

البحر

مَجَلَّةُ فِكْرِيَّةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٍ مُحْكَمَةٌ

بحوث ودراسات

- ❖ منهج القرآن الكريم في إدارة السلوك الإنساني: دراسة تحليلية
رضوان جمال يوسف الأطرش
روضة الفردوس بنت فتاح ياسين
- ❖ التجربة الماليزية في التأمين التكافلي: دراسة تحليلية
فارس جعفري
محمد أكرم لال الدين
- ❖ موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العصمة النبوية
أسماء محمد توفيق بركات
- ❖ تجديد الخطاب الدعوي: ضروراته الشرعية ومشروعاته الإصلاحية
عبد التواب مصطفى خالد معوض
- ❖ التطور المصطلحي لمفهوم "الحكم الاستثنائي" بين القرنين الرابع والثامن الهجريين
غزالة نوري بن عاشور
صالح قادر الزكي
أيمن الطيب بن نجي
- ❖ أثر فرط تناول المنشطات الجنسية الكيميائية (الطبية) على الصحة العامة وحكمها في الشريعة الإسلامية
جمال أحمد زيد الكيلاني
محمد سعيد الخصيب
- ❖ أثر التداخل اللغوي والنقل السلبي للأصوات في اكتساب الكلمات العربية لدى الناطقين بالتركية
عاصم شحادة علي
زينب ظوالي
- ❖ الملامح الإسلامية في مسرحيات علي أحمد باكثير: دراسة تحليلية
نصر الدين إبراهيم أحمد حسين
سفينة عبد الهادي
- ❖ النزول الجملي للقرآن الكريم بين توقيفية الاجتهاد وتوفيقيته دراسة نقدية
نجم أدبولي شرف
سعيد عبد الله بوصيري
- ❖ دور الأديان في بناء حضارة الإنسان: الدين الإسلامي أنموذجاً
فريدة حديد
- ❖ الإجراءات الإدارية المتعلقة بوباء كوفيد-19 من منظور القواعد الفقهية: دراسة مقارنة بالقانون الصحي الليبي
لؤي عبدالسلام محمد أبوسعد
روزمان بن محمد نور
محمد حافظ بن جمال الدين

ISSN 1823-1926



الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا



التَّحْدِيدُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد السادس والعشرون ذو الحجة 1443هـ / يوليو 2022م العدد الثاني والخمسون

رئيس التحرير

أ. د. نصر الدين إبراهيم أحمد حسين

مدير التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

هيئة التحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. محمّد سعدو الجرف

أ. د. جمال أحمد بشير بادي

أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. مجدي حاج إبراهيم

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. جودي فارس البطاينة

أ. م. د. أكمل خضير عبد الرحمن

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. فطيمير شيخو

د. همام الطباع

المصحح اللغوي

د. أدهم محمد علي حموية

المساعد الإداري

أيذا حياتي بنت محمد سندي

الهيئة الاستشارية

محمد نور منوطي — ماليزيا	محمد كمال حسن — ماليزيا
حسن أحمد إبراهيم — السودان	فتحي ملكاوي — الأردن
عبد الخالق قاضي — أستراليا	يوسف القرضاوي — قطر
عبد الرحيم علي — السودان	محمد بن نصر — فرنسا
نصر محمد عارف — مصر	بلقيس أبو بكر — ماليزيا
عبد المجيد النجار — تونس	رزالي حاج نووي — ماليزيا

طه عبد الرحمن - المغرب

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia	Muhammad Nur Manuty, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Yusuf al-Qaradawi, Qatar	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Mohamed Ben Nasr, France	Abdul Rahim Ali, Sudan
Balqis Abu Bakar, Malaysia	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Razali Hj. Nawawi, Malaysia	Abdelmajid Najjar, Tunisia
Taha Abderrahmane, Morocco	

© 2022 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

التقديم الدولي ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609

مراسلات المجلة Correspondence

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid>

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: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجارية

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد السادس والعشرون ذو الحجة 1443هـ / يوليو 2022م العدد الثاني الخمسون

المحتويات

كلمة التحرير	هيئة التحرير	8 - 5
بحوث ودراسات		
■ منهج القرآن الكريم في إدارة السلوك الإنساني: دراسة تحليلية	رضوان جمال يوسف الأطرش	33 - 9
■ التجربة الماليزية في التأمين التكافلي: دراسة تحليلية	فارس جعفري	70-35
■ موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العصمة النبوية	محمد أكرم لال الدين	98 - 71
■ تحديد الخطاب الدعوي: ضروراته الشرعية ومشروعاته الإصلاحية	عبد التواب مصطفى خالد معوض	127 - 99
■ التطور المصطلحي لمفهوم "الحكم الاستثنائي" بين القرنين الرابع والثامن الهجريين	غزالة نوري بن عاشور صالح قادر الزنكي أمن الطيب بن نجي	162 - 129
■ أثر فرط تناول المنشطات الجنسية الكيميائية (الطبية) على الصحة العامة وحكمها في الشريعة الإسلامية	جمال أحمد زيد الكيلاني	187 - 163
■ أثر فرط تناول المنشطات الجنسية الكيميائية (الطبية) على الصحة العامة وحكمها في الشريعة الإسلامية	محمد سعيد الخنصيب	212 - 189
■ الملامح الإسلامية في مسرحيات علي أحمد باكثير دراسة تحليلية	عاصم شحادة علي زينب ظواني	230 - 213
■ النزول الجملي للقرآن الكريم بين توقيفية الاجتهاد وتوقيفته: دراسة نقدية	نصر الدين إبراهيم أحمد حسين سفينة عبد الهادي	256 - 231
■ دور الأديان في بناء حضارة الإنسان: الدين الإسلامي نموذجًا	نجم أديوي شرف سعيد عبد الله بوصيري	285 - 257
■ الإجراءات الإدارية المتعلقة بوباء كوفيد-19 من منظور القواعد الفقهية: دراسة مقارنة بالقانون الصحي الليبي	لؤي عبدالسلام محمد أبوسعد محمد حافظ بن جمال الدين روزمان بن محمد نور	316 - 287

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

الجدلية مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

1. أن يتسم البحث بالجدلة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرساله للنشر في مجلة أخرى أو جزءاً من كتاب.
2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجته العلمية وتخصصه ومكان عمله وبيده الإلكتروني.
3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرفق الباحث إثبات ذلك من موقع Tumitin.
4. أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000-7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث ما بين 200-250 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية، وعدد صفحات البحث ما بين 15-30 صفحة بما فيها الحواشي والمراجع.
5. يُكتب البحث بخط Traditional Arabic (16) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط Times New Roman (12) للمتن و(10) للحواشي.
6. تُكتب الآيات القرآنية مضبوطةً بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما يماثله، ويليه توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1].
7. الحواشي جديدة في كل صفحة، وأرقامها بعد علامات الترقيم ولا توضع بين هلالين أو تُدرج علامات ترقيم بعدها.
8. يُرسل البحث في ملفين؛ أحدهما Microsoft Word، والآخر PDF، إلى البريد الإلكتروني: tajdidium@iiu.edu.my.
9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقوقها في رفض إرسال أي بحث إلى المحكمين ما لم يستوف الشروط السابقة، أو ما لم يوثق البحث وفق طريقة التوثيق المعتمدة كما يأتي:

(أ) يُوثق المرجع لأول مرة؛ وفق ما يأتي:

- الكتب: المؤلف، العنوان بخط غليظ (مكان النشر: الناشر، رقم الطبعة، التاريخ)، ج، ص.
مثال: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ط1، د.ت)، ج2، ص214.
- الدوريات: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم المجلة بخط غليظ، محل إصدارها، المجلد (م)، العدد (ع)، السنة، ص.
مثال: نور الهدى لوشن، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م8، ع16، 2004م، ص159.

الأوراق البحثية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الندوة أو المؤتمر بخط غليظ، المكان، الزمان.
مثال: غالية بوهدة، "الأبعاد المقاصدية في تفعيل الحوكمة الرشيدة"، المؤتمر العالمي السادس لمقاصد الشريعة، كوالالمبور: 21-23 فبراير 2017م.

- المواقع الإلكترونية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الموقع بخط غليظ، تاريخ الاطلاع، الرابط.
مثال: خالد أبو عمشة، "النحو الموضوعي"، الجزيرة - تعلّم العربية، 10 أكتوبر 2019م، (الرابط).
- (ب) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة؛ يُكتب: المرجع السابق، ج، ص.
- (ج) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة بجزئه وصفحته نفسيهما؛ يُكتب: السابق نفسه.
- (د) عند تكرار المرجع في موضع آخر؛ يُكتب: شهرة المؤلف، عنوان المرجع بخط غليظ (مختصراً إن أمكن)، ج، ص.
- (هـ) يُوثق الحديث النبوي كما يأتي: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرجاً من غير الصحيحين تُذكر درجته.
- (و) تُوثق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

كلمة التحرير

من المشاريع الجديدة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ مشروع تحقيق التراث، ففي 19 رمضان 1443هـ، الموافق 20 أبريل 2022م دُشِّنت "وحدة دراسة التراث والمخطوطات" (Heritage and Manuscript Study Unit) في كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، بالتعاون مع مكتبة "دار الحكمة" في الجامعة نفسها.

والحديث عن تحقيق التراث في جنوبي شرقي آسيا - ولا سيما تراث العلماء المسلمين - حديث عن مشروع مهم، ولكن الطريق وعمر، وذلك لأن الاهتمام بهذا الجانب ما يزال في حاجة إلى عناية خاصة، فعلى الرغم من كثرة من كَتَبَ عن الإسلام في جنوبي شرقي آسيا؛ ما يزال معظم ما كتبه حبيس المكتبات العامة أو الخزانات الخاصة بالمخطوطات لبعض المهتمين بها، فتلك الكنوز الثمينة معظمها تحت غبار الزمن، ويُقدَّر عدد مخطوطات التراث الملايوي بنحو عشرين ألف مخطوط، أكثرها عن الإسلام وتعاليمه، وتتناثر في أرجاء العالم؛ إذ تحتزن المكتبة الوطنية الماليزية نحو خمسة آلاف مخطوط فحسب، وقد دُرِس منها حوالي 30٪ فقط،¹ علماً أن هذا العدد كله ليس إلا جزءاً قليلاً من نحو ثلاثة ملايين مخطوط تقريباً في ألفي مكتبة حول العالم.²

وللحفاظ على المخطوطات - والتراث بعامة - وخدمتها ودراستها أثر بالغ في إحياء

¹ Sulaiman, Mashitah, et. al., "Manuskrip Melayu Islam Sebagai Warisan Kearifan Tempatan: Isu Dan Prospek Masa Depan", *E-Proceedings of The International Conference on Da'wah and Islamic Management (IC-DAIM 2021)*, "Human Leadership and Da'wah For Sustainable Future of Ummah", 26-27 October 2021.

² أبو زيد، بكر، "الرقابة على التراث"، في: *المجموعة العلمية*، (الرياض: دار العاصمة، 1416هـ)، ص 277.

العلوم وأصحابها، من مثل كتاب "الموافقات في أصول الشريعة" للشاطبي (ت790هـ)، فقد كان الكتاب محبوباً عن الأنظار، ومنذ نهاية القرن الثامن الهجري لم يتحدث علماء الإسلام عن علم المقاصد حديثاً مستقلاً؛ لأن ذلك الكتاب لم يُخدم إلا قليلاً، مثل ما قام به تلميذ الشاطبي الإمام أبو بكر محمد بن محمد بن محمد ابن عاصم القيسي الغرناطي (ت829هـ) بنظم الموافقات وعَنَوْنَ منظومته "نيل المنى من الموافقات"، وبعد ذلك تلاشى ذكر الكتاب نحواً من سبعة قرون إلى أن طُبِعَ في تونس عام 1302هـ، ثم في قازان عام 1327هـ، وطُبِعَ في مصر ثلاث طبعات عام 1341هـ، وقد علّق على ذلك الأستاذ أحمد الريسوني قائلاً: "وقد حظي كتاب الموافقات بالتقدير الكبير، والعناية الفائقة، قديماً وحديثاً، وإن لم يأخذ مكانته الحقيقية إلا حديثاً، وما زال يسمو يوماً بعد يوم"¹، وبتحقيق مخطوط الكتاب ونشره مرات؛ كأن الشاطبي رجع حيّاً، وأصبح موضوع المقاصد حديث الناس في هذا العصر.

وقد نَبّه العلماء إلى ضرورة صون المخطوطات من العبث بها، وذلك لأن لتحقيق لمخطوطات أهدافاً واتجاهات فكرية، وهذا مما أشار إليه الأستاذ عبد العظيم الديب حين استغرابه جهود المستشرقين الجبارة في تحقيق المخطوطات والعناية بها، وانتقاؤهم موضوعات خاصة، كالصوف والفلسفة والكلام، فأكثر من 40% من عملهم في تحقيق المخطوطات مُنَصَّبٌ على هذه الموضوعات، ولا شك في أن لهذا الانتقاء أهدافه، وأن تلك التحقيقات ربما كانت لصالح جهات معينة، مما يدفع إلى التشكيك في أمانة بعض المستشرقين المحققين، ولا سيما جولدتسيهر، وول ديورانت، وفان فلوطن.²

وهذا التوجه الخارجي للنيل من تراث الأمة الإسلامية يقابله توجه داخلي أشد خطراً، وله صور عدة - ذكرها الشيخ بكر أبو زيد - منها مسح المخطوط عن مكانته التي خطّها قلم مؤلفه، وإخفاء المؤلف بقصد إظهار اسم المحقق، وكذلك اغتيال الطبعة القديمة، وتنتيف

¹ الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (هيردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1992م)، ص94.

² الديب، عبد العظيم، المستشرقون والتراث، (المنصورة: دار الوفاء، ط2، 1992م)، ص15-41.

الكتب بتجزئتها؛ ليصبح الكتاب الواحد المخطوط عدة كتب للمحقق، وأيضاً تحريف الكتاب، وتغيير عباراته، وتقديمها وتأخيرها، وغير ذلك،¹ وربما قصد المحقق الرد على المؤلف من خلال مخطوطه نفسه؛ إذ يمنعه خمول الذكر وانتفاء الشهرة من تأليف ردٍّ مستقلٍّ، فيتعلق بأستار المؤلف، باغياً الاشتهار بشهرته والارتقاء بانتشار ذكره، قال الشيخ: "فقد اعتدى على هذه الأصول بغير حق، ومسّها بتحريف وتبديل، ولو كان أحدهم [أحد مؤلفي المخطوطات] حياً؛ لتبرأ من هذه الدخولات لما لم يرقمه ولا يعتقده".²

فالحفاظ على المخطوطات بتحقيقها ودراستها يحتاج إلى الأمانة والمسؤولية، ولا تفتقر الأمة الإسلامية إلى من يؤدي ذلك أمثل أداء، من مثل الأستاذ عبد العظيم الديب الذي أولع بالمخطوطات منذ بداية التحاقه بكلية دار العلوم، وكان من أوائل من التحقوا بمركز "دراسات تحقيق التراث القومي ونشره"، وتعلم التحقيق من شيخه أحمد محمد شاكر ومصطفى زيد، وغيرهما، إلى أن شغف بتراث إمام الحرمين الجويني، فأفنى عمره في دراسته، وخدمه بحق، وحقّق بعض مؤلفاته أفضل تحقيق، حتى وُصف بأنه "صاحب إمام الحرمين"، ومن أعظم خدماته إخراج كتاب "نهاية المطلب في دراية المذهب"، وهو من أكبر مؤلفات الجويني الذي قال عن كتابه هذا: "ولست أظن في وصفه، وسيتبين شرفه من يوفق لمطالعه ومراجعته، وهو على التحقيق نتيجة عمري وقمرة فكري في دهري، لا أغادر فيه بعون الله أصلاً ولا فرعاً إلا أتيت عليه"،³ وهذا التراث الضخم من أعظم كُتب الشافعية، ومن أثبت المراجع في نسبة المذهب إلى الإمام الشافعي، ولكن هذا الكنز ظلّ مدفوناً تحت غبار الدهر في مكتبات العالم قروناً عدة، إلى أن جاء الأستاذ عبد العظيم الديب، فمكث خمسة وعشرين عاماً على مخطوطات هذا السفر العظيم التي بلغت أربعين نسخة، فجاء الكتاب المحقق في واحد وعشرين مجلداً غاية

¹ أبو زيد، الرقابة على التراث، ص 281-282.

² السابق نفسه.

³ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم الديب (جدة: دار المنهاج، ط1، 2007م)، ج1، ص3.

في الإتقان والإحسان، يقول الأستاذ المحقق: "... إن إمام الحرمين يجالسني، ويرأوني، ويغاديني، وهو أمامي على المكتب، يأخذ على يدي إن هي امتدّت لغير كتابه، كنت أستشعر هذا المعنى حقيقة، فما كنت أغادر مكتبي إلا مضطراً لأداء واجب عزاء أو نحوه، وكنت أعود مسرعاً، وكأني أقدم للإمام عذري... وتجاوزت الأعوام الخمسة والعشرين عدداً وأنا في صحبة إمام الحرمين، أعطيه ويعطيني، أعطيه وقتي، وجهدي، وصبري، واتثادي، وتأملني، وأنا تي، وحبي، وعشقي، وشغفي، وهيامي".¹

ولا شكّ في أن هذا أنموذج للتحقيق الرصين اعتمده آخرون من مثل الأستاذ عبد السلام هارون، والأستاذ عبد الفتاح أبو غدة، وغيرهم.

وعوداً إلى مشروع الكلية؛ هذا المشروع العلمي العظيم لا بُدَّ من دعمه، وتوجيهه، والإشراف عليه بكل أمانة ومسؤولية؛ لأن ميدان المخطوطات وتحقيقها ودراستها ميدان وعزّ، ولإنجاح هذا المشروع تلزم جهود كبيرة في تتبّع المخطوطات، والتأكد من نسبتها، ثم حفظها إلكترونياً من أجل الحفاظ عليها درةً من الضياع والخراب، وبعد ذلك خدمتها بالتحقيق والدراسة، ويمكن في ذلك تعاون الأقسام، وتوجيه بعض طلبة الدراسات العليا إلى تحقيق المخطوطات وفق مجالاتهم البحثية في سبيل إنجاز رسائلهم العلمية، وكذلك من الضروري عقد الورشات الخاصة بتحقيق المخطوطات، وتخطيط مادة جديدة لخدمة التراث وتحقيقه، وإنشاء فريق عملٍ جادٍ متمرسٍ، وأيضاً التعاون مع المكتبات ودور النشر.

ونسأل الله أن يحفظ الإسلام والمسلمين، وأن يُسَدِّدَ لنا الخطأ، ويُثَوِّرَ منا البصائر، ويُجَنِّبَنَا مزالق الردى، ويهدينا سواء السبيل في القول والعمل، ولا حول ولا قوة إلا بالله، إليه المرجع والمآب.

¹ المصدر السابق، ج 1، ص 29.

منهج القرآن الكريم في إدارة السلوك الإنساني: دراسة تحليلية

The Qur'anic Approach in Managing Human Behaviour:

An Analytical Study

*Pendekatan al-Quran terhadap Pengurusan Tingkah Laku Manusia:
Satu Kajian Analitikal*

رضوان جمال يوسف الأطرش*، روضة الفردوس بنت فتاح ياسين**

ملخص البحث

على الرغم من كثرة الجهود والدراسات العلمية في السلوكيات العامة ومبادئ الأخلاق الإنسانية في كتب التزكية؛ هناك نقصٌ شديد في دراسات فهم دوافع تلك السلوكيات من المنظور القرآني، فقد ثارت في شأن دوافع السلوك الإنساني عدة إشكاليات عند علمائنا المسلمين؛ لذا يهدف هذا البحث إلى إثارة بعض المواد الخفية عن السلوك الإنساني، والكشف عن أبعاد المنهج القرآني في إدارته، ويحاول البحث أن يضيف لبنة جديدة إلى جهود من سبق في هذا المجال من خلال الاستقصاء والتركيز على الإطار المنهجي للقرآن الحكيم في نظريته إلى دوافع السلوك الإنساني، ونظرة المفسرين القدامى والمحدثين، وبعض الدراسات الخاصة في علم النفس، ومن ثم اقتضت طبيعة هذا البحث الاعتماد على المنهجين الاستقرائي والوصفي التحليلي، وذلك أنه يركز على ركنين

* أستاذ مشارك بقسم القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية

العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: radwan@iium.edu.my

** أستاذة مشاركة بقسم القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية

العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: rawda@iium.edu.my

هما إظهار معالم الإدارة القرآنية للسلوك الإنساني، والحديث عن السلوك الإنساني وإبراز أنواعه وتداعياته كما تحدث عنه القرآن الكريم، من أجل الوصول إلى نتائج مهمة على رأسها أن القرآن الكريم من أعظم المصادر الإدارية التي تحدثت عن السلوك الإنساني ودوافعه، وأنه أظهر السلوك الإنساني منقسمًا إلى قسمين رئيسين باعتبار دوافعهما، فهناك دوافع صالحة، ودوافع شريرة، وأثبت البحث أيضًا أن القرآن الكريم أظهر ارتباطًا وثيقًا بين السلوك الإنساني وبين قناعاته ومعتقداته، وأن الانحراف السلوكي دليل عدم اكتمال الإيمان في النفوس.

الكلمات المفتاحية: منهج، القرآن، إدارة، دوافع، السلوك الإنساني.

Abstract

Despite the large number of efforts and scientific studies on general behaviours and the principles of human ethics in the books of *Tazkiyat al-Nafs* (purification of the self), studies on understanding the motives for these behaviours are severely lacking, and this is why several problems arose about the motives of human behaviour among our Muslim scholars. That is why this research aims to raise some hidden materials about human behaviour and to reveal the dimensions of the Qur'anic approach in its management. This study attempts to add a new building block to the efforts of those who preceded in this field through investigation and focus on the approach framework of the wise Qur'an in its view of the motives of human behaviour, the view of ancient and modern commentators and some special studies in psychology. The nature of this research requires reliance on both inductive and analytical methods. The article is based on two pillars: showing the features of the Quranic management of human behaviour, and the second pillar: it specializes in talking about human behaviour and highlighting its types and repercussions. In order to reach important results, chief among them: that the Qur'an is one of the greatest sources that talk about human behaviour and its motives. And that human behaviour is divided into two main parts, considering their motives: there are good motives, and bad motives. There is also a close link between human behaviour and his convictions and beliefs, and behavioural deviation is evidence of incomplete faith in the soul.

Keywords: Approach, the Qur'an, management, human behaviour, motives of behaviour.

Abstrak

Walaupun terdapat banyak usaha dan kajian saintifik mengenai tingkah laku secara umum dan prinsip etika manusia dalam buku-buku tazkiyat al-nafs; Namun masih terdapat banyak kekurangan dalam kajian untuk memahami motif tingkah laku ini dari perspektif al-Qur'an. Beberapa masalah telah timbul mengenai motif tingkah laku manusia di kalangan ulama. Oleh itu,

kajian ini bertujuan untuk membangkitkan beberapa perkara yang masih tersembunyi tentang tingkah laku manusia, dan mendedahkan dimensi pendekatan al-Qur'an dalam pengurusan. Penyelidikan ini menggunakan pendekatan analitikal induktif dan deskriptif, dan bahawa ia berdasarkan dua pilar; kajian tentang metod pendekatan al-Qur'an terhadap tingkah laku manusia dan menonjolkan jenis dan kesannya. Kajian ini mendapati beberapa natijah; bahawa Al-Quran adalah salah satu sumber terbesar yang membicarakan tentang tingkah laku manusia dan motifnya. Dan tingkah laku manusia itu dibahagikan kepada dua bahagian utama dengan mempertimbangkan motif mereka: ada motif yang baik, dan motif jahat. Kajian ini juga mendapati hubungan rapat antara tingkah laku manusia dan keyakinan serta keimanannya, dan penyelewengan tingkah laku adalah bukti iman yang tidak yang tidak sempurna dalam jiwa.

Kata kunci: kurikulum, al-Qur'an, pengurusan, motif, tingkah laku manusia.

مقدمة

تقويم السلوك الإنساني من أهم مقاصد القرآن الحكيم، ولذلك تراه ينتهض الهمم البشرية للتواصل مع مقاصده والامتثال لتعاليمه، وعملاً بهذا المنهج القويم يتحدث كثير من سور القرآن عن تجارب خاطئة للتاريخ الإنساني على مستوى الفكر والسلوك، وحصيلة هذا العرض القرآني تقديم منهج تقويمي إيجابي يضبط من خلاله السلوك الإنساني، ويدفعه إلى الخير، ويحثه على أداء الأعمال الصالحة، ويستنهضه لعمارة الأرض، ومنه كثرة الحديث عن الصراط المستقيم، قال ربي العظيم: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۖ صِرَاطِ اللَّهِ...﴾ [الشورى: 52-53]، وتحدث عن طبيعة النفس الإنسانية وملكاها، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8]، والآيتان تشيران إلى أن السلوك الإنساني يمكن اكتسابه، ومن أجل هذا أمرنا الله عز وجل أن نقتدي بالنبي الكريم محمد ﷺ؛ لأنه أعظم الناس وأكرمهم خلقاً وسلوكاً، قال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

فالنفس البشرية ألهمت الفهم والمعرفة بطبيعة السلوكيات الناتجة عنها، وخلاصتها أنها تنتج سلوكين متباينين، وأن لكل سلوك غاية مختلفة؛¹ الأول مُكنت فيه النفس لتمارس

¹ ينظر: عادل عز الدين الأشول، علم نفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط،

سلوكيات غير صالحة (Immoralities)، والثاني مُكنت فيه لتؤدي سلوكيات صالحة خيرة نابعة من قيمة البر والتقوى (Righteousness)، فالسلوكيات بعامة وراءها دوافع معينة، وبسبب ذلك تولد صراع دائم بين دوافع السلوكين المتغايرين، فالسلوكيات الخيرة تصدر نتائج إيجابية مفيدة للنفس والإنسانية، وذلك لأن دوافعها خيرة قائمة على أساس الإيمان بالله واليوم الآخر، وبحوطها إدراك مستنبط من قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]، أما السلوكيات الشريرة فتورث نتائج سلبية للنفس والإنسانية جمعاء، وذلك لأن دوافعها شريرة، وهي دوافع مختلفة من أهمها الشهوة الجنسية والمالية والسلطوية وغيرها، قال تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [الدثر: 42]، "أي ما السلوك الذي سلكتموه حتى أوصلكم سقر؟ فكأنهم أصبحتم لهم في سقر سبل وفجاج وأودية"¹، فكان جوابهم: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [الدثر: 43]، فدلّت الآية على أن أعظم السلوكيات التي يمكن أن يتخلق بها الإنسان هي الصلاة، وهي أصل مقوم للسلوكيات الإنسانية، وهذا ما دلت عليه آية أخرى، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، وبناء على تلك الدوافع التي ينتج عنها اختلاف في طبيعة السلوكيات؛ تنوعت الأنفس في القرآن.

تعريف المصطلحات

من خلال ما سبق؛ يمكن الوقوف على أهم المصطلحات النفسية المرادفة لظهور السلوك، ويحسن بنا أن نتعرض لهذه المصطلحات تعرضاً أكثر تفصيلاً من دون إطالة؛ للوقوف على ما قاله علماء النفس عنها؛ لما لها من أثر في نشأة السلوك وتكوّنه، ولكن الحظ الأوفر لمصطلح (الدافع)؛ لأنه المحور الأول والأساس الذي تلتف حوله سائر المصطلحات لمعرفة نشأة السلوك.

¹ الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)،

1. الإدارة:

لغةً مصدر (أدار يدير)، ويذكر ابن درستويه أنها أخذت من دوران الشيء إذا دار، والفاعل منها (دائر)، واسم المفعول (مدير)، ومصدرهما (الدور) و(الإدارة)، وهما معروفان،¹ وفلان يدور على أربع نسوة، أي يسوسهن ويرعاهن،² وتأتي (الإدارة) بمعنى السياسة والرعاية والتنظيم والتخطيط والدفع للعمل مع استصحاب الإخلاص، لإنجاز المهمة في وقتها.

أما اصطلاحاً فمفهوم لا إجماع بين العلماء على تعريفه، ولكن التعريف المختار هو تعريف ديموك وزملائه؛ أنها "انسياب النشاط من مستوى إلى مستوى، ومن مرحلة في التنفيذ إلى المرحلة الآتية، مع اندماج جميع العناصر بصفة مستمرة في مجرى واحد".³

والإدارة تعني تخطيطاً يشمل اتخاذ قرارات حاسمة، مع إعداد وتصميم وعملية دفع للوصول إلى المقاصد والأهداف النبيلة، وقد وردت في القرآن الحكيم كلمة واحدة صريحة تتحدث عن الإدارة، في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُهَا بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: 282]، فالقصد من قوله تعالى: ﴿تُدِيرُهَا بَيْنَكُمْ﴾؛ أن تؤدي الأعمال في وقتها من دون أي ماطلة أو تأجيل، وهذا أسُّ الإدارة وروحها، فمقصدها أن تؤدي الأعمال في وقتها مع تخطيط وتنظيم مسبقين، وكل ذلك يؤدي إلى نتائج إيجابية.

ومقصود الحديث عن منهج القرآن الكريم في إدارة السلوك الإنساني؛ تحديد الغايات والأهداف والمقاصد التي خُلق من أجلها الإنسان، والسعي برؤى واضحة نحو تحقيق تلك الأهداف بنظام وخطط وبرامج دقيقة واضحة، وبما لا يتعارض مع المقاصد القرآنية، فالقرآن وضع للإنسان مجموعة من التوجيهات الربانية الخاصة بتنظيم

¹ ابن دُرُسْتَوَيْه، عبد الله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق: محمد بدوي المختون، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1419هـ/1998م)، ص108.

² مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية؛ دار الدعوة، د.ت)، ص302.

³ إدوار ديموك؛ ج. ديموك؛ ل. و. كوينج، الإدارة العامة، ترجمة: إبراهيم علي البرلسي، (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركائه، 1967م)، ص418؛ عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان، الإدارة والحكم في الإسلام: الفكر والتطبيق، (المملكة العربية السعودية: ط3، 1411هـ/1991م)، ص17.

سلوكياته لتجعله على علم تام بنتائج تصرفاته مرفقة ببعض الوسائل المنظمة السهلة المجربة، فهي من الخالق الذي يعلم من خلق، ووضع له أيضًا تجارب إيجابية بهدف الاقتداء، وتجارب سلبية بهدف الوقاية، فإن اعتمد الإنسان التجارب الإيجابية، واتعظ من التجارب السلبية؛ تحققت أهدافه، وصلحت سلوكياته ومعاملاته مع نفسه ومع ربه ومع الناس، وقلت خسائره، وكان من الفائزين.

2. السلوك الإنساني:

لغة أصله من (سَلَكَ يسلك) إذا دخل، ومعناه السير،¹ والمسلك هو الطريق الذي يسير فيه الإنسان، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [المؤمنون: 27]، وقال النبي ﷺ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا؛ سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»،² فالسلوك لغة هو الدخول، والتصرف، والسير، والمذهب، والطريق. وقد وردت مشتقات (س ل ك) إحدى عشرة مرة في القرآن الكريم؛ منها بصيغة الماضي أربع مرات (سلك، سلككم، سلكناه، فسلكه)،³ ثم بصيغة المضارع ثلاث مرات (لتسلكوا، نسلكه، يسلك)،⁴ ثم بصيغة الأمر أربع مرات (فاسلك، اسلك، فاسلكوه، فاسلكي)⁵.

¹ الدوسري، فالح بن مهدي، التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، (المدينة المنورة: مطابع الجامعة الإسلامية، ط3، 1413هـ)، ج1، ص103.

² ينظر: الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1998م)، ج4، ص2646، أبواب العلم، بَابُ فَضْلِ طَلَبِ الْعِلْمِ، رقم الحديث 2646، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن".

³ ينظر: ﴿وَسَلَكَ﴾ [طه: 53]، ﴿وسلككم﴾ [الذثر: 42]، ﴿سلكناه﴾ [الشعراء: 200]، ﴿فَسَلَكَهُ﴾ [الزمر: 21].

⁴ ينظر: ﴿لِتَسْلُكُوا﴾ [أنح: 20]، ﴿تَسْلُكُوا﴾ [الحجر: 12]، ﴿يَسْلُكُ﴾ [الجن: 27].

⁵ ينظر: ﴿فَاسْأَلْكَ﴾ [المؤمنون: 27]، ﴿اسْأَلْكَ﴾ [الفصص: 32]، ﴿فَاسْأَلْكَوْهُ﴾ [الحاقة: 32]، ﴿فَاسْأَلْكَي﴾ [النحل: 69]. بشأن تلك المشتقات في القرآن الكريم، ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1417هـ/1996م)، ص436، مادة (سلك).

والسلوك اصطلاحاً عملية تهيئية للأخلاق وسائر الأفعال والأعمال والعلوم، فمن فعل ذلك فقد ركز وانشغل بتعمير ظاهره وباطنه،¹ وعرفه زهران بأنه "جزء من النشاطات الحيوية ذات الأهداف السامية الشاملة لتنمية الجسم والعقل والانفعالات الاجتماعية الصادرة عن الإنسان بسبب تفاعلاته مع الأجواء المحيطة به، وهذا يؤكد أن السلوك الإنساني هو قبول واستجابة لنشاطات خاصة".²

وقد ورد معنى سلوك (Behavior) في قاموس أكسفورد النفسي بأنه "النشاط البدني للكائن الحي، بما في ذلك الحركة الجسدية العلنية والعمليات الغددية الداخلية والجسدية الأخرى التي تشكل مجموع استجابات الكائن الحي للبيئة من حوله".³ وفي موسوعة علم النفس جاء تعريف السلوك بأنه "ملخص التجاوب الكلي على مختلف الأصعدة، ومنها الصعيد الحركي والغددي الصادر عن الإنسان تجاه أي موقف يواجهه، ومن ثم هي دعوة لذلك الإنسان ليتخذ موقفًا مناسبًا، ويكون رد فعل ما".

فعلم السلوك إذن يُطلق على "العلم المعني بمعرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات، ويسمى بـ(علم الأخلاق) و(علم التصوف)"،⁴ وعندهم من يسمون (أرباب السلوك) أو (أهل السلوك)،⁵ وخير سورة قرآنية تعلم السلوك والوصول هي سورة الفاتحة، يقول آل الشيخ: "ومعرفة السلوك المستقيم يوصل إلى الخالق عز وجل، وهذا هو عين الهداية الدينية التي يجب تبنيها وأخذها بجد وصرامة".⁶

¹ الغزالي، محمد بن محمد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابري، (قبرص: الجفان والجابري، ط1، 1407هـ/1987م)، ص155.

² حامد عبد السلام زهران، التوجيه والإرشاد النفسي، (بيروت: عالم الكتب، ط3، د.ت)، ص61.

³ Andrew M. Colman, *Oxford Dictionary of Psychology*, (Oxford: Oxford University Press, 3rd Edition), p. 84.

⁴ لويس معلوف اليسوعي، المنجد الأبجدي، (بيروت: دار المشرق، ط4، د.ت)، ص5.

⁵ أهل السلوك هم أهل السير إلى العبادة. ينظر: الدوسري، التحفة المهدية، ج1، ص103.

⁶ آل الشيخ، عبد اللطيف بن عبد الرحمن، البراهين الإسلامية في رد الشبهة الفارسية، (د.م: مكتبة الهداية، ط1، 1410هـ/1989م)، ص111.

يقول الغزالي: "إن مسألة التبصر والتعقل هي بحد ذاتها سبيل إلى العلوم الحقيقية، فمن نظر إلى سلوكيات أهل البصيرة والحقيقة؛ فقد وصل إلى الطريق المنشود، ومن حصلت له استرابة أو شك قبل أن يسلك الطريق؛ فنقول له إن منهجية رفع هذا الشك والريب هو السلوك، وخير مثال على ذلك؛ لو سألنا سائل عن طريق الكعبة، ودلنا السائل على إحدى الطرق، فقليل لنا: كيف عرفتم أن هذا الطريق يؤدي إلى الكعبة؛ أجبنا أنه تم معرفته بالسلوك، بمعنى أننا سلكنا ذلك الطريق، فوصلنا إلى الكعبة المشرفة"،¹ وهذا مثل يوضح لنا أن الكمال في الشيء هو تحقيق الأمر المطلوب ونيله، ولكن الإمام الغزالي قال: "وبينهما وسط، وهو السلوك الطلي".²

وأما السلوك الإنساني فكل نشاط يقوم به الإنسان، ويمكن ملاحظته أو ملاحظة نتائجه، أو هو كل ما يصدر عن الإنسان من استجابات عقلية وحركية واجتماعية ونفسية ظاهرة أو غير ظاهرة، واضحة للرأي أو مبهمة، ومن ثم كانت الإشارات والتلميحات وحركات اليدين وإيماء الرأس سلوكًا ولغةً يهتم بها الآن علماء اللغة والنفس والاجتماع والإناسة على حد سواء.³

من خلال تناول مصطلحات والإدارة، والسلوك الإنساني؛ يظهر لنا كيفية اختلاط الإجابة عن كيفية نشأة السلوك بالحديث عن تلك المصطلحات، ولكن الحقيقة التي تكشف لب ما ينبغي التركيز عليه لمعرفة نشأة السلوك؛ هو الدافع الموجه للسلوك، فللدافع مكانته تلك من خلال وظائفه التي يلخصها بعضهم في ثلاثة عناصر؛ أولها أن الدافع يمثل الطاقة المنبثقة والمستثيرة لإحداث السلوك، وثانيها أنه موجه للسلوك لاختيار أفضل السبل

¹ الغزالي، محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ط، د.ت)، ص80.

² الغزالي، محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1975م)، ص38.

³ ينظر: رسمية علي خليل، "السلوك الإنساني والفهم العالمي"، مجلة الدارة، (3)8، يناير 1983م، المملكة العربية السعودية، ص190.

لتحقيق الهدف، وثالثها الحفاظ على الاستمرارية والاستدامة بعد الاستشارة والتوجيه نحو السلوك.¹

وبمعرفة نشأة الدافع تُعرف نشأة السلوك أيضًا، ومن هنا يبدأ التحول الأهم فيما لا بد من بحثه، ليكون الحديث مرتكزًا على بعض ما تعرضت له نظريات علم النفس عند حديثها عن الدوافع من حيث الأنواع والتصنيف والنشأة.

مسلوكيات وتجارب إنسانية خاطئة في القرآن الحكيم

حدثنا الخطاب القرآني عن ثلاثة أنواع من النفس، هي النفس المطمئنة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّاتٍ﴾ [الفجر: 27-30]، والنفس اللوامة في قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 2]، قال ابن القيم رحمه الله: "عن طائفة أنها هي النفس التي لا تثبت على حالة واحدة، وقد أخذوا هذا المصطلح من التلوم، وهو يفيد كثرة التردد والتلون والتقلب، بمعنى أنها شديدة التقلب والتلون في موقفها في ساعة واحدة، فهو تقرر أن تقبل أمرًا ما، ثم بعد لحظة تقرر الإعراض عنه، كما أنها تعلن حبها وفرحها ورضاها تجاه شخص أو مسألة، ثم هي فجأة تقرر أن بغضها وحنها وغضبها، ولذلك قالت طائفة بأنها هي نفس مؤمنة؛ لأنها توقعه في المعصية، ثم بعد ذلك تأخذ في لومه على اقترافها، وهي تختلف عن نفس الشقي الذي لا يلوم نفسه أبدًا عما اقترفه، وإن لام نفسه فإنه يلومها عن عدم اقتراف المزيد من المعاصي".²

¹ ينظر: رمضان محمد القذافي، علم النفس العام، (الإسكندرية: المكتب الجامعي، د.ط، 2010م)، ص150؛ وجيه محمود إبراهيم، علم النفس (بيروت: دار العودة؛ ليبيا طرابلس: دار الكتاب العربي، ط1، 1974م)، ص54-56؛ عبد الرحمن عدس؛ محيي الدين توفيق، علم النفس العام، (عمان: مكتبة الأقصى، ط2، 1984م)، ص269، 270.

² يُنظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص225.

لذا قسمها ابن القيم إلى قسمين:

- نفس لوامة ملومة أحاط بها الظلم والجهل، وهي محط لوم الله وملائكته.
- نفس لوامة غير ملومة حريصة على استمرار لوم صاحبها، لأنه مقصر في طاعة الله رغم أنه يبذل جهده.¹

وخير ما يدل على ذلك في القرآن الحكيم قصة الثلاثة الذين تخلفوا عن قصد عن الالتحاق بالنبي الكريم وجيشه في غزوة تبوك، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: 118]، فهؤلاء الذين تخلفوا عن أداء الواجب أصابتهم صحوه الضمير، فأورثهم عذاباً نفسياً هائلاً؛ لأنهم أدركوا بميزان الصحوه الإيمانية خطأ ما اقترفوه من سلوكيات إنسانية كان لها الأثر العظيم في حياكة ذلك الأمر في نفوسهم وكيف تردد في صدورهم، فقد أخرج الحاكم عن أبي الجوزاء، قَالَ: "سَأَلْتُ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ مَا يَذْكُرُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ، فَإِنَّ الْخَيْرَ طُمَأْنِينَةٌ وَإِنَّ الشَّرَّ رِيَّةٌ»²، وقال ﷺ: «الْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ مَا أَفْتَوَكَ»³.

والنفس الأمانة بالسوء هي تلك التي تأمر صاحبها بكل سوء، قال تعالى: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [يوسف: 53]، ولولا توفيق الله سبحانه

¹ المصدر السابق، ص 226.

² الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 هـ/1990 م)، ج 2، ص 15، كتاب البيوع، رقم الحديث 2169، "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يَحْجِجْهُ، وَقَدْ رَوَى بِلَقْظٍ آخَرَ"، التعليق من تلخيص الذهبي 2169، صحيح.

³ الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، المسند (سنن الدارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمي، (المملكة العربية السعودية: دار المغني، ط 1، 1412 هـ/2000 م)، ج 3، ص 1649. قال المحقق: "إسناده ضعيف لانقطاعه، الزبير أبو عبد السلام لم يسمع من أيوب".

لما استطاع أحد أن يتخلص من وسوسة هذه النفس، وهذا ما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾، فالأمر متعلق بنيل رحمه الله تعالى وتوفيقه.

وعلى الرغم من اختلاف هذه الأنفس في الظاهر؛ كان لابن القيم رأي آخر، إذ قال: "والحقيقة أنها نفس واحدة ذات صفات مختلفة، وكل صفة لها اسم مختلف، بمعنى أن النفس إذا وصفت بأنها مطمئنة، وذلك لأنها اطمأنت إلى الله من خلال صدق العبودية والمحبة والإنابة والتوكل والرضا والسكون إليه سبحانه، أما بالنسبة إلى نيل نعمة الطمأنينة وزوال التوتر والقلق والانزعاج والاضطراب؛ فإنه من المستحيل حصولها إلى بذكر الله والعيش مع كتابه والتنعيم بأسمائه وصفاته، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28]".¹

والقصد من ذلك الإشارة إلى أن أصل الدين والتدين الحق يقوم على سلوك نظيف مستقيم، ولا عجب أن يقول النبي ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»،² والحديث صريح بأن المقصد الأساس لهذه الرسالة هو بناء سلوك إنساني سليم بعيد عن الأهواء وسيطرة الرغبات والشهوات، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: 50].

ففي السياق الإيماني والخلقي والفكري تتبدى لنا نظرية شبه متكاملة عن السلوك الإنساني ودوافعه، تخالف ما افترضه فرويد من أن هناك غريزتين لا ثالث لهما تدفعان الإنسان ليبقي على حياته، ويصدر سلوكياته بناء على ذلك، هما غريزة الحياة، وغريزة الموت.³

وعلى المستوى التاريخي؛ أهمل المرجئة موضوع السلوك الإنساني عندما نظروا إلى

¹ ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام، ص 221.

² ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط 3، 1409هـ/1989م)، ص 104، رقم الحديث 273. قال المحقق: "والحديث صحيح، وهذا إسناد قوي، رجاله رجال الصحيح غير محمد بن عجلان، فقد روى له مسلم متابعة، وهو قوي الحديث".

³ ينظر: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، (موقع الدرر السنية Dorar.net)، ج 1، ص 474.

الإيمان على أنه تصديق فقط، فعطّلوا سلوكيات متعلقة بالقلب وجوارح البدن،¹ وفي المقابل طرح مكيايلي - بنزعته العملية - أن الحكم هدفٌ بحدّ ذاته، ولا ينبغي التفكير في نوعية السلوك الذي يحقق ذلك الهدف مهما كان مخالفاً القيم والدين.²

ومن تخصصوا في دراسات السلوك الأخلاقي الأستاذ الدكتور علي خليل في كتابه "التعاليم الدينية اليهودية" موضحاً جوانب النقص الخلقي في نصوص التوراة، وما تحويه من سلوك عدواني لا أخلاقي.³

إدارة القرآن الحكيم سلوك الأطفال

جاء الخطاب القرآني في إدارته سلوك الأطفال؛ ليحث الوالدين على اتخاذ قرارات حاسمة من خلال الاهتمام بالصحة النفسية للأطفال على المستويات الجسدي والنفسي والسلوكي، من حيث إن السلوك الإنساني مكتسب، ويمكن الحصول عليه من خلال عملية تعليمية وتنشئة تربوية صالحة،⁴ ومن معالم هذه الإدارة ما يأتي:

1. تدريب الأطفال على عادات معينة ذات سلوكيات خاصة، أو التركيز على نتائج السلوكيات:

تعديل السلوك الإنساني



ثقافة إرشاد نفسي



إيمان بالله

¹ عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، معالم في السلوك وتركيب النفوس، (د.م: دار الوطن، ط1، 1414هـ)، ص4.

² سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، (د.م: دار الهجرة، د.ط، د.ت)، ص227.

³ رمضان مصطفى حسنين الدسوقي، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر: عرض ونقد، (رسالة دكتوراة، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر، فرع المنصورة، 1424هـ/2004م)، ص309.

⁴ ينظر: زهران، التوجيه والإرشاد النفسي، ص62.

فيقال للطفل مثلاً: "هذا سلوك سيئ ونتائجه سيئة عليك وعلى المجتمع من حولك"،¹ فالآباء من خلال امتلاك ثقافة تربوية عالية يمكنهم فهم سلوك الأطفال، وبناء على ذلك يكون إرشاد من يقدم تنبؤات لتعديل سلوكيات خاصة،² وتلك معادلة حقيقية أن اجتماع الوعي والثقافة التربوية والنفسية مع الإرشاد النفسي؛ نتيجته تعديل السلوك الخاطئ؛ إذ لا سلوك ثابتاً أبداً.

فزيادة المعرفة والوعي بمعالم التربية الخلقية أمرنا بها في قوله تعالى: ﴿افْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]؛ لذا لا بد للوالدين من أن يكتسبا خبرة تربوية ليحسنوا التعامل مع أطفالهم، فيكثر من تدعيم المزايا الحميدة لديهم، فكلمة الوالد أو نصيحة الوالدة تبقى عالقة في أذهان الأطفال مهما بلغوا من السن.

ومهما يكن من أمر فإن مسألة تعديل السلوك الإنساني - على جميع المستويات الظاهرية والباطنية - ليست مستحيلة الوقوع، لأنه سلوك غير جامد؛ لذا نرى كثيراً من الوحوش البرية أصبحت تألف الإنسان نتيجة التدريب المستمر والمحاولات المكثفة لتدجينها وترويضها، ولكن لا بد من متخصص، وإلا كانت النتائج كارثية.³

وقد رأينا هذا كثيراً في القرآن الكريم، وخير مثل يدل عليه تعديل سلوكيات سحرة فرعون في لحظات بعد أن كانوا يتفاوضون مع فرعون على لعاعات من الدنيا يسيرة؛ إذ تراهم بعد قليل لا يبالون بتقديم أرواحهم في سبيل الله ونصرة دينه وأنبيائه، قال تعالى: ﴿فَأَلْقَى السِّحْرَ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى * قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَا قُطْعَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى * قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ

¹ ينظر: الأشول، علم نفس النمو، ص 326.

² ينظر: زهران، التوجيه والإرشاد النفسي، ص 63.

³ ينظر: السابق نفسه.

وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿طه: 70-72﴾، فإنه تغيير وتعديل في جميع المستويات الظاهرية والباطنية للسلوك الإنساني، بل إنه تعديل في أصل الشخصية الأساس للذات الإنسانية.

2. إحياء علاقة قائمة على الحب والفهم:

طبيعة العلاقة بين الوالدين وطفلهما تحدد في غالب الأحيان نوعية السلوك الناشئ عن الطفل، وذلك أن الطفل يعدُّ والديه المثل الأعلى، يقول عادل الأشول: "إن ضعف المحبة المتبادلة بين الآباء والأبناء قد يكون عاملاً من عوامل الفشل، وقد يسبب سلوكيات لا اجتماعية أو مضادة للمجتمع".¹

3. استخدام وسيلة التكرار:

وذلك في غرس القيم والمبادئ والدوافع النبيلة لاستصدار سلوكيات نبيلة، ويرى عادل الأشول أن السلوك إذا تكرر مرات في أعوام عدة؛ يسهم ذلك في تغيير السلوك المتغير إلى سلوك ثابت، وأنه يقترب من دائرة المستحيل في تغييره، وضرب لذلك مثلاً أن لكبار السن عادات مارسوها باستمرار بناء على دوافع معينة وأفكار اعتمدها منذ الصغر، فيتحول ذلك السلوك إلى عادة ثابتة يستحيل تغييرها.²

4. ممارسة سياسة الثواب والعقاب:

أهم عامل في إحياء العملية الإدارية للسلوك الإنساني ممارسة سياسة الثواب والعقاب مع الأطفال، فإن "تعزيز سياسة الثواب والعقاب يكسب الطفل أفعالاً معينة، وهي ما يسميه البعض (الأفعال الخلقية)"،³ فهذه سياسة تربوية اعتمدها القرآن الحكيم في كثير من سوره؛

¹ ينظر: الأشول، علم نفس النمو، ص 422.

² المرجع السابق، ص 664.

³ حسن مصطفى عبد المعطي؛ هدى محمد قناوي، علم نفس النمو، (د.م: دار قباء، د.ط، 1442هـ/2010م)، ص 429.

لحفظ المجتمعات من التهور والانهيار الخلقي، فمن المتفق عليه أن البشر طبائعهم مختلفة، وأن طبيعة اتعاطهم أيضاً مختلفة، فمنهم من يعظه القول الحسن والموعظة الحسنة، ومنهم من يرى في الدليل العقلي دليلاً كافياً على تشكيل سلوك حسن، ومنهم في المقابل من لا يكتفي إلا العقاب، قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: 104]، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7-8]، ومن أهم مقاصد هذه السياسة القرآنية الكشف عن نتائج الأفعال والسلوكيات، مما يجعل منشأها ومصدرها يميل على المستوى الوجداني برغبة جامحة ليصدر سلوكيات نافعة على المستوى الشخصي والمجتمعي.

ومن المقاصد الأخرى لسياسة الثواب والعقاب تحسين الأفعال وتنظيم السلوك وتسويتها وضبطها لتتمشى مع المقاصد القرآنية الكبرى، فكلما زاد الوعي بالعواقب زاد الرغبة بتسوية السلوكيات الضارة.

5. تعميق مراقبة النفس الله سبحانه لتصل إلى درجة الإحسان في التصور والسلوك:

معرفة أسماء الله تعالى وصفاته تعمق المراقبة لدى الفرد وتحسن من سلوكياته، فهناك جنة أعدها الله للصالحين، وهناك نار أعدها الله للظالمين المعتدين، وقد أكثر القرآن الكريم استخدام أساليب الترهيب والإنذار والتهديد لكل من أصر على السلوكيات الباطلة، فهو سبحانه خبير بالنفوس، قال تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: 31]، وقال سبحانه: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: 40]، وهناك آيات كثيرة جاءت على لسان الأنبياء، منها ما جاء على لسان هود عليه السلام: ﴿سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾ [هود: 93].

إدارة القرآن سلوكيات الإنسان قبل اكتمال الرشد إلى مرحلة الرد إلى أرذل العمر

من المعلوم أن سلوكيات الأطفال سلوكيات غير مسؤولة وغير ناضجة، وهي شرعاً خارج

المحاسبة، وهذا من عظيم رحمة الله سبحانه بخلقه أنه لا يحاسبهم على صلاة أو زكاة أو ركن من أركان الإسلام إذا ضيعوه قبل سن البلوغ، فسن البلوغ مرحلة من مراحل الرشد واكتمال العقل، يقول سعيد حوى: "وجمهور الفقهاء يعتبرون سن البلوغ خمسة عشر عاماً"¹، يقول تعالى: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]، فالآية تدل على أن النفوس نوعان؛ أنفس رشيدة، وأنفس غير رشيدة، وكلمة (أَنْتُمْ) تدل على أن للإنسان من الأطفال أمارات حسية تدل على اكتمال الرشد فيهم، ومن علامات اكتمال الرشد السلوكيات الناضجة وحسن التصرف، فنضج السلوك معيار حقيقي لاكمال الرشد في النفس البشرية.

ومن جهة أخرى أشار القرآن إلى مرحلة متأخرة من عمر الإنسان، وذلك حينما ينتكس الإنسان إلى الوراء، فيصل إلى مرحلة أرذل العمر، فتصبح سلوكياته كأنه طفل غير مميز ولا راشد، قال تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [النحل: 70]، يقول ابن القيم رحمه الله: "فالشيخ في أرذل عمره يصير كالطفل أو أسوأ حالاً منه"²، ومعنى أرذل العمر؛ أسوأه وأدناه حينما يُبتلى الإنسان بالهرم والخرف،³ يقول ابن عاشور: "والأرذل يقصد منه الأسوأ من الصفات التي يستاء منها الإنسان"،⁴ ثم يقول ابن عاشور معلّقاً على مسألة الهرم: "إن هذه المسألة لا يمكن ضبطها بطول الأعوام وأعدادها، إنما هي مرتبطة بتنوع واختلاف الأجساد والأماكن وطبيعة الصحة النفسية؛ لأنه يختلف باختلاف الأبدان والبلدان والصحة والاعتدال مع تباين الأمزجة البشرية، فهي حالة لها تعلق برذالة العافية، وليس لها ارتباط بالنفس والروح، ولذلك فهي تعرض للمؤمن وغيره".⁵

¹ سعيد حوى، الأساس في السنة وفقهها: العقائد الإسلامية، (د.م: دار السلام، ط2، 1412هـ/1992م)، ج1، ص89؛ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر للطباعة، د.ط، 1415هـ/1995م)، ج1، ص545.

² ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام، ص209.

³ الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، ج23، ص205.

⁴ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984هـ)، ج14، ص211.

⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج14، ص212.

لذا نفهم الحكمة من استعادة النبي الكريم ﷺ من إدراك هذه المرحلة من العمر، وذلك حين يصل إلى مرحلة الخرف والهرم والشيخوخة والعجز والانحطاط الكبير، فلا يعقل تصرفاته ولا يفهم سلوكياته، قال رسول الله ﷺ: «وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ».¹ أما القشيري فقد أشار إلى معنى آخر لمصطلح (أردل العمر)، فقال: "إن مسألة أردل العمر مرتبطة برغبة الإنسان وإرادته حينما يكون شاباً، ففي وقتها يسلك طريق الخير والهدى والرشاد، ثم يصيبه داء الفترة والابتعاد عن طريق الله المستقيم، وبذلك يكون قد انحل من ارتباط العقد مع الله وانسلخ من عقد إرادته ذاتها، فينغمس في شهواته ورغباته الدنيوية"،² وقال في موضع آخر: "قصد بأردل العمر الزلة في زمان المشيب، والإقامة في منازل العصيان، والعشرة مع الأضداد، وعيش المرء بحيث لا يعرف قدره، والإخلاد إلى تدبير النفس".³ ويقول عبد الكريم الخطيب: "لقد استقبلته الحياة وليداً، فأرضعته من ثديها، النماء والقوة، والإدراك، والعلم، والمعرفة... وما يزال هذا دأبها به حتى يبلغ غايته، ويستوفى كل ما يمكن أن تعطيه طبيعته... وهنا تدعه الحياة ينفق مما أخذ منها، وفي كل يوم ينقص رصيده الذي ادخره، من النماء والقوة، والإدراك والعلم والمعرفة... وهكذا يتقلّص".⁴

رؤية القرآن في إدارة السلوك الإنساني بين قوتي البدن والنفس

على المستوى الجسدي؛ لا بد للإنسان من أن يكون قوياً ببدنه، وقد امتدح الله تعالى طالوت حين ملكه على بني إسرائيل؛ إذ قال: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: 247]، أي إن هناك شبه توافق أو تلازم بين القوة النفسية والقوة البدنية إذا نُميا في توازن دقيق؛ لذا مُدحت بسطة الجسم؛ لأنها نمت في توازن مع القوة

¹ ينظر: صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب (وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ)، رقم الحديث 2822.

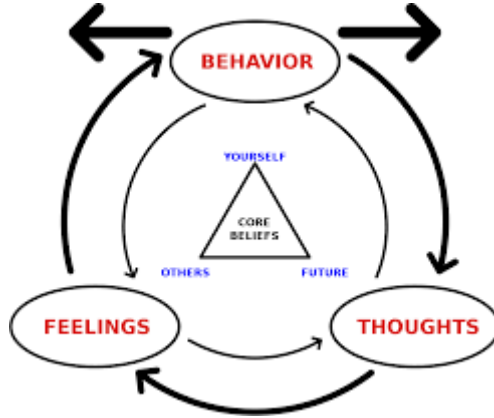
² ينظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، د.ت)، ج2، ص307.

³ المصدر السابق، ج2، ص530.

⁴ عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج9، ص982.

النفسية لحامل تلك القوة البدنية، فإن لم يكن بينهما تلازم فلا معنى لحمل بدن قوي صاحبه ضعيف النفس خوار جبان، يقول ابن القيم رحمه الله: "لا يوجد تعلق بين قوتي البدن والنفس، فهما قابلتان للانفكاك، بمعنى أن من كان قويًا في بدنه فلا يعني أن يكون قوي النفس شجاع. فهناك الكثير من الناس أقوياء في أبدانهم لكنهم في الحقيقة ضعفاء نفس وخوارون وجبناء، كما أن هناك الكثير من الناس ضعفاء في أجسادهم، ولكنهم أقوياء في أنفسهم يمتلكون رباطة جأش وعندهم إقدام جراءة وشجاعة نادرة".¹

أما بالنسبة إلى القوى الجسمية والعقلية فإن ابن عاشور يرى أن ضعف القوة الجسمية يستتبعها ضعف في القوة العقلية، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾ [يس: 68]، وقال الطبري: "بعد أن يمد الله للإنسان في العمر فإنه يرده إلى مثل حاله الأولى، حالة الصبا، بعد أن يصبح هرمًا كبيرًا، وذلك هو الانتكاس الحقيقي في خلقه الإنسان، حتى يصل إلى مرحلة النسيان والخرف فلا يدري ولا يعلم كثيرًا من الأشياء التي كان قد علمها في بداية عمره".²



¹ ينظر: ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام، ص209.

² ينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م)، ج20، ص548.

وقد حذر الخطاب القرآني من تضارب القول مع الفعل والسلوك من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2]، فقد وضع القرآن الكريم ذلك التضارب في دائرة الانتكاس الحقيقي الذي يؤدي إلى انحراف سلوكي ونفاق يحرم صاحبه من تزكية نفسه ويبعده عن الالتزام بمنهج التطابق بين السلوك الإنساني وما يعتقده، فالتطابق بين سلوكيات الإنسان وأفعاله يُعدُّ رصيذاً فكرياً واجتماعياً وحضارياً راقياً؛ لأنه جزء لا يتجزأ من الدين وأعظم خصاله، بل هو دليل على صلاح باطنه؛ لأنه نابع من تعزيز زيادة المراقبة الذاتية، أما التضاد بين السلوك الإنساني وبين الفكر والعقيدة، فقال عنه جل جلاله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [البقرة: 204]، نزلت هذه الآية في رجل اسمه (الأخنس)، وكان قد قدم على نبي الله ﷺ وأعلن إسلامه وحبَّ الرسول الكريم، وحلف أغلظ الأيمان على ذلك، ولكن الحقيقة المرة أنه فعل ذلك نفاقاً، وكان عليماً باللسان، ويحسن بكلامه أن يغطي على عيوبه الكبرى، ومن أهمها النفاق، فقد كان شيطاناً مريداً كافراً غير مؤمن، وباطنه أخبث من ظاهره، والدليل على ذلك أنه لما فرغ من لقاء النبي مرَّ على زروع للمسلمين، فأحرقها، وقتل الحيوانات التي كانت ترعى فيها،¹ فالآية الكريمة أظهرت خمس سمات لهذه الشخصية النكدة، هي:

- الإعجاب بالقول، لدرجة الإعظام في القلب.
- ادعاء صدق المقالة من خلال الحلف والقسم زوراً بالله سبحانه.
- شدة الخصومة.
- الحالة الباطنية المتناقضة مع الظاهر، فالقلب الأسود حالك مليء بالسموم والأحقاد والحسد.
- التكبر وعدم الأخذ بنصيحة الرسول الأكرم، وذلك أنه ﷺ كان قد دعاه دعوة خالصة بأن يتقي الله تعالى، ولكن ردة فعله أنه أخذته العزة بالإثم ودعاه كبره وأنفته إلى الظلم.²

¹ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 5، ص 344.

² المصدر السابق، ج 5، ص 344-348.

فكما أن السلوكيات النظيفّة الشرعية هي التي تحفظ الأمم؛ تؤدي الفوضى السلوكية إلى الدمار الحقيقي والغضب الإلهي، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [الروم: 9]، فالقرآن الكريم في أغلب سورته يحث الإنسان على ممارسة سلوكيات راشدة فيها نفع عميم للبشرية جمعاء، ويحذر من السلوكيات الشاذة لئلا تتطور وتصبح ظاهرة اجتماعية، فحين يتحول السلوك إلى ظاهرة اجتماعية يمارس قهراً خارجياً على الفرد؛ لأنها ظاهرة أصبحت عامة لا يمكن مقاومتها بسهولة.¹

أنواع السلوك

قال الدوسري: "والسلوك سلوكان؛ سلوك الأبرار أهل اليمين، وهو أداء الواجبات وترك المحرمات باطناً وظاهراً، والثاني سلوك المقربين السابقين، وهو فعل الواجب والمستحب بحسب الإمكان وترك المكروه والمحرم"²

وحينما ننظر إلى السلوكيات الناشئة عن الإنسان؛ نتأكد أن كل سلوك صدر من أجل منفعة ما ينالها مُصدر ذلك السلوك، وفي آية معاً تراه - أي الإنسان - يتعدى عن السلوكيات التي تضر به وبمصلحه ومنافعه وملاذّه، ونرى ذلك في النبات والحيوان، فالنبات إذا افتقد الماء أخذ يضرب بجذوره إلى أعماق الأرض يفتش عن الماء، وتراه يصعد إلى الأعلى ليرى الشمس والضوء، وكذلك الحيوان بالهداية - التي قدرها الله عليها وخلقه لها - تجده يأكل نوعاً من الأعشاب والطعام ويترك نوعاً؛ لأنه من خلال تلك الهداية الربانية علم أن هذا ينفعه وهذا يضره، وهكذا الإنسان الذي كرمه الله سبحانه على غيره من المخلوقات بالحرية والعقل والمنطق، واختاره ليكون خليفته على الأرض؛ زوّده بآلي السمع والبصر ليصنع ما يلائمه، ويسلك الطريق الذي ينفعه، ويترك السلوك الذي يضره، وفي هذا يقول سفر الحوالي إن هذه الحقيقة كانت في ثنايا الفكر الإغريقي، ثم بعد ذلك جاءت

¹ الحوالي، العلمانيّة، ص 383.

² الدوسري، التحفة المهدية، ج 2، ص 129.

من مدارس علم النفس الحديث التي أنشئت في القرن العشرين واسمها (المدرسة الغرضية) (Purposive School) التي أسهم في رواجها مكدوجل الذي قال: "لا شك أن السلوكيات الإنسانية تصدر نتيجة لنزعة نفسية أو غريزة ملتصقة بالفطرة هي التي تدفع لإصدار ذلكم السلوك"، ثم ما لبثت هذه المدرسة أن اندثرت حين بزغ فجر المدارس التجريبية التي تسوغ السلوكيات تسويغاً حيوانياً صرفاً، ومن أكثر المدارس المعارضة هذه الفكرة المدرسة السلوكية - ورائدها بافلوف - التي قالت بعكس تلك الأفكار، فأمنت بالفعل الخارجي وجعلته مصدراً للمشاعر الداخلية؛¹ لأن نشأة السلوك ترتبط بالدوافع المحركة لظهوره، ومن ثم كان الدافع لنشأة السلوك وظهوره من أهم ما يجب الاعتناء به لفهم السلوك؛ إذ تساعد دراسة الدوافع على فهم السلوك والقدرة على التنبؤ به قبل حصوله في المستقبل عند مواقف وظروف معينة، وتراث علم النفس التجريبي يتركز عند دراسته السلوك على أساس الفروض المتصلة بدراسة مبدأ الدافع أو الدافعية نحو السلوك.²

خاتمة

من المعلوم أن الإنسان كان مقصد الله سبحانه في خطابه القرآني الخالد، وذلك لتكوينه المعقد والمتغير في كثير من الأحوال، فهو كثير التقلب في أفكاره وعقائده وسلوكياته، والدوافع التي تسبقها، ولديه نفس واحدة، ولكن هذه النفس سريعة التقلب والذوبان، فهي تنتقل من مطمئنة إلى لومة إلى أمارة، والعكس صحيح، وأكثر ما يساعد على ذلك التقلب هو البناء التكويني المعقد للإنسان، فهو أحياناً يغلب عليه الاهتمام النفسي بالبناء الجسدي، ولذلك سلوكيات خاصة، وكلما ارتقى من الاهتمام بالجسد إلى الاهتمام بالروح والنفس والعقل ارتقت معه سلوكياته، والارتقاء بالسلوك نتيجة الانسجام بين الفكر والعمل

¹ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، (د.م: دار الكلمة، ط1، 1420هـ/1999م)، ص91.

² ينظر: عبد اللطيف خليفة؛ محمد معتر سيد عبد الله، الدوافع النفسية والانفعالات، (الرياض: دار الزهراء، ط1،

والأخلاق، والخلاصة أن هناك ارتباطاً شديداً للتعقيد بين الوعي بالإنسان وبين الانسجام والتلازم السلوكي له، وفيما يأتي ملخص أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث:

1. جعل القرآن الكريم الحديث في أغلب سورته عن السلوكيات الإنسانية بوصفها محوراً رئيساً، وعدّها إصلاحها مقصداً من مقاصده الأساس؛ لذا أورد القرآن الكريم كثيراً من التجارب الإنسانية عن السلوكيات الخاطئة بهدف إبعاد الأجيال عن تلك السلوكيات الشائنة.

2. أرشدنا القرآن الحكيم إلى التأسّي بأحسن الناس سلوكاً وأخلاقاً، وهو النبي المصطفى محمد ﷺ، وقد امتدحه الخالق بذلك، فمن أراد أن يحسّن سلوكيات فعلية بالامتثال بسلوكيات النبي العظيم محمد ﷺ الذي تخلق بالقرآن وجعله مصدراً لسلوكياته السامية.

3. من أهم مناهج تقويم السلوك من خلال القرآن إذكاء روح التبصر والتعقل في النفس الإنسانية ذاتها، ومراقبة جميع العواقب والنتائج لأي سلوك إنساني يصدر عنها؛ لذا أكثر القرآن الكريم من استخدام وسائل التدبر في آياته، وأورد قصصاً كثيرة أشارت إلى سلوكيات إنسانية خاطئة لأُمم دمّرت بسبب قلة تبصرها وتعقلها وإيمانها بربها.

4. القرآن الحكيم منهج رباني لتوجيه السلوكيات الإنسانية نحو الصلاح والقيم الرشيدة، ولذلك حوت أحكامه جميع أنواع السلوك البشري، بهدف تصحيحها، وربط الإنسان بربه، وإثراء منهج عمارة الأرض، بوصف الإنسان خليفة الله سبحانه في الأرض؛ لذا أبرز القرآن الكريم سلوكيات الرسول الكريم والصحابه الكرام - بوصفهم جيلاً قرآنياً فريداً - على أنها قدوة يجب اقتداء جميع الأفراد بها؛ لما فيها من سعادة أبدية دائمة.

5. من أهم معالم منهج القرآن الحكيم في تقويم السلوك الإنساني ما يقوم على وعي راسخ بمعالم التربية السلوكية والخلقية من أولي الأبواب والموجهين، قائم على الحب والتكرار في غرس القيم وممارسة سياسات الثواب والعقاب؛ لذا أكد القرآن الكريم على ضرورة تأسيس عمليات تعليمية ومنشآت تربوية صالحة لتهديب السلوك الإنساني، من خلال توجيه الأطفال وتدريبهم على عادات معينة، وفي آنٍ معاً طالب بتثقيف الآباء من أجل فهم سلوكيات أطفالهم لتنجح عملية الإرشاد في تقويم سلوكياتهم.

6. يتحدد الحكم على طبيعة السلوك الإنساني حسب الدافع الذي أصدره وانبثق منه، وذلك أن الدوافع والغرائز دائماً تسبق السلوك، فمن تعمق الإيمان في قلبه فإن سلوكه سلوك الصالحين، ومن لم يعرف ربه ونزغ إلى شياطين الإنس والجن فسلوكه سلوك العابثين، وصدق الله العظيم حين قال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: 125].

References:

المراجع:

- Abdul Muti, Hassan Mustāfā, Hodā Muhammad Qinawy, *Psychology of Growth*, (Dar Quba', 1442 AH / 2010 AD).
- Abdul Rahmān Adas, Muhyi Al-Dīn Tawfīq, *'Ilm al-Nafs Al-Ām*, (Ammān: Al-Aqsā Library, 2nd Edition, 1984 AD)
- Abdul-Baqī, Muhammad Fo'ād, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Cairo: Dār Al-Hadīth, 1st edition, 1417 AH / 1996 AD).
- Āl Abdul Latīf, Abdul Azīz bin Muhammad bin Alī, *Ma'ālim fī Al-Sulūk wa-Tazkiyat al-Nufūs*, (d.d.: Madār Al Watan, 1st edition, 1414 AH).
- Āl Sheikh, Abd al-Latīf ibn Abd al-Rahman ibn Hasan ibn Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *Al-Barāhīn Al-Islāmiyyah fī raddi Al-Shubhat Al-Fārisiyyah* (Library of Hedāyah, 1st edition, 1410 AH / 1989 AD).
- Al-Ashwal, Adel Ezz El-Dīn, *'Ilm Nafs Al-Numuww min al-Janīn Ilā al-Shaikhūkhah* (Cairo: Anglo-Egyptian Library, 2008).
- Al-Bukhārī, Muhamamad bin Ismāil, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Edited by: Mohd Zuhair bin Nasir Al-Nāsir, (Beirut: Dār Ṭawq Al-Najāḥ, 1st Edition, 1422AH).
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismāil bin Ibrāhīm bin Al-Mughīrah, Abū Abdullah, *Al-Adab Al-Mufrad*, Edited by: Muhammad Fouad Abdul Baqi, (Beirut: Dār Al-Bashaer Islamic House, 3rd edition, 1409 AH / 1989 AD).
- Al-Darīmī, Abu Muhammad Abdullah bin Abdul Rahmān bin Al-Faḍl bin Bahrām bin Abdul-Samad, Al-Tamīmī Al-Samarqandī (died: 255 AH), *Musnad Al-Dārimī known as (Sunan Al-Dārimī)*, Edited by: Hussein Sālim Asad Al-Dārānī, (Kingdom of Saudi Arabiā: Dar Al-Mughnī, 1st Edition) , 1412 AH / 2000 AD).
- Al-Ḍahyān, Abdul Rahmān bin Ibrāhīm, *Al-Idarah wal-Hukm fī Al-Islām – Al-Fikr Wal-Taṭbīq*, (Kingdom of Saudi Arabia: 3rd Edition, 1411 AH / 1991 AD).
- Al-Dosarī, Fāleh bin Mahdī bin Saad bin Mubārak Al Mahdī, *Al-Tuhfah Al-Mahdiyyah, Sharḥ Al-'Aqīdah Al-Tadmuriyyah*, (Madīna: Islamic University Press, 3rd Edition, 1413 AH).
- Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ṭūsī, *Ma'ārij al-Quddūs fī Madārij Ma'rīfat al-Nafs*, (Beirut: Dār Al-Afāq Al-Jadīdah, 2nd Edition, 1975 AD).
- Al-Ghazālī, Abu Hāmid Muhammad bin Muhammad Al-Ṭūsī (died: 505 AH), *Faḍā'ih al-Baṭiniyyah*, Edited by: Abdul Rahmān Badawī, (Kuwait: Dār al-Kutub Cultural Foundation, d.t., d.t.).
- Al-Ghazālī, Abū Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ṭūsī, *Al-Maqṣad Al-Asmā fī Sharḥ*

- Ma'ānī Asmā' Allāh al-Husnā*, Edited by: Bassām Abdel-Wahhāb Al-Jābī, (Cyprus: Al-Jaffān and Al-Jābī, i. 1, 1407 AH/1987AD).
- Al-Hākīm Al-Nisābūrī, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamdawayh bin Naim bin Al-Hakam Al-Dhabi Al-Tahmānī Ibn Al-Bay', *Al-Mustadrak 'Alā al-Sahīhain*, Edited by: Mustafā Abdul Qādir Atta, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1411 AH). /1990 AD).
- Al-Hawālī, Safar bin Abdul Rahman, *Secularism - Its Origin, Development and Effects in Contemporary Islamic Life*, (Dār Al-Hijrah).
- Al-Hawālī, Safar, *Zāhirat al-Irjā' fī al-Fikr al-Islamī*, PhD thesis, supervised by: Professor Muhammad Qutb, 1405 AH / 1406 AH, Dar Al-Kalimah, 1, 1420 AH / 1999 AD).
- Al-Khatīb, Abd al-Karīm Yunus, *Al-Tafsīr Al-Qur'anī li-Al-Qur'an*, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, d.t., d.t.).
- Al-Qushayrī, Abd al-Karīm ibn Hawāzin ibn Abd al-Malik (died: 465 AH), *Laṭā'if al-Ishārāt = Tafsīr al-Qushayrī*, Edited: Ibrāhīm al-Basiounī, (Egypt: The Egyptian General Book Authority, 3rd edition, d.t.)
- Al-Saqqāf, 'Alawī bin Abdul Qadir (editor), *Mausū'at al-Maṣāhib al-Fikriyyah al-Mu'aṣirah*, Al-Durar Al-Sunnah website: Dorar.net.
- Al-Shinqīṭī, Muhammad Al-Amīn bin Muhammad Al-Mukhtār bin Abdul Qādir Al-Jaknī (died: 1393 AH), *Aḍwā' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an bi al-Qur'an*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1415 AH / 1995 AD).
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālīb al-Amālī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Edited by: Ahmed Muhammad Shākīr (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1, 1420 AH / 2000 AD).
- Al-Tirmidhī, Muhammad bin 'Īsā bin Saurah bin Mūsā bin Al-Ḍahhāk, Abū 'Īsā, *Al-Jāmi' Al-Kabīr - Sunan Al-Tirmidhī*, edited by: Bashshār Āwad Ma'rūf, (Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī, 1998 AD).
- American Counseling Association, *The ACA Encyclopedia of Counseling*, 5999 Stevenson Avenue Alexandria, VA 22304.
- Bouzenita, Anke Iman & Boulanouar, Aisha Wood, "Maslow's Hierarchy of Needs: An Islamic Critique", *Intellectual Discourse*. IIUM, 2016, Vol. 24 Issue 1, p59-81.
- Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan bin Al-Hussein Al-Taimī, Khatīb Al-Rayy (died: 606 AH), *Mafātīh Al-Ghayb – Al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth, 3rd Edition, 1420 AH).
- Gaddāfī, Ramaḍān Muhammad, *Ilm al-Nafs al-Āam*, (Alexandria: University Office, 2010).
- Hassanein, Ramaḍān Mustafā El-Desūky (died: 1433 AH), *Juhūd 'Ulamā' al-Muslimīn fī Naqd al-Kitāb al-Muqaddas min al-Qarn al-Thāmin al-Hijrī Ilā 'Asr Al-Hāḍir; 'Arḍun Wa Naqḍun* (PhD thesis submitted to the Department of Da'wah and Islāmīc Culture at the Faculty of Fundamentals of Religion and Da'wah - Al-Azhar University - Mansoura Branch / 1424 H - 2004 AD).
- Hawwā, Sa'īd, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, (Cairo: Dār al-Salām, 2nd Edition, 1412 AH / 1992 AD).
- Ibn Āshūr, Muhammad al-Ṭahir ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ṭāhir al-Tūnisī (died: 1393 AH), *Al-Tahrīr wa-Tanwīr*, (Tūnis: Tūnisian House of Publishing, d.I, 1984 AH).
- Ibn Durustawayh Ibn al-Marzbān, Abu Muhammad, Abdullah bin Jaafar bin Muhammad (deceased: 347 AH), *Tashīh Al-Faṣīh wa Sharḥuhu*, (edited by: Muhammad Badawī

- al-Mukhtūn, (Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, 1419 AH / 1998 AD).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad bin Abī Bakr bin Ayūb bin Saad Shams al-Dīn, *Al-Rūh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, no date).
- Ibrāhīm Muṣṭafā, Ahmed Al-Zayyāt, Hāmed Abdel-Qāder, Muhammad Al-Najjār, *Al-Mu’jam Al-Waṣīṭ*, (Cairo: Arabic Language Academy, Dar Al-Da`wah, no date)
- Khalīfa, Abdul Latīf, and Muhammad Moataz Sayed Abdullah, *Al-Dawāfi’ al-Nafsiyyah wal-Infi’ālāt*, (Riyadh: Dar Al-Zahra, 1st Edition, 2011 AD).
- Khalīl, Rasmiya Ālī, *Al-Sulūk al-Insānī wal-Fahm al-Ālamī*, Al-Dara Magazine, Saudi Arabia, Volume 8, Issue 3, January / Rabī` al-Thani. 1983AD.
- Roles Dimock, and J. Dimock, L. And. Koenig, *Public Administration*, translated by Ibrāhīm Alī Al-Barlusī, (Cairo: Al-Halabī and Partners Foundation, 1967 AD).
- Ṣubh, Mohamed Ahmed Jād, *Islāmic Education - A Comparative Study*, (Cairo: Al-Azhar Colleges Library, 1987 AD).
- Wajīh Mahmūd Ibrāhīm, *Īlm Al-Nafs*, (Beirut: Dār al-āwda; Libyā, Tripoli: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1st edition, 1974 AD).
- Zahran, Hamed Abdel Salam, *Al-Tawjīh wal-Irshād Al-Nafsī*, (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 3rd Edition).

التجربة الماليزية في التأمين التكافلي: دراسة تحليلية

The Malaysian Experience in Islamic Insurance (Takaful):

An Analytical Study

Pengalaman Malaysia dalam Insurans Islam (Takaful):

Satu Kajian Analisis

فارس جعفري * ، محمد أكرم لال الدين **

ملخص البحث

تضمن تقرير مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) لعام 2020 الذي تناول موضوع استقرار صناعة الخدمات المالية الإسلامية؛ تشارة إلى أن إسهام التأمين الإسلامي (التكافل) في جنوبي شرقي آسيا قدر بنحو 3.02 مليار دولار أمريكي في عام 2018، واحتلت ماليزيا الصدارة بحجم مساهمات بلغ 1.86 مليار دولار أمريكي من إجمالي مساهمات التكافل في جنوبي شرقي آسيا، وفي ظل بروز هذه التجربة التي أشاد بها تقرير مجلس الخدمات المالية الإسلامية؛ يأتي هذا البحث لدراسة صناعة التكافل على الصعيد العالمي؛ نشأة شركات التكافل الماليزية وتطورها، والعلاقات التعاقدية الناضجة لشركات التكافل الماليزية، وعوامل نجاح صناعة التكافل بماليزيا، وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي في جمع المعلومات المتعلقة بالأطر التنظيمية، وذلك من خلال المراجع والتقارير الحديثة الصادرة عن الجهات الإشرافية الماليزية، وأيضاً المنهج الوصفي

* باحث في الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية (إسرا/ISRA)، جامعة إنسيف/INCEIF،

ماليزيا، البريد الإلكتروني: fares-isra@inceif.org أو djafrifares@gmail.com

** المدير التنفيذي للأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية (إسرا/ISRA)، جامعة إنسيف/INCEIF،

ماليزيا، البريد الإلكتروني: akram-isra@inceif.org

التحليلي؛ لبيان ماهية التأمين التكافلي وتطوره على الصعيد العالمي، ثم تحليل التجربة الماليزية وعرضها وتقييم مدى نجاعتها وعوامل نجاحها، وقد توصل البحث إلى أن التطورات التي شهدتها ماليزيا على مستوى صناعة التأمين التكافلي يعود في الدرجة الأولى إلى الدعم الحكومي لهذه الصناعة، مما جعلها صناعة رائدة في جنوبي شرقي آسيا، ثم إن نجاح التجربة الماليزية يرجع إلى وضوح الرؤية وإستراتيجية العمل والإطار القانوني وانضباطه، بالإضافة إلى الاهتمام برأس المال البشري، وقوة البنية التحتية، والتنافس الصحي بين شركات التكافل، مما أسهم في تحسين معدلات النمو والتوسع، وجعل ماليزيا تجربة مثالية رائدة في التأمين التكافلي في جنوبي شرقي آسيا.

الكلمات المفتاحية: التأمين الإسلامي، التكافل، الأطر القانونية، العلاقات التعاقدية، ماليزيا.

Abstract

According to the Islamic financial services industry stability report published by IFSB in 2019, the takaful contributions in Southeast Asia were estimated to have reached US\$ 3.86 billion in 2017, and Malaysia ranked first with total contributions of US\$ 2.77 billion, which represented 70% of the total takaful contributions in Southeast Asia. In light of this, this paper examines the development of takaful industry at the global level, the emergence and development of the takaful industry in Malaysia, the contractual relationships governing the practice of takaful in Malaysia, and the main factors which make Malaysia as one of the pioneering models in takaful in Southeast Asia region. In terms of methodology, the research adopts a qualitative approach employing the inductive method to trace primary and secondary data on the topic and the descriptive method to describe the Malaysian experience in Islamic insurance. The research also adopts the analytical method to evaluate the viability of takaful in the Malaysian context. The study found that the developments of takaful in Malaysia are very promising due to the abundant encouragement provided by the regulators. The research has also concluded that the success of the Malaysian experience is due to the legal and regulatory frameworks, the infrastructure support system that facilitates and govern the work of takaful operators, and the healthy competitive environment among the takaful companies. These contributed to enhancing growth rate and making Malaysia a pioneering model in Islamic insurance in the Southeast Asia region.

Keywords: Islamic insurance, takaful, legal framework, commitment to donate, Malaysia.

Abstrak

Menurut laporan kestabilan industri perkhidmatan kewangan Islam yang diterbitkan oleh IFSB pada 2019, sumbangan takaful di Asia Tenggara

dianggarkan mencecah AS\$ 3.86 bilion pada 2017, dan Malaysia menduduki tempat pertama dengan jumlah sumbangan sebanyak AS\$ 2.77 bilion, yang mewakili 70% daripada jumlah caruman takaful di Asia Tenggara. Sehubungan dengan itu, kertas kerja ini mengkaji perkembangan industri takaful di peringkat global, kemunculan dan perkembangan industri takaful di Malaysia, hubungan kontrak yang mengawal amalan takaful di Malaysia, dan faktor utama yang menjadikan Malaysia sebagai salah satu model perintis dalam takaful di rantau Asia Tenggara. Dari segi metodologi, kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif menggunakan kaedah induktif untuk mengesan data primer dan sekunder mengenai topik dan kaedah deskriptif untuk menggambarkan pengalaman Malaysia dalam insuran Islam. Penyelidikan ini juga menggunakan kaedah analisis untuk menilai daya maju takaful dalam konteks Malaysia. Kajian mendapati perkembangan takaful di Malaysia amat memberangsangkan berikutan galakan yang banyak diberikan oleh pengawal selia. Penyelidikan itu juga telah membuat kesimpulan bahawa kejayaan pengalaman Malaysia disebabkan oleh rangka kerja perundangan dan kawal selia, sistem sokongan infrastruktur yang memudahkan, pentadbiran kerja pengendali takaful, dan persekitaran persaingan yang sihat di kalangan syarikat takaful. Ini menyumbang kepada peningkatan kadar pertumbuhan dan menjadikan Malaysia sebagai model perintis dalam insuran Islam di rantau Asia Tenggara.

Kata kunci: Insuran Islam, takaful, rangka kerja perundangan, komitmen untuk menderma, Malaysia.

مَقْدِمَة

التأمين الإسلامي (التكافل) تجربة فريدة تحتاج إلى مضاعفة الجهود لبلوغ تمامها، وقد تطورت بسرعة؛ إذ نشأت شركات تكافل عدة في مختلف البلدان، وامتدت خدماتها إلى أنحاء العالم، وحسب تقرير استقرار صناعة الخدمات المالية الإسلامية الذي نشره مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) في عام 2020؛ كان إجمالي عدد مؤسسات التكافل يقدر بنحو 353 شركة، بما في ذلك النوافذ وشركات التكافل وإعادة التكافل التي تقدم منتجات التكافل في 33 دولة على الأقل، وتحتل منطقة جنوبي شرقي آسيا المرتبة الأولى بنحو 106 مؤسسات من إجمالي عدد مؤسسات التكافل، وقُدرت مساهمات التكافل في جنوبي شرقي آسيا بنحو 3.02 مليار دولار أمريكي بمعدل نمو بلغ نسبة 8٪ في العام 2018 مقارنة بنحو 2.8 مليار دولار أمريكي في العام 2017، وهو ما يمثل 11.2٪ من إجمالي

مساهمات التكافل العالمية، واحتلت ماليزيا الصدارة بحجم مساهمات بلغ 1.86 مليار دولار أمريكي من إجمالي مساهمات التكافل في جنوبي شرقي آسيا.¹

ولأهمية الاستفادة من تجارب صناعة التكافل في العالم الإسلامي؛ بدت المصلحة مُلحّة في استكشاف تجارب بعض البلدان التي نجحت في إنشاء هذه الصناعة وتطويرها، ومن بين هذه البلدان ماليزيا التي وإن لم تحظ بفضل السبق في التأسيس الرسمي لشركة تأمين إسلامية - فأول شركة تأمين إسلامية هي شركة التأمين الإسلامية التابعة لمصرف فيصل السوداني، تأسست في 21 يناير 1979م - غير أنها من أوائل من أسهم في تناول التأمين التكافلي من مقارنة شاملة تناولت الرؤية الفلسفية، والإطار القانوني، والجوانب الهيكلية، وهي مقارنة أهّلتها لتصدر منتج التكافل على المستوى العالمي، ومكّنتها من منافسة شركات التكافل الوضعية، وفي هذا البحث عرض تجربة التكافل الماليزية وعوامل نجاحها وفق العناصر الآتية: ماهية التأمين الإسلامي (التكافل)، وصناعة التكافل على الصعيد العالمي، ونشأة شركات التكافل الماليزية وتطورها، والعلاقات التعاقدية النازمة لشركات التكافل الماليزية، وعوامل نجاح صناعة التكافل الإسلامية الماليزية.

ماهية التأمين الإسلامي (التكافل)

حظيت صناعة التأمين الإسلامي (التكافل) بقبول عموم المسلمين وعلمائهم، ولا سيما أنه يقوم على أساس التعاون على البر وتوثيق أواصر الأخوة بين المسلمين، وهو ما أشار إليه الشيخ وهبة الزحيلي - رحمه الله - حين قال: "لا شك في جواز التأمين الإسلامي في الإسلام؛ لأنه يدخل في عقود التبرعات، ومن قبيل التعاون على البر؛ لأن كل مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس لتخفيف آثار المخاطر وترميم الأضرار التي تصيب أحد المشتركين، أيًا كان نوع الضرر، سواء في التأمين على الحياة، أو الحوادث الجسمانية، أو على الأشياء (بسبب الحريق

¹ Islamic Financial Services Industry Stability Report, 2020, <http://www.ifsb.org>, (Accessed 10 February 2021), p37.

أو السرقة أو موت الحيوان) أو ضد المسؤولية من حوادث السير، أو حوادث العمل، ويجوز أيضاً للمؤمن له التأمين الإلزامي، كالتأمين المفروض على السيارات ضد الغير، وتجوز التأمينات الاجتماعية ضد العجز والشيخوخة والمرض والتقاعد".¹

ويُعَدُّ قرار مجلس الجمع الفقهي في دورته الأولى المنعقدة في 10 شعبان 1398هـ بمكة المكرمة في مقر رابطة العالم الإسلامي؛ يُعَدُّ من القرارات المهمة التي أسهمت في بروز التأمين الإسلامي بديلاً من التأمين التجاري، فقد أقرَّ المجلس بالإجماع - عدا الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله - تحريم التأمين التجاري بجميع أنواعه سواء كان على النفس أم الأشياء؛ لأنه من عقود المعاوضات المالية المشتملة على الغرر الفاحش،² وصدر عن مجمع الفقه الإسلامي القرار رقم 9 بخصوص موضوع التأمين وإعادة التأمين، وورد فيه: "إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من 10-16 ربيع الآخر 1406هـ، قرّر ما يلي: إن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مُفسد للعقد، ولذا فهو مُحَرَّم شرعاً".³

ومن ثم برز التأمين الإسلامي بديلاً من التأمين التجاري الذي عرّفته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بأنه "اتفاق أشخاص يتعرضون لأخطار معينة على تلافي الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار، وذلك بدفع اشتراكات على أساس الالتزام بالتبرع، ويتكون من ذلك صندوق تأمين له حكم الشخصية الاعتبارية، وله ذمة مالية مستقلة (صندوق) يتم منه التعويض عن الأضرار التي تلحق أحد المشتركين من جراء وقوع الأخطار المؤمن منها، وذلك طبقاً للوائح والوثائق، ويتولى إدارة هذا الصندوق

¹ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق، دار الفكر، 1985)، ج 5، ص 103.

² علي محيي الدين القره داغي، التأمين الإسلامي: دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005)، ص 160-161.

³ ينظر: قرار مجلس الجمع الفقهي في موضوع التأمين وإعادة التأمين، <https://www.iifa-aifi.org/ar/1596.html>، التصفح في 16 يناير 2021.

هيئة مختارة من حملة الوثائق، أو تديره شركة مساهمة بأجر تقوم بإدارة أعمال التأمين واستثمار موجودات الصندوق".¹

فالتأمين الإسلامي اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي لأنها ممثلة هيئة المشتركين (حساب التأمين أو صندوق التأمين)، وبين الراغبين في التأمين (شخص طبيعي أو قانوني)، وذلك بدفع اشتراكات على أساس التبرع به وبعودته لصالح حساب التأمين، على أن يُدفع له عند وقوع الخطر طبقاً لوثيقة التأمين والأسس الفنية والنظام الأساسي للشركة.² والتأمين التكافلي حسب مجلس الخدمات المالية الإسلامية يعني التضامن؛ إذ تتفق مجموعة من المشتركين فيما بينهم على دعم بعضهم بعضاً متعاونين في تحمّل خسارة ناتجة من أخطار معينة، ويُسهّم المشتركون بمبلغ من المال في صندوق مشترك على أساس الالتزام بالتبرع، وتُستخدم حصيلة الصندوق لمساعدة الأعضاء ضد أنواع معينة من الخسائر والأضرار.³ ومن خلال هذه التعاريف تبرز أهم خصائص التأمين الإسلامي التي يمكن أن نلخصها في الآتي:

- يقوم التأمين الإسلامي على أساس الالتزام بالتبرع؛ إذ ينص على أن المشترك يتبرع بالاشتراك وعودته لحساب التأمين لدفع التعويضات، وقد يلتزم بتحتمل ما قد يقع من عجز حسب اللوائح المعتمدة، وصفة شركة التأمين التكافلي في العلاقة التعاقدية أنها وكيلة عن حملة الوثائق.
- هو عقد تبرع لا معاوضة، يقوم على التعاون، وليس فيه الربا، ويجوز فيه الغرر، وذلك لأن الغرر لا يؤثر في عقود التبرعات، وإذا تتبعنا قرارات المجامع كلها نجد أنها مبنية

¹ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، (المنامة: 2015)، المعيار الشرعي 26، التأمين الإسلامي، ص 658.

² القره داغي، التأمين الإسلامي، ص 203.

³ مجلس الخدمات المالية الإسلامية (2009)، المبادئ الإرشادية لضوابط التأمين التكافلي، التصفح في 16 يناير 2021، ص 2.

على التفريق بين عقود التبرعات وعقود المعاوضات، وأن عقود التبرع يجوز فيها الغرر، وعقود المعاوضة لا يجوز فيها الغرر، والفكرة كلها تتمثل في مسألة الفرق بين التبرع والمعاوضة، وهذه الفروق ذكرها الشيخ الصديق محمد الضرير - رحمه الله - في كتابه "الغرر وأثره في العقود"، فأشار إلى أن المذهب المالكي يمتاز من سائر المذاهب بأن فيه قاعدة عامة بالنسبة إلى الغرر في عقود التبرعات؛ أن جميع عقود التبرعات لا يؤثر الغرر في صحتها.¹

- التعويض متبادل بين حملة الوثائق قائم على أساس مبدأ التعاون، وأصل قيمة القسط المدفوع يعود إلى صاحبه (المستأمن) بعد اقتطاع حصته من التعويضات والمصرفات وإعادة التأمين، وهو ما يسمى (الفائض).
- شركات التأمين التكافلي لا تمتلك الأقساط، وإنما تكون ملكاً لحساب التأمين التكافلي، في حين تعود عوائد استثمار الأقساط إلى صندوق التأمين التكافلي بعد اقتطاع حصة الشركة إن كانت العلاقة التعاقدية قائمة على عقد المضاربة.

صناعة التكافل على الصعيد العالمي

حسب دليل التكافل العالمي المنشور في العام 2019، وتقرير مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) للعام 2020؛ كان إجمالي عدد مؤسسات التكافل يقدر بنحو 353 شركة، بما في ذلك النوافذ وشركات التكافل وإعادة التكافل التي تقدم منتجات التكافل في 33 دولة على الأقل، وتجدد الإشارة هنا إلى أن بعض الدول تنشط فيها مؤسسات التكافل من دون لوائح وقوانين تنظيمية، وهو ما لم يتم إدراجه ضمن البلدان التي شملها تقرير مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) للعام 2020.

ولمنطقة الشرق الأوسط وجنوبي آسيا المرتبة الأولى من حيث عدد مؤسسات التكافل (114 مؤسسة)، تليها دول جنوبي شرقي آسيا ودول مجلس التعاون الخليجي بنحو 106

¹ محمد الأمين الضرير الصديق، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الجيل، 1990)، ص 521.

و79 مؤسسة على التوالي، ويبلغ عدد شركات التكافل 222 شركة، أما شركات إعادة التكافل فعددها 15 شركة؛ في حين يبلغ عدد نوافذ شركات التكافل 88 شركة، وإعادة التكافل 28 شركة^{1,2}.

وقد شهدت صناعة التكافل نموًا سريعًا على الصعيد العالمي، وانتشرت هذه الصناعة في كثير من الدول الإسلامية وغيرها، وحسب التقرير الصادر عن مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) للعام 2021 عن استقرار صناعة الخدمات المالية الإسلامية؛ فقدر إجمالي مساهمات التأمين التكافلي بنحو 27.07 مليار دولار أمريكي، وقُدِّرَت نسبة نمو التأمين التكافلي بين 2011-2018 بما يقارب 8.5٪³.

وللدول مجلس التعاون الخليجي الريادة بنحو 11.70 مليار دولار أمريكي، وهو ما يمثل أكثر من 43.2٪ من إجمالي مساهمات التكافل العالمي، ثم منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (باستثناء دول مجلس التعاون الخليجي) بنحو 11.36 مليار دولار أمريكي (بنسبة 42٪)، ثم دول جنوبي شرقي آسيا بإجمالي مساهمات يقدر بنحو 3.02 مليار دولار أمريكي (بنسبة 11.2٪)، ثم أفريقيا وجنوبي الصحراء بنحو 0.55 مليار دولار أمريكي (بنسبة 2.03٪). أما على صعيد الدول فإيران وماليزيا والسعودية والإمارات وإندونيسيا أهم أسواق التأمين التكافلي، وهي تمثل مجتمعة 91٪ من إجمالي المساهمات لعام 2018، فإجمالي مساهمات التأمين العام 22.4 مليار دولار أمريكي (بنسبة 82.6٪)، و4.7 مليار دولار أمريكي إجمالي مساهمات التأمين الأسري (بنسبة 17.4٪)⁴.

¹ *Global Takaful Directory*, 2019, Published by Middle East Insurance Review. <https://www.asiainsurancereview.com/> (Accessed 6 February 2021).

² *Islamic Financial Services Industry Stability Report*, 2020, Published by Islamic Financial Services Board, Kuala Lumpur. <http://www.ifsb.org>, (Accessed 17 October 2020). p45.

³ *Islamic Financial Services Industry Stability Report*, 2021, Published by Islamic Financial Services Board, Kuala Lumpur. <http://www.ifsb.org>, (Accessed 26 November 2021). p7.

⁴ المرجع السابق، ص8.

وما تزال صناعة التكافل تنمو نموًا مستمرًا، حتى إن بلدان الأقليات المسلمة من مثل الهند والصين وبعض البلدان الأوروبية خطت خطوات جادة في سبيل إنشاء شركات التكافل، أي إن للتكافل - على الصعيد العالمي - مستقبلًا مشرقًا، وبخاصة إذا علمنا أن التغطية ما زالت قليلة إذا ما قورنت بعدد سكان العالم من المسلمين، أي ما زال هناك كثير من الفرص أمام صناعة التكافل لتوسعة نشاطاتها، وتقديم المنتجات الإسلامية لأكبر عدد ممكن من سكان العالم.

وقد أسهم في نشر ثقافة التأمين الإسلامي (التكافل) توفّر مبادرات على الصعيد العالمي للتعاون بين معظم شركات التكافل من مختلف البلدان، ويرأس هذه المبادرات الاتحاد العالمي لشركات التكافل (Global Takaful Group) الذي أنشئ في مايو 2007م، ويتكون من أعضاء يمثلون شركات التكافل وإعادة التكافل في مختلف دول العالم الإسلامي، وقد أنشئ هذا الاتحاد لتحقيق بعض الأهداف المهمة، منها تعزيز التعاون والمشاركة بين الأعضاء، وتبادل الآراء والخبرات والممارسات، وتوفير التدريب ومراعاة مصلحة الأعضاء ومساعدتهم على التطور وبناء القدرات وغيرها،¹ ويعقد الاتحاد ندوة سنوية يلتقي فيها ممثلو مختلف شركات التكافل وإعادة التكافل لمناقشة موضوعات مختلفة ومهمة لتطوير الصناعة.

نشأة شركات التكافل الماليزية وتطورها

بدأت صناعة التكافل رسميًا في ماليزيا عام 1984م عندما تأسست أول شركات التكافل فيها، أي شركة تكافل ماليزيا (Syarikat Takaful Malaysia Berhad)، وقد كان السبب الرئيس لتأسيسها الطلب المتزايد للحصول على خدمات التأمين الإسلامي بناء على ما صدر عن المجمع الفقهي الإسلامي الدولي، وأقره أيضًا مجلس الفتوى الوطني الماليزي؛

¹ Global Takaful Group,

https://www.mifc.com/index.php?ch=ch_contents_directory&pg=pg_dir_provider&ac=582&sec=08 (Accessed 8 February 2021).

بجرمة التأمين التقليدي، وتجدد الإشارة هنا إلى أن المصرف المركزي الماليزي اعتمد على أربع مراحل من أجل نموّ مستدام لصناعة التأمين الإسلامي، هي:

أولاً: مرحلة التأسيس، كان فيها تطوير البنى التحتية والنظم القانونية والإشرافية لاعتماد قانون شركات التكافل الصادر عام 1984، وهذا القانون من أهم القوانين التي حددت عملية إدارة أموال صندوق شركات التكافل، وتسهيل إنشاء اللجان الشرعية، وضمان أن عمليات شركات التكافل متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وقد أساهم هذا القانون في إنشاء (Syarikat Takaful Malaysia Berhad) في العام نفسه.¹

ثانياً: مرحلة التوسع (1990-2000)، كان فيها إنشاء شركة ثانية هي شركة التكافل الوطني (Takaful National Sdn)، وتُعرف اليوم بـ (Etiqa Takaful)، وقد نافست شركة التكافل الأولى، وشهدت هذه المرحلة تعاوناً شديداً بين شركات التكافل في المنطقة، فقد أنشئت مجموعتا (ASEAN Takaful) و (ASEAN Re-Takaful) (International) في عامي 1995 و 1997 على التوالي، وشهد عام 2000 مزيد تعاون بين (Syarikat Takaful Malaysia Berhad) وشركة (Etiqa Takaful)، كان من خلاله تطوير قانون عمل أخلاقي مشترك.²

ثالثاً: مرحلة التطور (2001-2010)، في بدايتها قُدمت الخطة الرئيسية للقطاع المالي (Financial Sector Master Plan - FSMP) التي كانت حافزاً لتطوير الأطر القانونية والتنظيمية والإشرافية التي تحكم قطاع التكافل،³ وشهدت هذه المرحلة أيضاً

¹ Ma'sum, Billah Mohammad, *Principles and Practices of takaful and Insurance Compared*, (Kuala Lumpur: International Islamic University Press), 2001, p129.

² Sopian, NorAin Binti Mohammad, and Adi Anuar Bin Azmin. "Takaful Industry in Malaysia: Overview of Key Strategies and Regulatory Framework", (*Journal of Islamic*), Vol 6, No 35, 2021, p19.

³ Bank Negara Malaysia, Financial Sector Masterplan 2001-2010, Kuala Lumpur, 2001.

<https://www.bnm.gov.my/financial-sector-masterplan-2001-2010>. (Accessed 10 January 2021).

إنشاء بعض شركات التكافل من مثل شركة إخلاص للتكافل في عام 2002، بالإضافة إلى إنشاء أربع شركات تكافل أخرى بين عامي 2005-2007، فضلاً عن إنشاء جمعية التكافل الماليزية (MTA) التي تمثل دورها في تعزيز نمو قطاع التكافل، وتحسين التنظيم الذاتي للصناعة من خلال توحيد ممارسات السوق، وزيادة تعزيز مستوى التعاون بين شركات التكافل.

رابعاً: مرحلة الدعم والابتكار (2011-2021)، شهدت مزيداً من التعزيزات التنظيمية والقانونية في صناعة التكافل، ففي عام 2012 كان إصدار الإطار التشغيلي لشركات التكافل، ثم إطار الحوكمة الشرعية في عام 2013، وبعد ذلك صدر قانون الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) عام 2013، ووليه في عام 2015 تقديم المصرف المركزي الماليزي خارطة طريق لإصلاح التأمين التكافلي على الحياة والتكافل الأسري، وفي عام 2019 كان تطوير الإطار التشغيلي لشركات التكافل (Takaful Operational Framework)، وهدف إلى تحقيق الكفاءة التشغيلية لأعمال التكافل، واستدامة صناديقه، ومن ثم الحفاظ على مصلحة المشاركين في شركات التكافل.¹

وفي 23 يونيو 2021 كان إطلاق إطار التأمين التكافلي القائم على القيم (Value-based Intermediation for Takaful (VBIT) Framework)، وجعل جزءاً من تقييم أداء شركات التكافل، وهو دليل شامل في تنفيذ ممارسات الوساطة القائمة على القيم في صناعة التكافل الأسري والعام، ويهدف هذا الإطار إلى تعزيز القيم الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في صناعة التأمين التكافلي، وذلك من خلال الممارسات والسلوكيات التي تولد تأثيرات إيجابية مستدامة على الاقتصاد والمجتمع والبيئة من دون المساس بعوائد المساهمين وحقوقهم، وتشمل ركائز الوساطة القائمة على

¹ Bank Negara Malaysia, Takaful Operational Framework, 2019. <https://www.bnm.gov.my/index.php?ch=57&pg=140&ac=807&bb=file> (Accessed 10 January 2021).

القيم لشركات التكافل المرونة المالية، وتمكين المجتمع، والحوكمة الذاتية، وتطبيق أفضل الممارسات والسلوكيات،¹ ويُتوقع أن يكون لهذا الإطار دور مهم في التأثير على نماذج شركات التكافل، مما يدفع بصناعة التكافل للمساهمة في التأثير المستدام الإيجابي على الاقتصاد والمجتمع والبيئة.

هذه التطورات كلها جعلت ماليزيا رائدة في قطاع التأمين الإسلامي في جنوبي شرقي آسيا، فأسهمت في التمويع الإستراتيجي والتكامل الدولي؛ إذ يمثل قطاع التأمين التكافلي 17٪ من إجمالي أقساط سوق التأمين المحلي حسب تقرير مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) لعام 2019، وشهد سوق التأمين التكافلي نموًا مطردًا، فقد سجّل التكافل العام نموًا بنسبة 10٪ (630 مليون دولار أمريكي)، والتكافل الأسري نموًا بنسبة 6٪ (1.07 مليار دولار أمريكي).

أما في أهم إنجازات صناعة التكافل الماليزية فقد شهدت نموًا مطردًا من حيث إجمالي أقساط التأمين التكافلي التي ارتفعت بنسبة 4.9٪ (من 63.5 مليارًا إلى 66.6 مليار رنجت ماليزي) في عام 2017، وزاد إجمالي أصول هذه القطاعات بنسبة 3.2٪ (من 299.5 مليارًا إلى 309.1 مليار رنجت ماليزي) في العام نفسه.²

وقدّرت مساهمات التكافل في جنوبي شرقي آسيا بنحو 3.02 مليار دولار أمريكي في عام 2018، بزيادة تقدر بنحو 2.8 مليارًا في عام 2017، وماليزيا وإندونيسيا وبروناي أكثر الدول مساهمةً، وماليزيا أكبر حصة بلغت 1.86 مليار دولار أمريكي، ثم إندونيسيا بنحو 1.1 مليار دولار أمريكي، وبروناي بنحو 103.6

¹ Malaysian Takaful Association, Value-based Intermediation for Takaful (VBIT) Framework, 2021, MTA_Value_Based_Intermediation_For_Takaful_Framework.pdf (vbitakaful.com) (Accessed 2 December 2021).

² Bank Negara Malaysia, Bank Negara Malaysia Financial Stability and Payment Systems Report, 2018, Kuala Lumpur: Malaysia, https://www.bnm.gov.my/documents/20124/856365/fs2018_book.pdf (Accessed 2 January 2021), p42.

مليون دولار أمريكي، وهو ما يمثل 11.2% من إجمالي مساهمات التكافل العالمية، وعلى عكس دول مجلس التعاون الخليجي ومنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا؛ يهيمن التكافل الأسري على الأعمال التجارية في جنوبي شرقي آسيا، وهو ما مثّل أكثر من ثلاثة أرباع إجمالي المساهمات التكافلية في عام 2017،¹ وحسب تقرير مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) للعام 2021؛ بلغت قيمة سوق التأمين الأسري بماليزيا 2.103 مليار دولار.²

ومن المتوقع أن تظل صناعة التكافل الماليزية لعامي 2020-2021 مستقرة على الرغم من التأثير الاقتصادي الكبير لجائحة كوفيد 19، فوفق (RAM Ratings Services) بلغت نسبة كفاية رأس المال (CAR) لكل من التكافل الأسري والعام 207% و 283% على التوالي، أي ما يعادل 1.6 ضعف الحد الأدنى المتطلّب في نهاية ديسمبر 2019، ثم إن الإجراءات الاحترازية التي اتخذتها الحكومة الماليزية والمصرف المركزي الماليزي للحد من التأثير الاقتصادي للجائحة - من مثل منّح تمديد لتأجيل سداد المدفوعات من حاملي الوثائق والمشاركين لمدة 3 أشهر (loan payment moratorium extension) - وفّر مرونة في السداد للمشاركين المتأثرين بالجائحة، وأسهم في التخفيف من آثارها.

ويبلغ حالياً عدد شركات التكافل في ماليزيا 15 شركة تكافل، وأربعة شركات لإعادة التكافل، والجدول الآتي يوضح شركات التكافل وإعادة التكافل في ماليزيا:³

¹ Global Takaful Report, Market trends in family and general Takaful, Milliman Research Report, 2017. <https://www.milliman.com/en/insight/global-takaful-report-2017-market-trends-in-family-and-general-takaful> , (Accessed 2 January 2021), p38.

² Islamic Financial Services Industry Stability Report, 2021. Published by Islamic Financial Services Board, Kuala Lumpur. <http://www.ifsfb.org>, (Accessed 26 November 2021). p43.

³ List of Licensed Takaful Operators, <https://www.bnm.gov.my/takaful-operators>, (Accessed 2 January 2021).

م	شركات التكافل	الملكية
1	Etiqa Family Takaful Berhad	محلية
2	Etiqa General Takaful Berhad	محلية
3	FWDTakaful Bhd	محلية
4	Hong Leong Tokio Marine Takaful Berhad	محلية
5	Prudential BSN Takaful Berhad	محلية
6	Syarikat Takaful Malaysia Am Berhad	محلية
7	Syarikat Takaful Malaysia Keluarga Berhad	محلية
8	Takaful Ikhlas Family Berhad	محلية
9	Takaful Ikhlas General Berhad	محلية
10	Sun Life Malaysia Takaful Berhad	محلية
11	AmMetLife Takaful Berhad	محلية
12	AIA Public Takaful Berhad	دولية
13	Zurich General Takaful Malaysia Berhad	دولية
14	Zurich Takaful Malaysia Berhad	دولية
15	Great Eastern Takaful Sdn Bhd	دولية
شركات إعادة التكافل		
1	Malaysian Reinsurance Berhad (MNRB)	محلية
2	ACR Re Takaful SEA Berhad	دولية
3	Munich Re Retakaful	دولية
4	Swiss Re Asia Pte. Ltd. (Swiss Re Retakaful)	دولية

العلاقات التعاقدية النازمة لشركات التكافل الماليزية

اعتمد المجلس الاستشاري الشرعي الوطني التابع للمصرف المركزي الماليزي والهيئات الشرعية لشركات التكافل في تطبيقها صناعة التكافل؛ تكييف قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ويتمثل في العلاقات التعاقدية الآتية:

- علاقة المشاركة بين المساهمين التي تتكون بها الشركة من خلال النظام الأساسي وما يتصل به؛ هي عقد المشاركة إذا كانت تديره شركة.
- العلاقة بين الشركة وصندوق حملة الوثائق؛ هي علاقة الوكالة من حيث الإدارة، أما من حيث الاستثمار فهي علاقة مضاربة، أو وكالة بالاستثمار.
- العلاقة بين حملة الوثائق وبين الصندوق عند الاشتراك؛ هي علاقة التزام بالتبرع، والعلاقة بين المستفيد وبين الصندوق عند التعويض؛ هي علاقة التزام الصندوق بتغطية الضرر حسب الوثائق واللوائح.

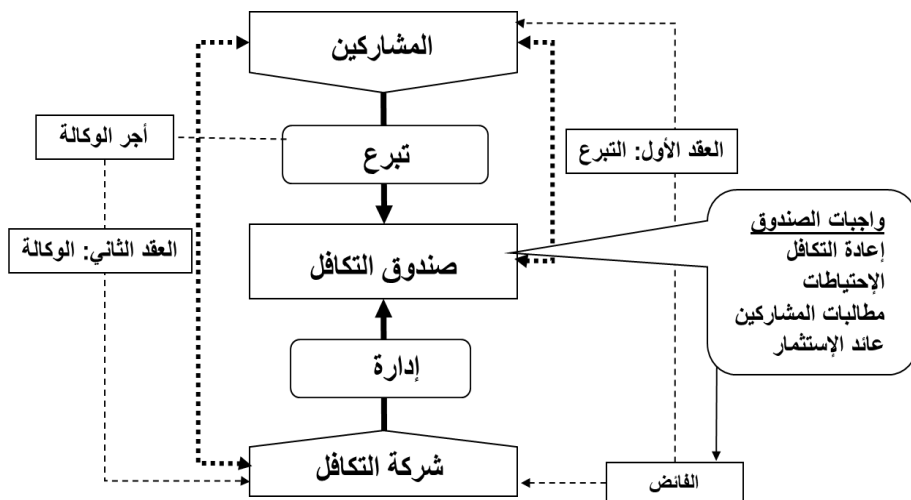
أما تطبيقات هذه العلاقة بين المشتركين وشركات التكافل فتتناول ثلاثة أنواع

رئيسة هي:

أولاً: التكافل على أساس أنموذج الوكالة، من النماذج المعتمدة في ماليزيا، ومن خلاله:

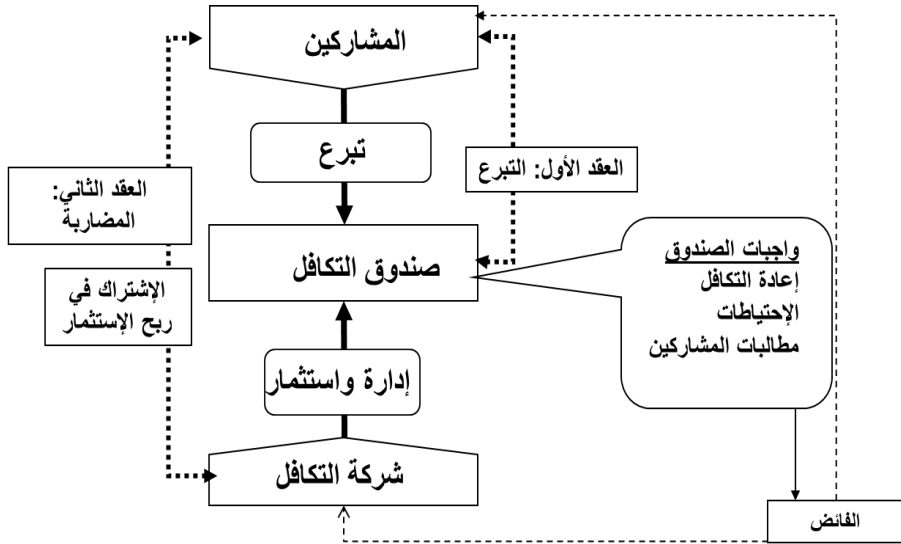
- يضع المشتركون الأقساط في صندوق التكافل على أساس التبرع للتعاون على تفيت الأخطار.
 - تدير شركة التكافل صندوق التبرع من حيث دفع التعويضات ومتابعة المطالبات مقابل أجر محدد من الجهات الإشرافية أو ما تمليه طبيعة الخطر المزمع تغطيته.
 - يوكل إلى شركة التكافل استثمار قسط من أموال الصندوق، فتستحق أجرة الوكالة بالاستثمار، ولكنها لا تتقاسم في ذلك ربحاً ولا خسارة ولا فائضاً تأمينياً.
- وهذا النوع من الوكالة يُعرف بـ(الوكالة الخالصة)، والبيان الآتي يُلخص هذه العلاقة

التعاقدية:



ثانيًا: التكافل على أساس نموذج المضاربة، يقوم على أساس المضاربة وتقاسم الربح بين ربّ المال والمضارب، وتحمل ربّ المال الخسارة عند حصولها، وكذا عدم اشتراط نسبة من الربح، أو ضمان رأس المال من المضارب ما لم يتعدّد أو يقصر، ويمكن تلخيص أنموذج المضاربة وفق النقاط الآتية:

- يدخل المشتركون (أرباب المال) في عقد مضاربة مع شركة التكافل (المضارب)، وتعدُّ أقساط التبرع رأس المال.
 - تضع شركة التكافل أقساط التأمين في صندوقين؛ صندوق الأخطار لدفع التعويضات، وصندوق الاستثمار الذي تستثمر أمواله في أصول متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي نهاية السنة المالية توزع الشركة أرباح الاستثمار وفق النسب المتفق عليها.
 - يوزع الفائض التأميني كله على المشتركين، ولا تأخذ الشركة منه شيئاً إلا ما يخصم لتعزيز الاحتياطيات في الصندوق إن كانت هناك حاجة إلى ذلك.
- ويسمى هذا النوع (المضاربة الخالصة)، والبيان الآتي يلخص هذه العلاقة التعاقدية بين الطرفين:

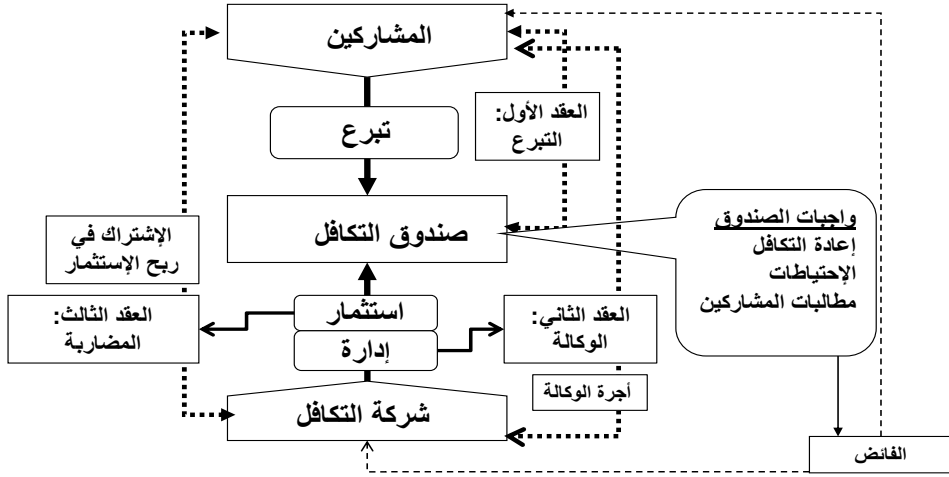


وتجدر الإشارة هنا إلى أن أنموذج المضاربة لم يُعتمد لمدة طويلة، وذلك لإشكاليين شرعي وفني، أما الإشكال الشرعي فيتمثل في أن هذا الأنموذج يعالج الفائض التأميني على أنه ربح قابل للتوزيع في القوائم المالية للشركة، وهو ما يطرح إشكالاً يتمثل في عدم شرعية تقاسم الفائض التأميني إذا عددناه ربحاً، وذلك لنقصان رأس المال نتيجة التعويضات المدفوعة خلال السنة المالية، والمعروف من الناحية الفقهية في الربح أنه ما زاد على رأس المال، أما الإشكال الفني فيتمثل في أن شركات التكافل تنتظر حتى نهاية السنة لتقاضي أرباحها، وهو ما جعله أنموذجاً غير مفضل مقارنة بأنموذج الوكالة، ولا سيما أن المصارف المركزية والجهات الإشرافية والرقابية تُلزم شركات التكافل بالإفصاح عن هذه الأرباح في القوائم المالية لأغراض الإفصاح والمعالجة الضريبية.¹

ثالثاً: التكافل على أساس أنموذج الوكالة مع المضاربة، يتفق مع الوكالة الخالصة فيما يتعلق بالوكالة على إدارة النشاطات التأمينية من حيث أخذ أجرة الوكالة، ويختلف معها في الشق الثاني؛ إذ تعتمد تلك على الوكالة بالاستثمار، ويعتمد هذا على المضاربة، فهو

¹ يونس صوالحي؛ غالية بوهدة، "إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني: رؤية فقهية نقدية"،

لا يضمن حال الخسارة إلا عند التعدي أو التقصير، غير أنه لا يأخذ أجراً، وإنما يشارك الصندوق في الربح في قسط المضاربة إن وُجد، فيقوم هذا النموذج على أجرة الوكالة ونسبة من فائض التأمين التي لا تزيد عن 50٪ ونسبة من الربح في قسط المضاربة إن وُجد. والرسم البياني أدناه يلخص هذه العلاقة التعاقدية:



وعلى الرغم من أن النماذج الثلاثة معتمدة في سوق التكافل المالي؛ هناك بعض التحديات التي تواجهها شركات التكافل تتعلق أساسًا بالتسويق والمنافسة وبعض الإشكالات الفقهية المتعلقة بالفائض التأميني، وهذا ما جعل أصحاب المصلحة يقدمون منتجات ونماذج جديدة بديلة من النماذج السابقة.

وتجدر الإشارة إلى أن المصرف المركزي المالي يشجع اعتماد عقود ونماذج جديدة بخلاف تلك المعتمدة حاليًا في السوق، فحسب الإطار التشغيلي لشركات التكافل (TOF 2019)؛ يمكن لشركات التكافل المرخص لها هيكلية منتجات جديدة وفق العقود الشرعية المعمول بها والمعتمدة من المصرف المركزي المالي، وتتناول بعض هذه النماذج المقترحة في المبحث القادم.

الإشكالات الفقهية للفائض التأميني في شركات التكافل

ذهبت المجامع الفقهية وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI) إلى أنه إذا كان هناك فائض تأميني فإنه يوزع على المشتركين، ولا يجوز للشركة أن تأخذ شيئاً منه، وهو ما نصّت عليه المادة الثامنة من قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض؛ أنه "يمكن الاحتفاظ بالفائض التأميني كله للصندوق، أو توزيعه كله أو بعضه على حملة الوثائق على نحو يحقق العدالة وحسب لوائح الصندوق"،¹ وهو ما ذهبت إليه هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية التي جاء في معيارها 26 الخاص بالتأمين الإسلامي أنه "يجوز أن تشتمل اللوائح المعتمدة على التصرف في الفائض بما فيه المصلحة حسب اللوائح المعتمدة، مثل تكوين الاحتياطات، أو تخفيض الاشتراكات، أو التبرع به لجهات خيرية، أو توزيعه أو جزء منه على المشتركين، على أن لا تستحق الشركة المديرية شيئاً من ذلك الفائض".²

ومن ثم يظهر جلياً أن معظم الهيئات الشرعية اتجهت إلى اعتبار الفائض ملكاً للصندوق، غير أن الأستاذين يونس صوالحي وغالية بوهدة أشارا إلى أن كثيراً من الخبراء الماليين والاقتصاديين وجدوا صعوبة في فهم هذا المبدأ، ولا سيما أن احتفاظ صندوق التكافل بالملكية الكاملة للأقساط يحرم شركة التكافل من الاستفادة منه بعد سنة مالية كاملة اعتمدت فيها الأساليب الحديثة في اختيار الأخطار وإدارتها، وتسعيرها، ودفع التعويضات، وغير ذلك من الأعمال الفنية التي لولاها ما تحقق الفائض التأميني،³ وبسبب ذلك اتجهت معظم شركات التكافل في جنوبي شرقي آسيا إلى ضرورة تخصيص جزء من

¹ ينظر: موقع الفقه الإسلامي www.islamfeqh.com، قرار مجمع الفقه الإسلامي (200/21/6) في الأحكام والضوابط الشرعية للتأمين التعاوني، وذلك في دورته الحادية والعشرين المنعقدة في الرياض 19-15 محرم 1435؛ فتاوى التأمين، جمع وتنسيق: عبد الستار أبي غدة، عز الدين خوجة (جدة: الأمانة العامة للهيئة الشرعية لمجموعة دلة البركة، د.ت)، الفتوى 15/4، ص182.

² المعايير الشرعية، المعيار الشرعي 26، التأمين الإسلامي، ص688.

³ صوالحي؛ بوهدة، إشكالات نماذج التأمين التكافلي، ص112-113.

الفائض للشركة أحياناً على أنه حافز، وأحياناً أخرى على أساس الجعالة، وهو ما يُطلق عليه (الوكالة المعدلة)، وفي هذا النوع من الوكالة تأخذ الشركة نسبة من الفائض التأميني على سبيل الهبة، أو الجعالة، أو التنازل لها من المشتركين، وهذا التكييف الفقهي أقره المجلس الاستشاري الشرعي للمصرف المركزي الماليزي لأنه لا يوجد مانع شرعي يمنع شرعياً يمنع تقاسم الفائض بين الشركة والمستأمنين، ويرى أن تقاسمه يساعد شركات التكافل على المنافسة وتعزيز مراكزها المالية، وذلك من أجل تحقيق نوع من التوازن بينها وبين شركات التأمين التقليدي.¹

وهذه الإشكالات الفقهية المتعلقة أساساً بالفائض التأميني وتحديد ملكيته؛ دفعت مجمع الفقه الإسلامي في مؤتمره عن التأمين التعاوني المنعقد في عمان عام 2010؛ دفعته إلى إعادة النظر في جميع الخصائص الفقهية المطبقة في ممارسات التكافل، وذلك لتحديد العلاقة بين المشاركين وأصحاب المصلحة (شركات التكافل)، وفي هذا السياق برزت نماذج أخرى في ماليزيا لتكون بديلة من النماذج المذكورة أعلاه، ومن أبرزها أنموذج التكافل على أساس الوديعة، والتكافل على أساس أنموذج المشاركة التعاونية.

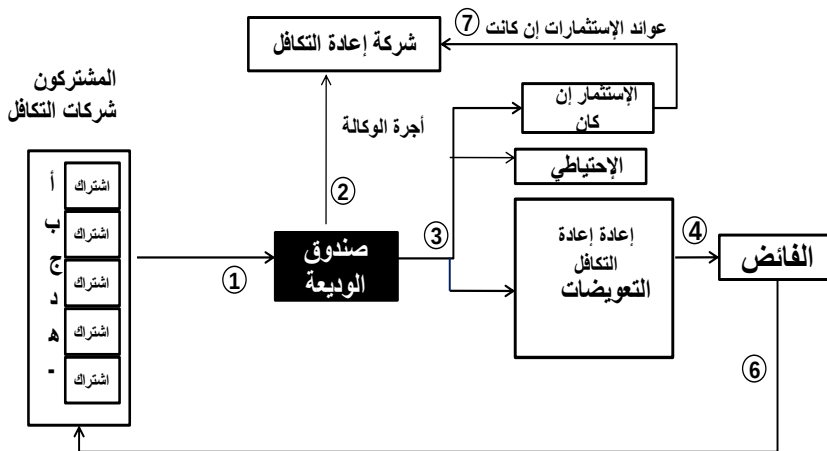
أولاً: التكافل على أساس أنموذج الوديعة (للتكافل وإعادة التكافل)، اقترحتة الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية (إسرا) بديلاً من النماذج الثلاثة سالفة الذكر، ويقوم عقد التكافل فيه على أساس الوديعة، ونلخصه في الآتي:²

- يشارك المشتركون في صندوق التكافل على أساس الالتزام بالتبرع أو النهدي أو الشركة التعاونية، ويكون للصندوق شخصية اعتبارية.
- يوكل المشتركون شركات التكافل على الاشتراك مع شركات إعادة التكافل.
- تشترك شركات التكافل مع شركات إعادة التكافل على أساس الوكالة فيما يتعلق بإدارة نشاطات إعادة التكافل، وتستحق شركات التكافل على أساسه أجرة الوكالة.

¹ المرجع السابق، ص 113.

² سعيد بوهراوة، "إعادة التكافل على أساس الوديعة"، أبحاث الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية بماليزيا، 2010.

- تقوم العلاقة التعاقدية فيما يتعلق بأموال الصندوق - فيما عدا التعويضات وأجر الوكالة - على أساس الوديعة المقيدة المضمونة، وتشبه الوديعة هنا الحساب المصرفي المشترك بحكم الشخصية الاعتبارية للصندوق.
 - لا يطالب المشتركون بنصيب في عائد استثمارات شركات التكافل، ولن يكونوا مسؤولين عن أي خسارة قد تتعرض لها الشركة.
 - تلتزم شركة إعادة التكافل بإقراض شركات التكافل في حالة عجز الصندوق عن تغطية المستحقات.
 - يعود الفائض التأميني بكامله إلى المشتركين، إلا إذا ألزمت لوائح المصرف المركزي الماليزي الإبقاء على قسطٍ للاحتياط، أو المشاركة في إعادة التكافل.
- والرسم البياني أدناه يلخص هذه العلاقة التعاقدية للتكافل على أساس نموذج الوديعة:



المصدر: سعيد بوهراوة (2010)

وأشار الأستاذان يونس صوالحي وغالية بوهدة إلى أن هذا النموذج حلٌّ لإشكالية الفائض التأميني في صندوق التبرع؛ إذ يحوله كله إلى صندوق التبرع، ويُصرف في وجوه الخير حال التصفية، ويُستخدم صندوق الوديعة في رد أفساط التكافل خصوصًا منها أجر الوديعة، وما يتنازل عنه المشتركون حسب اللوائح المحددة لطبيعة التنازل.

وعلى الرغم من ذلك يشير الباحثان إلى أن الجمع بين الوديعة والوكالة قد يثير جدلاً فقهيًا مفاده أن شركة التكافل ضامنةً الودائع ووكيلة في إدارتها، والوديعة المقترحة هنا يد الشركة فيها يد ضمان، في حين أن الأصل أن تكون يد أمانة كما هو مقرر عند الفقهاء.¹

ثانيًا: التكافل على أساس أنموذج المشاركة التعاونية، يقوم على مبدئين أساس هما المشاركة والتعاون؛ إذ يسهم كل من المشتركين وأصحاب المصلحة (شركات التكافل) في صندوق المشاركة التعاونية الذي يعدُّ مملوكًا للطرفين، والغرض الرئيس من صندوق المشاركة التعاونية حماية المشتركين، ودفع الأضرار، وتغطية التعويضات، وإذا كان هناك فائض فسيتقاسمه المشتركون وشركات التكافل وفق الصيغة المتفق عليها في العقد، ويمكن تلخيص طريقة عمل نموذج المشاركة التعاونية في النقاط الآتية:²

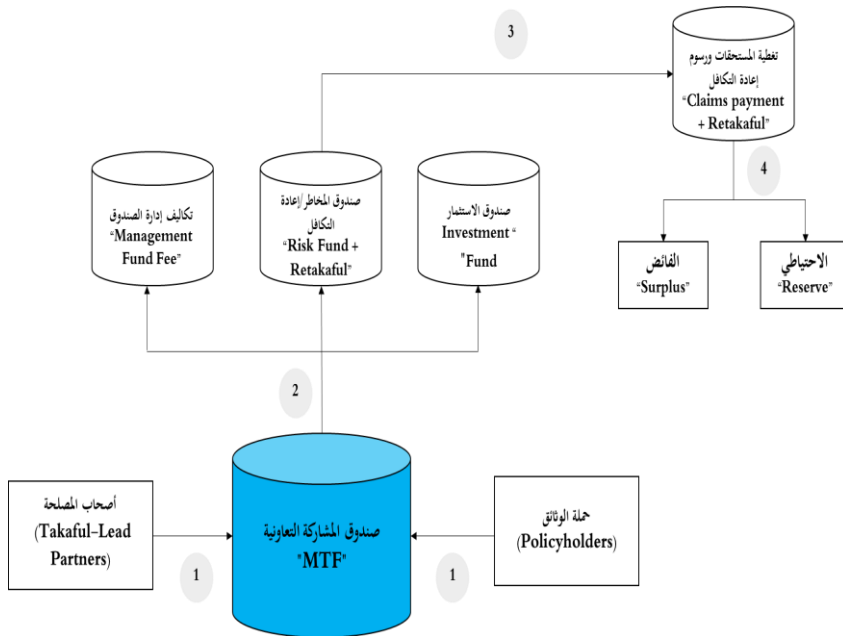
- ينقسم صندوق المشاركة التعاونية إلى صندوق لإدارة شؤون الصندوق، وصندوق الأخطار / إعادة التكافل لتغطية المستحقات ومساهمات إعادة التكافل، وصندوق الاستثمار الذي تستثمر أمواله في أصول متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.
- تضع شركة التكافل أقساط التأمين في صندوقين؛ صندوق الأخطار لغرض دفع التعويضات، وصندوق الاستثمار الذي تستثمر أمواله في أصول متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي نهاية السنة المالية توزع الشركة أرباح الاستثمار - إن وجدت - بين شركاء التكافل / الشركاء الرئيسيين (الممولين أو أرباب المال) والصندوق.

¹ صوالحي؛ بوهدة، إشكالات نماذج التأمين التكافلي، ص119.

² Faruq Ahmad, "Exploring the Model of Musharakah Tawuniya Takaful", (Kuala Lumpur: International Shariah Research Academy for Islamic Finance, ISRA, 2014), p23.

- يُدفع مبلغ رسوم الوكالة الذي يُستخدم لدفع رسوم الوكلاء والمصاريف الإدارية من صندوق المشاركة التعاونية.
- تُستخدم المبالغ في صندوق الأخطار / إعادة التكافل لتغطية المستحقات ورسوم إعادة التكافل.
- يُحتفظ بجزء من المبلغ الفائض - بعد سداد المستحقات كلها - احتياطي توفير، أو لاستخدامه لسداد المستحقات غير الطبيعية التي تتسبب فيها الكوارث، وفي نهاية العام يوزع الفائض التأميني - إن وُجد - على حملة الوثائق (Policyholders)، وأصحاب المصلحة (Lead partners)، وفي حالة عجز صندوق المشاركة التعاونية تُضخ الأموال اللازمة من العميل وأصحاب المصلحة (شركات التكافل)، أو يُحصل على تمويل طرف ثالث، أو على قرض يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

والنموذج أدناه يلخص هذه العلاقة التعاقدية:¹



المصدر: (2014) Faruq Ahmad، بتصرف

¹ السابق نفسه، ص 23.

ويعُدُّ أنموذج المشاركة التعاونية من النماذج التي حظيت بالاهتمام، وعُرضت على الجهات المسؤولة لتقييمها والنظر فيها، وذلك للخصائص التي يمتاز بها هذا الأنموذج، ونلخصها فيما يأتي:

1. المشاركة التعاونية قائمة على أساس مبدأ التعاون بين حملة الوثائق وشركة التكافل، وهو ما جعل هذا الأنموذج يختلف عن النماذج السابقة، فالتعاون وفقه من قبيل التعاون على البر؛ لأن كل مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس لتخفيف آثار الأخطار وترميم الأضرار التي تصيب أحد المشتركين، ويقوم على المسؤولية المشتركة والحماية المتبادلة بين المشتركين وشركات التكافل، وذلك وفق ضوابط الشريعة الإسلامية ومبادئها.
2. تشير المشاركة التعاونية إلى الشركة التعاونية التي تعدُّ مساعدة متبادلة بين المشتركين وأصحاب المصلحة (شركات التكافل)؛ إذ يسهم المشتركون بأقساط التكافل لأنهم الشركاء الرئيسون، وتمثل أقساط التأمين اشتراكات أساسها الالتزام بالتبرع.
3. هذا الأنموذج يجعل شركات التكافل أكثر حرصاً في إدارة صندوق المشاركة التعاونية، وذلك لأن ما تجنيه شركات التكافل مبني على أساس الفائض من الصندوق والجمالة، لا على أساس رسوم الوكالة كما المعتمد في أنموذج الوكالة.
4. يتحمل صندوق المشاركة التعاونية المصاريف التشغيلية لشركات التكافل، في حين أن شركات التكافل تتحمل المصاريف التشغيلية وحدها في أنموذج الوكالة، ومن ثم يسمح أنموذج المشاركة التعاونية بتعظيم الأرباح التي تعود على الطرفين؛ شركات التكافل والمشاركين.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحثين ارتأوا عدم التطرق إلى تقييم النماذج المقترحة من حيث تكييفاتها الفقهية ومدى إمكانية اعتمادها لدى شركات التكافل، وذلك لأن موضوع البحث وأهدافه تتعلق بدراسة تحليلية للتجربة المالية في التأمين التكافلي.

عوامل نجاح صناعة التكافل الإسلامية الماليزية

نجاح التأمين الإسلامي (التكافل) في ماليزيا نتيجة تضافر جملة من الجهود أسهمت مجتمعة في الإنجازات النوعية التي حققتها هذه الصناعة، ويمكن تلخيص هذه العوامل في الآتي:

أولاً: الدعم الحكومي وبخاصة من المصرف المركزي الماليزي

حظيت المصرفية الإسلامية والتكافل بدعم غير محدود من الحكومة الماليزية والمصرف المركزي الماليزي، وهو ما ساعدها على القيام بمبادرات مهمة لتعزيز الصناعة المحلية، ومكّنها من دخول السوق العالمي، وقد تمثل هذا الدعم في وضع الحكومة الخطة الأساس للصناعة المالية (Master Plan for Financial Sector) المكونة من خطة وإستراتيجية لمدة عشرة أعوام (2001-2010)، والخطة الإستراتيجية الثانية (Financial Sector Blueprint 2011-2020)، وكلتاهما تهدف إلى تحديد الاتجاه المستقبلي للنظام المالي، وتعزيز الصناعة المالية، بما في ذلك صناعة التكافل.¹

وبادرت الحكومة أيضاً بخطوة عملية من خلال تقييد بعض الضرائب (neutralization of tax) وإعفاء بعضها الآخر (exemption from tax) لمدة مُرضية للشركات التي توفر خدمات التكافل، وذلك بهدف تشجيع اعتماد المزيد من شركات التكافل أو نوافذ التكافل في البلد،² وعرضت أيضاً رُخص التشغيل لشركات التكافل العالمية التي تريد تقديم خدماتها في ماليزيا، وهذه المبادرات كلها التي قامت بها الحكومة دليل على دعمها وسعيها لإنجاح صناعة التأمين الإسلامي، وبمثل هذا التشجيع تجاوز

¹ Bank Negara Malaysia, Financial sector blueprint 2011–2020. Strengthening Our Future, 69(4), Kuala Lumpur, https://www.bnm.gov.my/documents/20124/828520/BNM_FSBP_FULL_en.pdf/dc02e341-99c4-2907-7a67-b33914a5bf8a?t=1585101941414, (Accessed 2 January 2021), p17.

² Incentives for Takaful,

http://www.mifc.com/index.php?ch=ch_kc_framework&pg=pg_kcfm_incentives&ac=273, (Accessed 2 January 2021).

سوق التكافل 22٪ من معدل سوق التأمين، وهذا تطور نوعي مقارنة بكثير من الدول الإسلامية التي يمثل فيها سوق التكافل نسبة ضئيلة مقارنة بسوق التأمين التقليدي.

ثانيًا: وضوح الرؤية وإستراتيجية العمل

تميزت المؤسسات المالية بعامه، والمؤسسات المالية بخاصة؛ بقوة التخطيط، وذلك من خلال التأكيد على وضوح الرؤية، والتسطير المحكم للأهداف والإستراتيجيات قبل مباشرة العمل، وقد استلهمت المؤسسات المالية هذه الرؤية من الرؤية الشاملة للحكومة المالية بزعامة رئيس الوزراء الأسبق تون محاضر محمد التي أطلق عليها "رؤية 2020" (Vision 2020)، فقد تقدّم تأسيس ماليزيا صناعة التكافل وفق رؤية واضحة لها، وكذا وضع إستراتيجية قوية لإنجاحها من خلال إطار قانوني شامل تمثل في قانون التكافل عام 1984م، وكذا التخطيط لرفد هذه الصناعة برأس مال بشري مؤهل، فأُسست الحكومة المالية الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام 1984 لرفد المؤسسات الإسلامية بعامه، والمؤسسات المالية بخاصة؛ بإطارات متخصصة، ثم أسس المصرف المركزي الماليزي الجامعة العالمية للتمويل الإسلامي (إنسيف) عام 2005م، وكذا الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية (إسرا) عام 2008م؛ لتطوير المنتجات المالية بما فيها منتجات التكافل، وبحث قضايا التمويل الإسلامي الملحة، ودعمت مؤسسات التدريب إطارات المؤسسات المالية والتكافل الإسلامي، وألزمت شركات التكافل بوضع ميزانية للبحوث وتدريب إطاراتها، وقد صار عرفًا لدى شركات التكافل وضع رؤية وإستراتيجية للعمل، وكذا الحضور المستمر لإطاراتها في المؤتمرات والندوات وورشات العمل والبرامج التدريبية.

ثالثًا: وضوح الإطار القانوني وانضباطه

من أهم ما أسهم في نجاح التكافل في ماليزيا استناده إلى أرضية قانونية صلبة منضبطة تميزت بالشمولية والنظرة المستقبلية، أما من حيث شموليتها فقد تمثلت في الآتي:

- وضع إطار كلي لتحرك شركات التكافل، تمثل في قانون التكافل لعام 1984.

- إصدار مجموعة من الأدلة الإرشادية والأطر التنظيمية، نذكر منها:
- أ. المبادئ الإرشادية لمنتجات التكافل الأسري (Guidelines on Family Takaful Products)، وكان تنفيذها عام 2006، وهي تعين الحد الأدنى من المتطلبات لعرض منتجات جديدة للتكافل الأسري.
- ب. المبادئ الإرشادية لاختبار ضغوط شركات التكافل (Guidelines on Stress Testing for Takaful Operators)، وكان تنفيذها عام 2008، وهي تتأكد من أن شركات التكافل تكتشف المشاكل في وقت مبكر، ليتمكنها وضع تدابير وقائية في مرحلة مبكرة.
- ج. المبادئ الإرشادية في الشفافية والإفصاح عن المنتجات (Guidelines on Product Transparency and Disclosure)، وقد صدرت عام 2009، وهي تعين الحد الأدنى في كشف المعلومات عن المنتجات والخدمات المالية على المشتركين.
- د. المبادئ الإرشادية لعرض منتجات جديدة لشركات التأمين والتكافل (Guidelines on Introduction of New Products for Insurance Companies and Takaful Operators)، وقد صدرت عام 2010، وتسمح لشركات التأمين والتكافل بإطلاق منتجات معينة من دون موافقة المصرف المركزي المالي.
- هـ. المبادئ الإرشادية في أساس تقييم مسؤوليات التكافل الأسري والعام (Guidelines on Valuation Basis for Liabilities of Family Takaful & General Takaful Business)، وكان اعتمادها عام 2011.
- و. المبادئ الإرشادية في إطار عمليات التكافل (Guidelines on Takaful Operational Framework)، وكان تنفيذها عام 2011، وهدفها ضبط عمليات شركات التكافل.
- ز. إطار المخاطرة على أساس رأس المال لشركات التكافل (Risk Based Capital Framework for Takaful Operators)، وقد صدر عام 2011.

بالإضافة إلى كثير من المبادئ الإرشادية الأخرى أصدرها المصرف المركزي الماليزي؛ لأنه المشرف على صناعة التكافل بماليزيا، وآخرها الإطار التشغيلي لشركات التكافل (Takaful Operational Framework-2019)، ويهدف إلى تحقيق الكفاءة التشغيلية لأعمال التكافل، واستدامة صناديقه، ومن ثم الحفاظ على مصلحة المشاركين في شركات التكافل، وقد حظيت هذه الأدلة الإرشادية بقبول شركات التكافل من خلال إرسال المصرف المركزي مسودات هذه الأدلة الإرشادية إلى المؤسسات المالية بما فيها شركات التكافل، ثم استقبال ملاحظات أصحاب الصناعة وإدراجها ضمن الدليل الإرشادي.

- وضع دليل الحوكمة المتفقة مع الشريعة الإسلامية (الحوكمة الشرعية)؛ لضمان شفافية عالية وإدارة حازمة للمؤسسات المالية بما فيها شركات التكافل، وتجدر الإشارة هنا إلى تحديث إطار الحوكمة الشرعية لعام 2011 وتعديله، وقد نُشرت النسخة النهائية نهاية العام 2019، ومن أهم أهداف الحوكمة الشرعية التي تناولها إطار الحوكمة الشرعية ما يأتي:¹

- أ. ضمان التزام المؤسسة بأحكام الشريعة الإسلامية وألا تخالفها.
- ب. تحقيق العدالة والشفافية، ومنح الحق في مساءلة إدارة الشركة، ومن ثم تحقيق الحماية لحملة الوثائق والمساهمين جميعاً، مع مراعاة مصالح العمل والعمال، والحد من استغلال السلطة في غير المصلحة العامة، بما يؤدي إلى تطوير الاستثمار وتنميته، وتشجيع تدفقه، وتنمية المدخرات، وتعظيم الربحية، وإتاحة فرص عمل جديدة.
- ج. تحقيق الشفافية المطلوبة لاستمرار الشركات والمؤسسات المالية، وتمكينها من القيام بنشاطاتها الاستثمارية في إطار من الموضوعية والنزاهة والاحتراف.

¹ Bank Negara Malaysia, Shariah Governance, Kuala Lumpur, 2019, <https://www.bnm.gov.my/documents/20124/761679/Shariah+Governance+Policy+Document+2019.pdf/19627b28-f7c9-6141-48ab-bcca4dd2b324?t=1590724860400>, (Accessed 7 January 2021), p6-7.

د. تحقيق العدالة بين كل الأطراف؛ الإدارة، المساهمون، وذوو العلاقة (العملاء الموظفون جهات التدقيق الخارجي).

هـ. تعزيز الموضوعية والاستقلالية في إبداء الرأي الشرعي من جهات التدقيق الشرعي.

و. تعزيز الفصل بين الوظائف المتعارضة والسلطات؛ لضمان آليات واضحة لتحمل المسؤولية والمساءلة.

ز. تعزيز مسؤولية الإدارة عن تنفيذ المعاملات بكفاءة تحقق المتطلبات الشرعية والنظامية.

- تأسيس مجلس استشاري شرعي وطني تابع للمصرف المركزي الماليزي يمثل

المرجعية الشرعية عند النزاع في قضايا المعاملات المالية الإسلامية، وذلك في إطار

إرساء الإطار القانوني للرقابة على عمل المصارف الإسلامية وشركات التكافل،

وقد أصدر المجلس قرارات مهمة أسهمت في تطوير الصناعة وضمان موافقتها

الشرعية الإسلامية، ومن بين هذه القرارات:

أ. تقديم نموذج للتكافل وإعادة التكافل.

ب. توفير الحماية لمنتجات التمويل.

ج. إصدار قرارات متعلقة بإدارة أخطار التكافل.

د. تحديد موارد شركات التكافل.

هـ. تحديد كيفية إدارة صندوق التكافل.

و. رسم المبادئ العامة المتعلقة بالتكافل.

- تأسيس لجنة للمواءمة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (The Law

Harmonisation Committee) في إطار المصارف الإسلامية وشركات

التكافل، وقد كُلف رئيس المحكمة العليا بماليزيا بالإشراف عليها.¹

¹ Bank Negara Malaysia, The Law Harmonisation Committee, 2013, https://www.bnm.gov.my/documents/20124/884915/BNM_LHC_Report_2013.pdf (Accessed 2 January 2021), p5.

- تأسيس قسم في القضاء مكلف بالفصل في قضايا المصارف الإسلامية والتكافل.
- تأسيس المركز الإقليمي للتحكيم في النزاعات المالية، يتناول النزاعات في القضايا المتعلقة بالمعاملات الإسلامية، اسمه (مركز كوالالمبور الإقليمي للتحكيم) (The Kuala Lumpur Regional Centre for Arbitration (KLRC)).

واتخذ المصرف المركزي الماليزي خطوة مهمة تمثلت في تعديل البند المتعلق بوجوب رجوع المحكمة أو الحكم (arbitrator) إلى قرارات المجلس الاستشاري الشرعي المركزي التابع للمصرف المركزي الماليزي، أو الاستفسار عنها إذا لم يُصدر أي قرار يتعلق بشؤون المالية الإسلامية التي تُعرض على المحكمة من طرفي النزاع، وهو ما يسهم في تيسير الإجراءات وحل النزاعات.¹

ويسمح المصرف المركزي كذلك للطرفين باللجوء إلى وسائل أخرى لتسوية النزاع، منها مركز كوالالمبور الإقليمي للتحكيم؛ لأنه يتناول النزاعات في القضايا المتعلقة بالمعاملات المالية الإسلامية، وتجدد الإشارة هنا إلى أن هذا المركز سُمي لاحقاً باسم (مركز التحكيم الآسيوي الدولي) (The Asian International Arbitration Centre-AIAC) في فبراير 2018، وذلك جزءاً من إستراتيجيته ليصبح المركز الريادي الأول في تسوية المنازعات، مع تعزيز وجوده الإقليمي والدولي.²

أما النظرة المستقبلية فقد تمثلت في صياغة قوانين المؤسسات المالية بعامة، والإسلامية بخاصة؛ بمقاربة مصلحية تجمع بين الحفاظ على المصالح المحلية وتخفيف المؤسسات المالية الأجنبية، ولا سيما التي تتوفر على تقنيات عالية في الجانب الخدمي لمباشرة العمل في ماليزيا، وقد تمثلت في قوانين واضحة منضبطة، وأفق استثماري واعد، وتسهيلات ضريبية مغرية، فكانت نتيجة هذه النظرة المستقبلية واضحة في العدد المعبر من الشركات التي

¹ ينظر: قانون المصرف المركزي لعام 2009، البنود 56-58.

² Asian International Arbitration Centre (AIAC), Shaping Excellence from Strength to Strength, Annual Report 2019-2020
https://admin.aiac.world/uploads/ckupload/ckupload_20210727102858_34.pdf.

وقَّعتها مؤسسات تأمينية عالمية مع مؤسسات ماليزية ناشئة، وانعكست في النهاية على استقرار صناعة التكافل بماليزيا.

رابعاً: جمعية التكافل الماليزية

أسهم في تطور الصناعة إنشاء جمعية التكافل الماليزية (Malaysian Takaful Association-MTA) عام 2002، وهي جمعية قانونية وفق ما نصَّ عليه قانون التكافل عام 1984؛ أنه يتعين على جميع مشغلي التكافل في الدولة أن يكونوا أعضاء في جمعية التكافل الماليزية قبل أن يتمكنوا من بدء العمليات، والهدف من إنشاء هذه الجمعية تحسين التنظيم الذاتي للصناعة من خلال توحيد ممارسات السوق، وتعزيز مستوى التعاون بين شركات التكافل في ماليزيا، ومن المبادرات التي قامت بها جمعية التكافل الماليزية - من أجل تطوير صناعة التكافل - تنفيذ الاتفاق المشترك بين شركات التكافل (Inter-Takaful Operators Agreement)، والامتحان الأساس للتكافل (The Takaful Basic Examination) لوكلاء التكافل؛ للتأكد من أنهم أكفاء للعمل وعرض خدمات شركات التأمين الإسلامي، وللجمعية أيضاً كثير من النشاطات مع أصحاب المصلحة الآخرين في الصناعة، من مثل المصرف المركزي الماليزي، والجمعيات التجارية الأخرى، والوزارات الحكومية ذات الصلة.

ومن الأهداف الرئيسة لجمعية التكافل الماليزية ما يأتي:¹

- تعزيز مصالح الشركات الأعضاء وصناعة التكافل وتمثيلها.
- مساعدة جميع الأعضاء، وإسداء المشورة لهم حسب ما تقتضيه الحاجة.
- تعميم المعلومات، وجمع الإحصاءات والمعلومات المتعلقة بالشركات الأعضاء ونشرها.
- التعاون مع جمعيات أخرى محلية وعالمية من أجل المصلحة المشتركة.

¹ <https://www.malysiantakaful.com.my/> (Accessed 2 January 2021), p5.

خامساً: قوة البنية التحتية

تُعرف البنية التحتية بأنها الهياكل المادية والتنظيمية الأساس اللازمة لتسيير أي المؤسسة، فمن حيث الهياكل التنظيمية اتخذت ماليزيا خطوات نوعية لتأمين بنية تحتية متينة للتكافل الإسلامي، وقد تضمنت هذه البنية الخطوات الآتية:

- تأسيس قسم الصيرفة الإسلامية والتكافل عام 2000 ضمن أقسام المصرف المركزي الماليزي، ويضطلع بشؤون المصارف الإسلامية وشركات التكافل.
- تعيين رسمي لأحد نواب محافظ المصرف المركزي الماليزي لمتابعة أعمال المصارف الإسلامية وشركات التكافل.
- تأسيس هيئة الرقابة الشرعية الوطنية التي تضم جملة من علماء الشريعة المتخصصين في الصيرفة الإسلامية والتكافل؛ لإصدار الفتاوى الشرعية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية والتكافل، وتسطير الأدلة الإرشادية للمنتجات المالية الإسلامية.
- ومن حيث الهياكل المادية توفرت شركات التكافل الماليزية على أحدث المباني، وجُهزت بأرقى التجهيزات، واستقدمت أحدث الأنظمة الخدمية، وقد أتى هذا الجهد أكله؛ إذ كسبت شركات التكافل ثقة المتعاملين الذين حظوا بخدمات فعالة في دفع تعويضاتهم، وترميم الأضرار التي لحقت بهم.

سادساً: التنافس الصحي بين شركات التكافل والاعتماد على التقانة

أسهم في نجاح صناعة التأمين الإسلامي أيضاً التنافس الصحي المستمر بين شركات التكافل؛ لتطوير منتجاتها، وتوفير خدماتها في أسعار تنافسية، وهو ما جعل رسوم الاشتراك في متناول معظم العملاء، وعملت أيضاً على تنويع وسائل تسويق منتجاتها؛ لتكون في متناول الناس بما فيها توفير الخدمات عبر قناة المصارف (Banca Takaful)، واستعمال شتى أنواع الإعلانات لجذب المشتركين وتحسين الخدمات، وبخاصة من ناحية السرعة في الاستجابة بالتعويضات (claims)، وحل مشاكل المشتركين.

وفي مجال التقنية المالية يعمل كثير من شركات التكافل على تحسين استخدام التقنية والبنى التحتية الرقمية؛ لدعم خدمات التأمين التكافلي، وذلك من خلال الاعتماد على التقنيات المتطورة، كالاعتماد على البيانات الضخمة (Big Data)، والروبوت (Robot Advisory)، وتطبيقات منصات التأمين (Application Based Insurance Platforms)، وغيرها، وذلك من أجل فهم أفضل لمتطلبات العملاء، وتخفيض التكاليف ورسوم المشتركين، وجعلها أكثر نجاعة،¹ هذه المبادرات كلها، والتنافس الصحي بين شركات التكافل، واعتماد التقنية المالية؛ أدى إلى التطور الذي تشهده شركات التأمين الإسلامي اليوم بماليزيا.

خاتمة: النتائج والتوصيات

يمكن تلخيص أهم ما تطرق إليه البحث في النقاط الآتية:

1. حققت صناعة التكافل بماليزيا - منذ تأسيسها إلى يومنا هذا - إنجازات نوعية شملت السياسات والقوانين والتنظيمات الإشرافية والمنتجات، وهو ما يجعلها تجربة رائدة متقدمة يمكن أن تستفيد منها دول أخرى.
2. من أبرز ملامح نجاح صناعة التكافل الماليزية تحقيقها نسبة نمو عالية، وبخاصة في التكافل الأسري، فقد قُدرت مساهمات التكافل في جنوبي شرقي آسيا بنحو 3.02 مليار دولار أمريكي عام 2018، وماليزيا أكبر حصة بحجم مساهمات بلغ 1.86 مليار دولار أمريكي من إجمالي مساهمات التكافل في جنوبي شرقي آسيا.
3. يعود التطور الذي عرفته ماليزيا على مستوى الإطار القانوني والمبادئ الإرشادية الأخرى - وآخرها الإطار التشغيلي لشركات التكافل (TOF 2019) - يعود إلى رغبة

¹ Hemed, Hafidh Abdulla, Arwa Abubaker Abdullah Alamoudi, Anas Abdulkadir Abubakar Al Qassim, and Bandar Mohammed Saif Qasem. "The Potential Use of FinTech Developments in Takaful." (*International Journal of Management and Applied Research*) Vol 8, no. 2, 2021, p118.

القائمين على الصناعة في تطوير اللوائح القانونية والشرعية، وهو ما أسهم بفاعلية في جانب التأسيس القانوني والبط الرقابي لعمل المؤسسات المالية بعامة، وشركات التكافل بخاصة، بالإضافة إلى الانفتاح على التجارب العالمية البارزة، والاستفادة منها، والأخذ بآراء المؤسسات داعمة الصناعة على المستوى الدولي، كاهيئة العالمية لهيئة الأوراق المالية، ومجلس الخدمات المالية الإسلامية، وهيئة المراجعة والمحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية.

4. إطلاق إطار التأمين التكافلي القائم على القيم (Value-based Intermediation for Takaful (VBIT) Framework)، وجعله جزءاً من تقييم أداء شركات التكافل، وهو ما يسهم في تعزيز القيم الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في صناعة التأمين التكافلي، وذلك من خلال الممارسات والسلوكيات التي تولد تأثيرات إيجابية مستدامة على الاقتصاد والمجتمع والبيئة، ويسهم أيضاً في الانتقال من الربحية المجردة لمؤسسات التكافل، إلى الاهتمام بالقيم التي من أهمها التعاون بين أصحاب المصلحة (المساهمين وحملة الوثائق).

5. يتمثل أهم عوامل نجاح التكافل بماليزيا في دعم الحكومة - ولا سيما المصرف المركزي الماليزي - ووضوح الرؤية وإستراتيجية العمل، ووضوح الإطار القانوني وانضباطه، والاهتمام برأس المال البشري، وقوة البنية التحتية، والتنافس الصحي بين شركات التأمين الإسلامي، والاهتمام بالتقانة المالية والرقمية. ومن أهم التوصيات ما يأتي:

1. عقد ندوات ودراسات تبحث مقارنة المصرف المركزي الماليزي لصناعة التكافل، وكذا خطواته الإستراتيجية والقانونية والتنظيمية؛ للاستفادة منها.
2. تشجيع التحول نحو استخدام التقانة المالية؛ لزيادة انتشار صناعة التأمين الإسلامي، وفهم متطلبات العملاء، وخفض التكاليف ورسوم المشتركين، وجعلها أكثر نجاعة.

3. ضرورة عقد شركات بحثية وعلاقات تعاون بين المؤسسات الجامعية والبحثية؛ لنقل الخبرات البحثية والاستفادة منها، ومن ثم تطوير المؤسسات البحثية المحلية التي تعنى بالتكافل الإسلامي.

4. ضرورة عقد علاقات تعاون مع شركات التكافل الناشطة في ماليزيا؛ للتعرف المباشر على الخبرة الماليزية في مجال التأمين الإسلامي، والاستفادة من ممارساتها، ونقل أفضل تطبيقاتها.

References:

المراجع:

- ‘Alī Muḥyiddīn al-Qurrah Dāghī, *al-Ta’min al-Islāmī: Dirāsāt Fiqhiyyah Ta’šiliyyah Muqāranah bi al-Ta’min al-Tijārī ma’a al-Taṭbīqāt al-‘Amaliyyah*, (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2005).
- Abū Ghaddah, ‘Abdul Sattār; ‘Izzuddīn Khawjah. *Fatāwā al-Ta’min*. (Jeddah: al-Amānah al-‘Āmmah lil Haiat al-Shar’iyyah li Majmū’ah Dallah al-Barakah, 2009).
- Al-Zuhaylī, Wabbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1985).
- Asian International Arbitration Centre (AIAC), Shaping Excellence from Strength to Strength, Annual Report 2019-2020, https://admin.aiac.world/uploads/ckupload/ckupload_20210727102858_34.pdf.
- Bank Negara Malaysia, Bank Negara Malaysia Financial Stability and Payment Systems Report, 2018, Kuala Lumpur: Malaysia, https://www.bnm.gov.my/documents/20124/856365/fs2018_book.pdf (Accessed 2 January 2021).
- Bank Negara Malaysia, Financial sector blueprint 2011–2020. Strengthening Our Future, 69(4), Kuala Lumpur, https://www.bnm.gov.my/documents/20124/828520/BNM_FSBP_FULL_en.pdf/dc02e341-99c4-2907-7a67-b33914a5bf8a?t=1585101941414, (Accessed 2 January 2021).
- Bank Negara Malaysia, Financial Sector Masterplan 2001–2010, Kuala Lumpur, 2001. <https://www.bnm.gov.my/financial-sector-masterplan-2001-2010>. (Accessed 10 January 2021).
- Bank Negara Malaysia, Shariah Governance, Kuala Lumpur, 2019, <https://www.bnm.gov.my/documents/20124/761679/Shariah+Governance+Policy+Document+2019.pdf/19627b28-f7c9-6141-48ab-bcca4dd2b324?t=1590724860400>, (Accessed 7 January 2021).
- Bank Negara Malaysia, Takaful Operational Framework, 2019. <https://www.bnm.gov.my/index.php?ch=57&pg=140&ac=807&bb=file> (Accessed 10 January 2021).
- Bank Negara Malaysia, The Law Harmonisation Committee, 2013, https://www.bnm.gov.my/documents/20124/884915/BNM_LHC_Report_2013.pdf (Accessed 2 January 2021).
- Faruq Ahmad, “Exploring the Model of Musharakah Tawuniya Takaful”, (Kuala Lumpur: International Shariah Research Academy for Islamic Finance, ISRA, 2014).

- Global Takaful Directory, 2019, Published by Middle East Insurance Review. <https://www.asiainsurancereview.com/> (Accessed 6 February 2021).
- Global Takaful Group, https://www.mifc.com/index.php?ch=ch_contents_directory&pg=pg_dir_provider&ac=582&sec=08 (Accessed 8 February 2021).
- Global Takaful Report, Market trends in family and general Takaful, Milliman Research Report, 2017. <https://www.milliman.com/en/insight/global-takaful-report-2017-market-trends-in-family-and-general-takaful> , (Accessed 2 January 2021).
- Haiat al-Muḥāsabat wa al-Murājaah lil Muasassat al-Māliyah al-Islāmiyah, *al-Ma'āyir al-Shar'iyyah*, 2015.
- Hemed, Hafidh Abdulla, Arwa Abubaker Abdullah Alamoudi, Anas Abdulkadir Abubakar Al Qassim, and Bandar Mohammed Saif Qasem. "The Potential Use of FinTech Developments in Takaful." (*International Journal of Management and Applied Research*) Vol 8, no. 2, 2021.
- <https://www.malaysiantakaful.com.my/> (Accessed 2 January 2021). Incentives for Takaful, http://www.mifc.com/index.php?ch=ch_kc_framework&pg=pg_kcfm_incentives&ac=273, (Accessed 2 January 2021).
- Islamic Financial Services Industry Stability Report, 2020, <http://www.ifsb.org>, (Accessed 10 February 2021).
- Islamic Financial Services Industry Stability Report, 2020, Published by Islamic Financial Services Board, Kuala Lumpur. <http://www.ifsb.org>, (Accessed 17 October 2020).
- List of Licensed Takaful Operators, <https://www.bnm.gov.my/takaful-operators>, (Accessed 2 January 2021).
- Majlis al-Khidmāt al-Māliyah al-Islāmiyyah, *al-Mabādi' al-Irshādiyyah li Ḍawābiṭ al-Ta'mīn al-Takāfuli*.
- Malaysian Takaful Association, Value-based Intermediation for Takaful (VBIT) Framework, 2021, [MTA_Value_Based_Intermediation_For_Takaful_Framework.pdf](https://www.vbitakaful.com/MTA_Value_Based_Intermediation_For_Takaful_Framework.pdf) (vbitakaful.com) (Accessed 2 December 2021).
- Ma'sum, Billah Mohammad, *Principles and Practices of takaful and Insurance Compared*, (Kuala Lumpur: International Islamic University Press), 2001.
- Mawqi' al-Fiqh al-Islāmī, www.islamfeqh.com, Qarār Majma' al-Fiqh al-Islāmī, (21/6) 200 fī al-Aḥkām wa al-Ḍawābiṭ al-Shar'iyyah li Ta'mīn al-Ta'āwunī, wa zalika fī Dawratuhu 21, 1435H.
- Muhammad al-Amīn al-Ḍarīr al-Ṣadiq, *al-Gharar wa Atharuhū fī al-'Uqūd fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Jīl, 1990).
- Qarār Majlis al-Majma' al-Fiqhī fī Mawḍū' al-Ta'mīn wa I'ādah al-Ta'mīn, <https://www.iifa-aifi.org/ar/1596.html>
- Saīd Būharāwah, I'ādat al-Takāful 'alā Asās al-Waḍī'ah, *Abḥāth al-Akādīmiyyah li al-Buḥūth al-Shar'iyyah fī al-Māliyyah al-Islāmiyyah bi Māliziya*, 2010.
- Sopian, NorAin Binti Mohammad, and Adi Anuar Bin Azmin. "Takaful Industry in Malaysia: Overview of Key Strategies and Regulatory Framework", *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, Vol 6, No 35, 2021.
- Yūnus Ṣawālīhī, Ghāliah Bouheddah, Ishkālāt Namāzīj al-Ta'mīn al-Takāfulī wa Atharuhā wa al-Faiḍ al-Ta'mīn: Ru'yah Fiqhiyyah Naqdiyyah, *Majallat al-Tajdīd*, No.17(34), al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah bi Māliziya, 2013.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العصمة النبوية

The Position of Shaikh al-Islām Ibn Taimiyyah on the *al-‘Iṣmah*
(Sinlessness) of the Prophet
Sikap Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah terhadap al-‘Iṣmah
(Kemaksuman) Nabi

أسماء محمد توفيق بركات *

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تحليل موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العصمة النبوية؛ من خلال تحقيق مفهوم العصمة في الشرع؛ ليتبين به موافقة شيخ الإسلام أقوال السلف، ويتناول البحث في مضمونه تعريف العصمة لغةً واصطلاحاً، وأهميتها، وأنواعها، وأدلتها، وموقف مخالفيها، والرد عليهم، ويتوسل البحث في غضون ذلك المنهج الوصفي التحليلي، ومن أهم النتائج تحقيق مفهوم العصمة بما يتفق مع أدلة الكتاب والسنة من آراء ابن تيمية، وإبراز كل ما له مؤثر في بيان أهمية العصمة ومكانتها، وأنها ثابتة، وأنها من حقائق الدين الأصولية التي يترتب عليها أحقية التشريع وسلامة الاتباع، والكشف عن مكامن الانحراف في مفهوم العصمة، ومدى ارتباط تلك الانحرافات بمناهج أصحابها واتجاهاتهم العقدية على تنوعها.

الكلمات المفتاحية: العصمة، النبوة، الوحي، ابن تيمية، العقيدة.

Abstract

This research aims to analyze the position of Shaikh al-Islām Ibn Taimiyyah on the *‘iṣmah* (sinlessness) of the Prophet; through the realization of the concept of infallibility in the law; In order to clarify the approval of the Shaikh al-Islām the

* أستاذ بكلية الدعوة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني:

ambarakat@uqu.edu.sa

sayings of the predecessors, and the research deals with its content, the definition of al-‘Ismah linguistically and terminologically, its importance, types, evidence, the position of its opponents, and the response to them. In the meantime, the research uses the descriptive analytical approach, and one of the most important results is to achieve the concept of infallibility in accordance with the evidence from the Qur’an and the Sunnah according to Ibn Taimiyyah’s views, and to highlight everything that has an impact on the statement of the importance and status of al-‘ismah, and that it is fixed, and that it is one of the fundamentalist religious facts that entail the eligibility of legislation. The integrity of the followers, the detection of deviation sources in the concept of infallibility, and the extent to which these deviations are related to the approaches of its owners and their doctrinal attitudes in all their diversity.

Keywords: Al-‘Ismah, prophecy, revelation, Ibn Taimiyyah, belief.

Abstrak

Kajian ini bertujuan menganalisis pendirian Syeikh al-Islam Ibn Taimiyah terhadap sifat maksum Rasulullah melalui konsep maksum dalam syarak bagi menyatakan persetujuan Syaikhul Islam terhadap pandangan orang-orang salaf. Kajian ini akan membentangkan makna al-‘ismah, dan akan menerangkan definisi maksum dari segi bahasa dan istilah, kepentingan kajian, jenis, bukti, perbezaan sikap ulama, dan respons terhadap pendapat-pendapat mereka. Dalam pada itu, kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif analitikal. Antara hasil kajian ini ialah tercapainya kajian tentang konsep maksum sesuai dengan dalil al-Qur’an dan Sunnah daripada pandangan Ibnu Taimiyah, serta menonjolkan segala sesuatu yang mempunyai pengaruh dalam menjelaskan kepentingan dan status maksum bahawa sifat tersebut adalah tetap, dan bahawa ia adalah salah satu fakta agama yang fundamentalis yang berhubungkait dengan kebenaran agama ini. Kajian ini menunjukkan adanya penyelewengan dalam konsep maksum, dan sejauh mana penyelewengan ini berkaitan dengan pendekatan pemilikinya dan sikap doktrin mereka dalam semua kepelbagaian mereka.

Kata kunci: Al-‘ismah, kenabian, wahyu, Ibn Taimiyah, akidah.

مَقْدَمَة

النبي ﷺ معروف بكمال خصال الصدق وموافقة الحق وهو ما يعرف بمسمى "العصمة"، وإن نال ما ناله من أنواع الأذى في مكة بعد بعثته ﷺ فيها، والتعنت من أهلها بتكذيبه وعدم التسليم له، وقد عُلمَ اشتهار حاله بأحوال الحمد التي شهد له بها الداني والقاصي، فلا يمكن معها الشك في عصمته، وما واجهه من مناقضة أحواله الصديقية من التكذيب لم يكن إلا لافتتان قومه بالكبر والحسد، فكان هذا مانعهم عن اتباعه بعد شهودهم له بكماله الإنساني.

وعصمة الرسل بعامة، ونبيينا الكريم بخاصة - معقد خصال النبوة - يتوجب معها العلم والتصديق وحسن الاتباع؛ إذ العصمة تقضي بكمال التلقي عن الله تعالى؛ وتام الإبلاغ عنه سبحانه، وكل ما يمكن أن يقدح في هذا الأصل يكون ناقضاً لحقيقة النبوة، كوسمهم بالكذب، أو التدليس، أو الوقوع في الكبائر، فالرسل والأنبياء عليهم السلام منزّهون عن هذا كله؛ قد عصمهم الله تعالى.¹

ويرجع هذا الأصل إلى تعلّق النبوة بأفعال الله تعالى القائمة على الحكمة، فإن النبوة والرسالة لا تقعان لأحد إلا وفق تقدير محكم، وهذا معنى الاصطفاء الذي اقتضاه عدل الله تعالى وحكمته، فلا بد من أن يكون النبي المصطفى ﷺ موصوفاً بذرا الكمال، وعلو الأخلاق، ورجاحة العقل، والاستقامة باطنة وظاهرة، وما زاد عن ذلك مما هو معلوم من خُلق الأنبياء؛ فيمتنع في حقهم ما لا يكاد ينجو منه أحد من خيار البشر، وهذا ما تعنيه العصمة التي توجبها عناية الله سبحانه ومعيته لمن اجتباهم لمهمة التلقي عنه والتبليغ.

وأما اختيار مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) - رحمه الله - لتحريز هذه الحقائق؛ فمن حيث التوفيق لإظهار تلك الركيزة بما تتقرر معه قواعد التصديق بالنبوة ومكانتها في عقائد المؤمنين، ولما تميزت به رسائله من الردود التعييدية على المخالفين مع تعدّد طرائقهم وامتدادهم بين القديم والحديث في هذا الأصل الإيماني العظيم، فالشيعة لم يخالفوا متقدميهم في هذا، وكذلك الباطنية الحديثة مع توسعهم في موافقة الشيعة في أصولهم في مخالفة مفهوم العصمة، مع ما ظهر من اتجاهات حداثة سافرة تعلن مخالفة هذه الحقيقة بكل ما يمكن من هدم الأصول والركائز المنهجية المعتمدة في وعي المسلمين منذ عهدهم الأول بالنبي الكريم وصحابته وسلفه الصالح.²

¹ يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، (الرياض: مكتبة ابن تيمية، ط1، د.ت)، ج10، ص29؛ ج15، ص148.

² يُنظر: ناصر القفاري، **أصول مذهب الشيعة الإثنا عشرية**، (القاهرة: دار الرضا، ط1، 1414هـ)، ج2، ص775؛ مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، (الرياض: دار طيبة، ط3، 1428هـ)، ص326؛ حسن حنفي، **التراث والتجديد**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، د.ط، 2017م)، ص140.

ومن الملحوظ عنايته الجليلة - رحمه الله - مقام الطاعة في صدق وإخلاص وإيمان، وهذا معلوم من سيرته، وظاهر في مؤلفاته، فابن تيمية كان إماماً صادقاً ورعاً في تمسكه بهدي النبي ﷺ، مع إلحاحه الدائم بالدعاء بالثبات والعصمة من الذنوب.¹

مفهوم العصمة

(العصمة) في اللغة أصلها من (عصم يعصم)، وتتعدد استعمالاتها وفق ما يتعدى به الفعل، فالعصمة:

- الحفظ والكلاءة من الشر، يقال: نحن في عصمة الله، وفلان استعصم به، أي طلب العصمة منه.²
- المنع، يقال: عصمه الطعام، أي منعه من الجوع،³ ومنه قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: 43]، أي لا مانع.⁴
- الالتجاء، يقال: أعصمتُ إلى شيء، أي لجأت إليه.⁵
- لزوم الشيء، وتام الحفظ من الخطأ والمنع من وقوعه أصلاً،⁶ وهذا اختيار الفقهاء في استعمال العصمة، فقد عرفت بأنها "ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها".⁷

¹ يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على الشاذلي في حزيبه، تحقيق: علي العمران، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1429هـ)، ص22.

² الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، د.ت)، ج1، ص675.

³ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف محمد، (بيروت: الدار النموذجية، ط5، 1420هـ)، ص467.

⁴ الصحاري، سلمة بن مسلم، الإبانة في اللغة العربية، (مسقط: وزارة التراث القومي، ط1، 1420هـ)، ج3، ص540.

⁵ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، (القاهرة: دار الهلال، ط1، د.ت)، ج1، ص313.

⁶ يُنظر: الرازي، مختار الصحاح، ص208؛ السيد الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1403هـ)، ص48.

⁷ الرومي، قاسم بن عبد الله، أنيس الفقهاء، تحقيق: أحمد الكبيسي، (جدة: دار الوفاء، ط1، 1406هـ)، ص64؛ الجرجاني، التعريفات، ص95.

ولفظ (العصمة) في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعَصِيكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67]؛ أي من أذاهم، ومعنى الآية أن الله سبحانه يحفظه عن الكذب خطأ وعمداً.¹

ومن ثم ندرك أن معنى "العصمة" في الاستعمالين اللغوي والقرآني واحد؛ أي المنع والحفظ ولزوم الشيء، ولهما علاقة بينة بالاستعمال الاصطلاحي الخاص بمقام النبوة، حيث التأييد المطلق من الحق تعالى على موافقة النبي الكريم للصدق.

والعصمة مطلقاً تعني - عند ابن تيمية - ملازمة الطاعة، وهي "فعل المأمور وترك المحذور"، وفي حال الأنبياء عليهم السلام يزداد الأمر خصوصية محل تأييدهم، حيث التلازم بين مفهوم العصمة في النبي وحقيقة النبوة في ذاتها من جهة لوازمها وشروطها، فيرى أن الكشف عنها متصل بحقيقة النبوة ومعرفة شروطها، وما يلزم عنها في أحوال الأنبياء، وهذا قيدٌ فرّق به بين أحوال مدّعي العصمة وبين أحوال الأنبياء المعصومين.²

ويرى أيضاً أن العصمة كمال الصدق في الحال والمقال في الخبر والمخبر، يقول ابن تيمية: "عصمة الأنبياء: وما أنبأه الله به لا يكون كذباً، وما أنبأ به النبي عن الله لا يكون يطابق كذباً؛ لا خطأ، ولا عمداً، فلا بُدَّ أن يكون صادقاً فيما يخبر به عن الله؛ يُطابق حَبْرَهُ مَحْبَرَهُ"³، فقد ظهرت عصمة النبي ﷺ منذ صغره بانعقاد قلبه على العلم واليقين وموافقة الحق والعصمة من كل ما يُضاد تلك المعرفة وذلك اليقين، وحال الأنبياء السابقين وقصصهم في القرآن الكريم تدل على هذا المعنى دلالة واضحة، إذ "لا يصح بالبراهين الواضحة أن يكون في عقود الأنبياء سواه"⁴، وإن كان شيخ الإسلام يقول إنها لا تجب قبل البعثة لأنها ليست من لوازم النبوة في حقيقتها من أنها تبتدئ

¹ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النبوات، (القاهرة: المطبعة السلفية، ط1، 1420هـ)، ج2، ص875.

² ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ)، ج2، ص413؛ ج7، ص85.

³ ابن تيمية، النبوات، ج2، ص873.

⁴ يُنظر: القاضي، عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (عمان: دار الفحاء، ط2، 1407هـ)، ج2، ص97.

بزمن تعلق التكليف بالتبليغ محل الاصطفاء بالوحي، ونزوله على قلب النبي ﷺ؛ يقول: "أَمَّا وَجُوبُ كَوْنِهِ قَبْلَ أَنْ يُبْعَثَ نَبِيًّا لَا يُحْطَى، أَوْ لَا يُدْنَبُ؛ فَلَيْسَ فِي النَّبُوءَةِ مَا يَسْتَلْزِمُ هَذَا".¹

ولكن ثبوت أحكام هذا الاصطفاء وتعلقه بأحوال النبي قبل البعثة وبعدها؛ مما يتضمن معنى ثبوت حكم العصمة في شأنه مطلقاً كما تقدّم من كلام شيخ الإسلام؛ فهو يرى أن العصمة هي الصدق، فمن اختصه الله تعالى بأحوال النبوة لا يمكن له الكذب طبعاً أو اختياراً، ففي هذا معنى ثبوت العصمة في حقه؛ لأن الصدق وصف جامع أحكام موافقة الحق من دون الباطل، وكان ﷺ يُدعى "الصادق الأمين"، واشتهرت حاله بذلك بين القبائل حتى زمن هجرته، فقد أودعت عنده الودائع، وأمر علي بن أبي طالب بردها إلى أصحابها بعده، فصار العلم بصدقه متصلاً بدلالة أحواله الماضية عليه،² قال تعالى: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 16].³

والعصمة للنبي تعني نفى ما يُناقض الكمال من أنواع النقص، فالنبي مُنزه عن أي خلل يُعارض الكمال الواجب له، ومنه التناقض في الخبر، ولو من دون قصد الكذب.⁴

أهمية العصمة

إذا تبين معنى العصمة الثابتة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وما تجمع من معاني الكمال الثابت لهم؛ لزم بيان أهميتها لتعلقها بذات النبي من دون غيره من الناس، حيث التكليف

¹ يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص369.

² ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (دمشق: مكتبة دار البيان، ط1، 1405هـ)، ص85.

³ يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، 1415هـ)، ج2، ص153.

⁴ يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1417هـ)، ج28، ص33.

المطلق بالإيمان بالنبوة وأحكامها منه ولغيره بما يلزم عن ثبوت النبوة في شخصه من وجوب التصديق له ولأمره، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67].

وتتبيّن أهمية العصمة من حيث لزومها معاني النبوة؛ حتى اتحد دليلها بدليل النبوة، فإن ثبوت العصمة كاشفٌ وَصَفَ النبوة القائم بشخص النبي؛ ولعل هذا المعنى الخاص أشار إليه صراحة قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾؛ بعد أمره نبيّه بمهمة الرسالة العظمى، أي التبليغ، والكشف عن حقيقة النبوة من حيث تمام تلقي الوحي والتأييد عليه بلاعاً؛ ثبوتٌ للعصمة في شخص النبي، وهذا ألزم دليل على وجوب عصمته، أي إن الدليل على العصمة ذات الدليل الذي يستدل به على حقيقة النبوة؛ ليثبت وصفها في شخص النبي، فالمعجزات أو الآيات والبراهين التي يؤيد الله تعالى بها الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وكذلك صفاتهم التي تميزوا بها بين أقوامهم، وعامة أحوالهم في دعوتهم؛ هي دلائل العصمة الثابتة لهم التي استقر عليها وجوب التلقي والاتباع عنهم، فحين أرسل الله تعالى موسى عليه السلام إلى فرعون أيّده بالعصا واليد، وكانت هذه المعجزة سبيل عصمته، وهذا بيّن لمن تبصّر حال الأنبياء، فإن عصمتهم ليست كعصمة أيّ أحد من الناس.¹

وهنا تتأكد هذه الحقيقة الإيمانية التي تُنبئ عن أهمية العصمة، فقد بيّن شيخ الإسلام أن العصمة تشارك النبوة في وصفها الأول، فمن ادعى العصمة فقد ادعى النبوة في الحقيقة، ودعوى مشاركة النبي في عصمته تضاهي دعوى المشاركة في النبوة، وذلك لما تقتضيه هذه الدعوى من لوازم الإيمان؛ حيث التصديق الخالص والطاعة المطلقة والاتباع التام، ولا تصح أن تنعقد لذات أحد إلا للنبي من دون غيره من سائر الناس.²

¹ يُنظر: ابن تيمية، النبوات، ص6؛ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي حسن، (الرياض: دار العاصمة، ط2، 1419هـ)، ج2، ص316.

² يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج6، ص114.

ومما تظهر به أهمية العصمة النبوية أنها أصل كل عصمة ثابتة، فإن ثبت معناها في حق أحد فإنما يثبت مع اتباع مقام النبوة، وهذا تشريف عظيم لما ثبت للأنبياء في عصمتهم، فإن شهادة النبي ﷺ بعصمة أمته في قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»؛¹ دليل على عظيم مكانة عصمته، فقد كان التسليم لما تستلزمه من وجوب الاتباع من أمته لنبيلهم سبيل كمال حفظهم من الخطأ، والإشارة إلى هذا المعنى يفيدها نسبة (الأمة) إليه، وقد علم منهم في حياته كمال طاعتهم وتأسيسهم به، فحكم من بعدهم تابع لهم ما داموا على الطريقة نفسها في التمسك بمنهج التأسسي، وثبوت حجية الإجماع من هذا المعنى، فيحكم على إجماع الأمة أنه معصوم؛ لأن مستنده الوحي المعصوم.²

فبالاتباع التام تتبين أهمية العصمة؛ به تظهر كفايتها فلا يُحتاج مع الاعتصام بها إلى عصمة أحد من الخلق بعد النبي؛ إذ جعل في كلام النبي من الكليات التي تمنع من الحاجة إلى غيرها، وهذا أصل عظيم في باب العصمة النبوية، فإن اعتقاد الكفاية فيها يغني عن اتباع غير النبي أيًا كان، فقد امتنع وصفها حقيقة في غير شخصه؛ لإمكان الخطأ ووقوع ما يخالف العصمة من الذنوب، و"الكلية في هذا ألا نعتقد أن أحداً معصوم بعد النبي، بل الخلفاء وغير الخلفاء يجوز عليهم الخطأ والذنوب"،³ وهذا وحده وافي من الضلال، فإن ادعاء العصمة في غير النبي خلاف الحق حتى عُدد من المسائل التي حُكي فيها القول بالكفر.

ومما تتبين به أهمية اعتقاد العصمة في شخص النبي أنها كمال وجب اعتقاده فيه على أنها من حقائق التصديق الثابتة في شأنه، فهي من أكد آحاد حقّه لعظيم المقام بالتبليغ عن ربه عزّ وجلّ، وأيُّ طعن في هذا الكمال الثابت له يُعد معارضاً أداء حقّه ﷺ في التصديق بنبوته، والحكم عليه بحسبه إن وقع قصداً فهو من أنواع الأذية المحرمة شرعاً.⁴

¹ الحداد، عبيد الله بن الحسن، جامع الصحيحين بحذف المعاد والطرق، (بيروت: دار النوادر، ط1، 1431هـ)، ج1، ص6.

² يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج33، ص28.

³ ابن تيمية، منهاج السنة، ج6، ص121.

⁴ يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على الأخنائي، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، (القاهرة: المطبعة السلفية،

أنواع العصمة وأدلتها

للعصمة أنواع، ولكل نوع منها متعلق في حق النبي وصفاً وحكماً، فأما العصمة مطلقاً فهي فعل المأمور وترك المحذور، وهذا يتضمنه سائر أنواع العصمة النبوية فهي تعبير عنه إما اقتضاءً وإما لزوماً.

فثبتت حكم العصمة لازماً معنى النبوة، ولهذا كان خلاف في حكم ثبوتها قبل البعثة، ولكن هذا الخلاف يبقى من جهة الحكم على وجوبها بالشرع لا بالقدر، فمنع حكمها لأي شخص لم يثبت له مقام النبوة حيث انتفى دليلها شرعاً وقدرًا، وقد ينال شخص من أوصاف العصمة بحسب اتصاله بعصمة النبي اتباعاً وتسليماً.¹

والعصمة النبوية عامة وخاصة، فالأولى الحفظ من الأخطاء والذنوب، ومتعلقها من شخص النبي أفعال النبي وأقواله مطلقاً، حيث التنوع في أوصافه، فهو بشر رسول من عند الله تعالى، والثانية متعلقها من شخص النبي خصوصية وصف النبوة في تلقي الوحي عن الله تعالى وبلاغه إياه.

ومحور الحديث في النوع الأول وصف النبي بكمال الطاعة بالتزام تكاليف العبودية أتمّ التزام؛ إذ يتعين الحديث هنا عن العصمة من الذنوب؛ الكبائر والصغائر في حقه، بما يتبين معه أثر صفات النبي ﷺ في تحقيق الطاعة والخلوص من المعصية، والنوع الثاني أخص؛ لتعلقه بالبلاغ النبوي للوحي على تنوعه بين أقوال وأفعال، حتى كان هذا النوع محل إجماع بين أهل العلم، ومحوره كمال النبوة في شخص النبي، ويظهر فيه أثر صفات الرب تعالى.

والعصمة العامة ملازمة أحوال النبي قبل بعثته، وهذا معلوم من حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فعناية الله سبحانه، وحفظه إياهم، وكلاءته التي تلازمهم في جميع أحوالهم؛ تصدق عليهم وصف العصمة، فيصدق معها ثباتهم على الحق واستقامتهم، والعصمة

ط1، د.ت)، ص82.

¹ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص69.

الخاصة تخصُّ مبحث الحفظ من الخطأ في بلاغ الرسالة، وهذا محلُّ إجماع بين المسلمين أن النبي معصوم في بلاغها؛ لأن هذه العصمة أصل النبوة، فلا يمكن من دونها أن يتحقق معناها؛ لذلك كان اعتقاد كذبِه كفرًا،¹ واعتقاد تناقضه أيضًا مخالفٌ الحق، فلا يمكن مع العصمة في البلاغ التناقض فيما يُبلّغه عن الله تعالى.

وثبوت العصمة في البلاغ يتصل بالعصمة في تلقي الوحي، فقد ضمن الباري للنبي القدرة على التلقي بحفظه، فمن مقتضى التكليم بالاصطفاء - الذي هو من ركائز النبوة - أن يضمن للنبي إمكان تلقي الوحي بدفع الموانع وتحقيق الأسباب: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۖ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 16-17]؛ "جمعه في صدرك، ثم تقرأه، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾"، قال: فاستمع له وأنصت".²

أما من جهة الأداء فتكون العصمة بنفي وقوع الخطأ في تبليغ الوحي بعمدٍ أو غيره، وعليها تتفق دلالة الشرع والعقل، بل تتعدها إلى ما تقتضيه من حقائق العلم والعمل،³ فهذه العصمة الثابتة للأنبياء عليهم السلام هي التي يُفهم منها معنى النبوة التي هي تكليف بتحسُّل الإنباء وتبليغه؛ مقصد النبوة والرسالة؛ فَإِنَّ "النَّبِيَّ هُوَ الْمُنَبِّئُ عَنِ اللَّهِ، وَالرَّسُولُ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى".

ثم إن الإيمان الذي يتضمن حقائق التصديق المطلق بأقوالهم؛ مبناه على ثبوت العصمة في تبليغهم أمر الله تعالى، وهذا أصلٌ بُني عليه كمال تصديقهم كمال التلقي، فيتحقق بهذا الإيمان المطلق بهم، قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285].⁴

¹ يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج5، ص259؛ مجموع الفتاوى، ج3، ص292.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص101، ويُنظر: البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: خالد العك، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1995م)، ج4، ص423.

³ يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج5، ص261.

⁴ يُنظر: المصدر السابق، ج5، ص272.

واعتقاد العصمة مبنى أداء حقوق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من كمال التعظيم والنصرة، وابن تيمية يبين أن متعلق الحكم بقتل سائهم هو هذه العصمة التي تخصهم ولا تخص أحدًا من الخلق سواهم ولو كانوا أولياء الله تعالى، فإنهم ليسوا بمعصومين؛ يقول هذا بعد أن أثبت العصمة للأنبياء¹، فلا بُدَّ من التنبيه على وجوب اعتقاد كما لهم وثبوت العصمة لهم أصلاً؛ لكامل بشريتهم باصطفائهم للنبوة، حتى إن انتقاء الألفاظ واختيار العبارات الملائمة التي تتناسب مع علو شأن الرسول في الحديث عن تفاصيل المسائل المدرجة في العصمة؛ واجب، وهذا ما نقله ابن تيمية عن القاضي عياض.²

وتفصيل منع الخطأ في التبليغ بعدم أو غيره يكون ببيان وجوب موافقتهم الحق بتوخي الصدق أولاً، أما الكذب فالأنبياء عليهم السلام مُنزّهون عن الوقوع فيه، فإنه إذا ثبت أن هذا النبي صادق، وأنه مُوحى إليه من عند الله سبحانه؛ امتنع معه الكذب فيما يبلغه عن الله تعالى، فإن الكذب فيه مما يُناقض حقيقة النبوة؛ إذ اعتقاد إمكانه يعني القدح في أصل النبوة، وهذا ما تواتر عن أتباع الأنبياء قاطبة منعه واستحالة وقوعه، "فمن شهد أنه رسول الله شهد أنه صادق فيما يُخبر به عن الله تعالى، فإن هذا حقيقة الشهادة بالرسالة؛ إذ الكاذب ليس برسول فيما يكذبه، وبالجملة؛ فهذا معلوم بالاضطرار".³

أما من جهة الخطأ غير المتعمد فإن من تمام الاصطفاء بالتكليم والوحي مع كمال القدرة - التي تعني سلامة القابلية لتلقي الوحي - امتناع الوقوع في اللبس بين ما هو وحي من الله سبحانه وما هو من غيره، مما يعرض للنفوس البشرية، كالوساوس، فكما أنه يستحيل الكذب على النبي في ادعاء تلقي الوحي؛ من المحال أيضاً أن يلتبس عليه الوحي بغيره، فتختلط عليه حقيقته.

¹ يُنظر: البعلي، محمد بن علي، مختصر الفتاوى المصرية، تحقيق: عبد المجيد سليم، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط1، 1405هـ)، ص558.

² يُنظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج2، ص252.

³ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص154.

وعلى الرغم من هذا الأصل الذي يتفق مع الإيمان بمقتضى النبوة وحقيقتها؛ ذهب أهل العلم¹ إلى أن هذا لا يعني امتناع وقوع الخطأ، فقد يكون مجتهداً، وحكي اتفاق الأصوليين على ذلك؛² لأن العصمة في التبليغ تعني عدم الإقرار على الخطأ، فلا يلزم من العصمة انتفاء نوعه أياً كان؛ لأن هذا جائز في حق البشر، وبخاصة في حال تلاوة الوحي وتبليغه؛ إذ يتأكد الكيد من الشيطان، ولكن في الإقرار عليه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: 52]، فالمراد بالتمني التلاوة، والمقصود أن الإيحاء المفترى من الشيطان إما أن يلقي في أسماع الناس عند تبليغه، فينسخ الله ما يلقيه الشيطان وتبقى العصمة له، وإما أن يلقي في قراءة النبي عند تبليغه الوحي، فيلبس به على السامعين حتى يضل به من يضل من الكفار والمنافقين، وأنه تعالى ينسخ هذا الإيحاء الباطل، فتتحقق العصمة، وهذا ما رجَّحه الإمام؛ لأن مقصود العصمة ألا يستقرَّ على خطأ، وإنما ينبّه إليه، فيحصل نسخ الباطل وإحكام الوحي حيث الندرة في الوقوع في الخطأ، يقول: "ولا محذور في ذلك إلا إذا أقر عليه، فأما إذا نسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم آياته؛ فلا محذور في ذلك".³

ومن ثم يكون الخلاف الواقع في معنى العصمة بين علماء السُّنة عنده (ابن تيمية) خلافاً لفظياً؛ لأن منتهاه ألا يستقر خطأ فيما بلغه النبي، وقد استدل شيخ الإسلام بحديث عبد الله بن عمرو أنه كان يكتب ما سمع من النبي ﷺ، فقال له بعض الناس: "إن رسول الله يتكلم في الغضب، فلا تكتب كل ما تسمع"، فسأل النبي، فأَوْماً بِأَصْبُعِهِ إِلَى

¹ يُنظر: تفسير الطبري، ج 18، ص 663؛ النووي، شرح مسلم، ج 1، ص 241.

² يُنظر: القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد الخالدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1416 هـ)، ج 4، ص 410.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص 191.

فيه؛ فقال: «اَكْتُبْ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ».¹

وأما ما كان مستنده فيه الظن - كالاتجاه في الأحكام الدنيوية مما لم يأت فيه خبر على التعيين - فإن ابن تيمية يرى إمكان الخطأ اليسير فيه، ولكنه لا يستقر فيه على خطأ؛ لعصمته، ومن ذلك ما روي عنه أنه مرَّ بِقَوْمٍ عَلَى رُؤُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟»، فَقَالُوا: "يَلْعَنُونَكَ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى، فَيَلْقَحُ"، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «مَا أَظُنُّ يُعْنِي ذَلِكَ شَيْئًا»، فَأَخْبَرُوا بِذَلِكَ، فَتَرَكُوهُ، فَأَخْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ، فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ».²

وكلُّ ما كان من قبيل الاجتهاد الذي يستند إلى الظن، فقد يقع فيه الخطأ اليسير، ثم يُنبه إليه، فلا يستقر عليه، ومن ذلك وقوعه في الخطأ اليسير الناجم عن النسيان الذي لا تخلو منه طبيعة البشر، كقوله ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ، أَنْسَى كَمَا تَنْسُونَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي»³ وقد يراد لحكمة تشريعية، من مثل "إفادة علم وتقرير شرع"،⁴ كما قال: «إِنِّي لَأَنْسَى - أَوْ أَنْسَى - لَأَنْسَى»⁵ وذلك كالسهو الذي حصل له في الصلاة، فقد صلى ركعتين في رباعية، فكان ذلك النسيان منه عليه أفضل الصلاة والتسليم سبب مشروعية

¹ أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد العطار، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2015م)، ج10، ص55؛ ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1، 1432هـ)، ج13، ص259، وصحَّحه الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1415هـ)، ج4، ص106، ويُظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص7.

² مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1412هـ)، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، رقم الحديث 4356، ويُظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج15، ص186.

³ صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة، رقم الحديث 401.

⁴ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج4، ص263، ويُظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج35، ص10.

⁵ مالك بن أنس، الموطأ، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1406هـ)، كتاب السهو، باب العمل في السهو، وقال ابن عبد البر: "لا أعلم هذا الحديث رُوي عن النبي مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه، ومعناه صحيح في الأصول"، ج1، ص100.

سجود السهو،¹ وكلُّ ما نُقل في هذا الباب فمن اليسير الذي يسهل حصره وعدّه، فإنّ اليقين التام وانتفاء الوسائس هو الغالب على أنبياء الله سبحانه".²

1. العصمة من الذنوب:

هنا يتحتم الحديث عن عصمة النبي من الذنوب؛ إذ كان مفهوم العصمة مطلقاً يعني التزام الطاعة والخلوص من المعصية، وهذا فيه معنى ثبوت صدقهم حيث كمال موافقتهم أمر الله تعالى وشرعه، والعصمة هنا ثابتة لمقام التبليغ أيضاً، فحالمهم كله أسوة لأتباعهم، ولهذا المعنى أوجب كافة العلماء عصمتهم من الذنوب بأن الأنبياء عليهم السلام لهم العصمة من الكبائر الموبقات.

وثبوت العصمة المطلقة للأنبياء عليهم السلام لا تعني انتفاء وقوعهم في الذنب اليسير من اللوم، ففضلهم بلزوم الطاعة حتى عُرفوا به وعُرف بهم، فما الطاعة إلا أحوالهم، وحالمهم بين عرفان وطاعة وتوبة دائمة، وتكون توبتهم أسوة لغيرهم، وحفظاً لبلاغهم الدين مما لا يصح فيه مما قد يقع ندرة ولمّا حلّ البشرية، فإنهم باتفاق المسلمين معصومون في تبليغ الرسالة عن أن يُقرُّوا في ذلك على خطأ في كل أحوالهم وأقوالهم، فإن خلافه يناقض مقصود الرسالة،³ ومستند هذا الوجوب الإجماع، وقد حكاه القاضي عياض لظهور حجته، وثبّه إلى دلالة العقل عليه أيضاً، حيث النبوة المؤيدة بالمعجزة.⁴

والاعتدال في هذا الباب مطلب، فالعصمة في حق الأنبياء تعني التزاماً تاماً بالطاعة، ولا يعني هذا انتفاء إمكان النذر القليل من الخطأ سهواً أو عمداً وفق ما دلّت

¹ صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس؟ رقم الحديث 714.

² يُنظر: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1415هـ)، ج1، 213.

³ ابن تيمية، الرد على الشاذلي، ص17.

⁴ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج2، ص144.

عليه النصوص الواردة في شأنهم؛ حيث التكليف بوصف البشرية، فهم من بني آدم، لا ملائكة، فإن وصف عصمتهم مبني على ثبوت كمال الصديق بالإرادة البشرية التي هي مناط الابتلاء بالتكليف، وهذه الإرادة بشرية لا تخرج عن مقدورهم، وليس من وسع البشر الخلوص التام، فلا بُدُّ - مع فهم هذه الحقيقة - من اعتقاد إمكان وقوعهم في اليسير من المخالفات التي هي من جنس مخالفة الأولى، فهناك صحيح وأصح، وقد يُلام على فعل المفضول مع وجود الفاضل، كما الحاصل من الأنبياء، فقد حكت الآيات بعض عتابهم وتوبتهم من ذلك، وحصول المغفرة لهم؛ لذا ينبه ابن تيمية إلى الاعتدال في اعتقاد عصمتهم؛ حتى لا تنكر الآيات التي حكت توبتهم، ولا يغلق باب الاتِّساء بهم، فلا يفرط فيما ثبت لهم، كما فعل اليهود الذين ثبت عنهم حقدهم على الأنبياء ووصفهم بما لا يجوز في حقهم، أو كما فعل النصارى من الغلو في شخص المسيح حتى وقعوا في تأليهه ورفعوا عن عامة البشر.¹

ثم إن في اعتقاد توبتهم ما يلزم منه تمام التأسّي بهم بموافقة حالهم في التوبة والاستغفار، وآيات القرآن الكريم بيّنت من تفاصيل أخبارهم في هذا ليكونوا أسوة، ففي أدعية الاستغفار عن المصطفى ﷺ، وفي الصحيحين عنه: «اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي وإسرافي في أمري»،² فهذا يدل على معنى البشرية مع خالص الطاعة والتوبة والإنابة.

وفي استشعار مقام الطاعة مع البشرية - من دواعي القبول والمحبة - ما فيه من دلالة على التواضع، "فقد ثبت أن النبي ﷺ قال: «لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله»، قالوا: "ولا أنت يا رسول الله؟"، قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل»،³ فكان هذا من أعظم مآدحه، أي مما مدح به؛ إذ التواضع خلق عظيم، وهو يعارض الكبر المذموم

¹ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج15، ص150.

² صحيح البخاري، باب التهجد بالليل، رقم الحديث 1069، ويُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص411.

³ صحيح البخاري، باب نهي تمني المريض الموت، رقم الحديث 5349.

الذي نهي عنه أشد النهي.

وهذا المدح الذي هو حق الأنبياء؛ لا يكون إلا مع وقوع شيء يسير من وصف البشرية؛ لأنه قد علم ضرورة أن سيئاتهم ليست كسيئات غيرهم؛ فالمسلمون مجتمعون على تنزيههم من الكبائر،¹ وذلك في مثل قصة الصحابي الجليل عبد الله ابن أم مكتوم حين عبس في وجهه النبي لانشغاله بدعوة وجهاء قريش، فنزل عتابه في ذلك قرآنًا يُتلى، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ [عبس: 1]،² وقد عُرف هذا عند العلماء بأنه ترك الأولى، وقيل في معناه: "حسنات الأبرار سيئات المقربين".

والتوبة لا تُعقل إلا مع الإقلاع عن الذنب، ونفي هذا المقام عن الرسل والأنبياء غضٌّ من شأنهم، فإن التوبة ترفع الدرجات، وتقلل العثرات، وتكثر الحسنات؛ لما تتضمنه من معاني العبودية والذل والافتقار، فكمال العبد يكون بتحقيق اعتقاد كمال الرب تعالى في قلبه، وتعظيمه واستشعار منته ورحمته والحاجة إلى إحسانه.³

وأما ما لا يعارض الرسالة من مثل الظن في الأمور الدنيوية، والنسيان في هذه الأمور، وغيرها؛ فهذا لم يُعصَم منه أحدٌ من البشر مطلقاً؛ بل قد قال النبي ﷺ في تأييد النخل: «ما أراه يغني شيئاً»، وتركوه، فصار شيئاً، قال: «إنما ظننتُ ظناً، فلا تؤاخذوني بالظنِّ، ولكن إذا حدثتكم عن الله فلن أكذب على الله»،⁴ وكذلك في الصحيحين أنه قال: «إنما أنا بشرٌ أنسى كما تنسون، فإذا نسيْتُ فذكروني».⁵

¹ يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص260.

² الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط2، 1395هـ)، باب من سورة عبس، رقم الحديث 3651، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الترمذي، (الرياض: دار المعارف، ط1، 1419هـ)، ج5، ص432، ويُنظر: تفسير الطبري، ج24، ص217.

³ يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص397.

⁴ صحيح مسلم، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، رقم الحديث 139.

⁵ سبق تخريجه.

ولهذا اتفق السلف على أنه ﷺ وسائر الرسل معصومون من الكبائر مطلقاً، أما صغائر الذنوب فهناك من جَوَّزها مع منع الإقرار عليها، وليس فيه ما يوجب عدم الوثوق؛ لأن هذا إنما يلزم مع تعمُّد العصيان، أما ما كان عن سهو وخطأ وأُتبع بالتوبة والاستغفار؛ فإنه لا يقدح في حجية اتباعه ﷺ.¹

أما كبائر الذنوب أو الفواحش فالأمة مجمعة على تنزيه الأنبياء عليهم السلام عنها كما سبق بيانه، وفي سورة يوسف بَيَّنَّ سبحانه حفظه المخلصين من السوء وكل ما يخل بالعدالة، فإنهم ينزهون عنه، فلا يجوز أن يصدر من النبي ﷺ تعمُّد الكذب البتة؛ بل قد قال النبي ﷺ: «ما ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين»،² ولا تخفى دلالته على بشرية الرسل؛ لأن هذه الأحوال لا يمكن مفارقتها أوصاف البشر، فثبت عنه أنه قال: «كل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون».³

وكما كانوا منزهين عن الكبير من الذنب، فإنهم منزهون عن الإقرار على يسير الخطأ، فإن العصمة في حقهم توجب التبيان في حال الخطأ لئلا يُقتدى بهم، وإنما يكون الاقتداء بهم في حالهم التالي، وهو التوبة والرجوع، فتكامل حالهم بها، ويحسن التأسي، وفي حال الاجتهاد فإن الخطأ في حق رسول الله ممكن، ولكن لحل العصمة لا يمكن الإقرار عليه، وما سواه فإنه مع الاجتهاد قد يغفر له، ولكن لا يصح اتباعه فيه لعدم العصمة المانعة من الإقرار.⁴

2. العصمة بمعنى الكلاءة:

يراد بالعصمة هنا الكلاءة والحفظ والنصرة، وهذا مقصود العصمة الأول، فقد حُص

¹ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج10، ص293؛ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج4، ص230.

² سنن أبي داود، رقم الحديث 4359، ج4، ص128، ويُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص427.

³ سنن الترمذي، رقم الحديث 2423، ج9، ص39؛ مسند أحمد، حديث أنس رضي الله عنه، ج26، ص123، وصحَّحه الألباني، صحيح وضعيف الترمذي، رقم الحديث 2499، ج5، ص499، ويُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص407.

⁴ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص434.

بالاستعمال القرآني في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67]؛ لأنه مبني على أصل الاصطفاء بالنبوة، وإدراك أنها موهبة إلهية لا يمتلك لها أحد طريقاً من الاجتهاد والبذل، وإنما تتحقق بالحكمة في تعلق المشيئة بالشخص المجتبي لتلقي الوحي، وحيث تظهر في الأنبياء خصيصة العناية الربانية في حفظهم في بلاغهم،¹ فيكون النبي معصوماً على لغة القرآن، أي إن الله عصمه من كل ما يتعارض مع كمال أدائه الرسالة، وخصَّ ذكر الناس بالعصمة منهم؛ لظهور أذاهم مع وقوع الاعتراض منهم، ومجاذبتهم الحق بالصد والأذية، وربما بالكيد والحسد، وهذا ما وقع لعامة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وما ناله النبي ﷺ من أذى الناس بعد البعثة كثيراً، وفي سيرته من ذلك الشيء الكثير؛ إلا أن عظمة الحق تبدو في انتفاء مقتضى تلك الأذية حيث الحفظ والعناية وكمال الكلاءة.²

وإن ثبتت العصمة لعموم الأنبياء؛ فإن حديث القرآن موجه لخاصة أحوال النبي، مما يزيد في معناه محل الفضل بالخاتمية، وهذا ما نبّه إليه شيخ الإسلام في عظيم عناية الله تعالى بنبيه في عصمته من الخلق وشروطهم حتى يتم له مراده من البلاغ.

وعصمة الله تعالى نبيه ﷺ بحفظه وكلاءته من الأعداء، ومن أذية عموم الناس حاصلة، فهي آية على نبوته وتأيد الله تعالى له، والمتأمل في أحوال النبي قبل البعثة وبعدها يتحقق له هذا الأصل العظيم، حيث المعجزات المتنوعة المقارنة لأحواله حفظاً وتأيداً وكلاءة،³ وهذا المعنى يعم عامة من عُرف بالأذى، فمُنعت كذلك الشياطين من أذيته، ووردت بذلك روايات عدة، وفي القرآن الكريم أمرٌ بالاستعاذة منهم، فقد مُنعت شياطين الإنس والجن أن يُغيّروا ما أرسل به، أو يمنعوه عن تبليغه، فلا يكتنم شيئاً، ولا يكذب لكمال عصمته من كيدهم ووسوستهم، "فهو يسلك الوحي من بين يدي الرسول ومن خلفه، وهذا في معنى عصمته من الناس".⁴

¹ يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج7، ص315.

² يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ)، ج7، ص203.

³ يُنظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج5، ص299.

⁴ ابن تيمية، النبوات، ص33.

3. العصمة قبل البعثة:

تُضاف إلى أنواع العصمة الخاصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فالصحيح أن عصمة الأنبياء متصلة بحالهم قبل النبوة كحال نبينا، فمما عُرف عنه من التوحيد، والتحنث، والعزوف عن عبادة الأصنام، وغشيان المنكرات، وكثرة جريان المعروف والإحسان وعموم مكارم الأخلاق على يديه، وكذلك قصص موسى وعيسى عليهما السلام والأنبياء السابقين.

والحديث هنا متعلقه من العصمة الخلو من الذنب، وإن كان شيخ الإسلام يرى القول بها كما تقدم، ولكن من دون إيجاب لها إيجاباً شرعياً، فيترتب عليه حكم بالاتباع والطاعة، فالاعتدال مذهبه هنا بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة، فالمعتزلة يوجبون العصمة قبل النبوة، وترى أنها جزاء على عمل متقدم،¹ فهي تعظم أفعال العباد وتنفي تقدير الله تعالى لها مشيئة وخلقا، فهذا ترى أن النبي لا بد من أن يكون في فعله ما يوجب استحقاقه النبوة،² والأشاعرة في المقابل ينفون القول بوجودها وتبنتها؛ لانتفاء حال النبوة القائم على تلقي الوحي وتبليغه، ومرجعهم في ذلك نفي أن يكون في قدرة العبد ما يوجبها استحقاقاً لأن أفعاله تُنسب إليه كسباً لا حقيقة، فالسببية منتفية أصلاً في ظهور الفعل عن العبد، فهي ترجع إلى محض المشيئة؛ فالأشاعرة ينفون تعليل أفعال الرب تعالى.³

ويرى شيخ الإسلام إثبات العصمة وصفاً من دون إيجابها بحكم شرعي، فكمال الأنبياء الثابت لهم محل اصطفاء من الله تعالى، فوصفهم بلزوم الطاعة ومطابقة الحق واصطفائهم بالتكليم نالوا به مقام النبوة،⁴ فالله تعالى حكيم، والحكمة للرب تعالى صفة من صفاته الذاتية الفعلية، فأثبت الحكمة في الاختيار الذي يلزم معه العدالة من

¹ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1404هـ)، ص74.

² القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1996م)، ص301-573.

³ الأمدي، علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط1، 1971م)، ج1، ص317.

⁴ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الأصفهانية، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، د.ت)، ص207.

النبي وثبوت الاستقامة بما يثبت لهم العصمة من الكبائر، على معنى أن "الأنبياء أفضل الخلق وهم أصحاب الدرجات العلى في الآخرة؛ فيمتنع أن يكون النبي من الفجار، بل لا يكون من عموم أصحاب اليمين"،¹ ولكن من دون غلو في معنى العصمة قبل النبوة؛ لأن النبوة لم تثبت وقتها شرعاً بالوحي المعصوم، فلا يجب ثبوت مقتضاها من العصمة حكماً، وما يلزم عن ذلك من وجوب الاتباع؛ وإن ثبت وقوعها وصفاً، ولأن العصمة لا يجب فيها منع الذنب أصلاً لأن حال التائب أكمل بعد توبته من قبلها، ولأن الأنبياء لا يقرون على ذنب، ولأنهم معصومون من الكبائر.²

مخالفات في العصمة والرد عليها

العصمة في حق النبي ﷺ والأنبياء من قبله ثابتة، وهي مما اتفق عليه المسلمون إلا بعض الفرق، وهذا ما وُجد عند الشيعة الرافضة والباطنية، فلما كان وصف العصمة من أهم ما يستند إليه في التسليم؛ صار إلحاق حكمها بالأئمة والمشايع معتمد المذهب الشيعي في حجية متابعة هؤلاء في البلاغ والتشريع، حتى استقر متأخروهم على عد الإيمان بهم من أركان الإيمان، فأهل السنة يقولون: "لا معصوم إلا النبي ﷺ"، والشيعة يقولون: "لا معصوم غير النبي ﷺ والإمام"، فوقع الاتفاق على انتفاء العصمة المختصة بالنبي بعطفهم هذا، حيث المساواة الظاهرة بين مقام النبوة ومقام الإمامة.³

وعلى الرغم من اتفاق هؤلاء في القول بعصمة الأئمة في مناحي العلم والبلاغ والتشريع، اختلفوا في درجات مقارنتهم بعصمة المصطفى ﷺ، فمنهم من زعم أن الرسول يجوز عليه العصيان استناداً إلى بعض النصوص التي دلت على وقوعه أحياناً في الخطأ،

¹ ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص418.

² المصدر السابق، ج2، ص397.

³ يُنظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط1، 1429هـ)، ج25، ص191؛ الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، (بيروت: دار الهداية، ط1، د.ت)، ج4، ص3.

كما حدث في أخذ الفداء يوم بدر، ولكن الأئمة لا يجوز ذلك عليهم، وعمدتهم في هذا أن الإقرار على الذنب ممتنع في حق الرسول لمحل الوحي الذي يحصل به التنبيه، أما الأئمة فلا ينزل عليهم الوحي منبهاً إياهم عند الخطأ، فكانت العصمة لازمة ذواتهم حتى يصح بهم التشريع الذي تفرضه الحاجة الدائمة إلى إمام يقوم مقام الرسول في الحكم على الجزئيات المتجددة، أما متأخروهم فالتزموا مذهب المعتزلة في كثير من أبواب الاعتقاد، وأوجبوا العصمة في حق الرسول من سائر الذنوب حتى الصغائر، وألقوا به الأئمة، ودلوا لذلك بأنهم "جميعاً حجج الله، وهم معصومون من الزل".¹

وهذا مما انفردت به الشيعة وأتباعها من الإسماعيلية،² مع اختلاف في أصولهم، فقد نفت الإسماعيلية أصل الاصطفاء، وادعت أن النبوة تتحقق بالاكتمال، وخالفت بذلك فرق المسلمين جمعاء، مع مخالفتهم نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة وصريح المعقول والمنقول، ونكتة أمرهم - كما يرى شيخ الإسلام - أن وقوع الأنبياء عليهم السلام والأئمة في الذنب، ولو من دون تعمّد نقص، والواجب تنزيههم عنه، والمقدمتان كلاهما باطلة، فإن التوبة النصوح يلزم عنها الكمال لا النقص، وهذا معلوم من أحوال الصالحين، فالسابقون من هذه الأمة تاب كثير منهم ودخل الإسلام بعد كفر، ولم يحل دون بلوغهم أسمى الدرجات، فالعبرة بكمال النهاية لا بنقص البداية،³ وهذا ما يريدون الفرار منه، فإن من أظهر أهداف الشيعة الإمامية في هذا المقام الطعن في إمامة الصديق والفاروق، فقد نسبوا إليهما العصيان بل الكفر؛ يقولون: "إن كل عاصٍ بكبيرة كافر، ولا أعصى من

¹ الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتز، (بيروت: دار إحياء التراث، ط3، 1400هـ)، ج1، ص48، ويُظن: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص394؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، (طهران: دار الكتب الإسلامية، ط3، 1388هـ)، ج1، ص149.

² يُظن: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1983هـ)، ج2، ص368.

³ يُظن: ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص430.

الخلفاء المذكورين، ومن ساعدهم على أمرهم¹، وقد عُلِمَ ما كانا عليه قبل الإسلام من متابعة دين قومهم حتى امتنَّ الله تعالى عليهم بالإيمان، قال ﷺ: «عليكم بسُنَّتِي وَسُنَّةَ الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»².

ودعوى العصمة في الإمامة من أخطر ما يوجه لسلب معنى العصمة الثابتة للمصطفى ﷺ، فحقيقتها دعوى مضاهاة النبوة، فإن العصمة من أجل خصائص الوحي التي تحفظ حق التشريع للنبي من دون غيره، وتقضي تصديقه واتباعه في كل ما يأتي به عقيدة وشريعة، ومن هنا أتى الأمر بالإيمان بما جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ﴾ [البقرة: 136]³، فالعصمة تقتضي الطاعة المطلقة التي لم تثبت لأحد سوى الرسول، ويرد له عند التنازع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: 59].

ودعوى أن الأئمة معصومون في كل ما يأتون به؛ تضيي عليهم ما ليس لهم؛ لذا اتفق المؤمنون على أن كل من سوى الرسول يؤخذ من قوله ويرد، ومن خالف في هذا فقد ادعى مشاركا للرسول فيما اختص به من حقوق، كما دلت على ذلك مصادر التلقي المعصومة؛ الكتاب والسنة.

ثم إن انفراد الرسول بحق الطاعة المطلقة للعصمة؛ يوجب استحقاق الثواب لمن أطاعه، والعذاب لمن عصاه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69]، ويلزم من أصلهم هذا فتح باب النبوة، وردُّ الحديث الصريح الذي قال فيه المصطفى: «لا نبيَّ

¹ يُنظر: الكليني، الكافي، ص348؛ الطوسي، الغيبة، ص275؛ ابن الوزير، العواصم والقواصم، ج1، ص184.

² سنن أبي داود، باب في لزوم السنة، رقم الحديث 3991، وصحَّحه الألباني، سلسلة الأحاديث، رقم الحديث 2735.

³ ابن تيمية، منهاج السنة، ج6، ص188.

بعدي»¹، وكان هؤلاء الأئمة كأنبيا بني إسرائيل، ولا يخفى ما في هذا من جحد خصائص النبوة المحمدية التي ختمت بها النبوات إلى قيام الساعة،² على الرغم من أن الثابت من أحوال هؤلاء الأئمة يقضي برد دعوى الشيعة في عصمتهم حيث وقع منهم الخطأ وارتكاب شيء من الخطايا التي لا تقدر في مكانتهم وعلو قدرهم، ولكن لا يمكن القول بعصمتهم كحال المصطفى ﷺ،³ وغاية ما يمكن أن يصلوا إليه من الكمال تمام المتابعة وحسن التلقي، قال ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذه فقد أخذ بحظ وافر».⁴

ثم إن دعواهم في وجوب العصمة للأئمة؛ حيث الحاجة الماسة لتشريعهم عند تجدد الأحكام الجزئية المتعلقة بالمكلفين؛ مردودة لا أساس لها، فإن الشرع قد اكتمل ببلاغه، فلا حاجة بعده لشرع جديد، وكل ما يستجد من الأحكام الجزئية يرجع في حكمها لما عُلم من الأحكام الكلية التي ثبتت ببلاغه،⁵

وكذلك دعوى العصمة من الذنوب تُناقض معتقد الشيعة المتأخرين الذين التزموا مذهب المعتزلة في أصول القدر؛ لأن أفعال العباد الاختيارية التي هي مناط التكليف من فعل المراضي، وترك المناهي، أو العكس خارجة عن التقدير المتعلق بخلق أفعال العباد، فهي عندهم غير مرادة للرب تعالى.⁶

¹ صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم الحديث 3455.

² يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 35، ص 123؛ جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1998م)، ج 1، ص 273.

³ يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج 6، ص 196.

⁴ سنن أبي داود، باب الحث على طلب العلم، رقم الحديث 3157، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن أبي داود، (الرياض: مكتبة المعارف، ط 1، 1419هـ)، رقم الحديث 3641، ج 8، ص 141، ويُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 35، ص 123.

⁵ يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج 6، ص 451.

⁶ يُنظر: المصدر السابق، ج 7، ص 84.

والرد عليهم يكون بما سبق من استحالة الثبات المطلق على موارد الشرع علماً وعملاً في حق أحد من العباد، ما خلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام؛ لما يلزم عن ذلك من خروج على مصادر التلقي المعصومة التي علمت ببلاغ المصطفى، وابنني عليها كمال التسليم، فقد ضمنت لنا الهداية بها وحدها دون غيرها من هواتف الإمامة.

وأزيد في هذا ما أثر عن كبار الصحابة في إقرارهم بالتقصير وخلوهم عن هذه العصمة الموهومة، يقول أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبة توليه الحكم: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله؛ فلا طاعة لي عليكم».¹

أما الفلاسفة فقد ضلوا في هذا المقام؛ لأنهم فسروا الوحي بحالة نفسية تشبه ما يحدث للنائم حال نومه لما يمتاز به النبي من قدرة فائقة على الخيال، ربما يشاركه فيها غيره من ذوي القدرات أو يسبقه فيها كالفيلسوف،² ولا يخفى ما في هذا من قدح في حقيقة العصمة التي توجب كمال الحفظ في التلقي بما لا يدع للنبي مثيلاً من غير الأنبياء بما يرد عليه من الله تعالى، فالوحي منسوب إليه تعالى على أنه كلامه، قال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]، وبهذا تكون قد طعنت في العصمة الواجبة لهم حال التلقي، أما الأداء فكان قدحهم فيه نتيجة حتمية لما تقدم؛ حيث جوزوا الكذب في حق الأنبياء، وادعوا أن هذا للمصلحة العامة.³

وقد خالفت غلاة الصوفية أصل الإيمان بعصمة النبي حين ادعت مشاركة الشيخ إياه ﷺ، فنسبت إليه الحفظ والولاية بدلاً منها، كما فعلت الفلاسفة حين رفعت من شأن الفيلسوف حتى ادعت مشاركته النبي.

¹ الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ)، كتاب العلم، باب لا طاعة في معصية، رقم الحديث 20702، ج11، ص336، ويُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص227.

² يُنظر: الفارابي، محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة: مطبعة حجازي، ط2، 1950م)، ص8.

³ يُنظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الرسالة الأضحوية، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1949م)، ص44؛ ابن تيمية، منهاج السنة، ج2، ص415.

والحفظ بدلاً من مسمى العصمة عند بعض الصوفية مصطلح حادث أريد به ما أراد الروافض والإسماعيلية بالعصمة تماماً، فيمتنع على أصلهم وقوع الولي في الذنوب لشرفه وفضله، بل صرح ابن عربي تفضيل الولي على النبي في عدد من المواضع، وادعى أنه موضع لبنة الذهب التي شاهدها النبي، ولم يخبر بها، وأن للنبي موضع لبنة الفضة التي أخبر بها النبي، وأن بها يكتمل البناء،¹ فهو من حيث اتباعه شرع النبي مشارك النبي في لبنة الفضة، ومن حيث علمه الباطن خالصاً له من دون واسطة نبي، فهو اللبنة الذهبية يقول مصرحاً بمشاركته مقام العصمة في النبوة، "فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول".²

وقد نفى ابن تيمية هذه الدعوى تماماً، يقول: "وكثير من الغلاة في المشايخ يعتقد أحدهم في شيخه نحو ذلك، ويقولون: الشيخ محفوظ، ويأمرون باتباع الشيخ في كل ما يفعل، لا يخالف في شيء أصلاً، وهذا من جنس غلو الرافضة والنصارى والإسماعيلية؛ تدعي في أئمتها أنهم كانوا معصومين".³

خاتمة

فيما يأتي جملة من النتائج توصل إليها هذا البحث:

1. العصمة في الاصطلاح تتفق مع المعاني اللغوية بما يضفي عليها معنى الوضوح والبيان، فإذا وردت في الخطاب عُلم معناها بالضرورة.
2. المعنى الاصطلاحي للعصمة يعلم من خطاب الشارع في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وهو يدور في التزام الطاعة والتثبيت عليها والحفظ الملازم أدائها.

¹ حديث أخبر به بالنبي لئيبين أنه خاتم الأنبياء، وأنه واحد منهم، صحيح البخاري، باب الاقتداء بسنن رسول الله، رقم الحديث 673.

² ابن عربي، محمد بن علي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، د.ت)، ص63؛ الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، ج2، ص3؛ تفسير ابن عربي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1900م)، ج8، ص2، ويُظن في حكاية أقواله: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص172.

³ ابن تيمية، منهاج السنة، ج6، ص189.

3. حقيقة العصمة لا يمكن أن تنفك عن معنى النبوة؛ لذا كانت دليلاً عليها، ولازماً لثبوت أصلها، وسبيلاً إلى تحقيق معنى التصديق بها أصلاً والتزاماً، وهو مقام أثنى الله تعالى به على النبي بخاصة.
4. تحقيق معنى العصمة بما يتفق مع أدلة الكتاب والسنة، ويمنع الغلو فيها أو التفريط في لوازمها.
5. أهمية العصمة ومكانتها ثابتة، وهي من حقائق الدين الأصولية التي يترتب عليها أحقية التشريع وسلامة الاتباع.
6. مجالات العصمة لازمة حال النبي على التحقيق في تلقيه للوحي وتبليغه إياه، وهذا محل إجماع بين علماء الأمة الإسلامية.
7. كل الخلافات التي ظهرت بين الفرق في معنى العصمة وما تقتضيه من حقائق نبوية خاصة مقيدة بزمن أو مطلقة؛ يمكن تحرير محل النزاع فيها، وبيان الحق بالرد إلى المنهج السلفي الذي يعتمد الفهم مباشرة من الكتاب والسنة المطهرة.
8. الضلال الذي وقعت فيه الشيعة في مفهوم العصمة ومجالاتها؛ أدى إلى اضطراب كبير في أصول التشريع عندها، وبه يظهر خطر التفريط في ثبوت تعلق العصمة بأحوال النبوة.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Razzāq, *Muṣannaf ‘Abdul Razzāq*, ed; Ḥabīb al-‘Aẓamī, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2nd edition, no date).
- ‘Alī al-Quwanwī, *Anīs al-Fuqahā’ fī Ta’rīfāt al-Alfāz al-Mutadāwilah baina al-Fuqahā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah lil Ṭibā’ah, 2004).
- Aḥmad, Ib Hanbal Al-Shaybanī, *Musnad al-Imām Aḥmad*, (Mesir: Muassasah Cordova, , no date).
- Al-‘Imād al-Ḥanbalī, Abd al-Hayyi ibn Ahmad, *Shadharāt al-Zahab fī AKhbār min Dhahab*, ed; Maḥmūd al-Arnout, (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1st edition, no date).
- Al-Āmidī, *Ghāyah al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*, ed; Ḥassan Maḥmūd ‘Abdul Laṭīf, (Cairo: al-Majlis al-‘Alā li Shuūn al-Islāmiyah, 1391H).
- Al-Ash’ārī, Abu al-Hasan, *Maqālāt al-Islāmiyīn*, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth, 3rd edition, no date).

- Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghuwī*, ed; Khālīd La'ak, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1st edition, no date)
- Al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 3rd edition).
- Al-Farābī, *Ārā Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, Maṭba'ah Hījāz bi Miṣr, 2nd edition, 1949.
- Al-Farāhīdī, Al-Khalīl ib Ahmad, *Kitāb al-'Ain*. (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, no date).
- Al-Ijī, *al-Mawāqif*, ed; 'Abdul Raḥmān 'Umayrah, (Beirut: Dār al-Jīl, 1st edition, no date).
- Al-Jurjānī, Abdul Qahir, *al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1st edition, no date).
- Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 3rd edition, no date)
- Al-Majlisī, *Bihār al-Nawār*, (Beirut: Muassasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt, 1st edition).
- Al-Maqdisī, *al-'Alām al-'Aliyyah fī Manāqib Sheikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, ed; 'Alī bin Muḥammad al-'Imrān, (Dār 'Ālam al-Fawā'id li Nashr wa al-Tawzī).
- Al-Qāḍī 'Abdul Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed; 'Abdul Karīm 'Uthmān, (Cairo: Maktabah Wahbah, 3rd edition, no date).
- Al-Qushairī, 'Abdul Karīm, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, ed; Ma'rūf Zarīq, (Beirut: Dār al-Jīl, no date).
- Al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, (Beirut: Dār al-Namūzajiyyah, 3rd edition, no date)).
- Al-Ṣafādī, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, ed; Aḥmad al-Arnout wa Turki Muṣṭafā (Beirut: Dār Ihya al-Turāth, 1420).
- Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, ed; Muḥammad Sayyid Kailānī, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date)).
- Al-Shinqīṭī, Muḥamamd al-Amin, *Aḍwā al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qurān bi al-Qurān*, (Beirut, Dār al-Fikr, 1415H).
- Al-Ṭabarī, Muḥamamd ibn Jarir, *Jāmi' al-Bayān*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1st edition, no date).
- Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid fī 'Ilm al-Kalām*, (Pakistan: Dār al-Ma'ārif al-Nu'māniah, 1st edition,).
- Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, ed; Aḥmad Shākīr, (Egypt: Maṭba'ah al-Bābī al-Ḥalbī, 2nd edition, no date)
- Badr al-Dīn al-Ba'li, *Mukhtaṣar al-Fatāwā al-Miṣriyyah li Ibn Taimiyyah*, Maṭba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyah.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, (Beirut: Dār Ṣādir, 1st edition, no date).
- Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1st edition,).
- Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, ed; 'Abdul Wārith Muḥammad 'Alī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition).
- Ibn al-Arabī, *al-'Awāṣim min al-Qawāsim*, ed; Muḥibuddīn al-Khaṭīb, (Sudiah: Wizārah al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Da'wah wa al-Awqāf, 1st edition).
- Ibn Muflīḥ, *al-Maqṣid al-Arshad fī Zikr Aṣḥāb al-Imām*, ed; 'Abdul Raḥmān bin Sulaymām al-'Uthaimī, (Riyadh: Maktabat al-Rushd).
- Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, ed; Sulaymān Dunyā, (Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1st edition, no date)).
- Ibn Sīnā, *al-Risālat al-Aḍḥawiyyah fī Amr al-'Ma'ād*, ed. Sulaymān Dunyā, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1949).
- Ibn Taimiyyah, Abū al-'Abbās Aḥmad Bin 'Abdul Ḥalīm, *al-Fatāwā al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date).
- Ibn Taimiyyah, Abū al-'Abbās Aḥmad Bin 'Abdul Ḥalīm, *al-Furqān baina Awliyā' al-*

- Rahmān wa Awliyā al-Syaiṭān*, ed; ‘Abdul Qādir al-Arnout, (Damascus: Maktabah Dār al-Bayān. 1st edition, no date).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*, ed; ‘Abdul ‘Azīz al-‘Askar, (Riyadh: Dār al-‘Āshimah, 1st edition).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *al-Nubuwwāt*, (Cairo: al-Matbaat al-Salafiyyah, 1st edition).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *al-Rad ‘alā al-Akhnā’ī*, ed; ‘Abdul Raḥmān al-Mu’allimī, (Cairo: al-Maṭba’ah al-Salafiyyah).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *al-Rad ‘alā al-Shāzli*, ed; ‘Alī al-‘Imrān, 1st edition, (Dār ‘Ālim al-Fawāid).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *Asbāb Raf’ al-‘Uqūbah ‘an al-‘Abd*, ed: ‘Alī al-Shuḥūd.
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *Dar’ Ta’arūḍ al-‘Aql wa al Naql*, ed; Muhammad Rashād Sālim, 2nd edition, (Saudi: Jāmiat al-Imām Muhammad bin Sa’ūd al-Islāmiyyah).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *Jāmi’ al-Rasā’il*, 1st edition, (Maktabah al-Khānjī).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *Majmū al-Fatāwā*, ed; ‘Abdul Raḥmān Qāsim, (Maktabah Ibn Taimiyah, 2nd edition, 1416H).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Muassasah Qurṭūbah, 1st edition).
- Ibn Taimiyyah, Abū al- ‘Abbās Aḥmad Bin ‘Abdul Ḥalīm, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Aṣfahānī*, ed: Ibrāhīm Su’aīdī, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1st edition, no date). .
- ‘Imād al-Sharbīnī, *Rad Shubḥāt Hawl ‘Aṣmat al-Nabiy fī Daw al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Maṭābi’ Dār al-Ṣaḥīfah, 1st edition).
- Al-Qāḍī ‘Iyād, Yaḥsubī, *al-Shifā bi Ta’rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, (Amman: Dār al-Fayḥā, 2nd edition).
- Jāmi’ al-Ṣaḥīḥain bi Ḥaḍf al-Mu’ād wa al-Ṭuruq- Abū Na’īm al-Ḥadād*, ed; Lajna Muktaṣah min al-Muḥaqqiqīn, (n. p: Dār al-Nawādir, 1st edition, no date).
- Mar’ī al-Ḥanbalī, *al-Shahādat al-Zakiyyah fī Thanā al-Aimmah ‘alā Ibn Taimiyyah*, ed; Najm ‘Abdul Raḥmān Khalaf, (Beirut: Dār al-Furqān, Muasassar al-Risālah, 1st edition, 1404H).
- Muḥammad Faṭḥullah Kūlan, *al-‘Aṣmat al-Nabawiyyah*, 3rd edition, (Cairo: Dār al-Nīl lil Ṭabāat wa al-Nashr).
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed; Muḥammad Fuād ‘Abdul Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, no date).
- Qāsim al-Qawnawī al-Rūmī, *Anīs al-Fuqahā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, no date).
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu’jam al-Buldān*, (Beirut: Dār Ṣādir, 2nd edition, no date).

تجديد الخطاب الدعوي: ضروراته الشرعية ومشروعاته الإصلاحية

Renewal of Da'wah Discourse (*al-Khiṭāb al-Da'awī*): Its Legitimate
Necessities and Reform Projects

Memperbaharui Wacana Dakwah: Keperluan Syarak dan Projek
Pembaharuan

عبد التواب مصطفى خالد معوض *

ملخص البحث

فكرة تجديد الخطاب الدعوي من الدعوات الملحة التي تشغل أذهان العلماء والمفكرين على اختلاف مشاربهم السياسية والدينية اليوم، وقد ناقش هذا البحث هذه الفكرة، فبيّن المفهوم المناسب لمعنى تجديد الخطاب الدعوي في ضوء القضايا المستجدة التي تحتاج إلى معالجة بالخطاب الدعوي، وأوضح أن دائرة الخطاب الدعوي ليست محصورة في الخطابة كما يزعم بعضهم، وإنما تتسع لتشتمل على الخطبة، والدرس، والمحاضرة، والشريط الدعوي، والكتاب والكتيب، والفتوى، والشعر، والقصة، والخطاب المقروء في مقال، والمذاع في تلفاز أو مذياع، أو منشور في شبكات التواصل الاجتماعي، وبيّن البحث أيضاً أن تجديد الخطاب الدعوي تقتضيه روح الإسلام، ومقاصده العامة وواجباته الشرعية، وتحصين عقيدة الأمة وحماية أفرادها من ظاهرة الغلو والتكفير، والأفكار الهدامة التي يحملها الغزو الفكري من أعداء الأمة، وأكد على أن هذا التجديد يجب أن يكون بعيداً عن التعصب المذهبي، أو الأغراض الدنيوية التي تشوه الدين، وركّز على وضع برنامج إصلاحي لتجديد الخطاب الديني يتمثل في برنامج إصلاحي

* أستاذ الشريعة المساعد، ورئيس قسم أصول الفقه كلية الشريعة والقانون، جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاة

الإسلامية العالمية، ولاية قدح ماليزيا، البريد الإلكتروني: abdeltawwab@unishams.edu.my

للفرد نفسه، وبرامج تتعلق بمهارة الداعية، وبرامج خاصة بالدولة نحو الدعاة، وأوصى الباحث بضرورة تحديد الخطاب الديني على مراحل؛ ليكون مواكباً قضايا الأمة ومتطلبات العصر، وإعداد ورش عمل يشارك فيها الخبراء والمتخصصون لمراجعة مناهج الكليات التي تخرج الدعاة حتى يكونوا مؤهلين للخطاب الدعوي، قادرين على التأثير في مستمعيهم، وتتبع البحث الأقلام التي قدمت صوراً تقلل من شأن الدعاة، أو السخرية منهم في المجلات والمقالات والمواقع الشاذية بكل أشكالها، مع تنفيذها، والرد عليها بأسلوب علمي بعيد عن العواطف، أو التعصب الفكري والمذهبي، وإنشاء رابطة عالمية للدعاة يتبادل فيها الدعاة الرأي، والشورى، ونقل الخبرات، ورفع منهج الوسطية.

الكلمات المفتاحية: تحديد، الخطاب الدعوي، إصلاح، ضرورة.

Abstract

The research discusses the idea between the appropriate concept of the renewal meaning of the dakwah discourse related to the emerging issues that need to be understood by the dakwah discourser, and explains that the circle of the lawsuit discourse is not limited to rhetoric as claimed by some people; it includes the sermon, lesson, lecture, propaganda tape, book and brochure and fatwa, published in the social network. They also point out that the renewal of the propaganda discourse is required by the spirit of Islam, its general purposes and its legitimate duties, to fortify the faith of the Ummah and to protect its members from the phenomenon of excess and atonement and the destructive ideas carried by the intellectual invasion of the enemies to the ummah. They stressed that the renewal must be free from intolerance doctrine or worldly goals that distort religion. They focus on developing a reform programme for the renewal of religious discourse consisting of a reform programme for the individual himself, programmers related to the skill of the preachers and state-specific programmes towards preachers. The researcher recommends the necessity of renewing religious discourse at successive intervals, to follow the nation's issues, to require the time, and to prepare workshops in which experts and specialists can participate; To review the curricula of colleges that graduate preachers, so that they are qualified for the preaching discourse and able to influence their listeners. It is like the pens that present images that belittle the preachers, or ridicule them in magazines, articles, and websites in all forms, and refute them and respond to them in a scientific manner away from emotions or intellectual fanaticism and doctrine, and establish a global association of preachers in which preachers exchange opinions, consultations, transfer of experiences, and raise moderation method.

Keywords: Renewal, da'wah discourse, reform, necessity.

Abstrak

Gagasan memperbaharui wacana dakwah merupakan salah satu seruan mendesak yang menjadi perhatian para ulama dan pemikir walaupun mereka ini berbeza fahaman politik dan agama pada masa kini. Penyelidikan ini membincangkan idea ini, dan menjelaskan konsep yang sesuai bagi maksud memperbaharui wacana dakwah, memandangkan isu-isu yang timbul yang perlu ditangani olehnya dan kajian ini menjelaskan bahawa wacana dakwah tidaklah hanya terhad kepada ceramah, seperti yang didakwa sesetengah pihak, tetapi merangkumi khutbah, pelajaran, kuliah, rakaman ceramah, buku dan risalah, fatwa, puisi, cerita, dan kata sambutan dan karya dalam artikel, materi keagamaan yang disiarkan di televisyen atau radio, atau yang disiarkan di sosial media. Pembaharuan wacana dakwah sesuai dengan roh Islam, tujuan umum dan tugas agama, dan juga untuk imunisasi akidah umat dan perlindungan masyarakat Islam daripada fenomena fahaman melampau, takfir, dan idea-idea yang merosakkan yang disebabkan oleh pencerobohan intelektual dari musuh-musuh umat Islam. Kajian ini juga menegaskan bahawa pembaharuan ini mesti jauh dari fanatik mazhab, atau kepentingan habuan duniawi yang akan merosakkan agama itu sendiri. Dan pembangunan program pembaharuan ini tertumpu pada pembuatan program-program reformasi pembaharuan wacana keagamaan yang dimulai pada diri individu itu sendiri, program yang berkaitan dengan kemahiran pendakwah, dan program khas di peringkat kerajaan dan pemerintah untuk pendakwah. Penyelidik juga mengesyorkan keperluan memperbaharui wacana agama secara berperingkat; selaras dengan isu-isu negara dan kehendak zaman, dan menyediakan bengkel di mana pakar mengambil bahagian untuk mengkaji semula kurikulum kolej yang telah meluluskan pendakwah supaya mereka layak untuk berkomunikasi dalam berdakwah, mampu mempengaruhi pendengar, dan penyelidikan ini juga mengikuti tulisan-tulisan yang meremehkan imej pendakwah, atau mengejek mereka dalam majalah, artikel dan laman web internet dalam semua bentuknya, dan kajian ini memberi penyangkalan, dan membalasnya secara ilmiah jauh dari emosi, atau taksu intelektual dan fanatik mazhab, dan juga melihat perlunya penubuhan persatuan global untuk pendakwah di mana pendakwah bertukar pendapat, perundingan, bertukar pengalaman, dan meningkatkan kaedah kesederhanaan (wasat).

Kata kunci: Pembaharuan, wacana dakwah, pembaharuan, keperluan.

مقدمة

أصبح تجديد الخطاب الدعوي في عصرنا ضرورة شرعية وفريضة دعوية أوجبها ضعف الخطاب الديني المعهود عن مجابهة التحديات والأزمات والكوارث التي تمر بها الأمة، وانتشارها من الضربات الموجعة التي أصابت حياتها الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فقد أصبح الخطاب الدعوي يجابه سيلاً جارفاً من الوسائل المعاصرة المضادة التي يملكها أعداء الأمة بعد فشل الغزو العسكري، وكلها وسائل تعمل على تشكيك

الأمة في عقيدتها وسلوكها، وأصبحت تمتلك من القوة والتأثير ما يجعل الخطاب الدعوي المعاصر عديم الجدوى، ضعيف التأثير، قليل الإقناع، وإذا أضفنا إلى ذلك ما تعانيه الساحة الدعوية في داخلها من تناقضات وتشاحنات بين الدعاة، وشخصنة الدعوة لأهداف سياسية، أو مذهبية، أو عرقية؛ وجدنا أنفسنا أمام تحدٍّ صعبٍ، وتجاه واجب عظيم يفرض علينا تدارك الأمر قبل استفحاله، أو فوات أوانه.

مفهوم الخطاب الدعوي وأسسهِ ونشأته

مصطلح (الخطاب الدعوي) مركب إضافي من كلمتين؛ (الخطاب) و(الدعوي)، وهو من المصطلحات الحديثة التي لم تعرفها الثقافة الإسلامية قديماً مثل سائر المصطلحات الشرعية كالجهاد، والخراج، والخلافة، ودار الإسلام، ودار الحرب، ونحوها من المصطلحات المعهودة في تراثنا، ولكن لو أمعنا النظر في التعريف اللغوي للكلمتين وجدنا من مدلولات اللغة ما يعين على فهم المعنى الاصطلاحي.

فكلمة (الخطاب) بمعنى مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً، وهما يتخاطبان، و(المخاطبة) مفاعلة من (الخطاب).¹

وقد وردت مادة (خطب) في عدة مواضع من القرآن الكريم تدل على هذا المعنى، قال تعالى:

- ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: 20].
- ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: 63].

- ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾ [هود: 37].
- أما (الخطاب) اصطلاحاً فله تعريفات عدة تدور كلها على إيصال الكلام إلى المخاطب،

¹ يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3)، مادة (خطب)؛ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: محمد خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان، د.ت)، مادة (خطب).

والتأثير فيه، ومنها أن الخطاب:

- "كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم، أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع، أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها".¹

- "إيصال الأفكار إلى الآخرين بواسطة الكلام المفهوم".²

أما (الدَّعْوِي) لغةً فنسبة إلى (الدعوة) من الفعل (دعا)، تقول: دَعَا الرجلَ دَعْوًا ودُعَاءً؛ ناداه، والاسم الدعوة، ودَعَوْتُ فلانًا، أي صَحْتُ به، واستدعيتَه، ودَعَوْتُ اللهَ له وعليه أدعوه دُعَاءً، والدَّعْوَةُ المرة الواحدة، والدُّعَاءُ أيضًا واحد الأدْعِيَّةِ، ومن معانيها الطلب للاجتماع، أو الاشتراك.³

وهناك تعريفات عدة لمصطلح (الدعوة)، منها:

- "الدعوة إلى الله هي الدعوة إلى الإيمان به، وبما جاءت به رسله بتصديقهم فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا".⁴

- الداعية الذي يدعو إلى دين أو فكر، والدعوة الإسلامية بيان الحق وإبلاغه بهدف اشتراك الناس في خير الإسلام وهداية، وقد يراد به الإسلام نفسه؛ ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ [الرعد: 14].⁵

- الدعوة إلى الله، قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي...﴾ [يوسف: 108]، والمقصود بالدعوة إلى الله الدعوة إلى دينه، وهو الإسلام،

¹ أحمد عبد الله الطيار، "تأويل الخطاب الديني في الفكر الحدائلي"، حولية أصول الدين، 22(3)، 2005، القاهرة، ص12.

² أشرف أبو عطايا؛ يحيى أبو زينة، "تطوير الخطاب الديني كأحد التحديات المعاصرة"، مؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2-3 أبريل 2007، ص6.

³ يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (دعو)؛ الرازي، مختار الصحاح، مادة (دعو).

⁴ ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، مجموع الفتاوى، (القاهرة: دار الوفاء، ط2، 1426هـ/2005م)، ج15، ص157.

⁵ يُنظر: عمارة نجيب، فقه الدعوة والإعلام، (القاهرة: دار الفاروق، ط1، 1983)، ص17.

إن الدين عند الله الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ من ربه سبحانه وتعالى، فالإسلام موضوع الدعوة وحقيقتها.¹

- مخاطبة الثقلين (الإنس والجن)، ودعوتهم إلى التوحيد، ودين الحق دين الإسلام.² ويُلحظ من هذه التعريفات أنها تدور كلها على معنى الدعوة إلى الإيمان بالله سبحانه، أو تبليغ الإسلام والدعوة إليه.

إذن؛ **الخطاب الدعوي** كل وسيلة مشروعة يتبناها الداعية لتبليغ الإسلام للناس كافة على بصيرة، ويسهم في بناء أمة الإسلام في جميع ميادين الحياة، بعيداً عن الهوى والتعصب المذهبي. وهذا التعريف يشتمل على أهم الخصائص والغايات التي يجب أن يتناولها، فالخطاب الدعوي يجب أن يكون عالمياً لجميع المخاطبين؛ المسلم وغيره، ويتناول جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والعلمية والثقافية؛ لأن الإسلام منهج حياة، ودين ودولة، وخلق وسياسة، وفن ورياضة، وأدب وثقافة، ومأكل ومشرب، وخطاب يعتمد على كل وسيلة مشروعة، ولا يتوقف عند قوالب معينة، أو أساليب ثابتة لا تتغير، وإنما يشمل كل وسيلة تحقق المقصود ما دامت الوسيلة مشروعة لا تتعارض مع ثوابت الإسلام، وليست في دائرة المحرمات أو الشبهات، وهو خطاب لا يقوم على التعصب أو المذهبية أو توظيف الدين لفئة معينة، وإنما يعتمد البلاغ العام للإسلام الصافي النقي الخالي من دسائس المبطلين وأهواء المنحرفين ودعاوى المغرضين، أي إنه خطاب يبنى الأمة ويوحدها ويقويها ويقومها ويأخذ بناصيتها إلى ما فيه رقيها وحضارتها، فلا تحدّه الحدود، ولا تقيدّه الأقطار، وإنما يجمع ويؤلف للعقول والمشاعر، والدنيا والآخرة، والترهيب والترغيب.

¹ يُنظر: عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1423هـ/2002م)، ص5.

² يُنظر: فؤاد يوسف أبو سعيد، الخطاب الدعوي: أهدافه ووسائله وأساليبه وميادينه، (المكتبة الشاملة، د.ط، د.ت)، ص2.

وقد يطلق بعض الباحثين لفظ (الخطاب الديني) على الخطاب الدعوي،¹ وإن كنا نفضل استخدام الثاني؛ لأنه اللفظ الوارد استعماله في القرآن على لسان الأنبياء جميعاً، كقوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ۖ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: 5، 6]، وقوله عن مؤمن آل فرعون: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ [غافر: 41]، وقوله تعالى في أمر الرسول ﷺ: ﴿ادْع إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

علاوة عن أن الخطاب الديني يكون دائماً في دائرة الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام التكليفية منهما، وهو أقرب إلى عمل المفتي والمشتغل بالشرعية منه إلى العمل الدعوي.

ضرورة تجديد الخطاب الدعوي

بات تجديد الخطاب الدعوي اليوم ضرورة شرعية فرضتها عدة أسباب من أهمها:

1. التجديد في حد ذاته من روح الإسلام ومقاصده العامة:

ليس التجديد مجرد أمر مشروع وجائز ومقبول، وليس مجرد حق من حقوق العقل المسلم على أهل الذكر والاختصاص من علماء الإسلام، وإنما هو سنة وضرورة وقانون، ومن دون التجديد الدائم والمستمر للفكر والفقه والخطاب الإسلامي؛ تحدث الفجوة بين الشريعة التي هي من وضع إلهي ثابت، وبين مقتضيات الواقع المتغير المتطور ومتطلباته دائماً وأبداً.² فإذا ما نظرنا إلى نزول آيات القرآن الكريم؛ وجدنا الآيات المدنية تختلف عن الآيات الملكية التي كانت تدور في معظمها على العقيدة وتطهيرها من الشرك والوثنيات، والدليل على وحدانية الله وربوبيته، بينما الآيات المدنية تركز على جانب التشريع للأحكام من

¹ سماه الاستعمار الإنجليزي قديماً (تحديث الإسلام)، أو (تحضير الإسلام)، أو (تجديد الإسلام)، وهي مصطلحات يراد بها نقض الإسلام من أساسه.

² يُنظر: محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، (القاهرة: دار الشروق الدولية، ط2، 1428هـ/2007م)، ص7.

عبادات، ومعاملات، وأحكام للأحوال الشخصية، والجناائية، والعلاقات الدولية ونحوها. وقد ورد لفظ التجديد نصًّا في قول الرسول ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا»¹، والتجديد إعادة الشيء إلى أصله، أو على مثل ما كان عليه، فالحديث يقصد إلى أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل قرن من الزمان من يعيد الأمة إلى مسارها الصحيح، ويبدد عنها الانحرافات والضلالات التي أصابت الأمة عبر قرن من الزمان، ومسار الأمة الصحيح إلى يوم القيامة هو كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ.²

وقد أمر ﷺ بتجديد الإيمان من وقت إلى آخر؛ بقوله ﷺ: «جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ»، قيل: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ تُجَدِّدُ إِيمَانَنَا؟"، قَالَ: «أَكْثِرُوا مِنْ قَوْل: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»³، أي تجديده وإحضاره والتفكير فيه، ولا يخفى أن نَصْرَةَ الإيمان وَنَضَارَتَهُ وَزَهْرَتَهُ وَرِوَاءَهُ؛ أمرٌ وراءَ الإيمان.⁴ وعلة التجديد بقول: لا إله إلا الله؛ أن كلمة التوحيد هي الثورة التي تكشف نقاء هذا التوحيد عندما تزيل عن أصوله وجوهره غبار العبودية والخضوع للطواغيت، وبذلك يتجدد الإيمان، ويعود التوحيد إلى مضاء التحرير للإنسان من عبودية هذه الطواغيت، فيكون أفراد الله سبحانه وتعالى بالعبودية قيمة التحرير لملكات الإنسان وطاقاته.⁵

¹ أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، باب ما يذكر في قرن المئة، ج4، ص109.

² يُنظر: أبو عطايا؛ أبو زينة، تطوير الخطاب الديني، ص18.

³ الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحيحین، (بيروت: دار بيروت، د.ت)، ج4، ص257، رقم الحديث 7766، وقال: "حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه"، وضعفه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير، (الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة)، ج14، ص169، رقم الحديث 6372.

⁴ يُنظر: الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه، فيض الباري على صحيح البخاري، تحقيق: محمد بدر عالم الميرحي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/2005م)، ج1، ص149.

⁵ يُنظر: محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1423هـ/2003م)، ص15.

ولا يحفى على متأمل أن التطوير في الإسلام لا يدخل في أركان الإسلام، ولا ثوابته، ولا مقاصده العامة، ولا عقيدته، فهذه كلها يحرم على الإنسان أن يقترب منها تبديلاً، أو تغييراً، أو نقصاً، أو زيادةً، أو اجتهداً؛ لأنها قد بنيت واكتملت بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

وعن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: "وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة... «... فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ؛ تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»".¹

وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: "قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ»".²

وبناءً على ذلك يكون التطوير ضرورة فيما دون الثوابت، أي في الأحكام الاجتهادية والمصلحية، فالتطوير في الفروع الفقهية لنصل إلى الأحكام الفقهية الجديدة التي تستجيب للمصالح الشرعية المعتبرة التي طرحتها وتطرحها مستجدات الواقع الجديد المعيش.³

يقول الشيخ الزرقا: "اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، أي التي قررها الاجتهاد بناءً على القياس، أو على دواعي المصلحة... أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة الناهية، كحرمة المحرمات المطلقة، وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره، وسريان إقراره

¹ ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق جمع من المحققين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م)، مسند الشاميين، باب حديث العرياض بن سارية، ج28، ص373، رقم الحديث 17144.

² البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (القاهرة: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فهو رد، ج3، ص184، رقم الحديث 2697.

³ يُنظر: عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص6.

على نفسه دون غيره، ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد... فهذه لا تتبدل بتبدل الزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة؛ لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثه".¹

2. الواقع الذي تمر به الأمة واقع مرير:

جاس أعداء الإسلام بخيولهم الفكرية والكيدية ديار الإسلام، وعبثوا بعقول الأمة وتراثها تشكيكاً وتضليلاً بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وامتشقوا سيف صراع الحضارات التي تتمحور على الأديان، فكل دين يمثل حضارة، والعدو الأوحى للغرب هو الإسلام.² وقد عمدت الخارجية الأمريكية إلى تشكيل لجنة تطوير الخطاب الديني في الدول العربية والإسلامية، وأوصت اللجنة بعدة توصيات مرهون تنفيذها بالمعونات الأمريكية، ومن الواضح من الوثائق الأمريكية، ومن آراء بعض الخبراء الأمريكيين المتخصصين أنّ الإصلاح المطلوب تغيير ثقافي بنيوي في المجتمعات العربية والمسلمة من خلال استبدال القيم الاجتماعية الأساس التي تحكم تصورات الناس وسلوكهم.³

وقد انبرت أقلام منظمات المجتمع المدني في بلادنا التي يمورها الغرب، وتقوم أساساً على جهود عشرات من المثقفين الماركسيين والمتمركسين والحداثيين المتغربين؛ وجدنا هذه المنظمات قد انخرطت في معركة كبرى تحت شعار تجديد الخطاب الديني والإسلامي منه فقط من دون سواه،⁴ وبدأت هذه المنظمات حملة تشويه وتشكيك في ثوابت الدين وأصوله، فقالوا: إن المعتقدات الدينية كالإيمان بالقضاء والقدر، والثواب والعقاب، والإيمان

¹ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (دمشق: دار القلم، 1418هـ/1998م)، ج2، ص941-942.

² يُنظر: عبد العزيز شادي، "الخطاب الديني والصراعات الدولية"، مجلة شؤون عربية، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 2002، ص148.

³ يُنظر: جريدة الأسبوع القاهرية، 20 يناير 2003.

⁴ يُنظر: عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، ص5.

بعدل الله؛ فيها تناقضات عقلية صريحة لا يسعنا إلا رفضها.¹
والقرآن عند العلمانيين ليس إلهي المنشأ، وإنما هو بشري المصدر، ويقدم خطاباً أسطورياً خرافياً، والمعلومات التاريخية القرآنية غير دقيقة، ويجب مناقشتها على ضوء المعارف التاريخية الأخرى، وفيه زيادات ونقص من جماعات لها مصالح معينة، بل هناك شك في ثبوت القرآن.²

ثم تناولوا على شخص النبي ﷺ، فقالوا إن محمداً في الإرهاسات الأولى من حركته مرَّ بأحوال من الشك والارتباب فيما نيظ به من مهمات تبشيرية إنذارية.³
وتفاصيل العبادات من الصلاة والصوم والحج وغيرها؛ لم تكن ملزمة في عهد الرسول، بل لم تكن ثابتة في حياته، وإنما كانت متغيرة بحسب عوامل عدة، وممكن أن يكون الرسول قام بها أو تصور المسلمون أنه قام بها.⁴

ويرون الفقه الإسلامي قانوناً تمييزياً في أساسه، وأن قوانينه جائرة، بالغة القسوة، لا مساواة فيها، وهو مجرد إنجاز بشري محض قد تجاوزه الزمن تجاوزاً كلياً.⁵
كل هذا وغيره يوجب على الدعاة تطوير خطابهم الدعوي؛ ليكون في المستوى المطلوب لدحض افتراءات العلمانيين، والتصدي لهجمات الغربيين، وقديماً قال علماؤنا رحمهم الله: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".⁶

3. تطوير الخطاب الدعوي ضرورة؛ لأن عقلية اليوم تختلف عن عقلية الأمس:

¹ يُنظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، (بيروت: دار الطليعة، ط10، 2009)، ص50.
² يُنظر: مصطفى باجو، العلمانيون العرب، (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط1، 2011)، ص129.
³ يُنظر: طيب تيزيني؛ مقدمات أولية في الإسلام الحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، (دمشق: دار دمشق، ط1، 1994)، ج4، ص522.
⁴ يُنظر: عبد الحميد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2008)، ص121.
⁵ يُنظر: محمد الشرفي، الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، (تونس: دار الجنوب، د.ط، 2009)، ص127.
⁶ ابن أمير حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحجير، (بيروت: دار الفكر، 1417هـ/1996م)، ج2، ص194.

حاجات الناس اليوم تختلف عن حاجتهم بالأمس، ووسائل الإقناع اليوم تختلف عن وسائل الأمس، وعوائد اليوم تختلف عن عوائد الأمس، فلزم أن يحدث تجديد للخطاب الدعوي حتى يكون قادراً على الإقناع والتأثير والتفاعل مع متطلبات الناس وحاجاتهم وعوائدهم، وهذا مطلوب حتى لا يتهم النص الشرعي بالجمود والتخلف عن مواكبة العصر ومعالجة ما يطرأ فيه من مستجدات، والعجز عن إيجاد البدائل المناسبة، وقد فطن الإمام عمر بن عبد العزيز إلى ذلك، فقال: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور".¹

وتبعه ابن قيم الجوزية، فقال: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضّر ما على أديان الناس وأبدانهم".²

4. تطور الحروب الحديثة على العالم الإسلامي:

منذ الحملة الفرنسية على مصر 1798 لم تعد الحروب تقتصر على القتال بالسيف واحتلال الأرض، ونهب الثروات فحسب، وإنما زادت على ذلك كله، وتميزت بالفكر الذي جاء ليحتل العقل أيضاً؛ كي يتأبد احتلال الأرض، ونهب الثروات.³

وهذا يوجب على العلماء ضرورة تطوير الخطاب الدعوي؛ لأنه السبيل لتقديم البديل الإسلامي تلبيةً لاحتياجات الواقع الجديد، وهذا ما نادى به الشيخ حسن العطار منذ أن

¹ الزركشي، محمد بن بشار، البحر المحیط، تحقيق: محمد تامر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م)، ج1، ص131؛ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، ج2، ص542.

² ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجيل، 1973)، ج3، ص78.

³ يُنظر: عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، ص11.

احتك بالحملة الفرنسية، فقال: "إن بلادنا لا بد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها".¹

5. انتشار ظاهرة التكفير:

أدى الوقوف عند ظاهرية بعض النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة إلى انتشار ظاهرة التكفير لأفراد المجتمع المسلم من أناس غير متخصصين ساعدهم الأعداء والعلمانيون على الظهور الإعلامي، وتقديمهم للمجتمع على أنهم يمثلون الخطاب الإسلامي، ويتحدثون باسمه، وانتشرت على ألسنتهم الفتاوى الشاذة، والتسرع في إصدار الأحكام التي تسيء للدين، مما يوجب على المخلصين تطوير الخطاب الدعوي لتصحيح الفكر، وصيانة الأدلة الشرعية عن استعمالها في غير موضعها.

المشروعات الإصلاحية للخطاب الدعوي

هي بيت القصيد، وجوهر مشكلته، وفي تقديري أن الخطاب الدعوي لا بد أن يمر مشروعه الإصلاحي عبر مسارين متوازيين؛ أحدهما على مستوى الفرد (الداعية نفسه)، والآخر على مستوى الدول الإسلامية.

أولاً: المشروع الإصلاحي للفرد

يحتاج الداعية الذي يتصدر لتبليغ الإسلام إلى جرعات إصلاحية تتناسب وحجم المسؤولية التي كُلف بها، وهي مشروعات بعضها يتعلق بمكنون قلبه وباطنه، وبعضها يتعلق بمهاراته وقدراته.

1. ما يتعلق بالفرد ذاته: هناك صفات كثيرة يجب أن يتصف بها كل من يتصدر للخطاب الدعوي، لا نستطيع إحصاءها تفصيلاً، ولكن من أكثرها طلباً:

أ. أن يجدد إخلاصه قبل العمل وفي أثائه وبعده؛ لأن الإخلاص أساس قبول العمل عند الله تعالى، والمؤثر في نفوس المستمعين؛ لذا دأب الصحابة والتابعون على التذكير

¹ المرجع السابق، ص 11.

به دوماً، وحديث النية غني عن البيان، وعن ابن مسعود قال: "لا ينفع قول إلا بعمل، ولا ينفع قول ولا عمل إلا بنية، ولا ينفع قول ولا عمل ولا نية إلا بما وافق السنة".¹ والإخلاص أشد ميادين الجهاد على الداعية في بداية دعوته؛ لأنه يحتاج إلى مدة طويلة من مران النفس وتهذيبها حتى تنقاد له، وتتخلص من شهوات العجب والغرور وحب الظهور، فعن يوسف بن أسباط قال: "تخليص النية من فسادها أشد على العاملين من طول الاجتهاد".²

ب. أن يكون الداعي مستوفياً مقومات دعوته وأركانها، فالداعي الذي يقوم بأداء رسالته - التي هي في الأصل وظيفة رسل الله - يحتاج إلى عدة قوية من الفهم الدقيق، والإيمان العميق، والاتصال الوثيق بالله تعالى، هذه مقومات عدة الداعي وأركانها، وإذا فقدتها لم يغن عنها شيء آخر، وإذا ضعفت معانيها في نفسه فعليه أن يقويها.³

ج. أن يكون صادقاً في خطابه أميناً على شريعة الله متجرداً من هواه الشخصي، فيجتنب الكذب والتدليس، وخلق الأحاديث ليلفت إليه الأنظار، أو يصنع شهرة زائفة بالكذب على الله ورسوله، أو يؤيد به حزباً، أو طائفة أو فرقة معينة، فعن ابن هبيرة قال: سمعت شيخاً من الخوارج تاب ورجع وهو يقول: "إِنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ دِينٌ فَأَنْظَرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ، فَإِنَّا كُنَّا إِذَا هَوَيْنَا أَمْرًا صَبَرْنَا حَدِيثًا".⁴

د. أن يكون زاهداً ورعاً قصير الأمل غنياً عفيفاً عما في أيدي الناس، فقد جاء في الحديث النبوي عن أبي سعد الساعدي عن النبي ﷺ: «أَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبُّكَ اللَّهُ،

¹ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ/2001م)، ص70.

² المصدر السابق، ص70.

³ يُنظر: زيدان، أصول الدعوة، ص325.

⁴ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبي عبد الله السورقي؛ إبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، ص23.

وَأَزْهَدُ فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُجَبِّوْكَ»¹، فيجب على الداعية أن يكون مستغنياً عن الخلق؛ ليكون عبداً حراً لله تعالى ليس لأحد عليه مَنَّةٌ، يقول ابن تيمية: "قال الجنيد: لا يكون العبد عبداً حتى يكون مما سوى الله تعالى حراً".²

هـ. أن يكون حسن السمات والهيئة، جميل الثوب، طيب البدن وقوراً؛ لأنه يمثل الإسلام في مظهره وجماله ونظافته ووقاره.

من وصايا الإمام أبي حنيفة رحمه الله: "ولا تضحك، ولا تتبسم بين يدي العامة، ولا تكثر الخروج إلى الأسواق، ولا تكلم المراهقين؛ فإنهم فتنة، ولا بأس أن تكلم الأطفال وتمسح رؤوسهم، ولا تمش في قارعة الطريق مع المشايخ والعامة؛ فإنك إن قدمتهم ازدري ذلك بعلمك، وإن أخرتهم ازدري بك من حيث إنه أسن منك".³

و. أن يكون متواضعاً غير مستكبر؛ لأن من طبيعة الناس التي جبلهم الله عليها أنهم لا يقبلون قول من يستطيل عليهم، ويحتقرهم ويستصغروهم ويتكبر عليهم، وإن كان ما يقوله حقاً وصدقاً،⁴ وقد روى عِيَاضُ بْنُ جَمَارٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ حَظَبَهُمْ فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا، حَتَّى لَا يَفْخَرَ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ».⁵

ثانياً: ما يتعلق بمهارة الداعي:

صفات تكتسب بالخبرة والتجربة وطول المراس في العمل الدعوي، ومن أهمها ما يأتي:
أ. الإلمام التام بالتخصص الدقيق، حتى لا يكون متطفلاً حاطباً بلبيل، يهرف بما لا

¹ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق جمع من المحققين، (القاهرة: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م)، باب الزهد في الدنيا، ج5، ص225.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج10، ص59.

³ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ/1980م)، ص428-429.

⁴ يُنظر: زيدان، أصول الدعوة، ص363.

⁵ سنن ابن ماجه، باب البراءة من الكبر والتواضع، ج5، ص276، رقم الحديث 4180.

يعرف، ولا نبالغ إذا قلنا إن أكثر مظاهر انحراف الخطاب الدعوي تبدو في غير المتخصصين بعلوم الشريعة، فلا بد للداعية من أن يمتلك أدوات الفقه ومفاتيحه، وأن يكون على معرفة بدقيق علومه، فيبرع في فقه المقاصد، ويفهم فقه المصالح والمفاسد، وينتقح المناط في فقه المال، ويلم بفقه الواقع والأحوال، وإلا كان كمن يحاول المشي فوق الماء، فهو غارق لا محالة.¹

ب. أن يكون ملماً بالواقع المحيط به وبالقضية التي يتحدث فيها وبعوائد المجتمع وأعرافه، فلا يصادم الأعراف المشروعة قبل إفتاء الناس؛ "لأن من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طيب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم".²

ج. أن ينطلق في خطابه من مآلات فقهية ثلاثة؛ فقه الموازنات، وفقه الواقع، وفقه المآلات، وهذه الثلاثة يجمعها ما يعرف باسم (فقه الدعوة)، ومعناه العلم بالأحكام الشرعية العملية المتعلقة بمقاصد تبليغ الإسلام للناس ووسائله، وتعليمهم إياه، والإنكار على من خالفه منهم بأيسر طريق، وأقوم حجة.³

د. أن يكثر من التأصيل والتدليل، ولا يعتمد على منشور الكلام، وارتجاله، فقد روى الإمام ابن حنبل عن أبيه:⁴

دِينُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ آثَارٌ نَعَمَ الْمَطِيَّةُ لِلْفَقَى الْأَخْبَارُ

¹ يُنظر: أم كلثوم بنت يحيى، "اعتبار المال في فقه الدعوة"، مجلة حوليات جامعة طاهري محمد بشار، الجزائر، العدد 10، 2011، ص4.

² ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج3، ص78.

³ يُنظر: عابد عبد الله الثبيتي، قواعد وضوابط فقه الدعوة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، (جدة: دار ابن الجوزي، 2009)، ص98.

⁴ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1، ص79.

لَا تُخَدَعَنَّ عَنْ الْحَدِيثِ وَأَهْلِهِ فَالرَّأْيُ لَيْلٌ وَالْحَدِيثُ نَهَارٌ
وَلِئِمَّا جَهَلَ الْفَقِي طُرُقَ الْهُدَى وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ هَا أَنْوَارٌ

هـ. أن يراعي درجات تغيير المنكر، فلا يقدم درجة على درجة، قال ابن القيم: "إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله؛ فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يغيضه ويمقت أهله"،¹ ثم يبين مراتب المنكر وحكم كل مرتبة، فيقول: "لإنكار المنكر أربع درجات، فإنكار المنكر أربع درجات؛ الأولى أن يزول ويخلفه ضده. الثانية أن يقل وإن لم يزل بجملته. الثالثة أن يخلفه ما هو مثله. الرابعة أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة".²

و. أن يقدر المدعو الذي أمامه ولا يفترض جهله أو انتقاصه، بل عليه أن يستمع إليه وينصت، ولو كان أقل منه قدرًا، قال عطاء بن أبي رباح: "إن الشاب ليحدثني بحديث فاستمع له كأني لم أسمعه، ولقد سمعته قبل أن يولد"، ثم روى بإسناده عن خالد بن صفوان، قال: "إِذَا رَأَيْتَ مُحَدِّثًا يُحَدِّثُ حَدِيثًا قَدْ سَمِعْتَهُ أَوْ يُخْبِرُ بِخَبَرٍ قَدْ عَلِمْتَهُ، فَلَا تُشَارِكْهُ فِيهِ حِرْصًا عَلَى أَنْ يَعْلَمَ مَنْ حَضَرَكَ أَنَّكَ قَدْ عَلِمْتَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ خِفَّةٌ فِيكَ وَسُوءٌ أَدَبٍ".³

ز. أن يميز بين ما يسمع وبين ما يجب أن يقال وبين ما يجب أن يطبق، فليس كل ما يسمع يقال، ولا كل ما يقال يجب تطبيقه كله؛ لأن الظروف وأحوال المخاطبين قد لا تساعد على فهم ما يقول، وربما كان كلامه فتنه لبعضهم، وتنفيراً لهم؛ لذا ذكر الإمام البخاري قول علي بن أبي طالب عليه السلام: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن

¹ المصدر السابق، ج3، ص4.

² السابق نفسه.

³ محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط؛ عمر القيام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3،

1419هـ/1999م)، ج2، ص163.

يُكذِبُ الله ورسوله؟! "¹ وقول عبد الله بن مسعود: "مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ، إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ".²

ح. أن يوازن في الخطاب الدعوي بين الأصالة والحداثة، فالأصالة تمثل ثوابت الشرع، والحداثة تتمثل في متغيرات العصر.

ط. أن يكون الخطاب مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بواقع المجتمع وقضاياه، ومعالجة مشاكله وهمومه، فيحدث التفاعل بين الداعي والمدعو؛ لأن وظيفة الخطاب تطيب المريض، وتضميد الجراح، وإصلاح المفسد، وتقوية المصلح، وإنقاذ الغريق، وإرشاد الضال، وهداية الحيران، فإذا بُعِدَ الخطاب عن واقع المدعو ومعاناته؛ فإن المدعو لا يعبأ به، ويصبح وقت الخطاب واحة للاستجمام والراحة.

ي. أن يسترشد بطريقة القرآن في مخاطبته الفطرة، وفي ربط الإنسان بالكون وما فيه من آيات، وفي طريقته في الإقناع، وفي جمعه بين مخاطبة العقل، ومخاطبة المشاعر، وفي بنائه على قاعدة الربوبية المتمثلة في الخلق والرزق والإنعام، وغير ذلك مما تميز به الأسلوب القرآني.³

ك. أن يجنب الخطاب الدعوي المذهبية أو الحزبية التي ينتمي إليها الداعي؛ لأن هذا المسلك يضيق على المخاطبين بالدعوة ما وسعه الدين عليهم، فتتفر منه فطرتهم، وتآباه طابعهم، ومن ثم لا يتأثرون به، بل ربما يكون لديهم موضع تهمة.⁴

ل. أن يكون ملتزماً بأداب مراعاة الخلاف، فلا يضيق ذرعاً بمن خالفه، ويترك الجدل

¹ صحيح البخاري، كتاب العلم، باب مَنْ حَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةً أَلَا يَفْهَمُوا، ج 1، ص 37.

² مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، مقدمة الإمام مسلم، باب النَهْيِ عَنِ الْحَدِيثِ بِكُلِّ مَا سَمِعَ، ج 1، ص 11.

³ يُنْظَر: عطية عدلان، "تجديد الخطاب الدعوي في المرحلة القادمة"، شبكة الألوكة، النشر في 1434/7/7هـ.

⁴ يُنْظَر: عطية عدلان، "تجديد الخطاب الدعوي: التحديات والآمال"، مجلة البيان، العدد 314، التصفح في

والمناظرة والمحاورة، وذلك ما يدل عليه حديث أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ، قال: «مَنْ تَرَكَ الْكَذِبَ وَهُوَ بَاطِلٌ بُنِيَ لَهُ فِي رِضَى الْجَنَّةِ، وَمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَهُوَ مُحِقٌّ بُنِيَ لَهُ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ، وَمَنْ حَسَنَ خُلُقُهُ بُنِيَ لَهُ فِي أَعْلَاهَا».¹

م. أن يكون الخطاب موجهاً للقضايا الكلية لا الفرعية، فشغل الناس بقضايا فرعية وخلافية هو في الحقيقة خيانة للأمة، وإهدار لطاقتها، وشغل لها عن القضايا المصيرية التي تحيط بها من كل جانب، وتعمل على استباحة بيضتها، وانتهاك حرمتها، ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية عندما ترك الحديث والجدال مع الروافض والصوفية وغيرهم، وتفرغ لمواجهة التتار الذين جاؤوا من كل فجٍّ عميق لاجتثاث الإسلام من جذوره، وكان ينهى أصحابه عن التعرض لمن يتناولون المحرمات حتى لا يتفرغوا لسفك الدماء وسبي النساء، وهذا من فقه الأولويات، وتقديم المصالح على المفاسد، قال رحمه الله: "مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار يقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصدُّ عن ذكر الله وعن الصلوة، وهؤلاء يصدِّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم".²

ن. الاهتمام بالدورات التدريبية التي تعمل على تطوير وسائل الخطاب الدعوي، وتقوي قدراته الخطابية، حتى يصل الخطاب للناس في أجود صورة وأفضل تأثير؛ لأن الدورات نقلُ خبرات السابقين وتجاربهم، والاهتمام بها يجنب الداعية كثيراً من المعوقات التي تؤثر في خطابه، وتجعله يصل إلى قلوب الناس من أقصر طريق.

س. الاهتمام بتنوع أسلوب الخطاب القولي بين الترغيب والترهيب والتيسير

¹ الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت)، أبواب البر والصلة، باب مَا جَاءَ فِي الْمِرَاءِ، ج4، ص358.

² ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق الحسبة، حققه وعلق عليه: علي بن نايف الشحود، (د.م: د.ن، ط2، 1428هـ/2007م)، ص174.

والتخفيف، وكذلك استعمال جميع وسائل الخطاب البياني العملي المتاحة اقتداءً بالنبي ﷺ الذي كان ينوع خطابه الدعوي بكل الوسائل المتاحة في عصره، فتارة يكون الخطاب بالكتابة والمراسلة للملوك والحكام يدعوهم للإسلام، وتارة يكون باستخدام العصا والنكت على الأرض لإثارة الانتباه، وعن علي رضي الله عنه، قال: "كنا جلوساً مع النبي ﷺ، وَمَعَهُ عُوْدٌ يَنْكُثُ فِي الْأَرْضِ، وَقَالَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا قَدْ كُتِبَ مَقْعُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الْجَنَّةِ».¹

وتارة يكون الخطاب بتناول قشة أو شعرة أو غيرها للمبالغة فعن عمرو بن عبسة، قال: "صلى بنا رسول الله ﷺ إلى بعير من المغنم، فلما سلم أخذ وَبَرَةً مِنْ جَنْبِ الْبَعِيرِ، ثُمَّ قَالَ: «وَلَا يَحِلُّ لِي مِنْ غَنَائِمِكُمْ مِثْلُ هَذَا إِلَّا الْخُمْسُ، وَالْخُمْسُ مَرْدُودٌ فِيكُمْ»".²

وتارة باستخدام الإصبع لتأكيد الأمر وإثباته، فعن طارق بن عبد الرحمن القرشي قال: "جاء رافع بن رفاعه إلى مجلس الأنصار، فقال: لقد نهانا نبي الله ﷺ اليوم، فذكر أشياء، وَهَيَّ عَنْ كَسْبِ الْأَمَةِ إِلَّا مَا عَمِلْتَ بِيَدِهَا، وَقَالَ: هَكَذَا بِأَصَابِعِهِ، نَحْوُ الْخَبَرِ وَالْعَزْلِ وَالنَّقْشِ".³

وتارة يكون بالإفادة من الوقائع والحوادث والنوازل الحية، فعن جابر بن عبد الله أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِالسُّوقِ ذَاخِلًا مِنْ بَعْضِ الْعَالِيَةِ، وَالنَّاسُ كَنَفَتُهُ، فَمَرَّ بِحَدِيٍّ أَسْكَ مَيِّتٍ، فَتَنَاوَلَهُ فَأَخَذَ بِأُذُنِهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَيُّكُمْ يُحِبُّ أَنْ هَذَا لَهُ بِدَرَاهِمٍ؟»، فَقَالُوا: "مَا نُحِبُّ أَنَّهُ لَنَا بِشَيْءٍ، وَمَا نَصْنَعُ بِهِ؟"، قَالَ: «أَتُحِبُّونَ أَنَّهُ لَكُمْ؟»، قَالُوا: "وَاللَّهِ لَوْ كَانَ حَيًّا، كَانَ عَيًّا فِيهِ؛ لِأَنَّهُ أَسْكَ، فَكَيْفَ وَهُوَ مَيِّتٌ؟"، فَقَالَ: «فَوَاللَّهِ لِلدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا عَلَيْكُمْ».⁴ وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ مَرَّ عَلَى صَبْرَةٍ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَتَالَتْ

¹ صحيح البخاري، كتاب القدر، باب ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾، ج8، ص123.

² سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الإمام يستأثر بشيء من الغنيء لنفسه، ج3، ص82.

³ سنن أبي داود، أبواب الإجارة، باب في كسب الإمام، ج3، ص267، رقم الحديث 3426.

⁴ صحيح مسلم، كتاب الزهد والرفائق، ج4، ص2272، رقم الحديث 2957، و(الأسك) صغير الأذن.

أَصَابِيْعُهُ بَلَاءً، فَقَالَ: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟»، قَالَ: «أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ»، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي».¹

وفي عصرنا تتعدد الوسائل الدعوية ما بين مقالة، وكتاب، وحديث تلفازي أو إذاعي أو شبكي، ومناظرة علمية، ومطوية، ولوحة إرشادية في الطرقات، والميادين العامة، والمتنزهات، والأندية، وملصقات في المحلات، والطرق العامة، والمباني، والجبال المرتفعة، وفي لوحات الهواتف، والهدايا، ولعب الأطفال، وأناشيد، وأفراح، وأشرطة تسجيل في وسائل النقل العامة، والخاصة، وشركات الطيران، وسفن الملاحة، ونحوها مما هو مسموح به قانوناً أو بأجر.

ع. أن يجتهد قدر المستطاع لإتقان لغة أجنبية أخرى يستطيع من خلالها توصيل الرسالة الصحيحة عن الإسلام، والرد على الشبهات التي تصدر عن أهل هذه اللغة، وقد حث الرسول الكريم على ذلك منذ صدر الدعوة، فقد روى زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: "قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تُحَسِّنُ السُّرِّيَّانِيَّةَ؟ إِنْهَا تَأْتِيَنِي كُتُبٌ»، قُلْتُ: لَا. قَالَ: «فَتَعَلَّمَهَا»، فَتَعَلَّمْتُهَا فِي سَبْعَةِ عَشَرَ يَوْمًا».²

ثالثاً: مشروعات إصلاحية واجبة على الدولة

لا يمكن أن يكون تطوير الخطاب الدعوي بتمامه إلا إذا تدخلت في ذلك الدولة الإسلامية بإرادة صادقة وعزيمة قوية، وأبرز ما تقوم به الدولة في هذا المجال من مشروعات تطويرية ما يأتي:

1. إنشاء قناة أو عدة قنوات إعلامية متخصصة في الخطاب الدعوي:

فيعرض فيها المادة أساتذة متخصصون مشهود لهم بالكفاءة العلمية، والسيرة الذاتية

¹ المصدر السابق، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «مَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»، ج 1، ص 99، رقم الحديث 102.

² مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار، حديث زيد بن ثابت، ج 35، ص 463، رقم الحديث 21587.

المحمودة، فالواقع المشاهد أن الخطاب الدعوي الذي يراه المشاهد عبر القنوات الإعلامية لا يرقى إلى مستوى الخطاب غير الإسلامي الذي يبث عبر أثير قنوات غير إسلامية، إضافة إلى أن الخطاب الدعوي تحول جزء كبير منه إلى سجل من الجدال والمناظرات والتناقضات، وأحياناً يسخر لخدمة حزب بعينه، ويتناول المخالفين له بالهمز واللمز بألفاظ لا تليق مع آداب الإسلام وتعاليمه الحنيئة.

2. أن تعمل الدولة الإسلامية على تقوية إرسال إذاعات القرآن الكريم، وبلغات متعددة:

وذلك حتى تصل إلى البلاد والدول المحرومة من فهم الإسلام فهمًا سليمًا يدفعهم للمحافظة على عقيدتهم والتمسك بها، فوصول الخطاب الدعوي الإذاعي إلى مسلمي بورما، والفلبين، وكمبوديا، ودول البلقان، وشرقي آسيا، ونحوها؛ يكاد يكون منعدماً، وقد أصبح المسلمون في هذه الدول يعتمدون على المتعلمين من أهل بلادهم، ومعظمهم لم يأخذ الحظ الوافر والراسخ من العلم الشرعي، ومن يذهبون في بعثات تعليمية في الدول العربية لتعلم علوم الشريعة؛ أكثرهم إذا رجعوا إلى بلادهم لا يعملون في مجال تخصصهم لأنهم لا يتوفر لهم العمل المناسب، فهذه الدول لا تعين أصحاب هذه التخصصات الدينية، ومن يعمل منهم يكون راتبه من مصارف الزكاة، ومما يجمع من صدقات في المساجد.

ولا شك أن تعزيز إرسال القنوات الإسلامية في الدول القريبة من هذه الدول؛ سيحل كثيراً من المشاكل الدينية التي تعاني منها الأقليات المسلمة، حتى يكونوا قادرين على مجابهة السيل الجارف من الملحدين والمتطرفين والمناوئين الذين يعملون بكل طاقتهم على استئصالهم شأفتهم والتخلص منهم.

3. أن تقوم الدولة بتهيئة وتخصيص لفئة تعكف على الدراسة والمتابعة والتحصيل والاستنتاج:

فيكون هناك ملائمة بين الفكر والبيئة، وتعادل الآراء، وبخاصة إذا عرفنا أن التخصص في

كل شيء مطلوب، وعمل عظيم يؤتي ثمرة طيبة؛ لذلك ندب الحق سبحانه وتعالى جماعة من الناس تهب نفسها لحمل الرسالة والدعوة إليها، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].¹ ولئلا يكون الأمر على الإطلاق بين الناس، ويتخلى الشخص عن المسؤولية لغيره، فيضيع الحق، ويعلو الباطل؛ نبهنا سبحانه إلى أنه لا بد من قيام نفر يتفقهون في الدين، ويتعرفون الحلال والحرام، ويشرحون الآيات القرآنية والسنة النبوية، حتى يتحدد الأمر وتتضح المسائل، ولا يضيع الحق بين التسبب والإهمال، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122].²

4. الاهتمام بالدعاة مادياً:

بأن يكونوا أغنياء من التعفف من خلال موارد الزكاة والأوقاف إذا عجزت الدولة عن تحسين ظروفهم المادية والاجتماعية.

5. تحسين صورتهم في الإعلام وإعلاء مكانتهم وتقديرهم:

يكون ذلك بتغيير المفهوم النمطي الذي غرسه الأعداء عن صورة الدعاة، فقد شوهوا صورتهم، وأشاعوا حولهم جوًّا من الافتراء عليهم بالنكت والسخرية، ونذكر في هذا المقام ما كان يظهر في الجرائد عن صورة الشيخ متلوف، ومجلة "البعكوكة"³ دورها بارز جداً في هذا الميدان.⁴

6. أن تقوم الدولة بإمداد الدعاة بمكتبة تراثية وأخرى إلكترونية:

¹ يُنظر: منصور الرفاعي عبيد، الدعاة والتنمية الاجتماعية، (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، 1418هـ/1997م)، ص33.

² يُنظر: المرجع السابق، ص34.

³ مجلة مصرية ساخرة للأستاذ عبد الله أحمد عبد الله، بدأت عام 1934، واستمرت بقوة حتى عام 1953م، لمزيد تفاصيل يُنظر: عبد الرحمن بكر، البعكوكة وتاريخ الصحافة الساخرة في مصر، (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، ط1، د.ت)، ص6، والكلمة تُنطق بضم الباء وفتحها بوزن (فعولة)، بمعنى الجلبة والاختلاط والصياح، يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص401.

⁴ يُنظر: عبيد، الدعاة والتنمية الاجتماعية، ص38.

وأن تشتملا على كل جديد معاصر من موضوعات مستجدة تعالج قضايا الأمة، لئلا يكون الداعي بعيداً عن واقع أمته وقضاياها الفكرية، ولا سيما الموضوعات التي تثير الشبهات والشكوك في العقيدة، والقرآن، والحدود، وقضايا المرأة، وقضايا المعاملات المعاصرة بمختلف أنواعها من مصارف، وأوراق مالية، وبورصات، وسندات، وكذلك القضايا الطبية المعاصرة... إلخ.

7. أن تقوم الدولة بعقد دورات وندوات دولية مع كبار العلماء:

فيلتقي فيها الدعاة مع العلماء وجهاً لوجه، يناقشون مستجدات الساحة في الدعوة وتطوراتها، ويطلعون على أحدث الوسائل التدريبية لتطوير الخطاب الدعوي، ومعالجة القضايا التي تقف حجر عثرة أمام نجاحه.

8. أن تقوم الدول بطباعة معجم دعوي:

وذلك على غرار المعجم الاقتصادي، والمعجم السياسي، والمعجم الاجتماعية واللغوية، وهو مطلب مهم يسهم في إمداد الدعاة بالمادة العلمية المحددة في الموضوعات التي يختارونها، وتوفر لهم الوقت في البحث في المكتبات، وربما لا يستطيعون الوصول إلى مادتهم المطلوبة.

9. أن تعمل الدولة على مشاركة الدعاة في حل مشاكل المجتمع مشاركة إلزامية تنفيذية: أي أن يكون للدعاة دور مؤثر ملزم قانونيًا في حلّ قضايا الأحوال الشخصية التي تقوم بها المحاكم، وبخاصة في الدائرة التي يقيم فيها الداعية، وهذا المشروع يحقق هدفين:

- تخفيف العبء عن المحاكم، واختصار الوقت والمال للمتخاصمين.
- ربط الداعية بالمجتمع ارتباطاً روحياً يجعله أكثر تأثيراً وحيوية وتقديرًا في نظر المجتمع.

10. أن تقوم الدولة باستبانة دورية سنوية لرأي المجتمع:

وذلك لتتأكد من مدى تأثير الخطاب الدعوي في بعض الأشخاص، ومنح جائزة تقديرية ونقدية تتناسب ومقام الداعية.

11. أن تحرر الدولة من قبضتها الرقابية على الدعاة وتقف موقف المحايدين بينهم وبين

المجتمع:

فلا يمكن لخطاب دعوي أن يتطور في ظل رقابة أمنية تجعل الداعية يحجم عن تبليغ كلمة الحق خوفًا على مستقبله ورزقه، وليكن المجتمع، والجهات الدينية، والمختصة هي الرقيب، والحكم على صلاحية الخطاب من عدمه.

خاتمة

فيما يأتي إجمال أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1. المقصود بالخطاب الدعوي كل وسيلة مشروعة يتبعها الداعية لتبليغ الإسلام للناس كافة على بصيرة، ويسهم في بناء أمة الإسلام في جميع ميادين الحياة بعيدًا عن الهوى والتعصب المذهبي.

2. لتجديد الخطاب الدعوي مقتضيات كثيرة منها:

- إن التجديد من روح الإسلام ومقاصده العامة، وحق من حقوق المسلمين على أهل الذكر والاختصاص من علماء الإسلام، وضرورة من الضرورات الشرعية التي يترتب على عدم الأخذ بها حدوث خلل بين الشريعة التي هي من وضع إلهي ثابت، وبين مقتضيات الواقع المتغير والمتطور دائمًا أبدًا.
- لم تقتصر الحروب الحديثة اليوم على القتال ونهب الثروات، وإنما اتسعت لتشمل نهب العقول وتغيير العقائد وإثارة الشبهات، فلزم أن يحدث تجديد للخطاب الدعوي حتى يكون قادرًا على الإقناع والتأثير والتفاعل، وصيانة الفكر الإسلامي من الانحراف وتحسينه من الشبهات.
- مجابهة ظاهرة الغلو والتكفير التي نشأت من الوقوف على ظاهر بعض النصوص من غير المتخصصين.

3. يقوم برنامج الإصلاح الدعوي على ما يأتي:

- برامج تتعلق بالفرد الداعية ذاته تتمثل في إخلاص النية، واستيفاء شروط الدعوة، ومقوماتها من صدق وإخلاص وورع وزهد وحسن سمت وتواضع.
 - برامج تتعلق بمهارة الداعية، وهي دعائم مكتسبة بالخبرة والممارسة من مثل التخصص الدقيق، والإلمام بالواقع ومستجداته، والعمل بفقهِ المآلات، والإكثار من التأصيل والتدليل من دون الاعتماد على الخطاب الارتجالي بغير دليل، وتقدير المدعو وعدم احتقاره، والتميز بين ما يسمع وما يجب أن يقال، والبعد عن التعصب المذهبي بكل أنواعه، ومراعاة أدب الخلاف، وأن يكون الخطاب موجهاً للقضايا الكلية، وتنويع الأسلوب الخطابي، ومحاولة إجادة لغة أجنبية يوصل بها الخطاب الدعوي قدر المستطاع إلى غير الناطقين بالعربية.
 - برامج تتعلق بالدولة تتمثل في إنشاء قنوات إعلامية متخصصة للخطاب الدعوي للمسلمين وغيرهم، وتقوية إرسال إذاعات القرآن الكريم، وتخصيص فئة تعكف على الدراسة والمتابعة والتحصيل والاستنتاج؛ ليكون هناك ملائمة بين الفكر والبيئة، وتعادل الآراء، والاهتمام بالدعاة مادياً بما يجعلهم أغنياء من التعفف من خلال موارد الزكاة والأوقاف إذا عجزت الدولة عن تحسين ظروفهم المادية والاجتماعية، وتحسين صورتهم في الإعلام، وإعلاء مكانتهم وتقديرهم، وتغيير المفهوم النمطي الذي غرسه الأعداء عن صورة الدعاة، وإمداد الدعاة بالمكتبات الدعوية، وإقامة دورات تدريبية، وإشراكهم في حل المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحمايتهم من أخطار قد يتعرضون لها.
- ومن خلال هذه النتائج يوصي الباحث بما يأتي:
1. ضرورة تجديد الخطاب الديني على فترات متلاحقة؛ ليكون مواكباً لقضايا الأمة ومتطلبات العصر.
 2. إعداد ورش عمل يشارك فيها الخبراء والمتخصصون؛ لمراجعة مناهج الكليات التي تُخرج الدعاة؛ ليكونوا مؤهلين للخطاب الدعوي قادرين على التأثير في مستمعهم.
 3. على أهل الاختصاص تتبع الأقلام التي تقدم صوراً تقلل من شأن الدعاة، أو السخرية

منهم في المجالات، والمقالات، والمواقع الإلكترونية بكل أشكالها، وتفنيداً والرد عليها بأسلوب علمي بعيداً عن العواطف أو التعصب الفكري والمذهبي.

4. إنشاء رابطة عالمية للدعاة يتبادل فيها الدعاة الرأي والشورى، ونقل الخبرات، ورفع منهج الوسطية، عبر المواقع الإلكترونية والمجلات والمقالات التي تصدرها في هذا الموضوع.

References:

المراجع:

- Abdel Aziz Shadi, *al-Khitab al-Dini wa al-Sira'at al-Dawliyyah*, Arab Affairs Magazine, issued by the General Secretariat of the League of Arab States, 2002 AD.
- Abdel Rahman Bakr, *Al-Ba'kukah wa Tarikh al-Sahafah fi Misr* (Egypt: Jazirat Al-Ward Library, 1st edition, no date).
- Abdul Hamid Al-Sharafi, *al-Islam bayn al-Risalah wa al-Tarikh*, (Beirut: Dar Al-Tali'a, 2nd edition 2008).
- Abdul Karim Zidan, *Usul aldaawat*, (Beirut: Al-Resala Foundation, ninth edition, 1423 AH - 2002 AD).
- Abed Bin Abdullah Al-Thubaiti, *Qawa'id Wa Dawabit Fiqh al-Da'wah 'inda Sheikh Al-Islam Bin Taymiyyah*, (Saudi Arabia: Ibn Al-Jawzi House, 2009)
- Abu Dawud, Sulayman bin Al-Ash'ath *Sunan Abi Dawud*, ed. Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, (Beirut: Al-Maktabah Al-Asriyyah).
- Ahmad Al-Zarqa, *Al-Madkhal ila al-Fiqh al-'Am* (Damascus: Dar Al-Qalam, 1418 AH/1998 AD)
- Ahmad, Abu Abdullah Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, ed. Shuaib Al-Arnaout and Adil Murshid, and others (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1st edition, 1421 AH/2001 AD).
- Ahmed Abdullah Al-Tayyar, *Ta'wil al-Khihitab al-Dini fi al-Fikr al-Hadathi al-Jadali*, Hawliyyat Usul al-Din, Cairo, No. 22, Volume Three, 2005 AD.
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, *Sahih wa Da'if al-Jami al-Saghir*, (Alexandria, Noor al-Islam Center for Quran and Sunnah Research).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *al-Jami' Al-Sahih*, Ed.: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, (Egypt: Dar Tuq Al-Najah, 1st edition, 1422 AH)
- Al-Kashmiri, Muhammad Anwar Shah bin Moazzam Shah, ed. Muhammad Badr Alem Al-Mirthy, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1426 AH/2005 AD).
- Al-Khatib Al-Baghdadi, Ahmed bin Ali, "Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah, ed. Abu Abdullah al-Dasuqi, (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, no date).

- Al-Naysaburi, Abu Abdullah Al-Hakim, Al-Mustadrak a'la Al-Sahihayn, (Beirut: Dar Beirut, no date).
- Al-Razi Muhammad bin Abi Bakr, *Mukhtar Al-Sihah*, ed.: Mahmoud Khater, (Beirut: Library of Lebanon, new edition, 1415/1995 AD).
- Al-Tirmidhi, Abu Issa Muhammad bin Issa, *Sunan al-Tirmidhi*, ed. Bashar Awad Maarouf, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami).
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn Bahadur, *Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Muhammad Tamer, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1421 AH/2000 AD).
- Ammar Naguib, *Fiqh al-Da'wah wa al-I'lam* (Egypt: Dar Al-Farouq, 1st edition 1983 AD)
- Ashraf Abu Ataya and Yahya Abu Zina, *Tatwir al-Khitab al-Dini ka 'Ahad al-Tahadiyat al-Tarbawiat al-Mu'asirah*, "Mu'tamar al-Islam wa al-Tahaddiyat al-Mu'asirah" held at Kulliyyat Usul al-Din at the Madinah Islamic University, in the period: 2-3/4/2007 AD.
- Attia Adlan, Tajdid al-Khitab al-Da'awi fi al-Marhalah al-Qadimah, *Alukah Network*, 7/7/1434 AH <http://www.alukah.net>
- Attia Adlan, *Tajdid al-Khitab al-Da'awi: al-Tahaddiyat wa al-Amal*, *Al-Bayan Magazine*, Issue 314, dated 7/30/2013, <https://www.albayan.co.uk>
- Fouad Youssef Abu Said, *Al-Khitab al-Da'awi: Ahdafuhu, Wa Wasa'iluhu wa Asalibuhu wa Mabadi'uhu* (The Comprehensive Library).
- Ibn Amir Al-Hajj, *al-Taqrir wa al-Tahrir fi 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1417 AH/1996 AD).
- Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, ed.: Shuaib Al-Arnaout - Adel Murshid - Muhammad Kamel Qara Belli and Abdul Latif Harz Allah, (Egypt: Dar Al-Risalah Al-Alamiyyah, 1st edition, 1430 AH/2009 AD).
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, first edition).
- Ibn Muflih, Abdullah Muhammad bin Muflih, *al-Adab Al-Shar'iyyah*, ed.: Shuaib Al-Arnaout and Omar Al-Qiam (Beirut: Muassasat al-Risalah, 3rd edition, 1419 AH 1999 AD).
- Ibn Nujaym, Zain al-Abidin ibn Ibrahim, *Al-Ashbah and Al-Naza'ir fi Mazahab Abi Hanifah al-Nu'man* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1400 AH/1980 CE).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin*, ed.: Taha Abd al-Raouf Saad (Beirut: Dar al-Jil, 1973).
- Ibn Rajab Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ahmad, *Jami al-Ulum wa al-Hikam*, ed. Shuaib Arnaout, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 7th edition, 1422 AH/2001 AD).
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Abdul Halim, Majmū' Al-Fatāwā, ed. Anwar Al-Baz - Amer Al-Jazzar, (Egypt: Dar Al-Wafa, 3rd edition, 1426 AH/2005 AD).
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Abdul Halim, *Tahqiq al-Hisbah*, ed.: Ali bin Nayef Al-Shahoud (d.d., 2nd edition, 1428 AH - 2007 AD).
- Mansur Al-Rifai Ubaid, Al-Du'at wa al-Tanmiyah al-Ijtima'iyyah, (Egypt: Al-Dar Al-Arabiya, 1st edition 1418-1997)
- Muhammad Al-Sharafi, Al-Islam wa Hurriyyah al-Iltibas al-Tarikhi, (Tunisia: Dar Al-Janub for Publishing, 2009 edition).

Muhammad Al-Taher bin Ashour, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Ed. Muhammad Al-Habib Ibn Al-Khoja (Qatar: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1425 AH/2004 AD)

Muhammad Emara, *Al-Khitan al-Dini bayna al-Tajdid al-Islami wa al-Tabdid al-Aarikani*, (Cairo: Dar Al-Shuruq al-Alamiyyah, 2nd edition, 1428 AH/ 2007 AD).

Muslim Bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushayri, *Sahih Muslim*, ed. Muhammad Fouad Abdel-Baqi, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, no date).

Mustafa Bago, *Al-'Ilmaniyyun al-Arab*, (Egypt: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1st edition 2011 AD)

Sadiq Jalal Al-Azm., *Naqd al-Fikr al-Dini* (Beirut: Dar Al-Tali'a, 10th edition 2009 AD).

Tayeb Tizini, Al-Muhammadi Al-Bakri, *Muqadimat Awwaliyyah fi al-Islam al-Muhammadi al-Bakir: Nash'atan wa Ta'sisan* (Damascus, Dar Damascus, 1st edition, 1994 AD).

Umm Kulthum Bint Yahya, *I'tibar al-Ma'al fi Fiqh al-Da'wah*, *Majallat Hawliyyat Tahiri Muhamamd Basahar*, Issue 10, 2011 AD."

التطوّر المصطلحيّ لمفهوم "الحكم الاستثنائيّ" بين القرنين الرابع والثامن الهجريّين

Terminological Development of the Concept of "al-Ḥukm al-Istithnā'ī" (Exceptional Rule) between the Fourth and Eighth Hijri Centuries
Perkembangan Terminologi Konsep "al-Ḥukm al-Istithnā'ī" (Hukum yang dikecualikan) antara Abad Keempat dan Kelapan Hijrah

غزالة نوري بن عاشور*، صالح قادر الزنكي**، أيمن الطيب بن نجي***

ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى دراسة التطوّر المصطلحيّ لمفهوم "الحكم الاستثنائيّ" في المؤلفات الفقهيّة والأصوليّة في القرنين الرابع والثامن الهجريّين، ورصد نشأة المصطلحات المعبرّة عن هذا المفهوم في بداية التّأليف الإسلاميّ، ومحاولة إبراز العقليّة الأصوليّة في بدايات التّأليف، وصيرورة نشوء المصطلح ونضج المفهوم المتعلّق به في هذه الحقبة، واعتمد البحث المنهجين الوصفيّ والتّاريخيّ، وتعدّد هذه المعالجة منهجًا ممكنًا ومتعارفًا عليه في الدّراسات المصطلحيّة، إضافة إلى المنهج المقارن عند مقارنة مصطلحات القرن الرابع بمصطلحات القرن الثامن، كما اعتمد البحث عدّة أدوات وبرامج للوصول إلى هدفه، منها: المدوّنة اللّغويّة، ولغة بايثون البرمجيّة، وبرامج AntConc و LancsBox،

* طالبة دكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، البريد الإلكتروني:

gb2000552@student.qu.edu.qa

** رئيس قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، البريد الإلكتروني:

salih.alzanki@qu.edu.qa

*** دكتوراه في التّخطيط والسياسة اللّغويّة، باحث مساعد بمعجم الدّوحة التّاريخيّ لّلغة العربيّة، البريد الإلكتروني:

ayman.bennji@dohainstitute.org

وNotepad++، وانتهى البحث إلى نتائج، من أهمها: أنَّ مفهوم الحكم الاستثنائي كان مستقرًّا واضحًا في ذهن بعض المؤلفين خلال القرن الرابع الهجري، ولكنه لم يُصطلح على التعبير عنه بألفاظ محدّدة إلا في القرن الثامن الهجري حين وصل إلى درجة من النضج والاستقرار، ومن المصنّفين من كان أكثر استخدامًا وابتكارًا لبعض التعبيرات المتعلقة بمفهوم الحكم الاستثنائي، وقد اتّسم البحث بعبوره بين ثلاثة حقول معرفية متباينة، هي: أصول الفقه، وعلم المصطلح، ولسانيات المدونة، وذلك في محاولة للاستفادة من التطوّر التقني وتوظيفه في مجال العلوم الشرعية.

الكلمات الرئيسية: الحكم الاستثنائي، أصول الفقه، التطوّر المصطلحي، المفهوم المصطلحي، المدونة اللغوية.

Abstract

This study seeks to examine the terminological development of the concept of “exceptional rule” in the jurisprudential and Uṣul al-Fiqh literature in the fourth and eighth Hijri Centuries, to monitor the emergence of terms expressing this concept at the beginning of Islamic composition, and to attempt to highlight the fundamentalist mentality and methodology in the beginnings of the composition. In addition to the comparative method, the study relied on several tools to reach its goal, including the linguistic code and the Python programming language, and the study ended with a number of results, the most important of which is that the concept of exceptional rule was stable and clear in the minds of some authors during the fourth Hijri Century. It was not termed to express it in specific terms, while the expression of the concept of exceptional rule during the eighth Hijri Century reached a degree of maturity and stability, so it was no longer expressed in uncontrolled sentences and phrases, but rather in specific terms, and what the study observed was that some classifiers were more used. And creating some expressions related to the concept of exceptional rule from some. The study was characterized by its crossing between three distinct fields of knowledge, namely: Fundamentals of Fiqh, the science of terminology, and Corpus linguistics.

Keywords: Exceptional Ruling, Uṣul al-Fiqh, Terminological Development, Terminological Concept, Corpus linguistics.

Abstrak

perkembangan istilah konsep *al-Ḥukm al-Istithnāʾī* (hukum yang dikecualikan) dalam fiqh dan usul al-fiqh pada abad keempat dan kelapan Hijrah, dan untuk memantau kemunculan istilah yang menyatakan konsep ini pada permulaan penulisan dalam Islam untuk menyerlahkan mentaliti fundamentalis yang muncul dalam konsep dan permulaan konsep pada masa kini. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif dan sejarah, dan ini adalah pendekatan yang terkenal dalam kajian terminologi, sebagai tambahan kepada

pendekatan perbandingan apabila membandingkan istilah pada abad keempat dengan istilah pada abad kelapan. Kajian ini menggunakan beberapa program termasuk blog linguistik, bahasa pengaturcaraan Python, program AntConc, LanksBox dan Notepad++. Hasil kajian yang paling penting ialah konsep pemerintahan luar biasa adalah stabil dan jelas dalam fikiran beberapa penulis semasa abad keempat Hijrah. Walau bagaimanapun, ia tidak digunakan dalam istilah khusus sehingga abad kelapan Hijrah, apabila ia mencapai tahap kematangan dan kestabilan. Terdapat penulis yang menggunakan dan menginovasi beberapa istilah yang berkaitan dengan konsep pemerintahan luar biasa. Kajian ini didirikan dengan persilangan antara tiga bidang ilmu yang berbeza, iaitu prinsip fiqh, ilmu istilah, dan linguistik, dalam usaha untuk mendapat manfaat daripada perkembangan teknologi dan menggunakannya dalam bidang syariah.

Kata kunci: *Al-Hukm al-Istithnā'ī* (hukum yang dikecualikan), Usul al-Fiqh, perkembangan istilah, konsep istilah, kod linguistik.

مقدّمة

استوعبت الشريعة الإسلامية بعمومها وشمولها كلّ أحوال المكلفين وتقلّباتهم في أحوالهم العادية الطبيعية والاستثنائية، ولأنّها كذلك؛ فقد وُجد من أحكامها ما يتناسب مع هذه الأحوال كلها، ومن تلك الأحكام الأحكام التي تتناسب وأحوال المكلفين في ظروفهم غير الطبيعية؛ أي الظروف الاستثنائية، وهي ما أطلق عليها بعضهم "الأحكام الاستثنائية"، وقد عبّر عنها العلماء بمصطلحات أخرى دالّة عليها، هي في حقيقتها أوعية لما تحمله من مفاهيم دالّة على مقصود الشارع.

ويسعى هذا البحث إلى دراسة التطوّر المصطلحيّ لمفهوم الحكم الاستثنائيّ في المؤلفات الفقهيّة والأصوليّة في القرنين الرابع والثامن الهجريّين، ويتّسم البحث بجمعه بين ثلاثة حقول معرفيّة متباينة؛ أصول الفقه، وعلم المصطلح، ولسانيات المدوّنة، فهو محاولة للاستفادة من التطوّر التقنيّ وتوظيفه في مجال العلوم الشرعيّة، فيما بات يعرف اليوم بتنافذ المعارف، أو عبور التخصّصات، ولذلك أهميّته في الاستفادة من العلوم المختلفة.

ويحاول البحث إبراز العقليّة الأصوليّة في بدايات التّأليف، وصيرورة نشوء المصطلح ونضج المفهوم المتعلّق به في هذه الحقبة، إضافة إلى بيان كيفيّة تشكّل المصطلح الأصوليّ،

وما يستغرقه عادة حتى يرتبط بالمفهوم ويشيع وينتشر.

وقد طُبّق البحث على نوع من أنواع الأحكام الشرعية هو "الأحكام الاستثنائية"، وذلك بدراسة المصطلحات المتعلقة بها التي وصفها العلماء لتكون وعاء للمعنى الذي أرادته الشريعة، وعلى الرغم مما يتسم به المصطلح العلمي من استقرار لفظه ومفهومه؛ تبقى هناك مصطلحات أصولية لم تستقر في بداية التأليف الأصولي، منها مصطلح "الحكم الاستثنائي"، مما يجعل الوقوف على المفهوم الذي يعبر عنه مشكلاً، فيسعى هذا البحث إلى إبراز مدى نضج المصطلح المعبر عن مفهوم الحكم الاستثنائي وتطوره في القرون الأولى من التأليف الأصولي، ويدرس الكيفية التي يتطور بها هذا المفهوم والألفاظ المعبرة عنه بعد عدة قرون من التأليف.

وقد اعتمد البحث المنهجين الوصفي والتاريخي، وهذه معالجة تعدّ منهجاً ممكناً متعارفاً عليه في الدراسات المصطلحية، إضافة إلى المنهج المقارن عند مقارنة مصطلحات القرن الرابع بمصطلحات القرن الثامن، ويستفيد البحث من مدونة لغوية معدّة لتحري المصطلحات.

ولم يقف البحث على كتاب، أو دراسة، أو مقال؛ تناولت التطور المصطلحي لمفهوم "الحكم الاستثنائي"؛ لذا يُعتقد - في حدود البحث والإطلاع - أنّ هذا البحث جديد في أدواته وطريقته معالجته موضوع الأحكام الاستثنائية، أمّا البحوث التي تناولت الأحكام الاستثنائية لذاتها في معزل عن المدونة والدراسة المصطلحية فهي عديدة، منها:

- "الأحكام الاستثنائية وإشكالية توسيعها: رؤية مقصدية"، لصالح قادر الزكي.¹
- "استثناءات الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية والحدود والديات"، لنورا لواء الكلكاوي.²

¹ صالح قادر الزكي، "الأحكام الاستثنائية وإشكالية توسيعها: رؤية مقصدية"، مجلة تفكر، 6(2)، 2005م، ص 11-13.

² نورا لواء الكلكاوي، استثناءات الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية والحدود والديات، (رسالة ماجستير، جامعة كربلاء، العراق، 1439هـ/2018م).

- "الأحكام الاستثنائية الجزيرية في الشريعة الإسلامية وأثرها على أحكام العقود المالية: دراسة مقارنة"، لمرتضى خيرى.¹

وكّلها لم تتعرّض لنشوء المصطلح في القرون الهجرية الأولى، وتتبع تطوّره في القرن الثامن الهجريّ، وإنّما درست المفهوم وما تعلّق به من أحكام وأحوال.

الإطار النظريّ

أولاً: مفهوم الحكم الاستثنائي²

الشريعة الإسلامية شريعة خاتمة عامة جاءت للناس كافّة؛ لذا شرّعت أحكامها بما تنظم به أمورهم، وتتحقّق به مصالحهم، ويستقيم به عيشتهم، ولما كان الإنسان متقلّباً في ظروف مختلفة، ولم يكن دائماً في الحال الطّبيعية نفسها التي تمكّنه من الامتثال للحكم الشرعيّ من دون الوقوع في حرج - والشريعة الإسلامية مراعية ظروف المكلفين المختلفة الطّائفة منها والعادية - كان ذلك سبباً لأن شرّعت لهذه الظروف أحكاماً خاصّة بها، عُرفت بـ "الأحكام الاستثنائية" في مقابل "الأحكام الأصلية" في الظروف العادية، وهذه الأحكام الاستثنائية تشمل الرّخص التي شرّعت في مقابل العزائم للتوسيع على المكلف، ويشارك فيها كلّ المكلفين الذين تجمعهم الظروف نفسها التي شرّعت لأجلها، وإلى جانب هذه الأحكام أحكام أخرى خاصّة بشخص معيّن، كالأحكام الخاصّة بالنبيّ ﷺ، والأحكام الخاصّة ببعض أصحابه ﷺ - كتخصيص خزيمة ﷺ بجعل شهادته تعدّل شهادة رجلين - فهذه الأحكام تخالف الأحكام الأصلية، إضافةً إلى الأحكام التي لا يُقاس عليها غيرها، إمّا لعدم إدراك العلّة، وإمّا لأنّ علّتها غير متعدية، فهذه أيضاً تخالف الأحكام الأصلية؛

¹ مرتضى خيرى، "الأحكام الاستثنائية الجزيرية في الشريعة الإسلامية وأثرها على أحكام العقود المالية: دراسة مقارنة"، المجلة الجزائرية للقانون المقارن، 3(4)، 2020م.

² لم ير البحث حاجة ماسة إلى التعريف بالحكم الشرعي لغةً واصطلاحاً، ثم بالاستثنائي لغةً، وذلك لوضوح الأمر، ودفعاً للتكرار، وقد أراد البحث أن يقدم نوعاً جديداً من تناول؛ لذلك اكتفى بالتعريف الاصطلاحي للحكم الاستثنائي.

إذ الأصل في الأحكام قبولها القياس، إضافةً إلى الأحكام الثابتة بالاستحسان؛ إذ هي ثابتة استثناءً من قياس ظاهر، فمجموع هذه الأنواع من الأحكام هو المراد بالأحكام الاستثنائية.^{1 2}

ثانيًا: المصطلح العلمي

تفيد مادة (ص ل ح) في المعاجم ما دلّ على الصّلاح وخالف الفساد،³ و"صلح صلاحًا وصلوحًا؛ أي زال عنه الفساد، واصطلح القوم؛ تعارفوا على الأمر واتفقوا، و(الاصطلاح) مصدر (اصطلاح)، وهو اتفاق طائفة على شيء مخصوص"،⁴ ويفهم منه أنّ (المصطلح) يرجع إلى الصّلاح والاتفاق، ومن معنى الاتفاق أخذ مفهوم المصطلح، فأصبح الاتفاق والمواضعة بين فئة من الناس على مفهوم لفظ معيّن؛ يسمّى (مصطلحًا)، وهذا ما يعرف بـ(الاصطلاح)، ويعرفه السيد الجرجاني بقوله: "لفظٌ معيّن بين قوم معيّنين"؛⁵ أي لفظ محدّد يستعمله أهل معرفة أو صنعة معيّنة فيما بينهم، وذلك بإخراجه "من معنى لغويّ إلى آخر، لمناسبة بينهما".⁶

ويُفترح التعريف الآتي: "المصطلح هو اللفظ، أو العبارة، أو الرّمز، الذي يُعيّن مفهومًا، مجرّدًا أو محسوسًا، داخل مجالٍ من مجالات المعرفة"،⁷ ويُستنتج منه أنّ المصطلح يحصل

¹ الزنكي، الأحكام الاستثنائية وإشكالية توسيعها، ص 11-13.

² لم يتناول البحث المصطلحات الأصولية المتعلقة بالأحكام الاستثنائية التي تتسم بالثبات والاستقرار، كالاستحسان، والرخص، وأما ما يتعلق ببعضها من قضايا وخلافات في مفهومها بين الأصوليين؛ فهي مسائل أخرى لا يستهدفها هذا البحث.

³ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: دار الفكر، 1979م)، مادة (ص ل ح).

⁴ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الشروق الدولية، 2004م)، مادة (ص ل ح).

⁵ السيد الجرجاني، عليّ بن محمد، التعريفات، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ)، ط 1، ص 44.

⁶ السابق نفسه.

⁷ منظّمة الصّحة العالمية، علم المصطلح لطلبة كليات الطب والعلوم الصحيّة، إشراف: محمد هيثم الخياط، (بيروت:

أكاديمية إنترناشيونال، 2007م)، ص 62.

بالاتّفاق بين الواضعين، ويحمل مفهوماً محدّداً، ضمن مجال محدّد، وأنّه قد يكون لفظة واحدة، أو قد يكون لفظتين، أو أكثر.

وتكمن أهميّة المصطلح في أنّ مفاتيح العلوم مصطلحاتها، وليس من طريق يتوسّل بها الإنسان إلى منطق العلوم إلّا مصطلحاتها، وتعدّ الدّراسة المصطلحيّة من أكفأ الدّراسات وأقدرها على تذليل صعوبة الفهم، ولا سبيل إلى الولوج إلى تخصّص ما إلّا بمعرفة مصطلحاته، وتقع دراسة المصطلح اليوم ضمن مجال الدّراسات المصطلحيّة، ويراد بها البحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدّلاليّ من حيث مفهومه، وخصائصه، وفروعه، وعلاقاته، وضمائمه ضمن مجاله العلميّ المدروس فيه،¹ ومن ثمّ كانت الدّراسة المصطلحيّة عملاً متخصّصاً يقوم به أهل التّخصّص كلّ في تخصّصه، فلا يدرس المصطلح البلاغيّ إلّا متخصّصو البلاغة، ولا الجغرافيا إلّا أهلها، وهلمّ جرّاً.²

ثالثاً: مدوّنة البحث

تعرّف المدوّنة بأنّها مجموعة من النّصوص اللّغويّة المكتوبة أو الشّفويّة المخزّنة، المعلومة المصدر والتّاريخ والتّوع،³ وتُجمع بالاعتماد على معايير معيّنة؛ لتمثّل قدر المستطاع اللّغة أو أحد صورها، وتكون مصدراً للأبحاث اللّغويّة والدّلاليّة.⁴

وتندرج المدوّنة اللّغويّة Linguistic Corpus ضمن مجال لسانيّات المدوّنة Corpus Linguistics، وهو مجال يهتمّ بالبحث في الظّواهر اللّغويّة وتفسيرها، ولا يعدّ هذا المجال علماً بالمفهوم الدّقيق، ولكنّه منهج علميّ حديث يهدف إلى وصف واقع اللّغة بالاعتماد

¹ فريد الأنصاريّ، المصطلح الأصوليّ عند الشّاطبيّ، (الدار البيضاء: مطبعة التّجّاح، 1424هـ/2004م)، ط 1، ص 56.

² المرجع السابق، ص 60، 61.

³ McEnergy, Tony, Xiao, Richard and Tono, Yukio., *Corpus - Based Language Studies an Advanced Resource Book* (London and New York: Routledge, 2006), 1st ed, p.4.

⁴ Mehdi Riazi, A. *The Routledge Encyclopedia of Research Methods in Applied Linguistics, Book* (London and New York: Routledge, 1st edition, 2016), p. 63, 64.

على النصوص اللغوية الممتلئة لهذا الواقع، ويهدف إلى التحقق من فرضيات قائمة عن لغة أو لغات معينة.¹

ومادة المدونة اللغوية ليست نصوصاً عشوائيةً، وإنما هي كتلة نصوص تخضع لمجموعة من الأسس والمحددات يحددها الهدف من المدونة، وتتنوع المدونات حسب الهدف منها حجماً، ومحتوى، وموضوعاً، وثمة كثير من اللغات البرمجية والأدوات المخصصة لقراءة المدونات ومعالجة نصوصها.

وتتميز المدونة عن المكاتب الإلكترونية بما يأتي:

- نصوص المدونة تُجمع وفق معايير محددة، يحددها الهدف من المدونة، في حين أنّ نصوص المكتبات الإلكترونية - المكتبة الشاملة مثلاً - جُمعت من دون ضابط محدد.
- نصوص المدونة هي المتون النصية للمؤلف أو المؤلفين المستهدفين بالبحث، من دون زيادات التحقيق والتعليق والشرح، وهو ما يمكن من حساب عدد تكرار اللفظ المدروس حساباً دقيقاً، في حين أنّ كتب المكتبة الشاملة متون مضاف إليها شروح وتعليقات وحواش؛ لذا لا يمكن معرفة عدد تكرار المصطلح فيها بدقة؛ لتداخل كلام المؤلف مع كلام الشارح والمحقق، مما يعني عدم إمكانية الخروج بأي إحصاءات مفيدة.
- عدد كلمات المدونة يخضع لضوابط يأتي ذكرها، في حين أنّ كتب المكتبة الشاملة غير معروف عدد كلماتها، ولا يمكن معرفتها بحال.

1. في ماهية المدونة:

لنتمكن من فهم طبيعة المدونة والفكرة التي تقوم عليها؛ ينبغي لنا أن ندرك أنّ المدونة تقوم على مبدأ انتقال البحث من الجملة إلى النصوص المجتمعة؛ من البحث فيما بين دفتي

¹ المعتز بالله السعيد، "المدونات اللغوية"، تحرير: محسن رشوان؛ المعتز بالله السعيد، الموارد اللغوية (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ط1، 1441هـ/2019م)، ص53.

الكتاب الواحد إلى البحث في مكانز النّصوص، والمدوّنات المخزّنة لمئات الكتب وآلاف الصّفحات وملايين الكلمات.

فقد جرت العادة أن يقرأ المؤلّف كتاباً محدّداً، أو مجموعة كتب في مجال من مجالات المعرفة؛ ليخرج منها بأفكار ومفاهيم تُعمّم على هذا الكتاب أو الكتب، ولا تتجاوزها بحال من الأحوال، وهذا قيم ومقدّر؛ لأنّه مبلغ طاقة الفرد ومنتهاه، ولم يكن يُتصوّر قبل عقود قريبة أن يأتي أحد بخلاف ذلك؛ لأنّ هناك حدوداً للقدرة البشريّة، فرضت حدوداً على تصوّر البحث وطرقه، غير أنّ هذا ولّى بعد ظهور الحاسوب وما تبعه من تطوّر في تخزين المعلومات والبحث فيها، ممّا قاد إلى طرق جديدة في الدّراسة والبحث، ومن بين هذه الطّرق طرائق تخزين النّصوص في مدوّنات والبحث فيها آلياً، أو نصف آليّ، وبسبب هذه الإمكانيّة الحديثة أمكن للشّخص تجاوز قيود دقّي الكتاب الواحد، أو عدد من الكتب، والبحث في آلاف المصادر المجتمعة، والخروج بنتائج نوعيّة، وإحصاءات دقيقة، لم يكن الوقوف عليها ممكناً فيما مضى من الزمن.

بعبارة أخرى، إنّ ما رافق تطوّر الحاسوب هو تغيير في طريقة التّفكير والبحث؛ لتغيّر الأدوات والوسائل البحثيّة المتاحة للباحث، فبعد أن كانت المبحوث فيه سابقاً يقتصر على ما تستطيعه القدرة البشريّة؛ أمكن اليوم تجاوز هذه الحدود، والبحث في مصنّفات مؤلّف معيّن على حدة، أو البحث في مصنّفات قرن، أو قرون كاملة، والخروج بنتائج إحصائيّة ومفاهيميّة.

2. بناء المدوّنة:

يمكن الاعتماد على أكثر من طريقة لبناء المدوّنة،¹ ويختار البحث طريقة "العيّات الإحصائيّة"، وبما أنّ المصطلحات المستهدفة في هذا البحث متضمّن معظمها في مصنّفات الفقه وأصوله، ولأنّ البحث حدّد لنفسه مصطلحات القرن الرابع الهجريّ ومقارنتها

¹ السّعيد، المدوّنات اللّغويّة، ص 54.

بمصطلحات القرن الثامن الهجري¹؛ لذلك كله يُشترط في "العينة القصديّة" المنتقاة أن تكون ممثلة للمدّة الزمنية المستهدفة، ومعبّرة عنها.

ولا حدّ معيّن لحجم المدوّنة، ولكن يرى بعض المتخصصين أنّ مدوّنة بحجم مليون كلمة لكلّ قرن، هو الحدّ الأدنى الذي يمكن معه البحث في الظواهر الدلاليّة في اللّغة،² وكلّما تمكّن الباحث من جمع النصوص المستهدفة بالدراسة؛ تكوّنت لديه صورة أصدق وأدقّ عن اللّغة التي يحاول دراستها،³ وتحقيقاً لما تقدّم؛ بنى البحث مدوّنة لغويّة في ضوء شروط ومواصفات محدّدة، هي:

- أن تكون النصوص مؤلّفة ضمن المدة الزمنية المستهدفة (مقفلة الزمن).
- الأصالّة في النصوص بأن تكون في مصنّفات الفقه وأصوله لم تُدخلها لغة المعاصرين، أو شروحاتهم، أو صنّعت حديثاً لغرض المدوّنة.
- ضبط تواريخ وفيات مؤلّفي مصادر المدوّنة، والتّثبت من نسبة المصادر إليهم.
- أن يكون الحدّ الأدنى لكلّ قرن مليون كلمة.

3. الخطوات الإجرائيّة:

مرّ بناء المدوّنة بثلاث مراحل، هي:

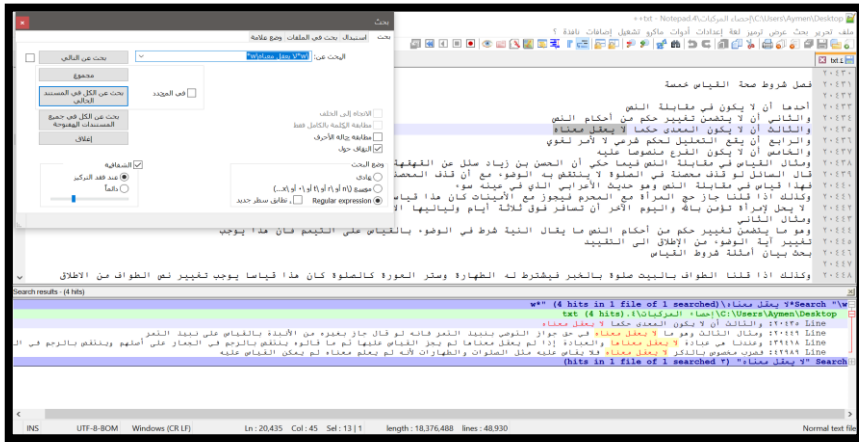
- جمع مادّة المدوّنة من المؤلّفات الفقهيّة والأصوليّة المدوّنة في القرون المستهدفة، ثمّ توزيعها بين المرحلتين المقارن بينهما بالتساوي، فبلغت في القرن الرابع الهجري (13) وثيقة، وفي القرن الثامن الهجري (25) وثيقة.

¹ لأنّ البحث يلحظ أنّ بروز هذا المصطلح واضحاً كان في بدايات القرن الرابع الهجري، ولم يشهد تطوّراً ملحوظاً في القرون اللاحقة (الخامس والسادس والسابع)، وأخذ مفهومه يستقر ويتضح ويتوسع أكثر فأكثر في القرن الثامن الهجري، وعليه اختيرت دراسة المصطلح في القرنين الرابع والثامن الهجريين.

² المعتز بالله السّعيد، "موارد المعجم التاريخيّ لّلغة العربيّة"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، العدد 129، 2015 م، ص260.

³ Sinclair, John, "Corpus and Text — Basic Principles", ED. Wynne, Martin in: Developing Linguistic Corpora: A Guide to Good Practice (AHDS Guides to Good Practice, 2004), p. 15, 18.

- مراجعة نصوص المدونة آلياً ويدوياً، وحذف ما يشوبها من رموز وأخطاء، أو شروح وتعليقات للمعاصرين.
- نقل بعض النصوص التي كانت بصيغة (pdf، bok، doc) إلى صيغة (txt)؛ للتمكن من قراءتها ومعالجتها آلياً.



الصورة 1: نموذج من المدونة اللغوية أثناء المعالجة على منصّة التحرير (Notepad++)

4. توصيف مدونة البحث:

استعان البحث بلغة بايثون (Python)¹ للكشف عن كلمات المدونة، وقد تباينت أحجام المؤلفات حسب عدد الكلمات التي تحتويها، فقد اشتملت أكبر الوثائق على (3,044,633) كلمة، واشتملت أصغرها على (3,021) كلمة، وبلغ حجم المدونة كاملاً (9,834,656) كلمة؛ كان للقرن الرابع الهجري منها (13) مؤلفاً، و(11) مؤلفاً، و(2,065,113) كلمة، وللقرن الثامن الهجري منها (26) مؤلفاً، و(22) مؤلفاً، و(7,769,543) كلمة.

¹ لغة برمجة ظهرت عام 1991، مفتوحة المصدر، سهلة التعلّم، تنصّد لغات البرمجة الأكثر انتشاراً في السنوات الأخيرة، وتستخدم كثيراً في الذكاء الاصطناعي، والتعلّم الآلي، وتعدّ اللغة الأبرز في معالجة اللغات الطبيعيّة.

رابعاً: منهجية البحث في المدونة

بناءً على ما تقدّم، وبالتّظر إلى طبيعة المعلومات المستهدفة؛ اعتمد البحث أدوات برمجية في معالجة النّصوص، منها AntConc، وLanCSBox، وNotepad++، ولمّا كان من الأهداف دراسة التّطور المصطلحيّ لمفهوم "الحكم الاستثنائي" في المؤلّفات الفقهيّة والأصوليّة في القرون الأولى للتّأليف، ثمّ مقارنة ألفاظه بما استقرّ في القرن الثامن الهجريّ؛ عكف البحث على استخدام المنهجين الوصفيّ والتّاريخيّ، ولهما شروط يلزم توفرها في مجال الدّراسات المصطلحيّة،¹ هي:

- جمع النّصوص وفق ترتيب تاريخيّ شامل.
 - تصنيف النّصوص زمنيّاً، أو جغرافيّاً، أو معرفيّاً، وفق حاجة البحث.
 - إحصاء المصطلحات المستهدفة بالبحث.
 - دراسة التّماذج التي وقع عليها الاختيار.
 - تلمّس التّطور الذي طرأ على المصطلح مع مراعاة ترتيبها التّاريخيّ.
- وقد أنجز البحث الشّرطين الأوّل والثّاني عند بناء المدونة؛ إذ جمعت نصوص المدونة وفق شروط محدّدة، ثمّ صنّفت إلى قرنين من الزّمان، ثمّ أخصّيت المصطلحات المعبّرة عن مفهوم "الحكم الاستثنائي"، ودُرست لتلمّس تطورها المصطلحيّ تاريخيّاً.
- وقد نظر البحث أوّلاً في مؤلّفات القرنين الثّاني والثّالث الهجريّين، فوجدها مصادر قليلة لم تظهر فيها المفاهيم والمصطلحات المستهدفة؛² لذا انتقل إلى مصادر القرن الرّابع الهجريّ ليُقارنها مع مصادر من القرن الثامن الهجريّ؛ لما رأى من اتّساع المدّة بينهما، ووفرة المؤلّفات في هذا القرن.

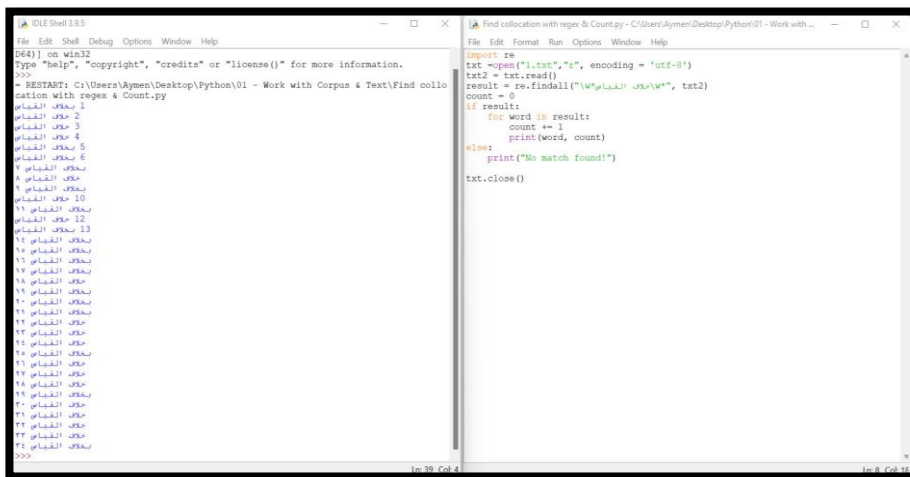
¹ الأنصاريّ، المصطلح الأصولي، ص74.

² لم يجد البحث إلّا مؤلّفَي الإمام الشّافعيّ "الأمّ" و"الرّسالة" في صيغة مرقومة يمكن أن يقوم عليها.

وبما أنّ أقوال الأصوليّين تفاوتت في التّعبير عن هذه الأحكام في أثناء حديثهم عن شروط حكم الأصل في باب القياس - ومن تلك العبارات: الخارج عن القياس، المعدول به عن سنن القياس، المعدول به عن القياس، المعدول به عن قاعدة القياس، الوارد على خلاف قياس الأصول، المستثنى عن قاعدة القياس، المفارق للحكم العامّ، الثّابت على خلاف الدّليل، الوارد على خلاف الأصل، المفارق للأصول¹ - وبناءً على ما تقدّم في مفهوم "الحكم الاستثنائي"؛ تتبّع البحث تطوّر هذه التّعبيرات وغيرها في المدوّنة؛ آلياً بأن بحث عن تردّدتها وشيوعها، وتسجيل السياقات التي ترد فيها هذه المصطلحات ورصدها، ويدويّاً بأن تحرّى سياقات المصطلحات، ووقف على المفاهيم المصطلحيّة فيها، ونظر في تطوّر المفهوم وتغيّر المصطلح من مؤلّف إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى.

وقد كان من الإشكالات التي واجهت البحث تعدّد صور المصطلح الواحد، فنجد أنّ التّعبير الواحد يأتي على عدّة أنماط تجعل من محاولة البحث عنها عبر البرامج المكتبيّة الإلكترونيّة والتّعرّف إليها عسيراً، من مثل التّعبير بالاستثناء من القياس أو بالعدول عن القياس، فهذان مصطلحان قد يُعتقد للوهلة الأولى أنّ لهما صورة واحدة أو صورتين في المدونة، ولكن عند البحث عنهما نجد أنّ لكلّ تعبير عدداً كبيراً من الأنماط والصّور التي لا يمكن التّنبؤ ببعضها سلفاً، أي لا يمكن العثور عليها عن طريق البحث التقليديّ في المكتبة الشاملة مثلاً، أو محرّك البحث (Google)، وهو ما دفعنا إلى استعمال لغة بايثون للبرمجة، وذلك عن طريق خاصيّة (Regular Expression)، أي التّعبيرات النّمطيّة، وفكرتها أن تكتب رموزاً تحدّد بها نمط المبحوث عنه، ثمّ تبحث خوارزمية البرمجة عن جميع الكلمات التي تتشابه مع النّمط المبحوث عنه، وهذه الأدوات والإجراءات لا تُستعمل عادة في البحوث الفقهيّة، وإنّما يقتصر استعمالها على البحوث التّطبيقيّة الحاسوبية.

¹ الزّكي، الأحكام الاستثنائية وإشكاليّة توسيعها، ص 11.



الصورة 2: الخوارزمية (بمعنى) المستعملة في استخراج مركب خلاف القياس (يساراً)

ونستعرض فيما يأتي التعبيرات التي استعملها الفقهاء للإشارة إلى مفهوم الحكم الاستثنائي في مؤلفاتهم، ونرى إلى أي مدى تطوّرت هذه التعبيرات، وهل استقرّت لدى مؤلفيها أم لا؟

الإطار التطبيقي

أولاً: الأحكام الاستثنائية في القرن الرابع الهجري

لم تكن المصطلحات المعيّنة في هذا القرن عن مفهوم "الحكم الاستثنائي" مستقرّة بعد، وإنما كانت عبارات متفاوتة، وجمالاً مختلفة من مصنف إلى آخر، ولم يكن هناك اتفاق على مصطلح بعينه، في حين يبدو أنّ المفهوم قارّ في الذهن معلوم لدى المصنّفين، وعند البحث عن التعبيرات الوارد ذكرها آنفاً، وجد البحث أنّها لم ترد في مصادر مدوّنة القرن الرابع البتة، وإنّما ورد التعبير عن هذا المفهوم بطرق أخرى بيّناها فيما يأتي:

1. التعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائي" بعبارة تتضمن كلمة (مخصوص):

من خلال البحث تبين أنّ التعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائي" في هذا القرن كان يأتي في جملة، أو شرح يتضمّن غالباً كلمة (مخصوص) التي وردت (368) مرّة في تعبيرات مختلفة

في مدوّنة هذا القرن بعضها لمعنى لغويّ صِرف، وبعضها يحمل مفهوماً اصطلاحياً، ولأنّ المصطلح لا يتأثّر بالسّياق - بخلاف اللفظ اللّغويّ الذي يوتّر فيه السّياق، ويتحكّم في معناه - يشير ذلك إلى أنّ هذا التّعبير لم يستقرّ مصطلحاً بعد، وأنّه ما زال أقرب إلى اللفظ أو التّركيب اللّغويّ منه إلى المصطلح العلميّ.

ومن التّعبيرات التي وقف عليها البحث في هذا المقام؛ التّعبير عن "الحكم المستثنى من القياس" بجملة تتضمّن كلمة (مخصوص)؛ أي إنّ "حكم مخصوص"، ولكنّ للتخصيص مفهوماً اصطلاحياً محدّداً في علم أصول الفقه؛ لذا يأتي التّعبير بهذا اللفظ في سياق جملة لبيان المراد به تحديداً، وتمييزه من المخصوص الذي يراد به العامّ الذي حُصّ بدليل.

ومن ذلك ما ذكره الجصاص الحنفي (ت370هـ) مستعملاً كلمة (مخصوص) للتّعبير عن "الحكم الاستثنائي"، فقال: "وغير جائز عندنا القياس على المخصوص، إلّا أن تكون علته مذكورة فيه... فلمّا لم تكن للخمسة علة مذكورة فيها، لم يجز القياس عليها في تخصيص عموم الأصل"¹، وذلك عند حديثه عن الخمسة المستثناة ممّا يحرم على المحرم قتلها، فيبين أنّه لا يجوز أن يقاس عليها غيرها؛ لأنّها مخصوصة.

وفي موضع آخر عبّر عن حكم إيجاب الوضوء من القهقهة بأنّه: "مخصوص من جملة قياس الأصول"²، فهو حكم استثنائيّ غير جارٍ على قياس الأصول.

ونجده عند نقله عن أبي الحسن - عند الحديث عن أنّ ما جاء به الأثر، وكان مخالفاً لقياس الأصول، فإنّه لا يقاس عليه - يقول: "ما حُصّ بالأثر من جملة قياس الأصول؛ لا يقاس عليه"³، وقد أوضح ذلك بأمثلة، منها في القياس على الاستصناع فيما لم تجر عادة

¹ الجصاص، أحمد بن عليّ، أحكام القرآن، تحقيق: محمّد صادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1405هـ)، ج4، ص132.

² الجصاص، أحمد بن عليّ، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتيّة، ط2، 1414هـ/1994م)، ج4، ص116.

³ السابق نفسه.

النَّاسَ باستصناعه في الزَّمن الَّذِي أباحه الفقهاء فيه؛ قوله: "إذ كان القياس في الأصل مانعاً منه، فما خصَّ من جملة موجب القياس بأثر أو اتِّفاق، فكان مسلماً له، وما عداه فمحمول على قياس الأصل"¹، وقد أراد بهذا أنَّ المعدول به عن القياس لا يقاس عليه، ولم يستعمل كلمة (مخصوص) في هذا، وإنما عبّر بجملة تتضمن كلمة (حُصَّ) للدلالة على أنَّ حكمه خاصٌّ به لا يُعدَّى إلى غيره، وهذا من مدلولات الحكم الاستثنائي.

ويلحظ عند التعبير بجملة تحتوي كلمة (مخصوص) أنَّه مُشعر بأنَّ المراد الأحكامُ الَّتِي ثبَّتت على خلاف القياس؛ أي إنها حُصِّت منه، ولا يُشعر بالحكم الثابت ابتداءً ولا يقاس عليه غيره. وكذا ابن القصار (ت397هـ) عند إرادته إظهار المراد من الحكم الاستثنائي الَّذِي لا يقاس عليه بتمييزه من غيره، قال: "المخصوص بالذِّكر على ثلاثة أضرب؛ فضربٌ مخصوص بالذِّكر لا يعقل معناه، فلا يُقاس عليه: مثل الصَّلوات والطَّهَّارات... وضربٌ آخر مخصوص بالذِّكر عامٌّ المعنى فهذا يقاس عليه... والضَّرب الثالث مخصوص بالذِّكر مخصوص المعنى، فلا يُقاس عليه، مثل المسح على الخفَّين"²، فمراده في الضَّرب الأوَّل الأحكام التَّعبديَّة الَّتِي لا يعقل معناها، فلا يمكن أن يقاس عليها، وفي الثَّاني الأحكام العاديَّة معقولة المعنى (المعللة) الَّتِي يقاس عليها، وهي الأصل العام في الأحكام الشرعيَّة، وفي الثَّالث المراد الأحكام معقولة المعنى الَّتِي ليس لها نظير في الخارج، فلا يمكن القياس عليها لعدم التَّظهير، وهذا في معرض استدلاله على عدم قياس الجورب على الخفِّ في جواز المسح عليه، فمثَّل لهذا القسم بالمسح على الخفَّين.

وتعبير ابن القصار هنا لم يكن بمصطلح محدَّد، وإمَّا وضَّح المفهوم المراد بجملة، وبتمييز الحكم الاستثنائي عن الحكم الأصليِّ العامِّ، فتضمَّن تعبيره كلمة (مخصوص) ليدلَّ به على هذا المراد.

¹ المصدر السابق، ج4، ص118.

² ابن القصار، علي بن عمر، عيون الأدلَّة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، تحقيق: عبد الحميد بن سعد السَّعُودِي، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنيَّة، 1426هـ/2006م)، ج3، ص1306.

2. التّعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائيّ" بأنّه أحكام لا يعقل معناها، أو بذكر بعض أمثلته:

ورد التّعبير عن مفهوم الأحكام الاستثنائيّة بلفظ "لا يعقل معناها"، وقد سبق أنّ من مفهوم الحكم الاستثنائيّ ما يشمل الأحكام التي ثبتت ابتداءً غير مستثناة من أصل آخر، ولكنها لا يمكن أن يقاس عليها لعدم الوقوف على علّتها، وهو ما يعبر عنه أيضاً بالأحكام التّعبديّة، ومن ذلك قول الشّاشي (ت344هـ) عند بيان شروط صحّة القياس: "والثّالث أن لا يكون المعدّى حكماً لا يعقل معناه".¹

وقد تقدّم عند ابن القصّار أنّ الحكم المخصوص منه ما هو معقول المعنى، ومنه ما هو "مخصوص بالذّكر لا يعقل معناه"، وممّن عبّر عن مفهوم الحكم الاستثنائيّ بذكر أمثلتها الجصاص؛ قال: "ولا مدخل للقياس في إثبات المقادير التي هي حقوق الله... ولا يسوّغ القياس في إثبات الحدود والكفّارات"،² فأشار إلى الأحكام التي لا يقاس عليها بتعدادها من دون التّعبير عنها بمصطلح يشملها.

3. خلاف القياس:

أورد الجصاص هذا التّعبير خمس مرّات في مواضع مختلفة من كتابيه "أحكام القرآن"،³ و"الفصول في الأصول"،⁴ وقد أراد به عند إيراده مفهوم الحكم الاستثنائيّ، كما في قوله في معرض حديثه عن إحدى مسائل الفرائض: "واعتبر المقاسمة في النقصان، وهو خلاف القياس، والله أعلم بالصّواب".⁵

¹ الشّاشي، أحمد بن إسحاق، أصول الشّاشي، (بيروت: دار الكتاب العربيّ، د.ت.)، ص314.

² الجصاص، الفصول في الأصول، ج3، ص105.

³ الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص16، 216.

⁴ الجصاص، الفصول في الأصول، ج3، ص135، 142؛ ج4، ص127.

⁵ الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص16.

وأورد أيضاً تعبيراً آخر عن مفهوم الحكم الاستثنائي مرةً واحدةً عند حديثه عن جواز دخول الحَمَام من دون بيان مقدار الأجرة، بأنّ ذلك جرى عليه عمل النَّاس من الصَّحابة والتَّابعين رضي الله عنهم فصار أصلاً بنفسه "خارجاً عن موجب القياس"¹.

ونستنتج ممّا سبق أنّ المصطلح المُعبّر به عن الحكم الاستثنائي لم يُحدّد بعد؛ لذا تعدّدت طرق التعبير عنه، وقد كان الغالب فيها التعبير بجملة تتضمن كلمة (مخصوص)، ولها مفهوم آخر في علم أصول الفقه؛ لذا كانت تُوضّح من المصنّفين عند إرادة مفهوم الحكم الاستثنائي منها، وقد يفسّر هذا أنّ لمفهوم الحكم الاستثنائي ارتباطاً بالقياس من حيث المفهوم؛ إذ إنّ ظهوره كان تالياً له، وكانت هذه مرحلة تأليف وتنظير لإثبات القياس وبيان شروطه وآليته، ثمّ بعد نُضج التأليف في القياس بدأت العناية بهذا المفهوم الذي يشمل ما ثبت ابتداءً ولا يُقاس عليه؛ إمّا لعدم الوقوف على علّته، وإمّا لمعرفة العلة ولكنّها غير متحقّقة في فرع آخر، وما ثبت على خلاف قياس غيره، فالأصل إذن في الأحكام ما وافق القياس وما كان قابلاً لإياه، وما خرج عن ذلك فهو حكم مستثنى.

ونحاول فيما يأتي الوقوف على بيان التّطوّر المصطلحيّ الذي حدث لمفهوم الحكم الاستثنائيّ خلال القرن الثامن الهجري، ومدى التّغيّر الحاصل خلال القرون الخامس والسادس والسابع الهجرية.

ثانياً: الأحكام الاستثنائية في القرن الثامن الهجريّ

وصل التعبير عن مفهوم الحكم الاستثنائيّ في هذا القرن إلى درجة من التّضج والتّوافق، غير أنّه لم يستقرّ له مصطلح واحد بعد كما تبين لنا، فعند البحث عن التعبيرات الدّالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ في المدوّنة، وجد البحث أنّ بعض هذه التعبيرات تردّ بتصريفات مختلفة لا يمكن حصرها، من مثل: "معدولاً عن القياس"، أو "معدولاً به عن

¹ الجصاص، الفصول في الأصول، ج 4، ص 249.

القياس"، أو "معدولاً به عن حكم القياس"، أو "ما عدل فيه عن سنن القياس" ... إلخ، وفيما يأتي تفصيل ما وقف عليه البحث.

1. التعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائي" بكلمة (العدول) مع اختلاف في التصريف، من مثل: "معدول عن القياس"، أو "معدول عن سنن القياس"، أو "معدول به عن حكم القياس"، أو "ما عدل فيه عن سنن القياس":

أورد الطّوحي (ت716هـ) هذا التّعبير عند حديثه عن شروط الأصل في القياس، ويبيّن أنّ المعدول به عن القياس يأتي على ضربين؛ الأوّل ما ورد غير معقول المعنى، سواء كان مستثنىً من قاعدة عامّة، كتخصيص خزيمة ﷺ في قاعدة الشّهادة بقبول شهادته وحده، أم كان مشروعاً ابتداءً من غير استثناء، كالمقدّرات من الحدود والكفّارات وأعداد الركعات. والثّاني ما ورد الشّرع به ولا نظير له معقولاً أو غير معقول، كالقسامة، وجواز المسح على الحقيّن، "فهذان الضّربان منه لا يمكن القياس عليهما لعدم العلّة، أو لعدم النّظير"¹. وقريب منه ما قاله التّفّتازاني (ت793هـ) نقلاً عن الأمدّي (ت631هـ): "أنّ المعدول به عن سنن القياس، ضربان؛ أحدهما ما لا يعقل معناه، وهو إمّا أن يكون مستثنىً من قاعدة عامّة، كقبول شهادة خزيمة ﷺ وحده، أو لا يكون كذلك، بل يكون مبتدأً به كأعداد الركعات، ونصب الرّكوات... وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظير له، سواء عقل معناه كرخص السّففر، أو لا كضرب الدّية على العاقلة"²، ويبدو أنّ في هذا التّقسيم تكراراً، وذلك في قسم ما شرع ابتداءً ولم يعقل معناه، وإن اختلف التّمثيل في الموضعين.

وأوضح الزّركشي (ت794هـ) ما يُراد بالتعبيرات السّابقة في قوله: "أحدها أن يرد ابتداءً غير مقتطع من أصل، ولا يعقل معناه، فلا يقاس عليه لتعدّر العلّة... ومثاله المقدّرات وأعداد الركعات... الثّاني ما شرع مُبتدأً غير مقتطعٍ من أصل، وهو معقول لكنّه عديم

¹ الطّوحي، شرح مختصر الرّوضة، ج3، ص305.

² التّفّتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح (القاهرة: مكتبة صبيح، د.ت)، ج2، ص113.

التّظير، فلا يقاس عليه لتعدّر الفرع"،¹ ثمّ مثّل له بأمثلة منها ضمان جنين آدمي، ونفي ذلك في جنين البهيمة؛ لأنّ الثّابت في جنين آدمي على خلاف قياس الأصول، والثّالث "ما استثنى من قاعدة عامّة، وثبت اختصاص المستثنى بحكمه، فلا يقاس عليه"،² سواء عقل معناه أم لم يعقل، والرّابع "ما استثنى من قاعدة عامّة، لكنّ المستثنى معقول المعنى، كبيع الرّطب بالتّمّر في العرايا".³

ويُلاحظ في هذا القرن استعمال كلمة (مخصوص) للدّلالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ عند بعض المصنّفين، كالتمّساني (ت771هـ) الذي ذكر من شروط الأصل في القياس: "ألا يكون الأصل مخصوصاً بالحكم، فإنّه إذا كان مخصوصاً تعذر إلحاق غيره به في الحكم وإلاّ بطل الخصوص"،⁴ ثمّ بعد ذكر أقسام كلّ قسم وأمثله قال: "ويعبّر عنه الأصوليون بألا يكون [أي الأصل] معدولاً به عن سنن القياس"،⁵ ولكنّه لم يكن التّعبير السّائد عن هذا المفهوم؛ لذا عبّ التّلمساني ببيان تعبير الأصوليّين الأكثر شيوعاً عن هذا المفهوم. ويتبيّن الفرق بين التّعبيرين في مراد الأصوليّين في هذا القرن بما أوضحه البخاريّ (ت730هـ) من أنّ حكم بقاء صوم من أكل ناسياً؛ معدول به عن القياس، وبين ذلك بأنّ القياس الصّحيح يوجب فساد صومه بعد تحقّق الأكل، وإن كان ناسياً؛ لأنّ النّسيان لا تأثير له في إعدام الموجود، ولا إيجاد المعدوم، بدليل أنّ من ترك الصّلاة ناسياً لا يُجعل مؤدّياً لها، ولكن عدم إفساد صوم من أكل ناسياً ثبت بالنّص "معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النّص"،⁶ وبين أنّ الفرق بينهما أنّ المخصوص من النّص يمكن تعليقه،

¹ الزّركشي، محمّد بن بشار، البحر المحيط (القاهرة: دار الكتب، ط1، 1414هـ/1994م)، ج7، ص123.

² المصدر السابق، ج7، ص124.

³ المصدر السابق، ج7، ص125.

⁴ التّفنّازي، شرح التلويح، ص657، 658.

⁵ المصدر السابق، ص668.

⁶ البخاريّ، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزديّ، (بيروت: دار الكتاب الإسلاميّ، د.ت)، ج3، ص309.

ومن ثمّ إلحاق غيره به، فيُعَلَّل الحكم هنا بعدم القصد، ويلحق به المخطئ والمكره، أمّا الحكم هنا فهو ثابت بخلاف القياس لا مخصوصاً من النّص؛ لأنّه لم يدخل في العموم ابتداءً حتى يخرج منه بالنّص، فتعليل النّبي ﷺ بقوله: «فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ»¹ إشارة إلى أنّ النّاسي لم يكن داخلياً في العموم؛ لأنّ الفعل غير مضاف إليه، فلم يكن تاركاً للكفّ بالأكل، وهو في هذا يردّ على من جعله حكماً مخصوصاً، وعلى كلّ؛ ليس غرضنا هنا بحث الخلاف في تأصيل هذه المسألة، وإنّما المراد الوقوف على الاستعمال المصطلحيّ، والمفهوم الذي يدلّ عليه؛ إذ يُلحظ في هذا النّص التّمييز بين مفهوم الحكم الاستثنائيّ وبين التّعبير بكلمة (مخصوص)، فاستعمل تعبير "المعدول به عن القياس" للدّلالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ، واستعمل تعبير "مخصوص من النّص" أو "الحكم المخصوص"؛ للدّلالة على الحكم الذي حُصّ من حكم عامّ، فقصر هذا التّعبير على باب العامّ والخاصّ من أبواب أصول الفقه، وبذا كان استعمال تعبير متضمّن العدول أكثر تحديداً لاختصاصه بمفهوم معيّن في علم أصول الفقه، والشّأن في المصطلحات أن تكون دقيقة مرتبطة بمفهوم محدّد معيّن.

وأشار البخاريّ في موضع آخر إلى أنّ مفهوم الحكم الاستثنائيّ قد استُعمل فيه التّعبيران؛ أي "معدول عن القياس"، و"مخصوص"، فقال: "إنّ القائسين أجمعوا على أنّ الأحكام قد تثبت على خلاف القياس الشّرعيّ في بعض المواضع بدليل أقوى منه من نصّ، أو إجماع، أو ضرورة، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضةً، ولهذا سمّاها الشّافعيّ (مخصوصةً عن القياس)، ونحن نسمّيها (معدولاً بها عن القياس)"².

¹ البخاريّ، محدّد بن إسماعيل، الجامع الصّحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، كتاب الصّوم، باب الصّائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ج2، ص682، رقم الحديث 1831؛ مسلم بن الحجاج، المسند الصّحيح، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، د.ت)، كتاب الصّيام، باب أكل النّاسي وشربه وجماعه لا يفطر، ج2، ص809، رقم الحديث 155.

² البخاريّ، كشف الأسرار، ج4، ص33.

وحسب ما وقف عليه البحث؛ لم يقع في هذا القرن إلّا قليلاً التّعبيرُ بكلمة (مخصوص) عن مفهوم "الحكم الاستثنائي"، وإنّما كان مستعملاً أكثر في القرون الأولى، وتحديدًا في القرن الرابع الهجري كما تقدّم، وقد أشار التّفنّازاني إلى أنّ اشتراط أن يكون حكم الأصل غير مخصوص به في شروط الأصل في القياس؛ داخل في الشرط الثاني الذي هو: ألا يكون حكم الأصل معدولاً به عن القياس، فالمعدول به عن القياس يتضمّن القسمين.¹

وقد استعملت كلمة (العدول) للدلالة على مفهوم الحكم الاستثنائي بالأقسام السابق ذكرها؛ أي ما ثبت ابتداءً غير مقتطع من حكم عام لا يُقاس عليه، وما ثبت مستثنى من حكم عام، مع أنّ كلمة (العدول) في أصل الاستعمال اللّغوي تدلّ على الانتقال من شيء إلى آخر، وإضافة المتعلّق "عن القياس" توضّح هذه الدلالة، وبذا توسّع مفهومه الاصطلاحيّ ليشمل ما شرّع ابتداءً ليس فيه معنى الانتقال من الحكم العام؛ على سبيل المجاز، وهذا ما بيّنه البخاري في قسم ما شرّع ابتداءً ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لعدم معرفة علّته، فقال: "وتسميته معدولاً عن القياس وخارجاً عنه؛ تجوّز؛ لأنّه لم يسبق له عموم قياس... بل معناه أنّه ليس منقاساً لعدم تعقّل علّته".²

ونخرج ممّا سبق بقول إنّ التّعبير بـ"معدول به عن القياس"، أو "عن سنن القياس"... إلخ؛ يُراد به مفهوم الحكم الاستثنائي، ويشمل المفاهيم التي أوردها الزركشي آنفاً، فأصبح هذا التّعبير يجمعها، ويحلّ محلّ التّعبير بكلمة (مخصوص) كما أشار إليه التّفنّازاني؛ لأنّ التّعبير بكلمة (مخصوص) مستعمل في مفهوم آخر في علم أصول الفقه، وذلك في باب التّخصيص.

2. على خلاف الأصل:

ورد هذا التّعبير في عدّة مصنّفات، وقد دلّ على مفهوم الحكم الاستثنائي وغيره، من ذلك ما أورده ابن دقيق العيد (ت702هـ) في أنّ المراد به ما ثبت على خلاف القواعد الأصوليّة،

¹ التّفنّازاني، شرح التلويح، ج2، ص122.

² البخاري، كشف الأسرار، ج3، ص304.

كما في قوله في معرض حديثه عن تطهير الإناء من ولوغ الكلب؛ أنّ تعليل ذلك بأنّه لنجاسة الفم أو اللّعب يترتّب عليه تخصيص العموم، أو ثبوت الحكم من دون علته، "وكلاهما على خلاف الأصل"،¹ فلم ترد هنا بمفهوم "الحكم الاستثنائي"، وعبر عن الحكم الخاصّ بشخص معيّن بأنّه على خلاف الأصل؛ إذ الأصل العموم.²

أمّا البخاري فأورده للدّلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي" في مواضع، منها قوله: "لأنّنا إنّما جوّزناه في رمضان [أي الصّيام بنيّة من التّهار] على خلاف الأصل، لصيانة فضيلة الوقت".

وكذا الزّركشي أورده بمعنى "الحكم الاستثنائي" في مواضع، منها قوله في بيان المراد من معنى الأصل، إنّّه "القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطرّ على خلاف الأصل"،³ وقوله: "التّعبّد، كقولهم: إيجاب الطّهارة بخروج الخارج على خلاف الأصل، يريدون أنّه لا يهتدي إليه القياس"،⁴ وقوله: "وعلى إرادة البعيد الذي لا يعقل معناه كقولهم: خروج النّجاسة من محلّ، وإيجاب الطّهارة في محلّ آخر على خلاف الأصل"،⁵ وأورده أيضاً بمعنى المخالف للوضع اللّغويّ، كما في قوله في معرض حديثه عن مفهوم دلالة الاقتضاء، والفرق بينها وبين الإضمار: "المضمر كالمذكور لفظاً، ولهذا له عموم... وأمّا المقتضي فليس هو كالمذكور لفظاً، وكذا لا يعمّ، ورُدّ بأنّ لا نسلمّ إضمار المصدر في الأولى؛ لأنّه على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلّا لضرورة، ولا ضرورة فيه".⁶

¹ ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (القاهرة: مطبعة السّنة المحمّديّة، د.ت)، ج1، ص76.

² المصدر السابق، ج1، ص333؛ ج2، ص183.

³ الزّركشي، البحر المحيط، ج1، ص26.

⁴ المصدر السابق، ج1، ص27.

⁵ المصدر السابق، ج7، ص96.

⁶ المصدر السابق، ج4، ص220.

ونجد التفتازاني عبّر بـ "خلاف الأصل" للدلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي" أيضاً، فقال إنّ "التقييد بالمجلس في: طلقني نفسك، إنّما يثبت على خلاف الأصل ضرورة إجماع الصحابة".¹ وقد وردت بمعنى خلاف الوضع اللغوي عند عدد من مصنفي هذا القرن، منهم صفّي الدين الهندي (ت715هـ)، فقد استعمل "خلاف الأصل"، وأراد به أنّه خلاف الوضع اللغوي في عدّة مواضع، منها قوله: "التّرادف خلاف الأصل"،² وعند التّرجيح استعمله للتّعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائي"، فجعل من مرجّحات العلة أن تكون "مستنبطة من حكم ليس على خلاف الأصل"،³ ويلاحظ أنّ هذا التّعبير أعمّ مما قبله، وقد أُريد به "الحكم المخالف للحكم الأصليّ العامّ"، وأريد به ما "خالف الوضع اللّغويّ".

ونخرج ممّا سبق إلى أنّ هذا التّعبير - من خلال استقراء المواضع التي ورد فيها - استُعمل للدلالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ وعلى غيره من المفاهيم، وأنّه ورد للدلالة على عدّة مفاهيم بحسب السيّاق الذي ورد فيه، ولم يكن مختصّاً بالدلالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ.

3. على خلاف القياس:

ورد هذا التّعبير للدلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي"، ويُراد به الحكم الذي لا يقاس عليه؛ لأنّه ثبت مخالفاً القياس، ومن ذلك قول التفتازاني: "وشرط الخيار دخل في الحكم فقط؛ لأنّه ثبت على خلاف القياس"،⁴ وفي إثبات شرط الطّهارة من الحيض والتّفاس للّصوم، قال: "وللصّوم على خلاف القياس لتأدّيه مع الحدث والتّجاسة".⁵

¹ التفتازاني، شرح التلويح، ج1، ص232.

² الهندي، محمد بن عبد الرحيم، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصّار (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1426هـ / 2005م)، ج1، ص67.

³ المصدر السابق، ج3، ص373.

⁴ التفتازاني، شرح التلويح، ج1، ص286.

⁵ المصدر السابق، ج2، ص352.

وأورد الهنديّ هذا التّعبير عند حديثه عن المندوب؛ هل يجب بالشّروع؟ فقال: "لا يقاس عليه الحجّ؛ لأنّه على خلاف القياس".¹

وأورده الزّركشيّ عند حديثه عن خبر الواحد؛ هل يكون مستند الإجماع؟ وقد فصلّ فيه كثيراً، والشّاهد قوله: "ثالثها إن كان على خلاف القياس، فهو مستندهم".²

وأورده كذلك ابن دقيق العيد في توجيه قول سحنون في عدم البناء على الصّلاة بعد السّلام سهواً، فقال: "ولعلّه رأى أنّ البناء بعد قطع الصّلاة وتيّة الخروج منه على خلاف القياس".³

وابن تيمية (ت728هـ) أورده لإثبات أن ليس في الأحكام الشرعية ما هو على خلاف القياس، ومن ذلك قوله: "ومن قال: القرض على خلاف القياس، قال: لأنّه بيع ربويّ بجنسه من غير قبض، وهذا غلط، فإنّ القرض من جنس التّبرع بالمنافع كالعارية"،⁴ وقوله: "وأما قول من قال: إزالة النّجاسة على خلاف القياس، والنّكاح على خلاف القياس، فهذا من أفسد الأقوال".⁵

وأدّى مفهوم "الحكم الاستثنائيّ" إلى ظهور إشكال مفاده وقوع التّناقض بين تعليل الأحكام الشرعية ومعقوليتها، وبين وجود هذه الأحكام التي تخالف القياس على الأحكام العامّة، والقاعدة المستمرة فيها؛ لذا نجد من الأصوليين توضيحاً وإزالةً لهذا الإشكال، من ذلك قول الطّوفي: "واعلم أنّ قول الفقهاء: هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس، أو خارج عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس؛ ليس المراد به أنّه تجرّد عن مراعاة المصلحة... وإمّا المراد أنّه عدل به نظائره لمصلحة أكمل، وأخصّ من مصالح نظائره على

¹ الهنديّ، الفائق، ج1، ص164.

² الزّركشيّ، البحر المحيط، ج6، ص405.

³ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ج1، ص277.

⁴ ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز؛ عامر الجزار، (المنصورة: دار الوفاء، ط3،

1426هـ/2005م)، ج20، ص514.

⁵ السابق نفسه.

جهة الاستحسان الشرعي¹، وليس هذا محلّ البحث. وحسب المدونة؛ كان ابن تيمية أكثر مصنّفي هذا العصر تكراراً لهذا التعبير؛ إذ خصّص مبحثاً طويلاً لهذه المسألة. ونخرج ممّا سبق بقول إنّ هذا التعبير كان أكثر تحديداً من سابقه في إرادة مفهوم "الحكم الاستثنائي" بخاصة، فهو دالّ عليه من دون غيره، والله أعلم.

4. التعبير عن مفهوم الحكم الاستثنائي بكلمة (الاستثناء) أو تصريح من تصريفاتها، من مثل: "ما استثنى من قاعدة عامّة"، أو "مستثنى عن القياس"، أو "مستثنى": ورد استعمال هذا التعبير للدلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي"، وقد يأتي منفرداً كما في قول الإسني (ت772هـ): "فإن كان مستثنى الحكم، أي ناقضاً لجميع العلل وارداً على خلاف القياس"²، وقد أعقبه هنا بما يدلّ على المراد منه؛ إذ كلمة (مستثنى) تُستعمل أيضاً في باب الاستثناء.

وقد يرد مع متعلّق يوضّحه كما في قول الطّوفي: "هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس"³، وقول الزّركشي: "ما استثنى من قاعدة عامّة، وثبت اختصاص المستثنى بحكمه فلا يقاس عليه"⁴.

ويلاحظ أنّ هذا التعبير استعمل للدلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي"، إضافة إلى دلّالته على معنى المستثنى في باب الاستثناء، ويفهم المراد بدلالة السياق، أو من متعلّق اللفظ، من مثل "مستثنى عن قاعدة القياس"، أو "مستثنى عن القياس"، ونحوها.

¹ الطّوفي، شرح مختصر الروضة، ج3، ص329.

² الإسني، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1420هـ/1999م)، ص338.

³ الطّوفي، شرح مختصر الروضة، ج3، ص329.

⁴ الزّركشي، البحر المحيط، ج7، ص124.

5. خارج عن القياس:

ورد استعمال هذا التّعبير من مصنّفي هذا القرن للدّلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائيّ"، ومن ذلك قول ابن دقيق العيد عند بيان حكم تصرية الغنم: "ومن نظر إلى أنّ الحكم المذكور خارج عن القياس خصّه بمورده، وهو حالة العمد؛ لأنّ النّهي إنّما يتناول¹". وكذا الطّوحيّ بقوله إنّ "كلّ خارج عن القياس في الشّرع في غير التّعبّدات، فهو لمصلحة أكمل وأخصّ"².

وأورده ابن تيمية في سياق ردّه وجود الحكم الاستثنائيّ؛ أي المخالف القياس، فقال: "وليس في شريعته ما هو خارج عن القياس"³.

وهذا التّعبير أيضاً - كما ورد في التّعبير بالعدول - قد يدلّ على عدم تناول الأحكام التي شرّعت ابتداءً، ولم تقطع من أصول أُخر، ولكن لا يُقاس عليها لأن لا نظير يمكن أن تقاس عليه، وتقدّم أنّها تدخل في مفهوم "الحكم الاستثنائيّ"، وهذا ما بيّنه الهنديّ، وذكر أنّ فيه تجوّزاً بعيداً، قال: "الذي يعقل معناه، ولم يقطع من أصول أخرى، قد يوجد معناه في غيره، فيقاس عليه، وتارة لم يوجد فيتعذر القياس عليه لفقد الفرع، لا لخروجه عن قاعدة القياس"⁴.

ويظهر أنّ جلّ هذه التّعبيرات المذكورة يرد عليها هذا؛ لذا لا يُمنع من أن تشمل هذه التّعبيرات هذا القسم من أقسام مفهوم الحكم الاستثنائيّ؛ أي ما شرع ابتداءً، وكان معقول المعنى، وليس له فرع يُقاس عليه.

ومّا سبق يتبيّن أنّ التّعبير عن مفهوم الحكم الاستثنائيّ يتمّ بعدّة تعبيرات، منها ما

¹ ابن دقيق العيد، محمّد بن وهب، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى؛ مدّثر سندس، (بيروت: مؤسسة الرّسالة، ط1، 1426هـ/2005م)، ص350.

² الطّوحيّ، شرح مختصر الرّوضة، ج3، ص330.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24، ص46.

⁴ الهنديّ، الفائق، ج2، ص249.

هو أكثر استعمالاً من غيره، ومنها ما يدلّ على الحكم الاستثنائيّ وغيره، من مثل كلمة (مستثنى)، وعبرة "على خلاف الأصل" بخاصّة، أي إنّها لم تكن مصطلحات موضوعة للدّلالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ وحده.

6. التعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائيّ" بأنّه حكمٌ لا يُعقل معناه:

وردّ تعبير "لا يعقل معناه" في القرن الثامن الهجري لعدد من المصنّفين دالاً على مفهوم "الحكم الاستثنائيّ"، ويراد به الحكم الَّذي لم تعرف علته، فلا يمكن القياس عليه، فيدلّ على أحد أقسام الحكم الاستثنائيّ فقط؛ لذا يؤتى به مرادفاً لكلمة (التّعبد)، أو موضّحاً لها. وكذلك ورد هذا التعبير لغير مفهوم الحكم الاستثنائيّ، كقول الشّاطبي (ت790هـ) عند حديثه عن أن القرآن جاء ببيان مكارم الأخلاق، وأنّها على ضربين: "الضرب الثّاني، وكان منه ما لا يعقل معناه من أوّل وهلة فأجر".¹

ثالثاً: شيوع التعبيرات المصطلحيّة وتكرارها

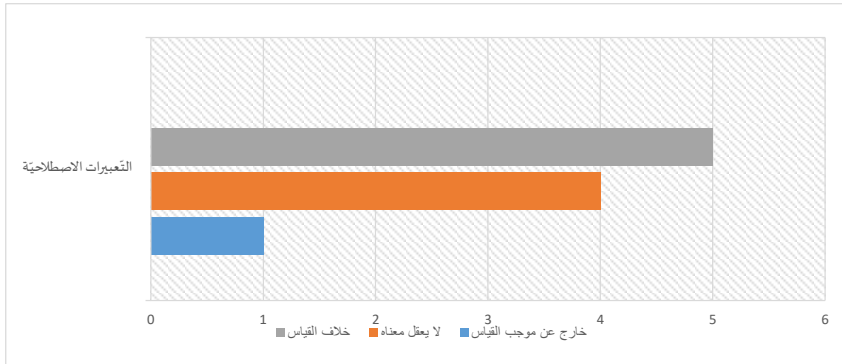
أجرى البحث إحصاءاً للألفاظ والتعبيرات الدّالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ في القرنين الرابع والثامن الهجريّين، عن طريق برميّة بلغة بايثون، فأمكنه بذلك العثور على معظم صور الألفاظ أو المركّبات المستهدفة بالبحث، وقد تنوّعت وتعدّدت، وسبق الحديث عنها وتوضيح مفهومها، وفيما يأتي حصر دوراتها وشيوعها في مدوّنة البحث.

1. القرن الرابع الهجريّ:

أبانت مدوّنة القرن الرابع الهجري أنّ التعبيرات الدّالة على مفهوم الحكم الاستثنائيّ قليلة، وأنّها ما زالت محصورة عند عدد محدود من الفقهاء، فلم تنتشر وتشع بين علماء الفقه وأصوله في هذا القرن، وأنّ ما ورد منها لم يتكرّر كثيراً، وفيما يأتي عرض هذه التعبيرات وإحصاء لها:

¹ الشّاطبيّ، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط1،

م.	التعبير المصطلحيّ	التكرار
1	خارج عن موجب القياس	1
2	لا يعقل معناه	4
3	خلاف القياس	5



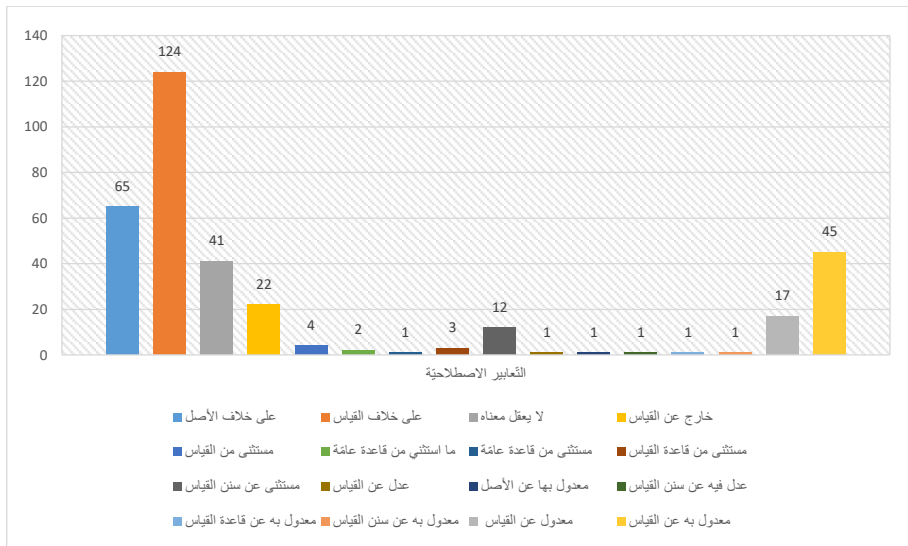
الشكل 1: تكرار المصطلحات المعبرة عن مفهوم الحكم الاستثنائيّ وشيوعها في مدوّنة القرن الرابع الهجريّ

2. القرن الثامن الهجريّ:

أبانت مدوّنة القرن الثامن الهجري أنّ هذا القرن أكثر اشتمالاً وتنوعاً على التعبيرات الدالة عن مفهوم الحكم الاستثنائيّ، وفيما يأتي عرض هذه التعبيرات وإحصاؤها:

م.	التعبير المصطلحيّ	التكرار
1	التعبير بما يدلّ على الاستثناء من القياس	مستثنى من القياس
		ما استثنى من قاعدة عامة
		مستثنى من قاعدة عامّة
		مستثنى من قاعدة القياس
		مستثنى عن سنن القياس
		22

22	خارج عن القياس		2
41	لا يعقل معناه		3
65	على خلاف الأصل		4
72	1	عُدل عن القياس	5
	1	معدول بها عن الأصل	
	1	عُدل فيه عن سنن القياس	
	1	معدول به عن قاعدة القياس	
	6	معدول به عن سنن القياس	
	17	معدول عن القياس	
	45	معدول به عن القياس	
124	على خلاف القياس		6



الشكل 2: تكرار المصطلحات المعبرة عن مفهوم الحكم الاستثنائي وشيوعها في مدونة القرن الثامن الهجري

خاتمة

هدف هذا البحث إلى تبين التطوّر المصطلحيّ لمفهوم "الحكم الاستثنائيّ" في القرنين الرابع والثامن الهجريّين، وكيفية تعبير الأصوليّين عنه في مصنّفاتهم، وقد توصّل إلى نتائج من أهمّها:

1. ظهر ممّا سجّلته المدوّنة أنّ بعض المصنّفين كان أكثر تنوعاً وذكرًا لهذه التّعبيرات، كالجصاص (في القرن الرابع الهجري) الذي تفرّد بتعبير "خلاف القياس"، والزرّكشيّ (في القرن الثامن الهجري) الذي أورد معظم التّعبيرات التي ذكرت في هذا القرن.
2. أثارت بعض مدلولات التّعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائيّ" إشكالات في أطراد الأحكام الشرعيّة، وأنّ منها ما هو خارج عن الأصل والقاعدة العامّة للأحكام، ممّا كان مدعاةً إلى زيادة ورود المصطلح، ومحاولة ضبطه وبيان المراد منه في القرن الثامن الهجري.
3. سجّل البحث ظهور عدد من المصطلحات في القرن الثامن الهجري لم تظهرها مدوّنة القرن الرابع الهجري، ممّا يشير إلى تطوّر التّصنيف في علم الأصول لدى علماء المسلمين، وزيادة استخدام المصطلحات المتخصّصة للتّعبير عن مفهوم الحكم الاستثنائيّ وغيره.

وفيما يأتي بيان أهمّ ما انتهى إليه البحث في كلّ قرن على حدة:

أولاً: القرن الرابع الهجريّ

أ. إنّ مفهوم "الحكم الاستثنائيّ" كان مستقرّاً واضحاً في أذهان بعض المؤلّفين، ولكنه لم يُصطلح على التّعبير عنه بالفاظ محدّدة.

ب. إنّ التّعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائيّ" بعبارة تتضمّن كلمة (مخصوص)؛ كان من أكثر التّعبيرات استعمالاً للإشارة إلى مفهوم الحكم الاستثنائيّ في مدوّنة القرن الرابع الهجري.

ج. إن التعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائي" بجملة تتضمن كلمة (مخصوص) أو تصريح من تصريفاً؛ كان من دون ضابط محدّد، وذلك للتمييز بينها وبين كلمة (الخاص) في مقابل (العامة)، أو بينها وبين "المخصوص بمعنى العام الذي دخله التخصيص"، وأحياناً يعبر عن معناها ببيان المقابل، وهو "الحكم الأصلي العام" حتى يتّضح المراد منه.

د. استعمل تعبير "لا يُعقل معناه" للدلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي"، وهو بهذا لا يشمل كلّ مدلولات الحكم الاستثنائي، وإنما يقتصر على ما كان غير معلوم العلة.

ثانياً: القرن الثامن الهجري

أ. إنّ التعبير عن مفهوم "الحكم الاستثنائي" وصل إلى درجة من النضج والاستقرار، فلم يعد التعبير عنه بجملة وعبارات غير مضبوطة، بل بعبارات محدّدة.

ب. إنّ تعبير "على خلاف القياس" كان من أكثر التعبيرات استعمالاً للإشارة إلى مفهوم "الحكم الاستثنائي" في مدوّنة القرن الثامن الهجري، فقد ورد (124) مرّة.

ج. إنّ بعض التعبيرات استعملت للدلالة على مفهوم "الحكم الاستثنائي" وغيره، من مثل: "على خلاف الأصل"، و"مستثنى"، ممّا يشير إلى عدم ثبوت مفاهيم هذه المصطلحات بعد مضي أربعة قرون من التأليف.

د. اقتصر التعبير بكلمة (مخصوص) في القرن الثامن الهجري على مفهوم "العام الذي دخله الخصوص"، أو (الخاص) في مقابل (العموم)، إلّا في النادر، وحيث يُستعمل يُبيّن أن المراد هو "الحكم الاستثنائي".

References:

المراجع:

- Abū Zayd, Bakr 'Abd Allāh, *Fiqh al-Nawāzil* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1996).
 Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Dār Al-Fikr, 1979).
 Albkhārī, 'Abd Al-'Azīz ibn Aḥmad, *Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl al-Bazdawī* (Beirut: Dār Al-Kitāb al-Islāmī, n.d.).

- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl, *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muṣṭafá Dīb Al-Bughā (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 3rd ed., 1987).
- Al-Hindī, Ṣafī al-Dīn, *Al-Fāʾiq fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Maḥmūd Naṣṣār (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed, 2005).
- Al-Isnawī, ʿAbd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan, *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj Al-Wuṣūl* (Beirut: Dār Al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed, 1999).
- Al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad, *Al-Taʾrīfāt*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArbī, 1st ed, 1985).
- Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ʿAlī, *Aḥkām Al-Qurʾān*, ed. Muḥammad Ṣādiq Al-Qamḥāwī (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1985).
- Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ʿAlī, *Al-Fuṣūl fī Al-Uṣūl*, (Kuwait: Wizārat Al-Awqāf al-Kuwaitiyyah, 2nd ed, 1994).
- Al-Anṣārī, Farīd, *Al-Muṣṭalah al-ʿUṣūlī ʿinda al-Shāhātibī* (Casablanca: Maṭbaʿat al-Najāh, 1st ed, 2004).
- Al-Shāshī, Aḥmad ibn Ishāq, *Uṣūl al-Shāshī*, (Beirut: Dār Al-Kitāb al-ʿArbī, n.d.).
- Al-Shātibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (Cairo: Dār Ibn ʿAffān, 1st ed, 1997).
- Alssʿyd, almʿtzz billāh, "almdwnāt allghwyh", taḥrīr: Muḥsin Rashwān, almʿtzz billāh alssʿyd, fī: *Al-mawārid allghwyh* (Al-Riyadh: Markaz Al-Malik ʿAbd Allāh ibn ʿAbd Al-ʿAzīz alddwī li-Khidmat allghh Al-ʿArabīyah, 1st ed, 2019).
- Al-Saʿīd, al-Muʿtazz Billāh, "Mawārid Al-Muʿjam al-Tarikhī li al-Lughah al-ʿArabīyah", *Majallat Majmaʿ al-Lughah a-ʿArabīyah in Cairo*, No.129, (2015).
- Al-Taftazānī, Saʿd al-Dīn Masʿūd, *Sharḥ al-Talwīḥ al-ʿalā al-Tawḍīḥ* (Cairo: Maktabat Ṣubayḥ, n.d.).
- Al-Zinkī, Ṣāliḥ Qādir, "Al-Aḥkām al-Istithnāʾiyyah wa Ishkāliyyatu Tawsīʾihā: Ruʾyah Maqāṣadiyyah", *Majallat Tafakkur*, Vol. 6, No. 2, 1- 19.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Kutbī, 1st ed, 1994).
- Ibn al-Qaṣṣār, ʿAlī ibn ʿUmar, *ʿUyūn alAdillah fī Masāʾil Al-khilāf bayna Fuqahāʾ Al-Amṣār*, ed. ʿAbd Al-Ḥamīd ibn Saʿd al-Suʿūdī (Riyadh: Maktabat Al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2006).
- Ibn Daqīq Al-ʿĪd, *Iḥkām Al-Aḥkām Sharḥ ʿUmdat Al-aḥkām* (Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muhammadiyyah, n.d.).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ʿAbd Al-Ḥalīm, *Majmūʿ Al-Fatāwā*, ed. Anwar Al-Bāz, ʿĀmir Al-Jazzār (Al-Mansūrah: Dār Al-Wafāʾ, 3rd ed, 2005).
- Majmaʿ Al-Lughah Al-ʿArabīyah, *Al-Muʿjam Al-Wasīṭ* (Cairo: Dār al-Shuruq al-Dawliyyah, 2004).
- McEnery, Tony, Xiao, Richard and Tono, Yukio. (2006), *Corpus - Based Language Studies an Advanced Resource Book*, London and New York: Routledge.
- Munazzamat al-Ṣiḥḥah al-ʿAalamiyyah, *ʿIlm Al-Muṣṭalah li-Ṭalabat Kulḥyāt al-Ṭibb wa-Al-ʿUlūm al-Sṣiḥḥiyyah*, bi-ishrāf: Muḥammad Haytham alkhyyāṭ (Beirut: Academia International, 2007).
- Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd Al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.).

- Riazi, Mehdi A. (2016), *The Routledge Encyclopedia of Research Methods in Applied Linguistics*, London and New York: Routledge.
- Sinclair, John (2004), "Corpus and Text — Basic Principles", Martin Wynne, (ed). in: *Developing Linguistic Corpora: A Guide to Good Practice*, Oxford: Oxbow Books on behalf of the Arts and Humanities Data Service.
- .

أثر فرط تناول المنشطات الجنسية الكيميائية (الطبية) على الصحة العامة وحكمها في الشريعة الإسلامية

The Effect of Excessive Use of Sexual Enhancement Drugs on
General Health and the Legitimacy of Their Use According to the
Islamic Shariah Rules

*Kesan Penggunaan Ubat Perangsang secara Berlebihan terhadap
Kesihatan Awam dan Kesahihan Penggunaannya mengikut
Syari'at Islam*

جمال أحمد زيد الكيلاني* ، محمد سعيد الخصيب**

ملخص البحث

يتناول هذا البحث مفهوم المنشطات الجنسية وأنواعها ودوافع تعاطيها، ثم يتحدث عن خطرها وآثارها على صحة متعاطيها، ويبين حكم الشريعة الإسلامية في تعاطيها وتداولها وضوابط استعمالها وبيعها، وقد توسّل البحث المنهجين الوصفي التحليلي والمقارن في تحريّ علاج فرط استعمال الأدوية المنشطة للفعالية الجنسية، وبيان حكمها الفقهي، وأثرها على الصحة العامة وفق مقاصد الشريعة الإسلامية، وكان من أهم نتائج البحث جواز استعمالها إذا كان ذلك بغرض العلاج، وأن يكون ذلك وفق وصفة طبية من جهة مختصة، وإلا فلا يجوز تعاطيها لما يترتب على ذلك من أضرار تلحق بالنفس والعقل والمال.

الكلمات الرئيسية: المنشطات الجنسية، الفياجرا، الغريزة الجنسية.

* أستاذ الفقه الإسلامي المقارن، وعميد كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، البريد الإلكتروني:

shar@najah.edu

** دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة القدس، فلسطين، البريد الإلكتروني: abumuath27@yahoo.com

Abstract

This research discusses on the concept of sexual stimulants, their types, and the motives for excessive use, and in the second section we discussed about the danger of using sexual stimulants. One of the most important results of the research was that it is permissible to use it if it is for the purpose of treatment and was confiscated as a medical authority by a competent authority, otherwise it is not permissible to use it because of the damage that could occur to the soul, mind and resources We followed the descriptive, inductive and comparative analytical approach, to treat the excessive use of stimulant drugs for sexual potency, and to clarify the jurisprudence of chemical sexual stimulants and their impact on public health according to the purposes of Islamic Sharia.

Keywords: Sexual enhancement drugs, Viagra, the libido.

Abstrak

Penyelidikan ini berkaitan dengan konsep perangsang seksual, jenis dan motif penggunaannya, kemudian mengangkat masalah bahaya dan kesannya terhadap kesihatan pengguna, kajian ini juga menunjukkan hukum Islam tentang penggunaan, peredaran, kawalan penggunaan, penjualan ubat-ubat tersebut. Penyelidikan ini menggunakan pendekatan deskriptif, analitikal dan perbandingan untuk menyiasat rawatan penggunaan berlebihan ubat perangsang untuk potensi seksual, untuk menjelaskan keputusan hukum fiqh ke atas mereka, dan mengkaji kesannya terhadap kesihatan awam mengikut *maqasid al-shari'ah*. Hasil terpenting kajian ini ialah dibolehkan penggunaannya jika ianya adalah untuk tujuan rawatan, dan ia mengikut preskripsi perubatan daripada pihak berkuasa yang berwajib. Jika tidak, ia tidak dibenarkan untuk mengambilnya kerana kemudaratan yang akan menimpa kepada jiwa, minda dan wang.

Kata kunci: Ubat perangsang, Viagra, libido.

مقدمة

المنشطات الجنسية الكيميائية من المسائل الطبية الحديثة التي لم تكن معروفة من قبل، كالمنشطات الطبيعية، وهي مما لاقى رواجاً عند كثير من الناس، فضلاً عن الإنفاق المالي الكبير عليها لكثرة استعمالها علاجاً للعجز الجنسي؛ لما في الغريزة الجنسية من معنى الاستمتاع بالشهوة الجنسية للجنسين، علاوة عن أنها وسيلة للتكاثر بين البشر، وقد يتعاطاها كثيرون من دون استشارة طبية، ومن دون وعي أو علم بمدى نفعها أو ضررها، حتى أصبح تعاطيها عادياً لا يخضع لعلم أو دراية، ومن ثم عمت البلوى، وكثرة الشكايات، وازدادت الآلام، حتى نجم عن ذلك كثير من الأمراض التي أدت إلى الوفيات.

وللمنشطات الكيميائية - كغيرها من العقاقير الطبية - فوائد وأضرار أشار إليها أهل الاختصاص، وتحتاج إلى بيان حكم الشرع فيها، ولا سيما أنها تتعلق بحفظ النفس الذي هو مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

ويتناول البحث إشكالية فرط استعمال الأدوية المنشطة للفعالية الجنسية لدى الأصحاء الذين لا يعانون من العجز الجنسي، فيستعملونها لغرض الزيادة الفعلية الجنسية إلى أقصى الحدود، مما يلزم معه بيان الآثار الجانبية ومضاعفات فرط استعمالها على الصحة العامة، وحكمها في الشريعة الإسلامية.

والبحث مسبق - في حدود التحري والاطلاع - بدراستين تعاملتا مع هذه المسألة، هما:

- "المنشطات الجنسية وموقف الإسلام منها"، لسيد عبد العزيز السيلي.¹
 - "المنشطات الجنسية من منظور الفقه الإسلامي"، لعبد الفتاح محمود إدريس.²
- ويميز هذا البحث بيان مدى ملاءمة تعاطي المنشطات الجنسية مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وضوابط تناولها للعلاج وغيره، وحكم الإتيان بها.

مفهوم المنشطات الجنسية وأنواعها ودوافع تعاطيها أولاً: مفهوم المنشطات الجنسية

المنشطات الجنسية مصطلح مركب من كلمتين؛ (منشط) و(جنس)، ولتقف على تعريف المصطلح لا بد من الوقوف على معنى الكلمتين.

فأما (المنشط) فمن الفعل (نَشِطَ)، ونشط الرجل ينشط نشاطاً، فهو نشيط،

¹ سيد عبد العزيز السيلي، "المنشطات الجنسية وموقف الإسلام منها"، المؤتمر السنوي التاسع لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا: ما يحل وما يحرم من الأغذية والأدوية خارج ديار الإسلام، الكويت، 26-29 مارس 2013م، المجلد الثاني.

² عبد الفتاح محمود إدريس، "المنشطات الجنسية من منظور الفقه الإسلامي"، مجلة البحوث الإسلامية، 1(1)، 2015م.

وتنشّط الناقة في سيرها، إذا شدّت، وأنشط القوم، إذا كانت دوابهم نشيطة، وأنشطه الكلاء، أي سَمَنه، والنشيطة ما يغنمه الغزاة في الطريق قبل البلوغ إلى الموضع الذي قصدوه، والناشط الثور الوحشي يخرج من أرض إلى أرض، وقوله تعالى: ﴿وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا﴾ [النازعات: 2]، يعني النجوم من برج إلى برج، كالثور الناشط من بلد إلى آخر¹، فالمنشط هو الشيء يدفع أمرًا ساكنًا أو معطوبًا لعله ما؛ للمضي بخفة وسرعة.

وأما (الجنس) فيُطلق في اللغة على النوع والأصل، وفي اصطلاح الفقهاء على "ما لا يكون بين أفرادهِ تفاوتٌ فاحش بالنسبة للفرد المقصود منه"² وفي علم الأحياء هو أحد شطري الأحياء مميّزًا بالذكورة أو الأنوثة، فجنس الذكور نوع من الأنواع يُنظره جنس الإناث، ويطلق أيضًا على الاتصال الشهواني بين الذكر والأنثى.³ وعليه يمكن تعريف المنشطات الجنسيّة بأنها المحفزات الدوائية (الكيميائية) أو الطبيعية (الفيزيائية) التي ترفع من مستوى الكفاءة الجنسية، أو تعالج الضعف والفتور الجنسي المؤدي إلى نقص في المتعة الجنسية لأي سبب من الأسباب.⁴

ثانيًا: أنواع المنشطات الجنسية

تعود فكرة المنشطات الجنسية إلى آلاف السنين، وذلك عندما بدأ الإنسان يجرب بعض الأطعمة النباتية والحيوانية، ويرى أنّها تنشط الغريزة الجنسية لديه، فالصينيون القدامى اعتمدوا على نبات الجنسنج،⁵ وشعوب المكسيك كانت تستعمل أوراق الداميانا، بينما

¹ الجوهري ، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987م)، مادة (نشط).

² محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، (عمان: دار النفائس، ط2، 1988م)، ص167.

³ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إسطنبول: دار الدعوة، د.ط، د.ت)، مادة (جنس).

⁴ السيلي، المنشطات الجنسية وموقف الإسلام منها، ص302.

⁵ عن عشبة طبيّة يعود أصلها إلى اليابان، والصين، وكوريا، والفلبين، وتتميز بتعدد فوائدها العلاجية.

استعمل العرب التمر منشطاً جنسياً.¹

وتقسم المنشطات الجنسية إلى نوعين رئيسين:

1. المنشطات الجنسية الطبيعية:² تؤخذ من الطبيعة سواء أكانت بروتينات، أم نباتات،³ أم معادن، أم فيتامينات، وقد ذكر أهل الاختصاص علاقة مباشرة بين بعض الأغذية

¹ صالح بن سعد الحصان، أحكام الاتصال الجنسي بوسائل الاتصال الحديثة، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1436هـ)، ص136.

² السيلي، المنشطات الجنسية وموقف الإسلام منها، ص308.

³ أشهرها على الإطلاق Tongkat Ali أي "عصا علي"، وهي شجرة مزهرة يعود أصلها إلى جنوبي شرقي آسيا، دائمة الخضرة يصل طولها إلى 15م، أوراقها مرتبة حلزونية، وطولها ما بين 20-40سم، وتنتمي إلى صف الصابونيات، وهي رتبة نباتية كبيرة من ثنائيات الفلقة تضم فصائل مثل السذابية والبطمية والقيقبية، وأعضاء التكاثر في هذا النبات هي الأزهار التي تكون ذكورية وأنثوية على أشجار مختلفة، وهي أزهار صغيرة لها 5-6 بتلات.

وهذه النبتة معروفة عالمياً لعلاج الضعف الجنسي لدى الرجال، حيث إنه يزيد من الخصائص والأداء الجنسي لدى الحيوانات، ومن الخصائص العلاجية لهذه الشجرة أن جذورها معينة على تقوية الجسم، وزيادة كفاءته الحيوية، وتلك الجذور عليها طلب عالمي للاستهلاك، وحديثاً أصبح هناك طلب على سوق تلك الأشجار وأوراقها، مما دفع الحكومة الماليزية مثلاً إلى علّجها تراناً قومياً للبلاد، وأصبحت محمية من القطع الجائر والتهرب إلى الخارج.

ومن الآثار الجانبية لهذه النبتة أنها تسبب القلق والأرق، فينبغي ألا تستعملها الحوامل والمرضعات، وتبعد عن الأطفال، ولأنها تزيد من مستويات هرمون التستسترون؛ لا ينبغي استعمالها للرجال المصابين بسرطان الثدي أو البروستات، وأمراض السكري والقلب والكلى والكبد، أو من يتوقف لديهم التنفس في أثناء النوم، وكذلك من يعانون ضعفاً في جهاز المناعة.

يُنظر: موسوعة النباتات الطبيعية ومستحضراتها، الاطلاع في 28 فبراير 2021، على الرابط:

<https://barhoumadel.wordpress.com>

Eurycoma longifolia information, Retrieved 28/2/2021, from: <http://www.ars-grin.gov>. <http://www.ars-grin.gov/cgi-bin/npgs/html/taxon.pl?417514>; Chan, Kit-Lam; Low, Bin-Seng; Teh, Chin-Hoe; Das, Prashanta K, "The effect of Eurycoma longifolia on sperm quality of male rats." *Natural Product Communications*, October 2009, 4(10), 1331-6; Mohd Ridzuan, M A R; Sow, A; Noor Rain, A; Mohd Ilham, A; Zakiah, I, "Eurycoma longifolia extract-artemisinin combination: parasitemia suppression of Plasmodium yoelii-infected mice." *Tropical Biomedicine*, June 2007, 24(1), 111-8; Farouk, Abd-Elaziem; Benafri, Asma, "Antibacterial activity of Eurycoma longifolia Jack. A Malaysian medicinal plant." *Saudi Medical Journal*, September 2007, 28(9), 1422-4; Li, Yan; Liang, Fengshan; Jiang, Wei; Yu, Fusheng; Cao, Rihui; Ma, Qinghe; Dai, Xiuyong; Jiang, Jiandong; Wang, Yanchang; Si, Shuyi, "DH334, a beta-carboline anti-cancer drug, inhibits the CDK activity of budding yeast." *Cancer Biology & Therapy*, August 2007, 6(8), 1193-9.

والجنس؛ إذ تعمل بعض الأطعمة على تعزيز الكفاءة الجنسية سواءً عند الرجال والنساء، والمقصود بالكفاءة الجنسية القدرة على تكرار الجماع وتوفّر الهمة والنشاط، فالغذاء الغني بالفيتامينات والمعادن يؤدي إلى تدفق الدم إلى مناطق الإثارة الجنسية، مما يؤدي إلى استمتاع أفضل.

ومن أبرز هذه الأغذية الأسماك، والطيور، والفواكه، والخضار، والحبوب الكاملة، والبرغل، وشرب القرفة التي تؤدي إلى تنقية الشرايين، والجوز، والموز، والبطيخ، والتين، وخبز القمح، وعصير البرتقال، وعسل النحل، وعسل ملكات النحل، والمحار، ومشروب التوت الطبيعي، ومشروب السحلب، وشراب الزنجبيل، وغيرها كثير،¹ وربما تكون هذه الأطعمة والأشربة أكثر فاعلية للرجال منها للنساء.

وينصح المتخصصون النساء بمأكولات ومشروبات لها أثر في علاج البرود الجنسي لديهن، منها خلطة زهور الياسمين، وخلطة الينسون، وبذور الجرجير، وطلع النخيل والعسل، وخلاصة عشبة الداميانا، وخلاصة عشبة اليام البري وغيرها.²

والأغذية التي تحتوي على الفيتامينات والمعادن ومضادات الأكسدة؛ هي الأغذية الصحية للجسم بعامة، بما في ذلك الأعضاء الجنسية، وكذلك أداء الرياضة البدنية أداء منتظماً - ولو لمدة قصيرة - يسهم في الاحتفاظ بالكفاءة الجنسية، حيث إن المضخة الدموية تكون بصحة جيدة، وهذا ينعكس على القدرة الجنسية.³

¹ يوسف أبو الحجاج الأقصري، أعشاب ونباتات طبيّة للحيلولة والسعادة الزوجية، (د.م: دار الحرم للتراث، ط2، 2010م)، ص60-75.

² المرجع السابق، ص75-90، ويُنظر: مجلة هي، على الرابط: <https://www.hiamag.com>، الاطلاع في 20 مايو 2021م؛ حنان جعفر، تاريخ المطبخ المصري، (القاهرة: دار حروف، ط1، 2017م)، ص475.

³ هبة قطب، "الأكل والجنس"، اليوم السابع، على الرابط: <https://www.youm7.com/story/2011/6/>، الاطلاع في 20 مايو 2021م.

2. المنشطات الجنسية الكيميائية (الطبية): هي العقاقير المصنعة لمعالجة الضعف الجنسي لدى الرجال والنساء، وإحداث الإثارة الجنسية لدى الطرفين أو أحدهما،¹ وهذه العقاقير كثيرة من أبرزها:

أ. ما يؤخذ عن طريق الفم، من مثل:

- هرمون الذكورة التستسترون Testosterone.²
- فياجرا Viagra، واسمه العلمي Sildenafil، أو الحبة الزرقاء، مستحضر طبي أنتجته شركة العقاقير العالمية Pfizer.³
- سيالس Cialis، واسمه العلمي Tadalafil.
- لافيترا Levitra، واسمه العلمي Vardenafil.
- أبومورفين Apomorphine.
- يوهمبين Yohimbine.
- ترازودون Trazodone.
- أفانافيل Avanafil.

ب. ما لا يؤخذ عن طريق الفم، من مثل:

- بروستاجلاندين Prostaglandin E1.
- بابافيرين Papaverine .
- فينتولامين Phentolamine، وعلامته التجارية Vasomax.
- ألبروستاديل Alprostadil.
- بابافيرين Papaverine.

¹ السيلي، المنشطات الجنسية وموقف الإسلام منها، ص317.

² موسوعة الجزيرة، "تعرف على هرمون الذكورة تستوسترون"، على الرابط: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/healthmedicine/2018/3>، الاطلاع في 25 مايو 2021م.

³ ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "سيلدينافيل"، على الرابط: <https://ar.wikipedia.org/wiki/سيلدينافيل>، الاطلاع في 25 مايو 2021م.

ولكن الشائع من هذه العقاقير لدى عامة الناس هو فياجرا Viagra، فهو من المنشطات التي تدفق الدم إلى العضو الذكري الضروري لعملية الانتصاب، ويبدأ مفعول الدواء بعد حوالي ساعة من تناوله، ويستمر مفعوله لمدة أربع ساعات تقريباً، وهذا الدواء غير فعال من دون الشهوة الجنسية، لذلك يساعد على انتصاب العضو الذكري مؤقتاً لإتمام الجماع، ولكنه لا يعالج الضعف الجنسي دائماً وجذرياً، وليس له علاقة بالشهوة الجنسية.¹

ثالثاً: دوافع تعاطي المنشطات الجنسية الكيميائية

هناك عدّة دوافع تلجئ الشخص إلى تناول المنشطات الجنسية الكيميائية، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

1. **عوامل ذاتية:** تتمثل في إثبات قوة الخصوبة والفحولة عند الرجال، أو الأنوثة عند المرأة، فالرجل يحب أن يظهر أمام شريكه حياته في أحسن صورة، والمرأة أحياناً تحب أن تظهر لزوجها أنها تمتلك محفزات تستثيره وتبقيه قريباً منها.
2. **عوامل طبية:** تتمثل في علاج الضعف الجنسي الناتج عن أسباب عضوية أو نفسية أو سلوكية تنجم عن مشاكل أسرية تتفاقم وتؤدي إلى كراهية هذه العلاقة، أو بسبب تناول بعض الأدوية التي قد تؤثر على الجنس أو غير ذلك.
3. **عوامل اقتصادية إعلامية:** تتمثل في الإعلانات التي تنظمها بعض الجهات المستفيدة اقتصادياً من ترويج بعض العقاقير المساعدة على علاج الضعف الجنسي وحدوث الإثارة الجنسية التي يرغبها الجنسان.
4. **عوامل أخرى:** مثل الإدمان على استعمال هذه العقاقير، فيصبح استعمالها مرتبطاً بها نفسياً ارتباطاً مباشراً، أو عدم معرفة أضرار مثل هذه العقاقير على صحة متعاطيها.²

¹ أسامة البلعاوي، "تداول المنشطات الجنسية من الناحية القانونية"، مؤتمر المنشطات الجنسية بين الطب والفقه، على الرابط: <http://sharea.iugaza.edu.ps>، الاطلاع في 25 مايو 2021م.

² الأقصري، أعشاب ونباتات طبية، ص25؛ هيام رزق، أسرار التخلص من العجز الجنسي، (بيروت: دار القلم، ط1، د.ت)، ص14-20.

خطر المنشطات الجنسية الكيميائية وأثرها على صحة متعاطيها

لا شك في أن لأي عقار آثارًا وأعراضًا ومضاعفات وإن استعمل بإشراف طبي، وما زالت الأبحاث الطبية والدراسات العلمية تُفاجئ الأطباء من خلال الكشف عن أضرار جديدة نتيجة تناول المنشطات الجنسية الكيميائية.

وقد أكدت الدراسات الطبية أن تناول الأصحاء المنشطات الجنسية يؤدي إلى إصابتهم بالتشنجات العصبية، واختلال ضربات القلب، واحمرار الوجه، ونقص عدد الحيوانات المنوية، وقد ينتج عنها العقم بعد مدة قصيرة.¹

وعلى الرغم من أن معظم الاختبارات العالمية أكدت تأثيرها على القلب والأوعية الدموية، وعدم ارتباطها بالمضاعفات الخطيرة، وبخاصة في حال تناول المرضى عقارات "أكسيد النيترات" بأنواعه التي قد تسبب هبوطًا شديدًا في الضغط الدموي، وأحيانًا الوفاة؛ على الرغم من ذلك ما تزال مجهولة مضاعفاتها على أعضاء الجسم على المدى الطويل؛ إذا لم يتم استعمالها لأكثر من أربع إلى تسع سنوات، ولكنها ارتبطت حديثًا بحدوث بعض لحالات العمى والصمم، مما دفع وكالة الغذاء والدواء الفيدرالية الأمريكية إلى إرغام الشركات المصنعة إلى إضافة تحذيرات جديدة في النشرات الخاصة المرفقة بتلك المنشطات؛ تشير إلى احتمال حدوث تلك المضاعفات.²

وتبعًا لهذه المعطيات، وعدم توفر الأدلة العلمية الدقيقة على التأثير الإيجابي لتلك المنشطات على الكفاءة الجنسية عند الرجال الأصحاء؛ اكتُشف أن أغلب المنشطات تُسبب الإصابة بجلطات الدم، والسكتات الدماغية لدى بعض الرجال، علاوة عن أنها لا تؤدي إلى زيادة الكفاءة الجنسية أو الوقاية من الضعف الجنسي، ولا تعالجه مهما

¹ عدنان باير، "أخطار تناول المنشطات الجنسية"، على الرابط: <http://www.geran.co.il/show-14-17177.html>، الاطلاع في 26 مايو 2021م.

² موقع الرياض، "تحذيرات طبية من الاستعمال الاستجمامي للمنشطات الجنسية"، على الرابط: <https://www.alriyadh.com/316299>، الاطلاع في 26 مايو 2021م.

كانت أسبابه، وإن كان لها استعمالات طبية فهي محدودة بعلاج بعض حالات الضعف الجنسي الناتج عن نقص الهرمون الذكري في الجسم، أو المصاحب لحالات الضعف العام، ولا تُستعمل إلا بعد تشخيص السبب الذي أدى إلى الضعف الجنسي، فيكون العلاج فعّالاً في شفاء هذه الحالات فقط، ولكن المريض الذي لا يعاني نقصاً في الهرمون الذكري؛ لن يفيد تناول هذا العلاج، وإنما يحتاج إلى تشخيص دقيق لأسباب الحالة قبل علاجه.

وعلى الرغم من انتشار استعمال المنشطات الجنسية في علاج الضعف الجنسي لدى الرجال، ما زال الحديث عن سلبياتها محل دراسة كثيرين، فقد أكد متخصصون في أمراض الخصوبة والعقم أن بعض أنواع المنشطات الجنسية تؤثر سلباً على وظائف الحيوانات المنوية، وربما الخصوبة لدى الرجال، وتسبب العنف السلوكي الشديد للرجال المسنين والشباب المقبلين على الزواج، ويزداد مفعولها في حال تعاطي بعض المضادات الحيوية، وتسبب كذلك زيادة في حجم الصدر للرجال، واصفرار كالسيوم الدم، مما يحدث تشنجات عصبية، واختلالاً في ضربات القلب، واحمراراً في الوجه، ونقصاً في عدد الحيوانات المنوية ينتج عنها العقم بعد مدة قصيرة؛ إذ المنشطات تحقق نشاطاً، ولكنها في آنٍ معاً تحدث إسرعاً منهكا لآلية الحيوان المنوي في اختراق جدار البويضة خلال عملية التخصيب، بل إن عقار فياجرا حينما اكتُشف عام 1998م كان يستهدف كبار السن غير المعنّين بالإنجاب، وقد ثبت فيما بعد أنه يسبب جلطات الدم والسكتات الدماغية.¹ ونظراً إلى عدم توفر الأدلة العلمية الدقيقة عن التأثير الإيجابي لتلك المنشطات على الكفاءة الجنسية عند الرجال الأصحاء، وترتّب مضاعفات لها على المدى الطويل؛ لا ينصح معظم الخبراء باستعمالها إلا إذا كان مستعملوها مصابين ببعض الاضطرابات الجنسية، كالعجز عن بلوغ الانتصاب، أو المحافظة عليه مدة كافية لإتمام الجماع، أو

¹ موقع ثقافة بالعربي، "مخاطر الفياجرا"، على الرابط: <https://www.thaqaf-ar.com>، الاطلاع في 22 مايو

القذف السريع، أو العجز عن ممارسة الجنس.

وتزداد أخطار الاستعمال العشوائي للمنشطات الجنسية، ولا سيما تلك التي تُشتري من دون وصفة طبية، أو يتناولها من ليس في حاجة إليها؛ إذ قد تسبب لبعضهم مضاعفات وخيمة وأحياناً مميتة إذا كانوا مصابين بأمراض قلبية أو وعائية خطيرة، أو إذا كانوا يتناولون بعض العقاقير، من مثل النترات التي لا تتناسب مع استعمال تلك المنشطات.

وذكر المتخصصون أن الأثر المترتب على الإفراط في استعمال المنشطات الجنسية، هو العمى والعجز الجنسي والفشل في وظائف الكبد والكلية، وقد يصل حال متناولها إلى الإصابة بالسكتة القلبية،¹ ومن آخر ما توصلت إليه الأبحاث في هذا المجال أن استعمال هذه العقاقير مدة طويلة يؤدي في النهاية إلى عجز جنسي تام لا تنفع معه هذه العقاقير، وإن ضعف المقدار المتناول، هذا إذا قُدر لمستهملها أن ينجو من الأضرار الأخرى لتعاطيها.²

وقد انتشرت المنشطات الجنسية وتعاطيها وسط المجتمعات المغمورة وضعيفة المعرفة والثقافة، وبلغت لديهم حدّ الإدمان، فأبى ما يعتاده الإنسان، ولا يستطيع التخلص منه، ويعتمد عليه دورياً، ويحتاج إلى زيادة جرعته؛ كله من الإدمان النفسي الذي قد يؤدي إلى الانحراف عدواني في سلوكه.³

¹ مقابلة في 26 يونيو 2017 مع حسام الرفاعي عن خطورة المنشطات الجنسية، موقع العربي الجديد، على الرابط: <https://www.alaraby.co.uk/society/2017/6/26>، الاطلاع في 25 مايو 2021م، ويُنظر: أيمن الحسيني، قبل أن تتناول الفياغرا، (د.م: مكتبة ابن سينا، د.ط، د.ت)، ص 105-120.

² يُنظر: إدريس، المنشطات الجنسية من منظور الفقه الإسلامي، ص 13-15؛ الرفاعي، مقابلة عن خطورة المنشطات الجنسية.

³ يُنظر: يسري عبد المحسن، "المنشطات الجنسية: طريق الجريمة والموت"، موقع مبتدأ، على الرابط: <https://www.mobtada.com>، الاطلاع في 28 مايو 2021م؛ الرفاعي، مقابلة عن خطورة المنشطات الجنسية؛ الحسيني، قبل أن تتناول الفياغرا، ص 105-120.

حُكم تعاطي المنشطات الجنسية الكيميائية في الشريعة الإسلامية أولاً: مبدأ الإسلام في حفظ الضروريات ومراعاة الغريزة الجنسية

لا شك في أن شريعة الإسلام قائمة على الوسطية والاعتدال وتحقيق المصالح العامة التي تؤدي إلى الحياة الطيبة والسعادة البشرية، وبخاصة في جانب مهم يتمثل في إشباع الغريزة الجنسية التي تترتب عليها الحياة الأسرية السوية القائمة على الشريعة الإسلامية بمبادئها السامية، وفيها يُراعى جلب المصلحة المتمثلة في حفظ الضروريات الخمسة، فحفظ الدين يكون بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وحفظ النفس يكون بمراعاة ما يصلحها واجتناب ما يضرها، وحفظ العقل يكون بمراعاة ما يبعده عن الخبل، وحفظ المال يكون بأداء حقه ومراعاة حله، وحفظ العرض يكون بانضباط الغريزة الجنسية وصرفها في الحلال وإبعادها عن الحرام بما لا يؤدي إلى الفحش واختلاط الأنساب.¹

ومن ثم كان الزواج من أعظم نعم الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21]، فالسكينة والمودة والرحمة من ثمار هذه النعمة، ولا تؤدي هذه النعمة ثمارها إلا إذا روعي فيها أداء الحقوق الزوجية التي من أهمها حق الاستمتاع، وهو حق للرجل والمرأة، لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 282].

وإذا كان حق الاستمتاع من الحقوق المتبادلة بين الزوجين؛ وجب توفره والعمل على إيجاده، ولكنه أحياناً قد يضعف لعجز أو مرض، حينئذ يشرع العلاج، فما خلق الله داء إلا خلق له دواء، قال رسول الله ﷺ: «تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً».²

ولمعرفة حُكم الشريعة الإسلامية في تعاطي المنشطات الجنسية الكيميائية؛ لا بُدَّ من

¹ السيلي، المنشطات الجنسية وموقف الإسلام منها، ص322-323.

² الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: مطبعة الخلي، ط2، 1395هـ/1975م)، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ج4، ص383، رقم الحديث 2038، وصحَّحه الألباني.

بيان القواعد النازمة للعلاج في الشريعة الإسلامية ومدى توافقها أو تعارضها مع هذه المنشطات؛ لأن الإسلام يحافظ على مستلزمات الفطرة، والجنس فطري في الإنسان، وهذا ما تبينه المطالب الآتية.

ثانيًا: التداوي بالمحرمات

الأدوية الحديثة لا يخلو بعضها من مواد مخدرة تدخل في صنعها، كالكحول أو المواد النجسة،¹ وقد اختلف فقهاء الشريعة في التداوي بالمحرمات على قولين:

القول الأول: جواز التداوي بالمحرمات عند الضرورة أو الحاجة، وذلك إذا كان فيها شفاء للمريض، ولم يقدّم دواء مباح مقامه، وكانت بوصف طبيب حاذق، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،² والمالكية،³ والشافعية،⁴ قال ابن نجيم: "وقد وقع الاختلاف بين مشايخنا في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن الذخيرة الاستشفاء بالحرام يجوز إذا علم أن فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر له، لقوله ﷺ: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»،⁵ وفي فتاوى قاضيخان: إنما قال ذلك في الأشياء التي لا يكون فيها شفاء، فأما إذا كان فيها شفاء فلا بأس به، ألا ترى أن العطشان يحل له شرب الخمر للضرورة له".⁶

وقال العبدري: "وقع الخلاف في استعمال النجاسة خارج البدن، جوزه مالك، ومنعه ابن سحنون".⁷

¹ يُنظر: علي بن أحمد المطاع، "تناول الأدوية المشتعلة على مشتقات الخنزير"، موقع الألوكة، على الرابط: <https://www.alukah.net/sharia/0/75290/>، الاطلاع في 24 مايو 2021م.

² ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج1، ص121.

³ العبدري، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1398هـ)، ج1، ص117.

⁴ الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب شرح روض الطالب، (دم: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت) ج20، ص165.

⁵ ابن نجيم، البحر الرائق، ج1، ص121.

⁶ السابق نفسه.

⁷ العبدري، التاج والإكليل، ج1، ص68.

وقال الأنصاري: "ويجوز التداوي بنجس غير مسكر، كلحم حية، وبول، ومعجون خمر، كما مر في الأطعمة، ولو كان التداوي لتعجيل شفاء، كما يكون لرجائه، فإنه يجوز بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفة التداوي به إن عرف، وبشرط عدم ما يقوم به مقامه مما يحصل به التداوي من الطاهرات".¹

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119]، ووجه الدلالة أنّ الله تعالى استثنى من المحرم ما دعت إليه الضرورة، والعلاج بالدواء الذي فيه ضرر الأصل فيه التحريم إلا ما دعت الحاجة إليه.

وعن أنس بن مالك أنّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرْبَيْنَةٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَ هُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَسْرِبُوا مِنْ أَبْوَاهَا وَأَلْبَاهَا، فَسَرَبُوا حَتَّى إِذَا بَرُّوا قَتَلُوا الرَّاعِي، وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ غُدُوَّةً، فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي إِيْرِهِمْ، فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، فَأُلْفُوا بِالْحَرَةِ يَسْتَسْقُونَ، فَلَا يُسْقَوْنَ، قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: "هَؤُلَاءِ قَوْمٌ سَرَفُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ، وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ".² ووجه الدلالة أنّ رسول الله ﷺ رخص لهؤلاء الرهط شرب أبوال الإبل على سبيل التداوي، والتداوي بالأبوال من قبيل المحرم عند الفقهاء.³

القول الثاني: عدم جواز التداوي بالخرمات، وذهب إليه الحنابلة،⁴ قال البهوتي: "ولا يباح أكل الحشيشة المسكرة - وتسمى حشيشة الفقراء - لعموم قوله ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»، ولا يباح كل ما فيه مضرة من السموم وغيرها، لقوله تعالى: ﴿وَلَا

¹ الأنصاري، أسنى المطالب، ج20، ص165.

² البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير الناصر، (د.م: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الحدود، باب سمر النبي ﷺ أعين المحاربين، ج8، ص163، رقم الحديث 6804.

³ إدريس، المنشطات الجنسية من منظور الفقه الإسلامي، ص20.

⁴ البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على متن الاقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1402هـ)، ج6، ص189.

تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» [البقرة: 194]، إلا أنهم استثنوا بول الإبل، فيجوز التداوي به".¹ واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157]، ووجه الدلالة أن الله تعالى قد أبان الطيبات على لسان نبيه وفي كتابه وأحلها، وأبان الخبائث وحرّمها، ولو كان فيها خير لما حرّمها الشرع الحنيف.

وروت أم سلمة قالت: "اشتكت ابنة لي، فنبذت لها في كوز، فدخل النبي ﷺ، وهو يغلي، فقال: «ما هذا؟»، فقلت: إن ابنتي اشتكت فنبذنا لها هذا، فقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِي حَرَامٍ».²

الراجح: نرى أن ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من جواز التداوي بالمحرّمات إذا دعت إليه الضرورة والحاجة هو الراجح وفق الضوابط المذكورة بأن لم يكن دواء مباح يقوم مقامه في التداوي من المرض، ووصف الدواء من طبيب حاذق، أو كان المريض يعلم أنه لا ينفع في مرضه إلا هذا الدواء؛ لمعرفته بالطب، أو لتجربة سابقة له مع هذا المرض، ولا يترتب على استعمال هذه الأدوية هلاك المريض أو الإضرار به، وهو ما أشار إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، فقد أجاز استعمال الأدوية المشتملة على الكحول بنسب مستهلكة تقتضيها الصناعة الدوائية التي لا بديل منها، بشرط أن يصفها طبيب عدل.³

فالإسلام حينما شرع التداوي حفظاً للنفس من الهلاك؛ وضع قواعد تحكم ضرورات هذا العلاج، منها أن "الضرر يزال"، و"الضرر يدفع قدر الإمكان"،⁴

¹ السابق نفسه.

² محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/1988م)، كتاب الطهارة، باب النجاسة وتطهيرها، ج4، ص233، رقم الحديث 1391، وصحّحه الأرنؤوط.

³ مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السادسة عشرة، مكة المكرمة، 21-26/10/1422هـ الموافق 5-10/1/2002م، على الرابط: <http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-32-4626.htm>

الاطلاع في 27 مايو 2021م.

⁴ محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2006م)، ج1، ص208-210.

و"الضرر لا يزال بمثله"،¹ و"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، و"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"، و"درء المفاسد مقدم على جلب المنافع".²

وعليه يجوز التداوي بالمنشطات الجنسية الكيميائية التي يدخل في تركيبها الدوائي مواد نجسة، وذلك في حال:

- أن تكون ثمة ضرورة أو حاجة تقتضي مداواته بها، كأن يترتب على عدم مداواته بها انتكاس حاله، أو لحوق ضرر شديد به وبزوجته من عدم معالجته بها.
- أن تكون له زوجة لا يتمكن من معاشرتها من دون معالجة بهذه المواد، فإن لم يكن متزوجاً، فلا يحل له ذلك.
- ألا يكون بديل مباح يقوم مقام هذه المنشطات الطبية في التداوي، ولا يمكن الاعتياض عنه بالمنشطات الطبيعية.
- أن يكون تناولها نافعاً للمريض الذي توصف له.
- أن يقرر مداوة المريض بهذه المنشطات طبيب ثقة حاذق.³

ثالثاً: صور تعاطي المنشطات الجنسية الكيميائية وحكمها

ليست المنشطات الجنسيّة على هيئة واحدة من حيث الاستعمال، فمنها ما يُستعمل على سبيل العلاج بوصفة طبيّة من طبيب حاذق متخصص، ومنها ما يؤخذ من غير وصفة طبيّة بقصد العلاج أو التشهي، فما حكم الشرع في هذه الصور؟ وهل للمشارع الحكيم حكم واحد ينطبق على كل الحالات السابقة، أو أن لكل واحدة حكماً خاصاً بها؟

¹ محمد صدقي بن أحمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003م)، ج12، ص271.

² أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (دمشق: دار القلم، ط1، 1989م)، ص199-205.

³ إدريس، المنشطات الجنسية من منظور الفقه الإسلامي، ص24.

1. حكم تعاطي المنشطات الجنسية لغرض العلاج:

كالمساعدة على الاستمتاع وحدوث الإنجاب بزيادة الخصوبة لدى الجنسين، فبالنظر إلى مقاصد النكاح في الإسلام، والمنافع المتحققة من الزواج بإشباع الفطرة الغريزية لدى الزوجين وإنجاب الأولاد، وعلاقة المنشطات الجنسية في تحقيق ذلك، والأضرار التي قد تحصل من استعمالها، بالنظر إلى ذلك كله لا بُدَّ من الموازنة بين المصالح المتحققة والمفاسد المترتبة، فإذا كان الاستعمال لعلاج حالة مرضية لا يؤدي إلى هلاك النفس أو الإضرار بها؛ جاز، وأمّا إذا كان تناولها يؤدي إلى الإضرار بالنفس أو تلف عضو أو ربما الوفاة؛ حُرِّم ذلك.

ثم إنّ للمنشطات الجنسية الكيميائية تأثيراً على العقل الذي هو مناط التكليف، وحفظه من مقاصد الشريعة؛ لذلك حظر الشرع الحكيم تناول كل ما يؤثر عليه كالمسكرات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، وقال ﷺ: «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ».¹

وقال ابن عاشور: "ومعنى حفظ العقل حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل على العقل يؤدي إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مُفضٍ إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم"،² والمنشطات الجنسية تستثير بتعاطيها الجهاز العصبي الذي أساسه العقل، مما قد يسبب العنف السلوكي.³

وكذلك حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني من مقاصد الشريعة، ولكنه لا يتعارض

¹ صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يجوز الوضوء بالنبذ ولا المسكر، ج1، ص58، رقم الحديث 242.

² محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، (عمان: دار النفائس، ط2، 2001م)، ص273.

³ باير، أخطار تناول المنشطات الجنسية.

مع وجود العجز أو الضعف الجنسي، فتأكد بذلك وجوب العلاج تحقيقاً لهذا المقصد المهم،¹ وذلك مع مراعاة ما يأتي:

- ألا يتناول هذه الأدوية إلا عند الضرورة والحاجة، وباستشارة الطبيب المتخصص.
- أن يكون القصد من تعاطي هذه الأدوية إعفاف النفس وتقوية أواصر العلاقة بين الزوجين وتحقيق مقصد الزواج.
- حفظ النفس وحفظ العقل مقدم على حفظ النسل، فإذا تيقن الطبيب أو غلب على ظنه أن هذه المنشطات يكون فيها إتلاف للنفس أو ضياع للعقل؛ فإنه لا يجوز أخذها.
- ألا يترتب على أخذ هذه الأدوية ما يوقع الضرر في الطرف الآخر.²

2. حكم تعاطي المنشطات الجنسية لغير العلاج:

كالتشهي وإثارة الغريزة، وفي ضوء ما ذكره المتخصصون من الآثار السلبية للمنشطات الجنسية الكيميائية على صحة متعاطيها، وأثبتته الدراسات العلمية كما سبق بيانه؛ يُسأل: هل يجوز أخذ هذه المنشطات لغير حاجة أو ضرورة؟

فنقول إن المنشطات من قبيل الأدوية، ولها آثار جانبية ضارة نَبَّه إليها الخبراء والمتخصصون، وإن كان لهذه المواد استعمالات طبية فهي محدودة بعلاج بعض حالات الضعف الجنسي الناتج عن نقص الهرمون الذكري، أو المصاحب لحالات الضعف العام، ولا تُستعمل إلا بعد تشخيص السبب الذي أدى إلى هذا الضعف.³ ونظراً إلى الضرر الذي حذّر منه المتخصصون في حق من يتعاطى هذه

¹ نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (الرياض: مطبعة العبيكان، ط1، 2001م)، ص83.

² إدريس، المنشطات الجنسية من منظور الفقه الإسلامي، ص24-25.

³ المرجع السابق، ص22-23.

المنشطات لغير ضرورة أو حاجة، أو من غير إشراف طبي أو وصفة طبية؛ لا يجوز تعاطيها لما فيها من أضرار تلحق الأذى بصحة الإنسان، قال ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»¹، وهذه القاعدة جعلها الفقهاء لمنع الضرر الواقع أو المتوقع، والمنشطات الجنسية فيها أضرار خطيرة متوقعة، وبخاصة إذا كان الشخص يعاني بعض الأمراض المزمنة، كالسكري وضغط الدم، فحينها تكون الأضرار على متعاطي المنشطات جسيمة، فوجب المنع.

وفي حال تناولها الشخص من دون استشارة طبيب متخصص، فأحدثت في نفسه أو بدنه ضرراً؛ يكون أثماً، وإن أفضت إلى وفاته، فيخشى أن يكون قاتلاً نفسه، وبخاصة إذا كان يعلم آثارها السلبية ومفاسدها وأضرارها على صحته، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، وقوله ﷺ: «مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا، فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً»².

3. حكم بيع المنشطات الجنسية من غير وصفة طبية من طبيب متخصص:

الأصل في بيع الدواء أن يكون عارفاً بمكوناته، ومتخصص في هذا العلم حامل شهادة أكاديمية من جامعة معترف بها تشهد له بأهليته في تصنيع الدواء وتركيبه ومعرفة مكوناته، وما يترتب على تناوله من تفاعلات وآثار على صحة الإنسان سواء كانت هذه الآثار إيجابية أم سلبية.

¹ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ج2، ص784، رقم الحديث 2341، قال الألباني: "صحيح لغيره".

² صحيح البخاري، كتاب الطب، باب شرب السم، ج7، ص139، رقم الحديث 5778.

وعلى المريض أن يذهب إلى الصيدليات، وأن يصرف الصيدلاني الدواء له بموجب وصفة طبية من طبيب متخصص، تلافياً للعبث والمخاطرة في تناول الدواء وبيعه وشراؤه؛ لذلك يحظر شراؤه وبيعه في السوق السوداء من أناس غير متخصصين، وليس لهم علاقة بالقضايا والمسائل الطبية إلا المتاجرة في حياة الناس، وكسب الأموال جراء ذلك، بغض النظر عن النتائج.

وقد جاء في بحث استقصائي أجراه موقع ألترا فلسطين الإلكتروني¹ أن بعض الصيادلة يتجاوزون ضوابط المهنة، ويشترون المنشطات الجنسية من تجار السوق السوداء، ويخفونها بعيداً عن متناول الرقابة والتفتيش، وتعرض المنشطات خلال ذلك لدرجة حرارة تفوق 25 درجة بسبب ظروف النقل بين المدن، مما يزيد آثارها السلبية على متعاطيها، وأوضح التقرير أيضاً ارتفاع نسبة الإقبال على شراء المنشطات من السوق السوداء بسبب ارتفاع أسعارها في الصيدليات التي تبيعها قانونياً، فأسعار المنشطات المهربة قليلة مقارنة بأسعار المنشطات المباعة قانونياً.

وجملة القول أن بيع الأدوية المنشطة جنسياً بيعاً غير قانوني، ومن دون وصفة طبية؛ يلحق الأذى والضرر بالنفس، ويعرضها لمخاطر جسيمة، ولذلك لا يجوز شراء الأدوية بهذه الطريقة؛ لمخالفة ذلك النظام العام المنظم لهذه المهنة، وللأضرار المتوقع حدوثها على جسم الإنسان، فحفظ النفس وصيانتها من مقاصد الشريعة الكبرى، وكذا لقوله ﷺ: «لا ضَرَر ولا ضِرَار»²، ثم إن بيع المنشطات بهذه الطريقة فيه غبنٌ للناس، وأخذ أموالهم بغير حق، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا

¹ كشف تقرير لرئيس شعبة التفتيش الصيدلاني في مديرية صحة الخليل عن إتلاف حوالي 700 ألف حبة "فياغرا" مهربة في الخليل عام 2018م، موضوعة في حاويات جاءت من الصين عبر ميناء أسدود التابع لسلطة الاحتلال الإسرائيلي، وأخلي سبيل التاجر، يُنظر الرابط: <https://ultrapal.ultrasawt.com>، الاطلاع في 12 مايو 2021م.

² سبق تخرجه.

يَهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» [البقرة: 188]، ووصفها لغير حاجة وضرورة فيه إسراف في المال وتبذيره، وقد نهي الشرع عن ذلك، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: 26].

وبيع الأدوية المنشطة من غير وصفة طبية مخالفة يعاقب عليها القانون، فقد جاء في القانون الذي يضبط مهنة الصيدلة في القانون الفلسطيني ما نصّه: "إن على الصيدلي المسؤول الامتناع عن صرف الأدوية بدون وصفة طبية، ويستثنى من ذلك مواد الإسعاف الأولى والأدوية (OTC) التي يُصدر الوزير قرارًا بإعفاء صرفها من شروط الوصفة الطبية بعد الاستئناس برأي النقابة".¹

ويعاقب قانون الصحة العامة بغرامة لا تقل عن ألف دينار أردني، ولا تزيد عن ألفي دينار أردني - أو ما يعادلها من العملات الرسمية - كل صيدلي مسؤول اشترى أدوية من جهات غير مرخص لها بيع الأدوية، أو باع أدوية منتهية المفعول أو تالفة أو مهربة، مع مصادرة أي كمية تضبط منها.

وتنص المادة (101) من القانون نفسه أن للوزير - بناء على تنسيب مسوغ من المدير - إغلاق أي مؤسسة صيدلانية ارتكبت فيها مخالفة تستدعي ذلك، أو إيقاف الصيدلي المسؤول المخالف عن مزاوله المهنة لحين إزالة المخالفة، أو صدور قرار قطعي من المحكمة.²

ولما كانت للمواد الطبية آثار جانبية ضارة نبّه إليها المتخصصون؛ لا يُتصور أن يقدر أحد غيرهم مدى حاجة الشخص إلى تناولها، فلا يجوز تناول هذه المواد لغير ضرورة أو حاجة، أو من غير إشراف طبي أو وصفة طبية؛ لما تحدثه من آثار جانبية قد تفضي إلى هلاكه أو إلحاق الضرر بنفسه، فحفظ النفس من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، ويجب

¹ نظام مزاوله مهنة الصيدلة في فلسطين، موقع وفا، على الرابط: http://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=3662، الاطلاع في 26 مايو 2021م.

² السابق نفسه.

على الإنسان المحافظة على نفسه من كل ما يؤدي بها إلى الهلاك أو الإضرار، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، وقال ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»¹، وهذا يعني وجوب أن يكون بيع المنشطات وتداولها بوصفة طبية يحدد فيها الطبيب الجرعة التي تعطى للمريض، وبقدر ما تندفع به حال الضرورة أو الحاجة.

خاتمة

فيما يأتي أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث:

1. المنشطات الجنسية الكيميائية هي العقاقير التي تصنع لمعالجة الضعف الجنسي عند الرجال أو النساء، وإحداث الإثارة الجنسية لدى الطرفين أو أحدهما، ومنها ما يؤخذ عن طريق الفم وغيره، وأشهرها بين عامة الناس فياجرا.
2. تتعدد دوافع تعاطي المنشطات الجنسية الكيميائية، فمنها ما يرجع إلى عوامل ذاتية تتمثل في إثبات قوة الخصوبة، ومنها ما يرجع إلى عوامل طبية تتمثل في علاج حالات الضعف الجنسي الناتج عن أسباب عضوية أو نفسية أو سلوكية، ومنها ما يرجع إلى عوامل اقتصادية وإعلامية، أو عوامل أخرى كالإدمان على تناولها، وعدم معرفة أضرارها.
3. أكدت الدراسات الطبية أن لتناول المنشطات الجنسية الكيميائية تأثيراً على صحة متعاطيها على المدى الطويل، وتوصل المتخصصون إلى أن هذه المنشطات لا تؤدي إلى تعزيز الكفاءة الجنسية أو الوقاية من الضعف الجنسي، ولا تعالجه مهما كانت أسبابه، وإن كانت لها استعمالات طبية فهي محدودة بعلاج بعض حالات الضعف الجنسي.
4. يجوز التداوي بالحرّمات إذا دعت إليه الضرورة أو الحاجة ضمن الضوابط المذكورة في

¹ سبق تخرجه.

البحث، ومنها أن لا دواء مباحاً في التداوي من المرض يقوم مقام التداوي بالحرمان، وأن يوصف الدواء من طبيب حاذق بالطب، وألا يترتب على استعماله هلاك المريض أو الإضرار به.

5. يجوز تعاطي المنشطات الجنسية الكيميائية للعلاج إذا دعت إليه الضرورة أو الحاجة، وكان بإشراف طبي، ولا يجوز لغير ذلك؛ للأضرار المترتبة عليه وإلحاقها الأذى بصحة الإنسان.

6. لا يجوز بيع الأدوية المنشطة جنسياً بطريقة غير صحيحة وقانونية، ومن دون وصفة طبية؛ لمخالفتها النظام العام المنظم هذه المهنة، وللأضرار المترتبة على تعاطيها. وهكذا يوصي هذا البحث الأطباء والمتخصصين بضرورة توعية الناس بالآثار السلبية للمنشطات الجنسية وخطورها على الصحة، وذلك بمختلف الوسائل، كالأبحاث العلمية، والنشرات الطبية، ووسائل الإعلام، وغيرها، ويوصي أيضاً الجهات المختصة بمراقبة بيع هذه المنشطات، ولا سيما التي تُباع في السوق السوداء، أو من غير وصفة طبية، ومعاينة من يخالف ذلك.

References:

المراجع:

- ‘Abdul Muhsin, Yusrī, Ikhsān Tib Nafsī, *al-Munasshiqāt al-Jinsiyyah.. Tarīq al-Jarīmah wa al-Mawt*, <https://www.mobtada.com>
- ‘Alī bin Aḥmad al-Muṭād, *Tanāwulu al-Adawiyyah akl-Mushtamilah ‘alā Mushtaqqāt al-Khinzīr*, <https://www.alukah.net/sharia/0/75290/>
- Āl Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad, *Mawsū‘at al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1st edition, 2003).
- Al-‘Abdarī, Muḥammad bin Yūsuf bin Abī Qāsim, *al-Tāj wa al-Iklīl li Mukhtaṣar Khalīl*, 1st edition, (Dār al-Fikr, 1398H).
- Al-Anṣārī, Zakariyyā bin Muḥammad bin Zakariyyā, *Asnā al-Maṭālib Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib*, (Dār al-Kitāb).
- Al-Aqṣarī, Yūsuf Abū al-Ḥajjāj, *Ashāb wa Nabātāt Tibbiyyah lil Ḥaylūlat wa al-Sa’adah al-Zawjiyyah*, (Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2nd edition, 2010).
- Al-Bahūtī, Maṣṣūr bin Yūnus, *Kashshāf al-Qinā’ ‘alā Mutun al-Iqnā’*, ed; Hilāl Maṣīlahī, , (Beirut: Dār al-Fikr, 1st edition, 1402H).
- Al-Bal’awī, Usāmah, *(Mas’ul al-Ṣaidaliyyah wa al-Adawiyyah bi Wizārah al-Ṣiḥat sābiqan Mudīr Dāirah al-Jawdah al-Dawāiyyah bi Wizārah al-Ṣiḥat al-Filistiniyyah)*,

- Tadāwal al-Munshaṭāt al-Jinsiyyah min al-Nāhiyah al- Qānūniyyah, waraqah ‘amal Muqaddimah li Mu’tamar al-Munshaṭāt al-Jinsiyyah baina al-Ṭib wa al-Fiḡh, <http://sharea.iugaza.edu.ps>
- Al-Bughawī, al-Ḥussein bin Mas’ūd, *Sharḥ al-Sunnah*, ed; Shuaib al-Arnout, 2nd edition, (Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 1983).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed; Muḥammad Zuhair al-Nāṣir, (Dār Taṭwq al-Najāt, 1st edition, 1422H).
- Al-Ḥiṣān, Ṣāliḥ bin Sa’ad, *Aḥkām al-Ittiṣāl al-Jinsī bi Wasā’il al-Ittisāl al-Ḥadīthah*, (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 1st edition, 1436H).
- Al-Ḥusainī, Aymān, *Qabla an Tanāwalu al-Fayāghirā*, (Maktabah Ibn Sinā. 1st edition).
- Al-Jawharī, Ismā’il bin Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughat wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, ed; Aḥmad ‘Abdul Ghafūr ‘Aṭṭār, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 4th edition 1987).
- Al-Khādīmī, Nūruddīn bin Mukhtār, *‘Ilm al-Maqāṣid al-Shar’iyyah*, (Maṭba’at al-Abīkān, 1st edition, 2001).
- Al-Prostādīl lil Ḥaqqn al-Qaḍībī : <https://www.dailymedicalinfo.com>
- Al-Rafā’ī, Ḥossām, *Maṣraḥan li Mawqī al-‘Arabī al-Ḥadīd fī Muqābalatin ‘an Khuṭūrah al-Munshaṭāt al-Jinsiyyah*, <https://www.alaraby.co.uk/society/2017/6/26>
- Al-Samūnī, ‘Abdul Karīm, *al-Munshaṭāt al-Jinsiyyah* al-Mawt al-Ṣāmit, http://mawtsamet.blogspot.com/p/blog-page_30.htm
- Al-Sīlī, Sayyid ‘Abdul ‘Azīz, *al-Mansyaṭāt al-Jinsiyyah wa Mawqif al-Islām minhā*, Baḥath Qaddama lil Mu’tamar al- Sanawī al-Tāsi’ li Majma’ Fuqahā’ al-Syarī’ah bi Amrikā al-Mun’aqid bi Dawlah al-Kuwait fī al-Fatraḥ 26-29 March 2013, Taḥṭa ‘unwān mā Yuḥil wa mā yuḥarrimu min al-Agniah wa al-Adawiyyah Khārij Diyār al-Islām, v2.
- Al-Tirmizī, Muḥammad bin ‘Īsā, Sunan al-Tirmizī, ed; Aḥmad Shākir, (Egypt: Sharikah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī, 2nd edition, 1975).
- Al-Zarqā, Aḥmad Muḥammad, *Sharḥ al-Qawā’id al-Fiḡhiyyah*, 2nd edition, (Damascus: Dār al-Qalam, 1989).
- Al-Zuhaylī, Muḥammad Muṣṭafā, *al-Qawā’id al-Fiḡhiyyah wa Taṭbīqātihā fī al-Mazāhib al-Arba’ah*, 1st edition, (Damascus: Dār al-Fikr, 2006).
- Bayar, ‘Adnān, *Akhṭār Tanāwal al-Munshaṭāt al-Jinsiyyah*, <http://www.geran.co.il/show-14-17177.html>
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, ed; Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, (Amman: Dār al-Nafāis, 2nd edition, 2001).
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad bin Ḥabbān, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥabbān bi Tartīb ibn Balbān*, ed; Shuaib al-Arnout, (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2nd edition, 1993).
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed; Muḥammad Fuād ‘Abdul Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, no date).
- Ibn Najīm, Zaynuddīn bin Ibrāhīm, *al-Baḥr al-Rāiq Sharḥ Kanz al-Daqqāq*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, no date).
- Ibrāhīm Muṣṭafā; Aḥmad Zayyāt wa āakhrun, *al-Mu’jam al-Wasīṭ*, (Cairo: Dār al-Da’wah).
- Idrīs, ‘Abdul Fattāh Maḥmūd, *al-Munshaṭāt al-Jinsiyyah min Manẓūr al-Fiḡh al-Islāmī, Majallah al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, No.1, Vol. 1, 2015).
- Ja’far, Ḥanān, *Tārīkh al-Maṭbakh al-Miṣrī*, (Cairo: Dār Ḥurūf lil Nashr wa al-Tawzī’, 1st

- edition, *Majallah Hiya*, 2017, <https://www.hiamag.com>
- Jarādāt, Sārī, Ṣuḥfī Filisṭīnī, *Munshaṭāt Jinsiyyah Qātilah Tibā' Sirran fī al-Ḍiffah al-Gharbiyyah*, <https://ultrapal.ultrasawt.com>
- Majlis al-Majma' al-Fiqhi al-Islami fi Dawratihi al-Sādisah 'Asharah al-Mun'aqidat bi Makkah al-Mukarramah, <http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-32-4626.htm>
- Mawsū'ah al-Jazīrah, <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/healthmedicine/2018/>
- Nizām Muzāwalah Mehnah al-Ṣaydalah fī Filisṭīn, http://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=3662
- Qal'ajī, Muḥammad Rawwās, *Mu'jam Lughat al-Fuqahā*, (Amman: Dār al-Nafāis, 2nd edition, 1988).
- Quṭb, Hibah, *al-Akal wa al-Jins, Maqāl Manshūr 'alā mawqi' al-Yaum al-Sābi'*, <https://www.youm7.com/story/2011/6/>
- Quṭb, Hibah, *Hal Hunāka 'Alāqah baina al-Ṭa'ām allazī Na'kuluhu wa al-Jins allazī Narghibuhu?* <http://midad.com/article/210105>
- Rizq, Hayyām, *Asrār al-Takhalluṣ min al-'Ajz al-Jinsī*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1st edition).

أثر التداخل اللغوي والنقل السلبي للأصوات في اكتساب الكلمات العربية لدى الناطقين بالتركية

The Effect of Linguistic Interference and Negative Transfer on Sounds in Acquiring Arabic Vocabulary for Turkish Speakers

Kesan Gangguan Linguistik dan Pemindahan Negatif pada Bunyi untuk Memperoleh Perbendaharaan Kata Bahasa Arab untuk Penutur Bahasa Turki

عاصم شحادة علي*، زينب ظوالي**

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة أثر التداخل اللغوي والنقل السلبي للأصوات في اكتساب الكلمات العربية لدى الدارسين الأتراك، وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في دراسة التداخل اللغوي في اكتساب اللغة الثانية، وفي استعراض الكلمات التركية المقترضة من العربية التي تؤدي إلى النقل السلبي للأصوات في تعلم العربية لدى الناطقين بالتركية، وقد أثبتت النتائج حضور التداخل اللغوي بين اللهجات العربية، وأنه نتيجة الاحتكاك بين اللغات، وأن اللغة الأم أثرت في اكتساب اللغة الثانية، وأشارت النتائج أيضاً إلى الفروق بين التداخل اللغوي والتوافق اللغوي في اللغتين الأم والثانية، وإلى التوافق بين اللغتين التركية والعربية في الكلمات المقترضة من العربية إلى التركية، فقد تغيرت تلك الكلمات صوتياً ودلائياً مع مرور الزمن حتى اليوم لأسباب

* أستاذ دكتور (بروفيسور) بقسم اللغة العربية وآدابها، ورئيس قسم اللغة العربية وآدابها بكلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: muhajir4@iium.edu.my

** جيسون / مركز - شهيد ظفر كوناك، المدرسة الثانوية، تركيا، البريد الإلكتروني: zeynepzivali@gmail.com

عدة، وعليه اكتشف البحث التغيرات الصوتية والدلالية في هذه الكلمات التركيبية المقترضة من العربية، وخلص إلى وقوع الأخطاء اللغوية الناجمة عن النقل السلبي المتعلق بالتداخل اللغوي في الكلمات العربية على المستويين الصوتي والدلالي، وذلك اعتماداً على تحليل إجابات الطلبة الأتراك عن أسئلة الاختبار.

الكلمات المفتاحية: التداخل اللغوي، النقل السلبي، الاقتراض، تغير الصوت، تغير الدلالة، الأخطاء اللغوية.

Abstract

This research aims to study the effect of linguistics overlap and negative transfer on the acquisition of Arabic vocabulary on Turkish students. This research employs the descriptive approach in studying linguistic interference in second language acquisition, and in identifying the Turkish vocabulary borrowed from Arabic language that leads to the negative transfer in terms of phonetics. Also, this research employs the analytical approach in the presence of the negative effects of Turkish vocabulary borrowed from Arabic language on learning Arabic words phonetically for Turkish speakers. The research has found that linguistic interference between Arab dialects do exist, and that it is the result of friction between languages, and that the mother tongue language also affected the acquisition of the second language. This study points out the differences between linguistic interference and linguistic compatibility in the original language and the second language. The study also has discovered that the compatibility between the Turkish language and the Arabic language in the Turkish vocabulary borrowed from Arabic, which has changed phonetically in the passage of time until the present time for several reasons. Accordingly, this research has discovered that there are various changes in phonetics, areas in case of Turkish vocabularies when borrowed from Arabic language. This research concluded the occurrence of linguistic errors are results of negative transmission related to linguistic interference in the Arabic vocabulary phonetically, depending on the researcher's analysis of the Turkish students' answers to the research questionnaire prepared by the research.

Keywords: Linguistic interference, passive transfer, borrowing, voice change, linguistic Errors.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk mengkaji kesan pertindihan linguistik dan pemindahan negatif terhadap pemerolehan kosa kata bahasa Arab terhadap pelajar Turki. Penyelidikan ini menggunakan pendekatan deskriptif dalam mengkaji gangguan linguistik dalam pemerolehan bahasa kedua, dan dalam mengenal pasti perbendaharaan kata Turki yang dipinjam daripada bahasa Arab yang membawa kepada pemindahan negatif dari segi fonetik. Selain itu, penyelidikan ini menggunakan pendekatan analitik dengan kehadiran negatif kesan perbendaharaan kata Turki yang dipinjam daripada bahasa Arab

terhadap pembelajaran perkataan Arab secara fonetik untuk penutur bahasa Turki. Penyelidikan telah mendapati bahawa gangguan linguistik antara dialek Arab memang wujud, dan ia adalah hasil daripada geseran antara bahasa, dan bahawa bahasa ibunda juga mempengaruhi pemerolehan bahasa kedua. Kajian ini menunjukkan perbezaan antara gangguan linguistik dan keserasian linguistik dalam bahasa asal dan bahasa kedua. Kajian ini juga mendapati bahawa keserasian antara bahasa Turki dan bahasa Arab dalam kosa kata Turki yang dipinjam daripada bahasa Arab, yang telah berubah secara fonetik dalam peredaran zaman sehingga kini atas beberapa sebab. Sehubungan itu, kajian ini mendapati terdapat pelbagai perubahan dalam fonetik, kawasan dalam kes kosa kata bahasa Turki apabila dipinjam daripada bahasa Arab. Kajian ini merumuskan bahawa berlakunya kesilapan linguistik adalah hasil penghantaran negatif yang berkaitan dengan gangguan linguistik dalam kosa kata bahasa Arab secara fonetik, bergantung kepada analisis pengkaji terhadap jawapan pelajar Turki terhadap soal selidik kajian yang disediakan oleh penyelidikan.

Kata kunci: Gangguan linguistik, pemindahan pasif, peminjaman, perubahan suara, Kesilapan linguistik.

مُقَدِّمَة

جعل الله تعالى الناس شعوباً وقبائل ليتعارفوا فيما بينهم، وحاجات الناس تقتضي العلاقات بينهم على مختلف الأصعدة، وهذه العلاقات تؤدي مع مرور الزمن إلى حالة من التأثير والتأثر المتبادل بين لغات تلك الشعوب،¹ والكلمات المقترضة من لغة إلى أخرى قد تتعرض إلى بعض التغيرات الصوتية أو الصرفية أو الدلالية مع مرور الزمن لأسباب عدة؛ وكذلك الكلمات التركية المقترضة من العربية، ولكن وجدنا أن بعض الكلمات العربية اقترضتها اللغة التركية، واحتفظت بمعانيها الحقيقية ولفظها العربي، أي إن بعضها دخل إلى التركية باللفظ نفسه مع اختلاف المعنى، أو دخل إليها بلفظ مختلف مع اتفاق المعنى؛ فكلمة (عَيَّاش) (ayyaş)² مثلاً دخلت إلى التركية باللفظ نفسه مع معنى مختلف هو (سكير دائم)؛ في حين أن كلمة (براءة) تغير لفظها إلى (بَرَاءَت) (beraat)، وبقي معناها نفسه،

¹ يُنظر: إبراهيم شعبان، التأثير والتأثر بين اللغة العربية واللغة التركية، على الرابط: http://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=1324، الاطلاع في 31 ديسمبر 2018م.

² Yaşar Avcı, *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili Belagatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi 2006, p.7.

أي براءة المتهم.¹

وبعض الكلمات التركية المقترضة من العربية ساعدت على اكتساب الكلمات العربية لدى الناطقين بالتركية، في حين أن بعضها الآخر صعبٌ اكتساباً لديهم؛² لأن هذه الكلمات المقترضة أصبحت جزءاً من اللغة الأم (التركية)، وقد وجدنا أن دخول بعض الكلمات العربية إلى اللغة التركية بالمعنى نفسه أفضى إلى صعوبة معرفة المعنى عند تعلم العربية لدى الناطقين بالتركية.³

وهذه المقدمة تسمح لنا ببيان المراد باللغة الثانية واكتسابها؛ لأنها تشير إلى لغة غير اللغة الأولى، وقد تكون هذه اللغة الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو الأجنبية،⁴ فاللغة الثانية غير اللغة الأولى، واعتماداً على هذا التعريف تتضمن اللغة الثانية اللغة الأجنبية التي يتعلمها الطالب تعلُّماً رسمياً من موضوعات المناهج المدرسية، ويختلف السن الذي يبدأ فيه تعليم اللغة الأجنبية باختلاف المجتمعات والفلسفات التربوية والظروف السياسية.⁵ ومن ثم يهدف هذا البحث إلى بيان ماهية التداخل اللغوي في اكتساب اللغة الثانية، واستعراض الكلمات التركية المقترضة من العربية التي تؤدي إلى النقل السلبي صوتياً ودلالياً، وبيان تأثير ذلك في تعلُّم العربية لدى الناطقين بالتركية.

¹ يُنظر: سهيل صابان حقي، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2005م)، ص52.

² Tahirhan Aydın, *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı, Yabancılar Arapça Öğretimi: Karşıtsal Çözümleme*, (Arapça Öğretmenliği Bilim Dalı Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), p.48.

³ يُنظر: حقي، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، ص195؛ عاصم شحادة علي، "التداخل اللغوي وأثره في تعلم اللغة الأجنبية لغير الناطقين بها"، المؤتمر الدولي الأول لتعليم العربية مركز اللغات، الجامعة الأردنية، 22-24 أبريل 2014م، (عمان: دار كنوز المعرفة، ط1، 2014م)، ج1، ص378.

⁴ Muriel Saville-Troike, *Introducing Second Language Acquisition*, (Cambridge University, 2012), p.2.

⁵ يُنظر: محمد أحمد عمارة، *بحوث في اللغة والتربية*، (عمان: دار وائل، ط1، 2002م)، ص55؛ عاصم شحادة علي، *اللسانيات المعاصرة للدارسين في الجامعات الماليزية*، (كوالالمبور: مطبعة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ط1، 2009م)، ص9؛ توفيق محمد شاهين، *علم اللغة العام*، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1980م)، ص16-17.

وهناك بعض الدراسات السابقة التي تناولت التداخل اللغوي في الكلمات عند تعلّم العربية، وكذلك لدى الناطقين بالتركية، منها:

- "الألفاظ العربية في اللغة التركية"، لمخيمر صالح.¹
- "النقل السلبي من اللغة التركية إلى العربية في المفردات دلاليًا في تعلم اللغة العربية"، لأمر الله إشلر.²
- "الكلمات العربية المتعارضة للتغيرات الدلالية في اللغة التركية"، لأمر الله إشلر.³
- "الكلمات العربية المقترضة في اللغة التركية"، لرابعة شلي.⁴
- "تحليل وتقييم الخطأ في تعليم التعبير الكتابي باللغة العربية"، لجحانر أفشاي.⁵
- "معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية"، لسهيل صابان حقي.⁶
- "معجم للكلمات التركية المقترضة من اللغة العربية"، لحمزة إرمش.⁷
- "تصنيف الكلمات التركية المقترضة من العربية وتحليل جذورها"، لحمزة إرمش.⁸
- "التداخل اللغوي وأثره في تعلم اللغة الأجنبية لغير الناطقين بها"، لعاصم شحادة علي.⁹

¹ يُنظر: صالح مخيمر، "الألفاظ العربية في اللغة التركية"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد 1، دمشق، 1989م.

² Emrullah İşler, *Arapça Öğreniminde Türkçeden Anlam Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım*, (Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi, 1996).

³ Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997).

⁴ Rabia Çelebi, *Türkçe'ye Giren Arapça Kelimeler Sözlüğü*, (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 1999).

⁵ Cihaner Akçay, *Arapça Yazılı Anlatım Öğretiminde Hata Çözümlemesi ve Değerlendirmesi*, (Ekev Akademi Dergisi, 2001).

⁶ يُنظر: حقي، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية.

⁷ Hamza Ermiş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008).

⁸ Hamza Ermiş, *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi Ve Kök Analizi*, (İstanbul: Candaş Yayınları, 2012).

⁹ يُنظر: علي، التداخل اللغوي وأثره في تعلم اللغة الأجنبية لغير الناطقين بها.

- "الكلمات العربية في اللغة التركية"، لعبد الباسط ياوز،¹ وهو مفيد جداً لهذا البحث في الجانب النظري.
- "النقل السلبي في النصوص المترجمة من الملايوية إلى العربية لدى الدارسين الماليزيين: دراسة وتحليل"، لمحمد حكيم روسلي.²
- "الكلمات المقترضة من اللغة العربية في اللغة التركية: دراسة إحصائية تقابلية"، لعلي عبد الواحد عبد الحميد محمد.³
- وكلها دراسات تختلف عن هذا البحث في أنه يبين التداخل اللغوي وأثره في اكتساب الكلمات العربية المقترضة في اللغة التركية للدارسين الناطقين بغير العربية في المستويين الصوتي والدلالي.

التداخل اللغوي في اكتساب اللغة الثانية

1. تعريف التداخل اللغوي:

التداخل لغةً "دخول شيء قليلاً قليلاً، تداخلُ الأمور تشابُهاً والتباسُها ودخولُ بعضِها في بعضٍ"،⁴ و"تداخلت الأشياء مداخله وإدخالاً؛ دخل بعضها في بعض، تداخلت الأشياء دخلت، والأمور التبتت وتشابحت"،⁵ وقال السيد الجرجاني: "التداخل عبارة عن دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار"،⁶ فالتداخل إذن دخول التشابه

¹ Abdülbasit Yavuz, *Türkçedeki Arapça Kelimeler*, (Antalya, 2016).

² يُنظر: محمد حكيم روسلي، النقل السلبي في النصوص المترجمة من الملايوية إلى العربية لدى الدارسين الماليزيين: دراسة وتحليل، (رسالة دكتوراة، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2016م).

³ يُنظر: علي عبد الواحد عبد الحميد محمد، الكلمات المقترضة من اللغة العربية في اللغة التركية: دراسة إحصائية تقابلية، (رسالة ماجستير، قسم العلوم الإسلامية، معهد العلوم التربوية، جامعة جوموشهانه، تركيا، 2017م).

⁴ يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1994م)، مادة (دخل).

⁵ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إسطنبول: دار الدعوة، ط2، 2004م)، مادة (دخل).

⁶ السيد الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، ج1، ص54.

والالتباس واختلاط بعض ببعض تدريجيًا.

أما التداخل اللغوي اصطلاحًا فينقل السيوطي عن ابن جني أنّ التداخل: "إذا اجتمع في الكلام الفصح لغتان"،¹ والجمع بين اللغتين غلبة اللفظ الواحد على الآخر في الاستعمال بين اللفظتين المتساويتين في الكلام؛ لذلك تكثر إحداها في الاستعمال، في حين تقل الأخرى بسبب ضعفها في الاستعمال؛ لأن العرب قد تفعل ذلك للحاجة إليها في أوزان أشعارها وسعة تصرف أقوالها، فنرى جميع الاستعمالات الشائعة بما ورد من التداخل.

ويحدث التداخل اللغوي نتيجة الاحتكاك بين اللغات، وقد أُطلق عليه مصطلح "اللحن" الذي يمثل الخطأ أو الشذوذ في اللغة العربية اعتمادًا على قول ابن جني: "ألا تراهم كيف ذكروا في الشذوذ ما جاء على (فعل يفعل)... واعلم أن ذلك وعامته هو لغات تداخلت وتركبت".²

وهناك التداخل اللهجي اعتمادًا على التعريف المذكور آنفًا؛ أي أن يحدث التداخل اللغوي بين لهجة وأخرى ضمن اللغة الواحدة؛ لذا نرى الناس يتكلمون لهجة معينة، فيقعون تحت تأثير تدخل لهجة أخرى وهم لا يشعرون، فالعربي الذي يتكلم اللهجة الفصيحة يقع في الأخطاء الناجمة عن تدخل لهجته العامية أو المحلية، فيدعى هذا "التداخل اللهجي"؛ أي التداخل بين لهجتين.³

ونجد تنوع التداخل بين اللهجات العرب اعتمادًا على أمثلة من ابن جني، كأن يكثر على المعنى الواحد ألفاظ، من مثل أسماء الأسد والسيف والخمر وغير ذلك، وأن تتخرف الصيغة واللفظ الواحد، كقولهم: رَغوة اللبن ورُغوته ورِغوته، فكل ذلك لغات لجماعات وقد تجتمع لإنسان واحد، وأن يختلف الصوت في اللفظ مثلما في كلمة (صقر) بالصاد أو

¹ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ج1، ص207.

² عثمان بن جني، *الخصائص*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1997م)، ج1، ص376.

³ يُنظر: محمد علي الخولي، *الحياة مع لغتين: الثنائية اللغوية*، (عمان: دار الفلاح، 2002م)، ص94.

بالسين (سقر) أو بالزاي (زقر)، فيُرضى بأول وارد عليهما.¹

وأما تعريف التداخل اللغوي عند اللسانيين الغربيين فهو تأثير اللغة الأم في اللغة التي يتعلمها المرء، أو إبدال عنصر من عناصر اللغة الأم بعنصر من عناصر اللغة الثانية، ويعني العنصر هذا صوتاً أو كلمة أو جملة،² بمعنى انتقال عناصر من لغة إلى أخرى على مختلف المستويات الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية.

ويعرف محمد الخولي التداخل اللغوي بأنه تأثير اللغة الأولى في أداء اللغة الثانية أو تأثير اللغة الثانية في اللغة الأولى كلاماً وكتابةً، وهو - كما تدل عليه الصيغة اللغوية - يسير في اتجاه واحد؛ أي إنّ اللغة (أ) تتدخل في اللغة (ب)، ويتحرك التداخل من اللغة الأقوى إلى اللغة الأضعف إذا كان الفرد يعرف اللغتين (أ) و(ب)، والتداخل من لغة إلى أخرى لا يكون إلا في حالة وجود اللغتين في عقل واحد، وفي أثناء إنتاج إحدى اللغتين في التعبيرين الكلامي أو الكتابي،³ فالتداخل اللغوي يظهر في أثناء تعلم اللغة الثانية عند المتعلم في المستويات المختلفة؛ لأنه قد يكتسب اللغة الأم من دون معرفة أنماط لغوية سابقة، فيرتكب متعلم اللغة الثانية الأخطاء اللغوية الناجمة عن تأثير نظام لغته الأم بعد أن رسخت في ذهنه الأنماط الصوتية والصرفية والنحوية،⁴ ولذلك تصعب عملية تعلم اللغة الثانية عند المتعلم لتأثره بلغته الأم، ويرى دوجلاس براون أن التداخل اللغوي أقوى العوامل التي تؤثر في أخطاء متعلمي اللغة الثانية، وأنه ينقل مواد لغته الأم إلى اللغة الأجنبية نقلاً سلبياً.⁵

¹ يُنظر: ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 376.

² يُنظر: علي القاسمي، "التداخل اللغوي والتحول اللغوي"، مجلة الممارسات اللسانية، 1(1)، ديسمبر 2010م، ص 77.

³ يُنظر: محمد علي الخولي، "تأثير التداخل اللغوي في تعلم اللغة الثانية وتعليمها"، مجلة جامعة الملك سعود للعلوم التربوية، 2001م، ج 1، ص 111.

⁴ يُنظر: علي، التداخل اللغوي وأثره في تعلم اللغة الأجنبية لغبر الناطقين بها؛ براون، هـ. دوجلاس، أسس تعلم اللغة وتعليمها، ترجمة: عبده الراجحي؛ علي أحمد شعبان، (بيروت: دار النهضة العربية، 1994م)، ص 107.

⁵ يُنظر: إسماعيل صيني؛ محمد الأمين إسحاق، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، (الرياض: جامعة الملك سعود، ط 1، 1982م)، ص 119.

ويوضح من هذه التعريفات أنَّ التداخل اللغوي يؤدي دورًا مهمًا في اكتساب اللغة الثانية؛ فإذا كان التشابه بين اللغة الأم واللغة الثانية كثيرًا، كان الاكتساب سريعًا؛ وإذا كانت الاختلاف بينهما كثيرًا، كان الاكتساب بطيئًا.

2. النقل السلبي:

من مظاهر التداخل اللغوي، فهو تأثير اللغة الأم التي تؤدي إلى الأخطاء اللغوية في أداء اللغة الثانية؛ إذ يواجه متعلم اللغة الثانية صعوبة ناتجة عن التجارب السابقة في لغته الأم في اكتساب الكلمات والجمل المختلفة بين اللغتين.¹

أ. النقل السلبي الناتج عن التداخل اللغوي (العام): يشمل هذا الانتقال من اللغة الأم إلى اللغة الثانية في أثناء اكتساب متعلم اللغة المستويات اللغوية، ويعين المتعلم على الصعوبات الصادرة عن التجارب أو المعلومات السابقة، وبخاصة عندما يرتكب الأخطاء اللغوية في المستويات المختلفة، ولا يفرق بين التشابه والاختلاف في خصائص لغته الأم واللغة الثانية؛ فنقول إن النقل السلبي بعامة ناتج عن التداخل اللغوي بين اللغات.

ب. النقل السلبي الناتج عن توافق اللغات (الخاص): نرى هنا التوافق بين خصائص اللغات على نقيض التخالف بينها، وعلى الرغم من ذلك يظهر الانتقال السلبي من اللغة الأم إلى اللغة الثانية، وبخاصة في المستويين الصوتي والدلالي في الكلمات المشتركة بين اللغات، فيمكن تمثيل ذلك النوع في الكلمات المشتركة بين اللغتين التركية والعربية؛ إذ الدارس التركي ينقل سلبياً خصائص لغته الأم إلى اللغة العربية - وبخاصة في المستويين الصوتي والدلالي - فيستعملها في نطق الأصوات دائماً في لغته أو سمعها من قبل، وعلى الرغم من التوافق في الكلمات؛ يصعب على المتعلم نطقها بسبب تأثير لغته الأم، وذلك ناتج عن النقل السلبي بعد تأثره بالتركية عبر الزمن، وتعرضه لتغيرات عدة؛ لأسباب مختلفة صوتياً ودلالياً؛ أي تتحول الكلمات العربية إلى التركية تماماً، وتصبح جزءاً من اللغة التركية.

¹ يُنظر: نايف خرما؛ علي حجاج، اللغات الأجنبية: تعليمها وتعلمها، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 1988م، ص 77.

ومجمل القول أنّ النقل السلبي الناتج عن التوافق بين اللغات أكثر خصوصية من النقل السلبي الناتج عن التداخل اللغوي بين اللغات.

الكلمات التركية المقترضة من العربية المؤدية إلى النقل السلبي صوتياً

1. الأصوات في اللغتين التركية والعربية:

تمتلك اللغة التركية تسعة وعشرين فونيمًا قطعياً، منها صائت، ومنها صامت، والصوائت الأساس فيها ثمانية هي على التوالي: (a, e, ɪ, i, o, ö, u, ü)، وكل الصوائت التركية مجهورة وقصيرة،¹ في حين أنّ الصوائت واحد وعشرون صامتاً هي: (b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z)، وهذه الصوائت تحتاج إلى إضافة صوت (e) في وحدة التلفظ بها.³

وتمتلك اللغة التركية الحديثة صوائت كثيرة، وتعتمد اللغة على أساس الصوائت،⁴ والصوائت الأساس الثمانية في اللغة التركية تكون فيما يأتي:⁵

حسب المخارج: الصوائت التي تخرج من مؤخرة اللسان والفم مفخمة، في حين أنّ الصوائت التي تخرج من مقدمة اللسان والفم مرققة، وبناءً عليه تنقسم الصوائت من حيث المخرج إلى صوائت مفخمة ومارققة، فالمفخمة هي: (a, ɪ, o, u)، والمارققة هي: (e, i, ö, ü).

حسب وضع الشفتين: هناك صوائت لا تدور معها الشفتان، فتبقيان مستويتين (غير مدورتين)، وهذه الصوائت المستوية: (a, e, ɪ, i)، وفي مقابلها الصوائت المدورة (o, ö, u, ü) التي تدور معها الشفتان في أثناء نطقها.

¹ يُنظر: جودت جقمقجي، أصوات اللغة التركية والعربية: دراسة مقارنة، (الرياض: جامعة الملك سعود، 2001م)، ص52.

² Emrullah İşler, *Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (Ekev Akademi Dergisi, 2001), p.247.

³ Tahirhan Aydın, *Arapça ve Türkçede Sesler*, (Ekev Akademi Dergisi, 2010), p.326.

⁴ Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, p.46.

⁵ İşler, *Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, p.248.

وضع الفم والتجويف: الصوتات المبسوطه (a, e, o, ö) في التركية هي التي يكون الفك الأسفل مفتوحاً في أثناء نطقها بدرجة زائدة، ويكون التجويف واسعاً، أما الصوتات المقبوضة (ı, i, u, ü) فيكون في أثناء نطقها الفك الأسفل مفتوحاً بدرجة قليلة، والتجويف ضيقاً.

حسب المدة: الصوتات القصيرة مدتها طبيعية؛ أما مدة الصوتات الطويلة فأطول بالنظر إلى مدة الصوتات القصيرة، وهناك سبعة من الصوتات التركية القصيرة، في حين أن الصائت (ı) أقصر من الطبيعي، فليس في الكلمات التركية الأصل صوتات طويلة، وإنما يكون في الكلمات الدخيلة فقط.

إذن؛ ليس في التركية صوتات طويلة إلاّ الصائتان (a, e) في بعض الكلمات التركية المقترضة من العربية،¹ وقد تقصر الصوتات العربية في هذه الكلمات المقترضة على الأكثر.² أما صوامت التركية فتناولها من حيث:³

الجره والهمس: ثلاثة عشر من صوامت التركية مجهورة هي: (b, c, d, g, ğ, j, l, m, n, r, v, y, z)، وثمانية مهموسة هي: (ç, f, h, k, p, s, ş, t).

طريقة النطق: تنقسم صوامت التركية من حيث النطق إلى:

- وقفية (انفجارية): (b, d, g, k, p, t).
- احتكاكية: (f, ğ, h, j, s, ş, v, z).
- أنفية: (m, n).
- جانبية: (l).
- تكرارية: (r).

¹ يُنظر: جقمقجي، أصوات اللغة التركية والعربية، ص52.

² Emrullah İşler, *Türkçedeki Arapça Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişikliği*, (Ekev Akademi Dergisi, 2008), p.190.

³ İşler, *Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, p.247.

- مجزية: (c, ç).

- انزلاقية (شبه صائتة): (y).

مكان النطق: تنقسم صوامت التركية إلى ما يأتي:

- شفثانية: (b, m, p).

- شفوية أسنانية: (f, v).

- أسنانية: (d, l, n, r, s, t, z).

- لثوية غارية: (c, ç, j, ş).

- حنكية أمامية: (g, k, ğ, y).

- حنكية خلفية: (g, k, ğ).

- حنجرية: (h).

وقد أشار إشرل إلى أنّ عدد الأصوات في اللغة العربية أربعة وثلاثون فونيمًا قطعياً ستة منها صوائت، وسائرهما صوامت، أما الصوائت الأساس في العربية، فهي الفتحة، والكسرة، والضمّة، ولا تمثل برموز مستقلة في الأبجدية العربية، كالصوامت والصوائت الطويلة، فغالبًا لا تُستعمل في الكتابة.

ويمكن تناول صوائت العربية من حيث:¹

القصر والطول: هناك ثلاثة صوائت قصيرة ومثلها طويلة، هي:

- القصيرة: الفتحة، (ـَ)، a، والكسرة، (ـِ)، i، والضمّة، (ـُ)، u.

- الطويلة: ا، و، ي (a, u, i) أو (aa, uu, ii).

ارتفاع اللسان في الفم: تنقسم الصوائت إلى ثلاثة:

- عالية: الكسرة القصيرة، والكسرة الطويلة، والضمّة القصيرة، والضمّة الطويلة.

- وسطية: الفتحة القصيرة.

- منخفضة: الفتحة الطويلة.

¹ İşler, Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri, p.245.

جزء اللسان الذي يشترك في نطقها: تنقسم الصوائت إلى ثلاثة:

- أمامية: الكسرة القصيرة، والكسرة الطويلة.
- مركزية: الفتحة القصيرة، والفتحة الطويلة.
- خلفية: الضمة القصيرة، والضمة الطويلة.

وضع الشفتين: تنقسم إلى صوائت مدورة هي الضمة القصيرة والطويلة، وصوائت غير مدورة (مبسوطة) هي الفتحة القصيرة والطويلة، والكسرة القصيرة والطويلة.

وأما صوامت العربية فثمانية وعشرون هي: ¹ (ء [همزة القطع]، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، هـ، و، ي)، ومنها اثنان يعدّان شبه صائتين هما (و، ي).

ومن المعروف أنّ كثيراً من اللّغات تشترك في بعض فونيمات، وتختلف في بعضها الآخر، ويمكن لنا أن نجد مما قدمنا أعلاه التشابه والاختلاف بين أصوات اللّغتين التركية والعربية، فمن التشابه في الصوائت أن أربعة صوائت العربية القصيرة تقابل صوائت التركية، فالفتحة القصيرة تقابل (a, e)، والضمة القصيرة تقابل (u)، والكسرة القصيرة تقابل (i)، ومن الاختلاف منه أن ليس هناك مقابل لبعض صوائت التركية في العربية، أي (ı, o, ö)، وفي العربية ثلاثة صوائت طويلة، أما صوائت التركية فجميعها قصيرة إلا الصائت (ı)، فهو أقصر من الطبيعي.²

ويمكن لنا أن نلخص الصوامت المشتركة في اللّغتين التركية والعربية فيما يأتي: ³ ب (b)، ت (t)، ج (c)، د (d)، ر (r)، ز (z)، س (s)، ش (ş)، ف (f)، ك (k)، ل (l)، م (m)، ن (n)، هـ (h)، ي (y)، ومنها الصوامت الأنفية في اللّغتين: م (m)، ن (n)، والصامت التكراري في اللّغتين: ر (r)، والصامت الجاني في اللّغتين: ل (l)، وبعض المخارج

¹ المرجع السابق، ص 244.

² المرجع السابق، ص 245.

³ Aydın, Arapça ve Türkçe 'de Sesler, p.331.

الآتية ليست في النظام الصوتي للتركية؛ بين أسنانية، وطبقية، ولهوية، وحلقية؛ أما صوامت التركية التي ليست في العربية فهي (ç, g, ğ, j, p, v)، وصوامت العربية التي ليست في التركية هي (ء، ث، ذ، ح، خ، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، و)، ومن الصوامت الانزلاقية (شبه الصائتة) في التركية (y) فقط؛ أما في العربية فنجد (و، ي)،¹ والصوامت المزجية في التركية (ç, c)؛ في حين أن (ج) كذلك فقط في العربية،² وهناك بعض الاختلافات بين صوامت اللغتين من حيث الهمس والجر، والوقف (الانفجار)، والاحتكاك.³

2. معالجة الكلمات التركية المقترضة من العربية المؤدية إلى النقل السلبي في المستوى الصوتي:

في اللغة التركية كلمات مقترضة من اللغات الأخرى، وكثير منها عربية، وهناك كثير منها تغير بتأثير من النظام الصوتي للتركية، وقد ظهرت هذه التغيرات الصوتية على مستوى الصوائت والصوامت، ونراها في كلمات اللغة الأصلية، وفي الكلمات المقترضة من اللغات الأخرى. ويمكن أن تنقسم هذه التغيرات إلى ما يأتي:⁴

أ. **تغييرات في الصوائت:** أي دخول صوائت التركية إلى الكلمات العربية، فتؤدي إلى تغيير نطقها، وذلك لأن بعض صوائت التركية (ı, o, ö, ü) ليست في العربية، ومثالها أنّ كلمة (نقطة) تُكتب وتُنطق في التركية "nokta" [نوكْتَا] /Nukta/، فيتحول الصائت في العربية (الضمة) إلى الصائت (o) في التركية، وأيضًا كلمة (ترجمة) تُكتب وتُنطق "tercüme" [تَرْجُمَة] /tarjumah/، فيتحول الصائت في العربية (الفتحة) إلى الصائت (ü) في التركية.

والفتحة في العربية تتحول في التركية إلى أحد الصائتين (e, a) بعامة، أو إلى صوت

¹ İşler, *Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, p.250.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ يُنظر: السابق نفسه.

⁴ İşler, *Türkçe 'deki Arapça Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişikliği*, p.188.

بينهما، أو إلى صائت من الصوائت الأخرى، فهذا من النقل السلبي صوتيًا في الكلمات المقترضة من العربية، ومن أمثلته:

الكلمة العربية	الكلمة التركية	لفظ الكلمة في التركية	لفظ الكلمة بالحرف اللاتيني ¹
فطرة	Fitre	فِثْرَة	Fıtrah
حلال	Helal	هَلَالٌ	Halal
صدى	Seda	سَدَا	Sadaa

والضمة في العربية تتحول في التركية إلى الصائت (ü) بعامة، أو تبقى على حياها (u)، أو تحولت إلى أحد الصائتين (o, ö)، فهذا من النقل السلبي صوتيًا في الكلمات المقترضة من العربية، ومن أمثلته:

الكلمة العربية	الكلمة التركية	لفظ الكلمة في التركية	لفظ الكلمة بالحرف اللاتيني
مُفَرَّد	Müfret	مُفَرَّرَتْ	Muftrat
مُنَاقَشَة	Münakaşa	مُنَاكَشَة	Munakasha
مُهِم	Mühim	مُهِم	Muhim

والكسرة في العربية تتحول في التركية إلى أحد الصائتين (a, e) بعامة، أو إلى أحد الصائتين (ı, ü)، فهذا من النقل السلبي صوتيًا في الكلمات المقترضة من العربية، ومن أمثلته:

الكلمة العربية	الكلمة التركية	لفظ الكلمة في التركية	لفظ الكلمة بالحرف اللاتيني
إِحْتِمَال	İhtimal	إِهْتِمَالٌ	Ahtimal
مَنْطِق	Mantık	مَنْطِکُ	Mantik

¹ هناك اختلاف بين الحروف التركية اللاتينية والحروف الإنجليزية في التلفظ، فلا تلفظ الكلمات التركية بلفظ الحروف الإنجليزية اللاتينية.

وحروف المد (ا، و، ي) العربية التي ليس لها مقابل في التركية؛ على الأكثر أنها تقصر في الكلمات العربية التي تقترضها التركية، من مثل:¹

الكلمة العربية	الكلمة التركية	لفظ الكلمة في التركية	لفظ الكلمة بالحرف اللاتيني
بيضاء	Beyaz	بَيَاذُ	Bayaz
أعجمي	Acemi	أَجْمِي	Aajami
إيضاح	İzah	إِيزَاهُ	Izah

وقد تحولت بعض الكلمات إلى صوائت أخرى لتتفق مع القواعد الصوتية للتركية، من مثل:²

كُرسِي	Kürsü	كُرسُ	Kursun
زَيْتُون	Zeytin	زَيْتِنُ	Zaitin
مُدِير	Müdür	مُدُرُ	Mudur

ب. **تغيرات في الصوائت:** تحدث فقط في صوائت العربية التي ليست في التركية، فيُستبدل صوت سهل بكل صوت صعب، وهذا من النقل السلبي من العربية إلى التركية على المستوى الصوتي، ومثاله أن يتحول (ث، ص) إلى (s)، و(ح، خ) إلى (h)، و(ض) إلى (z) أو (d)، و(ذ، ظ) إلى (z)، و(ط) إلى (t)، و(ع) إلى (a, ı, i, o, ö, u, ü)، و(غ) إلى (g, ğ)، فهذه من أصعب الصوائت لدى الطلبة الأتراك،³ فمن تحويل (ث، ص) إلى (s/س):

ثروة	Servet	سَرْوَتُ	Sarwat
ميراث	Miras	مِيرَاسُ	Miras

¹ Namık Özgeçit, **Arapça ve Türkçe 'de Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirlerine Etkisi-Karşıtsal Çözümleme-** Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2017, p.58.

² يُنظر: السابق نفسه.

³ Aydın, **Arapça ve Türkçe 'de Sesler**, p.332.

ومن تحويل (ح، خ) إلى (ه/h):

Halal	هَلَالٌ	Helal	حلال
-------	---------	-------	------

ومن تحويل (ض) إلى (د/z, d, ز):

Tawazu	تَوَازُّو	Tevazu	تواضع
--------	-----------	--------	-------

ومن تحويل (ذ، ظ) إلى (ز/z):

Jazib	جَازِب	Cazip	جاذب
-------	--------	-------	------

ومن تحويل (ط) إلى (ت/t):

Basit	بَاسِثٌ	Basit	بسيط
Mashrutia	مَشْرُوتِيَّتْ	Meşrutiyet	مشروطية

ومن تحويل (ع) إلى (أ/ a, ı, i, o, ö, u, u):

'Aajala	أَجَلَةٌ	Acele	عجلة
---------	----------	-------	------

ومن تحويل (غ) إلى (g, ğ) أن الصوت (غ) لا يكون في بداية الكلمة، فلذلك يُستبدل به ما يشبهه من مثل (ق) من دون قلقلة:

Gazal	قَزَلٌ	Gazel	غزل
-------	--------	-------	-----

وأما الصامت (ع) فهو أصعب صوت في تلفظه عند الأتراك؛ لأنه ليس في التركية؛ فيُستبدل به أحد صوائت التركية (a, ı, i, o, ö, u, ü) في الكلمات المقترضة من العربية إلى التركية،¹ وذلك إذا كان في أول الكلمة، من مثل:

'Aajala	أَجَلَةٌ	Acele	عجلة
---------	----------	-------	------

¹ Özgeçit, *Arapça ve Türkçe 'de Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirlerine Etkisi-Karşısal Çözümleme*, p.58.

فإن كان في وسط الكلمة أو آخرها، لم يُلفظ، وتحول إلى الصائت قبله، من مثل:

Mimar	مِمَارْ	Mimar	معمار
Bayi	بَابِي	Bayi	بائع

ج. اجتناب الصائتين المتماثلين في الكلمات التركية (الإدغام): نطق الصائتين معًا في الكلمات المقترضة من العربية إلى التركية، إلا ما كان فيه الصامتان (ء، ع)؛ فيُسقطان، ويبقى الصائت،¹ من مثل:

Sa'aat	سَآتْ	Saat	ساعة
--------	-------	------	------

والثابت أن الكلمات التركية المقترضة من العربية تؤدي إلى أخطاء في الكلام والكتابة، وفضلاً عن أنها تتوفر على أصوات لم تكن في التركية أصلاً؛ تؤدي إلى النقل السلبي على المستوى الدلالي، فيصعب على الدارسين الأتراك تعلُّمها وفهم معانيها، وتحدث الأخطاء في معانيها؛ فالنقل السلبي يكون في الصوت والدلالة في آن معاً.

تأثير النقل السلبي في تعلُّم العربية لدى الناطقين بالتركية

دخلت الكلمات العربية إلى التركية بعد دخول الأتراك في الإسلام، فأصبحت هذه الكلمات جزءاً من اللغة التركية، وعددها تقريباً 6263 كلمة،² وقد أدت دوراً مهماً في تعلُّم الدارسين الأتراك اللغة العربية، ولكن بعضها كان صعباً اكتساباً لديهم؛ لأن اللغة الأم تتدخل في اللغة الثانية أو الأجنبية في أثناء تعلُّمها كلاماً وكتابةً،³ ومن أجل تسهيل اكتساب اللغة الثانية يوظف تشابه اللغتين الأم والثانية، ويكون ذلك عبر النقل الإيجابي، وكلما اختلفت اللغتان الأم والثانية كان النقل سلبياً، وتكون النتيجة إعاقة وخطأ في الأداء.⁴

¹ İşler, *Türkçe 'deki Arapça Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişikliği*, p.196.

² Avcı, *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*, p.7.

³ يُنظر: علي، التداخل اللغوي وأثره في تعلم اللغة الأجنبية لغير الناطقين بها.

⁴ Ergenç, *Yabancı Dil Öğretimi Ve Olumsuz Aktarım*, p.197.

وعليه أعدَّ البحث اختباراً للكشف عن أثر التداخل اللغوي بين التركية والعربية على المستوى الصوتي، وأجري الاختبار عبر الشبكة بسبب جائحة (كوفيد 19)، وطُبق على الدارسين الأتراك في كلية الإلهيات بجامعة ساكارسا التركية، منهم الدارسون في السنوات الإعدادية إلى السنة الرابع، ومنهم طلبة الدراسات العليا الذين تتراوح أعمارهم بين (22-36) عاماً، ومنهم من يدرس اللغة العربية خارج الجامعة، وقد استُبعد الدارسون الذين اكتُشف أنهم استخدموا المعجم في أثناء الإجابة عن الأسئلة، والذين تلقوا مساعدة شخص آخر في بعض الإجابات، وذلك لتقليل هامش الخطأ في تقييم الأسئلة، وبيان أثر التداخل اللغوي والنقل السلبي للأصوات في اكتساب الكلمات العربية لدى الدارسين الأتراك. وقد كشفت النتائج أن الدارسين نقلوا الخصائص الصوتية للتركية سلبياً إلى العربية، فلذلك ظهرت صعوبات في اكتساب الكلمات العربية، وفيما يأتي بيان الأخطاء التي وقع فيها الدارسون الأتراك:

1. تقابل صوائت العربية القصيرة أربعة من صوائت التركية؛ الفتحة تقابل (a,e)، والضممة تقابل (u)، والكسرة تقابل (i)، ولا مقابل لبعض صوائت التركية في العربية؛ أي (o, i, ö, ü) وقد أثرت الخصائص الصوتية للتركية في الكلمات العربية، فارتكب الدارسون الأتراك أخطاء كلامية وكتابية مختلفة وفق ما يأتي:

الكلمات	أخطاء الدارسين الأتراك في الكلمات العربية	عدد الدارسين الذين أخطؤوا
تَرْجَمَة	ضمُّ الجيم بدلاً من فتحها	17
نَوْبَة	ضمُّ النون بدلاً من فتحها	23
مَوْز	ضمُّ الميم بدلاً من فتحها	11
مَحَبَّة	ضمُّ الميم بدلاً من فتحها	19
أَقْرَبَاء	فتحُ الراء بدلاً من كسرها	28
مِقْص	فتحُ الميم بدلاً من كسرها	14
قِمَار	ضمُّ القاف بدلاً من كسرها	39

2. ليس في الكلمات تركية الأصل صوائت طويلة، أما العربية ففيها ثلاثة صوائت طويلة، وقد وقع الدارسون الأتراك في أخطاء كلامية وكتابية بسبب ذلك، فلم يستعملوا حروف المد في الكلمات العربية التي تعلموها، فتسعة منهم مثلاً حذفوا الواو من كلمة (مرحوم)، واكتفوا بضمّ الحاء، فقالوا: (مرحُم).

3. نظرًا إلى قاعدة التوافق الصائتي في التركية؛ يصبح الصوت الثقيل في العربية خفيفًا، أو يتحول الصوت الخفيف في العربية إلى ثقيل في التركية، وهناك يخطئ الدارسون الأتراك؛ لأنهم يستبدلون بحرف من الكلمة حرفًا ليس في لغتهم الأم، كأن يستبدلوا الحاء بالهاء من كلمة (خندق)، وأن يفخمو الحروف المرققة، ويرققوا الحروف المفخمة، وهذا أدى إلى الخطأ في الكلام والكتابة، ومن ثم تغير المعنى، ووقع التخليط في أثناء ترجمة هذه الكلمات العربية.

الكلمات	أخطاء الدارسين الأتراك في الكلمات العربية	عدد الدارسين الذين أخطؤوا
حسن	تحول (س) إلى (صا / ص) بسبب تفخيم (ح)	17
خندق	تحول (خ) إلى (هـ) بسبب ترقيق (ن)	31
صدف	تحول (ص) إلى (س) بسبب تخفيف (د)	36
قهر	تحول (هـ) إلى (ح) بسبب تفخيم (ق)	23

4. ليس في التركية أصوات لثوية (ث، ذ، ظ)، وحلقية (ء، خ، ح، ع، غ)، ولهوية (ق، ك)، ومطبقة (ص، ض، ط، ظ)، ولا الواو أيضًا فيها، فلذلك وجدنا أن ثمة صعوبات واجهت متعلمي العربية من الدارسين الأتراك؛ إذ استبدلوا بهذه الحروف في الكلمات العربية حروفًا قريبة منها في التركية، من مثل (ث، ص) صارا (س / s)، و(ذ، ظ) صارا (ز / z)، و(ض) صارت (د / d أو ز / z)، و(ع) صارت (أ / a, i, o, ö, u)، ومثل هذا التحويل في الحروف يؤدي إلى تغيير المعنى واختلاطه والإشكال السمعي والكلامي والكتابي.

الكلمات	أخطاء الدارسين الأتراك في الكلمات العربية	عدد الدارسين الذين أخطؤوا
ثروة	إبدال الثاء سيناً	23
صدف	إبدال الصاد سيناً	36
ميراث	إبدال الثاء سيناً	18
محبوس	إبدال الحاء هاءً أو إهمال الحاء والواو	13
خندق	إبدال الحاء هاءً	31
ضرر	إبدال الضاد زائياً	13
عضلة	إبدال الضاد دالاً	28
أذية	إبدال الذال زائياً	18
جاذب	إبدال الذال زائياً	19
منفذ	إبدال الذال زائياً	20
مشروطة	إبدال الطاء تاءً	22
عرض	إبدال العين ألفاً	8
مصراع	إبدال العين ألفاً	38
أعظم	إهمال العين	39
أصغر	إبدال الغين قافاً	40

وقد تبين عند فحص أخطاء الدارسين احتمال أن يكون معدل الخطأ أقل في الكلمات التي يصادفونها متكررة في النصوص العربية، وذلك بناء على الممارسة والخبرة الخاصة بهم، فإذا زادت الممارسة والخبرة انخفض التداخل بين اللغتين التركيتين والعربية، وكان أقل النقل السلبي للخصائص الصوتية للتركية إلى الكلمات العربية التي يواجهونها في النصوص العربية.

خاتمة

توصل هذا البحث في ختامه إلى النتائج الآتية:

1. التداخل اللغوي تأثير اللغة الأم في اللغة التي يتعلمها المرء، ويعني انتقال عناصر من لغته إلى لغة أخرى على مختلف المستويات؛ الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي، وله دور مهم في اكتساب اللغة الثانية؛ فإذا كان التشابه بين اللغتين الأم والثانية كثيراً؛ كان الاكتساب سريعاً، وبالعكس.
2. التداخل اللغوي حاضر بين اللغتين التركية والعربية، فبينما يُفترض أن تسهّل الكلمات العربية المقترضة في التركية؛ تسهّل اكتساب الكلمات العربية؛ يصعب التداخل اللغوي ذلك الاكتساب، وذلك للتأثير السلبي للخصائص الصوتية للتركية، فتظهر أخطاء صوتية ودلالية في أثناء تعلّم الكلمات العربية.
3. يقع الطلبة في أخطاء ناجمة عن التداخل اللغوي في أثناء تعلّم الكلمات العربية ومعانيها وترجمتها، وذلك مرده إلى التغيرات الصوتية والدلالية المتأثرة باللغة الأم، فيصعب اكتساب الكلمات العربية، وعلى الرغم من أن ازدياد الممارسة والخبرة يخفض الأخطاء اللغوية التي يقع فيها الدارسون؛ أثبت البحث أن الكلمات التركية المقترضة من العربية تؤثر سلباً في الأصوات في أثناء تعلّم العربية لدى الناطقين بالتركية.

References:

المراجع:

- ‘Umairah, Muḥammed Ahmed, *Buhūth Fi Al-Lughah Wa Al-Tarbiyah* (Amman: Dār Wā’il Litiba’ah Wa Al-Nashr Wa Al-Tauzī, 1st edition, 2002).
- Akçay, Cihaner, *Arapça Yazılı Anlatım Öğretiminde Hata Çözümlemesi ve Değerlendirmesi*, (Ekev Akademi Dergisi, 2001).
- Ali, ‘Āsem Shehadeh, “Al-Tadakhul Al-Lughawiy Wa ‘Atharuh Fi Ta’allum Al-Lughah Al-‘Ajnabiyyah Li Ghair Al-Natiqin Biha”, *Kitab ‘A’mal Al-Mu’tamar Al-Duwali Al-‘awwal Lita’lim Al-‘arabiyyah*, Markaz Al-Lughat, Jordan University (Amman: Dār Kunuz Al- Ma’rifah, 1st edition, 2014).
- Ali, Asem Shehadeh, *Al-Lisāniyyat Al-Mu’aşirah Lidarisin Fi Al-Jāmi’ati Al-Maliziyyah* (Kuala Lumpur, IIUM Press, 1st edition, 2009).
- Al-Khuli, Mohammed Ali, Ta’tḥīr Al-Tadākhul Al-Lufgawīyy Fi Ta’allum Al-Lughah Al-Thāniyyah Wa Ta’līmuhā”, *Majallat Jāmi’ah Al-Malik Sa’ūd*, Riyadh, Jami’ah Al-

- Malik Sa'ud, 2001.
- Al-Sharief Al-Jurjani, Ali Bin Muhammed Bin Ali, *Kitab Al-Ta'rifāt* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'ilmiyyah, 1st edition, 1983).
- Al-Suyuti, Jala Al-Din. *Al-Muzhir Fi 'Ulūm Al-Lughah Wa 'Anwa'uha*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1998).
- Avcı, Yaşar, *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili Belagatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2006).
- Avcı, Yaşar, *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili Belagatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi 2006).
- Aydın, Tahirhan, *Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı, Yabancılar Arapça Öğretimi: Karşıtıl Çözümleme*, (Arapça Öğretmenliği Bilim Dalı Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007).
- Aydın, Tahirhan, *Arapça ve Türkçede Sesler*, (Ekev Akademi Dergisi, 2010).
- Brown, Douglas, *'usus Ta'allum Al-Lughah Wa Ta'limuha*, Tarjamah: Abdu Al-Rajih, Ali Ahmed Sh'ban (Beirut: Dār Al-Nahdah Al-'Arabiyyah, 1994).
- De Saussure, Ferdinand, *Iilm Al-Lughah Al-'ām*, Tarjamah: Yu'il Yousuf (Baghdad: Dār 'afāq 'arabiyyah, 3rd edition, 1985).
- Emrullah İşler, *Türkçedeki Arapça Alıntı Kelimelerdeki Ses Değişikliği*, (Ekev Akademi Dergisi, 2008), p.190.
- Ermış, Hamza, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008).
- Ermış, Hamza, *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi Ve Kök Analizi*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012).
- Haqqi, Suhail Saban, *Mu'jam Al-'alfāz Al-'Arabiyyah Fi Al-Lughah Al-Turkiyyah* (Riyadh: Jami'ah Al-'imam Muhammed Bin Saud, 1st edition, 2005).
- http://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=1324 > seen on 28 October 2020. <.
- Ibn Jinni, Abu Al-Fath Al-Musuliy, *Al-Khaṣā'ish* (Cairo: Al-Hai'ah Al-Masriyyah Al-'Ammah Lilkuttab, 4th edition, 1997).
- Ibn Khaldun, Abd Al-Rahmān Bin Muhammed, *Al-Muqaddimah* (Damascus: Dar Al-Balkhiy, 1st edition, 1983).
- Ibn Manzūr, Jamal Al-Din Mohammed Bin Mukrim, *Lisān Al-'arab* (Beirut: Dar Sadir, 3rd edition, 1994).
- İşler, Emrullah, *Arapça Öğreniminde Türkçeden Anlam Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım*, (Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi, 1996).
- İşler, Emrullah, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, (İstanbul: Türk Vakfı, Dünyası Araştırmaları, 1997).
- İşler, Emrullah, *Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ekev Akademi Dergisi, 2001).
- İşler, Emrullah, *Türklerin Arapçanın Ünsüzlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (Ekev Akademi Dergisi, 2001), p.247.
- Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasīt* (Cairo: Dar Al-Da'wah, 2nd edition, 2004).
- Muhammed, Ali Abd Al-Wahid, *Al-Kalimat Al-Muqtaradah Min Al-Lughah Al-'arabiyyah Fi Al-Lughah Al-Turkiyyah: Dirasah 'ihṣā'iyyah Taqabuliyyah*, (Risalah Majsttir, Ma'had Al-'ulūm Al-Tarbawiyah, Jāmi'ah Jumushahata, Turkey).

- Özgeçit, Namık, *Arapça ve Türkçe 'de Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirlerine Etkisi-Karşıtsal Çözümleme-* Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özgeçit, Namık, *Arapça ve Türkçe 'de Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirlerine Etkisi-Karşıtsal Çözümleme-*(Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2017). p.58.
- Rabia Çelebi, *Türkçe'ye Giren Arapça Kelimeler Sözlüğü*, (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 1999.
- Rysli, Muhammed Hakim, Al-Naql Al-Salbi Fi Al-Nusus Al-Mutarjamah Min Al-Malawiyah 'la Al-'Arabiyyah Lada Al-Darisin Al-Maliziyyin: Dirasah Wa Tahlil (Risalh Doctorah, Qism Al-Lughah Al-'arabiyyah, International Islamic University Malaysia, 2016).
- Saleh, Mukhimer, Al-'alfaz Al-'arabiyyah Fi Al-Lughah Al-Turkiyyah", *Majallah Majma' Al-Lughah Al-'arabiyyah*, Damascus. Issue 1, 1989.
- Saville-Troike, Muriel, *Introducing Second Language Acquisition*, (London: Cambridge University, 2012).
- Sha'ban, Ibrahim, *Al-Ta'thir Wa Al-Ta'athur Baina Al-Lughah Al-'arabiyyah Wa Al-Lughah Al-Turkiyyah*: http://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=1324
- Sini, Ismail, Ishaq Mohammed Al-'Amin, *Al-Taqabul Al-Lughawiy Wa Tahlil Al-'Akhtā'* (Riyadh:Jami'ah Al-Malik Su'ud, 1st edition, 1982).
- Yavuz, Abdülbasit, *Türkçedeki Arapça Kelimeler*, (Antalya, 2016).

الملامح الإسلامية في مسرحيات علي أحمد باكثير: دراسة تحليلية

The Islamic Features in the Plays (*Masrahiyyāt*) of Ali Ahmad
Bakathir: An Analytical Study
*Ciri-ciri Islam dalam Lakonan (Masrahiyyāt) Ali Ahmad Bakathir:
Satu Kajian Analisis*

نصر الدين إبراهيم أحمد حسين* ، سفينة عبد الهادي**

ملخص البحث

تبرز أهمية هذا البحث في تحليله الملامح الإسلامية في مسرحيات علي أحمد باكثير ممثلة بمسرحيتي "سر الحاكم بأمر الله"، و"هاروت وماروت"، وذلك لما ورد فيهما من قضايا عقدية وأحداث إسلامية واستدلالات بالقرآن والسنة، وقد اعتمد البحث في التحليل على ثلاث ملامح إسلامية هي سلامة العقيدة، وتأثير القرآن والسنة على مسرحيات الأديب، وصورة المرأة، ويتفرع هذا الملحق الأخير إلى تصوير جسم المرأة من منظور إسلامي، وتصوير العلاقة الحميمة، وقد خلص البحث إلى أن مسرحيات باكثير قائمة على التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة مع سلامة المعتقد بما يتفق مع المنهج الإسلامي، وصحة الاقتباس والاستدلال بالقرآن والسنة، ويؤخذ على هذه المسرحيات مخالفتها المنهج الإسلامي أحياناً في تصوير العلاقة الحميمة، إضافة

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية لجامعة الإسلامية

العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: nasr@iium.edu.my

** باحثة في مرحلة الدكتوراه في الأدب العربي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: sapinah86@yahoo.com

إلى مجموعة من نتائج أخرى مهمة في سياق البحث.
الكلمات المفتاحية: الملامح الإسلامية، المسرح، علي أحمد باكثير.

Abstract

The research sought to study Ali Ahmed Bakathir's plays, and this study focused on two plays, "*Sirr al-Hākim bi Amrillah*" (The secret of al-Hakim bi Amrillah) dan "*Hārūt wa Mārūt*" (Harut and Marut). This is due to the doctrinal (aqidah) issues, Islamic events, and inferences mentioned in them in the Qur'an and the Sunnah. The research relied in the analysis on three Islamic features, which are the integrity of belief, and the impact of the Qur'an and Sunnah on the plays of the writer. The impact of the sacred texts on the plays of the writer, and the writer's portrayal of the woman and depicting the intimate relationship. The writer contradicts the Islamic approach Ali Ahmad's plays are the most abundant Islamic plays based on the Islamic conception of the universe, man and life in the integrity of belief and the correctness of quoting and inference from the Qur'an and Sunnah. in addition to a set of important results in the subject of the research.

Keywords: Features, Islamic, plays, Ali Ahmed Bakathir.

Abstrak

Kepentingan penyelidikan ini ditonjolkan dalam analisis ciri-ciri Islam dalam lakonan Ali Ahmed Bakathir, yang diwakili oleh dua drama "*Sirr al-Hākim bi Amrillah*" (Rahsia al-Hakim bi Amrillah) dan "*Hārūt wa Mārūt*" (Harut dan Marut), kerana dalam kedua lakonan tersebut terdapat persoalan aqidah, dan peristiwa-peristiwa Islam dan penggunaan dalil dari al-Qur'an dan Sunnah. Penyelidikan ini menggunakan metod analisis pada tiga ciri Islam: keutuhan akidah, pengaruh al-Qur'an dan Sunnah terhadap lakonan penulis, dan imej wanita, dan ciri terakhir ini adalah bercabang kepada gambaran tubuh wanita dari perspektif Islam, dan gambaran keintiman suatu hubungan. Kajian ini memberikan kesimpulan bahawa lakonan Bakathir berasaskan tasawwur Islami dalam melihat alam, manusia dan kehidupan, dan disertai dengan aqidah yang benar sesuai manhaj Islam, sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah, meskipun dalam lakonan ini kadang-kadang dianggap melanggar pendekatan Islam dalam menggambarkan hubungan intim, di samping sekumpulan hasil penting lain dalam konteks penyelidikan

Kata kunci: Ciri-ciri Islam, teater, Ali Ahmed Bakathir.

مقدمة

يمتاز الأدب الإسلامي عن غيره من المذاهب الأدبية الأخرى في اختلافه بين التنظير والتطبيق، وهو أدب له تعريفات عدة محورها التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، يقول محمد قطب في تعريفه: "هو ذلك الفن الذي يرسم صورة الوجود من زاوية التصور

الإسلامي لهذا الوجود، وهو التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان".¹

وقد جاءت تعريفات سيد قطب للأدب بعامة، والأدب الإسلامي بخاصة؛ واضحة المعالم، دقيقة ومحكمة، على الرغم من إيجاز عباراتها، يقول عن العمل الأدبي إنه "التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية"،² ثم يعود فيعرفه في مبحث "منهج للأدب" بأنه "تعبير موح عن قيم حيّة ينفعل بها ضمير الفنان... هذه القيم... تتبثق عن تصوّر معيّن للحياة والارتباطات فيها بين الإنسان والكون، وبين بعض الإنسان وبعض"،³ وتحدث أيضاً عن تعريف الأدب الإسلامي وأركانه، فقال إنه "تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصرّو الإسلامي للوجود"،⁴ فهو يرى أن التجربة الإسلامية المنبثقة عن التصور الإسلامي مندرجة ضمناً في سياق هذا التعريف، وهناك ركنان أساس يتضمن كل منهما عناصر فرعية.

وعرّف عبد الرحمن رأفت الباشا الأدب الإسلامي بأنه "التعبير الفني الهادف عن وقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب؛ تعبيراً ينبع من التصور الإسلامي للخالق عزّ وجلّ ومخلوقاته، ولا يجافي القيم الإسلامية".

في حين جاء تعريف سعد أبو الرضا الأدب الإسلامي بأنه "بناء هادف مغدّ للعواطف الإسلامية، يرقى بالإنسان أياً كان هذا الإنسان، كما يدعو إلى الاعتزاز بالإسلام منهجاً كاملاً ونظاماً شاملاً من خلال تناوله السوي لمعطيات الحياة، وهو نتاج يعتز بلغة القرآن، ويحاول أن يتمثل شيئاً من خصائص صياغتها، كما يستفيد من سمات الأسلوب النبوي الكريم، وهو أدب يصدّ عن الفكر الإسلامي، وعن اللغة العربية أعتى التيارات التي واجهها دين، أو ثبتت أمامها لغة على مدى قرون كثيرة من الزمان، إنها التيارات التي تهدد الأمة

¹ محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، (بيروت: دار الشروق، ط6، 1983م)، ص119.

² سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله ومنهجه، (بيروت: دار الشروق، ط1، د.ت)، ص8.

³ سيد قطب، في التاريخ: فكرة ومنهج، (جدة: الدار السعودية، د.ت)، ص11.

⁴ عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1987م)، ص69-70.

الإسلامية، وأخلاقيها وآدابها، ولسانها العربي... وتتجلى فيه المعاني القرآنية، وتصور الكون والحياة والناس من خلال قيم القرآن ومثله، حيث إنه وليد لحظات يسمو فيها المبدع عن نفسه، وقد أشرقت في صدره روح الإيمان".¹

وهذا الاختلاف في تعريفات الأدب الإسلامي يشير إلى شمولية الأدب الإسلامي، ومرونته في احتضان الإبداع الفني، والتقاء الدين مع الفن ناتج عن اتفاقهما في الهدف، وتقاربهما في الوسيلة، مع اختلاف في الأشكال، وتناغم في المضامين، وقد استطاع الفن خلال حقبة تاريخية كثيرة أن يقارب بين الاتجاهين (الدين والفن)، فأمكنه بذلك أن يحدث هزات عنيفة وتغييرات جذرية في مظاهر الحياة القديمة والحديثة.²

وعلي أحمد باكثير من الأدباء الذين كتبوا في الأدب الإسلامي، وظل يدافع عن التوجه الإسلامي في الأدب بمسرحياته في زمن التخاذل وتزاحم التيارات الفكرية ما بين واقعية واشتراكية وإبداعية، وقد اختلطت التبعية عند أدباء عصره، فحورب علي أحمد باكثير، واستبعد، ولم يُثن ذلك من عزمته، وإنما بقي محاربًا حتى الرمح الأخير،³ فاستطاع بمسرحياته الإسلامية المتنوعة أن يجمع بين الدين والفن في مزيج جميل بديع، حتى صُفِّ رائد الاتجاه الإسلامي في الأدب.⁴

ومن ثم ارتأى البحث تحليل الملامح الإسلامية في مسرحيات باكثير، معتمداً في ذلك على ثلاثة ملامح إسلامية هي سلامة العقيدة، وأثر القرآن والسنة، وصورة المرأة.

¹ سعد أبو الرضا، الأدب الإسلامي: قضية وبناء، (جدة: عالم المعرفة، 1983م)، ص8.

² يُنظر: نجيب الكيلاني، الإسلامية والمذاهب الأدبية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985م)، ص16-19.

³ يُنظر: محمد أبو بكر حميد، علي أحمد باكثير في مرآة عصره، (القاهرة: دار مصر، د.ت)، ص6.

⁴ من النقاد الذين أشاروا إلى ريادة علي أحمد باكثير في التصور الإسلامي في الأدب: محمد أبو بكر حميد، وحلمي القاعود، وفاروق خورشيد، يُنظر: محمد أبو بكر حميد، "علي أحمد باكثير رائد التصور الإسلامي في الرواية العربية التاريخية"، نحو منهج إسلامي للرواية: بحوث الملتقى الدولي الخامس للأدب الإسلامي، مراكش، المملكة المغربية، 2007م، رابطة الأدب الإسلامي، مكتب البلاد العربية 37، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 2011م)، ص239.

اللامح الإسلامية في مسرحيات باكثير

باكثير مسرحي ملاً خزائنه المسرحية بأعمال كثيرة متنوعة شعرية ونثرية، تاريخية وعصرية، سياسية واجتماعية، عامية وفصحية، وللتفريق بين مسرحياته الإسلامية وغيرها اعتمد البحث على ثلاثة ملامح إسلامية في الأدب الإسلامي، هي سلامة العقيدة، وأثر القرآن والسُّنة، وصورة المرأة، فمتى بدت الملامح السابقة في المسرحية متفقة مع المنهج الإسلامي؛ صُنفت المسرحية ضمن الأدب الإسلامي.

أولاً: سلامة العقيدة

من شواهد سلامة عقيدة باكثير في المسرحية تأويله الصراع على الذات الإلهية بين هرمس الناصح الأمين، وإيلات ملكة بابل، ومناة القهرمانة القائمة بالأعمال في المملكة، وقد كان هرمس جاء إلى القصر ليذكر الملكة بعبادة الله، وبعدم الوقوع في الرذيلة، فسخرت منه الملكة وقهرمانتها، وجاء الحوار كالآتي:

إيلات : ويل بابل من بلد يعبد فيه الجمال من دون الله، وتعبد فيه الشهوة من دون الله، وتعبد فيه الأصنام من دون الله. لكي تعذراني.. أنت وبعل.
هرمس : كلا، هذا لا يعفيك يا إيلات من التبعة، ليس لك أن تباريها في هذا الضلال المبين.

إيلات : ما أنت إذاً بالناصر الأمين.

هرمس : بلى.. إني لناصر أمين.

مناة : يا مولاتي: كيف تبغين النصيح من رجل يزدرى عاداتنا وتقاليدنا، ويكفر بديننا وأهلتنا، ويدعونا إلى الإيمان بذلك الإله الغيور في السماء، الذي أفسد على جدك سواع محاولته لغزو الفضاء خشية أن ينافسه في ملكه.
هرمس : تعالى الله عما تقولين يا امرأة، من ذا يكون سواع أو أعظم من سواع حتى يغار منه الخالق العظيم؟ إنما غار عز وجل على خلقه وعباده أن يجور

عليهم ذلك السفاح الطاغية.¹

وقد جرت سُنّة الله سبحانه مع الطغاة بإهلاكهم في الدنيا، وعذابهم في الآخرة، وقد وافق باكتير المنهج الإسلامي عند تأويله الصراع السابق بأن هلاك الطاغية سواع ليس بدافع غيرة الله سبحانه على ملكه، وإنما رحمة من الله تعالى لخلقهم بتخليصهم من الطاغية، كما حصل مع فرعون والنمرود.

وفي تأويل باكتير الصراع السابق دلالة على سلامة معتقده، ويؤكد أنه يحيازه إلى رأي هرمس المؤمن، فقد أظهر باكتير حجج هرمس قوية الألفاظ جزلة المعاني في دعوته إلى توحيد الله وترك الرذيلة، في حين أظهر كلام مناة وإيلات - في سخريتهما من الله - بكلمات مبتذلة وحجج عاطفية تدل على الغضب من قدر الله سبحانه.

وفي مشهد آخر دلّ على سلامة معتقد باكتير في المسرحية إنكاره التجرؤ على الله سبحانه بما لا يليق، وهو موقف عقدي صحيح، جاء ذلك في خبر هاروت وماروت وهما في انتظار الحسنة تامارا، وقد أبطأت عليهما، فالتمس هاروت لتامارا العذر بأن يكون حبسها مرض أو عارض، في حين جزع ماروت لذلك، فاعترض على قضاء الله، وتقول على الله بما لا يليق، فذكر هاروت ماروت بالله، وزجره عن كبريته، حتى تراجع ماروت عن فعلته نادماً تائباً، يقول باكتير في تصوير ذلك:

هاروت : ما أحسبها تخلف وعدّها إلّا لعذر قاهر.

ماروت : (مشفقاً) عذر. أي عذر؟

هاروت : إذا حبسها مرض أو...

ماروت : لا سمح الله.. ألا يجد عز وجل امرأة أخرى يصيبها بالمرض اليوم غير

صاحبتنا تامارا؟

هاروت : صه. هذا اعتراض على رب العزة وسوء أدب.

¹ يُنظر: علي أحمد باكتير، هاروت وماروت، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ط، د.ت)، ص 21.

ماروت : أستغفر الله العظيم. (تعتريه الخشية فيرتجف) لا أدري والله كيف ندت من لساني هذه القولة؟

هاروت : راقب لسانك جيداً يا ماروت، وزن ما تقول قبل أن تلفظه.¹
ومما دلّ على سلامة عقيدة باكثير في المسرحية ما ورد في حوار ست الملك مع أخيها الحاكم بأمر الله أبي علي المنصور في ادّعائه الألوهية، وحمل الناس على عبادته، يقول باكثير:
ست : أما أن لك يا منصور أن ترعوي عن غيك ودعواك الألوهية وحملك الناس
الملك على عبادتك؟ ألسنت ابن العزيز أبي؟ ألم تلدك أم منصور كما تلد
الأمهات أولادهن؟

الحاكم : (مغضباً) اسكتي يا ابنة النصرانية؟ ما أنت وذاك؟
ست : إن تعيرني بأمي فلقد كانت مؤمنة بالله الذي كفرت به. لقد لقي الناس
الملك منك الويل والثبور وعظائم الأمور. فاحتملوها منك صابرين حتى جاءك
هذا الملحد حمزة الزوروني وأتباعه الملاحدة، فملؤوك غروراً ونصبوك إلهاً
بين الناس، فهل ترى الناس يصبرون طويلاً على هذه الفعلة الشنعاء؟²

وقد تبين من خلال الحوار السابق كيف أظهر باكثير بطلان عقيدة الحاكم في ادّعائه الألوهية بالحجج والبراهين العقلية على لسان ست الملك، بأنه تعالى الله أن يكون له ولد أو والد، فهو سبحانه أحد لم يلد ولم يولد، أما الحاكم فجاء من ماء مهين، معروف الأب والأم، ولدته أمه في تسع كما تلد النساء، فلا مزية له؛ ثم وجّه باكثير رسالة إلى القارئ في قوله: "إن تعيرني بأمي فلقد كانت مؤمنة بالله الذي كفرت به"، يبين فيها أن الإيمان لا يقاس بالنسب، وإنما يقاس بالتقوى، وإن كانت أم ست الملك نصرانية، فإن منزلتها أرفع عند الله سبحانه من منزلة الحاكم الذي أشرك نفسه مع الله تعالى، وهذا تفسير إسلامي يدلّ على سلامة معتقد الكاتب، "فالأديب حتماً يصدر في إبداعه عن معتقد امتزج

¹ يُنظر: باكثير، هاروت وماروت، ص46.

² يُنظر: علي أحمد باكثير، سر الحاكم بأمر الله، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ط، د.ت)، ص129.

بنفسه مهما كان نوعه سواءً شعر بذلك أم لم يشعر، ويبدو ذلك أصيلاً من مصادر أدبه مهما حاول إخفائه".¹

ومن شواهد سلامة المعتقد عند باكثر اعتقاده أن الإسلام دين حق يعلو ولا يعلى عليه، ومهما كاد له الماكرون؛ فالله متمّ نوره ولو كره الكافرون، جاء ذلك في معرض تصوير باكثر مجلساً سرّياً لأعداء الدين، وهم بين ظهور المسلمين يخططون ويمكرون للإطاحة بالإسلام وزعزعة وحدة الأمة واستقرارها، وبينما هم في أوج حماسهم لتنفيذ المكيده؛ صدح الأذان في أرجاء المدينة، فانطفؤوا رعباً وخمدت حماسهم، وجاء الحوار الآتي:

حمزة : أنت سفير القدرة. (يرفع قبضة يده) قسمًا بالنار الخالدة المقدسة لنهد من هذا الدين كما قبر ملك آل ساسان!! (تسمع أصوات المؤذنين من الجوامع القريبة) الله أكبر الله أكبر! الله أكبر الله أكبر! (يراع حمزة وتتراخي قبضة يده ويسود الجميع وجوم وينظر بعضهم إلى بعض ذاهلين).

أصوات المؤذنين : أشهد أن لا إله إلا الله! أشهد أن لا إله إلا الله! أشهد أن محمداً رسول الله! أشهد أن محمداً رسول الله! (ينزل الستار).²

وانحاء المشهد بصوت الأذان يبعث الطمأنينة واليقين في نفس الجمهور، فكأن النهاية تضمنت رسالة من باكثر إلى المتلقي بأنه مهما بلغ الأعداء من القوة والجبروت، فإن الله أكبر ودينه حق، فلا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون.

ثانياً: أثر القرآن والسنة

يظهر أثر القرآن والسنة في الأعمال المسرحية باقتباس الألفاظ أو المعاني بشرط صحة الاقتباس وموافقته المنهج الإسلامي، وإذا ما خالف ذلك كان عبثاً واستهزاءً بالقرآن

¹ وفا علي وفا، الاتجاه الإسلامي في أدب علي الطنطاوي، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 2011م)، ص72.

² يُنظر: باكثر، سر الحاكم بأمر الله، ص96.

والسُّنة، فيخرج عن دائرة الأدب الإسلامي.

وما يميز مسرحيات باكثير تصديره إياها بآيات من القرآن الكريم في علاقة تجمع بين تفسير الآية وفكرة المسرحية، مما يشير إلى أثر القرآن والسُّنة في المسرحية. ومن الشواهد على ذلك تصدير باكثير مسرحية "هاروت وماروت" بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 30-33].

وليستين غرض باكثير من تصدير المسرحية بهذه الآية؛ يتوجب الرجوع إلى تفسيرها، فقد جاء في ذلك: "واذكر يا محمد (إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) يخلفني في تنفيذ أحكامي فيها وهو آدم، (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها) بالمعاصي (ويسفك الدماء) يريقها بالقتل كما فعل بنو الجان، وكانوا فيها، فلما أفسدوا أرسل الله عليهم الملائكة، فطردوهم إلى الجزائر والجبال، (ونحن نسبح) متلبسين (بحمدك)، أي نقول: سبحان الله وبحمده، (ونقدس لك) ننزهك عما لا يليق بك، فاللام زائدة والجملة حال، أي: فنحن أحق بالاستخلاف، (قال) تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) من المصلحة في استخلاف آدم، وأن ذريته فيهم المطيع والعاصي، فيظهر العدل بينهم، فقالوا: لن يخلق ربنا خلقاً أكرم عليه منّا ولا أعلم؛ لسبقنا له، ورؤيتنا ما لم يره، فخلق الله تعالى آدم من أديم الأرض، أي وجهها؛ بأن قبض منها قبضة من جميع ألوانها، وعُجنت بالمياه المختلفة، وسوّاه، ونفخ فيه الروح، فصار حيواناً حساساً بعد أن كان جماداً، (وعلم آدم الأسماء) أي أسماء المسميات (كلها)؛ بأن ألقى في قلبه علمها، (ثم عرضهم) أي المسميات، وفيه تغليب العقلاء (على الملائكة فقال) لهم تبكيّاً: (أنبئوني)؛

أخبروني (بأسماء هؤلاء) المسميات (إن كنتم صادقين) في أي لا أخلق أعلم منكم، أو أنكم أحق بالخلافة، (قالوا سبحانه) تنزيهاً لك عن الاعتراض عليك، (لا علم لنا إلا ما علمتنا) إياه (إنك أنت العليم الحكيم) الذي لا يخرج شيء عن علمه وحكمته، (قال) تعالى: (يا آدم أنبئهم) - أي الملائكة - (بأسمائهم) المسميات، فسمى كل شيء باسمه، وذكر حكمته التي خلق لها، (فلما أنبأهم بأسمائهم قال) تعالى لهم موبخاً: (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض) ما غاب فيهما، (وأعلم ما تبدون) ما تظهرون من قولكم: أتجعل فيها؟ إلى آخر الآية، (وما كنتم تكتمون) تسرون من قولكم: لن يخلق أكرم عليه منّا ولا أعلم".¹

هذا ما جاء في تفسير الآيات، وبالرجوع إلى الفكرة الأساس لمسرحية "هاروت وماروت"، يضح أن مدارها على قصة الملكين هاروت وماروت اللذين أرسلهما الله سبحانه إلى الأرض في عهد بابل؛ امتحاناً وابتلاء؛ ليعيشا حياة البشر، ويتشكلا بأشكالهم، والملائكة بطبيعتهم المحبولة كائنات لا يعصون الله سبحانه ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ولما أعطى الله تعالى الملكين الاختيار؛ انزلقا في الخطيئة، واتبعوا الهوى، ففكرة المسرحية الأساس قائمة على هذا الصراع السرمدى بين الحق والباطل، والهدى والضلالة، وقد جاء في تفسير الآية ما يدل على هذا الصراع في توبيخ الله تعالى ملائكته لاستغرابهم من حكمته سبحانه في خلق آدم ﷺ وصيرورته خليفة الله سبحانه في الأرض، فقد يُفسدون فيها كما أفسد من قبلهم الجن، وعند الله تعالى ملائكة كرام يسبحون له ويعبدونه ولا يعصونه؛ لذلك صدر بكثير مسرحيته "هاروت وماروت" بالآية؛ استدلالاً بها وتسويغاً لحبكة المسرحية التي انتهت بمعصية الملكين.

وعلى النهج نفسه استفتح بكثير مسرحيته "سر الحاكم بأمر الله" بقوله تعالى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۖ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ

¹ المحلي، محمد بن أحمد؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تفسير الجلالين، (القاهرة: دار الحديث، ط1، د.ت)، ص8.

أَوْ تَتَزَكَّى يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾
[الأعراف: 175-176].

وقد جاء في تفسير الآية: "(واتل) يا محمد (عليهم)، أي اليهود، (نبأ) خبر (الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها) خرج بكفره كما تخرج الحية من جلودها، وهو بلعم بن باعوراء من علماء بني إسرائيل؛ سئل أن يدعو على موسى، وأهدي إليه شيء، فدعا، فانقلب عليه، واندلع لسانه على صدره، (فأتبعه الشيطان)، فأدركه، فصار قرينه، (فكان من الغاوين)، (ولو شئنا لرفعناه) إلى منازل العلماء (بها)؛ بأن نوقفه للعمل، (ولكنه أخلد) سكن (إلى الأرض)، أي الدنيا، ومال إليها، (واتبع هواه) في دعائه إليها، فوضعناه... إلخ".¹

وإذا ما نظرنا إلى الفكرة الأساس لمسرحية "سر الحاكم بأمر الله" أو "لغز التاريخ"؛ فإنها تدور على شخصية تاريخية جدلية هي الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، سادس الخلفاء الفاطميين، أبو علي المنصور بن العزيز بالله بن المعز لدين الله، وقد تضاربت الأقوال والآراء التاريخية عن الشخصية وتصرفاتها الغريبة، حتى وصفوه بالجنون، وقد عالج باكثير الشخصية في مسرحيته، فتناول الشخصية، وقدم تفسيرات لاضطراباتها النفسية من اتجاهين؛ اتجاه إسلامي لتعلقها بالذات الإلهية وتمني الوصول إلى ذات الكمال، واتجاه إنساني في الطبيعة البشرية واتباع الهوى والصراع بين الحق والباطل، وهنا تكمن العلاقة بين الآية والمسرحية في الصراع بين الحق والباطل وضعف النفس البشرية، وأن الإنسان مهما بلغ من العبادة والعلم؛ فهو معرض للفتنة ما لم يكن قلبه مطمئناً بالإيمان، وبين شخصية بلعم بن باعوراء والحاكم الفاطمي المنصور تشابه في غاية بلوغ الكمال، حتى فُتْنَا وأُضِلَّا عن طريق الحق.

وهذا التوظيف العبقرى من باكثير في تصدير المسرحيتين بآية من القرآن لعلاقة الدلالة التي تجمع بين معنى الآية وأحداث المسرحية، مع صحة الاستدلال، وكله يدل على عقيدة ثابتة وثقافة إسلامية ورؤية فنية نافذة.

¹ المحلى، السيوطي، تفسير الجلالين، ص 221.

وفي صورة أخرى من صور أثر القرآن والسُّنة في مسرحيات باكثير الاقتباس اللفظي من القرآن والسُّنة، من ذلك قول باكثير على لسان هرمس عندما قالت له إيلات الملكة: "ألم تمل من دعوتك ونصحك يا هرمس؟"، فأجابها: "كلا، لن أياس من روح الله أبداً، ولن أياس من مستقبل الإنسان أبداً"،¹ وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمُ اقْضُوا فَتَاحَسِسُوا مِنْ يُوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْتَلِي مَنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87].

ومن صور الاقتباس اللفظي الصحيح عند باكثير استشهاد الحاكم بأمر الله بقوله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 96]، وذلك إثر إخبار الوزير الحاكم أن خزينة الدولة على وشك الإفلاس في الحوار الآتي:

عبد الرحيم : لأن مال الخزينة أوشك أن ينفد بعد أن أمر أمير المؤمنين بإلغاء المكوس والرسوم.

الحاكم : قل له ليطلق أرزاق الناس ولا يقطعها ولينفق من الخزينة ما بقي فيها من درهم، فالمال مال الله عز وجل والخلق عيال الله ونحن أمناءه في الأرض.

عبد الرحيم : سمعاً يا أمير المؤمنين. (يخرج عبد الرحيم وداعي الدعاة)
الحاكم : ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾، صدق الله العظيم.²
واتضح من خلال دراسة أثر القرآن والسُّنة في مسرحيات باكثير أن الكاتب إسلامي الرؤية والفكر، فقد جاءت استدلالاته متفقة مع المنهج الإسلامي، وما أورده في نصوصه المسرحية يوافق معاني الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة.

¹ يُنظر: باكثير، هاروت وماروت، ص29.

² يُنظر: باكثير، سر الحاكم بأمر الله، ص35.

ثالثًا: صورة المرأة

من الملامح التي تدل على الاتجاه الإسلامي في العمل الأدبي صورة المرأة وتصوير العلاقة الحميمة، ومما يجب ذكره قبل دراسة ذلك في مسرحيات باكثير؛ إيضاح الفارق بين المسرح والمسرحية كمصطلحين، فالمسرح "من أشكال الفن، يُترجم فيه الممثلون نصًا مكتوبًا إلى عرض تمثيلي على خشبة المسرح، يقوم الممثلون عادة بمساعدة المخرج على ترجمة شخصيات ومواقف النص التي ابتدعها المؤلف"¹، أما المسرحية فهي "الجانب الأدبي من العرض، أي النص ذاته، وعلاقة المسرح بالمسرحية علاقة العام بالخاص، أو بمعنى آخر؛ المسرح شكل فني عام أحد موضوعاته أو عناصره النص الأدبي"²، والدراسة هنا تعنى بالمسرحية نصًا أدبيًا مقروءًا، لا بمفهومها التمثيلي المرئي.

ومن خلال دراسة صورة المرأة عند باكثير في مسرحيتي "سر الحاكم بأمر الله" و"هاروت وماروت"؛ لم يقف البحث على أي صورة لجسم المرأة مبالغ فيها، وعلى النقيض؛ لا يتورع باكثير في تصوير العلاقة الحميمة، فالإيحاءات الجنسية تتكرر مرارًا في أجزاء من مسرحية "هاروت وماروت"، من ذلك مشهد مناة تتغزل بجمال الملائكة الثلاثة هاروت وماروت وعزرائيل، بما يوحي برغبتها في الاتصال الجنسي، وكأنها بغي، يقول باكثير واصفًا المشهد:

مناة : (تقرص خدّه) أيها الفاتن الجميل، لا تشكرني بلسانك!

ماروت : فكيف أشكرك؟

مناة : تجزيني جميلًا بجميل. (تنقل طرفها بين الثلاثة كأنها تُفهمهم أن الحديث

موجه إليهم جميعًا) أنا لا أطمع منكم في كثير، فإني لا أصبر على

طعام واحد. هكذا أنا منذ كنت.³

¹ يُنظر: وليد البكري، موسوعة أعلام المسرح والمصطلحات المسرحية، (عمان: دار أسامة، د.ط، 2012م)، ص26.

² يُنظر: المرجع السابق، ص3.

³ يُنظر: باكثير، هاروت وماروت، ص9.

وفي مشهد آخر يصور باكتير مشهد القبلات بين بعل وإيلات في تدلُّ وخضوع، فيقول:

بعل : (يبتسم)...؟

إيلات : ما أحلى ابتسامتك. وجلال الحب لأخذنْها من فمك لأحفظها في

قلبي!! (تقبله في فمه، ثم تلتفت إلى مناة في هيئة جادة) هل وجدتم

من يصلح أن يخلف قاضينا المرحوم؟¹

وفي مسرحية "سر الحاكم بأمر الله" يصور باكتير مشاهد العناق والقبلات بين الحاكم

وزوجته أم علي، فيقول: "يحتضنها ويجلسها بجانبه"،² ثم يقول لها الحاكم: "ما يزال قلبي يا

لبابة يشتهيكَ، (يقبلها) ما يزال هذا العبير يفتن قلبي".³

وفي مشهد آخر يصور باكتير الحاكم وهو يحتضن الجارية شمس، ويقبلها، يقول

باكتير: "تدخل الجارية شمس في حلة حمراء.. فتتقدم في استحياء نحو الحاكم وتقبل يده..

ويقبلها الحاكم على جبينها.. يجلس، ويجلس الجارية بجانبه.. يعانقها ويقبلها، ثم يقول

الحاكم: كيف الخلاص من هذه الفتنة؟ شمس متدللة: لا خلاص منها مولاي. إنك لم تر

مني بعد شيئاً. يضمها الحاكم إليه، ويوسعها لثماً وتقبيلاً، ثم يقول: ما أحلى ثغرك وأعذب

لماك. يعود لضمها ولثمها، ويقول: ما أشهاك".⁴

وهنا يتساءل البحث: لم هذا التباين في مسرحيات باكتير بين صورة المرأة وتصوير

العلاقة الحميمة؟

يرى البحث أن نصَّ المسرحية يجب أن تُراعى فيه إمكانية تمثيله، "فالنص المسرحي

والتمثيل يجب أن يظهرهما غير منفصلين، والنص المسرحي يجب أن يبدو وقد خلق للتمثيل

قبل أن يشكل في كلمات"،⁵ وصورة المرأة متعلقة بشكل المرأة التي تمثل دور الشخصية

¹ يُنظر: المرجع السابق، ص10.

² يُنظر: باكتير، سر الحاكم بأمر الله، ص9.

³ السابق نفسه.

⁴ المرجع السابق، ص44.

⁵ فيليب فان تيجام، التكنيك المسرحي، ترجمة: يوسف البدري، (د.م: د.ن، د.ط، د.ت)، ص19.

على خشبة المسرح، وهذا لا يمكن التنبؤ به عند كتابة النص، فالنص يأتي أولاً، ثم التمثيل، إضافة إلى أنه قد يختلف الوصف المتخيل في النص عن شكل الممثلة، فتحصل بذلك فجوة بين النص والتمثيل، واختيار الممثلات والأزياء للتمثيل المرئي عمل المخرج المسرحي لا الكاتب.¹

ويرى البحث أيضاً أن جرأة باكثير في تصوير العلاقة الحميمة في المسرحية يمكن تفسيرها بأنه يرى ضرورة تصوير العلاقة الحميمة في المسرحية وعلى المسرح؛ للتعبير عن الحالات النفسية بين الشخصيات، فهو لا يرى بأساً في تصوير المشاهد الحميمة فناً، سواءً المرئي منه أم المكتوب، وهو رأي مُستبعد عن شخصية الكاتب وثقافته الإسلامية. ويمكن تفسير ذلك أيضاً بأن باكثير يفرق بين المسرحية نصّاً أدبياً وبين المسرح عملاً مرئياً، فالواقعية في المسرحية تتطلب وصف المشاهد الحميمة للتعبير عن الحالات النفسية بين الشخصيات، أما في التمثيل المرئي فيمكن استبدال المشاهد الحميمة بأخرى حسب رؤية المخرج المسرحي والمراقب الأخلاقي، وهذا رأي يتفق مع فكر باكثير في تقسيمه صورة المرأة إلى حقيقة وخيال، فكل خيال في صورة المرأة عند باكثير جائز.

وعلى أي حال كانت فكرة باكثير في صورة المرأة تتعارض مع الفكر الإسلامي، فالاتجاه الإسلامي يرفض الإيحاءات المثيرة للغرائز الجنسية، في حين لم يتورع باكثير في مسرحياته عن تصوير مشاهد العناق والقبلات بين الرجل والمرأة، "إن الشخصية في المسرحية الإسلامية يشترط فيها أن تكون محلاً للقُدوة؛ لأن المتلقي يتعاطف معها، ويتوحد عاطفياً، فلا بد أن تكون أهلاً للاقتداء، وأما إن كان الدور دوراً شريئاً فلا بد أن يكون الانطباع الأخير عن هذه الشخصية يعزز القيم ويدعو إلى الفضيلة".²

وقد تبين من خلال دراسة الملامح الإسلامية في مسرحيات باكثير أنها تُصنف ضمن

¹ يُنظر: أبو الحسن سلام، المخرج المسرحي والقراءة المتعددة للنص، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 2004م)، ص13.

² حبيب بن معل المطيري، "فن المسرح في ضوء منهج الأدب الإسلامي"، مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز، العدد الأول، 2016م، ص362.

الأدب الإسلامي لسلامة معتقد الأديب، وظهور أثر القرآن والسنة عليها، مع صحة الاستدلال والاقتباس، أما في جانب تصوير العلاقة الحميمة فقد ابتعدت مسرحيات باكتير عن المنهج الإسلامي.

خاتمة

باكتير مسرحي وروائي سخر قلمه في الدفاع عن الإسلام والمسلمين في زمن انقسمت فيه الأقاليم العربية ما بين مؤيد للتغريب وداعٍ إلى الطائفية، في عصر تمزقت فيه الأعلام العربية على الأراضي الفلسطينية، في وقت تكالبت فيه الأمم على المسلمين كما تتكالب الأكلة على قصعتها؛ لذا شغل باكتير بأدبه الإسلامي ثغرة الأدب عند المسلمين مع نخبة من الأدباء من مثل نجيب الكيلاني، وعبد الحميد جودة السحار، ومحمد إقبال، ينثرون الكلم الطيب، ويتصدّون للأفكار المسيئة عن الإسلام في الساحات الأدبية، حتى غدت أعمالهم نبراساً يُستضاء به في الأدب الإسلامي.

وبعد دراسة الملامح الإسلامية في مسرحيات باكتير؛ توصلَ البحث إلى النتائج الآتية:

1. أن باكتير مسرحي تنطبق عليه خصائص الأدب الإسلامي، فهو مسلم ملتزم بالعقيدة الإسلامية، ومسرحياته ممتعة قائمة على التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، وتعبّر عن توجهاته الفكرية، وتؤثر في رأي القارئ تجاه القضايا التي يطرحها.

2. تتباين صورة المرأة في مسرحيات باكتير بين التحفظ في تصوير جسمها، والجرأة في تصوير العلاقة الحميمة، وهذا التباين ناتج عن:

- تحقّظ باكتير في وصف جسم المرأة في المسرحية؛ لأن نصها يجب أن تُراعى فيه إمكانية تمثيله، وتصور جسم المرأة متعلق بشكل الممثلة التي تمثل الشخصية على المسرح، وهذا لا يمكن التنبؤ به عند كتابة النص، فاختيار الممثلات للتمثيل المرئي عمل المخرج المسرحي لا الكاتب.

- تفريقه بين المسرحية نصّاً أدبياً والمسرح عملاً مرثيًّا، فالواقعية في المسرحية المكتوبة تتطلب وصف المشاهد الحميمية؛ للتعبير عن الحالات النفسية بين الشخصيات.
3. يرى باكثير أن التصوير الخيالي للعلاقة الحميمية في المسرحية مباح، وهي فكرة تتعارض مع المنهج الإسلامي.
4. تُصنف مسرحيات باكثير ضمن الأدب الإسلامي؛ لسلامة معتقد الأديب، وظهور أثر القرآن والسُّنة فيها، مع صحة الاستدلال والاقتباس، أما في جانب تصوير العلاقة الحميمية فقد ابتعدت مسرحياته عن المنهج الإسلامي.

References:

المراجع:

- ‘Abdul al-Dāim, Šābir, *al-Adab al-‘Islāmī baina al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, 1st edition, (Cairo: Dār al-Shurūq, 1968).
- ‘Abdullah, Muṣṭafā, *Uṣṭūrah Adīb fī al-Masrah al-Mu’āṣir*, (al-Haiah al-Miṣriyyah al-‘Āmah lil Kitāb, 1983).
- ‘Awḍīn, Ibrāhīm, *Madkhal Islāmī li Dirāsah al-Adab al-‘Arabī al-Mu’āṣir*, 1st edition, (Matbaah al-Sa’ādah, 1990).
- Al-Bakrī, Walīd, *Mawsū’ah ‘Alām al-Masrah wa al-Muṣṭalahāt al-Masrahiyyah*, (Dār Usāmah li Nashr wa al-Tawzī)
- Al-Bāshā, ‘Abdul Raḥmān Ra’fat, *Naḥw Mazhab Islāmī fī al-Adab wa al-Naqd*, (Dār al-Adab al-Islāmī li Nashr wa al-Tawzī’, 1998).
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah Abū ‘Abdullāh, *al-Tārikh al-Kabīr*, (Hyderabad: Dāirah al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyah).
- Al-Farfūr, Muḥammad ‘Abdul Laṭīf Ṣāliḥ, *Khaṣāiṣ al-Fikr al-Islāmī*, (Dār al-Imām al-Awzā’ī).
- Al-Ḥujāmī, Aḥmad Shams al-Dīn, *al-Uṣṭūrah fī al-Masrah al-Miṣrī al-Mu’āṣir*, (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1984).
- Al-Jundī, Anwar, *al-Shubhāt wa al-Akḥṭā’ al-Shā’ih fī al-Fikr al-Islāmī*, (Dār al-‘Itisām).
- Al-Kailānī, Najīb, *al-Islāmiyyah wa al-Mazāhib al-Adabiyyah*, 4th edition, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985).
- Al-Kailānī, Najīb, *Madkhal ilā al-Adab al-Islāmī*, 2nd edition, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1992).
- Al-Masyhadānī, Ismā’īl Ibrāhīm, *‘Ilm al-Adab al-Islāmī*, 1st edition, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyah, 2013).
- Al-Maṭīrī, Ḥabīb bin Ma’lā, Fan al-Masrah fī Ḍaw Manhaj al-Adab al-Islāmī, *Majallah al-‘Ulūm al-Shar’iyyah wa al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Jāmi’ah al-Amīr Saṭṭām bin ‘Abdul ‘Azīz, al-‘Adad al-Awwal.
- Al-Muḥammadī, Mahā, *Masrahiyyat Bākhīr Dirāsah Thaqāfiyyah*, (Dār Nāshirī al-Ilitrūni, 2012).
- Al-Zubaydī, ‘Abdul Ḥakīm, ‘Alī Aḥmad Bākhīr bi Munāsabah Murūr Qurn ‘alā Mawlidihī,

- Kitāb al-Rāfid*, Ḥukūmah al-Shāriqah, Dāirah al-Thaqāfah wa al-‘Ilām, al-‘Adad 6, 2010.
- Bahī, ‘Iṣām, *Masrah Bākthīr al-Ijtīmā’ī*, (Sharjah: Manshūrāt Dāirah al-Thaqāfah wa al-‘Ilām).
- Bākthīr, ‘Alī Aḥmad, *Dawr al-Adīb al-‘Arabī fī al-Ma’rikah Dīd al-Isti’mār wa al-Ṣuhyūniyyah*, *Majallah al-Ādāb*, No.5, 1969.
- Bākthīr, ‘Alī Aḥmad, *Fan al-Masraḥiyyat min Khilāl Tajārubī al-Shakṣiyyah*, (Miṣr: al-Fajālah, Maktabah Miṣr).
- Bākthīr, ‘Alī Aḥmad, *Hārūt wa Mārūt*, (Miṣr, Maktabah Miṣr).
- Bākthīr, ‘Alī Aḥmad, *Sir al-Ḥākim bi Amr Allah*, (Miṣr, Maktabah Miṣr).
- Barīghs, Muḥammad Ḥassan, *al-Adab al-Islāmī*, 3rd edition, (Amman: Dār al-Bashīr, 1992).
- Ḥamīd, Muḥammad Abū Bakr, *‘Alī Aḥmad Bākthīr fī Mir’āh ‘Aṣruḥū*, (Cairo: Dār Miṣr li Ṭibā’ah).
- Ḥamīd, Muḥammad Abū Bakr, *Ṣafḥāt Majhūlah*, ‘Alī Aḥmad Bākthīr, al-Nash’ah al-Adabiyyah fī Ḥaḍramawt, *Majallah al-Adab al-Islāmī*, al-‘Adad 29, V8, 2001.
- Ḥanūrah, Miṣrī ‘Abdul Ḥamīd, ‘Alī Aḥmad Bākthīr *zāhirah Ibdā’iyyah*, *Majallah al-Shi’r*, al-‘Adad 42.
- Khālīd, ‘Abdul Marḍā Zakariyā, *al-Shakṣiyyah al-Islāmiyyah fī al-Masrah al-Miṣrī al-Mu’āṣir*, (Cairo: Jāmi’ah ‘Ain Shams, Kulliyyah al-Banāt li ādāb wa al-‘Ulūm wa al- Tarbiyyah, Qism al-Lughat al-‘Arabiyyah wa Ādābihā.
- Khalīl, ‘Imd al-Dīn, *Madkhal ilā Naẓariyyah al-Adab al-Islāmī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987).
- Qamīḥah, Jābir, *Dirāsāt fī al-Adab al-Islāmī al-Mu’āṣir*, 1st edition, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyah, 2011).
- Qaṣṣāb, Walīd Ibrāhīm, *Min Qaḍāyā al-Adab al-Islāmī*, 1st edition, (Damascus: Dār al-Fikr, 2008).
- Quṭb, Muḥammad, *Manhaj al-Fan al-Islāmī*, 6th edition, (Beirut: Dār al-Shurq, 1983).
- Robert Campbell, *‘Ālām al-Adab al-‘Arabī al-Mu’āṣir Siyar wa Siyar Zātiyyah*, (Beirut: al-Sharikah al-Muttaḥidah lil Tawzī’, Markaz al-Dirāsāt lil ‘Ālam al-‘Arabī al-Mu’āṣir, Jāmi’ah al-Quds Yūsuf, 1996).
- Rushdī, Rashād, *Fann Kitābah al-Masraḥiyyah*, (Miṣr: al-Haiat al-Miṣriyyah al-‘Āmah lil Kitāb, 1998).
- Salām, Abū al-Ḥassan, *al-Makhraj al-Masraḥī wa al-Qirāah al-Muta’addidah lil Naṣ*, 1st edition, (Alexandria: Dār al-
- Salām, Hānī Abū al-Ḥassan, *Sīmiolūjī al-Masrah baina al-Naṣ wa al-‘Arḍ*, 1st edition, (Alexandria: Dār al-Wafā’, 2006).
- Shalash, ‘Alī, *Ittijāhāt al-Adab wa Ma’ārikah fī al-Majallāt al-Adabiyyah al-Miṣriyyah*, 1st edition, (Miṣr: al-Haiat al-Miṣriyyah al-‘Āmah lil Kitāb, 1991).
- Ṣubḥ, ‘Alī ‘Alī, Sharf, ‘Abdul Azīz. Khafājī, Muḥammad ‘Abdul Mun’īm, *al-Adab al-Islāmī al-Mafhūm wa al- Qaḍiyyah*, 1st edition, (Beirut: Dār al-Jīl). Wafā’, 2004).
- Zakariyā Ghadārah, ‘Alī Aḥmad Bākthīr al-Adīb al-Muslim, *al-Wa’yu al-Islāmī*, al-Adad 371, 1996.

النزول الجملي للقرآن الكريم بين توقيفية الاجتهاد وتوفيقيته دراسة نقدية

**The Wholesome Revelation (*al-Nuzūl al-Jumalī*) of the Qur'an
between Suspensive and Accommodative Ijtihad: A Critical Study
*Pendedahan Turunnya al-Qur'an Secara Keseluruhan (al-Nuzūl al-Jumalī) antara Ijtihad Suspensif dan Akomodatif: Kajian Kritis***

نجم أديولي شرف* ، سعيد عبد الله بوصيري**

ملخص البحث

من المعلومات المتوارثة عن مصادر علوم القرآن الكريم قديمها وحديثها مسألة "نزول القرآن"، ويقسمه علماء التفسير وعلومه إلى قسمين؛ قسم مفرّق أو منجّم عليه صريح آيات القرآن ودلالات السّنة، وقسم جملي اعتمد في القول به جميع المفسّرين على مأثور عن حبر الأمة ابن عباس، وأعطوه حكم المرفوع؛ زعمًا أنه لا يقول به من غير سماع؛ لأنه من المسائل التي لا يُجتهد في مثلها، فيتعامل علماء التفسير مع هذا القسم الأخير معاملة "توقيفيّ الاجتهاد" الذي يُحظر أن يكون لعالم فيه رأي آخر، أو يصدر فيه اجتهاد آخر، وحكى بعضهم الإجماع عليه، فجعلوا باب الاجتهاد فيه مسدودًا على الرغم من أنّ هذا المأثور المرويّ عن ابن عباس يتساوى فيه احتمال التوقيف والتوفيق معًا، فيجوز الاجتهاد وإبداء رأي آخر فيه؛ لذا يهدف هذا البحث إلى التدقيق في صحة توقيفية النزول الجملي للقرآن، وإبراز ما يحوم حوله من الشبهات، وذلك باتباع منهجين أساس؛ أولهما المنهج

* طالب ماجستير في الفقه المعاصر بجامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر، البريد الإلكتروني:

sharofuadewale@yahoo.com

** أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصول الفقه، بكلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: saheed@iium.edu.my

الاستقرائي يوظف في استقراء المقالات والمنشورات المكتوبة في قضية النزول الجملي وما يترتب عليه، والآخر المنهج التحليلي يُستخدم في تحليل أقوال العلماء في المسألة وانتقادها عند الحاجة، ثم الترجيح بين الآراء قدر الإمكان.

الكلمات المفتاحية: النزول الجملي، النزول المنجمي، توقيفية النزول الجملي، توقيفية النزول الجملي.

Abstract

Among the information inherited from the sources of the sciences of the Noble Qur'an, from classical and modern Islamic literature is the issue of "Nuzul al-Qur'an" (the revelation of the Qur'an). The scholars of exegeses of the Qur'an have two main differing opinions: The first opined that Qur'an was revealed in batches with explicit evidence from the Qur'an and Sunnah while the second viewed that the Qur'an was revealed in wholeness with reference to Ibn Abbas as an authority of the Ummah, having elevated verdict to the prophets (PBUH), claiming that he does not say any verdict except that which he heard especially on tawqifi (revelation-based) without the need for Ijtihad (intellectual diligence). Accordingly, scholars of tafsir accorded the second opinion the status tawqifi (revelation-based) that prohibits jurisprudential opinions, while others considered it as a consensus opinion where Ijtihad is closed, although the narrated tradition from Ibn Abbas has the consideration between the tawqifi (revelation-based) and tawfiqi (opinion-based) Ijtihad. So, it accommodates the possibility of other scholastic views and interpretations. Therefore, this study aims to examine the validity of the tawqifi (revelation-based) specified by Allah in the Qur'an in respect of being revealed in wholeness and explication of the ambiguities surrounding it. In doing so, the study follows two basic approaches: The first is the inductive approach used in extrapolating the articles and publications written on the issue of total revelation and its consequences. The other is the analytical approach used in analyzing the opinions of scholars on the issue and criticizing it where necessary, then weighing the opinions as much as possible for juristic preference and trying to do the tarjih between opinions as much as possible..

Keywords: Wholeness revelation, batch revelation, wholeness revelation-based & wholeness opinoin-based.

Abstrak

Di antara maklumat yang diwarisi daripada 'Ulūm al- al-Qur'ān dahulu hingga kini tentang "Nuzul al-Qur'ān", Ulama tafsir al-Qur'an mempunyai dua pendapat yang berbeza: Yang Pertama berpendapat bahawa Al-Qur'an diturunkan secara berkelompok dengan dalil yang jelas daripada Al-Quran dan Sunnah manakala yang kedua berpendapat bahawa al-Qur'an diturunkan secara sihat dengan merujuk kepada Ibn Abbas sebagai autoriti umat islam dalam ilmu al-Qur'an, sesuai dengan riwayat yang disandarkan kepada para nabi (SAW), dan ulama memberikan hukum marfu' atas riwayat tersebut,

sebab permasalahan ini termasuk dalam perkara yang tidak mungkin dalam kategori ijtihad, oleh kerana itu para ulama tafsir memasukkan masalah ini dalam status ijtihād tawqīfī (Ijtihad Suspensif), yang tidak mungkin dan tidak diterima adanya pandangan lain, sementara yang lain menganggapnya sebagai ijma' di mana ijtihad sudah tertutup, walaupun athar yang diriwayatkan daripada Ibn Abbas mempunyai pertimbangan antara taufiqī (akomodatif) dan ijtihād tawqīfī (suspensif). Jadi, ia menampung kemungkinan pandangan dan tafsiran skolastik yang lain. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengkaji kesahihan konsep tauqifi tentang turunnya al-Qur'an dan menghuraikan kesamaran (*shubuhāt*) mengenai persoalan ini. Dengan demikian, kajian ini mengikuti dua pendekatan asas: Pertama ialah pendekatan induktif yang digunakan dalam mengekstrapolasi artikel dan penerbitan yang ditulis mengenai isu al-nuzūl al-jumālī dan akibatnya. Yang lain ialah pendekatan analitikal yang digunakan dalam menganalisis pendapat ulama tentang isu tersebut dan mengkritiknya bila diperlukan, kemudian menimbang pendapat dan berusala semaksima mungkin untuk memilih pandangan yang terkuat.

Kata kunci: Turunnya wahyu secara keseluruhan, turun berangsur-angsur, turunnya wahyu perkara tauqifi, turunnya wahyu secara keseluruhan perkara tauqifi.

مُقَدِّمَة

القرآن الكريم كتاب الله المعجز المنزل على رسوله محمد ﷺ، نُقِلَ بالتواتر، ويُتبع بتلاوته، وهو محفوظ من كل مسٍّ أو تحريف، ونزوله من الله إلى رسوله من المسائل التي لا يكاد كتاب في علوم التفسير إلا تناوله إجمالاً أو تفصيلاً، ولكنهم جميعاً - إلا شذمة قليلة منهم - متفقون على أنه قسمان؛ قسم مفرق أو منجم، وقسم مجملٍ أو دُفِعِي، ولا شك في أنَّ النُّزولَ المفرق هو صريح آيات القرآن الكريم، وأمَّا القسم الآخر الجُملي فلا دليل فيه إلا قول مأثور عن حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما، مما يُخلف الشكَّ في أن النزول الجملي ثابت أو غير ثابت.

وجميع مصادر علوم القرآن القديمة والحديثة متواطئة على القول بثبوت النزول الجملي إلى السماء الدنيا، ولكن القول بثبوتيه في محلِّ النظر، فلذلك كان من الناس من يشكُّ فيه، ويطعن في علم مَنْ يقول به، في حين أن الدَّاهِبِينَ إلى ثبوتيه أيضاً يتعاملون معه معاملة توقيفٍ لا يصلح ارتناء رأي آخر فيه.

وقد ندرت الدراسات الأكاديمية المحكَّمة التي صُمِّمت لمثل هذا الموضوع - فيما أعلم

- فأغلب الدِّراسات التي تعرّضت له منشورات غير محكمة نُشرت في بعض مواقع اجتماعيّة على الشابكة، وقد يتوفر ما يُلمَح إلى ذلك أيضًا في بعض مصادر التفسير التي تعرض لهذه المسألة جزئيًّا عند التفريق بين النزول والتنزيل، من خلال تفسير آيات النزول، ومن تلکم المنشورات:

- "طريقة الوحي القرآني أدنى طرق الوحي"، مقالة نُشرت في موقع الحق،¹ يزعم كاتبها أن ثمت تعارض في نزول القرآن جملة ومفرّقًا، وأن اللّجوء إلى القول بتعدّد وسائط النّزول القرآني - أو نظريّة نزول القرآن جملة إلى السماء الدُّنيا - إنما هو نتيجة الرّدّ على اليهود والنّصارى الذين يفضّلون التّوراة على القرآن؛ لأنّها نزلت جملة، ولحسم التعارض الواقع في استعمال لفظي (الإِنزال) و(التنزيل) عند الكلام عن نزول القرآن، وتوصّل الكاتب في آخر المقالة إلى أنّ تأويل العلماء في الآيات المستدل بها على النزول الجملي تأويل غلطٌ.
- "الرّد على من قال إنّ القرآن نزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا..."، مقالة منشورة في شبكة السّحاب،² نقل كاتبها عبد الهادي السعيدني فتوى عن الشيخ صالح الفوزان يزعم فيها أنّ الآثار الواردة في نزول القرآن إلى السماء الدنيا جملة واحدة غير ثابتة، وأنّها معارضة الأدلّة الصحيحة ومخالفة الكتاب.
- "الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه"، لمكي بن أبي طالب القيسي،³ فعندما ذكر الحكمة من نزول القرآن مفرّقًا ادّعى أنّ القول بنزول القرآن جملة واحدة يتعارض مع وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن.

¹ "طريقة الوحي القرآني أدنى طرق الوحي"، موقع الحق، على الرابط: <https://www.elhaq.com/massader/20-miracle-of-the-koran-2/179-2009-08-28-13-18-44?showall=1>.

² "الرّد على من قال إنّ القرآن نزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا..."، موقع السحاب، على الرابط: <https://www.sahab.net/forums/index.php?app=forums&module%20=forums&controlle.r=topic&id=83534>.

³ القيسي، مكي بن أبي طالب، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق: أحمد حسن فرحات، (جدة: دار المنارة، ط1، 1986م)، ص59.

- "الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم"، لمحمد حسين الطباطبائي،¹ ففي جزء من الكتاب ذكر بعض إشكالات المستشرقين في نزول القرآن والرّد عليها، ولا سيّما تأويلهم اللوح المحفوظ وحقيقة النزول الجملي، وفي "الميزان في تفسير الميزان"،² خاض في ذكر بعض الشبهات التي قد تترتّب على القول بنزول القرآن جملة واحدة إلى السماء الدّنيا، مع الإجابة عنها وما يمكن من الاعتراضات.
- "زمكنة نزول القرآن الكريم في مكة"، لعلي صالح رسن المهداوي،³ بحثٌ ذكر فيه آراء علماء الشيعة في نزول القرآن، وسرد أدلّة القائلين بنزوله جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم نقض أدلتهم.
- "تخريج الأخبار الواردة في نزول القرآن جملة إلى السماء الدنيا"، بحثٌ منشور في ملتقى أهل التفسير،⁴ حاول كاتبه عبد الله بن علي الميموني المطيري تخريج الأخبار الواردة في النزول الجملي.
- "علوم القرآن عند العلامة آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي: دراسة مقارنة"، لعارف هندیجاني فرد،⁵ ففي هذا الكتاب المفيد في موضوع البحث؛ مبحث لرأي الطباطبائي في (الإنزال) و(التنزيل) وبعض شبهات وردت فيهما.
- إذن، يتبيّن أنّ تعامل علماء التفسير مع "النزول الجملي" تعاملهم مع "النزول التوقيفي"؛ يتطلّب إعادة النظر فيه، ويدعو إلى دراسات تزيل ما في المسألة من الغموض؛
-
- ¹ محمد حسين الطباطبائي، الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم، تحقيق: قاسم الهاشمي، (بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 2002م)، ص56-61.
- ² محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1417هـ)، ج2، ص5-22.
- ³ علي صالح رسن المهداوي، "زمكنة نزول القرآن الكريم في مكة"، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، جامعة البصرة، 6(7)، 2017م، ص131-142.
- ⁴ عبد الله بن علي الميموني المطيري، "تخريج الأخبار الواردة في نزول القرآن جملة إلى السماء الدنيا"، ملتقى أهل التفسير، 2010م، ص10079.
- ⁵ عارف هندیجاني فرد، علوم القرآن عند العلامة آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي: دراسة مقارنة، (بيروت: جمعية القرآن الكريم، ط1، 1413هـ).

إذ الدليل الذي اعتمدوه في القول به يحتاج إلى دراسة قويّة؛ لذا يسعى هذا البحث إلى التدقيق في صحة توقيفية نزول القرآن جملة، وينتهج في ذلك منهجين؛ أولهما المنهج الاستقرائي لاستقراء المقالات والمنشورات المكتوبة في قضية النزول الجملي وما يترتب عليه، والآخر المنهج التحليلي لتحليل أقوال العلماء في المسألة وانتقاده عند الحاجة.

مفهوم النزول الجملي

عندما نتحدث عن نزول القرآن بعامة لا بُدَّ من الإشارة إلى تضافر كلام علماء التفسير في أنّ للقرآن نزولين؛ أولهما نزول منجم، والآخر نزول جملي.

ويُعرّف النزول الجملي - الذي هو محلّ العناية في هذا البحث - بأنّه "نزول القرآن من اللّوح المحفوظ إلى بيت العزّة في السّماء الدنيا"، وقيل: "إنّه نزول تشريفي متعلّق بأهل السّماء وليس نزولاً تكليفيّاً تتعلّق به الأحكام".¹

فلما كان التعريف متعلّقاً بموضعين هما "اللّوح المحفوظ" الذي منه بدأ النزول الجملي، و"بيت العزّة" الذي هو منتهاه - على زعم القائلين به - يلزم البحث عن حقيقة الموضعين الواردين في التعريف لزيادة إيضاح حقيقة النزول الجملي.

فاللّوح المحفوظ من المصطلحات التي تتضارب مفاهيمها عند الباحثين في القرآن الكريم وعلومه؛ فمنهم من عرّفه بأنه "الكتاب الذي كُتب فيه مقادير الخلق قبل أن يُخلقوا"،² أو "كتاب القدر السابق"،³ وهو قول عامة السلف، ومنهم ابن قيم الجوزيّة.⁴

¹ مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، *المحرر في علوم القرآن*، (جدة: مركز الدراسات والعلوم القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط2، 1429هـ)، ص74-75.

² علي أحمد عبد العال الطهطاوي، *تعبير الرؤى والأحلام عند الأئمة الأعلام*، (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ط، د.ت)، ص140.

³ السابق نفسه.

⁴ ابن قيم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر، *شفاء العليل*، تحقيق: زاهر بن سالم بلفقيه (الرياض: دار عطاءات العلم، ط2، 2019م)، ج1، ص137.

وزعم صدر الدين الشيرازي وغيره أنه "النفس الكلية الفلكية الأقصى المكتوب فيها كل ما جرى وما سيجري في العالم قبل وجوده في الواقع".¹

وهذان التعريفان متفقان فيما وُضع اللوح المحفوظ له، وهو "مقادير الخلق"، ومختلفان في حقيقته؛ هل اللوح كتاب أم النفس الفلكية؟

ولكن الأقرب إلى الصواب أنه كتاب لا نفس كلية؛ لأن صريح التصوص على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [التوبة: 36]، فقال مقاتل إن "كتاب الله" هنا هو اللوح المحفوظ.²

وجاء أيضًا فيما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش، إن رحمتي غلبت غضبي»،³ والمراد بكتابه في هذا الحديث هو "اللوح المحفوظ".

وكذلك "كتاب الله" لا يطلع عليه غيره، وأما النفس الفلكية فتتصل بها النفوس البشرية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن اللوح المحفوظ الذي وردت به الشريعة؛ كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي ﷺ، واللوح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله والنفس الفلكية تحت العقول ونفوس البشر عندهم تتصل بها وتنقش في نفوس البشر ما فيها".⁴

وجاء في تحديد محل اللوح روايات عدة مضطربة؛ منها ما رواه سعيد ابن جبير عن

¹ صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1990م)، ج8، ص295.

² مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1423هـ)، ج2، ص169.

³ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: جماعة من العلماء، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1422هـ)، ج4، ص106، رقم الحديث 3194.

⁴ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ص474.

ابن عباس أنّ محله فوق عرش الرحمن، وأنّ مساحته مسيرة خمس مئة عام،¹ ورؤي عن مقاتل أنّه عن يمين العرش.

وروى ابن أبي حاتم من رواية عبد الرحمن بن سلمان؛ أنّه بين عيني إسماعيل، وقيل إنه في جبهته، ولا يؤذن له بالنظر فيه.²

وجاء في وصفه ما أخرجه القرطبي عن ابن عباس؛ أنّه من ياقوتة حمراء، أعلاه معقود بالعرش، وأسفله في حجر ملك يقال له: ماطريون، ينظر الله عزّ وجلّ فيه كل يوم ثلاث مئة وستين نظرة.³

ونقل السيوطي في رواية عن ابن عباس أنّ مسافته مئة عام.⁴ وأورد البغوي من طريق ابن بشر عن مجاهد؛ أنّ "طوله ما بين السماء والأرض، وعرضه ما بين المشرق والمغرب، وحافته الدر والياقوت، ودفتاه ياقوتة حمراء، وقلمه نور، وكلامه معقود بالعرش، وأصله في حجر ملك".⁵

وكلّ الروايات المذكورة أعلاه يبدو أنّها إسرائيليّات، وجزم بذلك بعض علماء التفسير، وقالوا إنّ جميع الروايات الواردة في وصف "اللّوح" وخصائصه لم تثبت، قال ابن عاشور: "ولم يثبت حديث صحيح في ذكر اللّوح ولا في خصائصه، وكلّ ما هنالك أقوال معزّوة

¹ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ)، ج13، ص526؛ ج6، ص289.

² ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيّب. (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3، 1419هـ)، ج10، ص3413.

³ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني؛ إبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ)، ج19، ص298.

⁴ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (جدة: دار طيبة، ط2، 1420هـ)، ج8، ص373.

⁵ البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ)، ج5، ص238.

لبعض السلف لا تُعرف أسانيد عزوها".¹

ومن ثم لم يرد لفظ "اللوح" بالمعنى الذي نبحث عنه هنا في القرآن الكريم إلا في موضع واحد جاء فيه بصيغة خبرية وصفية، وذاك عند مَنْ قرأ كلمة "محموظ" بالجرّ، أو بصيغة خبرية مطلقاً عند مَنْ قرأ كلمة "محموظ" بالرفع، وذاك في قوله تعالى: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْمُوظٍ﴾ [البروج: 22]، ويبقى المعنى - سواء بخفض الكلمة أو رفعها - في أنّ اللوح أمر غيبي مجهول الحال والمحلّ، قال رشيد رضا: "فهو محفوظ في لوح بعد نزوله قطعاً، وأما اللوح المحفوظ الذي ذكروا أنّه فوق السماوات السبع، وأنّ مساحته كذا، وأنه كتب فيه كلّ ما علم الله تعالى؛ فلا ذكر له في القرآن، وهو من علم الغيب، فالإيمان به إيمان بالغيب يجب أن يوقف فيه عند النصوص الثابتة بلا زيادة ولا نقص ولا تفصيل، وليس عندنا في هذا المقام نص يجب الإيمان به".²

وقال أبو شهبّة: "لم يصح عن النبي ﷺ في تفصيل ذلك حديث مرفوع، وإنّما هي آثار عن بعض الصحابة والتابعين، والواجب أن نؤمن بوجود اللوح المحفوظ، وأنّ الله دوّن فيه كلّ ما كان وما يكون".³

إذن وجود اللوح ثابت بغض النظر عن الصفات المذكورة له، وأنّ القرآن محفوظ فيه. أما بيت العزة فقليل إنه البيت في السماء الدُّنيا حيال الكعبة، يتعبّد فيه أهلها، كُتبت في صُحف ووُضعت فيه،⁴ وذكر ابن كثير أنّ الفرق بينه وبين البيت المعمور المذكور في القرآن أنّ بيت العزة في السماء الدُّنيا، وأما البيت المعمور فبيت يحاذي الكعبة في السماء السابعة.⁵

¹ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، ط1، 1984م)، ج30، ص252.

² محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1990م)، ج2، ص130.

³ محمّد بن محمّد بن سويلم أبو شهبّة، دفاع عن السنّة، (القاهرة: مجتمع البحوث الإسلامية، ط2، 1985م)، ص207.

⁴ يُنظر: الباجوري، إبراهيم بن محمد، تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 2007م)، ج2، ص130؛ عمر بن سليمان الأشقر، عالم الملائكة الأبرار، (الكويت: مكتبة الفلاح، ط3، 1983م)، ص32.

⁵ تفسير ابن كثير، ج7، ص428.

ولا شيء من الكتاب في حقيقة "بيت العزة" ووجوده، ولم يرد في السنة دليل على وجوده إلا الدليل الذي يُستدلّ به في وجود النزول الجملي، وهو ما أخرجه الحاكم في المستدرک موقوفاً على خبر الأمة ابن عباس من طريق عبد الله الصّفار أن ابن عباس رضي الله عنه قال: "فُصِّلَ الْقُرْآنُ مِنَ الذِّكْرِ، فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَجَعَلَ جِبْرِيلُ عليه السلام يُنَزِّلُهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَيُرْتِّلُهُ تَرْتِيلاً".¹

قال الشيخ راتب النابلسي: "وبيت العزة هو ما يقابل الكعبة في السماء الدنيا، وأما أثر ابن عباس عن مراحل نزول القرآن الكريم فمن أهل العلم من ضعف الأثر وهو غير مرفوع إلى النبي ﷺ".²

وعليه لم يكن للمسلم إلا الإيمان بوجود اللوح المحفوظ، وأما الكلام عن حقيقته وكيفيته فلا دليل ثابتاً صحيحاً على ذلك، سواء في الكتاب أم السنة، وأما بيت العزة فيبقى أنه لا تُعرف حقيقة وجوده لأن لا دليل يُثبت ذلك في الكتاب، ولا حديث صحيحاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ فيه؛ إلا أثر موقوف على ابن عباس رضي الله عنه، فلا يكفي دليلاً يُعتمد عليه في الإيمان بوجوده، وهل هذا يؤثر في ثبوت النزول الجملي أو لا؟ هذا يحتاج إلى إمعان النظر فيه.

متى كان النزول إلى بيت العزة وكيف تم؟

لزيادة التحقق من مدى ثبوت النزول الجملي للقرآن الكريم؛ يُحتاج النظر في وقت هذا النزول، فقد وردت آراء مختلفة في وقت النزول الجملي وكيفيته عند العلماء، أما متى نزل؛ فقد اختلف فيه إلى أقوال أهمها ما يأتي:

القول الأول: جمهور المفسرين على أن نزوله كان مرة واحدة في ليلة القدر في سنة واحدة من شهر رمضان، وإليه مال ابن كثير والقرطبي، وحكوا عليه الإجماع، وحجّتهم ما روي

¹ الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، ج2، ص222، رقم الحديث 2881.

² محمد راتب النابلسي، فتاوى موسوعة النابلسي، على الرابط:

<http://www.nabulsi.com/web/article/6387/>

عن ابن عباس رضي الله عنه من الأثر، ولا مخالف له من الصحابة.¹
ووفق ذلك؛ كل ما يقع وما سيقع من الأحداث والوقائع نزل مرة واحدة إلى السماء، وجبريل يمشي إليه فقط عندما تحدث الحادثة أو تقع الواقعة ليؤدّي ما يناسبها إلى النبي ﷺ من الآيات.

ولكن دعوى الإجماع هنا غير مسلمة لوجود المخالفين بحجة من العلماء المعبرين، وما يأتي بعده من الأقوال يكفي دليلاً على أن الإجماع غير وارد فيه، قال الشّائع: "وحكاية الإجماع في ذلك لا تصحّ لوجود المخالف في ذلك وتعدّد المذاهب فيه".²

القول الثاني: إنّه ينزل قدر ما يحتاجه الناس في سنة واحدة إلى السماء الدنيا جملةً في كلّ ليلة القدر طيلة عشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين سنة، ونسبه الطّبري إلى ابن جريج.³

ولازم هذا القول أنّ القرآن لم ينزل بأكمله جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وإنما ينزل جزءاً تلو الآخر جملة واحدة، ولكن قبل وقوع الوقائع وحدوث الحوادث، فإذا لا يُعد هذا النزول نزولاً جُملياً؛ لأنّه أشبه بالنزول المفرّق، ولو كان إلى السماء الدّنيا كما زعم أصحاب الرأي.

القول الثالث: قول بالتوقّف، وهو ما ذهب إليه الفخر الرّازي ومن نحا نحوه، فقد ناقش الرّازي في تفسيره معنى قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185]، وقال إنّه يحتمل أن يكون نزل من اللّوح المحفوظ إلى السّماء الدّنيا جملة

¹ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1394هـ)، ج 1، ص 148-149؛ محمد عبد الله الأعظمي، الجامع الكامل في الحديث الصحيح، (الرياض: دار السلام، ط 1، 2016م)، ج 1، ص 489.

² محمد بن عبد الرحمن الشّائع، نزول القرآن الكريم والعناية به في عهد الرسول ﷺ، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ط، د. ت)، ص 13، 23.

³ الطّبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د. ط، د. ت)، ج 3، ص 447.

واحدة، ويحتمل أن يكون القرآن ينزل إلى السماء الدنيا حسب الوقائع والأحداث، وقال: " وإذا كان كل واحد منهما محتملاً صالحاً وجب التوقف".¹

وبالنسبة إلى كَيْفِيَّة النزول الجملي اختلف العلماء في الكيف على أقوال أيضاً، فقد جاء في بعض روايات الشيعة أنه نزل من اللوح المحفوظ إلى البيت المعمور، وأملاه جبريل على الملائكة هناك قبل بعثة النبي ﷺ حتى ينزل بعد البعثة عليه ﷺ مفرقاً، وقيل إنه حصل هذا النوع من النزول بعد بعثته ﷺ، وقيل إنه النزول مباشرة من عند الله تعالى إلى السفارة الكرام البررة في السماء الدنيا، فنجمته السفارة على جبريل ﷺ لمدة عشرين سنة، ونجمه جبريل على الرسول ﷺ، وتوقف في كَيْفِيَّة بعض العلماء،² بل هناك آراء أخرى بعيدة عن المنطق في هذا الشأن.

والخلاصة من بعد التحقيق فيما سبق أنّ اللوح المحفوظ الذي قيل إنّ القرآن ينزل منه بالجملة إلى السماء الدنيا هو الوحيد الذي دلّ على وجوده ووجود القرآن فيه بالجملة دليل قطعي صريح من الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21، 22]، وأما ماهية اللوح المحفوظ وكيفيةه فتبقى غامضة لاضطراب الروايات الواردة في الماهية والكيفية، وأما بيت العزة فليس لوجوده دليل صريح قطعي الدلالة من الكتاب، ولا أثر مرفوع يمكن الاعتماد عليه في إثباته، فإذا انتفى ثبوت الأصل الذي يُعتقد أنّ القرآن نزل إليه جملة، ففي القول بنزول القرآن إليه جملةً أو دفعةً - كما يعبر عنه بعض العلماء - ومتى كان النزول وكيف؛ نظرٌ.

¹ الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، ج1، ص253.

² يُنظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص15؛ الطبار، المحرر في علوم القرآن، ص73؛ محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة السنة، ط2، 1423هـ)، ص50؛ المروزي، محمد بن نصر، قيام الليل وقيام رمضان وكتاب الوتر، اختصار: أحمد بن علي المقرئ، (باكستان: حديث أكاديمي، ط1، 1408هـ)، ص249.

الآثار الواردة في النزول الجملي وحكمها

وردت في النزول الجملي أو الدفعي إلى السماء الدنيا عدة آثار موقوفة ومقطوعة؛ منها ما كان موقوفاً على ابن عباس بألفاظ متقاربة، وبعضها غريبة، ومنها ما كان موقوفاً على التابعي سعيد بن جبير، فهي الآتية:

- أخرج البيهقي وابن منده من طريق عكرمة وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: "أُنزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، ثُمَّ نُزِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي عِشْرِينَ سَنَةً".¹

- أخرج سعيد بن منصور من طريق خالد بن عبد الله عن سعيد بن جبير عن حسان عن سعيد بن جبير قال: "نَزَلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، لَيْلَةَ الْقَدْرِ، ثُمَّ نَزَلَ مَفْصَلاً"²، وقد ضعف المحقق سند الحديث لضعف حكيم بن جبير الذي روى الحديث عن سعيد بن جبير، قال: "الحديث سنده ضعيف لضعف حكيم بن جبير".³

- أخرج الطبراني من طريق محمد بن عبد الله الحضرمي عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "أُنزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً حَتَّى وُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَنَزَلَهُ جِبْرِيلُ عليه السلام عَلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم بِجَوَابِ كَلَامٍ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَنَزَلَهُ جِبْرِيلُ عليه السلام عَلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم بِجَوَابِ كَلَامِ الْعِبَادِ، وَأَعْمَاهُمْ".⁴

¹ البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، (الهند: مكتبة الرشد، ط1، 1423هـ)، ج3، ص522؛ ج5، ص253، ويُنظر: ابن منده، محمد بن إسحاق، الإيمان، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ)، ج2، ص704، وقد حكم الحافظ الذهبي على إسناده بالصحة.

² سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، (الرياض: دار الصمعي، ط1، 1417هـ)، ج2، ص293.

³ المصدر السابق، ج2، ص294.

⁴ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، د.ت)، ج12، ص32.

- أخرج الحاكم من طريق أبي العباس محمد بن يعقوب عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "أُنزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، ثُمَّ أُنزِلَ بَعْدَ ذَلِكَ بِعِشْرِينَ سَنَةً"، وقال: "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ"، ووافقه الذهبي في صحته.¹
- أخرج مثله النسائي من طريق إسماعيل بن مسعود، ومحمد بن عبد الله بن إبراهيم عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "نُزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَكَانَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُخَدِّثَ مِنْهُ شَيْئًا أَحَدَهُ"²، وأخرج ما يقاربه في المعنى في الأسماء والصفات من طريق أبي عبد الله الحافظ عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "أُنزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا، فَكَانَ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ، وَكَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يُنَزِّلُهُ عَلَى رَسُولِهِ صلوات الله عليه بَعْضُهُ فِي إِثْرِ بَعْضٍ"³.
- أخرج ابن أبي شيبة من طريق عباد بن العوام عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "نَزَلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فِي رَمَضَانَ، فَكَانَ اللَّهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَدِّثَ شَيْئًا أَحَدَهُ"⁴.

وأخرجت روايات أخرى متنوعة في كتب التفاسير في شأن النزول الجملي إلى السماء الدنيا، والشيء الوحيد الثابت من هذه الروايات كلها أنها بين موقوف ومقطوع؛ لأنها تارات موقوفة على ابن عباس، وتارة موقوفة على سعيد بن جبير، ويبدو أنّ وقفها على ابن جبير - كما ظهر في بعض الروايات - وهم؛ إذ وصله بعض الرواة عن طريقه إلى ابن عباس، وقد ثبت أنّه من التابعين الذين أدركوا ابن عباس، ورووا عنه وغيره من الصحابة

¹ الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ج2، ص242.

² النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، ج7، ص246-247.

³ النسائي، أحمد بن شعيب، الأسماء والصفات للبيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، (جدة: مكتبة السوادي، ط1، 1413هـ)، ج1، ص569.

⁴ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ)، ج6، ص144.

الكرام، بل ثبت أنه ممن رَوَوْا عنه بكثرة.¹

ولكن؛ هذه الروايات مع أن مدارها كلها على خبر الأمة ابن عباس رضي الله عنه؛ هل تُعطى حكم الرفع كما يدّعي بعض علماء التفسير بحجة أن مثله لا يقال بالرأي؛ لأنه أمرٌ غيبي لا يُدرك إلا بالوحي؟

لعلّ الصواب فيه أنه لم يرد حديث صحيح مرفوع يشير إلى هذا الأمر الغيبي الكبير، ويبدو من خلال كلام بعض العلماء أن هذا الأثر الموقوف على ابن عباس مشكوك في صحته، وإليه ذهب المحققون من مثل الشيخ العثيمين وغيره، قال الشيخ العثيمين رحمه الله في الإجابة عن سؤال جاءه في اللقاء الشهري: "... فهذا هو الذي يجعلني أشكّ في صحة الحديث المروي عن ابن عباس - رضي الله عنه وعن أبيه - أن القرآن نزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا في بيت العزة، وهذا يحتاج إلى أحاديث صحيحة لا نشك فيها..."²، وقال الشيخ راتب النابلسي: "وبيت العزة هو ما يقابل الكعبة في السماء الدنيا، وأما أثر ابن عباس عن مراحل نزول القرآن الكريم فمن أهل العلم من ضعف الأثر وهو غير مرفوع إلى النبي ﷺ"³، وكذا البصارة بعد دراسته الآثار الواردة عن النزول الجملي؛ توصل إلى أن الحديث موقوف على ابن عباس، قال: "ولم أره مرفوعاً، وإنما هو عن ابن عباس..."⁴.

وعلى فرض صحة هذه الروايات إلى ابن عباس؛ هل يعطى حكم الرفع لأنه أمر غيبي كما يدّعي جمهرة العلماء؟

¹ يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ)، ج4، ص322.

² أحمد بن أحمد بن إبراهيم البريدي، جهود الشيخ ابن عثيمين وآراؤه في التفسير وعلوم القرآن، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ)، ص616-617.

³ فتاوى موسوعة النابلسي.

⁴ نبيل بن منصور بن سلطان البصارة، أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حدر العسقلاني في فتح الباري، تحقيق: منصور بن يعقوب البصارة، (بيروت: مؤسسة السّماحة، ط1، 2005م)، ج8، ص5515-5518.

الجواب أنّ كونه أمراً غيبياً لا يستلزم به الرّفع إلى النّبي ﷺ؛ إذ قد يكون من أخبار بني إسرائيل التي لا تصدّق ولا تكذّب، وقد سمعه ابن عبّاس عن بعض اليهود الذين أسلموا، فأخذ به، ولا سيّما أنّه ﷺ يُعدّ ممّن يأخذ بالروايات الإسرائيلية، غير أنّه من المقلّين، وهذا لا يقدح في علمه، ولا ينقص من قدره؛ إذ لم يخرج عن دائرة المأذون فيه عن النبي ﷺ.

وممّن يرى أنّ ابن عبّاس يأخذ بروايات بني إسرائيل أحياناً ابن كثير، وقد قال عقب الروايات المنسوبة إلى ابن عبّاس في تفسير الآيات [42-44] من سورة القصص: "كلّهم من حديث يزيد بن هارون، وهو موقوف من كلام ابن عباس وليس فيه مرفوع إلا قليل منه، وكأنّه تلقّاه ابن عباس ﷺ مما أبيع نقله من الإسرائيليات عن كعب الأحبار أو غيره"¹، ومثل هذا الكلام تكرر في مواضع أخرى من تفسير ابن كثير.

وذهب بعض محقّقي العصر في علوم الحديث إلى أنّ غيبيّات الصّحابي - التي لا مجال للاجتهاد فيها - لا تُعطى حكم الرّفع إلّا إذا رُوي عنمّن لم يُعرف عنه الأخذ عن بني إسرائيل، كعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن عبّاس؛ رضي الله عنهما.²

الحكمة من النزول الجملي

توسّع العلماء في ذكر الحكم من نزول القرآن مفرّقاً وطوّّلوا فيه، وأمّا الحكمة من نزول القرآن جملة واحدة إلى السماء الدّنيا فقد ندرت أقوال العلماء والمفسّرين فيها، ولكن حاول بعض من يُعتدّ به منهم ذكر الحكم من التّزول الجملي إلى السماء الدّنيا، ولعلّ سبب ذلك تعزيز ما ذهبوا إليه، وتلخّص الحكم المذكورة فيما يأتي:

¹ تفسير ابن كثير، ج 5، ص 293.

² أشرف محمّد إبراهيم عويدات، ما يلزم قارئ الحديث من مصطلحات علم الحديث، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2011م)، ص 45.

1. يذكر أبو شامة نقلاً عن السخاوي أنّ الحكمة من النزول الجملي تكريم بني آدم وتعظيم شأنهم عند الملائكة، وتعريفهم بعناية الله عز وجل بهم ورحمته لهم، ويقول إنّ من قبيل هذا المعنى أمر سبعين ألفاً من الملائكة بإنزال سورة الأنعام، والأمر بمرافقة عددٍ من الملائكة آية الكرسيّ عند نزولها.¹

2. إعلام الملائكة وغيرهم من أهل السماء بنزول خاتم الرسالة على خاتم النبيّين محمد ﷺ.²

3. يذكر المستاوي حكمة أخرى هي إكرام الرسول ﷺ بما أكرم به غيره ممّن جاء قبله من الرسل، من مثل نبيّ الله موسى ﷺ عندما أنزل عليه التوراة جملة واحدة.³

4. قال السخاوي إنّّه لتعظيم شأن جناب الرسالة المحمديّة في النفوس البشريّة وتعريف أهل السماء بنزول آخر كتاب.⁴

وهذه الحكم المذكورة للنزول الجملي للقرآن الكريم - بعد النظر إليها بعينٍ فاحصة - يُرى أنّها ليست للنزول فحسب، وإنّما هي عامة تشمل جميع أنواع النزول - جمليّاً كان أم مفروقاً - وغيره من مواقف تكريم الله سبحانه الأمة المحمديّة على سائر الأمم التي سبقتها.

تعقيب:

أولاً: جعل الحكمة من النزول الجملي تكريم بني آدم وتعظيم شأنهم عند الملائكة؛ غير مقتصر على النزول من دون غيره، بل التّكريم ظهر مع بداية خلق أبي البشر آدم ﷺ.

¹ ابن أبي شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلاي قولاج، (بيروت: دار صادر، ط1، 1395هـ)، ص27.

² محمّد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن (د.م: دار المنار، ط2، 1999م)، ص26.

³ علي دّدة بن مصطفى المستاوي، خواتم الحكم، (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ط، د.ت)، ص51.

⁴ السخاوي، عليّ بن محمّد، جمال القراءة وكمال الإقراء، تحقيق: مروان العطية؛ محسن خرابة، (بيروت: دار المأمون للتراث، ط1، 1418هـ)، ص67؛ الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1376هـ)، ج1، ص230.

عندما أعطاه علم كل شيء وأمر الملائكة بالسجود له، وجعلهم - أي الملائكة - حفظة لنا - بنيه - أيضاً كما ثبت في الأحاديث الصحيحة، وإن قيل إن المراد بني آدم في كلامهم أمة محمد ﷺ فقط؛ فقد وردت أدلة كثيرة في فضل أمة محمد ﷺ على سائر الأمم، وإذا كان للأمم السابقة فضل على الملائكة؛ فهذه الأمة من باب أولى؛ لذا قد لا يكون حكمة للنزول الجملي جعل الحكمة من النزول الجملي تكريم بني آدم وتعظيم شأنهم على الملائكة؛ إذ التعظيم والتفضيل ثابت لهم على الملائكة قبل نزول القرآن وبعده، وسيبقى التعظيم لهم إلى قيام الساعة.

ثانياً: أما جعل الحكمة من النزول الجملي في تسوية الرسول مع من قبله من الرسل الذين أعطوا الرسالة؛ فمحلّ النظر أيضاً؛ إذ لا دليل ثابتاً على أن جميع الكتب السابقة للقرآن الكريم نزلت جملةً إلى السماء الدنيا، ولكن اشتهر هذا الكلام على ألسنة جمهور العلماء حتى كاد أن يكون إجماعاً كما قال السيوطي: "ما تقدم في كلام هؤلاء من أن سائر الكتب أنزلت جملة هو مشهور في كلام العلماء وعلى ألسنتهم حتى كاد يكون إجماعاً"،¹ بيد أن لا دليل ثابتاً عليه، قال السيوطي أيضاً: "وقد رأيت بعض فضلاء العصر أنكر ذلك وقال إنه لا دليل عليه، بل الصواب أنها نزلت مفرقة كالقرآن"،² وذلك لأن كل الأدلة التي يستدل بها القائلون بنزول الكتب السماوية السابقة جملة لم تسلم من الاعتراض.³

وعلى فرض أن الأدلة صحيحة ثابتة، تبين عند التدقيق في كلام هؤلاء العلماء الداهيين إلى أن الكتب السماوية السابقة نزلت جملة؛ أن قصدهم نزولها مباشرة إلى أنبيائهم من اللوح المحفوظ جملة لا إلى سماء الدنيا، فبطل الاستئناس بكلامهم في إثبات أن الحكمة

¹ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج1، ص152.

² المصدر السابق، ج1، ص153.

³ يُنظر: عايش علي محمد لبانة؛ يحيى ضاحي شطناوي، "انفراد القرآن الكريم بالتنزيل المنجم: دراسة وتحقيق"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 3(1)، 1428هـ، ص11-13.

من النزول الجملي تسوية الرسول مع من سبقه من الأنبياء والمرسلين في النزول، وذلك لأنّ النزول الدفعي الذي يدّعه لم يكن إلى النبي مباشرة بخلاف الأنبياء السابقة له، فبطل القياس وبطل ما بُني عليه.

ومّا يوضّح ذلك أكثر تفسير ابن فورك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا﴾ [الفرقان: 35]، قال: "وقيل: أنزلت التوراة جملة؛ لأنها أنزلت مكتوبة على نبي يكتب ويقرأ وهو موسى".¹

ثالثاً: أمّا جعل تعريف أهل السماء بنزول آخر كتاب من حكم النزول الجملي، فلا يسلم من النقض أيضاً؛ لأن تعريفهم به لا فائدة فيه، حيث إنهم غير مكلفين بما فيه، لا تلاوة ولا طاعة، فلماذا ينزل القرآن إليهم لتعريفهم بحضوره؟ والله تعالى أعلم بالصواب. لذا كانت هذه الحكم المذكورة لتعزيز الرأي بالنزول الجملي لم تسلم من الردود والاعتراضات، فلا يُعتمد في إثباته إلا أدلة صحيحة صريحة من الشارع كما وضع في النزول المنجم.

الآثار المترتبة على القول بالنزول الجملي

سبق أن بعض الباحثين يعتقد أنّ سبب لجوء القائلين بالنزول الجملي إلى القول به هو محاولة التخلص من التعارض الواقع بين كلمتي (إنزال) و(تنزيل) اللتين تنبئان عن نزول القرآن، ولردّ ادعاء اليهود أفضلية التوراة لنزولها جملة، ولكن هذه الدعوى غير مسلم لها؛ إذ لا أحد من القائلين بالنزول الجملي يذكر أنّ سبب اللجوء إلى هذا القول هو المذكور، اللهم إلا ما يتعلّق بالرد على اليهود والنصارى الذين يعتقدون أنّ التوراة أفضل من القرآن الكريم لنزولها جملة كما ذكر بعض العلماء عند ذكر سبب نزول الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: 32]، ولكن هذا أيضاً يُستبعد أن يكون سبباً

¹ ابن فورك، محمد بن حسن، تفسير ابن فورك، تحقيق: علال عبد القادر بندويش، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1430هـ)، ص191.

لتأويل ابن عباس، بل حاشاه أن يخلق أثرًا ليردّ على مزاعم لا قيمة لها، فليس من ديدن الصحابة تأويل كلام الله بهواهم، ولا خلق خبر لمجرد الردّ على شبهة أثارها بعض الناس. وإن افترضنا أنّ بعض العلماء لجؤوا إلى القول بالنزول الجملي لأجل قول اليهود؛ لكان تأويلًا بعيدًا؛ لأن النزول الجملي الذي يتحدث عنه اليهود - على فرض صحّة القول إنّ المقصود بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ في الآية السابقة هم اليهود كما يرى بعض المفسّرين - هو النزول إلى نبيّهم جملة، فليس إلى السماء الدنيا،¹ بل ذهب غير مفسّر إلى أن لا كتاب من الكتب السابقة نزل منجمًا، قال ابن عاشور: "... وهذه جهالة منهم بنسبة كتب الرسل، فإنها لم ينزل شيء منها جملة واحدة، وإنما كانت وحيا مفرقا..."²؛ لذا كان القول إن لجوء بعض العلماء إلى القول بالنزول الجملي نتيجة التوفيق بين كلمتي (الإنزال) و(التنزيل) أو شبهة أثارها اليهود والنصارى؛ كان يحتاج إلى دليل ثابت معتمد.³ ويضح مما سبق أن القول بالنزول الجملي ليس قولاً متفقاً عليه، وأن من العلماء من لم ير النزول الجملي، ولإثبات هؤلاء وجهة نظرهم أيضاً حاولوا ذكر الآثار المترتبة على القول به، وشبهات ترد عليه، ومن تلكم الشبهات المثارة في القول بالنزول الجملي ما يأتي:

الشبهة الأولى: عدم إمكانية وجود الناسخ والمنسوخ: ذكر بعضهم - ومنهم ابن أبي طالب - أن القول بالنزول الجملي يلزم منه عدم إمكانية وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن؛ إذ ثبت أنّ من حكم نزول القرآن مفرقاً إمكانية حصول الناسخ والمنسوخ، ونزول القرآن جملة واحدة ينفي وجود هذه الحكمة، أي الناسخ والمنسوخ فيه، فزعموا أنّ وجود النزول الجملي مع وقوع الناسخ والمنسوخ بعيد عن المنطق.⁴

وهذا الادّعاء لم يوفق أصحابه، وينتقد كلامهم بأنّه لا تعارض بين وجود الناسخ

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص18.

² السابق نفسه.

³ "طريقة الوحي القرآني أدنى طرق الوحي"، موقع الحق.

⁴ القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، ص59.

والمنسوخ في القرآن، والنزول الجملي على فرض ثبوته، وبخاصة إذا لم يكن نزوله - كما يدّعي القائلين بالنزول الجملي - للتلاوة، لا لأهل الدنيا ولا لأهل السماء، ولا يتعلّق به التكليف لأهل السماء ولأهل الأرض، وما المانع أن يضاف إليه ويمحى منه في هذه الحالة، وقد أثبت الله سبحانه وتعالى أنّه يحو منه ما يشاء ويثبت؟

الشبهة الثانية: لا يتناسب مع القول بالنزول الجملي وجود أسباب النزول: يُقال إن القرآن ينزل على النبي في الأحيان لأسباب، وهذا ظاهر لا يخفى على من كان عنده إلمام بقراءة كتب التفاسير، ولا شكّ في أنّ هذا حكمة من حكم نزول القرآن مفرّقاً، ولكن يظنّ بعض معارضي النزول الجملي عدم إمكانية وجود أسباب النزول لآيات قرآنية مع ثبوت النزول الجملي.

وهذا القول أيضاً لم يسلم من الاعتراض لإمكانية النزول الجملي ووجود أسباب النزول؛ إذ يمكن بعد النزول الأول - أي الجملي - الزيادة فيه والنقصان، فقد يضاف إليه إذا دعت الحاجة إلى ذلك، بل العلم بهذه الأسباب موجود عند الله سبحانه منذ الأزل؛ إذ ثبت أنه قبل خلق الخلائق بخمس مئة عام قال للقلم: "اكتب كل ما كان وما يكون"، فلا يُستغرب أن يكون عنده علم بأسباب النزول قبل وقوعه، وإنما يؤجل النزول عنه إلى حينه.

الشبهة الثالثة: مما أثير في النزول الجملي أن القرآن الكريم فيه جواب لأسئلة قُصد ببعضها تعجيز الرسول، وقُصد ببعضها استفساره عن ظروف صعبة، وكان الرسول في مثل هذه الحالات ينتظر وحياً من السماء للإجابة عنها، فوجود النزول الجملي يتعارض مع وجود أسباب النزول.

والإجابة عن هذا أيضاً كالإجابة على الشبهات السابقة، وهو أن الله سبحانه قد علم بالسائل وسؤاله قبل خلقه، فهل يُستغرب أن يكون في كلامه الذي نزل جملة إجابة عن الأسئلة التي تُسأل قبل وجود السؤال؟ لذا لا يتعارض وجود السؤال في القرآن الكريم مع نزوله جملة.

الشبهة الرابعة: مما أثير في ردّ القول بالنزول الجملي أن القرآن الكريم فيه "إنكار ما وقع في الحال"، من مثل عتابه الرسول في بعض اختياراته، كحادثة ابن أمّ مكتوم وغيرها من الحوادث، وزعموا أن هذا يتعارض مع النزول الجملي للقرآن. والرد على هذا المثار كالرد على الشبهات السابقة.

الشبهة الخامسة: أثير أيضاً أن الله سبحانه وتعالى نزل القرآن على رسوله مفرّقاً ليثبت به فؤاد رسوله، فلا فائدة في نزوله جملة أيضاً؛ لأنه يتعارض مع المقصد الأصلي من النزول المفرّق.

وقد يُجاب على هذه الشبهة بأن لا تعارض بين النزول الجملي وتثبيت فؤاد الرسول ﷺ؛ لأن هذا النزول المتحدث عنه - كما زعم القائلون به - كان إلى السماء الدنيا لا إلى الرسول مباشرة، والنزول المفرق كان من هناك إلى الرسول، وكأنّ النزولين لثبيت فؤاده؛ لأن القلب لا يقلق فيما لا يرى، وهذا شأن النزول الجملي إلى السماء الدنيا لو افترضنا وجوده.

الشبهة السادسة: أثار بعضهم أنّ القرآن الكريم ليس كتاباً كسائر الكتب التي تؤلّف للتعليم والبحث العلمي، وإنما هو عملية تغيير الإنسان تغييراً شاملاً كاملاً في عقله وروحه وإرادته، وهدفه الأساس صنع أمة وبناء حضارة، وهذا العمل لا يمكن أن يكون مرة واحدة، وإنما هو عمل تدريجي بطبيعته.

ونوافق مع صاحب هذه الشبهة أن القرآن ليس كسائر الكتب التعليمية كما ذكر، ولكن صاحبها ينسى أن النزول الجملي ليس إلى الأمة، وإنما هو إلى السماء، ويمكن الإضافة إليه والحو منه من صاحب الكلام قبل نزوله مفرّقاً، بل عند النزول.¹

وهذه الشبهات المثارة كلّها لا تكفي حجة لرفض الكلام بالنزول الجملي، ولا سيّما أن القائلين به فيما يظهر من استدلالاتهم لا يفرّقون بين النزول الجملي إلى السماء الدنيا، وإلى

¹ يُنظر: المحمداوي، زمكنة نزول القرآن الكريم في مكة، ص131-142؛ الطباطبائي، الإعجاز والتحدي في القرآن الكريم، ص56-61؛ الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص5-22.

النبي ﷺ، فالأول لا يتعارض مع وجوده إمكانيّة وقوع النسخ، والإجابة عن الأسئلة الحالّة، والنزول على حسب الوقائع، وغيرها من الشبهات التي أثاروها في قضية النزول الجملي.

خاتمة

تبين من خلال الجولة أنّ النزول الجملي - أو الدّفعي كما ادّعى القائلون به - كان من اللّوح المحفوظ إلى بيت العزّة في السّماء، ولا إشكال في تدوين القرآن في اللّوح المحفوظ لدليل قطعي على ذلك في كتاب الله سبحانه، وأمّا نزول القرآن جملة من اللّوح المحفوظ إلى بيت العزّة - كما ادّعى القائلون به - فمحلّ إشكال، إذ لا دليل يُثبت ذلك إلا أثر موقوف على خبر الأئمة ابن عباس، وقد اختلف العلماء في صحّته، ولو افترضنا صحّة وقوف الأثر عليه؛ بقيت شبهة رفعه إلى النبي، بالإضافة إلى اضطراب أقوال القائلين به في زمن النزول وكيفيّته، ومن ثم لا يستقيم الاستدلال به على هذا الأمر العظيم، فلا يُنكر القول بخلافه وارتقاء رأي آخر فيه.

وقد تبين أيضاً أنّ الحُكم التي يذكرها القائلون بوجود النزول الجملي - لتعزيز مذهبهم - لم تسلم من ردود واعتراضات، فلا يضيف شيئاً من قيمة إلى ما ذهبوا إليه، وفي المقابل؛ كلّ الشبهات المثارة من المعارضين أيضاً لا تكفي لرفض القول بالنزول الجملي؛ لعدم سلامة كلّ ما اعترضوا به من الاعتراضات.

وأخيراً، إن القول بالنزول الجملي من اللّوح المحفوظ إلى السّماء الدنيا - على الرّغم من ذهاب جمٍّ غفير من علماء التفسير والحديث والعقيدة إليه، وادّعاء صحته بالأثر المعتمد عليه في القول به - لا يُلبسه لباس التوقيف، ويقبل تعدّدية الآراء للشبهات الواردة في ثبوت الأثر إلى النبي ﷺ.

References:

المراجع:

‘Awaydāt, Ashraf Muḥammad Ibrāhīm, *Mā Yalzam Qāri al-Ḥadīth min Muṣṭalahāt ‘Ilm al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011).

- Abu Shaibah, 'Abdullah bin Muḥammad Ibrāhīm, *al-Muṣannaḥ fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, ed; Kamāl Yūsuf al-Ḥawt, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1st edition, 1409H).
- Abu Shāmah, 'Abdul Raḥmān bin Ismā'īl, *al-Murshid al-Wajīz ilā 'Ulūm Tata 'allaq bil Kitāb al-'Azīz*, ed; Ṭayyār Ālātī Qūlāj, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1st edition, 1395H).
- Abu Shuhbah, Muḥammad bin Muḥammad bin Suwailim, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qurān al-Karīm*, (Cairo: Maktabah al-Sunnah, 2nd edition, 1423H).
- Al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1st edition, 1379H).
- Al-A'zamī, Muḥammad bin 'Abdullah, *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ*, (Saudi: Dār al-Salām, 2016).
- Al-Bājūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad, *Tahqīq al-Maqām 'alā Kifāyah al-'Awwām fī 'Ilm al-Kalām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 2007).
- Al-Barīdī, Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm, *Juhūd al-Sheikh bin 'Uthaimīn wa Ārauhu fī al-Tafsīr wa 'Ulūm wa al-Qurān*, 1st edition, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1426H).
- Al-Baṣārah, Nabīl bin Maṣṣūr bin Sulṭān, *Anīs al-Sārī fī Takhrīj wa Tahqīq al-Aḥādīth allatī Dhakaraha al-Ḥāfiẓ bin Ḥajar al-'Asqalānī fī Fath al-Bārī*, ed; Maṣṣūr bin Ya'qūb al-Baṣārah, (Beirut: Muassasah al-Sammāhah, 1st edition, 2005).
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥussein, *Shu'ab al-Īmān*, ed' Abdul al-'Alī 'Abdul Ḥamīd, (India: Matba'ah al-Rushd li Nashr wa al-Tawzī', 1st edition, 1423).
- Al-Baghawī, al-Ḥussein bin Mas'ūd bin Muḥammad, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed; 'Abdul Razzāq al-Mahdī, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st edition, 1420H).
- Al-Ḥākim, Muḥammad bin 'Abdullāh bin Muḥammad, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, ed; Muṣṭafā' Abdul Qādir 'Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1411H).
- Al-Maḥmadāwī, 'Alī Ṣāliḥ Rasan, *Zamkanah Nuzūl al-Qurān al-Karīm fī Makkah*. Maqālah Mansūrah fī Majallah Abḥāth al-Baṣrah lil 'Ulūm al-Insāniyyah, al-Tābi'ah li Jāmi'ah al-Baṣrah, V7, issue no. 6.
- Al-Marrūzī, Muḥammad bin Naṣr bin al-Ḥajjāj, *Qiyām al-Layl wa Qiyām Ramaḍān wa Kitāb al-Witr*, ed; Aḥmad bin 'Alī al-Maqrīzī, (Pakistan: Ḥadīth Akādīmī, 1st edition, 1408H).
- Al-Maṭīrī, 'Abdullah bin 'Alī al-Maymūnī, *Takhrīj al-Akhbār al-Wāridah fī Nuzūl al-Qurān Jumlah ilā al-Samā al-Duniā*.
- Al-Moustauī, 'Alī Duddah bin Muṣṭafā, *Khawātim al-Ḥukm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Al-Nāblusī, Muḥammad Rātib, Fatāwā Mawsū'ah Al-Nāblusī, <http://www.nabulsi.com/web/article/6387/>
- Al-Nasā'ī, Aḥmad bin Shua'ib bin 'Alī, *al-Asmā wa al-Ṣifāt lil Bayhaqī*, ed; 'Abdullah bin Muḥammad al-Ḥāshidī, (Saudi: Maktabah al-Suwādī, 1st edition, 1413H).
- Al-Nasāī, Aḥmad bin Shua'ib bin 'Alī, *al-Sunan al-Kubrā*, ed; Hassan 'Abdul Mun'im Shalabī, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1st edition, 1421H).
- Al-Qaysī, Makkī bin Abī Ṭālib, *al-'Idāh li Nāsikh al-Qurān wa Mansūkhīhi*, ed; Aḥmad Ḥassan Farḥāt, (Jeddah: Dār al-Manārah, 1st edition).
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān*, ed; Aḥmad al-Bardūnī, wa Ibrāhīm Aṭfīsh, 2nd edition, (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1383H).

- Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Omar bin al-Ḥassan, *Mafātīḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 3rd edition, 1420H).
- Al-Sakhāwī, ‘Alī bin Muḥamad bin ‘Abdul Ṣamad, *Jamāl al-Qurrā’ wa Kamāl al-Iqrā’*, 1st edition, ed; Marwān al-‘Aṭayyah, Muḥsin Kharābah, (Beirut: Dār al-Ma’mūn lil Turāth, 1st edition, 1418H).
- Al-Shairāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1st edition, 1990).
- Al-Shāyī’, Muḥammad bin ‘Abdul Raḥmān, *Nuzūl al-Qurān al-Karīm wa al-‘Ināyah bihi fī ‘Ahd ar-Rasūl*, (Saudi: Muḥamma’ al-Malik Fahd li Ṭibā’ah al-Muṣḥaf).
- Al-Suyūṭī, ‘Abdul Raḥmān bin Abī Bakr, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, ed; Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Miṣr: al-Haiat al-Miṣriyyah al-‘Āmah lil Kitāb, 1394H).
- Al-Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥussein, *al-‘Ijāz wa al-Taḥaddī fī al-Qurān al-Karīm*, ed; Qāsim al-Hāshimī, (Sharikah al-‘Alamī lil Maṭbū’at).
- Al-Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥussein, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Sharikah al-‘Alamī, lil Maṭbū’at, 1st edition, 1417).
- Al-Ṭabrānī, Sulaymān bin Aḥmad bin Ayyūb, *al-Mu’jam al-Kabīr*, ed; Ḥamdī bin ‘Abdul Majīd al-Salafī, (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 2nd edition, no date).
- Al-Ṭaḥṭawī, ‘Alī Aḥmad ‘Abdul al-‘Āl, *Ta’bīr al-Ruā wa al-Aḥlām ‘inda al-Aimmah al-‘Alām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah).
- Al-Ṭayyār, Musā’id bin Sulaymān bin Nāṣir, *al-Muḥarrar fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 2nd edition, Markaz al-Dirāsāt wa al-‘Ulūm al-Qurāniyyah bi Markaz al-Imām al-Shāṭibī, 1429H).
- Al-Zahabī, Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān, *Siyar ‘Alām al-Nubalā*, ed; Shuaib al-Arnout wa ākharun, 3rd edition, (Beirut: Muasassat al-Risālah, 1405H).
- Al-Zarkashī, Muḥammad bin ‘Abdullah bin Bahādir, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, ed; Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Beirut: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1st edition, 1376H).
- Fard, ‘Ārif Handijānī, *‘Ulūm al-Qurān ‘inda al-‘Allāmah Āyatullah al-Sayyid Muḥammad Hussein al-Ṭabāṭabā’ī: Dirāsa Muqāranah*, (Beirut: Jam’iyyah al-Qurān al-Karīm, 1st edition).
- Ibn Fūrak, Muḥammad bin Ḥassan, *Tafsīr Ibn Fūrak*, ed; ‘Ilāl ‘Abdul Qādir Bandwīsh, 1st edition, (Saudi: Jāmi’ah Ummu al-Qurā, 1430H).
- Ibn Kathīr, Ismā’īl bin ‘Omar, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, ed; Sāmī bin Muḥammad Salāmah, (Madina: Dār al-Ṭayyibah li Nashr, 2nd edition, 1420H).
- Ibn Mandah, Muḥammad bin Ishāq, *al-Imān li Ibn Mandah*, ed; ‘Alī bin Muḥammad bin Nāṣir al-Faqīhī, 2nd edition, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1406H).
- Ibn Manṣūr, Sa’īd, *al-Tafsīr min Sunan Sa’īd bin Manṣūr*, ed’ Sa’ad bin ‘Abdullāh bin ‘Abdul ‘Aziz Āl Ḥamid, (n.p: Dār al-Ṣamī’ lil Nashr wa al-Tawzī’, 1st edition).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abī bakr, *Shifā al-‘Ālīl*, ed; Zāhir bin Sālim bil Faqīh al-Riyādh, (Dār ‘Aṭāat al-‘Ilm, 2nd edition, 2019).
- Ibn Taimiyyah, Aḥmad bin ‘Abdul Ḥalīm, *al-Rad ‘alā al-Munṭiqiyīn*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah).
- Ismā’īl, Muḥammad Bakar, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Manār, 2nd edition, 1999).

- Labābinah, ‘Āyish ‘Alī Muḥammad, wa Shaṭnāwī, Yahyā Ḍāḥī, *Infirād al-Qurān al-Karīm bi al-Tanzīl al-Munajjam: Dirāsah wa Taḥqīq*, (al-Majallah al-Urduniyyah fi al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, V3, ‘adad 1.
- Ma’rifah, Muḥammad Mahdī, *al-Tamhīd fī ‘Uluw al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Ta’āraf lil Maṭbū’āt, 1st edition, 1433H).
- Mawqī al-Ḥaq, *Ṭarīqah al-Waḥy al-Qurānī adnā Ṭurq al-Waḥy*, <https://www.elhaq.com/massader/20-miracle-of-the-koran-2/179-2009-08-28-13-18-44?showall=1>.
- Mawqī al-Saḥāb, al-Rad ‘alā man Qāla in al-Qurān Nazala Jumlah Wāḥidah ilā al-Samā al-Dunyā..<https://www.sahab.net/forums/index.php?app=forums&module%20=forums&controller=topic&id=83534> .
- Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, (Miṣr: al-Haiah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil Kitāb, 1st edition, 1990).

دور الأديان في بناء حضارة الإنسان: الدين الإسلامي أنموذجاً
The Role of Religions in Building Human Civilization: The Religion of Islam as a Model
Peranan Agama dalam Membina Tamadun Manusia: Agama Islam sebagai Model

فريدة حايـد *

ملخص البحث

يثير البحث إشكالية التدين في ضوء التقدم المادي للإنسان الذي يميل إلى ترك الأديان والتخلي عنها والبحث في الوقت نفسه عن قيم روحية تضمن كرامته، فلا شك في أن الحضارة المادية أفرزت مشاكل روحية أصبح معها الإنسان المعاصر يبحث عن الدين القيم الذي يضمن كرامته وتقدمه المادي في آنٍ معاً، وقد جاء هذا البحث ليبين حقيقة الدين الذي يُدرك معنى الإنسانية حقيقة بهدف بيان ما تضطلع به الأديان لقيام حضارة الإنسان، ومنها الدين الإسلامي ديناً خاتماً للإنسانية جمعاء، وقد توسّل البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ ليشير موضوعات التمدّن والتحضّر والمعاصرة والقدرة على التدين في ضوء التقدم المادي الصناعي والتقني، وبيان علاقة الأديان بالاجتماع الإنساني، وجوانب من علاقة الدين بالحضارة أيضاً، وقد خلص البحث إلى أن الإنسان بوصفه خليفة الله في الكون؛ كان بناء أيّ حضارة في الأرض يعني بناءه حقيقة؛ لكي يليق بتلك الحضارة وصف الإنسانية، وإن الاختصار على الجانب المادي في الحضارة يؤدي إلى قيام حضارة المادة لا غير، أو الجزء المادي للإنسان الذي يغيب فيه الجزء

* أستاذ محاضر صف "ف"، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة جيجل، الجزائر، البريد الإلكتروني:

faridahaid@yahoo.fr

المعنوي الخاص بالروح والسلوك؛ لذا تظهر أهمية الأديان في ضبط التحضر المادي للإنسان في ظل فهم حقيقة الإنسان وحقيقة وجوده، فهي روح التحضر الإنساني، وقد رتقا على تحقيق ذلك هو ما يدعو إليه الدين الإسلامي الذي كانت دعوته أساساً الإصلاح في الأرض بما يعني العمران والرفي والحضارة.

الكلمات المفتاحية: الدين، الحضارة، الإنسان، العلوم، المادة، الروح، الإسلام.

Abstract

The research raises the problem of religiosity in the light of the material progress of man, who tends to abandon and abandon religions and at the same time search for spiritual values that guarantee his dignity. As the material civilization has produced spiritual problems in the main, so that the contemporary man is searching for a valuable religion that guarantees his dignity and guarantees his material progress at the same time, with the aim of explaining what religions, including the Islamic religion, do for its sponsorship of science and its call for the establishment of crafts in order to control both civility and adherence to religion. The research raises the issues of urbanization and the ability to adhere to religion in the light of material, industrial and technical progress, and to clarify the relationship of religions to human society and aspects of the relationship of religion to civilization. The research concluded that the human being, as God's successor in the universe, then building any civilization on earth means building human civilization in order to befit the description of humanity, and limiting the material aspect in civilization leads to the establishment of a civilization of matter only or the material part of man in which the part is absent It is the spirit of human civilization and its ability to achieve this is what the Islamic religion calls for, whose call was the basis of reform in the earth, which means construction, progress and civilization.

Keywords: Religion, civilization, human, sciences, matter, spirit, Islam.

Abstrak

Penyelidikan itu mengangkat masalah *al-tadayyun* (keberagamaan) mengikut kemajuan material manusia, yang cenderung meninggalkan dan menelantarkan agama dan pada masa yang sama mencari nilai kerohanian yang menjamin maruahanya. Sebagaimana tamadun kebendaan telah melahirkan masalah-masalah kerohanian secara utama, sehingga manusia moden mencari agama yang lurus dan hakiki yang menjamin kemuliaan agama tersebut dan pada masa yang sama mencari nilai-nilai spiritual yang menjamin martabat agama, yang benar-benar memahami erti kemanusiaan, dengan tujuan untuk menjelaskan apa yang dilakukan oleh agama untuk pembentukan tamadun manusia, termasuk Islam sebagai agama terakhir bagi seluruh umat manusia. Penyelidikan menggunakan pendekatan deskriptif analitik; Membangkitkan topik tamadun, peradaban, kemodenan dan kebolehan beragama berdasarkan kemajuan material, industri dan teknikal, dan untuk

menjelaskan hubungan agama dengan masyarakat manusia, dan aspek hubungan agama dengan tamadun. Penyelidikan menyimpulkan bahawa manusia, sebagai khalifah di alam semesta; Membina mana-mana tamadun di bumi bermakna membinanya dengan sungguh-sungguh, agar tamadun itu layak untuk menggambarkan kemanusiaan, dan bahawa menumpukan aspek material sahaja dalam kehidupan akan membawa kepada penubuhan tamadun kebendaan sahaja, atau bahagian material manusia di mana bahagian moral roh dan tingkah laku tidak hadir; Oleh itu, kepentingan agama muncul dalam mengawal tamadun fizikal manusia dalam memahami hakikat manusia dan hakikat kewujudannya. Ia adalah semangat tamadun manusia, dan keupayaannya untuk mencapai ini adalah apa yang diseru oleh agama Islam, yang pada dasarnya seruan itu adalah pembaharuan di bumi, yang bermaksud pembandaran, kemajuan dan tamadun.

Kata kunci: Agama, tamadun, manusia, sains, materi, roh, Islam.

مُقَدِّمَة

مثّل الدين - ظاهرةً اختصت بالإنسان - جدلاً كبيراً في هذا العصر، وذلك بتهمة انفصال الدين وتعالیه عن العالم المادي للإنسان، فقد حُصر في رباط بين العبد وربّه، وتُرجم في شعور فردي، وأحياناً ظهر في شكل خرافي، أو قُوبل في شكل بدائي تحت شعار الزهد وخشونته، وقد بدا في هذا الصراع مقت النَّاس الأديان ومحاربتها، وتماذوا في طرح ديانات جديدة ظهرت في قيم غير دينية تعدّت حدود الإنسانية ومعناها الحقيقي.

وقد جاء الإسلام ودعوته لإقامة حضارة الإنسان بما هو مادة وروح، وهو المعنى الذي راعاه واعتنى به في تعاليمه، فتحقيق رفاهية الإنسان وحاجاته المادية والروحية من صميم تعاليم الإسلام، وما ذلك إلا لمقصد إثبات وجوده، وروح نصوصه تدل على رعاية الإنسان وتحقيق مصلحته؛ ليصلح في الأرض لا ليفسد فيها، وهو ما تسنّده العقول وتدعو إليه الفطرة بوصف الإنسان خليفة الله في الكون، وعليه كان بناء أيّ حضارة في الأرض يعني بناء الإنسان حقيقة، وإلا رُدَّ الدين المتعالي عن هذه الحقيقة، فالأديان روح التحضر الإنساني، وقدرتها على تحقيق ذلك هي ما يدعو إليه الدين الإسلامي الذي كانت دعوته أساساً الإصلاح في الأرض بما يعني العمران والحضارة في شقيها المادي والروحي، ولذلك كان الإسلام دين الحضارة، بُعثت معه حضارة الإنسان حقيقة، وإن فهمه بغير هذه

الطريقة يكبح تأثيره الروحي، ويكبّله، فيعرض الإسلام كأنه دين رهبانية وتخدير. وقد أسهمت بعض العلوم الاجتماعية في الغرب في فهم ظاهرة الدين وتحليلها، فرفضته كلياً نتيجة تعسّفه في فهم الكون، وتطبيق القيم الإنسانية العادلة، واقترح العقل البشري ديانات وضعية بحجة التمدن، ولكن الواقع يُثبت عدم جدواها؛ إذ أصبحت تحتاج إلى قيم أخرى تبثّ الروح فيها بثّاً متوازناً، فما مهمة الأديان في بناء حضارة الإنسان؟ وما حقيقة الدين الذي يوائم الإنسانية؟

هذا ما يركز عليه هذا البحث في محاولة إثبات معنى الدين الحقيقي الذي يوائم الإنسانية - وهو دين الإسلام - وبيان دوره في التحضر الإنساني مادة وروحاً، وفي هذا ردٌّ على من يتهم الدين الإسلامي بالرجعية والتاريخية والعجز عن مواكبة التطور، إضافة إلى عجزه عن التقدم المدني في شقه الاجتماعي؛ لأنه لا يهتم بالإنسان وحقوقه، ولا يضمن أسس وجوده، كالحرية والمساواة والديمقراطية، وهي أهم ما يوائم الإنسان المعاصر، ومن ثم التنبيه إلى ضرورة إعادة قراءة ديننا في ضوء فهم روحانيته ودورها في تنوير التقدم المادي، والتدليل على أن من مقصد الإسلام إقامة حضارة الإنسان لا التعالي عليه، وإن في ديننا من قيم العمل والتفكير والتدبر ما يستطيع أن يقيم حضارة مادية تحكمها قيم إنسانية هي بذاتها التي وصل إليها الإنسان المعاصر، أو ما زال يبحث عنها.

ولعلّ فيما تقدّم ما يعكس أهمية الموضوع وضرورة خوض غماره؛ فتحاً لباب جديد للكتابة في حضارة الإنسان الحقيقية في ضوء الأديان والمقارنة بينها، حتى نصل إلى حقيقة الدين الذي يوائم الإنسانية، فقد مرّت قرون منذ سقوط حضارة الإسلام، وعن إمكانية عودتها نؤصل من جديد لهذه الحضارة؛ لأن الإنسان المعاصر يبحث عن القيم التي تربط الإنسانية وتوحيدها تحت نظام واحد وبقيم قطبية أحادية مقصدها إذابة ثقافات العالم الآخر المخالف والتضييق على خصوصيته، وقد ساعد على ذلك تقارب المسافات بمساعدة التقنية التي أصبحت ترفض الدين وتمقته.

ومن أسباب اختيار هذا الموضوع ما وقفت عليه من كتابات الحداثيين العرب الذين يصفون العقل العربي بالديني واللاهوتي والجمعي والتاريخي، فيوجهون دائماً أصابع الاتهام إلى الدين الإسلامي، ويحمّلونه مسؤولية تخلف المسلمين وعجزهم المادي، ومنها كتب محمد أركون ومحمد عابد الجابري، وغيرهما، ثم إنّ بروز تيارات التشدد في الإسلام التي تصور الدين على أنه دين زهد وخشونة، وأنه مُعَادٍ التطور المادي في تنطّع وغلو يفرض كل جديد؛ دعوةً لطرح ألف تساؤل عن جدوى هذا الدين ودوره الحضاري، ولذلك حاولت تحليل هذه المسألة والتأصيل لها من دون الاكتفاء بالوصف التاريخي للموضوع كما في جلّ الدراسات السابقة التي لا تعدو أن تكون وصفية تاريخية من دون بيان قدرة هذا الدين وقصده إلى قيام حضارة الإنسان، ليتمكن التأثير فينا اليوم.

واستنعت لتوضيح هذه الأفكار والموضوعات بالمنهج الوصفي التحليلي من خلال الحديث عن ظاهرة الأديان ببيان علاقتها بالإنسان وحاجته للعلوم، ثم بيان علاقته بالجانب الاجتماعي في الإنسان وقدرته على التمدن، مبينة ذلك في علاقة الأديان بالعصرنة، ولا سيما الدين الإسلامي؛ إذ تبدو من خلال علاج ظاهرة التّحضر والتمدن والتخلف في ضوء الأديان، وبيان أثرها في تقدم الشعوب وتخلفها.

مفهوم الدين وعلاقته بالعلوم

كثيراً ما تتهم الأديان بمعاداتها العلوم، وبخاصة منها علوم المادة، وهذا الاتهام ينال كل الأديان، ومنها الإسلام، وقد تفاقم الوضع في القرن التاسع عشر في أوروبا حين رفضت الكنيسة بعض النظريات العلمية باسم الدين، وهو ما دعم هذا الاتجاه في الدول الإسلامية، حتى أصبح المهتمون بالدين متهمين في المقام الأول بجهل هذه العلوم، ومن ثم بمعاداة العلم والتقدم والازدهار والحضارة، فما حقيقة هذا القول؟

أولاً: مفهوم الدين

الدين في حقيقته مجموعة قواعد يؤمن بها الناس، ترتبط بقوة عليا، وتشمل تنظيم علاقات

الإنسان بربه وبمن حوله إثباتاً لوجوده، ولكن بعضهم حصره في العبادة، وحصره آخرون في العلاقة الروحية بين العبد وربّه،¹ وقد فُسِّر في البداية بأنه شعور، ثم تطور مفهومه إلى أنه تجربة طبيعية أو طوطمية أو مؤلهة،² ويُظن بها ابتعاده عن المادة والعالم الفيزيائي للإنسان، ولكن الدين في حقيقته - كما يرى المنصفون من علماء الأديان - أوسع معنى، فهو الرباط الذي يُعنى بالسلوك والأخلاق والإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، "كالإيمان بالعلم والتقدم والجمال والإنسانية".³

ويرى هوبز أن الدين قانون الإنسان الخاص به من دون سائر المخلوقات، وعَرَّف الإنسان بأنه "حيوان متدين"،⁴ فجعل من الدين ظاهرة إنسانية تكون حيث يكون الإنسان، وهو في عمومها "الشعور بقوة خارقة وقوى خفية عجز الكل عن تفسيرها وفهمها".⁵ في حين يقر المسلمون بأنه وضعٌ إلهي مهمته الصلاح في الأرض، فعُرف بأنه "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الخير ظاهراً وباطناً"،⁶ والخير يعني تحقيق الصلاح ودفع الفساد في الأرض والكون.

ويعرفه ابن عاشور بأنه "مجموعة تعاليم يريد شارعها أن تصير عادة وخلقاً لطائفة من الناس؛ لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللناس"،⁷ في إشارة إلى أثره الواقعي،

¹ سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، (القاهرة: دار عين للدراسات الاجتماعية والإنسانية، د.ط، د.ت)، ص19.

² يُنظر: علي سامي النشار، نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة (الإسكندرية: دار الثقافة، د.ط، 1949م)، ص30.

³ إبراهيم علي حيدر، "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، الدين في المجتمع العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م)، ص33-34.

⁴ يُنظر: محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1969م)، ص26.

⁵ السابق نفسه.

⁶ يُنظر: السيد الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، د.ط،

د.ت)، ص92؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1971م)، ج1، ص94.

⁷ محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس: الشركة التونسية؛ الجزائر: الشركة الوطنية للكتاب، ط2، د.ت)، ص8.

وأنة ليس رباطاً بين العبد وربه لا أثر له، والدين القيم في رأيه ما يرفع الإنسانية بمنطلقاتها المادية والروحية، وهو الدين الإسلامي، ولذلك يصير ابن عاشور على إطلاق كلمة "الدين الإسلامي" على الشرائع الفرعية، وهي الفقه، فليس العقيدة فقط رباطاً بين العبد وربه، وهو بهذا يشمل العقائد والأعمال، ولا يقتصر على العقائد دوناً عمل يمثلها.

ومنهم - وعلى رأسهم ماركس - من يرى في الدين مجرد خرافات وأساطير تتحدث عن الآلهة والجن والجنة والجحيم... إلخ، لذلك حاربه بشدة.

والأديان التي ظهرت في العالم كثيرة منها الوثنية، ومنها السماوية - أكبرها الإسلام واليهودية والنصرانية والبوذية والهندوسية - وكلها عند التحقيق تشترك في البحث عن "الرباط الروحي بين الإنسان وربه"،¹ الذي يبحث فيه الإنسان عن إنسانيته ليصقلها ويهذبها، ويسعى بتعاليم دينه إلى تحقيقها، وإن الإسلام قد راعى هذا الجانب، وفاق فيه؛ ليصلح الإنسان في الأرض بإقامة المادة في العالم الفيزيائي الذي يعيش فيه.

فجوهر الإسلام الارتقاء بالروح وتهذيبها حتى يصلح عمل الإنسان، فيتهدي إلى فعل الأفضل في هذا الكون، الدين الإسلامي مادته الروح وروحه المادة، وإن حجب المادية فيه بالزهد والغلو محف في حقه، كما أن الزهد بهذه الطريقة حاجب روحانيته العالية التي تجعل الإنسان مصلحاً حاله طلباً لحضارته الراقية العادلة في تصرفاتها، وهذا ما يبين في علاقة الإسلام بمختلف العلوم المادية وغيرها.

ثانياً: علاقة الدين بعلوم المادة والإنسان

كثيراً ما يُتهم الدين بمحاربته العلوم ومعاداتها، ولا سيما الدين الإسلامي؛ لذلك ارتأيت معالجة هذه النقطة مركزة على الدين الإسلامي.

1. رعاية الدين الإسلامي العلوم:

شاع تقسيم العلوم عند الناس إلى علوم دينية ودينية؛ والمقصود بالعلوم الدنيوية كل

¹ مراد، المدخل في تاريخ الأديان، ص 17.

علم له صلة بحياة الإنسان في دنياءه، وهناك من يسميها "علومًا حياتية"، و"علومًا كونية" في فصل بين العلوم الدينية والدنيوية، وهو تقسيم مقيت يجعل من الدين غير ذي علاقة بالدنيا، ولا بالعمل الدنيوي.

أ. مفهوم العلوم الدينية: هي العلوم التي ارتبطت بمختلف الديانات في العالم، وفي الإسلام ارتبطت هذه العلوم بالإسلام لفهمه وتبليغه، ولم يحصر الإسلام العلم في هذه العلوم، وإنما دعا إلى العلوم التي تكشف خبايا الموجود، وتدلل على قدرة الموجد، وهو الله تعالى، ولم ينزل القرآن الكريم بهذه العلوم إلا إشارة، فليس هدفه وضع قواعد لهذه العلوم، وإنما هو مفتاحها بالدعوة إلى التدبر والتأمل والتفكر في المخلوقات، والدليل على ذلك أن "القرآن الكريم قد استعمل كلمة (العلم) بما يعني إضافة معرفة للغير ليصبح عالمًا بها"،¹ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 32]، وقال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: 113]، وقد وردت عامة من دون تخصيص، أي إن العلم في الإسلام يشمل كل علم نافع يهدف إلى خيري الدنيا والآخرة، وكل علم يهدف إلى إصلاح الإنسان ورعاية شؤونه؛ بما يعني إعمار الأرض لا إفسادها.

أما مهمة العلوم الدينية الإسلامية فتتعلق بكيفية معرفة الخالق وصفاته وأفعاله وحقيقة العبادة له وشروطها وفقهها وكيفية تفسير النصوص الدينية المحفوظة كتعاليم كالقرآن الكريم والسنة النبوية... إلخ، وفي الإسلام تطورت مع ظهور التأليف في مختلف العلوم، ودونت مع تدوين الأدب والنحو والفلسفة، فدونت العلوم الشرعية (شريعة وعقيدة وأخلاقيات)، ومنها ما مثل قانونًا للإسلام، كعلم الفقه وما ارتبط به من قواعد التفسير، كأصول الفقه ومقاصد التشريع، وعلم القواعد الفقهية، وعلوم الحديث الشريف، وعلم تفسير القرآن، والقراءات، والتجويد... إلخ، ومناهج الاجتهاد، كالإجماع، والأخذ بالمصلحة والقياس،

¹ بسيوني محمد الخولي، أثر العلم والتعليم والتعلم والعلوم الطبيعية على الحضارة الإسلامية، (القاهرة: دار العلم والإيمان، ط1، 2015م)، ص16.

ومنها من مثّل علماً يُعرفنا بالخالق وصفاته، وسرّ وجود الإنسان وعلاقته بالكون، وكيفية استخلافه، فإن لهذه العلوم دوراً مهماً في تغيير سلوك الإنسان بتغيير تفكيره وإدراك غايات وجوده، ولها أسماء في تاريخنا منها علم الكلام، وعلم العقيدة، ومنها علوم الأخلاق، وهي ما ارتبط بفقهاء السلوك، وهو علم التصوف، وكل هذه العلوم فيها مصنفات كثيرة غزيرة، مما يجعلها تشكل علوماً على الحقيقة.

فالعلوم الدينية مهمتها فهم الدين فهماً سليماً حتى يستمر وجوده وتطبيقه سليماً، وهناك علوم أخرى متممة فقه الدين، وهي علوم اللغة والفلسفة والمنطق... إلخ، ومع تطور الزمن ظهرت علوم أخرى مفسرة ومساعدة على التفسير من مثل علوم الإحصاء والاجتماع وعلم النفس... إلخ، فهي علوم مفسرة أيضاً، وينبغي استغلالها لفهم الدين أيضاً، ولها قدرة على فهم الدين ودراسة ظواهره اللاهوتية، وهو ما يمثله التطور الحاصل في مجتمعاتنا المعاصر، ومنها الخاصة بكل ديانة، ومنها العامة التي تصلح لكل الأديان، وهذه قد تكون إنسانية أو اجتماعية أو حيوية؛ إذ بدا الدين متصلاً بمختلف العلوم حتى صعب الفصل بينهما، وقد بدا ذلك في دراسة نشأة الدين، ومحاولة فهم تطوره وعلاقته بالإنسان، وبخاصة في عصر العلم، أي بحث العلم بمفهومه المادي عن حقيقة الظاهرة الدينية وجذورها التي منها علم الأحياء الذي أنتج نظرية التطور الداروينية نظرية علمية تبحث في أصل الأنواع وتطورها، ومنها الدين، وكذلك الفلسفة وعلم الاجتماع... إلخ، "حيث تدخّل علم الاجتماع لفهم حقيقة المجتمع الديني وتفسيره كمحاولة لفهم حقيقة الشعائر الدينية والسلوك الديني وأسبابه والمؤسسة الدينية... إلخ"،¹ وهكذا كانت علوم الدين هي العلوم التي تعنى بدراسة فلسفة الدين والتفكير الإنساني، مما يوضح ماهية الدين وحقيقته وطبيعة البشر ومصير النفس الإنسانية وتطور حضارة الإنسان.

ب. مفهوم العلوم الكونية: في المقابل هناك علوم حياتية، أو ما شاع عند بعضهم

¹ مراد، المدخل في تاريخ الأديان، ص 19.

باسم "العلوم الدينية" أو "الطبيعية" أو "الكونية"، وأسميها "العلوم المدنية"، وهي علوم مرتبطة بالحياة وبتعمير الأرض وبنائها وإصلاحها، وذلك من مثل علوم الهندسة والميكانيك والكيمياء والفيزياء والرياضيات... إلخ، ودورها في الحياة مادي صرف، ولها أثر في تحسين التفكير وتطويره، وقدماً كانت مرتبطة بالقرآن ومنبثقة منه، فلا تعارض بين الدين وبين هذه العلوم، فهي عند التحقيق إسلامية بامتياز؛ صحيح أن هذه العلوم تهتم بالظواهر الفيزيائية الطبيعية المادية لأنها تدرس الظواهر على الأرض، وترصد ظواهر الكون المختلفة بما فيها إحيائية الإنسان، ولكن ظهورها كان تبعاً لحاجات الإنسان وضروراته، فهي إذن علوم خاصة بالإنسان؛ لتعلقها بالجانب المادي منه، فهي لا تتوقف على الأديان، ولا ترفضها الأديان، وهذه العلوم هي التي تبحث في عناصر الوجود وموجودات الكون، وتخضع للتجارب العلمية، بعكس العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويسمّيها بعضهم أيضاً "العلوم التطبيقية الواقعية"¹؛ لارتباطها بالواقع، في حين يرى في العلوم الإنسانية أنها علوم نظرية غير واقعية؛ لأن أفكارها مجردة ذات طبيعة فلسفية، فتتائجها نظرية أيضاً.

العلوم المدنية وعلاقتها بالأديان

تُطرح في هذا العصر إشكالية ترك الأديان بحجة التقدم والرقى والتحضر؛ إذ يُرى أن الأديان زائلة في هذا العالم المادي (الرقمي)؛ لأنها لا ترعى هذا التقدم، وأن الإنسان بعقله يمكن أن يحقق ما يحتاجه من قوانين تحكم مصالحه، وهذه العلوم متنوعة من أهمها الرياضيات، وقد كان موجوداً ولم تمنعه الأديان، وتطور عند المسلمين في ضوء الإسلام، وتعلمه المسلمون، وبرعوا فيه، وأثبتوا ذكاءهم باكتشافهم نظريات كثيرة،² ولم يمنعهم إسلامهم من التميّز والنبوغ فيه، وقد كان تعليمه وجوبياً مع تعليم القرآن والخط، وكان يُقرأ معه علوم

¹ بسيوني، أثر العلم والتعليم والتعلم والعلوم الطبيعية على الحضارة الإسلامية، ص 21-22.

² أحمد إسماعيل الجبوري؛ خولة محمود الصمدي، تاريخ العلوم عند المسلمين، (عمان: دار الفكر، ط 1، 2014م)،

دينية كالقراءات في المرحلة الأولى، ثم يتخصّص الطالب في أي علم يختاره، وقد كان التعدد متاحاً، والتنقل بين مجالس العلم سهلاً، فرُسم منهج للتعليم بمجىء الإسلام هو "الجمع بين العلوم الدينية واللغوية وبين العلوم الطبيعية واللغوية بعد وجوب تعلم الحساب والفرائض مع القرآن"¹، وهو منهج أراه مهمّاً، ويمكن إحياءه حتى يفهم الإنسان دينه ويتعلّق به، ثم يفهم كونه، وكان هذا في ضوء الإسلام، أما ظهوره فقد كان نظراً إلى حاجة الإنسان الضرورية من مثل الحاجة إلى تقسيم الطعام بين أفراد الأسرة، وتقسيم الأراضي والمحاصيل الزراعية وغنائم الحملات الحربيّة، وقياس الوقت، وملاحظة التّجوم، وإجراء القياسات لتشييد الأبنية والمدن،² فهو علم ضروري للإنسان له علاقة بجميع مجالات الحياة، استخدمه الإنسان في جميع أموره ومعاملاته المختلفة، وفي الأمور الشرعية في الإسلام، كحساب الزكاة والوصايا والميراث... إلخ.

ومن العلوم المدنية علم الطب، وهو فرع من الطبيعيات كما قال ابن خلدون، وهو صناعة تهتم ببدن الإنسان من حيث إنه يمرض ويصح، وقد خلط بالسكر والشعوذة والكهنوت في حضارة بلاد فارس وبالحكمة عند الصينيين، وبالدين عند بعض الشعوب، وقد اشتغل به المسلمون بعد الإسلام، واعتنوا به، ولم يمنعهم الإسلام، ونجد أيضاً علم الفلك، وهو من العلوم الإسلامية بامتياز، وهو العلم القائم على الأرصاد والملاحظات المنظمة، لا على الأوهام والخرافات، ومادته الأساس السماء والكواكب والأجرام السماوية، وقد ربط القرآن الكريم ذلك كله بالتوحيد والإيمان بما جاء من آيات القمر والشمس والليل والضحى والنجم... إلخ، فليس المطلوب منا التوقف عند تلاوتها، وإنما التدبر فيها باكتشاف قوانينها، وقد اهتم به المسلمون أيما اهتمام، ولم يمنعهم إسلامهم، وإنما تلوها، وتابعوا الظواهر التي تتحدث عنها، وأصبحت السماء والأرض وظواهرهما أحب إلى

¹ فرحات أحمد؛ كرم حلمي، التراث العلمي للحضارة الإسلامية في الشام والعراق خلال القرن الرابع الهجري، (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ط1، 2004م)، ص204-207.

² المرجع السابق، ص114-115.

نفوسهم وأقرب بعد مجيء الإسلام؛ لذلك قال النبي ﷺ: «تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ، فَإِنَّهُ لَا يُحِيطُ بِهِ الْفَكْرُ».¹

ويلاحظ أن هذه العلوم يُفهم منها اختصاصها بعلم المادة البعيدة عن الإنسان عند المعاصرين؛ لأن علوم الإنسان على الحقيقة لها علاقة مباشرة بالإنسان في المعنى المعاصر ونفسيته وسلوكه، وهذا تضيق لمعنى العلوم الإنسانية لا يُعبر عن علوم الإنسان حقيقة، فقد حُصرت بهذا المعنى في علمي النفس والاجتماع، ولكن السؤال الجوهرى الذى تطرحه دراسة العلوم الإنسانية هو: "ما هي حقيقة الإنسان؟"،² وتسعى لتوسيع معرفة الإنسان بوجوده وعلاقته بالكائنات والأنظمة الأخرى، وتحليل النشاط البشرى الحالى؛ للتمكن من فهم الظواهر البشرية والتطور البشرى، فتبحث في أصل النفس الإنسانية، وهل هي خالدة أم فانية؟ وقيمة الأعمال الخلقية، وحقيقة السلوك الإنسانى، وقد عرّف أفلاطون الفلسفة بأنها "التفكير بجميع الأشياء وفي جميع الأزمان"،³ ولها دور في تنمية الجانبين الاجتماعى والنفسى في الإنسان، وهذه العلوم من صميم العلم، ولها دور في الارتقاء بالمجتمع.

وهكذا كانت كلمة (العلم) - كما وردت في القرآن والسنة - إنما تعني العلم الشرعى والدينى، فكل علم نافع الناس والأرض والحياة والحيوان والنبات... إلخ، وقد حثّ الإسلام على طلب العلم بهدف تحرير الإنسان من الجهل؛ لينشئ مجتمعاً بشرياً جديداً

¹ الحديث مروي من عدة طرق منها عن ابن عباس، وفيه: «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله»، وفي رواية: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله، فإنكم لن تقدروا خلقه»، وقال السخاوي بعد أن أورد له عدة طرق: "وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوة والمعنى صحيح"، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: عبد الله محمد الصديق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1979م)، ص159.

² بسيوني، أثر العلم والتعليم والتعلم والعلوم الطبيعية على الحضارة الإسلامية، ص19-20؛ فرحات؛ حلمي، التراث العلمى للحضارة الإسلامية، ص104-106.

³ الجبوري؛ الصميدى، تاريخ العلوم عند المسلمين، ص126-127.

يليق بالمستوى الذي يجب أن يكون عليه الإنسان الذي فضله الله على سائر خلقه، "وقد تميّز القرآن من سائر الكتب السماوية في الدعوة إلى العلم"،¹ فأول آية منه كانت ﴿اقْرَأْ﴾ [العلق: 1]؛ لذا لا مجال لحصر العلم الوارد في القرآن والسنة في العلم الديني، كما يفسره بعضهم ويصرّ عليه.

وهذه العلوم فرضٌ على الأمة تعلّمها وتعليمها، ويجب ألا تنقطع من الأمة، وبها يتحقق وجودها، وبخاصة إذا تعينت الحاجة إليها فيجب إتقانها، وإنشاء المراكز لتعلمها وشرح قواعدها، فالتفريط فيها يؤدي إلى اختلال الوجود، والعيش في ضيق وحرَج؛ لذلك يقول علماء الشريعة إنه إذا انعدمت من الأمة، ولم يوجد من يتقنها؛ أثم الجميع، وكذلك علوم أمور الدين، فليس المقصود من أهميتها الفرضية على الجميع، وإنما المقصود ما يحقق وجود الدين واستمراره، ومشكلتنا عندما نجد علومًا طبيعية منفصلة عن علوم الدين، وعلوم الدين منفصلة عن علوم الطبيعة، وكلها يُقام به الدين، فلعلوم الدنيا دور في فهم الدين وتفسيره، فعلم الاقتصاد مثلاً قائم بذاته، ولكن لا حرج أن يأخذ المسلم بما جاء من تعاليم وضوابط لفقهه، فيتعلم منه ما يخصه ويضبطه، وكذلك علما الطب والهندسة، ولا يستقيم لأمة ناجحة أن تنكس فيها مثلاً طاقات دينية، في حين تفتقر إلى علماء الطب والاجتماع والهندسة والكيمياء،² أما العلوم المدنية فلها علاقة بالإنسان فضلاً عن الدين، نعم؛ هذه العلوم تطورت حين عجز الدين عن إدراك خبايا الطبيعة، وتقديم حلول لمشاكل الإنسان المتزايدة في الغرب، وكان ذلك في سياق تاريخي خاص مثّله الكنيسة الكاثوليكية في الغرب حين أقدمت على إعدام كل من توصل إلى فكرة تُعارض ما في كتابها الديني، في حين أن هناك سياقاً تاريخياً آخر مثّله الدين الإسلامي، وهو ما فتحه من طاقات لتعلّم كل علم يقود إلى التقدم الديني قبل الأخرى.

¹ يُنظر: يوسف القرضاوي، **الرسول والعلم**، (القاهرة: دار الصحوة، د.ط، 2001م)، ص 41-43.

² يُنظر: موقع تاريخ الإسلام، على الرابط: <https://islamstory.com/ar/artical>؛ الغزالي، محمد بن محمد، إحياء

علوم الدين، (جدة: دار المنهاج، ط1، 2011م)، ج1، ص 16-64.

ولكن دائماً ما يُقلق في ديننا هو تغطية هذه الحقيقة بقيم التنطع الروحي بحجة الالتزام والارتقاء الروحي، فيصبح الدين معرقل الحياة لا مجدداً إياها تحت مسمى الالتزام والتشدد الذي يعزل الإنسان عن الحياة والكون، فالإسلام حين حديثه عن الإنسان قد جمع بين الروحية والمادية، قال تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ [التحريم: 12]، وقال سبحانه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [ص: 72]، ولا شك في أن في هذا قيمة كبرى تعطى للإنسان والإنسانية، وهذه رسالة الإسلام على الحقيقة، ويجب أن نفهمه في ضوء الإنسانية، ومن ثم كرم الإسلام الإنسان، وجعله خليفة، وسخر له الكون، فيجب على الإنسان الإحسان فيها، أي الإصلاح لا الإفساد.

وبهذا أعطى الإسلام الإنسان وجوداً مادياً وروحياً بوصفه روحاً وبدناً له حاجاته الروحية والبدنية التي تمثل وجوده الروحي والبدني، فما يناسبه هو حضارة المادة والروح معاً، لا حضارة المادة فقط، وقد غالى بعضهم، فنادى بمادية الإنسان، وغالى غيرهم، فنادى بروحانية الإنسان حتى الله، ونسي حاجاته المادية،¹ والدين ينادي: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، فدرجة التكريم للإنسانية جمعاء، أي لكل إنسان بمجرد إنه إنسان، فالديانة ما أنزلت إلا لتكريم هذا الإنسان والمحافظة على إنسانيته مادةً لها خصوصياتها، قال تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْأَرْحَامِ وَالْبُحْرِ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وروحاً لها خصوصياتها، قال سبحانه: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ [التحريم: 12]، فيكون تفكيره تابعاً مكوناته المادية والروحية، فمن ماديته يتكون تفكيره المادي، و"لكن لا يبقى حبس المادة سلباً أمامها، كما هي دعوة كومت وزملائه، أو يرجع إلى وسائل الإنتاج كما قال كارل ماركس وزملائه، أو يكون حيوانياً كما قال داروين، أو حيواناً جنسياً كما قال فرويد"،² ولا نعني حصر روحانيته وإنسانيته في العبادة، فنجعل تفكيره رهبانياً، وإنما نجعل منه إنساناً

¹ يُنظر: حسين المؤيد، "الإنسان بين المدرسة الربانية والوضعية"، موقع المؤيد، على الرابط: www.almoayad.com.

الاطلاع في 13 ديسمبر 2018.

² يُنظر: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، (القاهرة: دار الشروق، ط8، 1403هـ/1983م)، ص178-181.

سويًا روحياً مادياً، كما يعبد يعمل، وكما يعمل يعبد، وهكذا يكون الدين منهجاً للحياة، لا مصادراً لها، فتظهر تعاليمه في الاقتصاد والسياسة والسلوك، وهكذا يكون الإسلام دين الإنسان، يسعى إلى تحقيق حضارته الجامعة بين المادة والروح، وفي ضوء تينك الصفتين تبدو رعايته الاجتماع ملفتاً نظرية تقدمه ورعايته تحضره.

الإسلام والاجتماع والمدنية

أولاً: الدين الإسلامي ودوره الاجتماعي

هذا جانب أريد منه إبراز دور الدين في حياة الإنسان في جانبه الاجتماعي، وهو ما يبدو فيه دوره المدني أكثر؛ لأن الحضارة في حقيقتها تعني النظام الاجتماعي الذي يظهر فيه التطور المادي والروحي معاً، فقدرة الدين على تحقيق اجتماع منشود وتلاؤم منشود هو جزء من حضارة منشودة، وتظهر قوة الدين في قدرته على تكوين مجتمعات يظهر فيها التطور المادي والروحي معاً، فالدين وإن ارتبط بأمور غيبية فإن له أثراً في تفكير الإنسان وسلوكه وعلاقته بغيره، وهو الشق الاجتماعي في الدين، كالعقيدة في الإسلام التي لا تستقيم إلا بتعامل مستقيم وسلوك قويم، فللدين دور كبير في تغيير الفكر البشري وتطويره، وإسهام كبير في تجسيد قناعاته وميولاته وحقوقه... إلخ، فالعدالة والمساواة والحرية والتعاون والتضحية والحب... إلخ؛ أفكار إنسانية معاصرة لها جذورها في الديانات المختلفة، وكلها معانٍ إنسانية لها جذورها الدينية، وهذا من صور ما يمكن الإسهام به في الواقع، فنأخذ من روحانية الدين، وننشر فكراً متشبعاً بالقيم والأخلاق، وهذا ما ظهر في نقائص الحضارة الغربية التي تعبر عن خواء روحي في مقابل تقدم مادي رهيب.

وقد تنبه علماء الاجتماع للدين ظاهرة في المجتمعات المعاصرة، حتى أسسوا علم اجتماع الأديان، ومنهم كبار المؤسسين دوركايم وفيبر، وقد أسهموا في إبراز دور الدين وأهميته في المجتمع، وأصبح الحديث عنه منذ الثمانينيات ظاهرة؛ لأنه خرج إلى النطاق العام

في حركات سياسية وأخلاقية متسامية، وقد أسهمت المدرسة الاجتماعية المحافظة في وضع مقارنة لبيان دور الدين الاجتماعي ردّ فعل على علمانية حقبة التنوير، وهي أربعة أفكار:¹

- أن الدين ضروري في المجتمع.
- لا غنى عن البحث في شؤون الدين لفهم التاريخ والتغير الاجتماعي.
- ليس الدين مجرد عقيدة، وإنما هو أيضًا طقوس ومجموعة ومنظمة تمارس فيها السلطة.
- أن الدين يمثل مصدر كل الأفكار والمعتقدات الأساس لدى الإنسان.

وفي مقابل ذلك حاولت المدرسة الماركسية التقليل من شأن الدين في المجتمع، واستبدلته بالشيوعية، مما أدى بكثير من علماء الاجتماع إلى عدّ الدين ظاهرة عرضية آنية فوقية ذات أهمية ثانوية تمامًا، ولتبنى مجتمعًا معاصرًا وجب عليها العمل على إخفاء الدين تدريجيًا، أو تصفيته، وقد تزامن ذلك مع عجز الكنيسة عن إنتاج مثقفين، فتراجع دور الدين الفعال في المجتمع،² وفي الحقيقة أن ماركس قلل من شأن الدين لما كان يرى فيه ضمانًا للسلطات السياسية تحت العمال على الاقتناع بمصيرهم، فقد كان التواطؤ بارزًا بين السلطات الدينية المسيطرة والطبقة البورجوازية في المجتمع الصناعي، ففي إيطاليا مثلاً فرضت الكنيسة الكاثوليكية سيطرتها على الشعب (ولا سيما المزارعين)، وهذا ما جعل أنجلز يقول: "إن الدين شبحٌ من السخافات صنع غشاشون".³

ولكن اعترف بعضهم آنذاك بدور الدين الاجتماعي، من مثل توكفيل (1805-1859) من خلال كتابه "الديمقراطية في أمريكا"، فرأى أن للدين دورًا مهمًا في تشكيل

¹ يُنظر: خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: بولس وهبة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005م)، ص5-14.

² عبد الباقي الهرماسي، "علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات"، الدين في المجتمع العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م)، ص11-28.

³ المرجع السابق، ص14-21.

الديمقراطية وتطورها، وبَيّن دور الدين الحيوي في بلورة الأنموذج الديمقراطي عند مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية التي ترافقت فيها "روح الدين" مع قيم الديمقراطية من الحرية والعدالة والمساواة، فقد بدا الدين مسهمًا في الديمقراطية المعاصرة أكثر مما هو عقبة في طريقها، ثم في سيادة الفردية في المجتمعات المعاصرة؛ وجد الشعب في الدين سبيل التحامه على أساس ديني مشترك ينمّي لدى كل فرد "روح العامة" من خلال تعليمه الانضباط المعنوي، فيتعلم المرء المسؤولية الاجتماعية، وهذا يدحض مقولة الدور الهامشي الثانوي للدين، ومقولة التعارض بين العصرية والدين والديمقراطية، يقول توكفيل معيّنًا حكم العقل ومادحًا الدين: "فلو ترك العقل البشري وميوله لنظم المؤسسات الدنيوية والروحية كلها على طراز واحد"،¹ ومدح بعض المذاهب الدينية مندهشًا من مراعاتها المساواة بين الناس، وعدّد تأثيره المباشر وغير المباشر في السياسة في الولايات المتحدة، ولا سيما إرشاده الأمريكيين إلى فن الحرية، وكذا رعايته الأخلاق والآداب العامة، فلم يعنهم على خلق ميل إلى الحرية فيهم فحسب، وإنما يسّر لهم أيضًا استخدامها؛ ليخلص الجميع في الأخير إلى أن الدين ضروري للجمهورية،² ولذلك هو ضروري اجتماعيًا.

وهذه النظرة تقريبًا تتفق مع تعاطف دوركايم مع الدين، واعترافه بدوره في المجتمع أداة تكامل مركزي، فله قدرة على تكوين المجتمعات، وهو يعتمد على رؤية الدين بُعدًا باطنيًا للمجتمع، ويجعل منه روح المجتمع،³ فله دوره في توطيد الرابطة الاجتماعية، وإذا لم يوفرها له المجتمع؛ انعزل عنه لإيجاد هذه الروح ومجتمع بديل، كالصوفية مثلاً، فدوركايم شدّد على مرونة الدين، ورأى أن الدين قوة تسمح بالتصرف، قال: "إن المؤمن الذي اتحد مع ربه ليس مجرد إنسان يرى حقائق يجهلها غير المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرة أكبر على

¹ ألكسيس دو توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة وتعليق: أمين مرسى قنديل، (عالم الكتب: القاهرة، د.ط، د.ت)، ج1، ص261.

² المرجع السابق، ج1، ص264-267.

³ يُنظر: الهرماسي، علم الاجتماع الديني، ص25-29.

التصرف، فالمؤمن يشعر بمزيد من الطاقة لتحمل مشاق الحياة أو قهرها... فالدين فعل والإيمان بالدرجة الأولى حث على التصرف"¹ ولذلك يرى أن العلم عاجز عن محو الدين، وإذا غاب هذا الشعور، وهذا الدافع الذي يؤدي إلى الاجتماع؛ فإنه لن يبقى للإنسانية شيء تحبه وتكرمه جماعياً إلا الإنسان نفسه كما تعتقد العلمانية عند تغييرها للدين، فهي تدعو إلى الالتئام بين بني البشر باسم الإنسانية، وهي تسعى إلى ذلك؛ لذا يبحث بعضهم عن كيفية ضمان قداسته حقوق الإنسان العلمانية في ضوء الأنظمة الديمقراطية التعددية،² والسؤال الذي يجب طرحه كذلك ملازم حقيقة الدين الاجتماعي، وهو: ما مصير الدين في المجتمعات الصناعية المدنية التي تطورت بمعزل عن الدين؟

ثانياً: الدين والعصرنة

العهد المعاصر عهد التصنيع والازدهار الصناعي الذي يظهر في التطور المادي والتقني، وفيه ظهر صراع بين الدين والعصرنة (التقدم المادي)، وأثّم الدين بضعفه عن المعاصرة في المجتمعات الصناعية الحديثة، ولكن هذا الصراع لم يحدث في الحقيقة في عصر الحداثة الأولى (عند نشأة العلم الحديث)، وعند مؤسسي هذا العلم من مثل باسكال ونيوتن وديكارت، فإن هذا الأخير لم يتصور ملحقاً عالمًا بالهندسة، وإنما بدأ بتغيير العلاقة فيما بعد مع الكنيسة، فقد أبعدت المؤسسات العلمية عن سلطة الكنيسة، ولم ترض بأي وصاية عليها،³ فأصبح بعضهم يرى أن التمدن عملية مضادة للدين، وأن الدين لا علاقة له بالتمدن، وأنه معرقل إيها، وأنه آيل إلى الزوال في المجتمعات الحديثة، فجلّ الديانات ترفض كثيراً من منتجات العلم المادي، أو تحد من حركته، ولذلك اقترح بعضهم ديانات للبشرية تحل

¹ إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، (منشورات PUF، كارديج، 1912م)، ص 595.

² يُنظر: الهرماسي، علم الاجتماع الديني، ص 28-29، نقلاً عن: جون بوبير، نحو ميثاق علماني جديد، (باريس: سوي، د.ط، 1990م)، ص 124.

³ يُنظر: محمد شقرون، "الظاهرة الدينية كموضوع لدراسة شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية عربية في المجتمعات العربية"، الدين في المجتمع العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م)، ص 128.

محل التقليدية، كما فعل دروركايـم حين حاول اقتراح دين مدني لا علاقة له بالكنيسة التي رفضت نتائج العلم، ويكون أكثر إنسانية من الديانات السابقة، وقد تنبأ بأنه سيظهر في المستقبل، وتكون مثاليته مقبولة لدى الجميع، وله القدرة للتعبير عن نفسه من دون كنيسة، واقتراح فيبر ديانة عقلانية مدنية،¹ أي إن العلماء أخذوا يبحثون عن الدين الذي يحرس المادة والتطور الصناعي، ويؤمن بنتائج العلم المادي كإثباته حقيقة الإنسان أنه كان حيواناً - كما قال داروين، ولم تتقبله الأديان - ويقبل القول بكروية الأرض والصعود إلى القمر... إلخ، وقد أسهم ثقل الماركسية في دعم هذا الميل إلى عدّ الدين ظاهرة اجتماعية فانية بالية، وكذلك ما فعلته الكنيسة الكاثوليكية التي أبدت معارضة تامة للعلم الحديث من خلال اتخاذه موقفاً معاكساً لخياراتها الأساس.

ويرى دوركايـم أن مختلف أشكال تراجع الدين في المجتمعات الغربية الحديثة ترجع بالأساس إلى عوامل عدة، منها عجز الكنيسة عن إنتاج نخب مثقفة،² ويرى ماركس أن الدين أفيون الشعوب، وهو يعبر عن مفهوم خاص للدين والظاهرة الدينية، ولا يرى مكاناً للدين، وينقد ممارسته الخاطئة،³ ومن ثم ظهرت في الغرب مجتمعات حديثة صناعية تراجع فيها أداء الشعائر الدينية والانضمام إلى الكنيسة، ولذلك يرى العلماء أنه كلما تقدمت العصرنة تراجع الدين، وظهور مفهوم التمدين يعني ترك الدين أو العلمنة التي تعني في إحدى معانيها العقلنة، وهكذا انحصر الدين في جماعات تطوعية وغيرها، وهو ما نخاف فيه على الدين الإسلامي، ولكن العلم الحديث لم يستطع إلى اليوم الإجابة عن أسئلة دينية من مثل: من نحن؟ وما دورنا في الكون؟ حتى الأخلاق لا يجيب عنها،⁴ وقد عرض العلماء هذه الفكرة، ونظروا إلى المجتمعات المتقدمة، فوجدوا استحالة تلخّصها من الدين، وهذه

¹ شقرون، الظاهرة الدينية، ص 129-131.

² كازانوف، الأديان العامة، ص 136-137.

³ يُنظر: مايكل لوفي، "الماركسية والدين"، ترجمة: بشير السباعي، مجلة القاهرة، العدد 134، يناير 1994م.

⁴ شقرون، الظاهرة الدينية، ص 130.

الفكرة لم تظهر إلا في الغرب الأوروبي، في حين أن في العالم المتمدن المعاصر مثالين يدحضانها، هما الولايات المتحدة الأمريكية واليابان؛ إذ تمثلان العصرنة بخاصة في ضوء الدين، فقد وُفِّقَ بين العصرنة والدين بسبب المحافظة على نسبة مهمة من الالتزام الديني (الممارسة الدينية)، والدور المهم الذي كان لحركات دينية في تقدُّم الولايات المتحدة الأمريكية، كحركة الجوهريات، وكذلك اليابان؛ لأنه مجتمع تطورت فيه الصناعة في إطار النظام التيوقراطي (الترتيبي)، وتحتل الحركات السياسية الدينية ساحته السياسية، وكذلك يُلاحظ استمرار عبادة الأجداد في المجتمع أمام المعابد والمذابح في مناسبات مهمة، وأعياد آخر السنة لطلب الحماية وقراءة التعاويذ والتمايم... إلخ، وكذلك ما نراه من عودة الدين في التسعينيات يدحض المعنى السابق،¹ فالياباني أصبح يبحث عن ديانة جديدة منها ديانة الشنتو التي تعدُّ إحساسًا عاطفيًا لا تفكيرًا ماديًا يسمو بالإنسان ويدعم أخلاقياته ويهذب سلوكه، فهو يريد الإحساس بالإيمان والسمو من خلاله، فأصبحت للفكرة علاقة بالحياة والنمو والتطور، وارتبطت بفكرة دينية هي خلود الروح ووجود حياة بعد الموت، ويؤيد ذلك احتفال معظم اليابانيين بالأعياد والمناسبات التي تجري على مدار السنة وتتبع مختلف الديانات، ولا سيما الشنتو والبوذية، وزيارة أضرحة الشنتو، فللجانب الديني الياباني أثره في تشكيل نهضة اليابان في المزج بين القيم المادية والروحية،² وهو نفسه ما نراه في محاولة رجوع الغرب المسيحي إلى الدين المسيحي في احتفالاته بميلاد المسيح، ومحاولة فرضه عالميًا.

فالمجتمعات المتقدمة صناعيًا تبحث اليوم عن قيم ترقى بروحها وتهذبها، وبذا نفهم أن الدين المنبوذ هو الدين الذي كانت ترعاه الكنيسة، وأن ما عورض في الحقيقة هو الكنيسة حتى جاء تعريف التمدن في الغرب بمعنى خاص هو السيطرة على الكنيسة من السلطة

¹ يُنظر: ب. ل. سوانس، الدين والمجتمع في اليابان الحديثة، (كاليفورنيا: بيركلي، دط، 1993م).

² يُنظر: خليل حسن، "اليابان والدين"، موقع إيلاف، على الرابط: <http://elaph.com>، الاطلاع في 30 مايو 2020م.

المدنية، وبالضبط في وجه الكنيسة الكاثوليكية فيما يعني فصل الدين عن التعليم والسياسة فقط، ولا يعني غياب أي إيمان مطلق، وإنما يعني التحرر من قيود الكنيسة المعادية والمناهضة للمساواة والمواطنة والمؤسسات الاجتماعية... إلخ،¹ وقد استطاع ديكارت وسبينوزا تحرير العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي، وبدءاً من تلك اللحظة بدأت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي،² ولكن ظهر التطرف العلماني آنذاك منذ القرن التاسع عشر حتى ظهر حداثيو العرب الذين دعوا إلى علمنة الدول الإسلامية، وانتقدوها، وعلى رأسهم محمد أركون الذي دعا إلى إعادة التفكير فيها وتجديدها؛ لكي تلبي الحاجات الروحية المستجدة في المجتمعات الصناعية بعامة، على غرار كبار فلاسفة الغرب من مثل إميل بولا وجون بوبورو وبول ريكورن، وكلهم يدعون إلى تشكيل علمنة ذات بعد روحي.³

وهذا العقل لم يثب عمله بعد تجاه الدين، والواقع يؤكد ذلك، فقد تأكد التركيز على الحاجة إلى الدين في المجتمعات الصناعية لا العكس، وذلك تجديداً للعهد الروحاني الذي يضمن الحقوق، وهي تخدم المجتمعات الأوروبية التي اختلت فيها التوازنات الدولية، فأصبحوا يبحثون عن البعد الديني للإنسانية،⁴ ومن ثم يمكن للإنسان المعاصر الاستفادة من الدين، وإحياء جانبه المعنوي الروحي؛ لكي يملئ على المجتمع ما يمكن "من ممارسات تؤكد فعالية هذه المعتقدات والقناعات"،⁵ فالعقل العلماني ما هو إلا عقل أوروبي فهم ظاهرة دينية في سياق ظاهرة أخرى، وثقافة معينة في سياق ظاهرة دينية تحتاج إلى سياقها

¹ خالد ياموت، "العلمانية: معالم نظرية لفصل الدولة عن الدين في النموذج الفرنسي"، على الرابط: <https://www.7iber.com>، الاطلاع في 26 يونيو 2020م.

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط4، 2009م)، ص316-317.

³ المرجع السابق، ص313-314.

⁴ الهرماني، علم الاجتماع الديني، ص15.

⁵ مهنا يوسف حداد، الأنثروبولوجية الدينية أو العلاقة التبادلية بين ظاهري الحضارة والديانة، (عمان: دار البازودي، ط1، 2011م)، ص48.

الخاص لفهمها، لا من ناحية واحدة، ولكن الخطأ عندما نعمّم مثلاً ما في المسيحية عن الإسلام، "فلا يمكن لأيّ ادعاء فهم رسالة دين من الأديان من خلال سياق مغاير"¹، ولا يمكن فهم رسالة ديانة ما عن طريق ديانة أخرى، والسؤال الثاني الذي يطرح نفسه في خضم دور الدين والعصرنة: ما علاقة الإسلام بالتقدم المادي أو التمددين؟

ثالثاً: الإسلام وقدرته على المعاصرة والتمددين

مرت قرون على ظهور الإسلام ديناً عاماً للإنسانية، والتاريخ يثبت وجوده التاريخي، وقدرته على التأثير فيمن نزل فيهم، ولكن بعضهم اليوم يتهمه بالرجعية والتخلف، وبعجزه عن التأثير في أتباعه وحثهم على التمدن ومعاصرة التمدن، وبعجزه عن صنع عالم متقدم مسلم، فالدين الإسلامي كذلك رباط روحي بين العبد وربّه، ولا يمنع ذلك أن يقصد إلى إقامة حضارة الإنسان، وهو مقصده الأول - كما يقول علماء المقاصد - من خلال قصده إلى الإصلاح في الأرض لا الإفساد فيها؛ إذ تدرج رؤية الإسلام لنشأة الحضارة والتمدن باستخلاف الإنسان في الكون وعمارته وإصلاحه، والعمل الصالح يكون بتعامل الإنسان مع الموجودات، مما يؤدي إلى الابتكار والإبداع، ولا يكون ذلك إلا بصلاح الإنسان في عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه،² فلا يكون التحضر إلا بالعمل وإصلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، ولذلك شرعت الشرائع قانوناً لتنظيم شؤون الناس وإيجاد الحلول لها، ومقصده دفع الفساد؛ لأنّ صلاح العمل لا يكون إلا بتقنين التشريعات كلها، وهو ما يسمّى "نظام المعاملات المدنية" المالية والأسرية والجنائية والدولية... إلخ، فالمدينة في حقيقتها تعني حفظ نظام العالم بجلب المصلحة ودرء المفسدة عن الناس، وتسيير شؤونهم، وما ذلك إلا ما يسمّى "قانوناً"

¹ مرتبشا إيادة، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة: مسعود المولى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007م)، ص 49-59.

² محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، ج3، ص188.

للتطور الروحي والفكري، ولا يقوم إلا بالتطور في وسائل العيش المادية والفكرية، ولا يكون ذلك إلا بفعل الأصلح، قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]، وقال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205]، ولذلك امتن على الصالحين من عباده في جميع العصور، قال عز وجل: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الحج: 105]، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: 55].¹

وقد اختلف المفكرون في حقيقة الحضارة، فرأى بعضهم أنها تعني التقدم في الجانب الفكري والروحي والخلقي،² في حين رأى غيرهم أن الحضارة تعني التقدم في الجانب المادي كالعمران ووسائل الاتصال والترفيه،³ وبعد التحليل والتدقيق؛ نرى الحضارة تعني المعنيين كليهما؛ التقدم الفكري والمادي، أي الزيادة في الإنتاج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وما يتبعه من عيش رغد قويم، وقد عرفها ول ديورانت بأنها "نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي، وتتألف الحضارة من عناصر أربعة الموارد الاقتصادية والنظم السياسية والتقاليد الخلقية ومتابعة العلوم والفنون"،⁴ ويرى أنها تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق؛ لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف تحرّرت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها،⁵ وقد عرفها تايلور بأنها "كل ما يتقبله الإنسان باعتباره طريقة للعمل والتفكير وكل ما يتعلمه أو يعلمه لغيره من الناس"،⁶ ومنه نستنتج أن الحضارة هي التقدم الذي يتبعه قدرة الإنسان على العيش والتكيف

¹ ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 41-42.

² فخري خليل النجار، الحضارة، (عمان: دار الكندي، ط 1، 1437هـ/2016م)، ص 24-25.

³ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 4، د.ت)، مادة (حضر).

⁴ يُنظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، (بيروت: د.ط، د.ت)، ج 1، ص 3.

⁵ السابق نفسه.

⁶ عبد الكريم بكار، نحو مفهوم أعمق للواقع الإسلامي، (بيروت: الدار الشامية، ط 1، 1420هـ/1999م)، ص 12.

وفق نظام اجتماعي بمقوماته المادية والروحية.

فالحضارة إذن نظام اجتماعي بمقوماته المادية والروحية،¹ ويرى ابن خلدون أنها ضرورة، وقد عبّر عنها الحكماء بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"، أي لا بُدَّ له من المدنية، كما في اصطلاحهم، ويرى ابن عاشور في الحضارة الحقّة ما يشمل أنواع المعارف الصالحة من المخترعات والمكتشفات؛ لأنها نشأت عن تلافح العقول وتفاوضها متولدة عن التفكير المركب في العقل، ويقوم على التعاون على تحصيل الحاجات من الأعمال والصناعات والآلات؛ لذلك قال: "وكذلك يحتاج كل واحد منهم في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه"،² ويدل على ذلك أنّ الواحد من البشر يستحيل أن يفي بحاجاته وحده، فلا بُدَّ من التعاون والاجتماع؛ ليحصل له القوت والغذاء لإعمار العالم واستعمار واستخلافه، وهذا معنى العمران والحضارة والمدنية البشرية الذي له الخلافة على سائر المخلوقات،³ فالحضارة هي الانتظام في الجماعة وما يتبعها من رقي وتعاون، والإنسان مدني بطبعه، أي يميل إلى الاجتماع بيني جنسه، والاقتران بهم، ويصعب عليه العيش بم عزل عنهم، ولا يكون الاجتماع الحسن إلا بالعمل الصالح ودفع الفساد في الأرض، وهو مقصود الشريعة الإسلامية التي جاءت للصالح ودفع الفساد، وهو مقصدها الأول، والعمل الصالح يكون بتعامل الإنسان مع الموجودات بخير وإحسان، مما يؤدي إلى الابتكار والإبداع لتحقيق حضارة الإنسان.

والإسلام راع التمدن لأنه شريعة مدنية لرعايته الجانب الاجتماعي، وينبه إلى رسالة الإنسان في الكون، وهي إعماره لتحقيق خلافة الإنسان حقيقةً ومادةً، والحقيقة ما يلسمه الإنسان في الإسلام من روح ترقى بتفكيره عن مستوى جميع

¹ يُنظر: فريدة حايّد، قابلية الإنسان للتمدن بين الفطرة والدين، (الجزائر: أوراق ثقافية، ط1، 2019م)، ص13 وما بعدها.

² ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص137-187.

³ المرجع السابق، ص138، ويُنظر: عماد عادل مسعود أبو مغلي، العلاقات الاجتماعية في القرآن الكريم (عمان: دار الكندي، ط1، 2014م)، ص31.

الموجودات، فمهمة الإسلام إنسانية بالأساس، فلم ينزل الإسلام لإقامة الروح فقط؛ وإنما لإقامة البدن والنفوس، والحفاظ عليهما بالعمل والاجتهاد، وقد برهن المسلمون على تمدن الإسلام باهتمامهم بالعلم، فكوّنوا حضارة العلم لا غير، وقد بُنيت على أساس من المادية فلم تهملها، وكذلك على الروحية ببناء عقيدة التوحيد، والحضارة المادية تمثلت في اعتناء المسلمين بالعلوم المادية¹ الكونية الطبيعية التطبيقية، كعلوم الطب والهندسة والكيمياء والميكانيك والجبر وغيرها، ولم يمنعهم إسلامهم من تعلّمها والإبداع فيها.

وعليه كانت الأديان في حقيقتها قانون الاجتماع البشري بتأسيس المدنية الصالحة، والناظر في الإسلام يجد الصلاح مقصده الأول، وهو مراد الله تعالى من هذا الدين، مما يدل على قدرته على ضبط نظام الاجتماع تكملة للنظام الديني الذي هيأ أفراد الناس للاتحاد والمعايشة، وهي العقيدة، والشريعة تطلق على الدين الذي لا يقتصر على العبادات وتهذيب الروح، وإنما يتجاوز إلى ضبط نظام الأسرة والمجتمع، ولذلك قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30]، وهو القيم بما يشمل من عقائد وتشريعات،² وكلها مدركة بالعقل، وذلك لأن أحكام الشريعة ضرورية لصلاح العمران.

فروح الإسلام وحقيقته في قدرته على تأسيس المدنية الصالحة، وبالشرع يكتمل التقدم لرعايته للقيم والأخلاق ومحاسن الأفعال التي لا تكون إلا بالعلم؛ لذلك نقول إن اهتمام الإسلام بالمادة كان جنباً إلى جنب مع اهتمامه بالروح، فقد دعا إلى العمل والإنتاج، واهتم بطلب العلم والمعرفة، إضافة على اهتمامه بشؤون المجتمع انطلاقاً من العلاقات الفردية إلى العلاقات الدولية، فهو بهذا دين الروح والمادة بتوازن يختلف عن سائر الأديان

¹ يُنظر: عبد الستار لبيب، الحضارات، (بيروت: دار المشرق، ط 17، 2008م)، ص 280-284؛ جلال مظهر، علوم المسلمين أساس التقدم العلمي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1970م)، ص 6-17.

² مظهر، علوم المسلمين أساس التقدم العلمي، ص 13-16.

والمذاهب والحركات "التي تعترف بالمادة فقط وتهمل الروح، والأديان والحركات التي تهتم بالروح فقط وتهمل المادة والحياة"،¹ فالإسلام دين الإنسان، بُعثت معه حضارة الإنسان (إنسانية الإنسان)، وقيام حضارة الإنسان هو المقصد من خلق الإنسان.

خاتمة

من خلال ما سبق يتبين مدى الصراع القائم بين الدين ظاهرة وبين ظواهر أخرى إنسانية بالأساس كالعقلنة والتمدن، مما يُنبئ عن خطورة الظاهرة الدينية وعلاقتها الوطيدة بالإنسان، وقد كانت الديانات الكبرى في العالم تحمل تفاعلات واقعية، وكلها تشترك في الأصل الإنساني الواحد، وقد حورب الدين في الغرب نتيجة تجاهله إنسانية الإنسان، فابتكر العقل الأوروبي عقلاً دينياً عصرياً، ولكن تزايد الوعي الديني يضحد هذا الطرح، فالدين ظاهرة إنسانية بالأساس، ولا يُتوقع منه تخطي حدود الإنسانية في ضوء الفهم الصحيح لتعاليمه، ومن هذا البحث خرجت النتائج الآتية:

1. العلوم بمختلف أنواعها ضرورية للإنسان ومحيطه، ولا يشك أحد في دورها الفعال في تحسين حياة الإنسان وتطوره، فلا تحتاج إلى مجيء دين أو ذهابه، وإنما قد يبدو الدين ضابطاً لهذا العلم؛ لئلا يتعدى حدود الإنسان الذي وُضعت من أجله، وهي كذلك قد تكون ضابطة للدين بنتائجها القطعية أحياناً، ولكن التشريع الديني لا يتوقف عليها، ولا أنزل بها.

2. الدين الإسلامي دين علم بالأساس قد احترمت كل العلوم، وفتح آفاقها، بل دعا إلى استنباط قواعدها من خلال فهم الظواهر التي تشغل بها، فهي في الإسلام مطلوبة طلباً جازماً؛ لدوره في الإصلاح الذي هو مقصود الشارع من تشريع دينه وحفظ

¹ يُنظر: أنور الجندي، مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، د.ط، 1393هـ/1972م)، ص 81-88؛ إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع الديني، (عمان: دار وائل، ط 1، 2005م)، ص 65-66.

- الوجود؛ لئلا يعيش الناس في حرج وضيق وتخلّف.
3. ظهر الصراع بين الدين والتمدن في وقت لم يستطع الدين إيجاد قيم إنسانية موحدة، ولكن الإسلام أثبت روحه بهذه القيم التي تُثبت وجوده في كل زمان، وتبث الروح فيه، وتخلّف المسلمين اليوم لا يعني تخلّف الإسلام؛ لأننا بعدد لم نرتق إلى روحه.
4. الإسلام دين المدنية على الحقيقة؛ لرعايته الروح والمادة معاً، ولكن تجاهله يؤدي إلى اختزال حقيقته في القتال والعنف والخرافة، وغيرها مما يقضي على حقيقة الروحية فيه، وتظهر المدنية الإسلام أكثر - إضافة إلى رعايته القيم - في رعايته العلم والدعوة إليه وتقديسه، وفي مقابل الحفاظ على الفرد وحاجاته الروحية والنفسية والاجتماعية، ولن يكتمل إيمان المسلم إلا بإتقان هذه العلوم، ولكن العلم وحده لم يستطع الإجابة بعدد عن أسئلة دينية، فلم يثب صراعه بعدد مع الدين، ولم يتخلص منه.
- وفي الختام أدعو إلى الاستفادة من المراحل السابقة للإنسانية المعاصرة، وتحليلها بموضوعية، ومراعاة حقيقة الإنسان في كل الطروحات البديلة من دون التوقف عند سياق معين، وتعميمه على كل الديانات.

References:

المراجع:

- 'Abdul Bāqī al-Hurmāsī, 'Ilm al-Ijtimā' al-Dīnī, al-Majāl, al-Makāsib, al-Tasāulāt, Maqāl Ḍimn Kitāb: *al-Dīn fī al-Mujtama'* al-'Arabī, Majmu'ah Muallifin, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wehdah al-'Arabiyyah, 2nd edition, 2000).
- Abū Maghlī, 'Imād 'Ādil Mas'ūd, *al-'Alāqāt al-Ijtimā'īyah fī al-Qurān al-Karīm*, (Amman: Dār wa Maktabah al-Kindī, 1st edition, 2014).
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1st edition, (Saudi: Dār al-Minhāj, V1, 2011).
- Al-Ḥassan, Muḥammad, Iḥsān, 'Ilm al-Ijtimā' al-Dīnī, (Jordan: Dār Wāil lil Nashr, 1st edition, 2005).
- Al-Jabbūrī, Aḥmad Ismā'īl wa al-Ṣamīdī, Khawlah Maḥmūd, *Tārīkh al-'Ulūm 'inda al-Muslimīn*, (Jordan: Dār al-Fikr, 1st edition, 2014).
- Al-Jundī, Anwar, *Mushkilāt al-Fikr al-Mu'āṣir fī Ḍaw al-Islām*, (Miṣr: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1972).
- Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad al-Sharīf, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, ed; Muḥammad Ṣadīq al-Minshāwī, (Cairo: Dār al-Faḍīlah, no date).
- Al-Khulī, Basyūnī Muḥammad, *Athar al-'Ilm wa al-Ta'līm wa al-Ta'allum wa al-'Ulūm al-*

- Tabī'ah 'alā al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*, (Miṣr: Dār al-'Ilm wa al-Imān, 1st edition, 2015).
- Al-Najjār, Fakhr Khalīl, *al-Ḥaḍārah*, (Amman: Dār al-Kindī, 1st edition, 2016).
- Al-Nashār, 'Alī Sāmī, *Nashah al-Dīn- al-Nazariyyāt al-Taṭawwuriyyah wa al-Mu'lihah*, (Alexandria: Dār al-Thaqāfah, 1949).
- Al-Qardāwī, Yūsuf, *al-Rasūl wa al-'Ilm*, (Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1st edition, 2001).
- Al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad bin 'Abdul Raḥmān, *al-Maqāsid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah 'alā al-Alsinah*, ed; 'Abdullah Muḥammad al-Ṣadiq, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1979).
- Anīs Ibrāhīm wa 'Abdul Ḥalīm Muntaṣar wa 'Aṭiyyah al-Ṣawālīhī wa ākhaūn, *al-Mu'jam al-Wasīf*, (Miṣr: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, V1).
- Arkūn, Muḥammad, *Qadāyā fī Naqd al-'Aql al-Dīnī, Kaifa Naḥam al-Islām al-Yawm*, tarjamah; Hāshim Ṣāliḥ, (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 4th edition, 2009).
- Bakkār, 'Abdul Karīm, *Naḥw Maṣḥūm 'Umq lil Wāqī' al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Shāmīah, 1st edition, 1999).
- Baubéro, Jean, *Naḥw Mūthāq 'Almānī Jadīd*, (Paris: 1990).
- Darrāz, Muḥammad 'Abdullah, al-Dīn, *Buḥūth Mumahhidah li Dirāsah Tārīkh al-Adyān*, (Cairo: Matba'ah al-Sa'ādah, 1969).
- Émile Durkheim, *al-Ashkāl al-Awwaliyyah lil Ḥayāt al-Dīniyyah*, (Manshūrāt Kārdj, 1912).
- Farḥāt, Aḥmad wa Karam Ḥilmī, *al-Turāth al-'Ilmī lil Ḥaḍārah al-Islāmiyyah fī al-Shām wa al-'Irāq khilāl al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī*, (Cairo: Maktabah Zahra al-Sharq, 1st edition, 2004).
- Ḥadād, Mehnā Yūsuf, *al-Antrūbūlujiyyah al-Dīniyyah aw al-'Alāqah al-Tabāduliyyah baina Zāhiratai al-Ḥaḍārah wa al-Dīniyyah*, (Jordan: Dār al-Yāzūdī, 1st edition, 2011).
- Haid, Farida, *Qābiliyyat al-Insān lil Tamaddun Baina al-Fiṭrah wa al-Dīn*, 1st edition, (Jijel: Awrāq Thaqāfiyyah, 2019).
- Ḥussein al-Muayyad, *Muḥāḍarah bi 'Unwān: al-Insān baina al-Madrasah al-Rabbaniyyah wa al-Waḍaiyyah*, 2018, www.almoayad.com
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed; Muḥammad al-Ḥabīb bin al-Khawjah, (Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyah, V3, 2004).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtīmā'ī fī al-Islām*, 2nd edition, (Tunisia: al-Sharikah al-Tunisiyah lil Tawzī', al-Jazāir: al-Sharikah al-Waṭaniyyah lil Kitāb).
- Ibrāhīm 'Alī Ḥidar, al-Usus al-Ijtīmā'iyyah lil zāhirah al-Dīniyyah- Mulāḥazāt fī 'Ilm Ijtīmā' al-Dīn, Maqāl Ḍimn Kitāb bi 'Unwān: *al-Dīn fī al-Mujtama' al-'Arabī*, 2nd edition, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Weḥdah al-'Arabiyyah, al- Jam'iyyah al-'Arabiyyah li 'Ilm al-Ijtīmā', 2000).
- José Casanova, al-Adyān al-'Āmah fī al-'ālam al-Ḥadīth, 1st edition, Tarjamah: Qism al-Lughāt al-Ḥayyat wa al-Tarjamah fī Jāmi'at Balamand, murāja'ah, Būlis Wahbah, (Beirut: al-Munazzamah al-'Arabiyyah lil Tarjamah, 2005).
- Khālīd Yāymūt, *'al-'Almāniyyah- Ma'ālim Nazariyyah li Faṣl al-Dawlah 'an al-Dīn fī al-Namūzaj al-Faransī*, 2020, <https://www.7iber.com>
- Khalīl Ḥassan, "al-Yābān wa al-Dīn", 2020, <http://elaph.com>
- Labīb, 'Abdul Sattār, al-Ḥaḍārāt, 17th edition, (Beirut: Dār al-Mashriq, 2008).

- Mawqī' *Tārīkh al-Islām*, <https://islamstory.com/ar/artical>.
- Mazhar, Jalāl, *'Ulūm al-Muslimīn Asās al-Taqaḍḍum al-'Ilmī*, (Miṣr: al-Haiat al-Miṣriyyah al-'Amah lil Kitāb, 1970).
- Michael Love, al-Mārksiyah wa al-Dīn, Tarjamah: Bashīr al-Subā'ī, *Majallah al-Qāhirah*, issue no. 134, January 1994.
- Mircea Eliade, *al-Baḥṭh 'an al-Tārīkh wa al-Ma'nā fī al-Dīn*, Tarjamah: Mas'ūd al-Mawlā, 1st edition, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Weḥdah al-'Arabiyyah, al-Munaḍamah al-'Arabiyyah lil Tarjamah, 2007).
- Muḥammad Shaqrūn, "al-Zāhirah al-Dīniyyah ka Mawḍū' li al-Dirāsah Shurūṭ Imkāniyyah Qiyām Sosilogī Dīniyyah 'Arabiyyah fī al-Mujtama'āt al-'Arabiyyah, Maqāl Ḍimn *Kitāb al-Dīn fī al-Mujtama' al-'Arabiyyah*, *al-Dīn fī al-Mujtama' al-'Arabī*, 2nd edition, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Weḥdah al-'Arabiyyah, 2000).
- Murād Sa'īd, *al-Madkhal fī Tārīkh al-Adyān*, (Miṣr: Dār al-'Ain lil Dirāsāt al-Ijtimā'iyyah wa al-Insāniyyah).
- Qutb, Sayyid, *al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥaḍārah*, (Cairo: Dār al-Shuruq, 3rd edition, 1983).
- Ṣalībā, Jamīl, *al-Mu'jam al-Falsafī*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, V1, 1971).
- Sawāns, *al-Dīn wa al-Mujtama' fī al-Yābān al-Ḥadīthah*, (California: Birkley, 1993).
- Tocqueville, Alexis, *al-Dīmuqrāṭiyyah fī Amrīkā*, ed; Amīn Morsī Qandīl, (Cairo: 'Ālam al-Kutub, V1).
- Will Durant, *Qiṣṣah al-Ḥaḍārah*, (Beirut: no date).

الإجراءات الإدارية المتعلقة بوباء كوفيد-19 من منظور القواعد الفقهية: دراسة مقارنة بالقانون الصحي الليبي

**Administrative Measures Related to the Covid-19 Pandemic in the
Light of Legal Maxims (al-Qawa'id al-Fiqhiyyah):
A Comparative Study with Libyan Health Act
Prosedur Pengurusan Berkaitan dengan Wabak Covid-19 dari
Perspektif Qawa'id Fiqhiyyah: Suatu Kajian Perbandingan dengan
Akta Kesihatan Libya**

لؤي عبدالسلام محمد أبوسعد*، روزمان بن محمد نور**، محمد حافظ بن جمال الدين***

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تقييم المعالجة التشريعية لوباء (كوفيد 19) من حيث الإجراءات التي اتخذتها الدول حياله، وبالمقارنة بما تقضي به القواعد الفقهية؛ فصد إبراز قيمتها التشريعية، مع اتخاذ القانون الصحي الليبي (1973/106) ولائحته التنفيذية أنموذجاً تطبيقياً، والاستشهاد ببعض الدراسات القانونية والتطبيقات القضائية الحديثة، وقد اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ بعرض تلك الإجراءات، والتأصيل لأحكامها من خلال قواعد الفقه الإسلامي، وقد تبين أن معالجة قواعد الفقه الإسلامي إياها تتميز بالشمول؛ فهي تؤسس لشرعية تلك الإجراءات، وتحدد ضوابط تطبيقها، وتعالج الآثار

* باحث في مرحلة الدكتوراة، قسم الشريعة والقانون، أكاديمية الدراسات العليا، جامعة الملايا؛ محاضر، كلية القانون،

جامعة طرابلس، ليبيا، البريد الإلكتروني: luai.abousaad@gmail.com

** أستاذ مشارك، قسم الشريعة والقانون، أكاديمية الدراسات العليا، جامعة الملايا، البريد الإلكتروني: ruzman@um.edu.my

*** محاضر أول، قسم الشريعة والقانون، أكاديمية الدراسات العليا، جامعة الملايا، البريد

الإلكتروني: hafiz_usul@um.edu.my

المرتبة عليها، بما لا يقل تطوراً عما توصلت إليه أحدث التشريعات، وتتميز أيضاً بالموضوعية والثبات، فهي تنبع في تعاملها مع المفاهيم القانونية ذات الصلة - من مثل مفهومي الحق والحرية - من ثوابت الشريعة ومقاصدها الكلية التي تعكسها تلك القواعد، وهي في هذا الشأن قد سبق فقهاء القانون الوضعي الذي شهد جدلاً في تلك المفاهيم وفق منطلقاته الفلسفية المختلفة التي جاءت ردة فعل عن ظروف وقتية، وأوصى البحث بالحاجة إلى دراسات تطبيقية أعمق لتلك القواعد في الفروع القانونية المختلفة، وضرورة الاستفادة منها في مجالات التشريع والإدارة والقضاء على المستويين النظري والتطبيقي، لتُجعل معياراً لمراجعة التشريعات، ثم تنفيذها التنفيذ الأمثل؛ وذلك لأهميتها البارزة في بيان أحكام النوازل والمستجدات، وكذا أوصى البحث بتضمين مادة القواعد الفقهية في المناهج التدريسية لكليات القانون ومعاهد القضاء والإدارة.

الكلمات المفتاحية: الجائحة، النوازل، الإجراءات الإدارية، القواعد الفقهية.

Abstract

This study aims to evaluate the legislative treatment of the (Covid 19) epidemic in terms of measures taken to confront it in the Libyan Health Law 106/1973 and its implementing regulation in comparison with al-Qawa'id al-Fiqhiyyah to highlight its legislative values and to cite some legal studies in the recent judicial applications. The research followed the descriptive analytical approach; view these actions and the rooting of its provisions through the rules of Islamic jurisprudence, and it has been shown that the treatment of these rules of Islamic jurisprudence is characterized by comprehensiveness. The fiqh approach also shown that the treatment establishes the legitimacy of these procedures, determines the controls for their application, and addresses the effects resulting from them, in a way that is no less sophisticated than what has been reached by the latest legislation, and is also characterized by objectivity and stability. It stems in its dealing with the relevant legal concepts - such as the concepts of right and freedom - from the constants of Shari'a and its overall purposes (maqāṣid) that those rules reflect. The research recommended that there is a necessity of deeper applied studies of these rules in different legal branches, and the need to benefit from them in the areas of legislation, administration and elimination at the theoretical and practical levels, to make them a criterion for reviewing legislation, and then implementing it optimally; This is due to its prominent importance in clarifying the provisions of calamities and developments, as well as the research recommended to include the subject of jurisprudence in the teaching curricula of law faculties and institutes of justice and administration.

Keywords: Pandemic, developments, administrative procedures, jurisprudential rules.

Abstrak

Kajian ini bertujuan menilai rawatan perundangan terhadap wabak (Covid 19) dari segi langkah-langkah yang diambil oleh negara mengenainya, berbanding dengan apa yang diharuskan oleh prinsip perundangan Islam. Kajian ini bertujuan menyerlahkan nilai perundangan dengan mengambil Undang-undang Kesihatan Libya (106/1973) dan peraturan pelaksanaannya sebagai model terpakai dan mengambil contoh beberapa kajian undang-undang dan aplikasi kehakiman yang terkini. Kajian ini menggunakan pendekatan analitikal deskriptif, iaitu dengan membentangkan prosedur tersebut, dan menyatukan ketetapan melalui kaedah-kaedah perundangan Islam. Jelas menunjukkan bahawa pendekatan kaedah perundangan Islam adalah bersifat komprehensif kerana ianya menetapkan kaedah pelaksanaannya dan menangani akibatnya. Ianya juga bercirikan objektiviti dan tetap kerana ianya berpunca dari konsep undang-undang yang relevan- seperti konsep hak dan kebebasan - daripada ketetapan Syariah dan tujuan keseluruhannya yang dicerminkan oleh peraturan tersebut. Dalam hal ini ia mendahului perundangan yang menyaksikan kontroversi dalam konsep tersebut mengikut pelbagai premis falsafahnya yang datang sebagai reaksi kepada keadaan tersebut. Kajian ini mencadangkan keperluan untuk mengkaji dengan lebih mendalam tentang peraturan ini dalam pelbagai cabang undang-undang, dan keperluan untuk mendapatkan manfaat daripadanya dalam bidang perundangan, pentadbiran dan kehakiman di peringkat teori dan praktikal, untuk menjadikannya sebagai kriteria untuk menyemak semula perundangan, dan kemudian melaksanakan pelaksanaan yang optimum. Ini disebabkan kepentingannya yang menonjol dalam menjelaskan hukum-hukum ketika wabak dan perkembangannya. Kajian ini juga mencadangkan untuk memasukkan subjek perundangan dalam kurikulum pengajaran fakulti undang-undang dan institut keadilan dan pentadbiran.

Kata kunci: Wabak, musibah, prosedur pentadbiran, peraturan perundangan.

مُقَدِّمَة

كان لظهور وباء (كوفيد 19) وإعلانه جائحةً تداعيات اجتماعية واقتصادية وسياسية على المستويين الوطني والدولي؛ بما أدّى إليه من إغلاق للحدود، وتقييد للحركة، وتعليق لنشاطات وطنية ودولية، وواكب ذلك سنُّ تشريعات، واتخاذ إجراءات تنفيذية، وقد أثارت تلك الإجراءات جدلاً قانونياً منطلقاً من فلسفات ونظريات مختلفة؛ لمساسها بحقوق أساسية للإنسان، فكانت مثار مخاوف إما من حيث قصورها عن مواجهة تلك الظروف - بسبب عوائق تشريعية - وإما لاحتمالية اتخاذها وسيلة للنيل من حقوق الأفراد، مما دعا الدول والمنظمات الدولية إلى ضبط حالات التدخل، وسنّ التشريعات

لمعالجة تداعياته؛ لإضفاء غطاء من المشروعية عليها، ووضع ضوابط تمثل ضمانات لحقوق الأفراد خلالها، وقد نص القانون الصحي الليبي (106/1973)¹ ولائحته التنفيذية² على جملة من الأحكام في هذا الإطار.

وتكمن إشكالية البحث في استيضاح معالجة قواعد الفقه الإسلامي للإجراءات المتخذة في مواجهة وباء (كوفيد 19) بالمقارنة بأحكام القانون الصحي الليبي، فمن المقرر أن لتلك القواعد أهمية كبرى في ضبط الفروع والجزئيات، وتسهيل فهم أحكام النوازل الجديدة، وإدراك مقاصدها وأسرارها التشريعية،³ وتعرض هذه الإشكالية تساؤلات عن فلسفة الشريعة الإسلامية في التعامل مع بعض المفاهيم القانونية، من مثل مفهومي الحق والحرية، وقدرة قواعدها على التعامل مع القضايا المستجدة، وما يميز معالجتها من المعالجة القانونية، وكيفية الاستفادة منها في إكمال بعض الأحكام التي أغفلها القانون.

ومن ثم يهدف البحث إلى توظيف قواعد الفقه الإسلامي في تقرير الأحكام المتعلقة بمكافحة الوباء والآثار المترتبة عليه، وهو ما يصب في اتجاه الاستجابة للدعوة التي أطلقها بعض العلماء المعاصرين بقوله: "على أن تنزيل هذه النظرية [التقعيد الفقهي] على التطبيقات الفقهية المعاصرة؛ مرحلة أخرى في غاية الأهمية والخطورة والسعة، وهي المرحلة المستهدفة من مشروع القواعد الفقهية كله، وإنجازه يفتقر إلى بحوث ودراسات عديدة".⁴

وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي بعرض تلك الإجراءات الواردة بالقانون الصحي الليبي، والتأصيل لأحكامها من خلال قواعد الفقه الإسلامي، مع الاستشهاد

¹ الجريدة الرسمية، ع6، س12، 26 محرم 1394 هـ / 18 فبراير 1974 م.

² صدرت بموجب قرار وزير الصحة الليبي رقم (654) لسنة 1975.

³ يُنظر: عارف علي عارف؛ مراد جبار سعيد، "حجية القواعد الفقهية في استنباط الأحكام"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 20(39)، 2016، ص68-69.

⁴ محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2000)، هامش ص24.

ببعض الدراسات القانونية والتطبيقات القضائية الحديثة، وذلك بعد الاطلاع على دراسات سابقة من أهمها:

- "الطبيعة القانونية لجائحة كورونا وأثرها على العمل القضائي"،¹ ركّزت على دراسة أثر الوباء - بعد تكيفه بأنه قوة قاهرة - في إجراءات التقاضي، كالمواعيد القضائية والحبس الاحتياطي وغيرها، وفق أحكام قانون المرافعات الليبي، وبيّنت قصوره في معالجة بعض آثارها، ولم يشر إلى القانون الصحي الليبي، فضلاً عن خلوه من المقارنة بالفقه الإسلامي.

- "تأثير جائحة كورونا على العقود"،² ركّزت على دراسة تداعيات الوباء على الأحكام الموضوعية والإجرائية للقانون الخاص الليبي، ولم تتطرق إلى الأحكام الواردة بالقانون الصحي.

- "التكيف القانوني لجائحة كورونا"،³ تناولت التكيف القانوني لهذا الوباء استناداً إلى أحكام القانون المدني الليبي، وخلصت إلى أن القضاء يقرر أنه قوة قاهرة أو حادث طارئ حسب حيثيات كل قضية على حدة، ولم تتطرق إلى الإجراءات الإدارية التي تتخذ في مواجهته.

- "النظام القانوني للنشاط الصحي العام في ليبيا: دراسة مقارنة في ضوء القانون الصحي 1973/106 ولائحته التنفيذية"،⁴ حددت في تمهيدها معالم القانون الصحي من حيث

¹ عثمان العجمي، "الطبيعة القانونية لجائحة كورونا وأثرها على العمل القضائي"، مجلة الجمعية القضائية، طرابلس، ع1، 2021.

² محمد عبدو، "تأثير جائحة كورونا على العقود"، المؤتمر العلمي الدولي الافتراضي الأول حول جائحة كورونا، جامعة صبراتة، ليبيا، 14-15 نوفمبر 2020م.

³ عبد الباسط الحمري، "التكيف القانوني لجائحة كورونا"، المؤتمر العلمي الدولي الافتراضي الأول حول جائحة كورونا، جامعة صبراتة، ليبيا، 14-15 نوفمبر 2020م.

⁴ صالح العلام، النظام القانوني للنشاط الصحي العام في ليبيا: دراسة مقارنة في ضوء القانون الصحي 1973/106 ولائحته التنفيذية، (بنغازي: منشورات جامعة بنغازي، ط1، 2002).

مفهومه ومصادره وعلاقته بفروع بالقوانين الأخرى، وخصصت مبحثاً لدراسة مكافحة الأمراض المعدية، ولكن لم تُشر إلى دور الفقه الإسلامي في هذا الشأن.

مفهوم الإجراءات الإدارية والوباء والجائحة والقواعد الفقهية

لتحديد هذه المفاهيم وأنواعها أهمية كبيرة؛ إذ تترتب آثار مختلفة على كل منها من حيث المسؤوليات والالتزامات التي ترتبها.

أولاً: مفهوم الإجراءات الإدارية

نقصد بالإجراءات الإدارية جميع القرارات الإدارية واللوائح التنظيمية والأعمال المادية التي تتخذها السلطة التنفيذية في مواجهة الظروف الطارئة، من مثل الأوبئة والكوارث الطبيعية؛ تنفيذاً للقوانين،¹ وقد ترجّح استعماله على مصطلح (الإجراءات الاحترازية أو الوقائية)؛ لشموله الجانب الوقائي السابق، والعلاجي اللاحق تلك المخاطر.

وتدخل هذه الإجراءات ضمن اهتمامات القانون الصحي الذي يعني "مجموعة القواعد القانونية التي تنظم النشاط والإدارة الصحية، والمهن الصحية وأشخاصها، والتي تهدف إلى حماية المجتمع ووقايته من الأمراض، وضمان الحياة الصحية اللائقة للأفراد؛ للرفع من المستوى الاجتماعي والاقتصادي لهم".²

وثمة مصطلحات متداولة متعلقة بمفهوم الإجراءات الإدارية، من مثل التدابير التحفظية أو الوقائية، والتباعد الاجتماعي أو الجسدي، والحجر الصحي، والعزل الصحي؛ يلزم بيانها، فهي:

- التدابير التحفظية **Precautionary Measures**: تدابير عملية تُتخذ لوقاية

حق أو شيء،³ أو "مجموعة الإجراءات والخدمات المقصودة والمنظمة التي تهدف

¹ يُنظر: حسن عبد الفتاح السيد، التدابير الوقائية لمكافحة الأمراض المعدية والوبائية من منظور الفقه الإسلامي والطب الحديث، (الدقهلية: كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 2015)، ص7.

² العلام، النظام القانوني للنشاط الصحي العام في ليبيا، ص28؛ صليحة صداقة، التشريعات الصحية، (بنغازي: دار الفضيل، ط1، 2021)، ص10.

³ جيرارد كورنوا، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1998)، ص440.

إلى الحيلولة دون الخطر أو الإقلال من حدوث الخلل أو القصور"¹، وتسمى أيضا (التدابير الوقائية).

- **التباعد الجسدي Physical Distancing**: تَرْكُ مسافة محددة - ستة أقدام (متران) مثلاً - بين الأشخاص خارج المنزل، وتجنُّب المجموعات الكبيرة في أثناء الوباء، حسب تعميمات منظمة الصحة العالمية ومراكز مكافحة الأمراض والوقاية منها، وقد فضلت منظمتا الصحة العالمية واليونسيف استخدام هذا المصطلح على مصطلح (التباعد الاجتماعي Social Distancing)، من حيث إن التواصل الاجتماعي عن بُعد مع الأسرة والأصدقاء مطلوب في مثل هذه الظروف.

- **الحجر الصحي Quarantine**: تقييد نشاطات الأشخاص الذين يشتبه بتعرضهم لمصدر العدوى وليس لديهم أي أعراض ولا نتيجة إيجابية؛ تقييدهم بطريقة تؤدي إلى الحيلولة دون انتشار العدوى، ويكون الحجر في منشأة مخصصة أو في المنزل، مع توفر اشتراطات معينة.²

- **العزل الطبي Isolation**: فصلُ الشخص المصاب - أو المشتبه بإصابته بمرض مُعدٍ - بطريقة تحول دون انتشار العدوى، ويكون العزل في المستشفى أو المنزل حسب تقييم حالته الصحية.³

فالحجر الصحي يكون محله شخصاً سليماً، أما العزل الطبي فيكون محله شخصاً مصاباً.

ويُلاحظ أن المَعْرِفَ (التدابير) كُتِرَ في التعريف، وجُعِلَ جزءاً منه، وهذا عيب في التعريفات؛ يلزم منه الدور والتسلسل كما يقول المناطق.

¹ السيد، التدابير الوقائية لمكافحة الأمراض المعدية والوبائية، ص7.

² المركز الوطني للوقاية من الأمراض ومكافحتها، الدليل الإرشادي للحجر الصحي والعزل الطبي، (الرياض: الإصدار السابع، فبراير 2021)، ص1.

³ السابق نفسه.

ثانيًا: مفهوم الوباء والجائحة

لا تتعلق الإجراءات المذكورة بكل مرض، وإنما بصفة خاصة فيه تتوقف عليها مشروعية اتخاذها؛ لذا كان تحديد المصطلحات مهمًا جدًا.

الْوَبَاءُ لُغَةً بقصر الهمزة ومدّها، وجمْعُ المقصور (أوباء)، والممدود (أوبئة)، وهو كل مرض فاشٍ عامٍ يسببه فسادٌ يعرض لجوهر الهواء، ووُبِئَتِ الأرضُ؛ كثر فيها الوباء،¹ وزعم بعضهم أن (الوباء) و(الطاعون) مترادفان، ورُدَّ بأن الوباء أعم من الطّاعون، بدليل أن المدينة المنورة لا يدخلها الطّاعون، وأنّه دخلها الوباء كما في حديث العُرَينيين.²

ويبدو أن ثمة ارتباطاً بين الوباء والعدوى التي هي تجاوز العلة صاحبها إلى غيره،³ فمن صفات الوباء القُشُو وسرعة الانتشار، ومن علاماته الحمى والجُدريّ والنّزلات والحِكّة والأورام وغير ذلك.⁴

أما في الاصطلاح الطبي فالوباء (Epidemic)⁵ كل مرض شديد العدوى، سريع الانتشار، يصيب الإنسان أو الحيوان أو النبات، في مكان محدود، ويسمى (الوباء المستوطن) و(الوباء الموضعي).

¹ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (عمّان: دار عمار، ط9، 2005)، مادة (وبأ)؛ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار فراج، (الكويت: دار الهداية، 1984)، مادة (وبأ).

² البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الفتن، باب لا يدخل الدجال المدينة، ج9، ص61؛ كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة، ج5، ص129.

³ محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1410هـ)، ص508.

⁴ الزبيدي، تاج العروس، مادة (وبئ).

⁵ تتكون من مقطعين؛ (Epi) أي (بين)، و (Demos) أي (الناس)، وقد استعمل هذا المصطلح لأول مرة سنة 1666م الطبيب Gideon Harvey.

يُنظر: ألفه الهذلي، "تداعيات الوباء على القانون"، المجلة القانونية، ع300-301، يونيو 2020.

وقد استعمل القانون الصحي الليبي مصطلح (الأمراض المُعدية)،¹ وعرفها في المادة (27) بأنها "كل مرض ينتقل من شخص إلى آخر، أو حيوان أو مكان أو شيء ملوث إلى الإنسان، وتبين اللائحة التنفيذية لهذا القانون هذه الأمراض".

الجائحة لغةً من الجَوَح، وهو الهلاك والاستئصال، يقال: جاحتهم السنة، وأجاحتهم، واجتاحتهم؛ استأصلت أموالهم، والجائحة الآفة والشدة والنازلة العظيمة التي تجتاح المال من سَنَةٍ أو فتنة، والجوائح الجراد، وكُلُّ مُصِيبَةٍ عَظِيمَةٍ وَفْتَنَةٍ مُبِيرَةٍ جَائِحَةٍ، والجُمُع (جَوَائِح)، وقد خصها بعضهم بما يأتي على المال أو الثمار.²

واصطلاحاً هي في الفقه الإسلامي ما أتلف من معجوز عن دفعه عادة، قدراً من ثمر أو نبات، بعد بيعه،³ أو كل ما أذهب الثمرة أو بعضها بغير جناية آدمي، كريح ومطر وثلج وبرد وجليد وصاعقة وحرّ وعطش وغيرها، فهي خاصة ببيع الثمار بشروط ذكروها؛⁴ استناداً إلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة الواردة فيه، كقوله ﷺ: «إِنْ بَعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَرًا، فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ، فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا، بِمِ تَأْخُذُ مَالِ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقٍّ؟»⁵، فمصطلح (الجائحة) في الفقه الإسلامي خاص بما أصاب الثمار فأهلكها، مرضاً كان أو آفة، ويقابله في فقه القانون الوضعي نظرية "الظروف الطارئة" التي تطرأ على عقود تكون

¹ هي أيضاً تسمية قانون الصحة الفلسطيني 2004/20 (م9)، وقانون الصحة الأردني 2008/47 (م17)، أما القانون التونسي 1992/71 فسمّاها (الأمراض السارية).

² الجوهرى، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط1، 1999)، مادة (جوح)؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993)، مادة (جوح).

³ محمد الأنصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبي الأجنان، الطاهر المعمور، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993)، ج1، ص392، وقد وقع خطأ جسيم في التعريف الوارد في هذه الطبعة، فقد أبدلت كلمة (دفعه) ب(نفعه)، وكلمة (قدرًا) ب(قهراً)، والتصحيح من حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج3، ص182.

⁴ يُنظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، (الكويت، ط2، 1989)، ج15، ص67-69.

⁵ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ت)، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، ج3، ص1190.

الثمار محلّها، مع اختلاف في بعض الأحكام وآلية معالجة بعض الآثار،¹ ولا يمت بصلة إلى موضوع الأوبئة المعدية، إلا ما أتى منها على الثمار فأتلفها، ولا يعني ذلك أن التراث الفقهي ليست فيه معالجات لمثل هذا الموضوع كما يضح لاحقاً.

والجائحة (Pandemic) في الاصطلاح الطبي تفشي المرض وانتشاره سريعاً حول العالم، فالجائحة إذن وباء، ولكنه يؤثر في نطاق جغرافي أوسع، كأن يصيب بلداً بأكمله أو الكوكب بأسره؛ لذا يطلق على الجائحة كذلك "الوباء العالمي"، ويجب أن يكون المرض مُعدّياً لتتحقق شروط وصفه بأنه وباء، كما أن وصف الوباء لا يعني بالضرورة أن يكون المرض فتاكاً، فالتقييم فيه بسرعة الانتشار لا بشدة المرض.²

ويرى غانم النجار أن الترجمة الصحيحة لكلمة (Pandemic) هي "الوباء المستجد"، ويُرجح أن استعمال كلمة (جائحة) لم يرد في عصرنا الحديث إلا من خلال ترجمة صالح علماني لرواية "الحب في زمن الكوليرا" لماركيز، وهو - في رأيه - اختيار لكلمة لا تعني المراد.³

وميل البحث إلى ما ذهب إليه النجار؛ لذا استعمل لفظ (وباء كوفيد 19)، فكلمة (الوباء) تشمل مصطلحي (Epidemic) و (Pandemic)، وتُبقى لمصطلح (الجائحة) خصوصيته في الفقه الإسلامي، وإن كان المقرر أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

ووباء (كوفيد 19) مرضٌ يستهدف الجهاز التنفسي للإنسان، تصاحبه أعراض مثل السعال، وارتفاع درجة حرارة الجسم، ويسبب الالتهاب الرئوي في معظم الحالات، وقد

¹ يُنظر: الذهب، حسين، "نظرية وضع الجوائح في الفقه الإسلامي"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، مج8، أكتوبر 2011، ص102؛ عبد الله الصيفي، "الجوائح عند المالكية"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع2، 1428هـ، ص155.

² يُنظر: موقع جامعة الفلاح <http://www.afu.ac.ae>، الاطلاع في 16 أبريل 2021؛ موقع العلوم للعموم <https://popsci Arabia.com>، الاطلاع في 18 أبريل 2021.

³ يُنظر: غانم النجار، "لماذا نستخدم مصطلح (الجائحة)؟"، الجريدة الكويتية، <https://www.aljarida.com>، الاطلاع في 22 أبريل 2021م.

يؤدي إلى الوفاة، وينتقل الفيروس المسبب للمرض عن طريق انبعاث الرذاذ - وهو قطرات مائية تتناثر في الهواء أو تسقط على جسم ما - في أثناء حديث الشخص حامل الفيروس، أو سعاله، أو عطاسه، وينتقل أيضاً عن طريق المصافحة أو لمس أماكن لمسها الشخص المصاب، وكان أول إعلان لظهور هذا المرض في مدينة (ووهان) الصينية في 31 ديسمبر 2019، وفي 11 مارس 2020 أعلنت منظمة الصحة الدولية تحوله إلى (جائحة) أو (وباء عالمي).¹

ثالثاً: مفهوم القواعد الفقهية وأهميتها التشريعية

تنوّعت تعريفات العلماء لهذا المصطلح، وهي تتمحور حول وصف القاعدة بالكلية أو الأغلبية، وأن خلافهم ذلك لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً،² ولأنه ليس من غرض البحث استعراض تلك التعريفات ومناقشتها؛ نقصر على بعض التعريفات، هي:

- "كلُّ كَلْبٍ هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة".³

- "الأمر الكلي الذي تنطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها، ومنها ما لا يختص بباب كقولنا: اليقين لا يرفع بالشك، ومنها ما يختص كقولنا: كل كفارة سببها معصية فهي على الفور".⁴

- حكم أغلبي لا كلي ينطبق على أغلب جزئياته؛ لتعرف أحكامها منه.⁵

وللقواعد الفقهية مكانة بارزة في منظومة التشريع الإسلامي، فهي تعين الفقيه والقاضي على استخلاص أحكام الحوادث والنوازل التي لم ينص عليها في الكتاب والسنة

¹ يُنظر: موقع منظمة الصحة العالمية، www.who.int.igtt.covid19، الاطلاع في 11 أبريل 2021.

² يُنظر: عارف، سعيد، حجية القواعد الفقهية في استنباط الأحكام، ص 62.

³ المقرئ، محمد بن أحمد، قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدرداي، (الرباط: دار الأمان، ط1، 2012)، ص 77.

⁴ السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1991)، ج1، ص 23.

⁵ الحموي، غمز عيون البصائر، ج1، ص 52.

صراحة، وتساعدهما على إدراك مقاصد الشريعة وأسرارها التي أسست عليها الأحكام، فالتقعيد الفقهي منهج يقوم أساساً على التعليل، مما يجعله رافداً "الفهم الارتكازي" القائم على إدراك العلل والتبصر بمناسبات المصالح واعتبارها عند استنباط الأحكام، ومن ثم يعكس واقعية الفقه الإسلامي ومراعاته مصالح العباد في المعاش والمعاد.¹

ونبه هنا إلى أن نسبة (الفقهية) في المصطلح هي إلى (علم الفقه الإسلامي)، ومن ثم يتحدد موضوع القواعد بموضوع هذا العلم، وهو عمل الأشخاص، وليست النسبة فيه إلى (الفقهاء)، أي أن تكون تلك القواعد بالضرورة من استنباطهم، فالنسبة إذن موضوعية لا عضوية أو وظيفية، وعليه يشمل موضوعه كل القضايا أو الأحكام الكلية العملية من حيث دلالتها على حكم الفروع الفقهية المتشابهة المنضبطة بها، وما استثني منها لأسباب خاصة، سواء كانت تلك القضايا أو الأحكام العامة نصية أم مستنبطة، ولا تنحصر أهميتها ضمن منظومة التشريع الإسلامي، وإنما تتعداها إلى منظومة التشريع الوضعي؛ نتيجة الوحدة الموضوعية والمقاصدية في كثير من الأحيان، فهي "تعبّر عن مبادئ حقوقية معتبرة ومقررة لدى القانونيين أنفسهم؛ لأنها ثمرات فكر عدلي وعقلي ذات قيم ثابتة في ميزان التشريع والتعامل والحقوق والقضاء... ولها قيم قانونية وقضائية ثابتة في فقه القانون الوضعي كما في الفقه الإسلامي"²، فكانت بذلك مصدراً غالباً للقواعد القانونية، وبخاصة في الدول الإسلامية.³

وفي ليبيا التي ينص إعلانها الدستوري⁴ على أن الدولة دينها الإسلام، والشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع، ويجعل قانونها المدني - الذي تُعدُّ نصوصه بمنزلة القاعدة

¹ يُنظر: محمد الطاهر المساوي، "التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة"، مجلة إسلامية المعرفة، 13(52)، 2008، ص 14.

² مصطفى الزرقا، مقدمة شرح القواعد الفقهية، (دمشق: دار القلم، ط 2، 1989)، ص 7.

³ مصطفى إبراهيم الزلي، إيضاح الفوائد في شرح القواعد، (طهران: دار إحسان، ط 1، 2014)، ص 44.

⁴ الجريدة الرسمية، ع 1، س 1، 9 فبراير 2012.

العامة لكل القوانين - فيها مبادئ الشريعة الإسلامية مصدرًا احتياطيًا، فإذا علمنا أن مصطلح (مبادئ الشريعة الإسلامية) يرادف قانونًا مصطلح (القواعد الفقهية) لدى بعضهم،¹ فذلك يؤسس لمشروعية استدلال القضاء والفقه القانوني الليبي بها، ويوجب على المشرع مراعاتها عند سن القوانين.

القواعد الفقهية المؤسسة لمشروعية الإجراءات الإدارية في حالات الطوارئ

وظيفة الدولة من المنظور الشرعي هي حماية الحقوق في حدود المصلحة العامة، فليس لها أن تمنح الأفراد حقًا أو تسلبه منهم تحكمًا وتعسفًا، وإذا تدخلت في شؤونهم فإنما تتدخل في حق ثابت مقرر من قبل الله سبحانه وتعالى، فلا يجوز إلا في حدود رسمها الشارع الحكيم، ترجع كلها إلى مقتضيات الضرورة وكفالة الصالح العام.²

ولأن الأوبئة والكوارث من المسائل المتكررة في تاريخ البشرية؛ عمدت دساتير الدول إلى تنظيم الاختصاصات العادية والطارئة، فجهة الإدارة محكومة في الإجراءات التي تتخذها بمبدأ المشروعية الذي يفيد بمعناه الواسع خضوع جميع الحكام والمحكومين للقانون، ويعني بمعناه الضيق في مجال القانون الإداري أن تكون تصرفات الإدارة في حدود القواعد القانونية،³ وتعد حالتا الظروف الطارئة والسلطة التقديرية للإدارة من الاستثناءات الواردة على مبدأ المشروعية؛ لما تتطلبانه من منح صلاحيات استثنائية لمواجهتها.⁴

ومن المهم الإشارة ههنا إلى أن نظرية "الظروف الطارئة" لم تنشأ مصاحبة نشأة النظم

¹ يُنظر: مصطفى الجمال؛ نبيل إبراهيم سعد، النظرية العامة للقانون، (بيروت: الدار الجامعية، 1987)، ص 263؛ أكلي تومي؛ هجرة مدني، "منهج الاستدلال القضائي بمبادئ الشريعة الإسلامية في التشريع الجزائري"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، 53(5)، 2016، ص 143، 157.

² يُنظر: فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1984)، ص 73.

³ يُنظر: موقع الموسوعة العربية، <http://arab-ency.com.sy>.

⁴ يُنظر: العلام، النظام القانوني للنشاط الصحي العام، ص 167.

القانونية، وإنما كانت القوانين القديمة مغرقة في الشكليات، وكذلك كان لمبدأ سلطان الإرادة تأثيره البالغ في معاداتها؛ لتعارض جوهره - بحسب الظاهر - مع أحكام تلك النظرية، فقد انطلقت فكرة تقييد الحق في الفقه القانوني الحديث بعد أن أثبت الواقع - في البلاد التي اعتمدت المذهب الفردي أساساً لها في التقنين - أن النشاط الفردي الحر قد أدى إلى مظالم اجتماعية، أما الشريعة الإسلامية فكانت سباقة إلى إقرارها؛ لأن أسسها وقواعدها العامة تقتضيها، فالدين الإسلامي "حينما قرر مبدأ الطوارئ كان رائده في ذلك نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والقواعد الفقهية المستنبطة منهما"¹، وأيضاً حالة السلطة التقديرية للإدارة ضبطتها الشريعة الإسلامية من خلال قواعدها، فهي - في سبيل تحقيق العدل والمصلحة العامة - وضعت بيد ولي الأمر سلطات تقديرية واسعة في كل ما لم يرد بشأنه نص خاص، بل تقتضيه القواعد، مما يستلزمه تنظيم مرافق الدولة وتدير شؤونها ورعاية الصالح العام.²

ومن أهم القواعد المؤسسة لمشروعية هذه الإجراءات:

أولاً: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة³

تعد هذه القاعدة من أهم قواعد السياسة الشرعية؛ فهي تحلي حدود السلطة العامة، ومعالم التدبير الإداري، وتنطوي على بُعد تأصيلي رَحْبٍ، وحمولة اجتهادية ثرية، فلا بدع أن تكون رفداً للولاة في النهوض بمسؤولياتهم في مواجهة المستجدات، وقد ذكروا أن أصل القاعدة قول الإمام الشافعي: "منزلة الوالي من رعيته بمنزلة والي مال اليتيم من ماله"⁴، وإنما

¹ الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص 66.

² المرجع السابق، ص 105.

³ للتوسع في القاعدة يُنظر: قطب الريسوني، "قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها في المجال البيئي"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع 29، 2011، ص 470؛ الزلي، إيضاح الفوائد في شرح القواعد، ص 147.

⁴ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990)، ج 4، ص 164.

ساق هذا القياس إلحاحًا على وجه المصلحة في تصرفات الأئمة والولاة، ولفئًا لأنظارهم إلى أن الرعاية بمنزلة اليتيم في شدة الحاجة إلى الرعاية، والنهوض بمصالح المعاش.¹ ولفظ (الإمام) يعني من يتولى أمر المسلمين، ويسوسهم، ويحفظ عليهم مصالحهم، واليوم توزعت صلاحياته على عدة مؤسسات تشريعية وقضائية وتنفيذية؛ لذا تأخذ القوانين واللوائح والقرارات حكمه،² بل تنتقل المسؤولية إلى السلطة الفعلية - من مثل دولة الاحتلال - حال عدم وجود ولي الأمر الشرعي.³

وتؤسس هذه القاعدة مشروعية أي إجراء تقوم به الدولة في الظروف العادية أو الطارئة، ما دامت تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة، فيجوز بناءً عليها سنُّ كلِّ القوانين واتخاذ جميع القرارات التنظيمية التي تحقق مصالح الفئات المختلفة في المجتمع، بما لا يتعارض مع ثوابت الشريعة الإسلامية،⁴ لذا عدَّ "الفقهاء أوامر السلطان (ولي الأمر) مرعية نافذة شرعًا، ولو كانت تتضمن تقييد مطلق أو منع جائز، أو ترجيح رأي فقهي مرجوح، ما دامت تستند إلى مصلحة يرجع إلى ولي الأمر تقديرها بحسب قاعدة المصالح"،⁵ فالمصلحة العامة قُطْبُ الرُحَى لأحكام السياسة الشرعية، وقد تقتضي تدخل ولي الأمر في شؤون الأفراد، في كل ما يغلب على الظن فواتًا بعدم التدخل، فأَي إجراء إداري يكون محققًا مصلحة ضرورية للحياة البشرية؛ يجب على ولي الأمر اتخاذه، ولا شك في قبوله شرعًا.⁶ ويُعدُّ سنُّ القانون 106/1973 ولائحته التنفيذية تطبيقًا لهذه القاعدة، فالدولة مطالبة

¹ الريسوني، قاعدة تصرف الإمام على الرعاية منوط بالمصلحة، ص 469.

² يُنظر: شوقي علام، الحكم القضائي وأثره في رفع الخلاف الفقهي، (القاهرة: دار نخضة مصر، ط 1، 2021)، ص 191.

³ نصت اتفاقية جنيف الرابعة (م 56) على أن من واجب دولة الاحتلال أن تعمل على اعتماد التدابير الوقائية اللازمة وتطبيقها لمكافحة انتشار الأمراض المعدية والأوبئة، وهو ما يتفق مع نظرية "الموظف الفعلي" التي يقرها الفقه الإسلامي.

⁴ يُنظر: الميساوي، التعليل والمناسبة والمصلحة، ص 20؛ مؤيد جاسم، "قاعدة التصرف على الرعاية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها المعاصرة"، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، جامعة تكريت، العراق، ع 35، 2018، ص 167.

⁵ مصطفى الزرقا، عقد البيع، (دمشق: دار القلم، ط 2، 2012)، هامش ص 32.

⁶ وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط 4، 1997)، ص 154.

باتخاذ جميع الإجراءات اللازمة للحفاظ على النظام الصحي العام، ومكافحة الأمراض، ومنع انتشارها، سواء كانت معدية أم وبائية.¹

ثانيًا: حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية يرفع الخلاف²

هذه القاعدة مكملةً سابقتها، وتستند إلى طاعة ولي الأمر الواجبة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وقد حكى النووي الإجماع على وجوبها في غير معصية وتحريمها في المعصية؛³ لذا فُيِّد الحكم بأنه في المسائل الاجتهادية، فينبغي الالتزام بما يقرره الحاكم متوخياً فيه تحقيق المصلحة؛ رفعاً للحيرة والاضطراب الذي قد ينشأ من تمسك بعضهم بالعمل بآراء فقهية مخالفة، فاستقرار المجتمعات وتوحيد الكلمة أهم وأعظم من وجوب عمل المجتهد باجتهاده أو المقلد بمذهبه، على أن الخلاف يُرفع هنا عملياً - إفتاء وقضاء - ولا يُرفع علمياً - فقهاً ودرسا - لأن القصد هو العمل على اتفاق الرأي والحد من التفرق والتشتت.⁴

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما جاء في المواد (28) من القانون الصحي الليبي و(205، 206) من لائحته التنفيذية؛ بوجوب إجراء التطعيمات والتحصينات والاختبارات ضد الأمراض المعدية؛ إذ يجب على الجميع الالتزام بذلك تحت طائلة القانون، وترك القناعات الشخصية والآراء المخالفة.

¹ السيد، التدابير الوقائية، ص2؛ مصطفى إعوردو، "حفظ النظام الصحي وتشريع الطوارئ"، المجلة المغاربية، ع2، 2020، ص27.

² الزركشي، محمد بن عبد الله، المنشور في القواعد الفقهية، (الكويت: وزارة الأوقاف، ط2، 1985)، ج2، ص69؛ القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج2، ص103.

³ النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج12، ص222.

⁴ يُنظر: علام، الحكم القضائي وأثره في رفع الخلاف الفقهي، ص190.

ثالثاً: كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع¹

قيل في معنى هذه القاعدة إن تصرفات المكلفين التي يقومون بها تنبني عليها أحكام ومقاصد يريدها المكلفون من ورائها، فإذا كانت لا تحقق المقصود منها بطلت، ولا اعتبار له شرعاً،² وهي تتضمن قيداً على سلطات ولي الأمر؛ لأنه لما كانت السلطة التقديرية الممنوحة له مَظَنَّة الانحراف بها عن مقصد الشارع؛ فقد أوجبت الشريعة أن يصدر تصرفه عن باعث لا يُناقض مقصده، وهو تحقيق المصلحة العامة وإقامة العدل، فاستعمال تلك السلطات في غير مصلحة - تشهياً أو انتقاماً - أو لتحقيق أغراض غير مشروعة تناقض روح الشريعة وقواعدها؛ تعسف وظلم.

وتمثل القاعدة أساساً لمشروعية استعمال الفرد لحقه، فالحق في المنظور الشرعي ليس ميزة طبيعية يتصرف بها الفرد وفق رغبته، وإنما هو منحة إلهية، فالشريعة أساس الحق، وأحكامها مناشئ الحقوق، وليس الحق أساس الشريعة، وهو أيضاً وسيلة إلى تحقيق غاية، وهي المصلحة التي من أجلها شرع، فقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً قصد الله سبحانه في التشريع، فاستعماله في غير ما شرع له تعسف؛ لأنه مناقض قَصْد الشارع، ومناقضة قَصْد الشارع عيناً باطلة بالإجماع، فما أدى إلى ذلك فهو باطل.³

والأصل في الحق في المنظور الشرعي هو التقييد لا الإطلاق، فهو مقيد بما قيده به الشريعة، وتعد القواعد الفقهية إحدى مقيداته، و"تأسيساً على هذا النظر يمكن أن يتصور الفعل مشروعاً في ذاته، بالنظر إلى استناده إلى حق، وغير مشروع بالنظر لاستعماله في غير غايته، أو لمناقضته لروح الشريعة أو لقواعدها العامة".⁴

¹ للتوسع في القاعدة يُنظر: محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ج8، ص363.

² السابق نفسه.

³ يُنظر: الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص104-106.

⁴ المرجع السابق، ص23.

ولا شكَّ في أن هذا المنظور الشرعي لمفهوم الحق الشخصي فيه توقُّ من الغلو والتطرف، وإبعاد له عن الإخضاع للأهواء البشرية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71]، وهو أيضًا يجمع بين صفتي الفردية والاجتماعية، فكل حق فردي مشوب بحق الله سبحانه (نظيره الحق العام في الاصطلاح القانوني)، وحق الله تعالى هذا هو المحافظة على حق الغير فردًا كان أو جماعة.

رابعًا: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة¹

إذا تعارضت مصلحة الفرد مع المصلحة العامة؛ فالحل في المنظور الشرعي لا يكون بإهدار إحدى المصلحتين على حساب الأخرى؛ لأن في ذلك إخلالاً بميزان العدالة، بل جاءت الشريعة بقواعد واقعية تقيم التوازن على أساس من جلب المصلحة الغالبة، أو درء المفسدة المساوية أو الراجحة، "فإذا أمكن رعاية الحقين معا صيرَ إليه، وإذا تعذر التوفيق قُدمت المصلحة العامة؛ جلبًا لأكبر قدرٍ من المصلحة، مع الاحتفاظ بحق الفرد في التعويض إن كان له وجهة"²، وقد دلَّ على ذلك حديث السفينة: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى خُدُودِ اللَّهِ وَالْوَقْعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَّوْا جَمِيعًا».³

ووجه الدلالة أن الذي أراد أن يخرق السفينة إنما يتصرف في حقه ونصيبه، والظاهر أنهم لم يقصدوا الإضرار، بدليل قولهم: "لَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا"، ولكن لما كان مآل تصرفهم في نصيبهم مفضيًا إلى الإضرار بمن في السفينة جميعًا؛ أوجب على سائرهم الأخذ على أيديهم؛

¹ للتوسع في القاعدة يُنظر: سناء رحمان، "القاعدة الفقهية: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، ودورها في مكافحة الفساد"، مجلة الإحياء، ع22، سبتمبر 2019، ص377.

² الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص149.

³ صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة، ج3، ص139.

وقاية للجماعة من مآلات هذا التصرف، وفي هذا الحديث تقديم للمصلحة العامة على الخاصة؛ لأن الضرر الفردي من الممكن أن يجبر بالتعويض، كما أن في رعاية المصلحة العامة رعاية للمصلحة الخاصة ضمناً كما أشار الحديث: «نَجْوَ جَمِيعًا».¹

ومن تطبيقاتها المتعلقة بالوباء جميع الإجراءات التي تتخذها الدول وتُلزم بها الأفراد، ولو كانت ضد مصالحهم الخاصة، فلولي الأمر التدخل في شؤونهم؛ رعايةً للصالح العام، وتنفيذ مقتضياته بقوة السلطان، فلها - كما جاء في المادتين (194، 236) من اللائحة التنفيذية - منع الشخص المصاب أو المشتبه في إصابته من السفر، ووضعه تحت المراقبة.

القواعد الفقهية الضابطة لمشروعية الإجراءات

بالإضافة إلى القواعد التي تؤسس مشروعية الإجراءات الإدارية في الظروف الاستثنائية؛ نجد قواعد أخرى تشترك معها في ضبط تلك الإجراءات، وبيان حدود السلطات بشأنها، من أهمها:

أولاً: "لا ضَرَرَ ولا ضِرَار" ²

الضرر ضد النفع، وهو كل ما كان من سوء حال وفقر في بدنٍ أو حالٍ،³ وتعدُّ هذه القاعدة معلماً من معالم الشريعة الإسلامية التي تحرم الضرر بالآخرين، ويرجع إليها ما لا يحصى من الأحكام،⁴ وهي تزخر بتطبيقات مختلفة لتدابير مكافحة انتشار العدوى، ومن

¹ الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص73.

² للتوسع في القاعدة يُنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص165؛ فوزي صالح، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، (دمشق: دار العاصمة، 2011)، ص111.

وهذه القاعدة بنصها حديث شريف أخرجه الإمام مالك وغيره، وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم، والحديث لا ينحط عن درجة الحسن".

يُنظر: الغماري، أحمد بن الصديق، الهداية في تخريج أحاديث البداية، (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ)، ج8، ص11.

³ الأزهري، محمد بن أحمد، تحذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث، 1، 2011)، ج11، ص314.

⁴ صالح، القواعد والضوابط الفقهية، ص117.

تطبيقاً:

- أنواع الحجر، فإنها شُرعت توقياً من وقوع الضرر العائد تارة لذات المحجور، وتارة لغيره، فإن من وجب حجره إذا ترك من دونه قد يضر بنفسه أو بغيره،¹ وقد دل على ذلك قوله ﷺ: «إِذَا سَعَيْتُمْ بِالطَّاعُونَ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا»² وقوله ﷺ: «لَا يُورِدُ مُرَضٌّ عَلَى مُصِحٍّ»³ وهو ما يتطابق مع حكم المادة (33) من القانون الصحي الليبي: "الوزير الصحة أن يصدر القرارات اللازمة لعزل أو رقابة أو ملاحظة الأشخاص القادمين من الخارج...؛ لمنع انتقال أو انتشار الأمراض المعدية"، وأيضاً المادة (36): "على السلطات الصحية - بمجرد تلقيها بلاغاً بالإصابة بمرض من الأمراض المعدية - أن تتخذ الإجراءات الضرورية لمنع انتقال المرض أو انتشاره، ولها في سبيل ذلك أن تأمر بتفتيش المنازل والأماكن المشتبه في وجود المرض بها، وعزل المرضى ومخالطتهم".

- إجراءات التباعد الجسدي المفروضة على الأفراد بترك مسافة بينهم؛ خوفاً من انتقال العدوى، وقد دل على ذلك قوله ﷺ: «فَرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ»⁴ وقوله ﷺ: «كَلِمَ الْمَجْدُومِ وَبَيْنَكَ وَبَيْنَهُ قِيدُ رُمْحٍ أَوْ رُحَيْنِ»⁵ وهذا يطابق حكم نص المادتين (35) من القانون الصحي و(189) من لائحته التنفيذية؛ بمنحها السلطات اتخاذ جميع الإجراءات الضرورية لمنع انتشار العدوى، من مثل منع الاجتماعات العامة.

¹ يُنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص167.

² صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ج7، ص130؛ صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة، ج4، ص1742.

³ صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة، ج4، ص1743.

⁴ صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الجذام، ج7، ص126.

⁵ الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، الطب النبوي، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2006)، ج1، ص55، وقال ابن حجر: "في سنده الحسن بن عمار مترك"، أحمد بن علي، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، (الرياض: دار العاصمة، ط1، 1998)، ج11، ص179.

- نصَّ الفقهاء على أن المرض من حالات الضرورة الموجبة للتخفيف، فأجازوا للمضطر أكل المحرم، فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وُجدت فيها، ومن صور التخفيف التي ذكروها جواز ترك الجماعة والجمعة بعذر المرض الشديد، وهذا يؤسس للإجراء المتخذ بمنع إقامة صلاة الجماعة والجمعة بالمساجد خلال تقييد الحركة بسبب الوباء، وهذا ما تنفيذه نصوص المواد (37) من القانون الصحي و(118)، (132) من لائحته التنفيذية؛ بمنحها السلطات الحق في قفل "أي مكان آخر ترى في إدارته واستمرار فتحه خطرًا على الصحة العامة".

وعلى الرغم من أن العلماء نصُّوا على أن حكم كثير من هذه المسائل هو الكراهة؛ تعويلاً على التزام المسلم الجليلي والأخلاقي بعدم إضراره بنفسه أو بغيره، وأن من طبيعة الإنسان النفور من هذه الأمراض المؤذية، "والطَّبْعُ مُؤَيَّدٌ بِالشَّرْعِ"¹؛ على الرغم من ذلك يتغير الحكم، فيصبح التحريم عند تهاون الناس في الالتزام مع تحقق الضرر، شأنه في ذلك شأن كثير من الالتزامات الديانية المتروكة لضمائر الناس وامتناعهم، إذ "يمكن أن يشرع لها ولي الأمر أحكاماً تنفذ بسلطان القضاء إذا أهمل الناس رعايتها؛ لضعف وازع الدين، وترتب على ذلك ضرر يتعدى إلى الغير؛ اعتماداً على أصل مقرر في الدين من أنه "لا ضرر ولا ضرار"، وهي في الأصل قاعدة خلقية شرعت لحماية قيم إنسانية في المجتمع، ثم ارتقت إلى قاعدة شرعية"².

ثانياً: الضرورات تبيح المحظورات³

تعد هذه القاعدة فرعاً على سابقتها، وهي بيان عملي تطبيقي للسهولة واليسر في الشريعة الإسلامية، ومظهر من مظاهر الرحمة الإلهية التي امتن الله تعالى بها في إرسال خير البرية.

¹ الباري، محمد بن محمد، العناية شرح الهداية، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج 4، ص 304.

² يُنظر: الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص 83، 86.

³ للتوسع في القاعدة يُنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 185.

والضرورة هي العذر الذي يجوز بسببه ارتكاب المحذور، فهي ظرفٌ قاهرٌ يُلجئ الإنسان إلى فعل المحرم،¹ أما الإباحة المقصودة هنا فهي إجمالاً رفع الإثم والمؤاخذه الأخروية، وقد ينضم إليها امتناع العقاب الجنائي كما في حالة الدفاع عن النفس، أما إذا كان المحذور متعلقاً بحق مالي للغير، فإباحته للضرورة لا تمنع من الضمان أو المسؤولية المدنية، ويُشبهه وهبة الزحيلي قاعدة الضرورة في فقه القانون العام بحق الدفاع الشرعي في القانون الجنائي، فكلاهما يقومان على الأسس نفسها؛ لأن دفاع الدولة عن نفسها كدفاع الإنسان عن نفسه ضد ما يهدده من أخطار، ثم يردف قائلاً: "والواقع العملي في أغلب بلدان العالم - ومنها الدول العربية - يملئ على الدولة الأخذ أحياناً بنظرية الضرورة في مختلف النواحي الدستورية والإدارية والدولية والجنائية والمدنية، وذلك عن طريق الأحكام العرفية، والتشريعات الاستثنائية؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات".²

وتعد هذه القاعدة أساساً لكل الإجراءات التي نصَّ عليها القانون الصحي الليبي في المواد (33، 34، 35، 36، 37، 38، 43، 44)، ونكتفي بما جاء في المادة (38) من إجازة الاستيلاء على الممتلكات الخاصة اللازمة لمكافحة الوباء، وإجبار الأفراد على تأدية بعض الأعمال: "المجلس الوزراء - بناء على عرض من وزير الصحة - في سبيل مكافحة بعض الأمراض الوبائية؛ أن يقرر جواز الاستيلاء على المستشفيات والمؤسسات العلاجية الخاصة، أو أي وسيلة من وسائل النقل، وعلى العقاقير والمستحضرات الطبية والصيدلية والكيمائيات والمبيدات الحشرية والمطهرات والأدوات والمهمات الطبية وكل ما يستلزمه مكافحة الوباء أو علاج مرض، وله أن يجيز إصدار أوامر تكليف لأي فرد بتأدية عمل من الأعمال المتصلة بمكافحة الوباء".

¹ عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ص 384.

² الزحيلي، نظرية الضرورة، ص 291.

ثالثاً: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف¹

مفهوم هذه القاعدة أن الأمر إذا دار بين ضررين أحدهما أشد من الآخر؛ يتحمل الضرر الأخف، ولا يرتكب الأشد، ومحل تطبيقها يكون عند التزاحم والتعارض؛ إذ لا يمكن الجمع بين مصلحة أو دفع مفسدة إلا بتفويت الأخرى، و"تقديم الأصلح على الأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد... ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما في الرتبين من التفاوت... والإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته، وينفر مما رجحت مفسدته"²، ومن تطبيقاتها:

- تقييد الحركة المتخذة بخصوص وباء (كوفيد 19)، وإجراءات العزل والحجر الصحي المنصوص عليها في المواد (33، 35، 37) من القانون الصحي، وذلك أن الحق في الصحة جوهر الحق في الحياة، فهو يسمو على غيره من الحقوق كلما تعارض معها، كالحق في عدم التدخل إذا ترتب عليه مفسدة عامة حقيقية هي أرى من التدخل صير إلى التدخل بالقدر الذي يدرأ هذا الضرر العام، فاستعمال الحق الفردي في بعض الظروف يؤدي إلى ضررٍ عامٍّ، فيُمنع في هذه الحالة؛ درءًا للتعسف، ولا يتم ذلك إلا بتدخل ولي الأمر حيث تقتضي الحاجة العامة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعليه يحكم موضوع التدخل لتقييد الأفراد قاعدة يختار أهون الشرين.³
- حكم مجلس الدولة المصري بتأييد قرار نقيب أطباء الأسنان بتأجيل إجراء انتخابات النقابة، ورفض دعاوى بعض الأطباء المطالبة بإجرائها في موعدها مع الأخذ بالإجراءات الاحترازية المقررة لمكافحة العدوى، ونصه: "إن الحياة الإنسانية هي أغلى

¹ للتوسع في القاعدة يُنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 197.

² العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، تحقيق: نزيه حماد، عثمان جمعة ضميرية، (دمشق: دار القلم، 2000)، ج 1، ص 9.

³ يُنظر: الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص 21، 149.

ما يمكن للحكومات والدول والمجتمعات والمؤسسات المحافظة عليها، فحفظ النفس يُعدّ أول مقاصد الشريعة الإسلامية وسابقاً على حفظ الدين، بغير حياة الإنسان لا تقوم الدنيا، ومن أحياء نفساً فكأنما أحياء الناس جميعاً، وفي إطار مسؤوليات الدولة بالحفاظ على صحة المواطن وحياته، فقد قامت بكافة الإجراءات التي ساهمت بتوصيات منظمة الصحة العالمية وكذلك المنظمات الصحية الوطنية، وصدر استناداً إليها قرار رئيس مجلس الوزراء رقم (606) لسنة 2020...، وما تلاه من قرارات بما يفيد حظر التجمعات البشرية لأي سبب من الأسباب، ومن هذه الأسباب التجمع في جمعية عمومية لإجراء انتخابات النقابة المدعى عليها، ولئن كانت الحياة الديمقراطية السليمة توجب إجراء الانتخابات في موعدها القانوني...؛ فإن صحة حياة المواطن لا يعادلها مقصد آخر".¹

رابعاً: الضرورة تقدر بقدرها²

أي إن ما أتيح للضرورة يقدر بما يدفع الضرورة، فلا يباح ما يجاوز،³ وهي تؤسس لمبدأ التناسب في الإجراءات النابع من أفكار المعقولة والاعتدال، وتقضي العدالة الإجرائية؛ حيث يفرض على الدول التزاماً بمراعاة العقلانية عند استخدام سلطاتها في وضع الإجراءات والجزاء؛ بهدف التوفيق بين حماية المصلحة العامة وحقوق وحريات الأفراد التي يحميها الدستور،⁴ وبناء عليها توصف المشروعية الممنوحة للسلطات في الظروف الاستثنائية بأنها مؤقتة، فيشترط في أي إجراء يتخذ لدفع ضرر حقيقي ألم بالناس؛ أن يكون استثنائياً مرهوناً بوقت الحاجة، لا

¹ الدعوى رقم 37214 لسنة 74ق، نقلاً عن صفحة أحمد فتحي سرور للمحاماة والاستشارات القانونية على فيسبوك، الاطلاع في 10 يوليو 2020.

² للتوسع في القاعدة يُنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص187.

³ الزلي، إيضاح الفوائد في شرح القواعد، ص312.

⁴ ندى سعيد؛ فارس علي عم، "فكرة التناسب في الجزاءات الإجرائية"، Route: Educational & Social

Science Journal، (3)6، 2019، ص416.

تشريعاً دائماً، ويجب على الحكومة أن تراعي الشروط القانونية والمادية اللازمة لتطبيقه، بدءاً بالتأكد من الوجود الحقيقي للطرف الاستثنائي، وضرورة ارتباط التدابير بمدة ذلك الطرف، وأن تكون الغاية منه هي الحفاظ على النظام العام،¹ وتطبيقاً للقاعدة:

- نصَّ مشروع الدستور الليبي 2017 في المادة (65) على أن "أي قيد على ممارسة الحقوق والحريات يجب أن يكون ضرورياً، وواضحاً، ومحدداً، ومتناسباً مع المصلحة العامة محل الحماية"، ونصت المادة (187) على أنه "يجب أن يحدد إعلان حالة الطوارئ الهدف، والمنطقة، والفترة الزمنية التي تشملها"، وأيضاً المادة (189) جاء فيها: "القيود على حالة الطوارئ والأحكام العرفية: (1) يحدد القانون أسباب إعلان حالة الطوارئ والأحكام العرفية، ونطاق كل منهما، والمدة، والحقوق التي يمكن تقييدها، والتدابير الجائز اتخاذها. (2) مع مراعاة المواد (31، 32، 34) لا يجوز لرئيس الجمهورية أثناء حالة الطوارئ فرض قيود على الحقوق والحريات العامة إلا بالقدر الضروري للمحافظة على الأمن العام والسلامة العامة للبلاد"، وهو ما قرره العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في المادة (4): "في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها..."، ومثله ما جاء في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لسنة 1950 (م1/15): "في حالة الحرب أو الخطر العام الذي يهدد حياة الأمة يجوز لكل طرف اتخاذ تدابير تخالف الالتزامات المنصوص عليها في هذا الميثاق في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع".

- نصّت المادتان (43) من القانون الصحي و(186) من لائحته التنفيذية على تحديد الأمراض التي تتخذ بشأنها إجراءات الحجر الصحي؛ لأنها من الناحية الطبية هي فقط التي تستلزم هذه الإجراءات.

¹ الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص219.

- عدم استغلال الوباء لممارسة التمييز وانتهاكات حقوق الإنسان، وأن يكون حق التنقل مستوفياً لمبادئ الضرورة والتناسب والشرعية، وفق توصيات منظمة العفو الدولية.
- يتوجب خلال تقييد الحركة اتباع نظام المحاكمة عن بُعد للموقوفين، بدلاً من إيقاف إجراءات محاكمتهم، وأيضاً تعويض العمل عن بعد بالعمل الحضوري، بدلاً من تعطيله.¹
- إذا أجازت حالة الضرورة بسبب الوباء منع الجمهور من إقامة صلاة الجماعة بالمساجد، فإنه ينبغي ألا يشمل ذلك منع الإمام الراتب والقيمين من إقامتها أو تعطيل رفع شعيرة الأذان.

خامساً: الاضطرار لا يبطل حق الغير²

معنى هذه القاعدة أن إجازة ارتكاب المحذور بسبب الضرورة لا تلغي حق المتضرر في التعويض، سواء كان الاضطرار بأمر سماوي كالأوبئة والجاعة والحيوان الصائل، أم غير سماوي كالإكراه الملجئ.³

ويرى البحث أن مجال تطبيق هذه القاعدة يمتد ليشمل الإجراءات الإدارية التي تتخذها الدول اضطراراً بسبب الوباء، فتترتب عليها عادة أضرار تلحق الأفراد والدول، فإن كانت حالة الضرورة قد أجازت اتخاذها، فهي لا تجعلها في حل من التزاماتها تجاه المتضررين، وقد نصت المادة (35) من مشروع الدستور الليبي 2017 على أن "تتخذ الدولة التدابير اللازمة لتعويض ضحايا النوازل من المواطنين والمقيمين إقامة شرعية بها"، وأوجب المادة (4) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على كل دولة طرف أن تُعلم - في الظروف الاستثنائية - الأطراف الأخرى فوراً - عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة

¹ العجيمي، الطبيعة القانونية لجائحة كورونا وأثرها على العمل القضائي، ص138.

² للتوسع في القاعدة يُنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص213.

³ الزلي، إيضاح الفوائد في شرح القواعد، ص108.

- بالأحكام التي لم تنقيد بها، وبالأسباب التي دفعتها إليها، ومن أبرز تطبيقات هذه القاعدة:

- نصُّ المادة (38) من القانون الصحي، فبعد أن أجازت للسلطات الاستيلاء على الأملاك الخاصة، وتكليف الأفراد بأي عمل؛ تستلزمها مكافحة الوباء، قررت أن "يعوض من يستولى منه على شيء من ذلك أو يكلف بأداء عمل من الأعمال بالتعويض المناسب".

- ضمان معيشة الأشخاص المشمولين بالتدابير الاحترازية وأسرهم، ولا سيما العمال الذين حُرِّموا من موردتهم الوحيد بسبب اضطراب كثير من المقاولات إلى توقيف نشاطاتها، وذلك ضمن ما يعرف بنظام البطالة الجزئية الذي أخذت به مدونة الشغل الفرنسية - المادة (L1-5122) - وهو آلية تتيح للمقاولات التي تُضطرها الأزمات إلى تقليص نشاطها أو وقفه مؤقتاً؛ تتيح إمكانية اللجوء إلى وقف عقود شغل أجزائها مع منحهم تعويضاً من فقدان الأجر، وفي مقابل ما يؤديه المشغَّل للأجير يحصل من الدولة على إعانة تختلف بحسب حجم المقاوله.¹

- وجوب قيام الدول بمسؤولياتها في مراقبة الأسعار ومنع الاستغلال خلال تقييد الحركة.

خاتمة: النتائج والتوصيات

توصل البحث إلى نتائج، أهمها:

1. مصطلح (الجائحة) في الفقه الإسلامي ذو دلالة مختلفة عنه في الاصطلاح الطبي، وما يترتب عليه من آثار، فالفقهاء المسلمون يدرسونه في إطار العقود التي يكون محلها الثمار، ولا يعني ذلك خلوّ الفقه الإسلامي من أحكام تعالج الإجراءات الإدارية التي تتخذها الدول في مواجهة الأوبئة كما هي الحال في وباء (كوفيد 19).

¹ يُنظر: الإدريسي، جائحة كورونا وضرورة مراجعة مدونة الشغل، ص 107.

2. تمثل قواعد الفقه الإسلامي بناء تشريعياً متكاملًا لمعالجة القضايا المستجدة من حيث أساس مشروعيتها والضوابط التي تحكمها؛ كما يتضح من مقارنة أحكامها بالقانون الصحي الليبي؛ إذ يلحظ أن بعض التطبيقات - التي لم ينص عليها القانون وتقرها مبادئه العامة - تقتضيها هذه القواعد، فهي منبع يمكن أن يستفيد منه المشرعون والإداريون والقضاة كل في مجاله.

3. تتبع معالجة الشريعة الإسلامية للمفاهيم القانونية التي يركز عليها البحث - من مثل مفهومي الحق والحرية - من قواعدها الثابتة التي تعكس فلسفتها التشريعية الموصوفة بموضوعيتها وواقعيتها؛ لذا سبقت في هذا الشأن الفقه القانوني الوضعي الذي حكمته نظريًا فلسفات مختلفة تأثرت بظروف وقتية فرض عليها الجانب التطبيقي الانسلاخ من تلك الفلسفات أو توجيهها التوجيه الواقعي. ومن خلال هذه النتائج يوصي البحث بما يأتي:

- التأكيد على أهمية تنزيل قواعد الفقه الإسلامي على النوازل المعاصرة، ضمن مشروع القواعد الفقهية الذي أطلقته بعض الهيئات والشخصيات العلمية، وذلك بالاستمرار في إنجاز البحوث والدراسات التي تخصص لمعالجة القضايا المستجدة من خلال القواعد الفقهية.

- ضرورة الاستفادة في المجال التشريعي والتنفيذي من هذه القواعد على المستويين النظري والتطبيقي، فتجعل معيارًا لمراجعة التشريعات، ثم تنفيذها التنفيذ الأمثل؛ لما تتضمنه تلك القواعد من معالجة موضوعية وواقعية وشمولية للقضايا المختلفة.

فينبغي للعاملين في الجهات القضائية والرقابية دراسة هذه القواعد والتسلح بفقهها؛ لأهميتها التي أكدها هذا البحث، ونوصي بتدريسها في معاهد الإدارة والقضاء.

References:

المراجع:

- Abū Nu'aim, Aḥmad bin 'Abdullah al-Aṣḥānī, *al-Ṭibb al-Nawawī*, ed; Muṣṭafā Dūnmaz, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st edition, 2006).
- Al-Bāḥisī, Ya'qūb, *al-Qawā'id al-Fiḥriyyah*, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1st edition,).
- Al-Darīnī, Fathī, *al-Haqq wa Madā Sulṭān al-Dawlah fī Taqyīdihī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 3rd edition, 1983).
- Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, (Cairo: Maṭba'ah al-Taḥaddud al-'Ilmiyyah, 2016).
- Al-Ibyārī, Ibrāhīm, *al-Mawsū'ah al-Qurāniyyah*, (Cairo: Muassasah Sijl al-'Arab, 1405H).
- Al-Jawhārī, Ismā'il bin Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st edition, 1999).
- Al-Misāwī, Muḥammad al-Tāhir, al-Ta'līl wa al-Munāsabah wa al-Maṣlaḥat: Bahth fī Ba'd al-Mafāhīm al-Ta'sīsiyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah, *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, al-'Adad 52, 2008.
- Al-Qurtubī, Abū 'Abdullah Muḥammad bin Farah, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*, ed; Hishām Samīr, (Riyadh: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003).
- Al-Raṣā', Muḥammad al-Anṣārī, *Sharḥ Hudūd ibn 'Arafah*, ed; Muḥammad Abū al-Ajḥān wa ākhar, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st edition, 1993).
- Al-Rūkī, Muḥammad, *Naḥariyyah al-Taḥqīd al-Fiḥrī wa Atharuhā fī Ikhtilāf al-Fuqahā*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st edition, 1999).
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā, *al-Muwāfāqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004).
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qurān*, ed; Ṣalāh al-Khālīdī, (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 1997).
- Al-Zankī, Najmuddī, *al-Ijtihād fī Mawrid al-Naṣ- Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition, 2006).
- Al-Zarqā, Aḥmad, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiḥriyyah*, ed; Muṣṭafā al-Zarqā wa ākhar, (Damascus: Dār al-Qalam, 2nd edition, 1989).
- Al-Zabīdī, al-Sayyid Murtaḍā al-Ḥuseinī, *Tāj al-'Arūs*, ed; 'Abdul 'Azīm Khalīl wa ākhar, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 2007).
- Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naḥariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 4th edition, 1997).
- Cornu, Gerard, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Qānūniyyah*, tarjamah: Manṣūr al-Qāḍī, 1st edition, (Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyyah, 1st edition, 1998).
- Darwīsh, Muḥyiddīn, *Irāb al-Qurān wa Bayāniḥ*, (Damascus: Dār al-Yamāmah, 2001).
- Dasūqī, Muḥammad 'Arafah, *al-Hāshiah 'alā al-Sharḥ al-Kabīr li Sayyidī al-Dardī*, (Beirut: Dār al-Fikr).
- Ibn 'Abdul Salām, 'Izzuddīn ibn 'Abdul Salām al-Salamī, *al-Qawā'id al-Kubrā*, (Damascus: Dār al-Qalam, 1991).
- Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn ibn Mukrim, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1993).
- Ṣadāqah, Ṣalīḥah wa Ākhar, *al-Tashrī'āt al-Ṣaḥiyyah*, (Bunghazi: Dār al-Faḍīl, 1st edition,

2021).

Şālih, Fawzī, *al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqātihā fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah*, (Riyadh: Dār al-'Āṣimah, 1st edition, 2011).

Salīm, Muḥammad, *Naẓariyyat al-ẓurūf al-Ṭāriah baina al-Qānūn al-Madanī wa al-Fiqh al-Islāmī*, (Alexandria: Dār al-Maṭbū'āt al-Jām'iyyah, 2007).

Wizārah al-Awqāf al-Kuwaitiyyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, (Cairo: Maṭābi' al-Şafwah, 1st edition, 1983).

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number(s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g. name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("...").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number(s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to tajdidiiium@iium.edu.my

At-Taydid

A Refereed Arabic Biannual

Published by International Islamic University Malaysia

Volume 26 July 2022 / Dhu al-Hijjah 1443 Issue No. 52

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien

Editor

Asst. Prof. Dr. Muntaha Artalim Zaim

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk

Prof. Dr. Muhammed Saadu al-Jarf

Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi

Prof. Dr. Waleed Fikry Faris

Prof. Dr. Majdi Haji Ibrahim

Prof. Dr. Asem Shehadah Ali

Prof. Dr. Judi Faris Al-Bataineh

Assoc. Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali

Asst. Prof. Dr. Fatmir Shehu

Asst. Prof. Dr. Homam Altabaa

Language Reviser

Asst. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Administrative Staff

Sr. Aida Hayati Mohd Sanadi

Articles

- ❖ The Qur'anic Approach in Managing Human Behaviour: An Analytical Study
Radwan Jamal Elatrash
Raudlotul Firdaus Bt Farah Yasin
- ❖ The Malaysian Experience in Islamic Insurance (Takaful): An Analytical Study
Fares Djafri
Mohamad Akram Laldin
- ❖ The Position of Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah on the *al-'Ismah* (Sinlessness) of the Prophet
Asmaa Muhammad Tawfiq Barakat
- ❖ Renewal of Da'wah Discourse (*al-Khiṭāb al-Da'awī*): Its Legitimate Necessities and Reform Projects
Abdel Tawwab Moustafa Khaled Moawad
- ❖ Terminological Development of the Concept of "*al-Hukm al-Istithnā'ī*" (Exceptional Rule) between the Fourth and Eighth Hijri Centuries
Gazala Nouri Ben Ashur
Salih Qadir Al-Zinki
Ayman Tayeb Bennji
- ❖ The Effect of Excessive Use of Sexual Enhancement Drugs on General Health and the Legitimacy of their Use According to the Islamic Shariah Rules
Muhammad Saeed Al-Khasib
Jamal Ahmed Zaid Al-Kilani
- ❖ The Effect of Linguistic Interference and Negative Transfer on Sounds in Acquiring Arabic Vocabulary for Turkish Speakers
Asem Shehadeh Ali
Zeynep Zivali
- ❖ The Islamic Features in the Plays (*Masrahiyyāt*) of Ali Ahmad Bakathir: An Analytical Study
Nasreldin Ibrahim Ahmad Hussien
Sapinah Abdulhadi
- ❖ The Wholeness Revelation of the Qur'an between Revelation-based and Opinion-based Ijtihad: A Critical Study
Najeem Adewale Sharaf
Saheed Abdullahi Busari
- ❖ The Role of Religions in Building Human Civilization: The Religion of Islam as a Model
Farida hayed
- ❖ Administrative Measures Related to the Covid-19 Pandemic in the Light of Legal Maxims (*al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*): A Comparative Study with Libyan Health Act
Luai Abdussalam Mohamed Abusaad
Ruzman Bin Md Noor
Mohd Hafiz Bin Jamaludin

