وردوا أن دليل المانع لعدم التشريع بهذا القياس يسقط لاختلاف الفقهاء في هذه المسألة. (Al-Qasār, 1998, 276).

واستدلوا بالقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، ويتفرع عنها قاعدة أخرى وهي "الضرر لا يزال بالضرر"، ويستفاد من هذه القاعدة أن الضرر لا يرفع بالضرر، وبالتالي، لا يجوز التشريع عندهم لأن فيه ضرراً على جسد الميت من أجل دفع ضرر آخر كالأمراض في التشريع التعليمي (al-Shanqīti, 1994, 176).

أما المجيزون لعملية التشريع فاستدلوا بالقاعدة: "إذا تعارضت مصلحة قدم أقواهما"، و"إذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما"، وقاعدة "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف". وعملية تشريح الجثة مفسدة لأن الجثة تتعرض للقطع والتشويه، ولكن عدم القيام بها يؤدي إلى نشر الجريمة والوباء لأن سبب الوفاة مجهول والإجراءات الوقائية غير معروفة. وكذلك قد تكون هناك الأخطاء في الجراحة لأن الأطباء لا يفهمون وظيفة الأعضاء، وهذه المفسدة أشد من المفسدة التي لحقت به من التشريع (Al-Shunayfi, 2005, 73).

ومما سبق يمكن القول إن الفقهاء قد اختلفوا في هذه المسألة لاختلاف مراعاتهم لمصلحة كرامة الميت وبين مصلحة عامة الناس، وترى الدراسة أن التشريع جائز لتقديم المصلحة العامة على الخاصة، وقد أبيح ذلك للضرورة. ولهذا، فإن التشريع جائز لضرورة معرفة سبب الوفاة وبالتالي، يمكن من خلال ذلك تحقيق العدالة.

د. الكشف عن تاريخ الوفاة عندما يتعذر تحديد التاريخ الصحيح لشاهد العيان.
هـ. جمع الإصابات والآثار الموجودة على جثة الضحية مثل الصدمات والكدمات والتي قد تساعد في حل لغز الجريمة. ويجوز للطبيب إرسال أي جزء من الجسم إلى معهد البحوث الطبية لتحليله إذا كان يعتقد أنه يساعد في تحديد سبب الوفاة. وبمجرد الانتهاء من ذلك، سيحتاج إلى المصادقة على سبب الوفاة وإضافة التاريخ وتوقيع تقرير يفصل نتائج تشريح الجثة. وسيُرسل الطبيب التقرير إلى المدعي العام أو القاضي (CPC, 331).

وبناء على ما سبق فإن القانون الماليزي يجيز عملية التشريح الجنائي، ويجعلها وسيلة من وسائل التحقيقات المتعلقة بالوفاة، وتتم هذه العملية من قبل طبيب حكومي، وذلك بعد أن يستلم أمرًا من القاضي أو ضابط الشرطة، غير أن هناك بعض الحالات التي لا يصدر فيها أمرًا بتشريح الجثة، لأنها لا تحتاج إليه.

المطلب الثالث: الحالات التي لا تحتاج إلى التشريح

إذا تبين أن سبب الوفاة كان حادثًا وليس نتيجة عنف أو اعتداء فيأمر ضابط الشرطة أو المحكمة بدفن المتوفي على الفور، فلا يحتاج حينئذ إلى إجراء تشريح الجثة (CPC, 330). وكذلك لا حاجة للتشريح إذا كانت الوفاة بسبب الشيخوخة أو بمرض مزمن من خلال التدقيق في الملف الطبي للمريض، وفي الحالة التي فيها شهود يعرفون التفاصيل المؤدية إلى وفاته. (Abdul Rani, 2009, 4)

وقد يقرر القاضي عدم إصدار أمر بتشريح جثة وجدت في حجز الشرطة أو في مستشفى للأمراض النفسية أو السجن إذا كان هناك دليل على وفاة الضحية بسبب حالة موجودة مسبقًا، مثل فيروس نقص المناعة البشرية. (Annuar Ayob, 2007, 104)

صفوة القول: إن الشريعة تحرص على تلبية حاجيات الناس بما فيها مصلحتهم وتهتم بأسباب ضرورة في التحقيق في سبب الوفاة. والتشريح الجنائي في ماليزيا متوافق معها لأنه ليس

كانت الوفاة مرتبطة باحتجاز الشرطة، فيجب على القاضي أن ينظر في إجراء تحقيق الوفاة. فيقوم بعض القضاة بزيارة السجن أو مركز الحبس الاحتياطي التابع للشرطة حيث حدثت الوفاة بعد الإبلاغ عنها، حيث تتمثل مهامهم في الفحص البدني بحثًا عن آثار الإصابات، وكذلك البحث عن الأدلة في محل الوفاة. وفي حال وجود الآثار على الجثة، يتم إصدار التعليمات لإجراء تشريح الجثة (Annuar Ayob, 2007, 104).

الفرع الثاني: الحالات التي يجب فيها التشريح

ويلاحظ مما سبق أنه يجب على ضابط الشرطة أو القاضي بعد القيام بالفحص الخارجي للجثة أن يطلب من الطبيب المسؤول في المستشفى الحكومي إجراء تشريحها إذا تبين أن الوفاة تمت بطريقة مفاجئة وغير طبيعية، حيث إن لهما السلطة للأمر بإجراء عملية التشريح الجنائي؛ كما أنه لا يجوز للطبيب الشرعي القيام بها إلا إذا طُلب منه ذلك.

والهدف الأسمى الذي ذكره القانون هو معرفة أسباب وطرق الوفاة (CPC, 329):

أ. **سبب الوفاة:** وهو محفز يطلق سلسلة من الظروف التي تؤدي إلى وفاة شخص ما، ويقصد به أيضا "عملية المرض أو الإصابة الكامنة التي تؤدي إلى حدوث عملية (آلية) فسيولوجية تؤدي في النهاية إلى الموت" (Shahrom, 1993, 79).

ب. **طريقة الوفاة:** وهي أن يهدف إلى معرفة طريقة الوفاة سواء بسبب المرض، أو الحادث، أو الانتحار، أو القتل. (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK539901/>)

اقتصر القانون الماليزي على بيان أن الهدف من التشريح هو تحديد سبب وطريقة الوفاة، إلا أن تشريح الجثة يمكن أن يكشف عن عدد من الحقائق الحاسمة، بما في ذلك: (Kasanathan, 1997, 2)

أ. التعرف على المتوفي، إذا تم العجز عن معرفة هويته قبل التشريح.

ب. توثيق الإصابات ووصفها.

ج. تحقق ما إذا كانت الإصابات متوافقة مع تاريخ معين.

وبعد أن تتوفر الضوابط السابقة يمكن أن يبدأ الطبيب إجراء تشريح الجثة، ويجب مراعاة الأمور الآتية:

أ. عدم التمثيل بالجثة، ويتعامل مع الجثة معاملة حسنة (Sharaf al-Din, 1987, 74).

ب. لا يجوز أن ينظر إلى عورة الميت إلا للضرورة (Al-Shunayfi, 2005, 111).

ج. أن يقوم بتشريح جثة المرأة بواسطة الطبيبات (Al-Shunayfi, 2005, 112).

د. أن يجمع جميع الأعضاء المشرحة وتدفن (Sharaf al-Din, 1987, 74).

الفرع الثاني: ضوابط التشريح في القانون الماليزي

حسب إطلاعنا نجد أنه ليس هناك قانون خاص يبين ضوابط تشريح الجثة في ماليزيا، ولكن هناك ضوابط للتشريح صادرة عن وزارة الصحة. ومن بين الإجراءات اللازمة التي يجب القيام بها قبل تشريح الجثة ما يلي: (Garis Panduan Bedah-Siasat, 2008).

أ. أن يحصل الطبيب على الإذن من الشرطة أو القاضي.

ب. أن يتأكد الطبيب من وفاة الشخص ويعين لحظة الوفاة.

ج. أن تقدم الشرطة المعلومات المتعلقة بالمتوفى للطبيب. (Mohamad Zahari Mahmud, 2021).

د. أن تتم عملية التشريح من قبل الأطباء الحكوميين وفي المستشفيات الحكومية. (Nuraida Khalid, 2021).

هـ. أن يحدد الطبيب والشرطة هوية المتوفى.

و. أن يبدأ الطبيب بالفحص الخارجي، وهو فحص ملابس الميت وجسده، وإذا كان لا يمكن للطبيب تحديد سبب الوفاة بالفحص الخارجي، فيلجأ الطبيب إلى تشريح الجثة. ومن بين الإجراءات اللازمة التي يجب القيام بها بعد تشريح الجثة ما يلي:

أ. لا يسمح لأحد بالتواجد في المشرحة إلا للشرطة وموظفي المستشفيات (Salmah Arshad, 2021).

ضروريًا إجراء التشريح في كل الإجراءات القضائية المتعلقة بالوفاة، وإنما عندما يغلب على ظن القاضي أن هناك اشتباها بالجريمة، وأنه لا بد من الكشف عن سبب الوفاة، ويتضح من ذلك أن القاضي لا يأمر بالتشريح مباشرة بعد تلقي حالات المتوفين بسبب القتل أو الحادث أو الموت المفاجئ، بل يأمر بذلك بعد فحص مكان الحادث، وكذلك الفحص الخارجي قبل تشريح الجثة.

المطلب الرابع: ضوابط التشريح الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي

الفرع الأول: ضوابط التشريح في الشريعة الإسلامية

ومن الجدير بالذكر أن الفقهاء إذا أباحوا المحرمات فهذه الإباحة ليست مطلقة، وإنما هناك معايير يجب على المسلمين الالتزام بها. وتتطرق هذه الدراسة إلى ضوابط التشريح التي تكون قبله وبعده. ومن بين الشروط التي يجب أن توفرها السلطات من الشرطة والطبيب الشرعي (Markaz, 2014, 369):

أ. التأكد من وفاة الشخص الذي سيتم تشريح جثته.

ب. وجود ضرورة لتشريح الجثة، بأن أدلة الجناية لا تكفي لإثبات الجناية حسب تقدير القاضي (Abū Bakr, 1996, 47).

ج. أن يكون هناك متهم في الجناية، أي أن هناك شخصا يتهم بقتل الميت، لأن الهدف من التشريح هو التأكد من كونه الجاني الحقيقي أو المتهم، فإن لم يكن هناك متهم فلا حاجة إلى التشريح.

د. أن يغلب على الظن أن تكون هذه العملية قادرة على الوصول إلى الدليل.

هـ. أن يحصل على إذن القاضي.

و. أن يكون حق الوارث قائماً لم يسقطه، أي أن يكون الوارث مطالباً بدم المجرم.

ز. إجراء العملية بواسطة طبيب شرعي ماهر بتركيب جسم الإنسان.

الشريعة فقد اشترطت أن يكون الطبيب ماهراً بتشريح الجثة، لا سيما أن التشريح الجنائي متعلق بالبحث عن الأدلة، ويؤثر ذلك في تحقيق العدالة، فلا بد أن يتم التشريح من قبل الطبيب الشرعي. وقد يؤدي انضمام الطبيب العام في هذه القضايا إلى عدة مشاكل منها: عمليات بتر الأعضاء والإهمال في الجراحة، (Malaysian Law Journal, 628)، وكذلك تقرير تشريح الجثة من الطبيب العام يكون موجزاً، مما يؤثر في الاستجواب القضائي. (Malaysian Law Journal Unreported, 891).

المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية للتشريح في ماليزيا

يلعب تقرير الطبيب الذي يجري التشريح دوراً مهماً خاصة عند محاكمة المتهم في ماليزيا، وصرح القانون بذلك في المادة 332 بأنه "تقرير الطبيب المسجل يعتبر من الأدلة الرئيسة عند محاكمة المتهم بالقتل العمد أو الخطأ خاصة إذا كان الطبيب الذي أجرى فحص جثة المتوفى ميتاً أو غاب عن ماليزيا، حيث يعتبر تلقي أي تقرير من ذلك الطبيب قانونياً. وتخضع هذه الأدلة للخصم من وزنها الذي تراه المحكمة مناسباً بسبب عدم تقديم ذلك التقرير بعد حلف اليمين".

وفي هذا المبحث ستتناول الدراسة ذكر أمثلة على ممارسة التشريح في قضايا جنائية، مع تحليل مدى قوة التشريح كوسيلة من وسائل الإثبات الجنائي.

ومن أمثلة تطبيقات التشريح ما يلي:

أ. في قضية المدعي العام ضد محمد حافظ، أتهم المتهم بقتل رجل عمداً في مكتب ديني في تيرينجانو، وهو شقيق حبيبته. وشهدت جريمة القتل أيضاً عائلة المتوفى الذين كانوا أيضاً في مكان الحادث. ومع ذلك، نفى المتهم الادعاء، وقال إنه لم يقتل المتوفى عن قصد وإنما أصابت السكين صدر المتوفى الأمامي الأيسر أثناء المشاجرة. وتحالف أقوال المتهم مع نتائج التشريح التي خلصت إلى أن سبب الوفاة هو جرح طعنة في الصدر حيث حدثت الطعنة في أعضاء مهمة مثل القلب والرئتين ويمكن أن يؤدي إلى الموت، كما أن هناك طعنات في 12 جزءاً آخر

ب. يسمح للطبيب أخذ عينات من الجثة لتحليلها (Nuraida Khalid, 2021).

ج. أن يسرع الطبيب في إجراءات تشريح الجثة.

د. أن يسلم الطبيب الجثث إلى ورثتها أو موكلها بعد الانتهاء من عملية التشريح للدفن (Salmah Arshad, 2021).

نلاحظ من ممارسات تشريح الجثة في ماليزيا مما سبق أن هناك بعض الممارسات المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، وهناك بعض الممارسات المخالفة للشريعة، ومن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما كما يلي:



يتضح لنا من هذا الجدول أن معظم ضوابط التشريح في ماليزيا متوافقة مع ما حدده الفقهاء إلا في مسألتين هما: الأولى: وجود المتهم قبل التشريح، والثاني: الطبيب الذي يجري التشريح، إلا أن هذه الدراسة ترى جواز إجراء التشريح وإن لم يكن هناك متهم بقتل الميت لأنه في حالة الموت المفاجئ مثلاً من الصعب تحديد سبب الوفاة، وأن المتوفى توفي بسبب الجناية إلا بعد قيام التشريح، وكذلك من الصعب أن يتم العثور على المتهم قبل التشريح لعدم وجود الشهود، فترى الدراسة، أن وجود شبهة جنائية تكفي لإباحة عملية التشريح.

وكذلك لا يشترط القانون أن يتم التشريح من قبل الطبيب الشرعي، وإنما طبيب حكومي يمكن له إجراؤه، حيث يشمل الطبيب العام والطبيب الشرعي، وذلك لقلة عدد الأطباء الشرعيين، وقد أثبتت الدراسة أنه حالياً 1.2 خبير لكل مليون فرد مما يعني أنه يجب على طبيب شرعي واحد إجراء تشريح 200 إلى 250 جثة سنوياً، ولبعضهم وصل إلى 1500 جثة سنوياً، مما يؤثر على جودة تحقيقات الوفاة والتشريح الجنائي (Sinar Harian, 16 Ogos 2022). أما

الحالات التي يكون فيها سبب الوفاة ظاهراً، كالموت بسبب الحيوانات، أو الموت بالآلة؟ وكذلك في حالة الوفاة حيث لا توجد علامات على وجود عناصر إجرامية على الجسد، وهل هذا الموت يجيزه الشريعة؟

يجب التأكيد هنا على أن الغرض من إجراء تشريح الجثة لا يقتصر فقط على معرفة سبب الوفاة، ولكنه يشمل العديد من الفوائد الأخرى. وبحسب المقابلة التي أجرتها الدراسة (Nuraida, 2021)، فإن غرض إجراء تشريح الجثة في حالات الوفاة بسبب الآلات هو تحديد طريقة الوفاة، سواء توفي فعلاً بسبب حادث أو قُتل ووضعه الجاني تحت الآلة حتى يظن الناس أنه توفي بسبب حادث، وإذا ثبت أنه مات بسبب حادث بسبب الآلة، فيمكن أن يوفر فوائد للمجتمع لتحسينها حتى لا تتكرر مثل هذه الوفيات مرة أخرى.

وبين لنا أن التشريح مهم خاصة في جريمة القتل في اكتشاف الجريمة، ومن ثم يمكن أن يساعد القاضي في إثبات الجريمة على الجاني، وهذه الحالة تتوافق مع الشريعة في مبدأ الضرورة، ويمكن القاضي من خلال ذلك تحقيق العدالة. ويجري التشريح لمصلحة الناس وليس بقصد الإهانة للميت، ولولا التشريح لانتشرت الجريمة لعدم وجود الطرق لاكتشافها مع أن الجاني سيحاول أن يستر جريمته، وأن التشريح وسيلة لمعرفة سبب الوفاة.

ورغم ظهور التشريح التقني *Postmortem Computed Tomography* في ماليزيا الذي ليس فيه مساس بجسد الميت، إلا أنه قد أثبتت البحوث بأن هذا النوع من التشريح لا يمكن أن يكون بديلاً عن التشريح البشري لعدم قدرته معرفة الجروح داخل أعضاء الميت (Ab Hamid S et al, 2019, 2). ويبقى التشريح البشري ضرورة للإثبات الجنائي.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

1. قد أعزّ الله الإنسان حياً وميتاً، وحرّم جميع أنواع الاعتداء بغير حق عليه، ويجب أن يتعامل معه بأحسن طرق، مع مراعاة مصالح الناس.

على جسد الميت، مما يشير إلى أن المتهم قتله عمداً. (Malaysian Law Journal Unreported, 2129).

ب. في قضية المدعي العام ضد نور حسن، دافعت المتهمة عن نفسها بأنها لم تقتل المتوفى عمداً، ولكنها فعلت ذلك دفاعاً عن النفس. وبناءً على تشريح الجثة الذي أجراه الدكتور أزنوول، وجد أن هناك طعنة قاتلة من البطن إلى القلب بالإضافة إلى وجود أسلحة حديدية في البطن. إن تأثير النمط وعدد الإصابات ونوع السلاح الحاد تظهر بوضوح أن المتهم كان ينوي قتل المتوفى ولم يكن حادثاً. (Malaysian Law Journal Unreported, 11).

ج. في قضية المدعي العام ضد محمد عواري، نفى المتهم الادعاء بأنه قتل الضحية قصداً، ولكنه أراد فقط السرقة والاعتصاب. لكن تشريح الجثة الذي تم إجراؤه يظهر أن المتهم قتل الضحية قصداً بناءً على نتائج التشريح الذي وجد أن المتوفى مات بسبب نزيف غزير ناتج عن جرح في العنق تم باستخدام سلاح حاد. كما وجد الطبيب الشرعي وجود "جرح دفاعي" في اليد. وتتفق نتائج تشريح الجثة مع الشاهد الذي وجد المتوفى ملقى على جانب الطريق (Malaysian Law Journal, 434).

بناءً على الأمثلة المذكورة أعلاه، يتضح أن تشريح الجثة مهم للكشف عن سبب الوفاة وتحديد نوع الجريمة، سواء ارتكبت الجريمة عن قصد أو عن غير قصد. فبالتشريح يمكن أن يكشف عن الإصابات الداخلية الموجودة في جسد الضحية، سواء أدت الإصابة أو الطعن إلى الوفاة أو كان المتوفى قد توفي بسبب مرض. وبالتشريح يمكن تحديد نوع السلاح الذي استخدمه المتوفى الذي لا يظهره في الخارج، كما يمكنه دعم شهادة الشهود الذين شاهدوا الجريمة أو الذين اكتشفوها. فالتشريح يساعد القاضي في تحديد ما إذا كانت العناصر التي تم العثور عليها في مكان الحادث تتطابق مع نتائج تشريح الجثة.

وانطلاقاً من ذلك، فإنه من الضروري إجراء التشريح للمقتول نتيجة فعل إنسان مثل الطعن، كذلك فإنه من الضروري معرفة نية القاتل من أجل فرض العقوبة. ولكن ماذا عن حالات الوفاة التي تتطلب تحقيقاً قانونياً عن الموت مثل

- Annur Ayob. 2007. *Kelemahan Sistem Inkues dan permasalahan prosedur siasatan kematian dalam jagaan polis di Malaysia*. Master Thesis, Universiti Malaya.
- Bar, Muhammad 'Ali. 1989. *Ilm al-Tasyrīh inda al-Muslimīn*. Jeddah: Dar Sa'ud.
- Fakhriani Mohammed Yusof. 1989. *Bedah Siasat: Penilaian Ialam Terhadap Amalannya di Malaysia*. Universiti Malaya, Malaysia.
- Fatwa Dar al-Ifta. Retrieved on 31 December 2022 from <https://www.dar-alifta.org>
- Garis Panduan Bedah-Siasat mayat di hospital-hospital Kementerian Kesihatan Malaysia, Bil. 17/2008.
- Ibn Kathīr, Abu al-Fada Ismā'īl. 1998. *Tafsīr al-Qurān al-'azīm*. Tahqīq: Muḥammad Ḥusīn. Bīrūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram. 1993. *Lisān al-'arab*. Bīrūt: Dar Sādir.
- Ibn Qudāmāh, 'Abdullah bin Aḥmad. 1968. *Al-Mughnī*. Maktabah al-Qāherah.
- K.s. Narayan., & O.p Murty. 2014. *The Essentials of Forensic Medicine and Toxicology*. Jaypee Brothers Medical Publishers.
- Kan'an, Aḥmad Muḥammad. 2000. *al-Mausū'ah al-Tibbiyyah al-Fiqhiyyah*. Bīrūt: Dar Nafāis.
- Kasinathan Nadesan. 1997. "The Importance of the Medico-Legal autopsy". *Malaysian J pathol*.
- Markaz al-Tamayyuz al-Bahsi fi Fiqh al-Qāḍiyyah al-Mu'āshirah. 2014. *Al-Mausū'ah al-Muyassarah fi Fiqh al-Qāḍiyyah al-Mu'āshirah*. Riyād: Markaz al-Tamayyuz al-Bahsi fi Fiqh al-Qāḍiyyah al-Mu'āshirah.
- Menezes, Ritesh G. & Francis N. Monteiro. 2023. *Forensic Autopsy*. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK539901/>
- Salemo M., Sessa F., Piscopo A., Montana A., Torrisi M., Patane F., Murabito P., Li Volti G., & Pomara C. 2020. "No Autopsies on COVID-19 Deaths: A Missed Opportunity and the Lockdown of Science". *Journal of Clinical Medicine*.
- Noorfajri Iamail., Farah Nini Dusuki., & Ahmad Azam Mohd Shariff. 2015. "Inkues Koroner dan Proses Autopsi di Malaysia dari Perspektif Perundangan". *CLJ LAW*.
- Ramalinggam Rajamanickam. 2014. "Patologi Forensik dan Peranannya Dalam Penyiasatan kes-kes Jenayah di Malaysia". *CLJ Law*.
- Ruqayyah As'ad. *Aḥkām al-Tasarruf bi al-Juthah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Master Thesis. al-Najāh al-Wataniyyah University.
- Sālmī, Mas'udah. 2018. *Aḥkām Tashriḥ Juthah al-Mayyit fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Muqāranah bi al-Qānūn al-Wadh'ī*. Master Thesis. al-Syāhid Hammah Lakhḍar University.
- Sanbahlī, Muḥammad Burhānuddīn. 1988. *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āshirah*. Damshiq: Dar al-Qalm.
- Sha'bān, Khālīd Muḥammad. 2008. *Masulīyyah al-Tib al-Shar'ī*. Dirāsah Muqāranah baina al-Fiqh al-Islāmī

2. في الفقه الإسلامي، اختلف الفقهاء في حكم التشريح على قولين: منع عملية التشريح، وجوازه، والراجح جوازه لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة. أما القانون الماليزي فقد ذهب إلى جوازه.
3. جواز تشريح الجثة ليس مطلقاً، حيث إن الإسلام أباحه بدافع الضرورة، ويجب مراعاة الضوابط التي حددتها الشريعة.
4. التشريح ليس إلزامياً لجميع الوفيات في القانون الماليزي، ولكنه مطلوب عندما يكون ضرورياً للتحقيق في سبب الوفاة وفي حالة مرتبطة بالجريمة.
5. يعتبر التشريح الجنائي وسيلة مهمة للكشف عن الجرائم، لا سيما في حالات القتل.

المراجع

- Abdul Rani bin Kamaruddin. 2009. "Inquiry of Death Under the Malaysian Criminal Procedure Code". *Malaysian Law Journal*.
- Ab Hamid S., Muhammad Noor M.H., Zainun K.A. 2019. "A Deadly Hole: Postmortem Multislice Computed Tomography of Gunshot Injury". *Malaysian Journal of Medicine and Health Sciences*. Vol. 15(3). 167-169.
- Abū Bakr, Abdullah Zayd. 1996. *Fiqh al-Nawāzil Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āshir*. Bīrūt: Dar al-Fikr.
- Al-Bustānī, Baṭras. 1987. *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*. Bīrūt: Maktabah Lubnān.
- Al-Jundī, Ibrāhīm Ṣādiq. 2000. *al-Tib al-Shar'ī fi al-Tahqīqāt al-Jināiyyah*. Riyādh: Akādīmīyyah Nāif al-Arabiyyah lil Ulūm al-Amniyyah.
- Al-Qaṣār, 'Abd al-'Azīz. 1999. *Hukm Tashriḥ al-Insān baina al-Sharī'ah wa al-Qānūn*. Bīrūt: Dar Ibn Hazm.
- Al-Sabā'ī, & 'Alī al-Bār. 1993. *al-Tabīb Adabuhu wa Fiqhu*. Damshiq, Dar al-Qalam.
- Al-Shanqītī, Muḥammad bin Muḥammad al-Mukhtār. 1994. *Aḥkām al-Jarāḥah al-Tibbiyyah wa al-Athār al-Mutarattabah 'Alayhā*. Jeddah: Dar al-Ṣaḥābah.
- Al-Shunayfī, Nāif bin Sa'ad. 2005. *Aḥkām Tashriḥ Juthah al-Ādamī wa Taṭbīqātuha al-Qaḍāiyyah*. Master Thesis. Imām bin Muḥammad bin Sa'ūd University.
- Al-'Ujlān, Abdullah bin Sulaymān. 2006. *Al-Qaḍā bi al-Qarāin al-Mu'āshirah*. As-Sa'ūdīyyah: Jāmi'ah al-Imam Muḥammad bin Sa'ūd.
- Al-Ya'qūbī, Ibrāhīm. 1987. *Shifa al-Tabārīḥ wa al-adwa fi Hukm al-Tashriḥ wa Naql al-'Aḍā*. Damshiq: Tauzī' Maktabah al-Ghazālī.

wa al-Qānūn al-Waḍ'ī. Al-Iskandariah: Dar al-Fikr al-Jamī'ī.

Shahrom Abd.Wahid. 1993. Patologi Forensik. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sharaf al-Din, Aḥmad. 1987. Al-Aḥkām al-Shar'īyyah lil a'māl al-tibbīyyah. Dar al-Fikr al-'Arabī.

Cases

Public Prosecutor v. Azman bin Ismail [2007] 3 MLJ 628

Public Prosecutor v. Lee Thiam Whatt [2019] MLJU 891

Public Prosecutor v. Mohammad Awari bin Ahmad [2018] 11 MLJ 434

Public Prosecutor v. Mohd Hafiz bin Mohamad [2019] MLJU 2129

Public Prosecutor v. Nur Hasanah Gultom [2022] MLJU 11

Interviews

Interview with Mr. Mohammad Zahri bin Mahmud; Pasir Puteh Police Chief, on 29 March 2021, located at Pasir Puteh Police Headquarters, Kelantan.

Interview with Dr. Nuraida bint Khalid; Forensic Medical Specialist at Sultanah Aminah Hospital, on 19 March 2021. The interview was conducted online due to the Movement Control Order.

Interview with Dr. Salmah bint Arshad; Forensic Medicine Specialist at Kuala Lumpur Hospital. The interview was conducted online due to the Movement Control Order.

The Role of the Obligatory Will (Waṣiyyah) to Achieve Sustainable Sponsorship of COVID-19 Orphans: A Maqāṣidic Study

دور الوصية الواجبة في تحقيق استدامة كفالة أيتام كوفيد-19: دراسة مقاصدية

سعيد عبد الله بوضري⁽ⁱ⁾، نجم أدبولي شرف⁽ⁱⁱ⁾، حسن سليمان⁽ⁱⁱⁱ⁾

Abstract

COVID came and left bitter memories among human societies, such as the rise of unemployment, leaving many deaths, and an increase of orphans and widows. This undoubtedly negatively affects the social cohesion worldwide. The bitter truth is that orphans of corona victims are one of the painful social and economic consequences of this pandemic. Every society will eventually have to deal with their sponsorship. It also negatively affects the structure and organization of the family due to the large number of victims who were the heads of the families. Therefore, this research aims to clarify the objectives of Shari'ah in protecting orphans and to reveal the role of the obligatory will (waṣiyyah) in achieving it and the sustainability of sponsoring orphans of Covid-19 and similar humanitarian disasters. This is done by adopting two basic approaches. The first is inductive, and the other is descriptive. The inductive method is used to trace concepts related to the topic in the sources, references, and heritage books. The descriptive approach is used to explain the objectives of Shari'ah and their importance in achieving social and economic interests, and how they are employed in meeting the needs of orphans in Islamic societies. The study reached some results and recommendations for the coordination and implementation of the obligatory will in the Muslim community to assist orphans from COVID-19, which has caused death of many parents worldwide. And it is worthwhile to activate the system of obligatory will to achieve the public interest of caring of COVID orphans by providing them with the social, economic, and educational needs and including it in a personal status law, if possible. The study suggests further research on a legitimate alternative to care for COVID victims, such as using the Social Endowment to manage the affairs of COVID-19 orphans in the Muslim community.

Keywords: Obligatory will (waṣiyyah), sustainability, orphan sponsorship, COVID-19, Maqāṣid al-Shari'ah.

ملخص البحث

جاءت كوفيد وتركت ذكريات مريرة في أوساط المجتمعات الإنسانية؛ ارتفعت بحلولها البطالة، وخلّفت فينا عددًا كبيرًا من الوفيات، فزاد اليتامى، والأرامل، وهذا لا شكّ يؤثّر سلبًا على التماسك الاجتماعي في أنحاء العالم. والحقيقة المرّة أنّ أيتام ضحايا كورونا أحد العواقب الاجتماعية والاقتصادية المؤلمة التي خلفها وباء كورونا، والذي سيعاني كلّ مجتمع في نهاية الأمر من التعامل مع كفالتهم. وكذلك يؤثّر سلبًا على هيكل الأسرة وتنظيمها لكثرة عدد ضحاياها من أرباب الأسرة. فلذا، يهدف هذا البحث إلى بيان مقاصد الشريعة في حماية الأيتام، وكشف دور الوصية الواجبة في تحقيقها واستدامة كفالة أيتام كوفيد-19 وما يشبهها من الكوارث الدائمة. ويتمّ ذلك بانتهاج منهجين أساسيين؛ أولهما الاستقرائي، والآخر الوصفي. يُستخدم المنهج الاستقرائي لتتبّع المفاهيم المتعلقة بالموضوع في المصادر والمراجع وكتب التراث. ويوظّف المنهج الوصفي في بيان مقاصد الشريعة وأهميتها في تحقيق المصالح الاجتماعية والاقتصادية وكيف يتمّ توظيفها في القيام باحتياجات الأيتام في المجتمعات الإسلامية. وتوصلت الدراسة إلى بعض النتائج والتوصيات لتنسيق وتنفيذ الوصية الواجبة في المجتمع المسلم لمواجهة كوفيد-19 التي تسبب بكثرة وفيات الوالدين في العالم، فيشير حاجة إلى تفعيل الوصية الواجبة لرعاية أيتام ضحايا كورونا من الوارثين الذين لم يستحقوا التركة لسبب من الأسباب الشرعية أو غير ذلك، ويُجدر تفعيل نظام الوصية الواجبة لتحقيق مصلحة عامة في حماية أيتام كوفيد بتوفير احتياجاتهم الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية وإدخالها في قانون الأحوال الشخصية إن أمكن. وتقترح الدراسة مزيدًا من البحث عن بديل شرعي لرعاية ضحايا كوفيد مثل استخدام الوقف الاجتماعي لإدارة شؤون أيتام COVID-19 في المجتمع الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الوصية الواجبة، الاستدامة، كفالة الأيتام، كوفيد-19، مقاصد الشريعة.

⁽ⁱ⁾ أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: saheed@iium.edu.my

⁽ⁱⁱ⁾ باحث حر: sharofuadewale@yahoo.com

⁽ⁱⁱⁱ⁾ أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: abuxzubair@iium.edu.my

أو المؤسسات الحكومية والمستقلة. وهذا بلا شكّ يعتبر التزاماً قانونياً وأخلاقياً. لكن مع ذلك، لم نزل مجتمعاتنا -خاصةً الإسلامية- بحاجة إلى شدّ الأزر لدعم المبادرات الحكومية وتحمل مسؤولية تعزيز كفالة أيتام ضحايا الكوفيد أتباعاً للآيات القرآنية التي تُرغّب في كفالة الأيتام، واقتداءً بالسنة النبوية التي تؤكد ذلك.

لقد أوجب الإسلام حماية الأيتام من كافة أشكال الإساءة حيث يقول ربنا عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: 8]، كما يعد ربنا بالعواقب الوخيمة لمن ينتهك حقوق الأيتام، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10].

ومّا يدلّ على اهتمام الإسلام بكفالة الأيتام أنّ لديه مبادئ توجيهية لرعاية الأيتام، ولا يوجد كتاب من كتب التراث الفقهي إلّا وقد تناول حقوق الأيتام، وفقه رعايتهم، والأحكام والآراء الفقهية المتعلقة بهم، ومحاوله إنشاء صندوق لرعايتهم أو إدراجها في الصناديق الخيرية الأخرى. ومن الصناديق التي يمكن إدراج كفالة الأيتام فيها للقيام بحاجاتهم التربوية من دفع رسوم الدراسة، والإعاشة، والسكن والاحتياجات الأساسية الأخرى إلى أن يبلغ سنّ الرشد "صندوق الوصية الواجبة"، وهو ما سيقوم الباحثون ببيان حقيقته في هذه الدراسة، مع ذكر أحكام الوصية الواجبة، وضوابطها الشرعية، وتطبيقها، ومبررات استخدامها لاستدامة رعاية شؤون أيتام كوفيد -19.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة هذا البحث في وجود عدد غفير من أيتام ضحايا كوفيد-19 تصعب عليهم الإعاشة بعد وفاة والديهم، ويعانون من عدم العناية باحتياجاتهم الأساسية من دراسة ومطعم وملبس. وبدأت المجتمعات الإسلامية وغيرها بالبحث عن الحلول، مع أنّ الإسلام قد وضع خططاً متنوّعة لتلبية حاجات الفقراء والمساكين، بل لم يهمل جانب اليتامى والأرامل في هذه الخطط. لذلك، يحاول هذا البحث كشف صندوق آخر لتلبية حاجات أيتام ضحايا كورونا وكيفية استخدامه لاستدامة تلبية حاجات هؤلاء الأيتام.

المحتوى

المقدمة	90
المبحث الأول: مفهوم الوصية الواجبة ومقاصدها	92
المطلب الأول: تعريف الوصية لغة وشرعاً	92
المطلب الثاني: مقاصد الوصية	92
المطلب الثالث: الوصية الواجبة والتأصيل الشرعي لها	93
المبحث الثاني: الدراسة الفقهية عن الوصية الواجبة	93
المطلب الأول: التأصيل الشرعي للوصية الواجبة	93
المطلب الثاني: الإمام ابن حزم والوجوب القضائي للوصية	95
المطلب الثالث: مشروعية رعاية الأيتام	95
المبحث الثالث: الوصية الواجبة في تحقيق استدامة كفالة الأيتام في جائحة كوفيد	96
المطلب الأول: دور الوصية الواجبة في استدامة كفالة الأيتام	96
المطلب الثاني: الأنظمة الإسلامية لكفالة الأيتام	97
الخاتمة	98
المراجع	98

المقدمة

وفقاً لتقرير مركز السيطرة على الأمراض لعام 2021م، فإنّ ارتفاع عدد وفيات كوفيد 19 يشكّل خطراً كبيراً على حياة الأطفال الذين فقدوا كلا الوالدين أو أحدهما وأفراد الأسرة. وارتفع نتيجة ذلك تدهور الصّحة العقلية لكثير من هؤلاء الأطفال، والتسرب من المدرسة، وتدني المشاعر الذاتية فيهم، واستغلالهم في البغاء مع اتّخاذهم آلة جنسية، والعنف ضدهم. يتوصّل في هذه الدراسة إلى أنّ المجتمع بأمسّ الحاجة إلى استكشاف حالة ضحايا جائحة كورونا من الأيتام والقيام الفوري بالاهتمام بنموّهم الاجتماعي والعاطفي، والدّعم المادي والمعنوي وقت الجائحة وبعدها (Ahmad et al., n.d.; He & Harris, 2020; Singh et al., 2020).

وسعيّاً لتحقيق دعم أيتام ضحايا جائحة كورونا، قام كثير من الدّول بإنشاء صندوق خاص للأيتام الذين فقدوا والديهم أو أحدهما بسبب كوفيد لضمان تعليمهم وإعاشتهم، وكذلك توفير الشّغل لمن بلغ أشده منهم سواء من قبل الحكومة

19. وكذلك مقالة أخرى منشورة بعنوان: "بناء السلام والازدهار من خلال خطة رئيس الوزراء لرعاية أيتام كوفيد - 19 في الهند" (Sivakami N. 2022, p. 1874). وتتلخص الخطة المذكورة في إعطاء الحكومة مكافأة مالية شهرية لهؤلاء الأيتام إلا أن الباحث ينتقد هذا النظام لأن المكافأة أقل ولا تسد احتياجات هؤلاء الأيتام مع طلب الزيادة.

ومنها تقرير يونيسف (Better Care Network & UNICEF, 2020)، يدعي أن تفشي الوباء غير المسبوق الذي أدى إلى زيادة عدد أيتام كوفيد -19 يتطلب حاجة ملحة للدعم الاجتماعي السريع لممارسي حماية الطفل والمسؤولين الحكوميين في استجابتهم الفورية لمخاوف حماية الطفل التي يواجهها الأطفال المعرضون لخطر الانفصال أو في الرعاية البديلة أثناء جائحة كوفيد.

والدراسة التي أجراها (Putri, 2022) تؤكد أن بعض الأطفال معرض لخطر جائحة كورونا، مما يهدد حق الحياة والصحة، الاقتصاد والتعليم وغيرها، وهناك حاجة ماسة للتدخل الاجتماعي لتلبية الأبوة المستمرة للضحايا من الأطفال، وهذا أمر ضروري كما هو متأصل في مقاصد الشريعة من حيث حفظ النسل. ويمكن ذلك بما فعلوا في إندونيسيا بالحركة الوطنية للوالدين بالتبني لحماية الأطفال المتضررين من جائحة كوفيد-19.

ووفقاً لـ (New Straits Times, 2021) تم إنشاء Yayasan Keluarga Malaysia بشكل عاجل بمبلغ 25 مليون رينغيت ماليزي لتلبية حاجة الأيتام خلال الوباء في ماليزيا بهدف تحقيق الهدف الأعلى المتمثل في حماية ذرية الأسرة الماليزية.

يمكن الاستفادة من هذه الدراسات وما يشابهها في معرفة معدل أيتام ضحايا كوفيد، واحتياجاتهم، ومعرفة ما تخططه الحكومات، والمؤسسات، والأفراد، والجماعات لاستدامة كفالة أيتام كوفيد خاصة وأيتام المجتمع عامة. ويتكوّن هذا البحث من ثلاثة مباحث، وهي كالتالي:

أسئلة البحث: يجب هذا البحث -بناءً على المشكلة السابقة- عن أسئلة، هي: ما هي معاناة أيتام ضحايا كوفيد؟ وما السبيل إلى تحليلها؟ وهل يمكن استخدام الوصية الواجبة لاستدامة رعاية هؤلاء الأيتام؟

أهداف البحث: يحاول هذا البحث بيان كيفية تفعيل الوصية الواجبة من خلال صندوق خاص لاستدامة رعاية الأيتام.

منهج البحث: يتم توظيف منهجين أساسيين في هذا البحث، وهما: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي. فأما المنهج الاستقرائي، فسيوظفه الباحثون في جمع المعلومات المتعلقة بموضوع البحث واستنتاج نتائج جديدة تدعم استدامة رعاية الأيتام. وأما المنهج التحليلي، فيتم استخدامه في توضيح المصطلحات ومكان المشكلة في رعاية أيتام كوفيد، ثم استخلاص نتيجة مخصصة لاستدامة رعاية الأيتام.

الدراسات السابقة: بخصوص المقالات المنشورة المتعلقة بأيتام ضحايا كوفيد 19، منها: مقالة منشورة عام 2021م بعنوان "فقدان جيل: دراسة عن أيتام ضحايا جائحة كورونا في سليمان، يوجياكارتا"، وتوصل الباحث في هذه المقالة إلى أن وباء كوفيد أدى إلى تفاقم الظروف المعيشية لكثير من الأيتام (Sinuraya, S. I., & Faidati, 2022, 79). وهناك عديد من المقالات الأخرى التي توصلت إلى النتيجة نفسها، مثل "الأبوة في وقت كوفيد 19"، (Cluver, L et. Al., 2020, 395).

ومنها "الحد الأدنى من التقديرات العالمية والإقليمية والوطنية لأيتام ضحايا كوفيد حسب العمر والظروف الأسرية إلى 31 أكتوبر 2021م: دراسة نموذجية محدثة". (Unwin H.J.T et. Al., 2022)

وأما ما يخص خطط استدامة رعاية أيتام ضحايا كوفيد 19، فمن المقالات المنشورة فيها ما تأتي:

مقالة نشرها مركز السيطرة على الأمراض والوقاية بعنوان: "منظمة اليتم العالمية المرتبطة بكوفيد 19". (CDC Global health, 2021) ذكر كاتب هذه المقالة جهود بعض الدول مثل البرازيل، والبيرو، والمكسيك، والولايات المتحدة، والهند في وضع القوانين والسياسات لدعم أيتام ضحايا كوفيد

المبحث الأول: مفهوم الوصية الواجبة ومقاصدها

المطلب الأول: تعريف الوصية لغة وشرعاً

كلمة الوصية في اللغة مشتقة من الفعل وصّى، بمعنى اتصل ووصل. يقال: وصيت الشيء بالشيء إذا تمّ إيصاله به، ووصيت الأرض إذا اتصل نبتها بالأرض (Al-Fayrūz Abādī, 2005, 134).

وشرعاً: هي ما أوجبه الموصي في ماله بعد موته (Al-Kāsānī, 1986). وعُرف أيضاً بتبرّع بحق مضاف ولو تقديرًا لما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق (Al-Khaṭīb al-Sharḥīnī, 1377AH). وعرفها البهوتي بتعريف أكثر وضوحاً، وهو التبرّع بالمال بعد الوفاة (Al-Bahūtī, 1982, 325).

وبالنظر إلى هذه التعريفات، نجد أنّها متقاربة من حيث المقصد؛ وهو نقل حقّ التصرف في التبرّع بعد الموت إلى الموصي له تحقيقاً لمصلحة الغير. والأدلة متضاربة على مشروعيتها في الكتاب، والسنة بأنواعها القولية والفعلية والتقريرية، والعقل، وناقد عليها إجماع سلف الأمة.

واختلف الفقهاء في حكمها على قولين؛ أولهما قول من ذهب إلى وجوبها، ويرون أنّ على كلّ ميّت وصية سواء من قليل المال أو كثيره، لا سيّما لمن لا يرث من الأقارب. وممن حكى هذا القول الإمام الزهري، ومسروق، وطاوس، وإياس، وقتادة، وابن جرير (Ibn Qudāmah, 1409AH, 6/301; Ibn 'Abidin, 1386AH, 5/415).

وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم وجوبها مطلقاً، وإنّما هي مستحبة، إذ هي من قبيل العطية. والعطية غير واجبة في الحياة فكيف تجب بعد الموت (Ibn Mawdūd, 1356AH, 5/64; Ibn 'Abd al-Barr, 1400AH, 2/1023; Al-Khaṭīb al-Sharḥīnī, 1415AH, 3/47).

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الوصية قد تجب في حالات، منها: إذا علم الموصي استيلاء الخونة من أمناء الحكم أو غيره على ماله، وكذلك في حالة من له ثروة ويسار (Al-Damīrī, 1425AH, 6/323; Al-Sarakhsī, 1414AH, 27/143; Al-Shawkānī, 1413AH, 6/43).

المطلب الثاني: مقاصد الوصية

من المعلوم أنّ الشريعة الإسلامية لا تأمر بشيء ولا تنهى عنه إلّا لمقصد، أدركه الإنسان أو لم يدركه. ومقاصد الوصية من حيث الأصالة والتبعية يمكن تقسيمها إلى قسمين؛ قسم أصلي، وقسم تبعي.

أ. مقاصد الوصية الأصلية

فالمقصد الأصلي هو الغرض الدافع إلى تشريع الحكم أصلاً وابتداءً. فحفظ المال من جانب عدم هو المقصد الأصلي للوصية، وتفصيل الكلام فيه كالآتي:

الأول: إغناء الأقارب والفقراء والمساكين وسدّ حاجاتهم: يلاحظ هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: 240]. ومحلّ الشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾. ووجه الشاهد منها أنّ الله عزّ وجلّ يوصي من يخلف بعده زوجاً إغناءها بالمتاع الذي تعيش به إلى أن يستقرّ أمرها أو تجد من يعولها. وقد يقال إنّ هذه الآية منسوخة بآية الموارث كما يرى جمهور العلماء، لكن الأقرب إلى الصواب أنّ المنسوخ من الآية هو الجزء المتعلّق بالعدّة، وأما الجزء المتعلّق بالوصية فهو محكم، فلا يسلم لقول من قال بنسخها لعدم وجود التعارض بينها وبين آيات ميراث الأزواج في سورة النساء، إذ لا منافاة بين الإحسان والتوارث.

الثاني: حفظ المال من الضياع والإتلاف، ويفهم هذا من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180]. ومحلّ الشاهد في الآية قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾. ووجه الشاهد أنّ الخير في الآية كما هو مألوف في الاصطلاح القرآني يعني "المال الكثير الحلال" (Al-Rāghib al-Asfahānī, 1412AH, 301). فهذا ينبئ أنّ حفظ المال من الضياع والإتلاف من مقاصد الشارع في تشريع الوصية، إذ ترك المال الكثير بأيدي الورثة فقط قد يسبب لهم التبخر والإسراف في صرف الأموال.

على سبيل المثال: عَرَفَهَا عبد الرحمن العدوي بأَئِهَا: "تمليك نصيب معلوم من التركة جبراً لفرع الولد الذي مات في حماية موزته بشروط مخصوصة" (Al-'Adawī, 1996, 148). وهناك تعريفات أخرى أدلى بها الآخرون من الباحثين إلا أنها قريبة من هذا التعريف مضموناً ومعنى. وخلاصة التعريفات كلها أن "الوصية الواجبة" هي ما يُجبر المتوفى القيام به حال حياته من تمليك لإغناء من لا يرث من أقاربه بعد موته.

لكن الجميع في تعريفاتهم يحصرونها في الأحفاد الذين هلك والدوهم وليس لهم نصيب من ميراث أجدادهم لوجود الحجة. وهذا يعتبر نقصاً في التعريف إذ حصر الوصية في الأحفاد دون غيرهم يتنافى مع الدليل الثابت في الكتاب، وهو آية الوصية للوالدين والأقربين؛ فيشمل الوالدين الأجداد والجدات وإن علواً، كما يشمل الأقربين كل من له قرابة مع المتوفى من أعمام وعمات وذوي الأرحام وهم جميعاً المعنيون في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ [النساء: 8].

المبحث الثاني: الدراسة الفقهية عن الوصية الواجبة

المطلب الأول: التأصيل الشرعي للوصية الواجبة

من قرأ الآيات والأحاديث التي شرعت بها الوصية يجد أن الوصية مرغوبة فيها، بل ذهب بعض العلماء إلى وجوبها في كثير المال، وقال بعضهم بوجوبها في الكثير والقليل. وقد سبق في معرض الكلام عن حكم الوصية خلاف العلماء في ذلك، ومستند المائلين إلى وجوبه هو ما سيتم بيانه هنا.

ذهب إلى وجوب الوصية داود الظاهري، وابن حزم، والإمام الزهري، وأبو مجلز، وغيرهم من الفقهاء (Al-Sarakhsī, 1414AH, 27/143; Al-Kāsānī, 1986, 7/331; Al-Shawkānī, 1413AH, 6/43). بل لم يكتف ابن حزم بالقول بوجوبه ديناً فحسب، وأضاف إليه الوجوب قضاءً (Ibn Ḥazm, n.d., 8/352).

وأقوى أدلة أصحاب هذا القول ما استدلوا به من نصوص الكتاب والسنة. فأما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿كُتِبَ

وأما المقاصد التبعية، فهي التي روعي فيها حظ المكلف من الحاجيات والمكملات، فمن المقاصد التابعة في الوصية ما يأتي: **الأول:** صلة الرحم، ويلاحظ هذا المعنى في نفس الآية السابقة، قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180]، إذ قدم في الوصية الوالدين والأقربين على غيرهم لتقوية الصلة والعلاقة بينهم.

المقصد الآخر التابع للوصية الواجبة هو ما يجب من مال الموصي بحيث إذا كان في ماله حق الغير، سواء كان الحق من حقوق الله مثل الكفارة، أو من حقوق الإنسان كالدين الذي لا يعلمه أحد بين الدائن والمدين إلا الله، فتجب الوصية هنا لأن قضاء الدين واجب، والوصية وسيلة إلى الواجب فصارت واجبة (Al-Jāsir, 2013).

المطلب الثالث: الوصية الواجبة والتأصيل الشرعي لها

لقد سبق تعريف الوصية في المطلب السابق، ويبقى في هذا المطلب التوغل في الحديث عن الوصية الواجبة. وهذا يتطلب التعريف بالوجوب ليكتتمل فهم الوصية الواجبة وحقيقتها.

فالوجوب في اصطلاح الأصوليين هو "تعلق الإيجاب بأفعال المكلفين" (Al-Zarkashī, 1414AH, 1/176). والواجب هو ما يذم تاركه قصداً مطلقاً، أو المطلوب من المكلف على وجه الحتم والإلزام (Ibn al-Humām, 1403AH, 1/32). وهو منقسم إلى عيني يتعلق بالفعل، وكفائي يتعلق بالفعل.

فالوصية الواجبة إذاً هي الوصية التي لا بد منها، وتاركها مستحق للوم والعقاب. لكن الوصية بهذا المعنى لم يتطرق إليها الفقه الإسلامي ولم يتناولها أحد من الفقهاء القدامى، اللهم إلا من قال بوجوب الوصية، والفرق بين الاثنين بين.

أما تعريف "الوصية الواجبة"، فقد عرّفها المعاصرون بتعريفات وإن اختلفت في ألفاظها إلا أنه لم يختلف مضمونها. وكثير ممن عرّفها في العصر الحديث يحصرها في الأقارب المحجوبين من الميراث، مثل الأحفاد والجدات والخالات وغيرهم من الأقربين المحجوبين حجب حرمان.

عَلَيْكُمْ إِذَا خَصَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ [البقرة: 180]. فالشاهد في الآية قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾. ووجه الشاهد أنّ قوله تعالى "كُتِبَ" يعني وجب. ونقل عن ابن عطية أنّه قال: "فعلى قراءة الرفع تكون الوصية واجبة" (Ibn al-Mubārak, 2004, 2/426). بل قال البعض إنّ قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ في آخر الآية أيضًا تأكيد للجواب الذي صدرت به الآية (Al-Tabarī, n.d., 3/123).

واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخُلُوفِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ [البقرة: 240]. ومحلّ الشاهد في الآية قوله تعالى: ﴿وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ﴾. ووجه الشاهد أنّ قوله تعالى "وَصِيَّةً" منصوب على الأمر أي فليوصوا وصيةً لأزواجهم (Al-Zajjāj, 1988, 1/321). ورويت عن ابن مسعود قراءة شاذة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِكُمْ﴾ (Ibn Khālawayh, n.d., 1/156).

فالأيتان المذكورتان هنا هما أقوى أدلة القائلين بوجوب الوصية من العلماء. لكن جمهور الفقهاء يرون عدم وجوب الوصية بأيّ حال من الأحوال بدليل أنّ الآيتين منسوختان بآيات الميراث. لكن الأقرب إلى الصواب أنّهما غير منسوختين، إنّما تخصّصهما الآيات الأخرى التي يُظنّ بها النسخ، وعلى فرض أنّهما منسوختان، نقول إنّ المنسوخ جزء ممّا في الآيتين من الأحكام، وليس كلّ ما ورد فيها من الأحكام.

فعلى سبيل المثال، يلاحظ في آية الوصية للوالدين والأقربين أنّ آية ميراث الوالدين جاءت لتخصيصها، فبقي حكم وجوب الوصية للأقربين دون الوالدين. وهذا بدليل أنّ الشارع أمر باستزاق الأقربين من الميراث إذا حضروا. قال تعالى: ﴿وَإِذَا خَصَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 8]. لقد أقرّ جمهور المفسّرين، ومنهم ابن عباس أنّ هذه الآية محكمة (Al-Hafnāwī, 2002, 393). قال ابن العربي رحمه الله تعالى: "إنّها محكمة والمعنى فيها الإرضاخ للقرابة الذين لا يرثون، إذا كان المال وافرًا والاعتذار إليهم إن كان المال قليلًا" (Ibn al-'Arabī, n.d., 1/156).

أما من السنّة، فممّا يستدلّ به القائلون بوجوب الوصية ما أخرجه البزار وغيره أنّ رسول الله ﷺ قال: ((مَا حَقَّ امْرِئٌ لَهُ مَالٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ أَنْ يَبَيِّتَ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ)) (Al-Bazzār, 2009, 12/35). ووجه الاستشهاد بالحديث أنّ الرسول يوجب الوصية على الموسر. لكن كون هذا الحديث دليلًا على وجوب الوصية فيه نظر؛ أولاً، لأنّ كلمة "الإرادة" يعكس "الإيجاب والإلزام". وأخيراً، لو سلّمنا أنّه دليل على وجوب الوصية، فالمقصود بالوصية في الحديث هو "الوصية العامة"، مثل قضاء الدين، وردّ الودائع، فليست الواجبة التي يتكلّم عنها الفقهاء. قال الكاساني: "وفي نفس الحديث ما ينفي الوجوب" (Al-Kāsānī, 1986, 7/30).

وأما القائلون بعدم وجوب الوصية مطلقاً وأنّها منسوخة بآيات الميراث، فلهم أيضًا أدلّة من الكتاب والسنّة لكنها جميعاً لم تسلم من المقال، وقد تقدّمت مناقشتها مجملة في هذا المبحث.

فعلى سبيل المثال، يلاحظ في آية الوصية للوالدين والأقربين أنّ آية ميراث الوالدين جاءت لتخصيصها، فبقي حكم وجوب الوصية للأقربين دون الوالدين. وهذا بدليل أنّ الشارع أمر باستزاق الأقربين من الميراث إذا حضروا. قال تعالى: ﴿وَإِذَا خَصَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 8]. لقد أقرّ جمهور المفسّرين، ومنهم ابن عباس أنّ هذه الآية محكمة (Al-Hafnāwī, 2002, 393). قال ابن العربي رحمه الله تعالى: "إنّها محكمة والمعنى فيها الإرضاخ للقرابة الذين لا يرثون، إذا كان المال وافرًا والاعتذار إليهم إن كان المال قليلًا" (Ibn al-'Arabī, n.d., 1/156).

فالأيتان المذكورتان هنا هما أقوى أدلة القائلين بوجوب الوصية من العلماء. لكن جمهور الفقهاء يرون عدم وجوب الوصية بأيّ حال من الأحوال بدليل أنّ الآيتين منسوختان بآيات الميراث. لكن الأقرب إلى الصواب أنّهما غير منسوختين، إنّما تخصّصهما الآيات الأخرى التي يُظنّ بها النسخ، وعلى فرض أنّهما منسوختان، نقول إنّ المنسوخ جزء ممّا في الآيتين من الأحكام، وليس كلّ ما ورد فيها من الأحكام.

المطلب الثاني: الإمام ابن حزم والوجوب القضائي للوصية

ذهب ابن حزم إلى القول بوجوب الوصية، ويبرز هذا الرأي في أماكن متعددة من كتابه المحلى. قال معنوناً باباً من أبواب المحلى: "الوصية فرض على كل من ترك مالا" (Ibn Hazm, n.d., 8/349). وقال في موضع: "وفرض على كل مسلم أن يوصي لقرباته الذين لا يرثون، إما لرق، وإما لكفر، وإما لأن هنالك من يحجبهم عن الميراث أو لأنهم لا يرثون فيوصي لهم بما طابت به نفسه" (Ibn Hazm, n.d., 8/358). وفي موضع آخر في المحلى، قال: "فمن مات ولم يوص، ففرض أن يتصدق عنه بما تيسر ولا بد" (Ibn Hazm, n.d., 8/351).

وهذه النصوص المنقولة من الإمام ابن حزم تؤكد رأي القائلين بوجوب الوصية ديانة من القدامى، كما تعزز أيضاً رأي القائلين بالوجوب القانوني للوصية في هذا الزمن. فيرى استخراج جزء من تركة من لم يوص بشيء لمن لا يرث من أقاربه لمانع من موانع الإرث قهراً سواء وافق الورثة أو لم يوافقوا. قال ابن حزم: "فصح أنه قد وجب أن يخرج شيء من ماله بعد الموت" (Ibn Hazm, n.d., 8/351).

والأخذ بهذا الرأي لا بأس به لأن شريعتنا الإسلامية دائماً وراء المصلحة، فالأخذ بمثل هذا الرأي من قبيل إعمال قاعدة المصلحة المرسلّة وتفعيلها، إذ المجتمع بحاجة إليه لتحقيق ضرورة شرعية أخرى، وهي كفالة الأيتام كما سيأتي. وإذا أبى أصحاب المال القيام بهذا الواجب عفواً، فللمحاكم التصرف بما يراه مصلحة للمجتمع وإخراجها من التركة عنوة، إذ "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" إذا لم تخالف الأسس الشرعية الكبرى (Al-Zuhayli, 2006, 1/493).

ويشترط القانون في الوصية الواجبة أن تكون في حدود الثلث ولا تزيد عنه، بحيث أخذ الأحفاد الثلث، وألا تكون الوصية الواجبة للوارثين خاصة من أهل الطبقة الأولى التي لم تكن بينهم وبين الميت أنثى مثل أولاد البنات وأولاد الأبناء وإن نزلت طبقاتهم.

المطلب الثالث: مشروعية رعاية الأيتام

فاليتيم شرعاً: هو من فقد والده قبل سن البلوغ، ويؤول عنه الوصف إذا بلغ (Al-Shirāzī, 1992, 3/301). فرعاية الأيتام بمختلف أشكالها ضرورة شرعية أمر الشارع بها ورغب فيها. قال تعالى أمراً بها: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَاللَّهُ وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [البقرة: 83]، ومثلها كذلك في سورة النساء، آية 36. وقال تعالى محذراً من إيذاهم وكل ما يؤدي إلى جرح مشاعرهم: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: 9].

وفي القرآن آيات كثيرة دالة على وجوب رعاية الأيتام والإحسان إليهم والمبالغة فيه ولو أدى إلى زواج البنات منهم، وعدم مسهم بأذى في أنفسهم وأموالهم، وذكرها مع أعظم أعمال البر كما ورد في آية ﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾ في سورة البقرة.

ورعاية الأيتام تشمل تحقيق حق الحياة، والرعاية، والتسبب، والتفقه، والولاية، والتربية الإسلامية الصحيحة، والوقاية والحماية.

والمقصد الأصلي من هذه الرعاية حفظ النفس الذي هو ضرورة من الضروريات الخمس؛ أي صيانة أنفسهم من الهلاك بما فيها تحقيق الأمن النفسي لهم. وكذلك حفظ أموالهم من الضياع والإتلاف إذا ترك لهم مال يقضى به حوائجهم، وتقديم كافة أشكال الرعاية لهم.

وهذان المقصدان من المقاصد الضرورية في التشريع الإسلامي. فحفظ النفس وحمايتها من كل ما يهدمها أو يعطل عملها كلياً أو جزئياً أو الانتفاع بها ضرورة شرعية، وهي باتفاق الأصوليين في المرتبة الثانية بعد حفظ الدين، بل تقدم على حفظ الدين في بعض الحالات. وقد أمر الشارع حفظها من جانب الوجود والعدم.

ولتحقيق هذا المقصد الضروري يجب الاعتناء برعاية الأيتام وتوفير حوائجهم من المواد الغذائية والملابس، وإحياء أنفسهم معنوياً بحسن تربيتهم وتأديبهم، ولا يتحقق أي من هذه الأشياء إلا بالمال، فإذا كان لليتم مال موروث فضروري حفظ ماله، فإذا لم يترك له مال كحال الكثير من الأيتام في هذا

وحكومة إندونيسيا أيضاً في عام 2021م، حاولت إصدار لائحة خاصة بشأن حماية أيتام كوفيد. وكلفت وزارة تمكين المرأة وحماية الطفل بوضع خطط مستدامة لتفعيل الحماية الخاصة لأطفال ضحايا كوفيد 19 ورعايتهم وتوصيل الاحتياجات الأساسية والخاصة إليهم (Indonesia Government, 2021).

والمؤسسات غير الحكومية أيضاً قامت بمبادرات لا بأس بها لتحقيق استدامة كفالة أيتام ضحايا كوفيد. على سبيل المثال، في المكسيك، مؤسسة بينتو جواريس (Benito Juarez) تحاول تقديم المنح الدراسية لهم، والتي تبلغ قيمتها ثمانمائة بيزو (800) مكسيكي (حوالي 40 دولاراً أمريكياً). كما استجابت الحكومة الماليزية بشكل مناسب بإنشاء (Yayasan Keluarga Malaysia) للاحتياجات الفورية والمستمرة للأيتام كوفيد، (Ling, 2021).

وهناك جهود أخرى غير التي تم ذكرها قامت بها الحكومات والمؤسسات غير الحكومية لدعم أيتام ضحايا كوفيد 19، لكن أغلبها غير مستدامة لأنها موضوعة على العجالة، وغير مخططة بشكل ممتاز، فقد ينقطع الدعم قريباً بتغيير النظام الحكومي أو السلطة. فلذا يمكن النظر في حل آخر تتم به استدامة كفالة أيتام ضحايا كوفيد.

ومن مقاصد رعاية الأيتام استدامة المال الموصى به لهم، والذي يمكن من خلال إنشاء الصندوق الخيري لاستثماره في الأعمال الاجتماعية لتعزيز زيادة واستمرارية الخدمة بغرض تلبية احتياجات أيتام كوفيد. والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا نسمح لأموال الأيتام مثل الوصية الواجبة بالراحة أو الاستنزاف أو الاستهلاك دون استكشاف فرص تكوين الثروة واستثمارها أو توليدها في الأعمال التي يتم تنفيذها وفقاً للشرعية الإسلامية؟ وقال تعالى: ﴿وَابْتَغُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا﴾ [النساء: 6]. وبين تفسير البغوي ألا يتم تسليم أموال اليتامى لهم حتى يتبين الرشد عقلاً وصلاًحاً في الدين وحفظاً للمال وعلماً بما يصلحه، وقد أمرنا الله تعالى ألا نؤتي اليتامى أموالهم إلا بعد استئناس الرشد فيهم،

الزمن، يلزم المجتمع تحقيق هذا المقصد بما يراه مناسباً من الطرق الشرعية.

ومن هنا يأتي دور الوصية الواجبة كوسيلة من وسائل تحقيق رعاية الأيتام وحفظ أنفسهم من الضياع والهلاك.

المبحث الثالث: الوصية الواجبة في تحقيق استدامة كفالة الأيتام في جائحة كوفيد

المطلب الأول: دور الوصية الواجبة في استدامة كفالة الأيتام
قد سبق البيان أن جائحة كوفيد 19 لم تترك جانباً من جوانب الحياة إلا أثرت فيه تأثيراً سلبياً. تغيرت بها الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وكذا الحياة الأكاديمية. كثرت ضحايا كوفيد، وخلف في مجتمعاتنا الآلاف من الوفيات فأصبح كثير من النساء أرمال من غير دخل ولا مصدر للرزق، وأضحى كثير من الأولاد يتامى من غير كفيل.

وللقيام بواجب كفالة هؤلاء اليتامى، حاول كثير من المؤسسات الحكومية وغير الحكومية، والمؤسسات غير الربحية وتحمسوا في تقديم حلول تساهم في كفالتهم وإعطائهم الاحتياجات العامة والخاصة ووضعوا خطط الاستدامة لكفالة أيتام كوفيد 19 خاصة. ففي بعض الدول مثل "البرازيل"، تم تقديم ما لا يقل عن سبعة مشاريع قانونية تفرض وضع خطط الاستدامة لضمان حماية هؤلاء الأيتام وتعليمهم ووتوفير الغذاء لهم إلى مجلس النواب (CDC, Global Health, 2021) ثم قامت إحدى عشرة ولاية على الأقل وبعض المدن الكبرى بالبرازيل، مثل ساو باولو، إما بتنفيذ القانون أو اتخاذ بديل كتقديم راتب شهري قدره 500 ريال برازيلي (100 دولار أمريكي) لكل طفل إلى أن يبلغ سن الرشد القانوني، ثماني عشرة سنة (18) (CDC, Global Health, 2021). وفي كولومبيا أيضاً، اقترح مجلس النواب قانوناً يهدف إلى توفير الدعم المالي لأيتام ضحايا كوفيد 19. ويُقترح في هذا المشروع القانوني وضع خطة للرعاية الشاملة لأيتام كوفيد 19، بما فيها إعطاء المراهقين والأطفال الذين فقدوا أحد والديهم بسبب جائحة كورونا دورياً مبلغاً مالياً (Morales, 2021).

يعني البلوغ والقدرة على التصرف في المال من حيث الاستخدام والاستثمار فيما فيه مصلحتهم (Al-Baghawī, 1989).

المطلب الثاني: الأنظمة الإسلامية لكفالة الأيتام

للإسلام أنظمة متنوعة وضعها لتحقيق رعاية الأيتام وكفالتهم. وأشهرها ما يلي:

الأول: نظام التبني: ونوع التبني المقصود هنا هو جعل ولد الغير مثل مولوده النسبي في الرعاية والتربية فقط دون إلحاقه بنسبه كولده الشرعي، سواء لحماية المتبني من الضياع بعد موت والديه، أو لفقرها. وهذا النوع من التبني مشروع في الشريعة الإسلامية. وقد أقر فقهاء الإسلام هذا النوع من التبني في كفالة الأيتام ورغبوا فيه لحاجة اليتيم -بالإضافة إلى احتياجات مادية- إلى الاحتضان، والاهتمام بتربيته وتعليمه، وتنشأته في جوٍ أسري. يقول الإمام النووي: "كافل اليتيم القائم بأموره من نفقة، وكسوة، وتأديب، وتربية، وغير ذلك" (Al-Nawawī, 1392AH, 18/113).

وهذه العادة موجودة قبل الإسلام غير أنّ الولد كان يُنسب إلى متبنيه، فجاء الإسلام ليلغي نظام انتساب الولد المتبني إلى متبنيه وأقر نظام الكفالة. قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [البقرة: 220]، والشاهد قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ﴾ أي كفالتهم (Al-Tha'labī, 2002, 2/154). وهذا النظام هو النظام الأصلي لتلبية حاجات الأيتام في الإسلام.

الثاني: نظام الوقف: إنّ نظام الوقف بما تُسد به حاجات الأيتام، والتاريخ الإسلامي شاهد على ذلك، إذ وُجد من خلفاء المسلمين على مدى التاريخ مثل الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك وغيره من يحمل فكرة إنشاء مراكز ومعاهد لرعاية الأيتام إغناء لهم عن السؤال، فطبّق الوليد هذه الفكرة وأنشأ مؤسسة خاصة لرعاية الأيتام، ووظّف فيها أطباء وخداما يقومون بحاجاتهم وخصّص لهم راتباً على ذلك شهرياً. وذكر ابن جبير في وصف رحلته إلى دمشق أنّه وجد بها معاهد كثيرة

تمّ وقفها للأيتام، وكذلك الفاضل والملك الكامل والظاهر بيبرس قاموا بمشاريع وقفية خاصة بالأيتام (Al-Qaddūmī, n.d.).

الثالث: نظام الزكاة: يمكن صرف أموال الزكاة في رعاية الأيتام تبعاً وليس أصالة، إذ الأيتام غير مذكورين ضمن الأصناف الثمانية المستحقين للزكاة في القرآن، لكن إذا كان في اليتيم وصف من أوصاف هؤلاء الثمانية يعطى من أموال الزكاة. كلّ الأنظمة المذكورة وضعها الإسلام لرعاية الأيتام وهي صالحة لكلّ زمان ومكان، غير أنّها جميعاً ليست واجبة، وإنّما مستحبة لمن أراد القيام بأيٍّ منها. فمن شاء قام بها ومن شاء تركها. ولا شك أنّ الإبداع في نظام رعاية الأيتام من متطلبات هذا العصر الذي يبدو الوضع الاقتصادي فيه صعباً وغير مستقر.

وكذلك لو نظرنا إلى هذه الأنظمة كلّها، لنرى أنّ النظام الوحيد المباشر بكفالة الأيتام ورعايتهم هو "نظام التبني"، وهذا لا غبار في أنّه لا يُجبر أحد عليه، بالإضافة إلى أنّ الوضع الاقتصادي لم يشجّع الناس عليه.

وعليه، نرى اقتراح نظام آخر منسجم مع هذا العصر ويصلح لاستدامة كفالة الأيتام، وهو "نظام الوصية الواجبة"، وبه يتم حلّ قضية كفالة الأيتام حيث تكون كفالة الأيتام تحت الرقابة الحكومية مع مشاركة الأغنياء والأثرياء في الدولة، وهذا لا شك أنّه أحسن وأكثر انضباطاً من توزيع الأيتام على الأسر والأفراد الغنية. وهذا مدعوم بالتصوص الشرعية أيضاً.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 8]. ووجه الشاهد من هذه الآية أنّ الشارع طلب إيجاباً -كما نُقل عن بعض العلماء- (Al-Hafnāwī, 2002, 395). بإغناء أصناف من الناس من التركة، ومن ضمنهم اليتامى بالإطلاق من غير تقييد؛ سواء كانوا من أقارب الميت أو ليسوا منهم، وذلك لأنّ هذه الأصناف المذكورة في الآية ذُكروا منفصلين لا متّصلين. قال الإمام الشافعي: "أمر الله عز وجل أن يرزق من القسمة أولو القربى، واليتامى، والمساكين الحاضرون القسمة" (Al-Shāfi'ī, 2006, 2/532).

هذه الدراسة مزيداً من البحث عن بديل شرعي لرعاية ضحايا كوفيد مثل مدى نجاعة استخدام الوقف الاجتماعي لكفالة يتامى COVID-19 في المجتمع الإسلامي.

المراجع

- Al-'Adawī, 'Abd al-Rahmān. (1996). *Al-Wasīṭ fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Mawārith. Al-Maktabah al-Azhāriyyah li al-Turāth.*
- Al-Baghawī, al-Ḥusain bin Mas'ūd bin Muhammad. (1989). *Ma'ālim al-Tanzil. Ed. Muḥammad 'Abdullāh Namrī. Dār al-Ṭaybah.*
- Al-Bahūtī, Maṣṣūr bin Yūnus. (1982). *Kashshāf al-Qinā'. Bayrūt, Dār al-Fikr.*
- Al-Bazzār, Aḥmad bin 'Amrū. (2009). *Al-Baḥr al-Zakḥkhār. Ed. Maḥfūz al-Rahmān Zayn Allāh. Al-Sa'ūdiyyah, Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam.*
- Al-Damīrī, Muḥammad bin Mūsā. (1425AH). *Al-Najm al-Wahhāj. Jaddah, Dār al-Minhāj.*
- Al-Dārquṭnī, 'Alī bin 'Umar. (2004). *Sunan al-Dārquṭnī. Ed. Shū'ayb al-Arnā'ūt. Bayrūt, Mu'assasah al-Risālah.*
- Al-Farrā', Yaḥyā bin Ziyād al-Daylamī. (n.d). *Ma'ānī al-Qur'ān. Miṣr, Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah.*
- Al-Fayrūz Abādī, Muḥammad bin Ya'qūb. (n.d). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Maktabah al-Turāth Mu'assasah al-Risālah.*
- Al-Ḥafnāwī, Muḥammad Ibrāhīm. (2002). *Dirāsāt Uṣūliyyah fī al-Qur'ān al-Karīm. Al-Qāhirah, Maṭba'ah al-Ish'ā' al-Fanniyyah.*
- Al-Jāsir, Sulaymān bin Jāsir 'Abd al-Karīm. (2013). *Lamḥāt Muḥimah fī al-Waṣiyyah. Silsilah Iṣḍārāt Markaz al-Wāqif, Madar al-Waṭan, 14.*
- Al-Kāsānī, Abū Bakr bin Mas'ūd. (1986). *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.*
- Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, Muḥammad bin Aḥmad. (1377AH). *Mughnī al-Muḥtāj. Al-Bābī al-Ḥalabī.*
- Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, Muḥammad bin Aḥmad. (1415AH). *Mughnī al-Muḥtāj. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.*
- Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf. (1392AH). *Al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim. Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.*
- Al-Qaddūmī, 'Isā. (n.d). *Min Rawā'i' Awqāf al-Muslimīn Kafālah al-Aytām wa Ri'āyatuhum. <https://islamstory.com/index.php/ar/artical/25848/ca-t-%D8%B5%D9%81%D8%B1>*
- Al-Rāghib al-Asfahānī, al-Ḥasan bin Muḥammad. (1412AH). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān. Ed. Ṣafwān 'Adnān al-Dāwūdī. Bayrūt, Dār al-Qalam.*
- Al-Sarakhsī, Muḥammad bin Aḥmad. (1414AH). *Al-Mabsūṭ. Bayrūt, Dār al-Ma'rīfah.*
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs. (2006). *Tafsīr al-Imām al-Shāfi'ī. Ed. Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān. Al-Sa'ūdiyyah, Dār al-Tadamurriyyah.*
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī. (1413AH). *Nayl al-Awṭār. Miṣr, Dār al-Ḥadīth.*

ويبقى الإشكال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ﴾، هل العطاء خاص بمن حضر أو عامة فيمن حضر منهم ومن لم يحضر؟ فالأظهر في الآية أنّ العطاء خاص للحاضرين فقط إن كان المال وافراً وليس عامّاً في الحاضرين والغائبين، قال الإمام الشافعي: "ولم يكن في الأمر في الآية أن يرزق من القسمة من مثلهم في القرابة، واليتم، والمسكنة، ممن لم يحضر" (Al-Shāfi'ī, 2006, 2/532). لكن يلاحظ أنّ "الحضور" هنا خرج مخرج الغالب، وكلّ ما خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، أي الغالب أن يحضر هؤلاء المذكورون القسمة لا سيّما إذا كانوا من أقارب الميت أو جيرانه، فحضورهم وغيابهم لا يؤثر في فرض جزء من الميراث لهم ولا في حكمه.

بناءً على ما سبق، فإذا كان الشارع يأمر بإعطاء هؤلاء الأصناف من التركة إذا وفر المال ولم يوص المتوفّي لهم بشيء، فمن باب أولى، يؤمر بالوصيّة لهم، لا سيّما أنّ من الأسباب الباعثة على تشريع قانون الوصية الواجبة بحث الحلول لمشكلة من المشاكل الاجتماعية، وهي رعاية الأيتام وتحقيق كفالتهم واستدامة توفير احتياجاتهم الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية كما مرّ سابقاً، وخصوصاً في الوقت الذي كثرت الوفيات وتدهور الاقتصاد المحلي والدولي بسبب جوائح مثل جائحة كوفيد 19.

الخاتمة

إن السبب الذي دفع القانون الوضعي إلى تبني الوصية الواجبة هو تلافي حالة الأحفاد الذين مات آباؤهم في حياة والدهم أو والدتهم، أو يموتون معاً، وإن كان حكماً: كالغرق والحرق، لأن هؤلاء لا يجوز لهم أن يرثوا بعد وفاة جدهم أو جدتهم لوجود من منعهم (الحاجب) من الميراث، وبالتالي قد يكون آباؤهم ممن يشاركون بالقسط الأكبر في بناء الثروة التي تركها الميت، وقد يكون في عياله من يجب أن يوصي لهم بشيء من ماله، ولكن المنية عاجلته فلم يفعل شيئاً، ولذا يجدر تفعيل نظام الوصية الواجبة لتحقيق مصلحة عامة في كفالة يتامى كوفيد بتوفير احتياجاتهم الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية وإدخالها في قانون الأحوال الشخصية في دول المسلمين إن أمكن. وتقتح

- Ibn Qudāmah*, 'Abdullāh bin Aḥmad. (1409AH). *Al-Mughnī. Al-Riyāḍ, Dār al- 'Iṣmah*.
- Ibn Qudāmah*, 'Abdullāh bin Aḥmad. (1969). *Al-Mughnī. Ed. Al-Zaynī. Al-Qāhirah, Maktabah al-Qāhirah*.
- Indonesian Government. (2021). Government Regulation (PP) on Special Protection for Children. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/175276/pp-no-78-tahun-2021>
- Ling, Sharon. (2021), PM: Yayasan Keluarga Malaysia set up to support Malaysia Children orphaned by COVID-19. <https://www.thestar.com.my/news/nation/2021/10/23/pm-yayasan-keluarga-malaysia-set-up-to-support-malaysian-children-orphaned-by-covid-19>
- Morales, Rubia Lopes. (2021). Monetary Aid Created for Children and Adolescents.
- New Straits Times. (2021). RM25m fund under Yayasan Keluarga Malaysia to care for Covid-19 orphaned children. <https://www.nst.com.my/news/nation/2021/10/740858/rm25m-fund-under-yayasan-keluarga-malaysia-care-covid-19-orphaned>
- Putri, Suci Ramadhani. (2022). Child Protection Affected By The Covid-19 In Indonesia: Islamic Perspective. *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 7, No. 1, 2549-4198.
- Sinuraya, S. I., & Faidati, N. (2022). The Loss of a Generation: A Study on Children Whose Parents Were Victims of the COVID-19 Pandemic in Sleman, Yogyakarta. *KnE Social Sciences*, 79-88.
- Sivakami, N. (2022). Building Peace and Prosperity through Prime Minister Care Scheme for the Covid-19 Orphaned Children in India. *Journal of Positive School Psychology*, 1874-1878.
- Unwin, H. J. T., Hillis, S., Cluver, L., Flaxman, S., Goldman, P. S., Butchart, A., ... & Sherr, L. (2022). Global, regional, and national minimum estimates of children affected by COVID-19-associated orphanhood and caregiver death, by age and family circumstance up to Oct 31, 2021: an updated modelling study. *The Lancet Child & Adolescent Health*, 6(4), 249-259.
- Al-Shīrāzī, Ibrāhīm bin 'Alī*. (1992). *Al-Muhadhdhab fī al-Fiqh al-Shāfi'ī. Dimashq, Dār al- 'Ilm*.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr*. (n.d). *Jāmi' al-Bayān. Ed. Bashshār 'Awwād. Bayrūt, Mu'asassah al-Risālah*.
- Al-Tha'labī, Aḥmad bin Muḥammad*. (2002). *Al-Kahsf wa al-Bayān. Ed. Ibn 'Ashūr. Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī*.
- Al-Zajjāj, Ibrāhīm bin al-Sirrī bin Sahl*. (1988). *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhu. Ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī. Bayrūt, 'Ālam al-Kutub*.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullāh*. (n.d). *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. 'Ammān, Dār al-Kutubī*.
- Al-Zuhaylī, Muḥammad Muṣṭafā*. (2006). *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taḥqīqātuhā fī al-Madhāhib al-Arba'ah. Bayrūt, Dār al-Fikr*.
- Better Care Network & UNICEF. (2020). Technical Note on the Protection of Children during the COVID-19 Pandemic: Children and Alternative Care. <https://bettercarenetwork.org/library/particular-threats-to-childrens-care-and-protection/covid-19/alternative-care-and-covid-19/technical-note-on-the-protection-of-children-during-the-covid-19-pandemic-children-and-alternative>
- CDC, Global Health. (2021). Global Orphanhood Associated with COVID-19.
- Cluver, L., Lachman, J. M., Sherr, L., Wessels, I., Krug, E., Rakotomalala, S., ... & McDonald, K. (2020). Parenting in a time of COVID-19. *Lancet*, 395(10231).
- COVID-19 Increases Orphanhood in Mexico, says IBD study, <https://rb.gy/5a4yin>
- <https://www.camara.gov.co/huerfanos-del-covid-19>
- <https://www.cdc.gov/globalhealth/topics/orphanhood/index.html>
- Ibdāh, Ḥamzah Ḥasan Sulaymān*. (n.d). *al-Waṣīyyah al-Wājibah wa ma Yata'allaq bihā Min Aḥkām fī al-Fiqh al-Islāmī. Jamiah Al al-Bayt*.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf bin 'Abdullāh*. (1400AH). *al-Kāfī fī Fiqh Ahl al-Madīnah. Al-Riyāḍ, Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah*.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn*. (1386AH). *Radd al-Muḥtār. Bayrūt, Dār al-Fikr*.
- Ibn al-'Arabī, 'Abdullāh bin Abī Bakr*. (2003). *Aḥkām al-Qur'ān. Ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*.
- Ibn al-Humām, Muḥammad bin Muḥammad*. (1403AH). *Al-Taqrīr wa al-Taḥbīr. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*.
- Ibn al-Mubārak, 'Abdullāh bin 'Abd al-Mu'min*. (2004). *al-Kanz Fī al-Qirā'āt al-'Ashr. Ed. Khālīd al-Mashhadanā. Al-Qāhirah, Maktabah al-Mutanabbī*.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad*. (1995). *Musnad al-Imām Aḥmad. Ed. Shū'ayb al-Arnā'ūf. Al-Qāhirah, Dār al-Ḥadīth*.
- Ibn Ḥazm, 'Alī bin Muḥammad*. (n.d). *al-Muḥallā bi al-Āthār. Ed. 'Abd al-Ghaḥfār Sulaymān al-Bandārī. Bayrūt, Dār al-Fikr*.
- Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn bin Aḥmad*. (n.d). *Mukhtaṣar Shawādh al-Qirā'āt. Al-Qāhirah, Maktabah al-Mutanabbī*.
- Ibn Mawdūd, 'Abdullāh bin Maḥmūd*. (n.d). *al-Ikhtiyār Li Ta'līl al-Mukhtār. Al-Qāhirah, Maktabah al-Ḥalabī*.

**The Impact of Home Quarantine on Mental Health
in Malaysia during the Corona Pandemic: A
Maqāṣidic Study**

**أثر الحجر المنزلي على الصحة النفسية في ماليزيا في ظل
جائحة كورونا: دراسة مقاصدية**

الفاضل الديرشوي⁽ⁱ⁾، فاطمة الديرشوي⁽ⁱⁱ⁾

Abstract

Since the coronavirus pandemic appeared and spread around the world, countries, including Malaysia, have resorted to imposing restrictions on the movement of people to preserve the necessary objective of protecting life. Among these restrictions are comprehensive home quarantine and social distancing. These restrictions have been accompanied by many fears, such as economic and health concerns, especially the fear of being infected with the coronavirus, and the terrifying rumours of the impact of the virus that are widely spread on social media. These had a direct negative impact on people's mental health, resulting in multiple psychological illnesses, such as mood disorders, anxiety, depression, and other psychological illnesses of varying degrees, sometimes even leading to suicide. Therefore, this study, through inductive and analytical approaches, reveals the negative effects of home quarantine on psychological and mental health in Malaysia and the means to implement the necessary measures to protect the life from COVID-19. The main findings of the study include that the preservation of life and intellect can be achieved through several means, including faith-based means such as trusting in Allah (SWT), establishing prayer, fasting, patience, and seeking reward from Him; as well as behavioural means such as sleeping and waking up early, doing some physical exercises regularly; and practising deep breathing exercises that relieve tension. Other means include the responsibility of the government and its relevant ministries to broadcast programs related to mental health care and provide psychiatrists to alleviate the burden of the pandemic.

Keywords: Covid-19, Maqāṣid, mental health, home quarantine, Malaysia.

ملخص البحث

منذ أن ظهرت جائحة كورونا، وانتشرت في بلدان العالم، لجأت الدول إلى فرض قيود على حركة الناس حفاظاً وحماية لمقصد حفظ النفس الضروري، وكانت ماليزيا واحدة من تلك الدول، ومن هذه القيود الحجر المنزلي الشامل، والتباعد الاجتماعي، وقد صاحبت هذه القيود العديد من المخاوف، كالمخاوف الاقتصادية، والمخاوف الصحية خشية الإصابة بفايروس كورونا، والإشاعات الموهولة لأثر الفايروس المنتشرة بكثرة في وسائل التواصل الاجتماعي، مما كان له الأثر السلبي المباشر على الصحة النفسية لدى الناس، فنتج عنها أمراض نفسية متعددة، كاضطرابات المزاج، والقلق، والاكتئاب، وغيرها من الأمراض النفسية، وعلى درجات متفاوتة، حتى وصلت إلى الانتحار أحياناً. لذلك جاء هذا البحث للكشف عن الآثار السلبية الناتجة عن الحجر المنزلي على الصحة النفسية والعقلية في ماليزيا، والوسائل التي توازن بين الإجراءات الضرورية لحفظ النفس من الإصابة بكوفيد (١٩)، والآثار السلبية للحجر على الصحة النفسية في الوقت نفسه. وذلك من خلال المنهج الاستقرائي والتحليلي، كما ستم الاستعانة بالمنهج الميداني من خلال الرجوع إلى الدراسات الميدانية ذات الصلة بموضوع البحث. وقد توصل البحث إلى عدة نتائج من أبرزها: يكون حفظ مقصدي النفس والعقل عبر عدة وسائل منها الوسائل الإيمانية كالتركيز على الله والمحافظة على الصلاة والصيام والصبر واحتساب الأجر، وكذلك الوسائل السلوكية كالنوم والاستيقاظ الباكر، وممارسة بعض التمارين الرياضية بانتظام، والتدرب على تمارين التنفس العميق التي تخفف من حدة التوتر، والوسائل الأخرى تقع على عاتق الحكومة والوزارات المعنية ببث البرامج المتعلقة بالعناية بالصحة النفسية وتوفير الأطباء النفسيين لتخفيف وطأة الجائحة.

الكلمات المفتاحية: كوفيد-19، المقاصد، الصحة النفسية، الحجر المنزلي، ماليزيا.

⁽ⁱ⁾ باحث دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: fadle10001@gmail.com

⁽ⁱⁱ⁾ باحثة دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا: fatima.junid@gmail.com

المنزلي الشامل والتباعد الاجتماعي، الذي استمر لفترات طويلة حسب كل دولة، وفي ماليزيا تكرر عدة مرات، وفترات طويلة⁽¹⁾.

وقد صاحبت هذه القيود العديد من المخاوف، كالمخاوف الاقتصادية، والمخاوف الصحية خشية الإصابة بكورونا، والشائعات المنتشرة بكثرة في وسائل التواصل الاجتماعي، مما كان له الأثر السلبي المباشر على الصحة النفسية لدى الناس، فتج عنها أمراض نفسية متعددة، كاضطرابات المزاج، والقلق، والاكتئاب، وغيرها من الأمراض النفسية، وعلى درجات متفاوتة، بل حتى وصلت إلى الانتحار أحياناً⁽²⁾. والإحصاءات الرسمية أكبر دليل على ازدياد الحالات مع استمرار القيود المفروضة على حركة الناس؛ حفاظاً وحماية لمقصد حفظ النفس، ولكن هذه الإجراءات قد تؤول إلى الإضرار بالنفس والعقل، بما تسبب من أمراض نفسية.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة هذا البحث في آثار كوفيد-19 وما رافقت انتشار الفيروس من إجراءات تقييد الحركة التي كان لابد منها للحد من انتشار الفيروس والحفاظ على النفس، ولكن في الوقت ذاته أدت إلى الإضرار في النفس من جهة أخرى بسبب الأمراض النفسية الناجمة عن الحجر نفسه، والأرقام والإحصاءات أكبر شاهد على هذا، حيث سجلت الشرطة (609) حالة انتحار في عام (2019م)، و (631) حالة في عام (2020م) ثم ارتفعت إلى (468) حالة انتحار في الأشهر الخمسة الأولى فقط من عام (2021م)، أي بزيادة 28% عن (2020م)، وزيادة 30% عن (2019م). وقد سجل مركز مساعدة الدعم العاطفي "أصدقاء كوالالمبور" (20575) مكالمات في الفترة من يناير إلى يونيو من عام 2021م-، مقارنة بـ (32710) مكالمات لعام (2019م) بأكمله أي بزيادة 12%، وكشف وزير الصحة أن نسبة الأطباء النفسيين إلى المرضى كانت فقط عُشر النسبة التي أوصت بها منظمة الصحة العالمية.

ومن خلال النسب السابقة يظهر جلياً تأثير الحجر المنزلي على مقصدي حفظ النفس والعقل، فكيف يمكن التوازن

المحتوى

المقدمة	101
المبحث الأول: التعريف بفايروس كورونا (كوفيد-19)	103
وإجراءات أمر تقييد الحركة في ماليزيا	
المطلب الأول: التعريف بفايروس كورونا	103
المطلب الثاني: إجراءات أمر تقييد الحركة في ماليزيا	103
المبحث الثاني: المهددات النفسية الناتجة عن الحجر المنزلي، والوسائل المقترحة للحد من آثارها على مقصدي النفس والعقل	104
المطلب الأول: المهددات النفسية الناتجة عن الحجر المنزلي	104
المطلب الثاني: الوسائل التي تؤدي إلى حفظ مقصدي النفس والعقل	107
الخاتمة	113
المراجع	113
الحواشي	114

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

ذكرت المصادر التاريخية الأوثقة التي فتكت بالناس على مر العصور، وقد أوصى النبي ﷺ بعدة وصايا في كيفية التعامل مع الوباء في البلاد التي انتشر فيها، فقد قال ﷺ: ((لَطَاعُونَ رَجَسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ، فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ، وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا، فِرَارًا مِنْهُ)) (Al-Bukhārī, 1422AH, 4/175). وقال في حديث آخر: ((الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونَ، كَالْفَارِّ مِنَ الرَّحْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ، كَالصَّابِرِ فِي الرَّحْفِ)) (Ibn Hanbal, 2001, 22/365).

وقد كان لجائحة فايروس كورونا نفس الخصائص التي ذكرت في الأوثقة السابقة، كسرعة الانتشار وكثرة الضحايا، لذلك اتخذت الدول إجراءات متنوعة للسيطرة على فايروس كورونا ومنع انتشاره بين الناس قدر المستطاع، وماليزيا أيضاً من بين الدول التي اتخذت إجراءات للحد من انتشار الفايروس بين الناس، كفرض ارتداء الكمامة ومنع التجمعات، والحجر

القلق قبل اندلاع جائحة كوفيد-١٩ وفي ظل وجودها، باسل عبد الهادي صوفان وآخرون (2022). قارنت الدراسة بين مستويات القلق قبل وبعد الجائحة في سوريا وبعض البلدان العربية الأخرى، إضافة لدراسة انعكاس الصحة النفسية، واقترحت الدراسة زيادة توارد المرضى إلى العيادات النفسية والمهضمية إلى غيرها من الآثار. أما الدراسة التي بين أيدينا فهي تدرس آثار كوفيد-١٩ على الصحة النفسية في ماليزيا، وستستفيد من الدراسة السابقة في المقترحات التي اقترحتها الباحثون للدعم النفسي عن الأفراد عامة.

مهددات الصحة النفسية المرتبطة بالحجر المنزلي إثر

فيروس كورونا المستجد (COVID-19)، سعيد سالم بن محسن الأسمرى (2020)، بين الباحث العلاج الفردي للآثار النفسية الناتجة عن الحجر المنزلي، وأوصى بضرورة الوعي بأهمية الصحة النفسية ومدى تأثيرها على حياة الإنسان. ويمكن الاستفادة من هذا البحث من معرفة الوسائل العلاجية للتخفيف من الآثار النفسية وإضافة وسائل ومقترحات أخرى.

وهناك الكثير من الدراسات التي تناولت كوفيد-١٩ بالبحث والدراسة؛ لكنها تصب في تأثيره على الجانب النفسي من ناحية علمية بحثية، دون ذكر الوسائل التي تعين على تجنب الآثار، وبعضها تقتصر على جانب من الوسائل وتغفل الجوانب الأخرى.

منهج البحث: يعتمد البحث على عدة مناهج علمية

تمكنه من جمع المعلومات وعرضها وتحليلها، أهمها:

أ. **المنهج الاستقرائي:** يتتبع الدراسات والإحصاءات الصادرة من الجهات الرسمية في الدولة، ومقارنتها بما قبل جائحة كورونا.

ب. **المنهج الوصفي التحليلي:** بتوظيف ما تم استقراؤه لمعالجة المشكلة ولحماية مقصدي حفظ النفس والعقل.

ج. كما سيتم الاستعانة **بالمناهج الميدانية** من خلال الرجوع إلى الدراسات الميدانية ذات الصلة بموضوع البحث.

بين إجراءات الإغلاق وبين مآلاتها، وما هي الوسائل التي تحمي مقصدي حفظ النفس والعقل.

أهمية البحث: منذ القديم والأوبئة تتوالى على البشرية، فأشهر وباء أتى على الناس وقتك بهم هو الطاعون، وأتت من بعده أشكال وأنواع متعددة من الأوبئة، إلى أن أتى فايروس كورونا (كوفيد-19) وغير من مجرى الحياة الطبيعية إلى الظروف الاستثنائية للضرورة الملحة. وكورونا لن تكون خاتمة الأوبئة كما لم تكن أولها؛ لذلك يجب التنبيه إلى الآثار التي نجمت عنها ودراساتها؛ لمعالجتها في الوقت الحاضر ولتفادي وقوع نفس النتائج في المستقبل.

لذلك جاء هذا البحث للكشف عن الآثار السلبية الناتجة عن الحجر المنزلي على الصحة النفسية والعقلية، والوسائل التي توازن بين الإجراءات الضرورية لحفظ النفس من الإصابة بكوفيد (١٩)، والآثار السلبية للحجر على الصحة النفسية في الوقت نفسه.

الدراسات السابقة: تعددت الدراسات التي تناولت

جائحة فايروس كورونا، فكان منها الطبي والاقتصادي والنفسي والشرعي، لكن هذا البحث اقتصر على الدراسات التي تناولت تأثير فايروس كورونا على الصحة النفسية، أو الدراسات المقاصدية لتأثير فايروس كورونا فكانت أبرزها ما يلي:

التأثير النفسي وحالة الصحة النفسية خلال جائحة

فيروس كورونا- ١٩ لدى عينة من طلبة الجامعات الأردنية، لجهاد علاء الدين وآخرين (2021). أجرى الباحثون دراسة لتقييم التأثير النفسي لجائحة كورونا-١٩ وحالة الصحة النفسية خلال الوباء لدى عينة ممتسرة من طلبة الجامعات الأردنية. ولكن الدراسة لم تتعرض لذكر الوسائل التي تحمي الصحة النفسية وتدعمها خلال الأوبئة، بل اقتصر على نتائج الجائحة. أما الدراسة الحالية فإنها دراسة مقاصدية تقوم على قياس تأثير كوفيد-١٩ على الصحة النفسية من خلال النسب الواردة في الإحصاءات في ماليزيا، وذكر الوسائل التي تساعد على حماية مقصدي حفظ النفس والعقل.

ودراسة تأثير كوفيد-١٩ على الصحة النفسية في

سوريا مقارنة بعينة من البلاد العربية: دراسة متغيرات مستوى

المبحث الأول: التعريف بفايروس كورونا (كوفيد-19) وإجراءات أمر تقييد الحركة في ماليزيا

المطلب الأول: التعريف بفايروس كورونا

عرّفت منظمة الصحة العالمية فايروس كورونا بأنه: "فصيلة واسعة الانتشار، معروفة بأنها تسبب أمراضاً تتراوح من نزلات البرد الشائعة إلى الاعتلالات الأشد وطأة، مثل متلازمة الشرق الأوسط التنفسية (MERS) ومتلازمة الالتهاب الرئوي الحاد الوخيم (السارس)".⁽³⁾

وأما فايروس كورونا المستجد (كوفيد 19): فقد عرفته المنظمة بأنه: سلالة جديدة من الفيروس، لم يسبق اكتشافها لدى البشر، وفيروسات كورونا حيوانية المنشأ، أي أنها تنتقل بين الحيوانات والبشر.⁽⁴⁾

ويعرف مرض كوفيد-19: بأنه "المرض الناجم عن فايروس كورونا المستجد المُسمى فايروس كورونا-سارس-2. وقد اكتشفت المنظمة هذا الفايروس المُستجد لأول مرة في 31 كانون الأول/ ديسمبر 2019م، بعد الإبلاغ عن مجموعة من حالات الالتهاب الرئوي الفيروسي في يوهان بجمهورية الصين الشعبية".⁽⁵⁾

وسرعان ما انتشر هذا الفايروس بين بلدان العالم، حتى لا تكاد تخلو مدينة من إصابات بهذا الفايروس.

ولجأت جميع دول العالم إلى اتخاذ إجراءات احترازية، للحدّ من تفشي هذا الفايروس، كإيقاف التعليم الوجاهي، وفرض الحجر المنزلي، ومنع الناس من الخروج إلا للضرورة، والاكتفاء بالأعمال والخدمات الضرورية فقط.

وكانت ماليزيا من بين هذه الدول التي اتخذت إجراءات لمنع تفشي فايروس كورونا، وسيبين الباحثان ذلك بشيء من التفصيل في المطلب القادم.

المطلب الثاني: إجراءات أمر تقييد الحركة في ماليزيا

تم تحديد أول حالة مؤكدة مصابة بفايروس كورونا بتاريخ 25 يناير 2020م، وظلّت الحالات منخفضة خلال هذه الفترة حتى بداية شهر مارس، ومع دخول شهر مارس ازدادت

الحالات اليومية، ممّا أدى بالحكومة الماليزية إلى اتخاذ إجراءات تحد من انتشار فايروس كورونا، وكان خطاب رئيس الوزراء الماليزي بتاريخ 16 مارس 2020م، الذي أعلن فيه أمر تقييد الحركة، ابتداءً من 18 مارس 2020م، حتى 31 مارس 2020م، وكانت هذه الإجراءات كالتالي:

أولاً: "منع تام لجميع التجمعات أو التحركات الجماعية في مختلف أنحاء البلاد، سواء كانت تجمعات دينية أو رياضية أو اجتماعية أو ثقافية، ولتحقيق ذلك سيتم فرض إغلاق تام على جميع أماكن العبادة والشركات والأعمال باستثناء المراكز التجارية والأسواق العامة ومتاجر التجزئة وكل المتاجر التي تبيع الحاجات الأساسية، كما سيتم منع الصلوات والنشاطات المختلفة في المساجد بما فيها صلاة الجمعة" (Daily Express).

ثانياً: "يتم إخضاع جميع الماليزيين العائدين إلى البلاد من الخارج للفحص الطبي والحجر الصحي في المستشفى أو في المنزل لمدة 14 يوماً".

ثالثاً: "منع دخول الأجانب إلى ماليزيا عبر مختلف المعابر الجوية والبحرية، ووضع قيود صارمة على حركة الدخول والخروج".

رابعاً: "إغلاق المؤسسات التعليمية بما فيها حضانات الأطفال والمدارس الحكومية والخاصة، ومدارس تحفيظ القرآن، والمدارس الدولية، ومختلف المؤسسات من المرحلة الابتدائية حتى الثانوية، ومختلف المراحل الدراسية قبل الجامعية" (Daily Express).

خامساً: إغلاق جميع الجامعات ومؤسسات التعليم العالي الحكومية والخاصة، ومراكز التدريب المهني والتقني على مستوى البلاد".

سادساً: إغلاق جميع الشركات والمؤسسات الحكومية والخاصة باستثناء تلك التي تقدم الخدمات الأساسية (الماء، الكهرباء، الطاقة، الاتصالات، البريد، النقل، الري، النفط والغاز، التمويل، المصارف، الصحة، الصيدليات، الإطفاء، السجون، الموانئ، المطارات، الأمن والدفاع، النظافة، والسلع الغذائية).⁽⁶⁾

فالنفس في اللغة: جاء في لسان العرب: "قال أبو إسحاق: النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في روعه، والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته، والجمع من كل ذلك أنفس ونُفُوس" (Ibn Manẓūr, 1414AH, 6/482-488; Al-Rāzī, 1420AH, 664-668).

والنفس اصطلاحاً: "هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم: الروح الحيوانية، فهو جوهر مشرق للبدن" (Al-Jurjānī, 1403AH, 232).

ويعرّف المرض النفسي بأنه: اصطلاح يطلق على مجموعة من اضطرابات الصحة العقلية التي تؤثر في طريقة تفكير، وشعور، ومزاج، وتصرفات الشخص، وقد يكون هذا الأمر عرضي وقد يكون مزمنًا، وقد يؤثر على قدرة الشخص على التعامل مع الآخرين وعلى قدرته على أداء مهامه اليومية.⁽⁸⁾

وفهم مما سبق أن النفس متعلق بالجانب الغير محسوس المكون لشخصية الإنسان، كالروح، والمشاعر، والأحاسيس، وأن المرض النفسي متعلق بتلك المشاعر والأحاسيس، فالمرضى النفسي قد يشعر بالقلق، والحزن، والاكتئاب. وهنا سيستعرض الباحثان المهددات النفسية الناتجة عن الحجر المنزلي:

انتشر فايروس كورونا بشكل سريع بين الناس، ففي أيام معدودة وصلت الإصابات إلى الآلاف، ممّا حدا بالحكومات إلى اتخاذ إجراءات فورية وسريعة؛ للحد من انتشار الفايروس، وهذا كان مما لا بد منه؛ لأن هذه الإجراءات بإمكانها خفض سرعة انتشار العدوى إلى النصف، وذلك وفقاً لتقديرات "فريق الاستجابة لمواجهة جائحة كوفيد- ١٩ في جامعة امبريال كوليدج" (International Monetary Fund). وأصبحت هناك تداعيات أخرى إضافة إلى تداعيات فايروس كورونا الصحية، كتداعيات الجانب الاقتصادي والاجتماعي، والنفسي، وهنا

وقد تمّ تمديد وتشديد الإجراءات مع مرور الوقت، كمنع السفر بين الولايات، وكنع خروج أكثر من شخص من البيت الواحد، وكذلك أن لا يتجاوز حدود 10 كيلو متر في منطقته، بالإضافة إلى حظر التجول بين العاشرة مساءً والسادسة صباحاً.⁽⁷⁾

وقد استمرت هذه القيود حتى تاريخ 4 مايو 2020م، وبعد هذا التاريخ أصدرت الحكومة قرار أمر تقييد الحركة المشروط، الذي خفف من بعض الإجراءات (Daily Express).

ولكن بعد تخفيف بعض القيود عادت الحالات اليومية للارتفاع مجدداً، مما أدى بالحكومة للرجوع إلى أمر تقييد الحركة، وقد تكرر هذا الأمر عدة مرات مع ازدياد الحالات اليومية، وامتلاء المستشفيات، حتى وصول اللقاح المضاد لفايروس كورونا إلى البلاد، وتلقي أغلب الناس لللقاح المضاد لفايروس كورونا، ومع دخول شهر أغسطس 2021م، انتقلت بعض الولايات لمرحلة التعافي الثانية، التي تعطي المزيد من الحرية في حركة الناس (Daily Express).

والذي يريد الباحثان الوصول إليه، أنه كما لأمر تقييد الحركة الأثر الإيجابي في حفظ أرواح الناس وسلامتهم، كذلك له الأثر السلبي أيضاً؛ خاصة مع بقاءه لفترة طويلة، فكان له الأثر السيء المباشر على الناس من الناحية الاقتصادية، والاجتماعية، وبالتالي النفسية أيضاً، وفي المبحث القادم سيسلط الباحثان الضوء على المهددات النفسية الناتجة عن الحجر الصحي المنزلي.

المبحث الثاني: المهددات النفسية الناتجة عن الحجر المنزلي، والوسائل المقترحة للحد من آثارها على مقصد النفس والعقل

المطلب الأول: المهددات النفسية الناتجة عن الحجر المنزلي
قبل الحديث عن المهددات النفسية سيعرّج الباحثان على حقيقة النفس، وماهيتها، ومعنى المرض النفسي، وعلاقة النفس بالمرض النفسي.

الأمر تأثيراً على الصحة النفسية خاصة في ظل ظروف الحجر المنزلي (Al-Matari, 2021, 519; Atfar, 2021, 149-152).

ج. تشابه ظروف الحجر المنزلي بظروف السجن:

لا تخفى أهمية الحجر المنزلي في مكافحة فايروس كورونا، ومنع انتشاره، ولكن البعض شبه هذه الظروف بظروف السجن في تقييده حرية الفرد، ومنعه من ممارسة العديد من الأمور من دون خوف أو قلق على حريته، فقد وجب عليه القيام بواجباته وأعماله اليومية في مكان واحد لا يستطيع مفارقتها، والحرية من أهم الحاجات الإنسانية؛ لأنها ترتبط بالمشاعر والأحاسيس الداخلية للإنسان، فهي حاجة نفسية في المقام الأول.

ولكن في الحقيقة لا يمكن المقارنة بين السجن الحقيقي والحجر المنزلي، فظروف كل منهما مختلفة عن الأخرى، فالسجن يكون للمعاقبة، أما الحجر المنزلي فهو لمصلحة الشخص، ولحفظ نفسه، كما يمكن ممارسة العديد من الأنشطة في البيت، كالمطالعة، وتصفح الإنترنت، واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي، وجُل هذه الأنشطة غير متوفرة في السجن.

د. آثار التغيرات الاقتصادية:

كان لفايروس كورونا، وإغلاق البلاد، وفرض الحجر على الناس وأعمالهم، آثار اقتصادية مدمرة على الاقتصاد المحلي والعالمي، حيث أغلقت المطارات، والكثير من المتاجر والمصانع، وقد قالت إدارة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية التابعة للأمم المتحدة في تقريرها عن الحالة والتوقعات الاقتصادية في العالم: إن الاقتصاد العالمي سيتقلص بنسبة 3.2% في عام 2020م. وذكر التقرير أن هذا التقلص سيتسبب بخسائر تبلغ حوالي 8.5 ترليون دولار، أي ما يعادل حوالي 4 سنوات من المكاسب التي تحققت.⁽⁹⁾ وفي ماليزيا تأثرت الشركات الصغيرة والمتوسطة بشدة، مما تسبب في مواجهة العديد من المصاعب المالية. إضافة إلى هذا التأثير، صدرت أوامر للشركات المصنعة التي ساهمت في دخل الصادرات الماليزية بوقف عملياتها خلال

سيفتصر الباحثان الحديث عن المهددات النفسية المرتبطة بالحجر المنزلي في ماليزيا:

أ. قيود الحركة المفروضة على أفراد الأسرة:

كان خروج الفرد من البيت في أي وقت يشاء من البدهيات، وما أن جاء فايروس كورونا، حتى أصبح الفرد مجبراً على البقاء في البيت؛ لحماية نفسه، وحماية عائلته، كما استوجب عليه اتباع إجراءات الوقاية، كعدم الخروج من البيت إلا للضرورة القصوى، وعدم الذهاب للعمل، وتعقيم الأشياء والأسطح، ففي ماليزيا مُنعت التجمعات، والتحركات الجماعية، كالأنشطة الترفيهية والرياضية، والزيارات العائلية، مما أدى بالفرد بالشعور بالملل من جهة، والقلق والخوف من الإصابة بالفايروس من جهة أخرى (Ahmad Muqarrabin, 2020, 374).

وقد ظهرت أمراض فيروسية أخرى قبل فايروس كورونا، "وتم إجراء 24 دراسة تتعلق بالسارس والإنفلونزا والإيبولا، وجدت 23 منها صلة بين الحجر والآثار النفسية الضارة" (Al-Asmari, 2020, 267). فالإنسان اجتماعي بطبعه، ولا يتحمل البقاء بمفرده إلى أجل غير معلوم، خاصة إذا رافق ذلك المرض، وعدم الشعور بالأمان، فإنه يكون تحت ضغط وتحد نفسي كبير، فالحرية ومخالطة الناس والشعور بالأمن من حاجاته الأساسية (Al-Matari, 2021, 519; Atfar, 2021, 149-152).

ب. التباعد الاجتماعي في التعامل اليومي بين الناس:

لفايروس كورونا قدرة هائلة على الانتشار بين الناس، حتى أنه ينتقل عبر الهواء، لذلك فُرض على الناس التباعد الاجتماعي، أي الابتعاد عن الشخص المقابل بمقدار متر ونصف، وقد طُبّق هذا الإجراء في ماليزيا أيضاً، فقد فرض التباعد مع منع التجول بدون حاجة، ويعد هذا الإجراء من أصعب الإجراءات على الفرد، فالإنسان يتحرك في الحياة مدفوعاً بحاجاته الفسيولوجية، مثل الطعام والشراب، وحاجاته النفسية والاجتماعية، وبدون التواصل لا يستطيع إشباع هذه الحاجات، بل يعد من أكثر

يؤدي بدوره إلى ظهور اضطرابات نفسية كالقلق والاكتئاب وانسداد الشهية أو فتحها.⁽¹²⁾

و. القلق بشأن توفير الاحتياجات المنزلية:

إن انتشار وباء كورونا ولجوء الدول إلى تقييد حركة الناس، ولّد لدى الناس حالة من الخوف والقلق بشأن كيفية توفير الاحتياجات المنزلية، ممّا جعل الفرد يشتري أي شيء يشعر أنه سيحتاجه في وقت ما، وبكميات كبيرة، خشية نفاذ المخزون، أو عدم قدرته على الخروج من البيت، أو الاستغناء عن الخروج لأطول فترة ممكنة، ممّا جعل بالفعل مخازن الأسواق فارغة، فقد انتشرت الكثير من الصور على وسائل التواصل الاجتماعي التي تظهر رفوف الأسواق فارغة، بل وأصبح خوف الناس من عدم تمكنهم من توفير احتياجاتهم أكبر من خوفهم من الوباء، وهذه الحالة تنشأ في الأزمات، والخوف من المجهول، وحالة اللايقين، كمحاولة لتهدئة المخاوف والقلق.⁽¹³⁾

ز. عدم استقرار العلاقات الأسرية نتيجة بعض الظروف المرافقة:

نتيجة للحجر المنزلي، واستمراره لفترات طويلة، انتقلت إدارة أغلب الوظائف إلى المنزل، فالأب يعمل من المنزل، والأولاد يدرسون في المنزل عبر شبكة الإنترنت، كما زادت أوقات الفراغ، ممّا زاد من الاحتكاك بين أفراد الأسرة، وهذا يعد من الأمور الإيجابية، ولكن مع البقاء في المنزل لفترات طويلة، ووجود حالة من عدم الاستقرار، والقلق بشأن الإصابة بالمرض، أدّى ذلك لنتائج عكسية، فقد ظهرت اضطرابات في العلاقة بين أفراد الأسرة وصلت إلى الطلاق (Povera, 2021)، وذلك لأسباب عديدة منها:

1. مشاكل قديمة معلقة بين الزوجين، تم فتحها خلال هذه الفترة، ونتيجة لتوافر الوقت أدت إلى تعميق الخلاف.
2. الشعور بالملل والضجر الذي يدفع البعض لاستفراغ طاقاته في الآخرين.

فترة الإغلاق، بالإضافة إلى الموارد الاقتصادية الأخرى كالسياحة (Arfa, 2021). وقد أدى هذا الحجر إلى تعليق العديد من المشاريع، وزيادة نسبة البطالة، وانخفاض الدخل الشهري. وقد ذكرت منظمة العمل الدولية أن أكثر من 1 من بين كل 6 شباب في العالم قد توقفوا عن العمل منذ تفشي فايروس كورونا، بينما انخفضت ساعات عمل من بقوا في وظائفهم بنسبة 23%.⁽¹⁰⁾ وكل هذه الظروف تؤثر على الصحة النفسية لدى العاطل عن العمل وأسرته أو من انخفضت نسبة دخله، وهي تسبب القلق وعدم الشعور بالاستقرار. وقد وجد في دراسات تفشي الأمراض السابقة، أنّها عامل خطر لأعراض الاضطراب النفسي، والغضب والقلق بعد عدة أشهر من فترة الحجر (Al-Matari, 2021, 519; Attar, 2021, 149-152).

هـ. آثار الشائعات وتعزيز الفكر السلبي:

أدى الجلوس الطويل في المنزل وبلا عمل أو هدف إلى زيادة متابعة وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يكثر متابعة الأخبار والمستجدات، وما يخاطبها من شائعات وأخبار كاذبة أو مغلوطة، كما أن نسبة الشائعات تزيد عند وجود حدث معيّن، كأوقات الحروب والأوبئة وغيرها، وهذا يؤدي إلى التباس في الفهم والمعرفة الكاملة في حيثيات الأمور، وقد ذكرت منظمة الصحة العالمية أن التدفق شبه المتواصل لتقارير إخبارية عن موضوع معيّن يمكن أن يتسبب في شعور أي شخص بالقلق أو الكرب تجاهها، لذلك لابد من التماس أحدث المعلومات والإرشادات العملية في أوقات محددة فقط خلال اليوم من المتخصصين في مجال الصحة ومن المواقع الموثوقة، وليكن هدفك الأساسي من الحصول على المعلومات هو أن تتمكن من اتخاذ خطوات عملية، لإعداد خططك وحماية نفسك وأحبائك، وتجنب الاستماع إلى الشائعات التي تسبب الشعور بالانزعاج.⁽¹¹⁾ وقد أكد المركز الوطني لتعزيز الصحة النفسية أن الشائعات التي يجري تداولها من خلال وسائل ومواقع التواصل الاجتماعي حول فايروس كورونا المستجد، قد يكون لها انعكاسات سلبية على الصحة النفسية لأفراد المجتمع، مما

3. المشكلات المادية التي تعتبر من أكثر المؤثرات في العلاقة الأسرية (Al-Khalf, 2022, 38; Bayūmī, 2022, 449).

ح. قلة الاهتمام بالثقافة النفسية، ومهارات التعامل مع الضغوط:

لا يخفى مدى اهتمام الإنسان بصحته الجسدية، فكلما اشتكى من ألم في عضو ما ذهب مباشرةً إلى الطبيب، بخلاف الصحة النفسية، فإنها لا تحصل على القدر الكافي من الاهتمام، مع أنها لا تقل أهمية عن الصحة الجسدية، فالأمراض النفسية كالقلق والاكتئاب تؤثر على مناعة الجسم⁽¹⁴⁾ وقد عرفت منظمة الصحة العالمية الصحة النفسية بـ "حالة العافية التي يحقق فيها الفرد قدراته الذاتية، ويمكن أن يقاوم الضوائق الطبيعية في الحياة، ويمكن أن يعمل بإنتاجية وبطريقة مثمرة، ويكون قادراً على المساهمة في مجتمعه. كما يسهم تعزيز الصحة النفسية في الصحة إجمالاً، وينبغي أن يكون مكوناً أساسياً في تعزيز الصحة"⁽¹⁵⁾ فبقدر دعم وتعزيز الصحة النفسية يكون دعم وتعزيز الصحة الجسدية، وقد أشارت منظمة الصحة العالمية إلى بعض التوصيات لتعزيز الصحة النفسية كالزيارات الاجتماعية لفئات المجتمع الأكثر ضعفاً، كالحوامل وكبار السن، وكذلك إنشاء نشاطات لتعزيز الصحة النفسية، لدى المدارس وأماكن العمل⁽¹⁶⁾.

وقد اهتم ديننا الحنيف بالنفس البشرية فعالجها من ثلاثة نواحٍ، فالناحية الأولى هي ارتباطها بخالقها، بأداء العبادات المتنوعة من صلاة وصيام وذكر، فهذه العبادات الأثر الكبير في تهديب النفس، أما الناحية الثانية عبر توجيه الفطرة الإنسانية إلى الحلال، والسيطرة على الدوافع البدنية، بما يرمى حقوق الفرد والجماعة، والناحية الثالثة هي بتعليم الإنسان الصفات الحميدة والعادات الحسنة، وقد اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الجانب، فعلم الصحابة كيفية التعامل مع الناس، والاعتماد على الذات، والتحرر من الخوف والقلق، وقد وردت آيات وأحاديث كثيرة في شأن النفس البشرية منها: قال تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]. أي استعينوا على الشدائد والحن بالصلاة والصبر

حتى يخفف الله عنكم، وقول الرسول ﷺ: ((لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً، تَقُولُونَ: إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطَّنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا)) (Al-Tirmīdhī, 1975, 4/364). وهذا الحديث فيه حث على الاستقلالية بالذات والابتعاد عن التبعية العمياء (Abd al-Qawī, 2011).

وهذا يؤكد مدى أهمية الثقافة النفسية، فكلما فهم الإنسان نفسه، وعواطفه، أصبح لديه وعي ذاتي، وشعر بالطمأنينة أكثر، وازدادت ثقته بنفسه، وبالتالي تحكّم في نفسه أكثر، ومنع التصرفات المتهورة، أو المدمرة لنفسه أو لعلاقاته، وأصبح أكثر قدرة على مواجهة الضغوط وتحطيتها بسرعة.

المطلب الثاني: الوسائل التي تؤدي إلى حفظ مقصدي النفس والعقل

سيتناول هذا المطلب مفهوم المقاصد من خلال شقين هما التعريف اللغوي والاصطلاحي، ولنبدأ بالتعريف اللغوي:

أولاً: المقاصد لغة

جمع مقصد، وهو من قصد يقصد قصداً ومقصداً. وقد ورد القصد أو المقصد في كلام العرب بمعنى الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور (Ibn Āshūr, 2004, 2/120). ومن هذا التعريف اللغوي أثبتوا للمقاصد عدة معان منها:

أ. الاعتماد، والأتم، وإتيان الشيء، والتوجه. قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9].

ب. استقامة الطريق.

ج. العدل، والتوسط، وعدم الإفراط. قال تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: 19].

د. الكسر في أي وجه كان (Ibn Āshūr, 2004, 2/120).

ثانياً: المقاصد اصطلاحاً

لم يعرف الفقهاء والأصوليون المتقدمون مصطلح المقاصد، وإنما ذكروا بعض الكلمات التي تتعلق بمضمونها، "ولعل أول من عني ببيان معنى المقاصد اصطلاحاً، هو الإمام الأكبر في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية. فقد قدم للقسم الثاني منه بقوله: "المقاصد العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أصول التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة" (Ibn 'Āshūr, 2004, 2/120). ويعرف القرضاوي مقاصد الشريعة على أنها: "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفراداً وأسرًا وجماعات وأمة" (Al-Qaradāwī, 2006, 20).

وهناك تعريفات كثيرة للمعاصرين بين مطيل ومجزئ، لا إضافة فيها للتعريفات السابقة.

ثالثاً: مقصدا حفظ النفس والعقل من الهلاك

أ. إن الحفاظ على النفس البشرية من الهلاك من مقاصد الشريعة الأساسية، وقد وردت نصوص كثيرة تعبر عن أهمية هذا المقصد، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]. وقال الرسول ﷺ ((مَنْ قَتَلَ مَعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ)) (Al-Bukhārī, 1422AH, 4/99). وهذه النصوص وغيرها تحت على حفظ النفس من الهلاك كالأمر بالتداوي والعلاج وقت المرض، وتمنع كل وسيلة تؤدي إلى هلاكها كبيع السلاح وقت الفتنة.

ب. العقل مناط التكليف وقد ميز الله به الإنسان عن سائر المخلوقات، وخاطبهم به في آيات عديدة منها: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 195]. كما حث على التعلم والتفكير والنظر والاجتهاد، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو

الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9] هذا من جانب الوجود، أما من جانب العدم فقد حرم كل ما يعطل العقل من المسكرات والمخدرات، فحرم الخمر قليله وكثيره، وشرع العقوبات الرادعة لكل من تسول له نفسه تناولها، كما جعل الدية الكاملة على من اعتدى عليه أو ضيّع منفعته (Ibn Qudāmah, 1968, 8/465).

رابعاً: الوسائل التي تؤدي إلى حفظ مقصدي النفس والعقل

تتعدد الوسائل التي تؤدي إلى حفظ هذين المقصدين ولا يمكن إهمال جانب منها والاقتصار على الآخر، لأنها تعزز بعضها بعضاً.

الوسائل الإيمانية: الوسائل الإيمانية تشعر الإنسان بالسكينة والطمأنينة وتبعث في نفسه الأمل، وتبقيه على يقين تام بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن ما من ابتلاء يصيب العبد إلا كان له فيه خير، وأن كل شيء له وقت محدد ينتهي فيه، وأن دوام الحال من المحال، وبهذا لن يكون للشيطان عليه سبيل في تحويل مصيبتيه ومحنته، فإن أصيب بالفايروس هو أو أحد أقربائه أو فقد عمله صبر واحتسب، وعلم أن كل شيء بأمر الله تعالى.

ومن أهم الوسائل الإيمانية:

أ. أداء الصلوات:

الصلوة تعني مثول الإنسان بشخصه وقلبه بين يدي الله عز وجل، فيتوجه إلى فاطر السماوات والأرض، مفرغاً قلبه عن غير ما هو ملابس له ومتكلم به، معظماً لربه عالماً بجلاله وعظمته، معترفاً بضعفه وبكونه عبداً مسخراً مربوباً، فيتولد من ذلك استكانة النفس وانكسارها (Al-Ghazālī, 2005, 127-129).

والإنسان بخيل منوع للخير، جزوع إذا نزل به البلاء (Al-Tabarī, n.d., 23/116) إلا المواظبين على أداء ما افترضه الله عليهم من الصلوات فإنهم ليسوا كذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [19] إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿20﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿21﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿22﴾ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴿23﴾ [الحاقة: 19-23].

يعلم على الصبر وتحمل الابتلاء والمصائب (Al-Ghazālī, 2005, 273-274).

وقالت دراسة عنيت بالوقوف العيادي التشخيصي للدور الوظيفي الذي يحدثه صيام رمضان بالجهاز النفسي عن طريق القياس الميداني لافتراض ظهور التأثير العلاجي/ الوقائي النفسي بتوظيف الجسد بالارتباط مع كل من "مؤشرات" و"سمات التطهير" النفسي بطريقة نوعية تتمثل في كل من:

1. زيادة القدرة على التحكم الذاتي كمؤشر للصحة النفسية بارتفاع سمة العبادة والمراقبة من ناحية التطهير النفسي.
2. زيادة الطمأنينة والسكينة كمؤشر للصحة النفسية بارتفاع سمة الطمأنينة من ناحية التطهير النفسي (Zaqāy, 1998, 65-85).

د. التوكل على الله:

قال تعالى ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣]، أي ومن يتق الله في أموره، ويفوضها إليه فهو كافيه (Al-Ṭabarī, n.d., 23/448). وهذه الآية كفيلة ببث السكينة والطمأنينة في قلب الإنسان، فإنه مهما وجدت مسببات الخوف فإن هذه الآية تبددها، وأمثالها كثير في القرآن.

هـ. احتساب الأجر على البلاء، والرضا بالبلاء:

إن الرضا من أهم دوافع السكينة والطمأنينة، ويستقيم حال الرضا مع الفهم الصحيح للابتلاء في الصحة نفسها وفي الولد والمال وفي الأحبة. قال ﷺ: ((إِنَّ عِظَمَ الْجَزَاءِ مَعَ عِظَمِ الْبَلَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ قَوْمًا ابْتَلَاهُمْ)) (Al-Tirmīdhī, 1975, 4/601). والمؤمن المبتلى لا ينقطع أمله ليقينه بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥-٦]. على أن المؤمن يستعين بهذه الأحوال الإيمانية للرضى بما ابتلي به، وإيمانه يفرض عليه اللجوء إلى الأطباء لتشخيص مرضه ونصحته بالوسائل العلاجية المناسبة لحالته، وعليه أن يطبقها؛ لأنها من باب الأخذ بالأسباب، عن جابر بن عبد الله

ومما يدل على أن أداء الصلاة فيها راحة للإنسان قوله ﷺ: ((يَا بَلَاءُ، أَرْحَنَا بِالصَّلَاةِ)) (Ibn Ḥanbal, 2001, 38/178). فالصلاة هي مصدر الراحة للمؤمن حيث تأخذه من عالم المحسوسات إلى حضرة ربه جل جلاله.

ومع التزام البيوت أثناء الجائحة وزيادة وقت الفراغ ينبغي للمؤمن أن يحافظ على الصلاة النافلة فضلا عن المفروضة والمؤكدة، ويتحرى الأوقات الفاضلة كالثلث الأخير من الليل.

ب. كثرة ذكر الله:

عندما كان التفكير الزائد من المسببات الأساسية لبعض الأمراض النفسية، وجب أن يشغل الإنسان نفسه بأمر آخر يلهيه عن التفكير بما يقلقه، والنفس إن لم يشغلها صاحبها بالحق فستشغله بالباطل، وأحق وأفضل ما ينشغل به الإنسان هو ذكر الله، قال ﷺ: ((لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ)) (Ibn Ḥanbal, 2001, 29/226)، فيثقل بما ميزانه ويحجم شياطينه عن الوسواس له، وبذلك تطمئن نفسه ويهدأ باله، ويرغد عيشه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٢].

وورد في حديث الترمذي أن صحابياً قال: ((يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَكْثَرُ الصَّلَاةِ عَلَيْكَ فَكَمْ أَجْعَلُ لَكَ مِنْ صَلَاتِي؟ فَقَالَ: مَا شِئْتُ. قَالَ: قُلْتُ: الرَّبُّعَ، قَالَ: مَا شِئْتُ فَإِنْ زِدْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ، قُلْتُ: النِّصْفَ، قَالَ: مَا شِئْتُ، فَإِنْ زِدْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ، قَالَ: قُلْتُ: فَالثُّلُثَيْنِ، قَالَ: مَا شِئْتُ، فَإِنْ زِدْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ، قُلْتُ: أَجْعَلُ لَكَ صَلَاتِي كُلَّهَا قَالَ: إِذَا تُكْفِيَ هَمَّكَ، وَيُغْفِرُ لَكَ ذَنْبَكَ)) (Al-Tirmīdhī, 1975, 4/236).

ج. الصيام:

في الصوم قمع للشيطان وسدٌ لمسالكه وتضييقٌ لمجاريه، وفي قمع عدو الله نصرته لله سبحانه، ونصر الله تعالى موقوف على النصرة له، قال تعالى: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾، كما أن الصوم

بالاكتئاب بمقدار أربعة أضعاف بعد 3 سنوات. ووجدت مراجعة للبحوث دليلاً على أن الأرق لم يسبق تطور الاكتئاب فحسب، بل أيضاً الاضطراب ثنائي القطب واضطرابات القلق. ووجد الباحثون أيضاً صلة بين الأرق وزيادة خطر الانتحار.

وفي عام 2020م، حددت دراسة نشرت في JAMA Psychiatry وجود ارتباط بين مشاكل النوم في مرحلة الطفولة المبكرة وتطور الذهان واضطراب الشخصية الحدية في مرحلة المراهقة، بالإضافة إلى زيادة خطر الإصابة بمشاكل الصحة العقلية، فإن اضطرابات النوم هي أيضاً سمة شائعة لمعظم الأمراض العقلية، بما في ذلك القلق والاكتئاب والاضطراب ثنائي القطب والفصام.⁽¹⁸⁾

والاستيقاظ المبكر يقلل من خطر الإصابة بمرض الاكتئاب، وقالت الدراسة التي أعدها باحثون في جامعي كولورادو بولدر وهارفرد ومعهد بروود للطب الحيوي إن الخطر ينخفض بنسبة 23٪ بالمتة، إن تمكن الشخص من إعادة ضبط ساعة الاستيقاظ، وبحسب الدراسة، فكل ساعة استيقاظ أبكر من المعتاد، تكون الفائدة أكبر.⁽¹⁹⁾

وينبغي المحافظة على هذه العادة أثناء فترة الحجر المنزلي، والابتعاد عن السهر، بما سيساهم في الحفاظ على الصحة العقلية.

ب. ممارسة بعض التمارين الرياضية

تساعد ممارسة التمارين الرياضية بانتظام في تخفيف الاكتئاب والقلق من خلال:

1. إفراز الإندورفينات التي تمنح الإنسان مشاعر طيبة، وهي مواد كيميائية طبيعية تشبه الحشيش (كانابينويدات داخلية المنشأ)، والمواد الكيميائية الطبيعية الأخرى الموجودة في الدماغ التي يمكن أن تعزز إحساس الشخص بالعافية.
2. نزع مسببات القلق من الفكر حتى يتمكن الإنسان من الابتعاد عن دورة الأفكار السلبية التي تغذي الاكتئاب والقلق.

كما تمنح ممارسة الرياضة بانتظام فوائد نفسية وعاطفية عديدة أيضاً. فيمكن أن تساعد في:

عن النبي ﷺ قال: ((لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)) (Al-Hajjāj, n.d., 4/729).⁽¹⁷⁾

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الوسائل التي يتخذها الأطباء النفسيين في عياداتهم من وسائل السلوكي المعرفي وتعديل نمط الحياة إلى غيرها من الأساليب.

الفرع الأول: الوسائل السلوكية المعرفية ونمط الحياة الصحي

خلق الله الكون على سنن وقوانين، وبث في الكون أنظمة متعددة فمن طبقها فسينال فوائد متعددة، ومن خالفها فإنه سيتضرر بذلك ضرراً كبيراً، كما أنه سبحانه وتعالى كما أعطى الداء فإنه أعطى الدواء وأرشد إلى التداوي والعلاج والأخذ بالأسباب بعد التوكل عليه واليقين التام بأنه لا نافع ولا ضار إلا بإذنه.

وهناك عدة إرشادات يعطيها الأطباء النفسيون لمرضاهم لا مجال للإسهاب في الحديث عنها هنا، غير أننا انطلاقاً من القاعدة التي تقول ما لا يدرك كله لا يترك جله آثرنا أن نشير إلى بعض الأساليب ولو بشكل موجز، ومنها:

أ. النوم والاستيقاظ المبكر

من السنن التي خلق الله الكون عليها أن الليل للنوم والراحة، والنهار للعمل والمعاش، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۚ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبا: ١٠-١١]، ومن خالف هذه السنة فإنه سيجني على نفسه الضرر. فالنوم ضروري للحفاظ على الجسم، كما أنه يساعد أيضاً في الحفاظ على المهارات المعرفية، مثل الانتباه والتعلم وتقوية الذاكرة والتنظيم العاطفي. والحصول على قسط من الراحة ليلاً يعزز قدرتنا على إدراك العالم بدقة. وتشير الأبحاث إلى أن عدم النوم لمدة 3 ليالٍ أو أكثر على التوالي يؤدي إلى تشوهات إدراكية وهلوسة وأوهام. وقلة النوم عامل خطر معروف لتطور مجموعة من مشاكل الصحة العقلية.

ووجدت دراسة تابعت 979 من الشباب في ميشيجان، على سبيل المثال، أن الأرق مرتبط بخطر الإصابة

يواجهونه من تعقيدات في تعاملهم مع تقلبات الحياة البشرية-
أن الحلول البسيطة ربما لا تكون فعالة. (23)

ولكن للتنفس أهمية كبيرة في صحة الإنسان فهو يزود أعضاء الجسم بالطاقة اللازمة للقيام بالأعمال الحيوية. ويضخ التنفس نحو 500 لتر من الأوكسجين إلى الدم، نقلاً عن موقع "غيزوندهايت" الألماني المختص في تقديم النصائح الطبية. فيما يمنع التنفس الهادئ مشاكل التنفس التي تحدث أثناء التأثر العاطفي أو القلق، وخاصة أن التنفس يضخ نحو 7 إلى 10 لترات من الهواء إلى أعضاء الجسم في حالات القلق، بينما يضخ في حالات التنفس الصحيحة نحو 75 لتراً من الأوكسجين. (24)

ومن الأمثلة عن بعض تمارين التنفس:

1. التنفس البطني: وهو التنفس "عبر المعدة" قدر الإمكان، يبدأ بالشهيق ونفخ البطن كما لو كان يملؤها بالهواء، ثم يملأ صدره بالهواء، وعند الزفير "يفرغ" بطنه أولاً ثم صدره. مراقبة واختبار هذا النوع من التنفس أسهل في وضع الرقود، مع وضع إحدى اليدين على المعدة.
2. التنفس التبادلي فيما بين فتحتي الأنف: تَنفَّسُ الهواء ببطء، شهيقاً وزفيراً، عبر إحدى فتحتي الأنف مع إغلاق الفتحة الأخرى بالأصبع، ومن ثم عكس العملية والاستمرار في التبديل بين الفتحتين بانتظام، هناك العديد من الأشكال المختلفة لهذا التدريب، ومنها -على سبيل المثال- الشهيق عبر إحدى فتحتي الأنف والزفير عبر الفتحة الأخرى.

وتشير الأبحاث إلى أن الأمر الأكثر أهمية (بعيداً عن إبطاء إيقاع التنفس) هو التنفس عبر الأنف، فالتنفس عبر الأنف له تأثير مهدئ على الجسم بدرجة أكبر من التنفس عبر الفم. (25)

الفرع الثاني: الوسائل الأخرى تقع على عاتق الحكومة والوزارات المعنية:

أ. إتاحة قنوات رقمية موثوقة لدعم الصحة النفسية

أ. اكتساب الثقة بتحقيق أهداف ممارسة التمارين أو التحديات حتى الصغير منها في تعزيز الثقة بالنفس.

ب. زيادة التفاعل الاجتماعي: فقد يمنح التمرين والنشاط البدني فرصة الالتقاء بالآخرين أو الاختلاط بهم. فقد يساعد مجرد تبادل ابتسامة أو تحية ودية في تحسين المزاج.

ج. التعايش الصحي: من إستراتيجيات التعايش الصحية فعل أمر إيجابي للسيطرة على الاكتئاب أو القلق. فقد يؤدي محاولة اكتساب شعور أفضل عن مجرد تمني زوال الاكتئاب أو القلق دون تدخل إلى مفارقة الأعراض.

ولكن قد تدفعنا كلمة ممارسة التمارين الرياضية إلى تخيل مضمار للركض حول صالة الألعاب، ولكن ممارسة التمارين الرياضية تمتد لتشمل مجموعة كبيرة من الأنشطة التي تعزز مستويات النشاط لتشعر الإنسان بالتحسن، والتي منها العمل أو الأنشطة المنزلية أو أنشطة وقت الفراغ. (20)

ويعد المشي من الرياضات الغير مكلفة وبإمكان غالبية الأشخاص أن يمارسوها وتمنح الجسم بما لا يعد ولا يحصى من الفوائد، و ٤٥ دقيقة من المشي السريع (مشي الجنرالات) لمدة خمسة أيام من شأنها أن تعمل عمل مضادات الاكتئاب. (21) كما أن المشي السريع المنتظم يحسن الدورة الدموية وتدفق الأكسجين في الجسم، كما يقلل من مستويات التوتر، وتحسين إمدادات الدم والأكسجين، مما يعمل على تحسين حجم الدماغ لمنع مشاكل الصحة العقلية المحتملة في المستقبل مثل تنكس الذاكرة والخرف ومرض الزهايمر. (22)

لذا ينبغي المحافظة على روتين يومي من الرياضة المنزلية، وتشجيع أفراد الأسرة أيضاً على الالتزام بها، والذي سيحسن الصحة العقلية، ويبعد الملل من النفس في البقاء في المنزل.

ج. تمارين التنفس العميق

التحكم في التنفس ليس من بين الأساليب التي يُنصَح باستخدامها وممارستها بشكل واسع، ربما لأن هذا الأسلوب يبدو أسلوباً بسيطاً ومألوفاً وواضحاً بدرجة كبيرة لا تسمح باعتباره نوعاً من العلاج، وقد يفترض الكثيرون -في ظل ما

ب. التشجيع على التخصص في الطب النفسي

وفقاً لدراسة أجريت عام 2018م، تعاني ماليزيا من عجز كبير في الأطباء النفسيين، بنسبة 1.27 طبيباً نفسياً لكل 100000 نسمة، مقارنةً بتوصية منظمة الصحة العالمية بطبيب نفسي واحد لكل 10000 نسمة (Lim, 2020). وقد أكد وزير الصحة أيضاً أن نسبة الأطباء النفسيين إلى المرضى كانت فقط عُشر النسبة التي أوصت بها منظمة الصحة العالمية. (26) وفي ظل التقارير التي تشير إلى الازدياد المستمر في الحالات المصابة بالاكتئاب والأمراض النفسية الأخرى، ينبغي على الحكومة والجهات المعنية تشجيع الدارسين على التوجه نحو التخصص في الطب النفسي، وتقديم الحوافز لهم. (27)

وفي دراسة ميدانية بعنوان "التأثير النفسي لكوفيد ١٩ والإغلاق على طلاب الجامعات في ماليزيا: الآثار وتوصيات السياسة" وبحثت هذه الدراسة في تأثير كوفيد ١٩ والإغلاق على مستوى القلق لدى طلاب الجامعات في ماليزيا خلال ذروة الأزمة، والخصائص ذات الصلة التي تؤثر على قلقهم. وقد تم إجراء مسح مقطعي عبر الإنترنت، باستخدام استبيان Zung للتقييم الذاتي للقلق أثناء تفشي جائحة كوفيد ١٩ والإغلاق العام. وكانت النتيجة أن من أصل 983 مستجيباً 20.4% و 6.6% و ٢.٨% عانوا من مستويات من القلق تتراوح من الحد الأدنى إلى المتوسط، ومن الواضح ارتباط العمر والجنس والتخصص الأكاديمي والحالة المعيشية بشكل كبير بمستويات القلق، وكانت الضغوطات في الغالب هي القيود المالية، بالإضافة إلى التعلم عن بعد عبر الإنترنت، وعدم اليقين المتعلق بأدائهم الأكاديمي، والتخرج، وآفاق المستقبل الوظيفي.

وأشارت الدراسة إلى اقتراحات مراكز السيطرة على الأمراض (CDC) ببعض الإرشادات كتقليل المشاهدة المتكررة للقصص الجديدة حول كوفيد ١٩ وقراءتها والاستماع إليها، وتحديدًا من مصادر غير موثوقة لوسائل التواصل الاجتماعي؛ والحفاظ على نظام غذائي صحي، وممارسة الرياضة بانتظام، والنوم لساعات كافية، الحفاظ على توتر العقل من خلال التواصل الافتراضي مع الأصدقاء وأفراد الأسرة.

مع إغلاق العديد من المؤسسات المختلفة - ومنها عيادات الصحة النفسية - ومنع الوصول إليها مباشرة، لجأ الناس للوسائل الرقمية المتاحة للحصول على الدعم الممكن، وهذا يشير إلى أهمية توفير المزيد من القنوات الرقمية المختلفة لدعم الصحة النفسية، وهنا يأتي دور الحكومة والوزارات المعنية بتوفير الوسائل اللازمة وإنشاء القنوات الرقمية المختلفة لتوفير الدعم اللازم للمجتمع، ويمكن استخدام التلفاز كوسيلة دعم وتوعية بالصحة النفسية عبر استضافة أطباء ومختصين نفسيين، وكذلك استغلال وسائل التواصل الاجتماعي للوصول إلى شريحة أكبر من الناس، وخاصة شريحة المراهقين التي تقضي أطول وقت على وسائل التواصل الاجتماعي (1, Abd Allāh, 2021). بالإضافة إلى إنشاء خطوط اتصال هاتفية مباشرة بأطباء نفسيين للتحدث معهم وعرض الحالة المرضية بشكل أدق.

وقد نشرت مجلة "حدود الصحة العامة" دراسة ميدانية بعنوان "تعزيز الصحة العقلية أثناء جائحة كوفيد 19: نهج هجين ومبتكر في ماليزيا" أقيمت في الفترة 9 إلى 11 أكتوبر 2020م، وتكونت الدراسة من شقين، الأول كان افتراضياً عبر تقديم جلسات علاج مجانية عبر الإنترنت، والثاني كان وجهاً لوجه، وقد حضر هذا البرنامج (515) مشاركاً ممن صنفوا ضمن المجموعات المعرضة للخطر التي تم تحديدها عبر عملية الفحص، كما تم تسجيل أعداد المشاركين عبر وسائل التواصل الاجتماعي من المجتمع أيضاً التي بلغت قرابة (5585) متابعاً، وقد أظهرت النتائج اللاحقة تحسناً كبيراً في متوسط درجات المعرفة بتعزيز الصحة العقلية بالمقارنة بالتقييمات السابقة (Ruzlin, 2021).

وفي تصريح لوزير الصحة خيرى جمال الدين قال: ستستثمر ماليزيا المزيد لتحسين رقمنة خدمات الصحة العقلية باستخدام التكنولوجيا وتطوير طرق جديدة لتقديم خدمات الصحة النفسية (Bernama, 2021).

وتظهر الدراسة السابقة أثر استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في الوصول إلى شريحة واسعة من المحتاجين للدعم النفسي، بما يحفظ مقصدي حفظ النفس والعقل.

من حدة التوتر، والوسائل الأخرى تقع على عاتق الحكومة والوزارات المعنية ببث البرامج المتعلقة بالعباية بالصحة النفسية وتوفير الأطباء النفسيين لتخفيف وطأة الجائحة.

4. يجب على الجهات المسؤولة في ماليزيا الاستفادة من الأبحاث والدراسات الميدانية المتعلقة بآثار كوفيد ١٩ على الصحة النفسية، والسعي لتطبيق الحلول، ومعالجة المتأثرين منها.

وفي الختام نشير إلى أنه على دول العالم أن تتكاتف مع بعضها البعض من أجل احتواء انتشار جائحة كورونا أو أي جائحة أخرى مستقبلاً، والتغلب عليها كي لا يضطر الأفراد إلى التعرض لفترات طويلة من الحجر المنزلي بين الحين والآخر، وذلك لما لها من تداعيات نفسية وصحية سلبية، الأمر الذي يتطلب استراتيجيات طويلة المدى تستهدف بالأساس تطوير أنظمة الرعاية الصحية، ونشر الوعي بين الناس

وفي توصيات أخرى للدراسة أشارت إلى وجوب وضع الجامعات أولويات في تطوير الوسائل النفسية الرقمية، مثل التطبيقات والبرامج عبر الإنترنت، جنباً إلى جنب مع الخدمات الأخرى مثل الرسائل النصية وخطوط الدردشة والمنتديات والمكالمات الهاتفية، كما يجب توصيل الوعي بوجود مثل هذه التدخلات بوضوح إلى الطلاب. ويجب أن تقدم الجامعات أيضاً خدمات نفسية، إما وجهاً لوجه أو عن بعد، لأنها ستخفف من الآثار العاطفية والعقلية على الطلاب. ومن الضروري أن تكون على اتصال دائم بالطلاب. ويجب أن تشجع الجامعات في برامج منظمة لتقليل القلق، مثل التدريب على المهارات الحياتية وعلاج اليقظة، والتي تم التحقق من صحتها لتقليل مستويات القلق، ومن المهم أيضاً أن تعيد الجامعات فحص مناهجها ونتائج التعلم وطرق التقييم للدورات والبرامج التي يتم تدريسها عبر الإنترنت حيث يجب تمييزها عن تلك المخصصة لوضع التدريس وجهاً لوجه. (Sundarasan, S., (2022 Chinna, K

المراجع

- 'Abd Allāh, Fayṣal. (2021). *Azmah Kūrūnā wa Dawr Mawāqī' al-Tawāṣul al-Ijtmā'ī. Majallah Āfāq Ijtmā'īyyah*, No. 2.
- 'Abd al-Qawī, Rāniyā al-Ṣāwī 'Abduh. (2011). *Dawr al-Dīn al-Islāmī fī Taḥqīq al-Ṣiḥah al-Nafsiyyah. al-Mu'tamar al-'Ilmī al-Thālith li al-Rābiṭah al-'Alamiyyah li 'Ulamā' al-Nafs al-Muslimīn. al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Alamiyyah*.
- Aḥmad Muqarrabīn. (2020). *Taf'īl al-Maqāṣid al-Shar'iyyah 'Alā al-Wiqāyah Min al-Amrāḍ al-Mu'diyyah: Fayrūs Kūrūnā Namūdhajān. al-Mu'tamar al-'Alamī fī al-Sharī'ah wa al-Qānūn. Jāmi'ah al-'Ulūm al-Islāmiyyah al-'Alamiyyah*, Vol. 3, No. 1.
- Aimi Nadira Mat Ruzlin, Xin Wee Chen, Raudah Mohd Yunus, Ely Zarina Samsudin, Mohamad Ikhsan Selamat and Zaliha Ismail. (2021). *Promoting Mental Health During the COVID-19 Pandemic: A Hybrid, Innovative Approach in Malaysia, Frontiers in Public Health*, Volume 9, p1-2.
- Al-Asmarī, Sa'īd Sālim. (2020). *Muhaddidāt al-Ṣiḥah al-Nafsiyyah al-Murtabiṭah bi al-Hijr al-Manzilī Ithra Fāyruṣ Kūrūnā. al-Majallah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt al-Amniyyah. Al-Riyāḍ, Jāmi'ah Nāyif al-'Arabiyyah li al-'Ulūm al-Amniyyah*. Vol. 36, No. 2.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl. (1422AH). *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ. Dār Ṭawq al-Najāh*.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. (2005). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm*.
- Al-Ḥajjāj, Muslim. (n.d). *Ṣaḥīḥ Muslim. Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī*.

الخاتمة

ناقشت الدراسة الحالية أثر الحجر المنزلي على الصحة النفسية في ماليزيا في ظل جائحة كورونا وتأثيرها على مقصدي حفظ النفس والعقل، وكان من نتائج البحث ما يلي:

1. كورونا لن تكون خاتمة الأوبئة كما لم تكن أولها؛ لذلك يجب التنبيه إلى الآثار التي نجمت عنها ودراساتها؛ لمعالجتها في الوقت الحاضر ولتفادي وقوع نفس النتائج في المستقبل.
2. إن الحفاظ على النفس البشرية من الهلاك والعقل من الذهاب من مقاصد الشريعة الأساسية، وقد وردت نصوص كثيرة تعبر عن أهمية هذين المقصدين.
3. تتنوع الوسائل التي تؤدي إلى حفظ مقصدي النفس والعقل من وطأة الجائحة إلى ثلاثة أنواع: الوسائل الإيمانية كالتركيز على الله والمحافظة على الصلاة والصيام والصبر واحتساب الأجر، وكذلك الوسائل السلوكية كالنوم والاستيقاظ الباكر، وممارسة بعض التمارين الرياضية بانتظام، والتدرب على تمارين التنفس العميق التي تخفف

المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies

مَجَلَّةُ أَكَادِيمِيَّةُ مَكَّةُ نِصْفُ سَنَوِيَّةُ

العام 2023

العدد الخاص 3

المجلد 7



Dept. of Fiqh & Usul al-Fiqh | AHAS Kulliyah of IRKHS | IIUM Press | eISSN 2600-8408

International Islamic University Malaysia | <http://journals.iium.edu.my/al-fiqh>