

Volume 20, No. 2  June 2023

أزما
ينشأ
الله
من
عباده
العلماء

JOURNAL OF

Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

JOURNAL OF *Islam in Asia*

Volume 20, No. 2 June 2023

ISSN: 1823-0970 E-ISSN: 2289-8077

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA



Journal of Islam in Asia

EDITOR-in-CHIEF

Abdul Salam @ Zulkifli B.Muhamad Shukri

EDITOR

Noor Azlan B. Mohd Noor

ASSOCIATE EDITOR

Homam Altabaa

COPY EDITOR

Nur Mashitah Wahidah Bt. Anuar

EDITORIAL ADVISORY BOARD

LOCAL MEMBERS

Abdel Aziz Berghout (IIUM)
Muhammed Mumtaz Ali (IIUM)
Nadzrah Ahmad (IIUM)
Rahmah Bt. A. H. Osman (IIUM)
Sayed Sikandar Shah (IIUM)
Saidatolakma Mohd Yunus (IIUM)
Thameem Ushama (IIUM)

INTERNATIONAL MEMBERS

Abdullah Khalil Al-Juburi (UAE)
Abu Bakr Rafique (Bangladesh)
Anis Ahmad (Pakistan)
Fikret Karcic (Bosnia)
Muhammad Al-Zuhayli (UAE)
Zafar Ishaque Ansari (Pakistan)

Articles submitted for publication in the *Journal of Islam in Asia* are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

© 2023 by *International Islamic University Malaysia*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.



E-ISSN: 2289-8077

المقالات العربية

- 1 - أئزُّ التَّعايش السِّلْمِي في حِمايَةِ الوِطَنِ في السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ: دِراسَةٌ تحلِيلِيَّةٌ في ضِوءِ الوَاقِعِ المِعاَصِرِ
أردوان مصطفى إسماعيل، عارف علي عارف
- 40 - مِبْدَأُ العَدْلِ في أَصُولِ الفِقه
عمار يحيى الضايغ، صالح قادر كريم الزنكي
- 70 - مِفهومُ المِسْؤُولِيَّةِ عَنِ التَّأمِينِ الصَّحِي للمِواطِنِ في مِناظِرةِ الاِقْتِصادِ الإِسلامِي:
دِراسَةٌ تحلِيلِيَّةٌ
ربني آريانتى رملي، أكبر شريف، دكتورة نور العين بنت محمد
- 103 - التَّبَيُّنُ عِنْدَ مِسلمِي بانكوك: أَسبابُهُ وآثارُهُ وكِيفِيَّةُ الوَقايَةِ مِنْهُ في ضِوءِ الفِقهِ الإِسلامِي
نواوي عاراوان، غالية بوهددة، ميسزيري بن سيتيريس
- 138 - صِفاَتُ القِياَدَةِ الجِيدةِ ودِوارِها في تَطوِيرِ الإِدارَةِ في الفِكرِ الإِسلامِي: دِروسُ مِستِفاَدَةٍ مِنْ نِموذِجِ عِبدِ المِلكِ بِنِ مِروانِ
خلد علي بخيت البرعمي، عبد العزيز برغوث
- 168 - الفِقهُ الاِفتِراضي عِنْدَ المِمالِكِيَّةِ مِنْ كِتابِ المِدِونَةِ بِيانِ وَتَحقيقِ
سيدي محمد فال
- 199 - التَّكْيِيفُ الفِقهِي لِجِرمِيَّةِ الاِبتِرازِ الإِلكِترُونِي والتَّأصِيلِ الفِقهِي للعِقُوبَاتِ الوارِدَةِ في
الأَنْظِمةِ الخِليجِيَّةِ
سلطان سابل العنزلي، عبد الكريم بن علي، شاهيدرا بنت عبد الخليل
- 235 - تَوطِينُ العِلْمِ الاجْتِماعِيَّةِ في السِّياقِ الإِسلامِي: المِفهومُ والمِقياسُ
د. نايف نحر الشمري

English Articles

- **The Role of CSOs in The Democratisation Process in Iraqi Kurdistan** 279
Jamal Mohammed Ameen Hussein and Abdulwahed Jalal Nori
- **Integrating Gold-Backed Cryptocurrency for Blockchain Net Settlement to Achieve Future Economic Stability** 304
Irma Naddiya Mushaddik, Ashurov Sharofiddin and Aznan Hassan
- **Sejahtera leadership: An Indigenous Malay Concept in Higher Education for Sustainable Development** 345
Arbaiah Abdul Razak and Zainal Abidin Sanusi
- **Millennial Muslims and Use of Cyber-Islam: A Case Study of Bilal Philips and Mufti Menk on Twitter and their Impacts** 372
Mariet Rosnaida Cabrera Cusi and Abdelaziz Berghout

FOREWORD

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Welcome to the biannual issue of Journal of Islam in Asia. First and foremost, we would like to thank Allah SWT for blessing us with the opportunity to publish this second issue of the year 2023. Hopefully, this publication will be of benefit to readers and to the *ummah*. In addition, we would like to thank everyone who has contributed to the process of completion and publication of this issue. May your efforts be rewarded by Allah SWT.

The Journal of Islam in Asia (JIA) is a peer-reviewed international Arabic-English online journal, published biannually in June and December by the International Islamic University Malaysia. The Journal includes articles, selected studies, book reviews, reports of conferences etc., which are relevant to Islamic thought and Muslim concerns. The Journal sees itself as an instrument, and an extension, to promote the IIUM's mission of (IIICE); Integration, Islamicization, Internationalization, and Comprehensive Excellence.

The June issue of 2023 consists of twelve articles in which, eight of the articles are in Arabic and another four articles are in English. The first article of this issue is **The Impact of Peaceful Coexistence in Protecting The Homeland in The Sunnah of The Prophet: An Analytical Study in The Light of Contemporary Reality**. The authors of this article discuss the concept of Peaceful Existence in light of the Sunnah of the Prophet, highlighting several elements of Peaceful Coexistence like justice, equality, recognition of other religions, and the principle of pluralism among the sects of a homeland. The second article, **The Principle of Justice in The Principles of Jurisprudence**, studies the principle of justice in the field of Usul al-Fiqh specifically focusing on the impact of the principle towards the theoretical origins of Sharia and its reflection on Islamic thinking. The third Arabic article, **The Concept of Responsibility for Citizen's Health Insurance from the Perspective of Islamic Economics: An**

Analytical Study, looks into citizens' health insurance from the perspective of Islamic economics by analysing the practices in citizen's health insurance like the practice of national funding, state treasury, or the management of *zakat* and *waqf*. Besides that, the fourth Arabic article is **Adoption among Muslims in Bangkok: A Jurisprudential Study of Causes, Effects, and Prevention**. In this article, the authors look into the practice of adoption specifically the adoption of Muslims in Bangkok by analysing literature and interviewing the authorities involved in the process of adoption in a field study conducted by the researchers. The next Arabic article is **Qualities of Good Leadership and its Role in the Development of Management in Islamic Thought: "Lessons Learned from the Model of 'Abd Al-Malik Ibn Marwan"**. This article studies a great Islamic figure, 'Abd Al-Malik Ibn Marwan, specifically looking into his administrative leadership as a model of Islamic administration. The sixth Arabic article in this issue is **The Default Jurisprudence of The Almalikiat from The Al Mudawana Book Statement and Investigation**. This article discusses the subject of the hypothetical jurisprudence of the Malikis in an attempt to clarify the subject discussed through a study of the book *Al-Mudawana fi Al-Maliki Jurisprudence*. The next Arabic article is **Islamic Jurisprudential Adaptation of The Crime of Electronic Extortion and The Jurisprudential Rooting of The Penalties Contained in The Gulf Regulations**. The authors provide a juristic study of the crime of electronic extortion by reviewing and examining the laws and regulations of the Gulf region while also highlighting the need for a jurisprudential approach based on Islamic principles. The last Arabic article in this issue is **The Localization of Social Sciences in The Islamic Context: Concept and Scale**. This study attempts to examine the subject of localization in the field of social sciences by developing an initial scale consisting of seven levels to determine the extent of achieving localization in social sciences.

The first English article in this issue is **The Role of CSOs in The Democratisation Process in Iraqi Kurdistan**. The authors attempt to demonstrate the importance of the role of CSOs in the democratization process in Iraqi Kurdistan through historical, descriptive, and political analysis. Next, the second English article is **Integrating Gold-Backed Cryptocurrency for Blockchain Net Settlement to Achieve Future Economic Stability**. This study looks into the

possibility of implementing Gold-backed cryptocurrency for net settlement through blockchain technology along with an Islamic fiscal policy in solving economic problems such as inflation and change of value of money, thus leading to economic stability in the future. The third English article is ***Sejahtera* leadership: An Indigenous Malay Concept in Higher Education for Sustainable Development**. The authors propose a leadership style called *sejahtera* leadership in fulfilling the call for sustainability in the higher education sector that is in line with the education for sustainable development (ESD) agenda of the sustainable development goals (SDGs) on quality education by focusing on inner self and the outer elements of social, economic, and environmental development. The last English article in this issue is **Millennial Muslims and Use of Cyber-Islam: A Case Study of Bilal Philips and Mufti Menk on Twitter and their Impacts**. This study investigates the views of Millennial Muslims on the intersection of Islam and online platforms through the use of Twitter by scholars and preachers as well as discovering how the intersection impacts the way Islamic knowledge is communicated through social media.

Lastly, the Editorial Committee of Journal of Islam in Asia would like to congratulate all authors whose writings are published in the June issue of 2023. May your contributions help to further flourish the field of academia and reach wider audiences.

Editorial Committee

Journal of Islam in Asia

June 2023

أثر التعايش السلمي في حماية الوطن في السنة النبوية:
دراسة تحليلية في ضوء الواقع المعاصر

The Impact of Peaceful Coexistence in Protecting The Homeland in
The Sunnah of The Prophet: An Analytical Study in The Light of
Contemporary Reality

Impak Kehidupan Damai Bersama dalam Mempertahankan Tanah
Air Berdasarkan Sunnah Nabi: Kajian Analitik Terhadap Realiti
Kontemporari

أ.م.د. أردوان مصطفى إسماعيل*، أ.د. عارف علي عارف**

ملخص

يعد التعايش السلمي ركناً رئيساً في حماية الوطن وازدهاره في جميع حلائب الحياة. وقد سعى البحث إلى استجلاء دور التعايش السلمي في حماية الوطن، وأبان أن المقصود بحب الوطن هو الانتماء إليه، والذب عنه، والإسهام في بنائه إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً وعسكرياً، في ضوء الشريعة الإسلامية. كذلك، أوضح أن الأحاديث النبوية قد أصلت لمشروعية حب الوطن وضرورة حمايته، والاشتياق إلى الوطن، وأوجبت حمايته وحفظه، وعدت من مات في سبيل الوطن من تعداد الشهداء، وشرعت الدعاء للوطن بالازدهار والتقدم، كذلك، حثت على الرباط في الوطن والمكوث فيه رغم المحن والشدائد. وألح البحث إلى أن السنة النبوية سنّت مقومات رئيسة للتعايش السلمي، مثل: العدل بين المواطنين، والمساواة بينهم، والاعتراف بالآخر الديني، وأقرت مبدأ التعددية العقائدية بين شرائح الوطن. وللتعايش السلمي ثمرات إيجابية في حماية الوطن، من أبرزها: تعميق الانتماء للوطن، وسعي المواطنين من أجل تقدم الوطن

* أستاذ مساعد بجامعة صلاح الدين - كلية العلوم الإسلامية

** أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

2 أثر التعايش السلمي في حماية الوطن في السنة النبوية: دراسة تحليلية في ضوء الواقع المعاصر

وانتعاشه في شتى حلائب الحياة، واستتباب الأمن الوطني. وفي خاتمة البحث تقييد لأهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: التعايش السلمي، حماية الوطن، السنة النبوية، الواقع المعاصر.

Abstract

Peaceful co-existence is a key pillar in protecting the country and its prosperity in all spheres of life. The research sought to clarify the role of peaceful co-existence in protecting the homeland. It pointed out that the meaning of loving the homeland is to belong to it, to defend it and contribute to its building socially, economically and military, develop it in the light of Islamic law. It also denoted that the Prophet's Hadiths mentioned the loving of homeland and the need for its protection. It selected those who died for the sake of homeland as martyrs and encouraged people to stay in their homelands even in tough circumstances. Making supplications for the country to prosper and progress. The research highlighted that the Prophet's Sunna has made major elements for peaceful co-existence, such as: justice among citizens, equality between them, recognition of other religions, and the principle of pluralism among the sects of the homeland. It declared that peaceful coexistence has a positive effect on the protection of the homeland. The most important of these are: deepening of belonging to the homeland, pursuing of citizens for the advancement of the country and its recovery in various spheres of life and the establishment of national security.

Keywords: Peaceful Coexistence, Protecting The Homeland, Prophet's Sunna, Contemporary Reality.

Abstrak

Kehidupan damai bersama adalah kunci bagi melindungi negara dan kemakmurannya dalam semua aspek kehidupan. Kajian ini cuba menjelaskan peranan damai bersama dalam melindungi tanah air. Kajian ini menunjukkan bahawa maksud mencintai tanah air adalah dengan menganggotainya, mempertahankannya dan menyumbang kepada pembangunan sosial, ekonomi dan ketenteraan, membangunkannya berlandaskan hukum Islam. Kajian ini juga menunjukkan bahawa hadis Nabi telah menyebut tentang kecintaan terhadap tanah air dan keperluan untuk melindunginya. Penulisan ini mengiktiraf mereka yang gugur demi tanah air sebagai pejuang syuhada, dan menggalakkan masyarakat untuk tetap tinggal di tanah air mereka walaupun dalam keadaan sukar, mendoakan kemakmuran dan kemajuan negara. Kajian ini menekankan bahawa Sunnah Nabi telah menetapkan elemen-elemen utama bagi kehidupan damai bersama. Contoh bagi elemen-elemen tersebut adalah: keadilan dalam kalangan warganegara, kesetaraan dalam kalangan mereka, pengiktirafan terhadap agama-agama lain, dan prinsip pluralisme sesama kumpulan masyarakat dalam tanah air. Kajian ini menyatakan bahawa kehidupan damai

bersama mempunyai kesan positif terhadap perlindungan sesebuah tanah air. Dapatan penting daripada kajian ini yang boleh diketengahkan adalah: mendalami rasa keanggotaan terhadap tanah air, mendorong masyarakat ke arah kemajuan negara, pemulihan dalam pelbagai aspek kehidupan dan penubuhan keselamatan nasional.

Kata Kunci: Damai Bersama, Melindungi Tanah Air, Sunnah Nabi, Realiti Kontemporari.

المقدمة

فإن الله تعالى فطر الإنسان على حبّ وطنه، وشدة الانتماء إليه؛ ذلك أن الوطن بقعة يعيش عليها الإنسان، وينتفع من خيراتها، فأضحى قميناً بالإنسان حمايته والسعي من أجل تقدّمه وتطوره. ويلعب التعايش السلمي دوراً متوقّداً في حماية الوطن ونموّه في شتى حقول الحياة؛ إذ السنة النبوية بوصفها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، ترسّخت مقومات التعايش السلمي، والاعتراف بالآخر في المجتمع، وأكّدت على تثبيت ثقافة التعايش في ظلّ التنوع.

وقد جلّت السنة النبوية أهمية التعايش السلمي، في الرؤية الإسلامية، ومدى إسهامه النشط في تقبّل الاختلاف والتنوع، واستيعابه للتعدديّات، والاعتراف بالآخر، وحماية حقوقه، دون اعتداء أو صراع. كذلك، أجهضت جميع النظريّات والفلسفات التي تُفاضل بين الناس، بسبب الدّين، أو اللون، أو العرق، أو القومية، أو الجنس، أو غير ذلك مما لا اختيار فيه للإنسان.

وإذا انمهد هذا، فإن أهمية هاته الدّراسة تبرز من حيث تطرّقها إلى قضية التعايش السلمي بين مكوّنات المجتمع المتنوعة، بحُسابه قيمةً عليّةً من القيم الإنسانية التي رسختها الآيات القرآنية، وسقتها الأحاديث النبوية، وأساساً راسخاً في حماية الوطن وتطويره وتنميته.

إشكالية البحث

تبرز مشكلة البحث في أن حبَّ الوطن غريزة أصيلة، وفطرة عريقة، في الكيان الإنساني، ويلعب التعايش السلمي دورًا نشيطًا في حفظ الوطن والدَّودِ عنه، فأُمسِتِ الحاجة ملحةً إلى انجلاء مقوِّمات التعايش السلمي في ضوء السنة النبوية وأثرها العميق في حماية الوطن.

أسئلة البحث

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما التأصيل الشرعي لمفهومَي التعايش السلمي وحماية الوطن في ضوء السنة النبوية؟
2. ما مقوِّمات التعايش السلمي المفضية إلى حماية الوطن من منظور السنة النبوية؟
3. ما موجبات التعايش السلمي وآثاره في حماية الوطن في هدي السنة النبوية؟

أهداف البحث

يرمي البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. استجلاء التأصيل الشرعي لمفهومَي التعايش السلمي وحماية الوطن من منظور السنة النبوية، وإلماع مدى عناية السنة النبوية بحماية الوطن.
2. انكشاف أسس التعايش السلمي ومقوِّماته التي يفضي تحقيقها ورعيها إلى حماية الوطن في ضوء السنة النبوية.
3. انجلاء موجبات التعايش السلمي وآثاره وثمراته في حماية الوطن في ظلال السنة النبوية.

منهج البحث

ينتهج البحث المنهجين الآتين:

1. المنهج الاستقرائي. ويتمُّ استخدامه في تقصيِّ وتتبع مقوِّمات التعايش السلمي التي أفصحت السنة النبوية أنها تفضي إلى حماية الوطن وتقدمه.

2. المنهج الوصفي التحليلي: ويؤسّل بهذا المنهج إلى توصيف مقومات التعايش السلمي وأثرها في حماية الوطن، وتحليل نصوص الوحيين التي يتم الاحتجاج بها في تضاعيف البحث.

الدِّراسات السابقة والإضافة العلميّة

تعدُّ حماية الوطن مقصداً شرعيّاً، وضرورةً من ضرورات الحياة، ويلعب تثبيت مقومات التعايش السلمي في المجتمع دوراً مرموقاً في حفظ الوطن وتنميته. وعلى الرّغم من أن الكتابات والدِّراسات في قضية التعايش السلمي متشعبةً ومتضاربةً، بيد أن الباحث لم يعثر - حسب اطلاعه - على دراسةٍ تجمع بين التعايش السلمي وأثره في حماية الوطن، لاسيّما من منظور السنة النبوية، ونزجي أهمّ وأبرز الكتب والدِّراسات والبحوث التي تناولت موضوع التعايش السلمي والوطن فيما يأتي:

بحث: "حب الوطن في ضوء السنة النبوية"¹، للباحثة ليلي محمد اسليم، تطرقت فيها إلى مسألة حب الوطن في السنة النبوية، وأبانت في المبحث الأول الحنين والحب للوطن، والدعاء للوطن، وتكلمت عن الرباط في الوطن رغم الابتلاءات، وفي المبحث الثاني أوضحت الاستشفاء بتربة الوطن والسعي إلى تحريره. وفي المبحث الثالث استعرضت مظاهر حب المسلمين للوطن، فذكرت حب المواطنين لبعضهم، والسعي إلى رفعة الوطن، وعدم الإفساد في الأرض. ثم خلّصت إلى بعض النتائج والتوصيات. ورغم تضمّن الدِّراسة للخطوط العريضة ذات الصلة الوثقى بحب الوطن في السنة النبوية، إلا أنها دراسةً مقتضبةً متعلقة بحب الوطن، ولم تشتمل على أثر التعايش السلمي في حماية الوطن، كذلك لم تستوعب الأحاديث النبوية في هذا الشأن؛ لذا، فإن بحثنا سيركّز على استجلاء الصلة القويمة بين مقومات التعايش السلمي وحماية الوطن في ضوء منهاج السنة النبوية.

ودراسة بعنوان: "حب الوطن في ضوء الهجرة النبوية"

¹ مجلة جامعة فلسطين للأبحاث والدراسات، العدد الرابع، يناير 2013.

²، للباحث كمال صادق ياسين، تطرّق إلى معنى الوطن لغه واصطلاحًا، وأبان حدود الوطن. ثم تحدّث عن حب الوطن في ضوء النصوص الشرعية، ووضح حقوق الوطن. وتعرّض في الختام إلى تبيان منهج الوسطية في حب الوطن. وكانت دراسة الباحث حكرًا على حب الوطن، وتحديدًا في ضوء حادثة الهجرة النبوية فحسب، بيد أن بحثنا سيتطرّق إلى دراسة موضوع حماية الوطن، وأثر التعايش السلمي بين مكوّنات الوطن في ذلك، في ضوء السنة النبوية، وواقعنا المعاصر.

أما عبدالعزيز بن عثمان التويجري، فقد تناول موضوع التعايش السلمي في كتابه: "الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن 21"³، متحدّثًا عن مفهوم التعايش في اللغة والاصطلاح، وموضحًا أن الإسلام رسالة عالمية، وأن التعايش السلمي أصل أصيل في الرؤية الإسلامية، ثم أبان التعايش عند غير المسلمين، ثم طرح سؤالاً، مفاده: أن التعايش بين الأديان: كيف؟ ولماذا؟ وأجاب عنه. وتباين دراستنا عنه من حيث تركيزها على دور التعايش السلمي في حماية الوطن وتقدمه ونموه ورفقه، وذلك في ضوء الهدى النبوي.

وقد تعرّض الباحثان هاني المبارك وشوقي أبوخليل لموضوع التعايش السلمي في كتابهما: "الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب"⁴، فبيّنا أن التعايش جزء من عقيدة المسلم كصلاته، وأوضحا أن الرغبة في العيش المشترك ضرورية، وتحديثًا عن الأسس الإنسانية في المجتمع الإسلامي، ومبدأ التعددية العقائدية، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبدأ حربًا قط، واستعرضا شهادات منصفة لعلماء الغرب عن تسامح الإسلام. ورغم اختلاف بحثنا عنه من حيث تناوله لموضوع مقومات التعايش السلمي وأثرها في حماية الوطن، في ضوء السنة النبوية، فإن الباحث سيشدّد على موضوعات التعايش والحوار والاعتراف بالآخر بنمطٍ أعمق، مستهدياً بروح السنة النبوية، ومقاصد الشريعة الإسلامية.

²مجلة التجديد، منتدى الفكر الإسلامي في كوردستان، العدد 4، السنة الأولى، 2010م.

³ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو، المغرب، ط2، 1436هـ/2015م.

⁴ دار الفكر: دمشق، إعادة طبعة، 1424هـ/2004م.

وهناك بحث بعنوان: "فلسفة التعايش السلمي بين الأديان"⁵، للباحث عرفات كرم ستوني، حيث تحدّث عن مفهوم التعايش السلمي في الكتاب والسنة وعند الصحابة، ثم استعرض نماذج التعايش السلمي في إقليم كردستان العراق. وتباين دراستنا عنه من حيث استجلاء مقومات التعايش السلمي في السنة النبوية، ودورها في حماية الوطن.

وقد تحدّث يوسف القرضاوي في بحثه: "الوطن والمواطنة في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية"⁶، عن مفهوم الوطن والمواطنة، وأن الحنين إلى الوطن فطرة، وأن الإخراج من الوطن محنة. ثم ذكر في الفصل الأول مواطنة المسلم وغير المسلم في المجتمع المسلم، والمواطنة في العهد النبوي. وتطرّق في الفصل الثاني إلى مواطنة المسلم في غير المجتمع الإسلامي، وأبان حكم الإقامة في بلد إسلامي. ومما يجدر بالإلماح هنا، أنّ الكاتب لم يتحدّث عن مقوّمات التعايش السلمي التي تفضي إلى حماية الوطن ونموّه وانتعاشه، ولم يتطرق -أيضاً- إلى موجبات التعايش السلمي ودورها في حماية الوطن. ويختلف بحثنا عنه في كونه يجلّي أثر التعايش السلمي بمقوماته وموجباته، في حماية الوطن، من منظور السنة النبوية.

وبعد استعراض أهمّ الدّراسات السّابقة التي قدّر الباحث الحصول عليها حول موضوع التعايش السلمي وصلته الوثقى بحماية الوطن، انكشف للباحث أنّ هذا الموضوع يفتقر إلى مزيدٍ من البحث، وتحديدًا في ضوء السنة النبوية، وتناوله تناولاً علمياً دقيقاً. وهذا ما حدا بالباحث للخوض في موضوعات هذا البحث.

والله تعالى أدعو أن يتقبله بقبولٍ حسنٍ، وينبته نباتاً حسناً، ويجعله لوجهه الكريم خالصاً؛ إنه على كل شيء قدير.

⁵ مؤتمر مقوّمات السلم الاجتماعي، قراءة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، جامعة صلاح الدين، كلية العلوم الإسلامية، أربيل، 3-1/4/2014.

⁶ المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، 2014م.

الباحث

المبحث الأول: تأصيل مفهوم التعايش السلمي وحماية الوطن في السنة النبوية.
يرنو هذا المبحث استجلاء التأصيل الشرعي لمفهوم التعايش السلمي، وحماية الوطن، من منظور السنة النبوية، وذلك على الشاكلة الآتية.

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لمفهوم التعايش السلمي من منظور السنة النبوية.

ثمة تعريفات متنوّعة لمصطلح (التعايش السلمي)، بيد أننا نختزل منها أبرزها وأعمقها دلالةً على غرض البحث، وهو أن التعايش السلمي عبارة عن: "العيش المشترك مع الآخرين، ولا يكون التعايش إلا بوجود الألفة والمودة، ولا يعيش الإنسان مع غيره إلا إن وُجد بينهما تفاهم ورغبة بعيشةٍ مشتركةٍ لحمتها الألفة وسداها المودة والثقة"⁷.

ويُعرف أيضًا بأنه: "حالة الوفاق، والوثام، والتفاهم، والانسجام داخل المجتمع نفسه"⁸. والملحوظ، أنّ هذا التعريف تحدّث عن جانب صغير من جوانب مفهوم التعايش السلمي، وهو وجود مظاهر التكاتف، وأشكال التضامن والتآخي، بين مكوّنات المجتمع المختلفة.

وتأسيسًا على ما سبق، فإن التعايش السلمي في نظر الباحث عبارة عن التعايش المشترك، بين مكوّنات المجتمع المتنوعة، من حيث الدِّيانا والثقافات والقوميّات والحضارات، في مودةٍ وأمنٍ واحترام متبادلٍ، واعتراف بالآخر، من حيث الحقوق والواجبات.

أما التأصيل الشرعي، للتعايش السلمي، فقد جلت الآيات القرآنية، مبادئ التعايش السلمي بين مكوّنات المجتمع، في شتى حلائب الحياة، ودعت المسلمين إلى التعايش

⁷ هاني المبارك، شوقي أبوخليل، الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب، 12.

⁸ محمد مطلق عساف، التوسط في الخطاب الديني وأثره على السلم الاجتماعي، 8.

مع الأديان والثقافات والأعراق والقوميات والأقليات الأخرى في المجتمع بسلام وأمان، وأن يتعاملوا مع أتباعهم وأشياعهم بأسلوبٍ أحسن، وطريقةٍ أطيب. ويؤكد القرآن الكريم أن التعايش السلمي فكرة إسلامية عريقة، وأنه لم يسبق القرآن الكريم دين من الأديان، ولا فلسفة من الفلسفات، ولا نظرية من النظريات، في إلماع هاته الفكرة والدعوة إليها وترسيخها بين طوائف المجتمع المتنوعة. والآيات القرآنية، في هذا المضمار، متضافرة ومتعاضدة، بيد أننا نجتزئ منها أكثرها دلالة على الموضوع، وأعمقها صلةً بالغرض؛ ذلك أن البحث سينصبُّ تركيزها أكثر على السنة النبوية.

من هنا، فقد أعلن كتاب الرحمن أن الله تعالى إنما جعل الناس شعوبًا مختلفةً، وأمماً متنوعةً؛ من أجل التعارف والتعايش، وليس للصراع والصدام. قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات:13]. "وذلك التعارف يستلزم الأمن والأمان والاستقرار والتعايش في المساحات المشتركة، وترك العنف والكيد والبغضاء، وتهيئة الأجواء المناسبة لتحقيق الأخوة الإنسانية والاستفادة من الآخرين"⁹. ولسعة مفهوم التعارف، فيمكن أن يستوعب جميع المعاني التي تدلُّ على التعاون والتساكن والتعايش، وكذلك قيم الحوار، والجدل بالتي هي أحسن، والاحترام المتبادل¹⁰.

كذلك، فقد فرض الإسلام احترام الناس وتكريمهم من غير تمييز؛ ذلك أن الله عزوجل قد كرم الإنسان بغير استثناء، وأنه بُنيان الله تعالى، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [الإسراء:70].

ومن أفصح الآيات القرآنية ترسيحاً لأسس التعايش السلمي في المجتمع، قوله سبحانه: {لَا يَنْهَلِكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ

⁹ حسن خالد المفتي، دور الشريعة الإسلامية السمحاء في تثبيت الأمن العالمي، 37.

¹⁰ التوبجيري، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن 21، 22.

10 أثر التعايش السلمي في حماية الوطن في السنة النبوية: دراسة تحليلية في ضوء الواقع المعاصر

وَنُقَسِّطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَبْهَلِكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المتحنة: ٨ - ٩].

محل الدليل: لم ينة الله عزوجل عن البر، والصلة، والإحسان، والعدل للمشركين الذين لم ينتصبا لقتال المسلمين في الدين، وإخراجهم من ديارهم¹¹. فدللت الآية على أن الأصل والقاعدة المستمرة في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم والتعايش السلمي.

وقد ارتصد القرابي(ت684هـ) للاستنباط من الآية بأسلوبه المانع، فقال: "وأما ما أمر به من برهم ومن غير مودة باطنية، فالرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وإكساء عاريهم، ولين القول لهم، على سبيل اللطف لهم والرحمة، لا على سبيل الخوف والذلة، واحتمال إذابتهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفاً منا بهم لا خوفاً وتعظيماً، والدعاء لهم بالهداية، وأن يجعلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعبائهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يعانون على دفع الظلم عنهم، وإيصالهم لجميع حقوقهم"¹².

أما السنة النبوية، فقد أكدت دلالات الآيات القرآنية السابقة، وأصلت للتعايش السلمي تأصيلاً عميقاً، قولاً وعملاً؛ نزجي ذلك فيما يأتي:

- إن الرسول صلى الله عليه وسلم قد رسّخ في وثيقة المدينة المنورة (دستور المدينة)، أصول التعايش السلمي بين كل مكونات المجتمع، مع اختلاف الديانات والأعراق في الداخل، كما أسس السلام الخارجي بالمعاهدات والاتفاقيات التي أبرمها داخل جزيرة العرب وخارجها¹³. ومن ثمة، لو تأملنا في أول دستور نبوي مسطور في الإسلام، لعلمنا أن التعايش السلمي نابغ من جوهر الإسلام، وأنه جزء لا يتجزأ من كيان الإسلام؛ ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم آخى بين المسلمين من

¹¹ الطبري، جامع البيان، 22/571-573؛ القاسمي، محاسن التأويل، 9/207.

¹² القرابي، الفروق، 3/31.

¹³ عبدالله بن بيه، تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، ص33.

المهاجرين والأنصار بقبائلهم المختلفة، ولم يرغم اليهود ولفيقاً من المشركين على اعتناق الإسلام ولا على الخروج من المدينة، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتمتع بالسلطة والنفوذ بشكلٍ كاملٍ، بل استطرَّ وثيقة؛ لأجل الحماية الكاملة لحقوق غير المسلمين، بحُسابهم مواطنين في الدولة، وكان من بنودها: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم»¹⁴. وقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم هاته الوثيقة على أساس التعايش المشترك، والتكافل المشترك، والتناصر المشترك- في السلم والحرب- بين المسلمين وجيرانهم من اليهود. ومن هنا، فقد اعترف الإسلام بالأخوة الوطنية، والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية¹⁵. وبهذا، استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم استيعاب المجتمع المدني في أمةٍ واحدةٍ على الرغم من التنوع العقدي (المسلمون واليهود والوثنيون).

- إن في قيام الرسول صلى الله عليه وسلم لجنائز يهودي تثبتت قويمٌ لمبادئ التعايش السلمي، وترسيخ لأعمدة احترام كيان الإنسان، بغضِّ الطرف عن دينه، أو لونه، أو جنسه، أو عرقه، أو قوميته، أو هويته. فقد ثبت في صحيح البخاري عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: «كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدتين بالقادسية، فمروا عليهما بجنائز، فقاما. فقيل لهما: إنهما من أهل الأرض، أي: من أهل الذمة. فقالا: إن النبي عليه الصلاة والسلام مرت به جنائز، فقام. فقيل له: إنهما جنائز

¹⁴ ابن هشام، السيرة النبوية، 34/3.

¹⁵ يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة، ص32.

يهودي، فقال: «أليست نفساً»¹⁶. وفي دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة»¹⁷. أي: في الإنسانية.

- قديم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نصارى نجران، ستون ركباً، فيهم أربعة عشر رجلاً من أشرافهم، فدخلوا عليه مسجده بالمدينة، حين صلى العصر، عليهم ثياب الخبزات. وقد حانت صلاتهم فقاموا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلون. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعوه» فوصلوا إلى المشرق¹⁸. وهنا، اعتزم النبي عليه الصلاة والسلام أن يفسح للحوار مكانه، ويعلم أصحابه والمسلمين بعدهم تقبل الآخر، وعدم إقصائه وتهميشه وإلغائه، وأمسى هذا خطوة رشيدة من النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل تأسيس مجتمع يعترف أفراد بعضهم ببعض، فيحمون وطنهم من كل فتنة ومحنة، ويسعون لازدهاره في مختلف القطاعات.

- نلني في السيرة النبوية، وتعلم مدى إلحاف الرسول صلى الله عليه وسلم وإلحاحه على التعايش السلمي وتقديمه على الحقوق الرئيسة، منها: أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في صلح الحديبية تحلّوا من واجب العمرة إلى البيت بعد الإحرام، وذلك من أجل تحقيق السلام؛ ذلك أن المشركين صدوهم عن أداء واجب شرعي، بيد أن النبي حاورهم وفاوضهم ووقع معهم معاهدة سميت بـ (صلح الحديبية)، وقال: «والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمة الله إلا أعطيتهم

¹⁶ أخرجه: البخاري، كتاب الجمعة، باب من قام لجنازة يهودي، 85/2. حديث رقم: 1312.

¹⁷ أخرجه: أحمد بن حنبل، 48/32، حديث رقم: 19293. قال المحقق شعيب الأرنؤوط: "إسناده ضعيف لضعف داود الطفاوي- وهو ابن راشد- قال ابن معين: ليس بشيء. وذكر له العقيلي في "الضعفاء" حديثاً باطلاً لا أصل له، ولجهالة أبي مسلم البجلي. قال الذهبي في "الميزان": لا يعرف. وبقية رجاله ثقات. إبراهيم بن مهدي: هو المصيصي، ومعتز: هو ابن سليمان".

¹⁸ ابن هشام، السيرة النبوية، 112/3-114.

إياها»¹⁹. قال الخطابي(ت288هـ) في شرح الحديث: " يريد -والله أعلم- المصالحة، والجنوح إلى المسالمة، وترك القتال في الحرم، والكف عن إراقة الدم فيه، وهو معنى تعظيم حرمت الله"²⁰.

- لقد جاء الإسلام بتأسيس الضرورات الخمس التي أتت الشرائع السماوية من أجل محافظتها ورعيها، وفي هذا الشأن، يقول أبو المقاصد الشاطبي(ت790هـ): "فقد اتفقت الأمة -بل سائر الملل- على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس -وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل- وعلمها عند الأمة كالضروري"²¹. وحفظ هاته الكليات ورعيها يقوّي ركائز التعايش السلمي في المجتمع.

وما سبق من التأصيل الشرعي للتعايش السلمي في الإسلام قليل من كثير، وصبابة من غدِير؛ ذلك أن في حياض الإسلام، وحبلة الشريعة أدلة أكثر، وبراهين أزيد، ترسخ مبادئ التعايش السلمي، وتجلي أن الإسلام سعى قولاً وعملاً من أجل إرساء هذه المبادئ في المجتمعات الإنسانية، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الأمر حين نتحدث عن مقومات التعايش السلمي في السنة النبوية.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي لمفهوم حماية الوطن في ضوء السنة النبوية.

الفرع الأول: مفهوم الوطن في اللغة والاصطلاح.

أولاً: في اللغة: اشتقت لفظة (الوطن) من الفعل الثلاثي المجرد (وطن يوطن وطنًا)، ويقصد بالوطن: المنزل الذي يقيم به الإنسان. وجمعه أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها

¹⁹ أخرجه: البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، 193/3، حديث رقم: 2731.

²⁰ الخطابي، معالم السنن، 328/2.

²¹ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 31/1.

وأماكنها التي تأوي إليها. ويقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا، أي: اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها²². وقد تقرّر في علم التصريف أن صيغة (المواطنة) من باب (المفاعلة) من الثلاثي المزيد فيه بحرف واحد تدلّ على التفاعل والمشاركة بين طرفين، فكأن المواطن يتناغم مع وطنه روحياً وجسدياً وشعورياً. وقد وردت كلمة (المواطن) مرة واحدة في كتاب الرحمن، قال تعالى: {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ} [التوبة: ٢٥].

ثانياً: في الاصطلاح: عرف الجرجاني (ت816هـ) الوطن بأنه: "مولد الرجل، والبلد الذي هو فيه"²³. والمواطنة في الحقل السياسي تعني: "أن كل المواطنين في المجتمع متساوون في الحقوق والواجبات، وتعتمد على المساواة والحرية والمشاركة والمسؤولية الاجتماعية، (كل الناس فوق تراب الوطن سواسية بدون أي تمييز بسبب الدين، أو الجنس، أو اللون، أو المستوى الاقتصادي، أو الانتماء السياسي)"²⁴.

الفرع الثاني: التأصيل الشرعي لحماية الوطن في السنة النبوية.

يقصد بحماية الوطن في السنة النبوية: حبّ الوطن والانتماء إليه، والذبّ عنه، والإسهام في بنائه إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً وعسكرياً، في ضوء الشريعة الإسلامية، بمقاصدها الجامعة، وأصولها الكلية.

وقد أعرب القرآن الكريم عن أهمية الأوطان في حياة الإنسان، وأن حبها فطرة متأصلة في النفس الإنسانية، من هنا، عدّ الإخراج من الوطن مثل القتل، قال تعالى: {وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اقْتُلُوا مَنْ دَلَّ عَلَيْكُم مِّن بَنِي آدَمَ بِمِثْلِ بِرِّكُمْ لَفَعَلُوا لَإِذْ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ} [النساء: ٦٦]. ويفسر الرازي (ت606هـ) الآية بقوله: "جعل مفارقة الأوطان معادلةً لقتل النفس"²⁵.

²² ابن منظور، لسان العرب، 6/4868؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 6/120.

²³ الجرجاني، التعريفات، ص327.

²⁴ معهد البحرين للتنمية السياسية، معجم المصطلحات السياسية، 59، 2014م.

²⁵ الرازي، تفسير الرازي، 15/165.

ويفوح من هذا، أن الخروج والإخراج من الوطن أمرٌ شاقٌّ على الإنسان كقتله. بله مفارقة الأوطان المألوفة من أشدِّ المصائب، ومن ثمَّ، فُسِّرَ قوله تعالى: {وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقَّفْتُمُوهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ} [البقرة: ١٩١] بالإخراج من الوطن²⁶.

وقد تكاثرت الأحاديث النبوية في التأسيس لمشروعية حب الوطن وضرورة حمايته، نزجي أبرزها فيما يأتي:

1. الحنين والاشتياق إلى الوطن: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكة: «ما

أطيبك من بلدة وأحبك إليَّ. ولولا أن قومك أخرجوني ما سكنتُ غيرك»²⁷. وقد وقف صلى الله عليه وسلم على الجزيرة - مكان قريب من مكة-، فقال: «والله إنك لخير أرض الله، وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أني أخرجتُ منك ما خرجتُ»²⁸. وعن أنس رضي الله عنه يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قدم من سفر، فأبصر درجات المدينة، أوضع ناقته، وإن كانت دابة حركها. قال أبو عبد الله: زاد الحارث بن عمير عن حميد: حركها من حبها»²⁹. واستنبط ابن حجر (ت852هـ) فقهاً نفيساً من الحديث قائلاً: "وفي الحديث دلالة على فضل المدينة، وعلى مشروعية حب الوطن، والحنين إليه"³⁰. ويقول ابن بطال (ت449هـ) "قوله: (من حبها) يعني لأنها وطنه، وفيها أهله وولده الذين هم أحب الناس إليه، وقد جبل الله النفوس على حب الأوطان والحنين إليها، وفعل ذلك عليه السلام،

²⁶ القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 294/12.

²⁷ أخرجه: الحاكم في المستدرک، كتاب المناسك، 661/1، حديث رقم: 1787. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه". ووافقه الذهبي.

²⁸ أخرجه: الترمذي، أبواب المناقب، باب في فضل مكة، 722/5، حديث رقم: 3925. وقال: "هذا حديث حسن غريب صالح".

²⁹ أخرجه: البخاري، كتاب الحج، باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة، 7/3، حديث رقم: 1802.

³⁰ ابن حجر، فتح الباري، 621/3.

وفيه أكرم الأسوة، وأمر أمته سرعة الرجوع إلى أهلهم عند انقضاء أسفارهم³¹. ويستطر أيضاً: "وتعجيل سيره صلى الله عليه وسلم إذا نظر إليها؛ من أجل أن قرب الدار يجدد الشوق للأحبة والأهل، ويؤكد الحنين إلى الوطن، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم الأسوة الحسنة"³². ويستشف ابن عبد البر (ت463هـ) من الحديث الفقه نفسه قائلاً: "وفيه بيان ما عليه أكثر الناس من حنينهم إلى أوطانهم، وتلفهم على فراق بلدانهم التي كان مولدهم بها ومنشأهم فيها"³³. وعلى هذا، فإن حب الوطن وحمایته والحنين إليه قرينة مشروعة يتقرب بها المسلم إلى الله تعالى؛ إذا صاحبه نية صالحة.

2. الدفاع عن الوطن وحمایته: ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من قُتل دون ماله فهو شهيد»³⁴. وثبت أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم قال: «من قتل دون ماله فهو شهيد. ومن قتل دون أهله، أو دون دمه، أو دون دينه فهو شهيد»³⁵. وورد في صحيح مسلم أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! أ رأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «فلا تعطه مالك». قال: أ رأيت إن قاتلني؟ قال: «قاتله». قال: أ رأيت إن قتلني؟ قال: «فأنت شهيد». قال: أ رأيت إن قتلته؟ قال: «هو في النار»³⁶. وقد اضطلع علماء الحديث بالاستنباط من هاته الأحاديث، وأفصحوا عن فقهها. يقول البغوي

³¹ ابن بطل، شرح صحيح البخاري، 453/4.

³² المصدر نفسه.

³³ ابن عبد البر، الاستذكار، 48/26.

³⁴ أخرجه: البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله، 136/3، حديث رقم: 2480.

³⁵ أخرجه: أبوداود، كتاب السنة، باب في قتال اللصوص، 391/4، حديث رقم: 4774، واللفظ له؛ أخرجه: أحمد، مسند سعيد بن زيد رضي الله عنه، 190/3، حديث رقم: 1652. وقال المحقق شعيب الأرنؤوط: "إسناده قوي".

³⁶ أخرجه: مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه وإن قتل كان في النار وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، 124/1، حديث رقم: 140.

(ت516هـ): "ذهب عامة أهل العلم إلى أن الرجل إذا أريد ماله، أو دمه، أو أهله، فله دفع القاصد ومقاتلته، وينبغي أن يدفع بالأحسن فالأحسن، فإن لم يمتنع إلا بالمقاتلة، فقاتله، فأتى القتل على نفسه، فدمه هدر، ولا شيء على الدافع"³⁷. وذكر السندي (ت1138هـ) في شرح "دون ماله"، أن المراد منه عند ماله ومن أجل حفظه وحمايته³⁸.

وهاته الأحاديث تدل بجلاء على أن الدفاع عن الوطن وحمايته واجب، وأن من قُتل من أجل حفظه فهو من زمرة الشهداء؛ ذلك أن الوطن أعلى مالٍ يملكه الإنسان.

3. **الدعاء للوطن:** عن أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: «خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خير أخدمه، فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم راجعاً وبدا له أحد. قال: «هذا جبل يحبنا ونحبه». ثم أشار بيده إلى المدينة قال: «اللهم إني أحرم ما بين لابتها كتحریم إبراهيم مكة. اللهم بارك لنا في صاعنا ومدنا»³⁹. وقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما بمكة من البركة»⁴⁰. وقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد. وصححها، وبارك لنا في صاعها، ومدها، وانقل حماها»⁴¹. وقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم بارك لنا في ثمرنا، وبارك لنا في مدينتنا، وبارك لنا في صاعنا، وبارك لنا في مدنا. اللهم إن إبراهيم عبدك وخليك ونبيك وإني عبدك ونبيك وإنه دعاك لمكة. وإني أدعوك للمدينة بمثل مادعاك لمكة ومثله معه»⁴².

³⁷ البغوي، شرح السنة، 249/10.

³⁸ السندي، سنن ابن ماجه بحاشية السندي، ص598.

³⁹ أخرجه: البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل الخدمة في الغزو، 35/4، حديث رقم: 2889.

⁴⁰ أخرجه: مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي فيها بالبركة، 994/2، حديث رقم: 1369.

⁴¹ أخرجه: البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي وأصحابه المدينة، 66/5، حديث رقم: 3926.

⁴² أخرجه: مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي فيها بالبركة، 1000/2، حديث رقم: 1373.

وقد تحدّث شراح الحديث عن مغزى قوله: "هذا جبل يحبنا ونحبه"، فقيل: هو على الحقيقة، ولا مانع من وقوعه؛ بحيث يخلق الله المحبة في بعض الجمادات. وقيل: هو على المجاز وهو أسلوب بلاغي، والمراد: أهل أحد⁴³.

ويتبدّى من الأحاديث أن حب الوطن ليس مقتصرًا على المشاعر والأحاسيس، بل ينجلي في الأقوال والأفعال، وأن أروع ما يتجلى به هو الدعاء للوطن بالأمن والأمان والسلم والعافية والرزق؛ إذ الدعاء تعبير صادق ينبع عن حب الوطن⁴⁴.

ويلوح للباحث، من هاته الأحاديث، أن حب النبي صلى الله عليه وسلم لمكة أو المدينة، كان تأثرًا بالبيئة التي عاش فيها؛ ذلك أنه أحب مكة وتشوّق إليها؛ إذ هي موطن ولادته، ومهبط وحيه، ومنزل بعثته. ثم حين هاجر صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وعاش فيها فألفها، أضحى يدعو الله تعالى تحبيب المدينة إلى نفسه بما يفوق حبه لمكة؛ إذ أحسّ بأن المدينة صارت وطنه، وبلده. وفي هذه الأحاديث دعوة صريحة إلى التأسى بالنبي صلى الله عليه وسلم في حب الوطن، ومشروعية الدعاء -الذي هو محُّ العبادة أو هو العبادة عينها- لتحقيق هذا الغرض المحمود. "ومن فقه هذا الحديث استحباب الدعاء للبلاد والأوطان، بنشر الأمن والأمان والعمران والسخاء والرخاء"⁴⁵.

وبناءً على ما تقدّم، فإن الباحث يوصي خطباء المساجد بوجه خاص، والمسلمين بوجه عام، بالدعاء للوطن الإسلامي، والإلحاح في دعائهم، لما فيه صلاح الوطن وازدهاره ورفقيه، وحفظه من مؤامرات الأعداء، وكيد الأشرار، ولا يصغون لأولئك الذين يتهمونهم بالتقرب من السلطة بسبب هذا الدعاء، أو

⁴³ ابن حجر، فتح الباري، 6/87.

⁴⁴ ليلي محمد اسليم، حب الوطن في ضوء السنة النبوية، ص9.

⁴⁵ كمال صادق، حب الوطن في ضوء الهجرة النبوية، ص112.

ينعتونهم بعلماء السلطة؛ ذلك أن هؤلاء لم يفهموا أو لم يريدوا أن يستوعبوا روح الأحاديث الصحيحة ومقاصدها التي أوردناها آنفاً.

4. **الرباط في الوطن رغم الأزمات:** فالمسلم يبقى في وطنه، رغم ما يعانيه من الفقر، ومهاجمة الأعداء؛ احتساباً للثواب عند الله تعالى. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها»⁴⁶. ويقول صلى الله عليه وسلم: «المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون. لا يدعها أحد رغبة عنه إلا أبدل الله فيها من هو خير منه، ولا يثبت أحد على لأوائها وجهدها إلا كنت له شفيحاً أو شهيداً يوم القيامة»⁴⁷.

ويستنبط من الأحاديث أنها تحرض على المرابطة في الوطن، والمكوث فيه والصبر على مشاقه؛ إذ ترك الوطن والهجرة منه يفضي إلى تأخره من الناحية الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية والتنموية وغير ذلك. وهذا ما نلمسه، في واقعنا المعاصر؛ ذلك أن عديداً من أهل الاختصاصات النادرة، والكفاءات المبدعة وغيرهم، في العالم الإسلامي، تركوا أوطانهم، ورحلوا إلى البلدان الغربية، فقدموا إبداعاتهم واختراعاتهم هنالك. وينضاف هذا إلى جملة الأسباب المفضية إلى تأخر العالم الإسلامي.

5. مما يجدر بالإلماع أن ثلثاً من فطاحلة فقهاء الإسلام جعلوا مفارقة الأوطان علةً مفضيةً إلى مشقة السفر مطلقاً، معللين استجابة دعوة المسافر بحجة معاناته وشدة حزنه بمفارقة وطنه. «ثلاث دعوات مستجابات، لا شك فيهن: دعوة المظلوم، ودعوة المسافر، ودعوة الوالد على ولده»⁴⁸. قال المناوي (ت1031هـ): "لأن

⁴⁶ أخرجه: البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، 35/4، حديث رقم: 2892.

⁴⁷ أخرجه: مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة، 992/2، حديث رقم: 1363.

⁴⁸ أخرجه: أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، 480/12، حديث رقم: 7510. وقال المحقق شعيب الأرنؤوط:

"حسن لغيره".

السفر مظنة حصول انكسار القلب بطول الغربة عن الأوطان وتحمل المشاق والانكسار من أعظم أسباب الإجابة⁴⁹.
وتأسيساً على ما سبق، فإن حماية الوطن والسعي من أجل تقدمه وازدهاره أمر مشروع، وأن الولاء للوطن لا يتناقض مع الولاء للدين، إذا لم يصاحبه تعصب وإفراط.

المبحث الثاني: مقومات التعايش السلمي في حماية الوطن في ضوء السنة النبوية.
يروم هذا المبحث تسليط الضوء على أبرز مقومات التعايش السلمي التي يفضي وجودها ورعيها إلى حماية الوطن وتقدمه من منظور السنة النبوية، وذلك في الفروع الآتية.

الفرع الأول: العدل بين المواطنين.

يعدُّ العدل جوهر الإسلام، ومن مقاصده الأساسية؛ إذ بوجوده تتحقق سعادة الإنسانية، وانتشار السلام في الأرض. وحين يعزب العدل ويغيب، فإن الظلم يسود، وينتشر الخوف، وينعدم السلام، ويضطرب أمن الناس. والعدل قيمة إنسانية عظيمة، وحاجة بشرية لا استغناء عنها. ومن هنا، كان تحقيق العدل، في المنظور القرآني، مقصد الرِّسالات السماوية. قال الله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد: 25].

وقد جلى الماوردي (ت450هـ) أهمية العدل كأساس للتعايش السلمي قائلاً: "هي عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان... وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل"⁵⁰. ثم يستطر فيقول: "ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته

⁴⁹ المناوي، فيض القدير، 418/3.

⁵⁰ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص153.

الخروج فيه من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالي الزيادة والنقصان، فإذن، لا شيء أنفع من العدل، كما لا شيء أضر مما ليس بعدل" ⁵¹.

ولا يتحقق التعايش السلمي بين المواطنين إلا بالعدل في جميع حقول الحياة، في الحكم وسياسة الرعية، وفي القول، وفي توزيع ثروات الوطن، وفي تأمين فرص العمل، وفي دوائر التربية والتعليم والصحة، وجميع قطاعات الحياة.

وإذا استبان هذا، ووضح وجهه، فقد رفع الإسلام من قيمة العدل إلى حدٍّ أن طلب من المسلمين القيام بالعدل مع الأعداء والمخالفين في العقيدة، وعدم الجور معهم، وصرح بأن العدل معهم أقرب إلى تحقيق التقوى التي تعدُّ المعيار الفريد للتفاضل عند الله تعالى. قال الله تعالى: { وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى } [المائدة: 8]. وقد فسّر ابن كثير (ت774هـ) الآية قائلاً: "لا يحملنكم بغض أقوام على ترك العدل، فإن العدل واجب على كل أحد، في كل أحد، في كل حال" ⁵². وهذا يؤكّد أن الإسلام حتى في حقلّي السياسة الداخلية والخارجية قد أعلن العدل المطلق مع كل أحد، ولم يجعله للفئة القوية دون الضعيفة، ولا للمجموعة الغالبة دون المغلوبة.

وقد سارت السنة النبوية على مهيع القرآن الكريم في عدل العدل من المقومات الرئيسة للتعايش السلمي وأثره العميق في حماية الوطن والانتماء إليه. فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن أبيه قال: «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، في المكره والمنشط، والعسر واليسر، والأثرة علينا، وأن نقيم ألسنتنا بالعدل أينما كنّا، لا نخاف في الله لومة لائم» ⁵³. وبهذا النمط، كان تحقيق العدل بين المواطنين من أساسيات نظام الحكم في الرؤية الإسلامية.

⁵¹ المصدر نفسه، ص157 .

⁵² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 62/2.

⁵³ أخرجه: أحمد، مسند عبادة بن الصامت رضي الله عنه، 389/37، حديث رقم: 22716. وقال المحقق شعيب الأرناؤوط: "حديث صحيح".

ومن خصائص العدل في الإسلام شموله لجميع مكوّنات الوطن، فالعدل في الإسلام مبدأ مطلق وشامل، لا يُستثنى منه مواطن، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، والآيات القرآنية قد وكدت هذا، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} [النساء:58]. وقد تقرّر في علم أصول الفقه أن المفرد المحلّي بالألف واللام من ألفاظ العموم⁵⁴، ومن هنا فإن كلمة (الناس) كلمة عامة مطلقة تشمل المسلم وغير المسلم.

وقد ترسّخت السنة النبوية هاته الشمولية، وصدّحت بأن ثوابها عظيم، وأجرها وفير، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عزوجل- وكلتا يديه يمين- الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولّوا»⁵⁵.

وكان دأب الخلفاء الراشدين والصحابة وهجّيراهم تحقيق مبدأ العدل بين المواطنين والعيش في ظلاله، و"كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا نهى الناس عن شيء دخل إلى أهله، أو قال: جمع. فقال: إني نهيت عن كذا وكذا، والناس إنما ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم وقعوا، وإن هبتم هابوا. وإني والله لا أوتى برجل منكم وقع في شيء مما نهيت عنه الناس إلا أضعفت له العقوبة لمكانه مني، فمن شاء فليتقدم ومن شاء فليتأخر"⁵⁶. وهاته القاعدة العظيمة التي أرساها عمر رضي الله عنه أضحت أساساً راسخاً في هَرَم مكافحة الفساد، وعضٌّ عليها الدول المتقدّمة بالنواجذ، في الوقت الحاضر، وبذلك قضوا على الفساد الإداري والمالي إلى حدّ بعيدٍ في حكوماتهم، وقَدّموا خدماتٍ جليلاً لمواطنيهم.

ويقرر ابن تيمية (ت728هـ) بنظرته الثاقبة "أن العدل نظام كل شيء؛ فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق. ومتى لم تقم بعدل لم تقم

⁵⁴ الغزالي، المستصفى في علم الأصول، 110/2.

⁵⁵ أخرجه: مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، 1458/3، حديث رقم: 1827.

⁵⁶ أخرجه: عبدالرزاق، كتاب الجامع، باب لزوم الجماعة، 343/11، حديث رقم: 20713.

وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة"⁵⁷. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين أكد أن الله تعالى يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة؛ ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. وأن الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام⁵⁸.

وقد فقاه تلميذه ابن القيم (ت751هـ) في حقل السياسة الشرعية قائلاً: "ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق. وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة"⁵⁹.

ويبرز للباحث أن العدل بين المواطنين مقوم رئيس من مقومات التعايش السلمي الذي يفضي إلى انتهاض المواطنين بحماية الوطن والانتماء إليه والسعي من أجل تقدمه وانتعاشه؛ ذلك أن من فوائد العدل وثمراته العظيمة استتباب الأمن في المجتمعات والحكومات، وحصول السكينة والاطمئنان في القلوب، وانتشار الخير والبركة والعمران والبناء في الدولة، وشعور المواطنين بالاستقرار، وحدوث الوئام بين المسؤولين والمواطنين، والقضاء على جميع الاضطرابات الاجتماعية والمشكلات التي سببها الظلم والجور، في القديم والحديث.

الفرع الثالث: المساواة بين المواطنين.

قرّر الإسلام المساواة بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى، في العلاقات الإنسانية، أو المساواة القانونية أو المدنية، وأثبت فقهاء الإسلام القاعدة الفقهية: "لهم ما

⁵⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 146/28.

⁵⁸ المصدر نفسه.

⁵⁹ ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، 5.

للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين⁶⁰، فهم متساوون في الحقوق والواجبات، في ظلّ الدولة المسلمة؛ ذلك أن المجتمع الفارغ من المساواة، يفتقد الحرية والعدل والسلام، وينتشر فيه الظلم والاعتداء والفساد، ويأكل الغنيّ الفقير، ويغلب القويّ الضعيف.

وقد أعلن الإسلام أن المساواة مبدأ إسلامي راسخ، ومقصد من مقاصده العليّة، أجهض جميع نظريّات التفاضل بين الناس على أساس الأديان والأجناس والأعراق والألوان واللغات. وعدّ التقوى والتسابق في العمل الصالح المعيار الفريد، والميزان الوحيد، للتفاضل عند الله تعالى، قال سبحانه: {يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: 13].

وقد أكد النبي عليه الصلاة والسلام هاته الحقيقة القرآنية قائلاً: «يا أيها الناس! ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمري على أسود، ولا أسود على أحمري، إلا بالتقوى»⁶¹. والملحظ، أن النبي صلى الله عليه وسلم استخدم لفظ (الناس)، وهو من ألفاظ العموم في أصول الفقه⁶²، فهو خطاب موجّه إلى الناس جميعاً، وثبّه الناس بأداة التنبيه (ألا) بأن ربهم واحد، وأنهم متساوون في الأصل الإنساني؛ لذا، فلا داعي إلى التفاضل بأي لونٍ من الألوان إلا بالتقوى والعمل الصالح، وإعمار الأرض.

وقد نفّد النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ المساواة بين المواطنين في أشق الأبواب وهو باب الحدود والجنايات، ناهيك عن المجالات الأخرى في الحياة. فعن عائشة رضي الله عنها أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت. فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم

⁶⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 37/2؛ النووي، المجموع شرح المذهب، 117/12.

⁶¹ أخرجه: أحمد، 474/38، حديث رقم: 23489. وقال الهيثمي: "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 336/3.

⁶² الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 289/2.

فكلمه أسامة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتشفع في حد من حدود الله». ثم قام، فاختطب. ثم قال: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وإيم الله! لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»⁶³. وبهذا، أثبتت السنة النبوية مبدأ المساواة بين المواطنين، وطبقت على واقع الأرض، وأدحضت التعليمات والتطبيقات الفاسدة الغاشمة التي كانت تسير عليها الأمم الغابرة من تمييز بين المواطن القوي والمواطن الضعيف، أمام القانون. وكذلك الدول، في العصر الحاضر، بتقسيم المواطنين إلى الدرجة الأولى، والدرجة الثانية، والطبقة العليا، والطبقة الدنيا.

ولم تكن المساواة التي رسخها الإسلام بين مكونات المجتمع المتنوعة، مقيدة وجزئية، بل كانت مطلقة من غير قيود، ولا استثناءات؛ غايتها تحقيق التعارف الإنساني، والتدافع الحضاري. ومن هنا، فإن المواطن حين يدرك أن المساواة تُطبق في وطنه، ولا يشاهد تمييزاً بين المواطنين، فإنه يحمي هذا الوطن، ويزيد انتماءه إليه وحببه له والسعي من أجل تطويره وبناءه في جميع حلائب الحياة. ونقيض ذلك، إذا انعدمت المساواة بين المواطنين، فإن الانتماء إلى الوطن يوهن كبيت العنكبوت، ويمسي الوطن عُرضةً لجميع صنوف الفساد، والخراب والزوال.

الفرع الثالث: الاعتراف بالآخر.

إن الاعتراف بالآخر الديني والقومي والعِرقي، مقوم رئيس للتعايش السلمي في المجتمع، وركن أساس في حماية الوطن؛ ذلك أن انعدام هذا الاعتراف يعرض المجتمع لهزات عنيفة، ويفقد المواطنون الانتماء إلى الوطن والسعي من أجل تطويره. والوطن في أحضان هذا الصراع لا يتطور، ويمسي من السهل اختراقه داخلياً وخارجياً. من هنا، قرّر القرآن الكريم مبدأ التعددية العقائدية، واعترف به، وسعى إلى ترسيخه بين أفراد المجتمع؛ ذلك أن الإسلام أدرك أن المجتمع لا يستقر، وأن الوطن لا يُحمى إلا بإقرار هذا المبدأ. قال تعالى: { لَكُمْ دِينُكُمْ

⁶³ أخرجه: البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، 175/4، حديث رقم: 3475.

وَلِي دِينَ { [الكافرون: 6]. وقال عزوجل: { فَلِذَلِكَ فَادَّعَىٰ وَأَسْتَقَمَّ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِي وَأَمَرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلَكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ } [الشورى: 15].

وقد قررت السنة النبوية الاعتراف بالآخر في المجتمع المسلم، وأكدت على مبدأ التعددية العقائدية، من ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل استضافة اليهود، حين دعاه للأكل معه في منزله. «عن أنس رضي الله عنه أن يهوديًا دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى خبز شعير، وإهالة سنخة، فأجابه»⁶⁴.

وكان النبي عليه الصلاة والسلام يزور مرضى أهل الكتاب، فعن أنس رضي الله عنه قال: «كان غلام يهودي يخدم النبي عليه الصلاة والسلام، فمرض فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقعده عند رأسه، فقال له: أسلم. فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم، فأسلم. فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: «الحمد لله الذي أنقذه من النار»⁶⁵.

بل إن النبي عليه الصلاة والسلام مات ودرعه مرهون عند يهودي. «عن عائشة رضي الله عنها، قالت: اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهودي طعامًا ورهنه درعه»⁶⁶. "قال العلماء: والحكمة في عدوله عليه الصلاة والسلام عن معاملة مياسير الصحابة إلى معاملة اليهود، إما بيان الجواز؛ أو لأنهم لم يكن عندهم إذ ذاك طعام فاضل عن حاجتهم، أو خشى أنهم لا يأخذون منه ثمنًا أو عوضًا، والله تعالى أعلم"⁶⁷. ويبدو للباحث أن الاحتمال الأول، وهو بيان الجواز، هو الراجح؛ ذلك أن أثرياء الصحابة كانوا كثيرين، فلا حاجة إلى الاستدانة من يهودي، مع وجود هذا الكم من أغنياء الصحابة.

⁶⁴ أخرجه: أحمد بن حنبل، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، 424/20، رقم الحديث: 13201. قال المحقق شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير أبان - وهو ابن يزيد العطار - فمن رجال مسلم".

⁶⁵ أخرجه: البخاري، كتاب الجنائز، باب من انتظر حتى تدفن، 94/2، حديث رقم: 1356.

⁶⁶ أخرجه: البخاري، كتاب الرهن، باب الرهن عند اليهود وغيرهم، 143/3، حديث رقم: 2513.

⁶⁷ المباركفوري، تحفة الأحوذى، 340/4.

وقد قسم النبي صلى الله عليه وسلم الجيران إلى ثلاثة أنواع قائلا: «الجيران ثلاثة: فمنهم من له ثلاث حقوق، ومنهم من له حقان ومنهم من له حق واحد، فأما الذي له ثلاث حقوق: فالجار المسلم القريب له حق الإسلام وحق الجوار وحق القرابة. وأما الذي له حقان: فالجار المسلم له حق الجوار وحق الإسلام. وأما الذي له حق واحد فالجار الكافر له حق الجوار»⁶⁸. وظاهر الحديث إثبات حق الجوار للمشارك بمجرد الجوار⁶⁹.

وقد أشرب الصحابة حب السنة النبوية والسير على نولها، فهذا ابن عمر رضي الله عنهما يقول لغلام له يسليخ شاة: «ويلك! إذا فرغت فابدأ بجارنا اليهودي، فقبل له: يا أبا عبد الرحمن كم تذكر هذا اليهودي! قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصي بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»⁷⁰.

وترسيحاً لمبدأ الاعتراف بالآخر، والتعددية العقائدية، والتنوع الثقافي، في الرؤية الإسلامية، أقر الإسلام الحرية الدينية في المجتمع، ولم يعترف بإيمان المكره. وأعلن القرآن الكريم أنه: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} [البقرة: ٢٥٦].

ومما يجدر بالإلماع هنا، ما قاله ابن القيم في هذا السياق بإحكام وإتقان: "ولم يكره - النبي - أحداً قط على الدين، وإنما كان يقاتل من يحاربه ويقاتله، وأما من سلمه وهادنه فلم يقاتله ولم يكرهه على الدخول في دينه... ومن تأمل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم تبين له أنه لم يكره أحداً على دينه قط، وأنه إنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيماً على هدنته، لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفني لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى: {فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم}. فلما قدم المدينة صالح اليهود وأقرهم

⁶⁸ أخرجه: الطبراني، مسند الشاميين، 339/3، حديث رقم: 2430. قال الهيثمي: "رواه البزار عن شيخه عبد الله بن

محمد الحارثي، وهو وضاع" 8/87.

⁶⁹ الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/112.

⁷⁰ أخرجه الطبراني، المعجم الكبير، 13/97، حديث رقم: 13739. فيه إسماعيل بن بشير بن سليمان الكوفي، وهو يهيم

في غير حديث. الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ص 224.

على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدعوه بالقتال قاتلهم، فمن على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقاتل بعضهم. وكذلك لما هادن قريشًا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدعواهم بقتاله ونقض عهده، فحينئذ غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم الخندق، ويوم بدر - أيضًا - هم جاءوا لقتاله، ولو انصرفوا عنه، لم يقاتلهم⁷¹.

وسار على نهجه الخلفاء الراشدون، ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع أهل إيلياء (القدس)، حيث وقع معهم صلحًا نصَّ فيه على حرَّيتهم الدينية، وحرمة معابدهم وشعائرهم، ومما جاء فيه: "هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسائر ملَّتْها، لا تُسكَّن كنائسهم، ولا تُهدم ولا يُتَقَصَّ منها، ولا من حرَّها، ولا من صليبيها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يُضارُّ أحد منهم..."⁷².

وما ذكرناه لا يفضي إلى مسح الهوية الإسلامية، أو تذويبها، بل هو من صميم العقيدة الإسلامية، ومقاصده العلية.

ويلوح للباحث أنه عندما يغيب ثقافة الاعتراف بالآخر في الوطن الواحد، فإن الصراع والتعصب يتبوأ مكانها؛ لذا، فإن الواجب هو قيام علماء المسلمين ببث ثقافة التعارف تحت (فقه التعارف) الداعي إلى الاعتراف بوجود الآخر المخالف، والاستفادة من التجارب النافعة للحضارات والثقافات الأخرى.

المبحث الثالث: موجبات وآثار التعايش السلمي في حماية الوطن في السنة

النبوية.

يروم هذا المبحث التحدث عن آثار التعايش السلمي ودورها في حماية الوطن في ظل السنة النبوية، وذلك في الأفرع الآتية.

⁷¹ ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص 237-238.

⁷² الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 449/2.

الفرع الثاني: الانتماء للوطن.

إن من آثار التعايش السلمي في المجتمع ودوره النشيط في حماية الوطن تعميق الانتماء للوطن؛ ذلك أن الانتماء الحقيقي من أقوى الأسلحة الوقائية والدفاعية والهجومية لحماية الوطن، فهي ترسخ العلاقات الوطنية بين مكونات المجتمع المتنوعة، وتزيح عنهم الطائفية والتعصب، وهما أداتان رئيستان في تمزيق أبناء الوطن باشتعال جذوة الفتنة والحرب بينهم. ومن هنا، فإن "الانتماء للوطن وحياته والحفاظ عليه، هو قيمة إسلامية؛ فأوطننا قطعة من جسد الإسلام، وأهله جزء من أجزائه، ومؤسساته جزء لا يتجزأ منها، أما عدم الانتماء، فإنه يولد الفتور والسلبية واللامبالاة، وعدم تحمّل المسؤولية"⁷³. وبالانتماء، يتعرف المواطن على تاريخ وطنه، وحضارته، وماضيه، ثم يساهم في تطوير حاضره، وبناء مستقبله. بيد أننا نجزم أن الانتماء الرئيس هو الانتماء لدائرة الإسلام، ومنه يتشعب الانتماءات الأخرى مثل: الانتماء للأسرة، والوطن، والعشيرة.

ومن هنا، كانت الفكرة الرئيسة التي ركزت عليها وثيقة المدينة هي ألا يتحول الاختلاف بين مكونات المجتمع المتنوعة إلى سبب عدواني، وأن على جميع المواطنين أن يمسوا سنداناً لهذا الوطن، وأن يحموه ويمنعوا أي عدوان يتسرب إليه. فإذا تسرب إليه عدوان، فيجب على جميع المواطنين رد ذلك العدوان، والدفاع عن الوطن الذي يجمعهم⁷⁴.

وإذا تحقق الانتماء الذي هو ثمرة التعايش السلمي فإن المواطن سيلتزم بالنظام العام في الدولة، ويساهم في الأعمال الخيرية، ويؤدي عمله ووظيفته بإتقان وإخلاص، ويتخذ الحوار أساساً لحل المشكلات وفضّ الخصومات بين أفراد المجتمع، ويحافظ على نظافة ونقاوة

⁷³ الانتماء للوطن ما بين عوامل تؤثر فيه أو تتأثر به في ظل الشريعة الإسلامية، شوهد في 2018/9/5

http://www.alukah.net/publications_competitions/0/54565/#ixzz5QGBup4Ee

⁷⁴ البوطي، سنة الاختلاف والحوار، ص32.

وطنه، ويحمي المرافق العامة، ويرسخ الاستقرار في الوطن. وبالجملة، يسعى إلى كل ما فيه خير وطنه، ويتجنب كل ما فيه شر لوطنه. ولذلك، لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار، وسطر وثيقة المدينة التي كفلت حقوق جميع المواطنين، واحترمت الديانات والثقافات الأخرى، وبهذا الشكل، استطاع النبي صلى الله عليه وسلم تعزيز ثقافة الانتماء للوطن (المدينة) بين المواطنين، فانتفض المواطنون على شتى ألوأنهم ودياناتهم وثقافتهم ولغاتهم بالعمل من أجل تقدم الوطن في جميع حقول الحياة. وعلى الرغم من أن حب الوطن والتشوف إليه أمر فطري جبلي، إلا أن نظام العولمة والاندماج الدولي قد أثرت سلبيًا على هذا الشعور الإنساني، في واقعنا المعاصر، فأوهنته. وهذا يفترق إلى تنمية حب الوطن وترسيخه في عقل المواطن المعاصر. ولتعزيز الانتماء إلى الوطن، فإن الباحث يقترح ما يأتي:

1. انتهاض الحكومات، في العالم الإسلامي، بتربية الشباب والمواطنين على الانتماء الحقيقي للوطن، والتثقف بسلح العلم حتى يمسا مقتدرين على ازدهار الوطن، وذلك من خلال وزارات التربية والتعليم العالي والثقافة والأوقاف والشؤون الدينية.
2. اضطلاع جميع مؤسسات الإعلام بحسبانها السلطة الرابعة بتخصيص إعلانات وبرامج توعوية تثقيفية لتقوية انتماء المواطنين إلى أوطانهم، وتبيان أن التشوق إلى الوطن والانتماء إليه بشكل إيجابي كما طلبه الإسلام من واجب المسلم في زمن العولمة، ومن عوامل ازدهار الوطن.

الفرع الثاني: تقدم الوطن وازدهاره.

إن التعايش السلمي بين مختلف شرائح الوطن يفضي إلى انتهاض المواطنين بحماية وطنهم، والحنين إليه إذا غاب عنه، والدفاع عنه إذا تعرض لأي اعتداء، وحينئذ يحب المواطن وطنه ويسعى بكل إخلاص وتفانٍ من أجل تطوره وتقدمه، حتى في أشق الظروف، وأصعب الأحوال.

وقد اعتنتِ السنة النبوية اعتناءً فائقاً، واهتماماً بارزاً، بمجالات تقدم الوطن ورفقيه، وجعلت كل مواطنٍ مسؤولاً مباشراً عن رعيته ووظيفته وعمله، وفَعَدَت القاعدة السيدة: «كلكم راع وكلكم مسئول. فالإمام راع وهو مسئول. والرجل راع على أهله وهو مسئول. والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسئولة»⁷⁵.

وإن تطبيق مضامين هذا الحديث النبوي، والقاعدة النبوية، لكفيلٌ بتحويل الوطن إلى وطنٍ متقدّمٍ ومزدهرٍ، في جميع مجالات الحياة؛ إذ حين يشعر المواطن بمسؤوليته إزاء وطنه، فإنه يؤدي عمله بإتقانٍ، ويساهم في تقدم وطنه بفعاليةٍ ونشاطٍ، فيضحي الطبيب من أجل المريض، والمدرس من أجل تربية وتعليم أبناء الوطن، والمهندس من أجل إعمار الوطن، والقاضي من أجل إقامة العدل، والدولة من أجل تأمين حياةٍ سعيدةٍ للمواطنين، وهكذا دواليك.

كذلك، حرصت السنة النبوية على أن تغرس في المواطن حب العمل من أجل تقدم الوطن، وكمثالٍ، فقد حثت على غرس الأشجار، وإن قامت القيامة. فعن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن قامت على أحدكم القيامة، وفي يده فسيلة فليغرسها»⁷⁶. وفي الحديث اعتناءً بالغٍ بالجانب الزراعي، والحقل البيئي، وقيمة العمل والوقت، في حياة الشعوب والأمم.

الفرع الثالث: الأمن الوطني.

يعدُّ الأمن والاستقرار نعمةً عظيمةً، وعاملاً رئيساً من عوامل سعادة الإنسان، وانتعاش الأوطان؛ ذلك أن الأفكار إنما تُنتج، والعقول تنتج، والأوطان تزدهر، والبلاد تتعمر، والشعوب تتقدم، في ظلِّ الأمن والسلام. ومن هنا، فقد حدد الماوردي (ت450هـ)

⁷⁵ أخرجه: البخاري، كتاب النكاح، باب [قوا أنفسكم وأهليكم نارا]، 26/7، حديث رقم: 5188.

⁷⁶ أخرجه: أحمد، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، 251/20، حديث رقم: 12902. قال الميثمي: " رجاله أثبات ثقات ". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 63/4.

قواعد صلاح الدنيا ونظام عمرانها بستة أشياء، وهي: "دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح"⁷⁷. ثم يجلي الماوردي الآثار المهمة للأمن في الحياة فيقول: "وأما القاعدة الرابعة فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر به الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة... فالخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم"⁷⁸.

وإذا تمهد هذا، فإن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، قد بيّنت أهمية الأمن الوطني وضرورته في الحياة، فمن الآيات القرآنية امتنان الله تعالى على قريش بنعمة الأمن، قال تعالى: {لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِخْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطَعَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ} [قريش: ١ - ٤]. وقوله سبحانه: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ} [النحل: ١١٢].

أما السنة النبوية، فقد جازمت بأن الأمن والسلام من أسباب السعادة والازدهار، فقال صلى الله عليه وسلم: «من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسمه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»⁷⁹.

واستكمالاً لتحقيق الأمن الوطني، فقد حرم الإسلام على المواطن أن يخون وطنه، ويتجسس على سيادته واستقراره وأمنه، ويتآمر ضده، ويصطف مع أعدائه، إزاء منفعة مالية أو غير ذلك؛ ذلك أن المسلم الحقيقي من أمنه الناس على دمائهم وأعراضهم وأموالهم. قال عليه الصلاة والسلام: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»⁸⁰.

⁷⁷ المصدر نفسه، ص 148.

⁷⁸ أدب الدنيا والدين، ص 157.

⁷⁹ أخرجه: الترمذي، كتاب الزهد، باب: في التوكل على الله، 4/ 574. حديث رقم: 2346. وقال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب".

⁸⁰ أخرجه: البخاري، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، 11/1، حديث رقم: 10.

خاتمة

بعد تسطير البحث، أرف أوان كتابة النتائج وقيد التوصيات.

أولاً: النتائج

1. التعايش السلمي عبارة عن التعايش المشترك، بين مكونات المجتمع المتنوعة، من حيث الدِّياناُ والثقافات والقوميّات والحضارات، في مودةٍ وأمنٍ، واحترام متبادلٍ، واعتراف بالآخر، من حيث الحقوق والواجبات. أما حماية الوطن في السنة النبوية فيقصد به: حبّ الوطن والانتماء إليه، والذبُّ عنه، والإسهام في بنائه إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً وعسكرياً، في ضوء الشريعة الإسلامية.
2. تكاثرت الأحاديث النبوية في التأصيل لمشروعية حب الوطن وضرورة حمايته، وأصلت السنة النبوية للحنين والاشتياق إلى الوطن، وأوجبت حمايته وحفظه، وعدت من مات في سبيل الوطن من تعداد الشهداء، وشرعت الدعاء للوطن بالازدهار والتقدم، كذلك، حثت على الرباط في الوطن والمكوث فيه رغم المحن والشدائد.
3. سنّت السنة النبوية، مقوماتٍ رئيسةً للتعايش السلمي، بين مكونات الوطن، تفضي رعيها ووجودها إلى حماية الوطن وتقدمه، وهي: العدل بين المواطنين، والمساواة بينهم، والاعتراف بالآخر الديني، وأقرت مبدأ التعددية العقائدية بين شرائح الوطن.
4. للتعايش السلمي آثارٌ وثمرات إيجابية في حماية الوطن من منظور السنة النبوية، وهي: تعميق الانتماء للوطن، وسعي المواطنين من أجل تقدم الوطن وانتعاشه في شتى حلائب الحياة، واستتباب الأمن الوطني، وهو عامل فعال في حماية الوطن، داخلياً وخارجياً.

ثانيا: التوصيات

انتهاض وزارات التربية والتعليم العالي، في العالم الإسلامي، بتضمين مناهجها، مقرر دراسي يجلي أهمية ثقافة التعايش السلمي في المجتمع، وتوجيه الطلبة اتجاه القبول بالآخر، والتأكيد على القيم الإسلامية الإنسانية من كرامة الإنسان وإقامة العدل.

1. قيام وسائل الإعلام المختلفة بوصفها السلطة الرابعة بإسهام نشيط في بث برامج

توعوية، تغرس في قلوب المواطنين مقومات التعايش السلمي.

2. اضطلاع خطباء المساجد بوجه خاص، والمسلمين بوجه عام، بالدعاء للوطن

الإسلامي، والإلحاح في دعائهم، لما فيه صلاح الوطن وازدهاره ورفقيه، وحفظه من

مؤامرات الأعداء، وكيد الأشرار، ولا يصغون لأولئك الذين يتهمونهم بالتقرب من

السلطة بسبب هذا الدعاء، أو ينعتونهم بعلماء السلطة؛ ذلك أن هؤلاء لم يفهموا

أو لم يريدوا أن يستوعبوا روح الأحاديث الصحيحة ومقاصدها.

المصادر والمراجع

Ābādī, Muḥammad Ashraf ibn Amīr ibn ‘Alī ibn Ḥaydar, ‘Awn al-Ma‘būd wa-ma‘ahu Ḥāshiyat Ibn al-Qayyim, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, second edition, 1415h.

‘Abd al-Ra‘ūf ibn Tāj al-‘ārifīn ibn ‘Alī al-Munāwī, Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Ṭ1. 1415h.

‘Abd al-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi‘, al-muṣannaf, Bayrūt, al-Maktab al-Islāmī, second edition, 1403h.

Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash‘ath. Sunan Abī Dāwūd. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Bayrūt : al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.

Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, Musnad Aḥmad, Shu'ayb al-Arna'ūt-
'Ādil Murshid, wa-ākharūn, Mu'assasat al-Risālah, first edition, 1421h.

Al-Āmidī, 'Alī ibn Muḥammad, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, Bayrūt, Dār al-
Kitāb al-'Arabī, first edition, 1404h.

Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, sharḥ al-Sunnah,
taḥqīq: Shu'ayb al-rn'wṭ-mḥmd Zuhayr al-Shāwīsh, Dimashq, al-Maktab
al-Islāmī, second edition. 1403h.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Ṭawq al-
najāh, first edition, 1422h.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, sanat al-Ikhtilāf wa-al-ḥiwār,
ḍimna Kitāb: al-Ḥiwār sabīl al-ta'āyush ma'a al-ta'addud wa-al-ikhtilāf,
Bayrūt, Dār al-Fikr al-mu'āṣir, first edition, 1415h.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, al-Mustaṣfā fī 'ilm
al-uṣūl, t: Muḥammad ibn Sulaymān al-Ashqar, Bayrūt, Mu'assasat al-
Risālah, first edition. 1417h

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, Iḥyā' 'ulūm al-Dīn,
Bayrūt, Dār al-Ma'rifah.

Al-Ḥākim, Muḥammad ibn Abdullāh, al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn.
Muṣṭafā 'Abd-al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, first
edition, 1411h.

Al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, al-'ryfāt. Ibrāhīm al-Abyārī, Bayrūt, Dār
al-Kitāb al-'Arabī, first edition. 1405h.

Al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas'ūd ibn Aḥmad, Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-
sharā'i', Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, second edition, 1406h / 1986m.

Al-Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamad ibn Muḥammad, Ma'ālim al-sunan,
Ḥalab: al-Maṭba'ah al-'Ilmīyah, first edition, 1351 H /1932m.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad. adab al-Dunyā wa-al-
dīn, Bayrūt: Dār iqrā, fourth edition. 1985m.

Al-Mubārakfūrī, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm, Tuḥfat al-Aḥwadhī, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Al-Muftī, Ḥasan Khālīd, Dawr al-sharī‘ah al-Islāmīyah alsmḥā’ fi Tathbīt al-amn al-‘Ālamī, Majallat al-Nūr lil-Dirāsāt al-ḥaḍārīyah wa-al-fikrīyah, al’dd13, al-Sunnah al-sābi‘ah, 2016m.

Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, al-Majmū’ sharḥ al-Muhadhdhab, Dār al-Fikr.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. al-waṭan wa-al-muwāṭanah fī ḍaw’ al-uṣūl al-‘aqadīyah wa-al-maqāṣid al-shar‘īyah, al-Majlis al-Ūrubī lil-Iftā’ wa-al-Buḥūth, 2014m.

Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs al-Ṣinhājī, al-Furūq aw Anwār al-burūq fī anwā’ al-Furūq, Khalīl al-Manṣūr, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. 1418h.

Al-Qārī, ‘Alī ibn Muḥammad al-Mullā al-Harawī, Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābiḥ, Bayrūt, Dār al-Fikr, first edition. 1422H.

Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad, Maḥāsin al-ta’wīl. Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, first edition, 1418h.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar al-Tamīmī, tafsīr al-Rāzī, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, first edition. 1421h.

Alshāṭby, Ibrāhīm ibn Mūsá ibn Muḥammad. al-Muwāfaqāt. taḥqīq: Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Dār Ibn ‘Affān, First Edition, 1417h.

Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, al-Mu‘jam al-kabīr, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, second edition. 1983.

Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, Musnad alshāmyyn, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah, first edition. 1405h.

Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān, taḥqīq: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hajar, first edition. 1422H / 2001M.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Tārīkh al-Umam wa-al-mulūk, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, first edition. 1407h.

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsá Abū ‘Īsá al-Sulamī, al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī. Aḥmad Muḥammad Shākir wa-ākharūn, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Al-Tuwayjirī, ‘Abd-al-‘Azīz ibn ‘Uthmān, al-Islām wa-al-ta‘āyush bayna al-adyān fī ufuq al-qarn 21, al-Maghrib, Manshūrāt al-Munazzamah al-Islāmīyah lil-Tarbiyah wa-al-‘Ulūm wa-al-Thaqāfah, second edition. 1436h.

‘Arafāt Karam stwny, Falsafat al-ta‘āyush al-Sulamī bayna al-adyān, Mu’tamar maqwimāt alsilm al-ijtimā‘ī, qirā’ah Islāmīyah fī ḍaw’ al-wāqi’ al-mu‘āshir, Jāmi‘at Ṣalāḥ al-Dīn, Kulliyat al-‘Ulūm al-Islāmīyah, Arbīl, 3-1/4 / 2014.

Hānī al-Mubārak, Shawqī abwkhlyl, al-Islām wa-al-tafāhum wa-al-ta‘āyush bayna al-shu‘ūb, Dimashq, Dār al-Fikr. 1424h.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh al-Qurṭubī, al’stdhkār al-Jāmi‘ li-madhāhib fuqahā’ al-amṣār wa-‘ulamā’ al-aqtār, taḥqīq : ‘bdālm’ty Amīn Qal’ajī, Dimashq, Dār Qutaybah, first edition , 1414h.

Ibn Al qayym, Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb, al-ṭuruq al-Ḥikmīyah fī al-siyāsah al-shar‘īyah, al-Qāhirah, Maṭba‘at al-madanī.

Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Khalaf ibn ‘Abd al-Malik. sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. taḥqīq : Abū Tamīm Yāsir ibn Ibrāhīm, al-Sa‘ūdīyah, Maktabat al-Rushd, second edition. 1423h.

Ibn Bīh, Abdullāh, ta‘zīz al-silm fī al-mujtama‘āt al-Muslimah, Abū Ḍaby, 2014m.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Zakarīyā, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah. ‘Abdussalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr. 1399h.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. taḥqīq : Muḥammad Fu‘ād ‘Abd-al-Bāqī, wḥb al-Dīn al-Khaṭīb, Bayrūt, Dār al-Ma‘rifah, 1379h.

Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik ibn Ayyūb al-Ḥimyarī, al-sīrah al-Nabawīyah, Ṭāhā ‘bdāl’wf Sa’d, Bayrūt : Dār al-Jīl, first edition, 1411h.

Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm, Miṣr, Mu’assasat Qurṭubah, first edition, 2000M.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd, Sunan Ibn Mājah Wa-bi-hāmishihi Ḥāshiyat al-Sindī, Bayrūt, Dār al-Fikr, first edition. 1424h.

Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Afrīqī. Lisān al-‘Arab, alqāhrh, Dār al-Ma‘ārif.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Hidāyat al-ḥayārā fī Ajwibat al-Yahūd wa-al-Naṣārā. Muḥammad Aḥmad al-Ḥājj, al-Sa‘ūdīyah, Dār alqīm-dār al-Shāmīyah, first edition, 1416h / 1996m.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī, Majmū‘ al-Fatāwā, Anwar al-Bāz-‘Āmir al-Jazzār, Dār al-Wafā’, third edition, 1426h.

Kamāl Ṣādiq, ḥubb al-waṭan fī ḍaw’ al-Hijrah al-Nabawīyah, Majallat al-tajdīd, Muntadā al-Fikr al-Islāmī fī Kūrdistān, al-‘adad 4, al-Sunnah al-ūlá, 2010m.

Laylá Muḥammad Asalīm, ḥubb al-waṭan fī ḍaw’ al-Sunnah al-Nabawīyah, Majallat Jāmi‘at Filasṭīn lil-Abḥāth wa-al-Dirāsāt, al-‘adad al-rābi’, ynāyr2013m.

Ma’had al-Baḥrayn lil-Tanmiyah al-siyāsīyah, Mu’jam al-muṣṭalaḥāt al-siyāsīyah, 2014m.

Muḥammad Muṭlaq ‘Assāf, al-Tawassuṭ fī al-khiṭāb al-dīnī wa-atharuhu ‘alá al-silm al-ijtimā‘ī, Mu’tamar Kullīyat al-sharī‘ah al-Dawlī al-Thānī, Jāmi‘at al-Najāḥ al-Waṭanīyah, Filasṭīn, 1433h.

Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim. t: Muḥammad Fu‘ād ‘Abd-al-Bāqī, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Abī Bakr al-Haythamī, Majma‘ al-zawā‘id wa-manba‘ al-Fawā‘id, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1412h.

Al-Intimā' lil-waṭan mā bayna 'awāmil t'thr fīhi aw tt'thr bi-hi fi zill al-sharī'ah al-Islāmīyah, visited on 5/9/2018,
http://www.alukah.net/publications_competitions/0/54565/#ixzz5QGBup4Ee

مبدأ العدل في أصول الفقه

The Principle of Justice in The Principles of Jurisprudence

Prinsip Keadilan dalam Prinsip-prinsip Perundangan

عمار يحيى الضايغ*، أ.د صالح قادر كريم الزنكي**

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى النظر في أثر مبدأ العدل في علم أصول الفقه، لا من الزاوية الأخلاقية أو المقصدية، بل من حيث أثره في الأصول النظرية للشريعة، وانعكاسه على آليات الاستنباط ومناهج التفكير الإسلامي، باعتباره مبدأ مرجعياً تستند إليه أصول وأدوات الاجتهاد الفقهي. وقد تتبع الباحث الأدلة والشواهد الموجهة إلى مراعاة مبدأ العدل في سنّ الأحكام من الناحية الوظيفية، محلاً عدداً من اجتهادات الصحابة الأولى، ليستنبط أدلتها والمكانة الأصولية لمبدأ العدل فيها وأثره في الاجتهاد، وبما استقر لاحقاً من أدوات منهجية في علم الأصول، مثل أدلة الأحكام والقواعد الأصولية.

الكلمات المفتاحية: العدل، أصول الفقه، أصول الأصول، مبادئ التشريع، الاجتهاد.

Abstract

This study aims to examine the impact of the Justice principle in Usul al-Fiqh, not from an ethical or intentional angle, but in terms of its impact on the theoretical origins of Sharia and its reflection on the mechanisms and methods of Islamic thinking, as a reference principle which Usul al-Fiqh is based on. The researcher has traced Quran and Sunnah texts and evidence that direct to considering the justice principle in enacting rulings from the functional view, and analyzed a number of

* طالب دكتوراه في الفقه وأصوله بجامعة قطر، aa2000512@qu.edu.qa

** أستاذ ورئيس قسم الفقه وأصوله بجامعة قطر، Salih.alzanki@qu.edu.qa

Sahaba first Ijtihad, to deduce its guides and the fundamental position of the justice principle in it and its impact on Ijtihad process, and in the methodological tools established later in the Usul al-Fiqh studies.

Keywords: Justice, Supreme Principle, Fundamentalist.

Abstrak

Kajian ini bertujuan memeriksa Prinsip Keadilan dalam Usul-al-Fiqh, bukan dari sudut etika mahupun dari sudut niat melakukan, sebaliknya bertumpu kepada impaknya terhadap susur galur teoretika Sharia serta cerminannya atau refleksi terhadap mekanisme serta kaedah-kaedah pemikiran Islam, yang menjadi prinsip rujukan bagi Usul-al-Fiqh. Penyelidik telah menemui teks dari Sunnah dan Al-Quran serta bukti yang membawa kepada pertimbangan penerapan prinsip keadilan dalam menggubal ketetapan dari sudut pandang kefungisian, dan telah menganalisa sejumlah ijthad pertama Sahaba, bertujuan membuat kesimpulan berkenaan panduan-panduan dan kedudukan asas prinsip keadilan yang terkandung di dalamnya, beserta kesannya terhadap proses ijthad tersebut, dan juga di dalam perkakasan metodologi yang diwujudkan kemudian di dalam pengajian Usul-al-Fiqh.

Kata Kunci: Keadilan, Prinsip Tertinggi, Fundamentalis.

المقدمة

لعل من فضل القول بيان قيمة العدل في الإسلام، فهو "هوية" هذا الدين، ومبدأ تشريعاته وغايتها، والخيط الذي تُسج منه وكون نظامه، وهو ليس مجرد فضيلة عظيمة حثت عليها الشريعة، أو غاية عليا قصدت إليها أحكامها، بل هو أيضاً مبدأ سام انتظمت به قواعدها واستقامت به نظرياتها، لذلك قالوا إن أجمع آية في القرآن هي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90].

فإذا كان للعدل كل هذه القيمة الاعتبارية والتقدير الأخلاقي في التصور والتشريع الإسلامي، فهل لذلك انعكاس على مناهج التفكير الإسلامية وآليات استنباط الأحكام فيها، والعلم

الذي يقعد لذلك، وهو علم أصول الفقه؟ وهل له أي قوّة مرجعية يمكن الاستناد إليها في عملية الاجتهاد؟ هذا ما يجتهد هذ البحث في النظر فيه.

ولم يقف الباحث على دراسة في هذا الموضوع إلاّ دراسة للدكتور عبد الله عبد المومن، عنوانها "العدل في أصول المذهب المالكي"، منشورة في موقع الرابط المحمدية للعلماء⁽¹⁾، وقد غلب عليها النظر المقصدي من حيث ضرورة تحري العدل في الأحكام الشرعية، دون تركيز على الناحية الإجرائية وأثر العدل فيها، أو التوسع في البحث المفهومي.

المطلب الأول: مفهوم العدل ودلالاته

الفرع الأول: العدل من حيث اللغة

ولدت اللغة العربية من الجذر "ع. د. ل" مفردات عديدة، فقالوا للحاكم المنصف: "عادل"، وللمرضي من الناس المستوي طريقة: "عدّل"، وللد المكافئ: "عدّل"، و"عدّيل"، ولحملي الدابة: "عدلان". و"الاعتدال" هو التوسط بين أمرين، لذلك قالوا للجوّ بين الحرارة والبرودة: "معتدل"، وإذا قومت شيئاً فقد "عدّلته"، وربما "تعدّل" عن أمر لآخر، أي: تنصرف عنه، وإذا حكمت بالحقّ فقد "عدلت"، وإذا بلغت درجة فلان ومستواه فقد "عادلته"، وغيرها مما يمكن ردّه في الجمل إلى معنيين اثنين: الاستقامة والمساواة.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: 7]، أي: جعلك معتدل الخلق والقامة⁽²⁾، وقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، أي: مرضيين مستقيمين. ومن الثاني قوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: 48]،

(1) عبد الله عبد المومن، العدل في أصول المذهب المالكي، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء، www.arrabita.ma/?p=46681، استعرض يوم 2020/12/14.

(2) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، والدار الشامية، 1415)، ط: 1، ص: 1180.

أي: لا تؤخذ منها فدية⁽³⁾، وقوله: ﴿تُمُّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1] أي: أنهم يجعلون له عديلاً⁽⁴⁾.

ويمكن حمل معنى المساواة على الاستقامة أيضاً، إذ إنّ الاستقامة في التعامل مع الأمور المتماثلة تكون بالمساواة بينها، ولذلك عبّر ابن فارس عن معنى هذا الأصل بأنه يدلّ على "الاستواء"⁽⁵⁾، فهي كلمة تفيد الاستقامة والمساواة معاً.

إذن، فالعدل يرجع إلى الاستقامة وما تفرّع منها من معانٍ، وعبّر عنه في لسان العرب بأنه: "ما قام في النفوس أنه مستقيم"⁽⁶⁾. وفي هذا إشارتان مهمتان: الأولى أنّ المعنى المعتمد للعدل هو المعنى الحقيقي القائم في النفوس، لا ما صدرت به الأحكام، إذ قد يقضي القاضي الظالم بحكم يزعم أنه عادل، لكنه في حقيقته جور. والإشارة الثانية هي أنّ العدل مفهوم فطريّ منطبع في النفوس حتى لو زيفته الجوارح، فما من امرئ إلاّ يرجو المصلحة لنفسه، لكنه إن نالها غير مستحق لها عرفت نفسه أنه ظالم، أو شريك في الظلم، لذلك قال الراغب الأصفهاني (ت 502هـ): إنّ من فضيلة العدل أن الجور -الذي هو ضده- لا يستتب إلاّ به⁽⁷⁾.

(3) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، ط: 1، ج: 1، ص: 34.

(4) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، والدار الشامية، 1412)، ط: 1، ص: 553.

(5) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979/1399)، ج: 4، ص: 246.

(6) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، باب اللام-فصل العين المهملة، ط: 3، ج: 11، ص: 430.

(7) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو الزيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، 2007)، ط: 2، ص: 249.

ويرادف العدل ألقاظ، منها: "القسط"، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42]، فالمقسط هو العادل، وهي تتضمن معنى الحصة أو النصيب، أما القاسطون فهم الجائرون الظالمون، وقد جعلهم الله تعالى لجهنم حطباً. ويرادفه أيضاً "الإنصاف"، وفيه إشارة إلى النصف والمنتصف، وكأنه الرضا بالنصف، وهو أحد جزأي الكمال المتماثلين اللذين لا يكون أحدهما نصفاً إلا إذا كان مماثلاً للآخر، ومن هنا اتصل بالعدل.

ويضاد العدل "الجور"، وهو في الأصل الميل عن الطريق عن قصد⁽⁸⁾، ومن هنا كانت مناقضته للعدل الذي هو الاستقامة. ومن أضداد العدل أيضاً: "الظلم"، ويعنى به أن يوضع الشيء في غير موضعه⁹، ومن هنا كانت مناقضته للعدل الذي هو وضع الشيء في موضعه.

الفرع الثاني: العدل والحق

والله سبحانه حكيم عادل، لا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه وفق ما تقتضيه حكمته وعدله سبحانه، فلا يأمر إلا بعدل، ولا ينهى إلا عن جور، ولا يقصد إلى ما كان فيه ضرر أو مفسدة لأن ذلك ينافي مفهوم العدل والحكمة، فمفهوم العدل في الإسلام ملازم لمفهوم الحق، وهو مندمج في تشريعاته حكماً ومقصدًا، وهو عند إطلاقه يعني: "الاستقامة على طريق الحق"⁽¹⁰⁾، وهذا عام في كل شيء له أي حق، لذلك كان العدل مع الوالدين = البر، وفي العقود = الوفاء، ومع العرض = الحماية، ومع الفروض = الأداء، ومع الحرمات = الاجتناب، وكان من الظلم: كتم الشهادة، والتكذيب بآيات الله، والمنع من مساجد الله.

(8) ابن منظور، لسان العرب، ج: 4، ص: 153، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج: 1، ص: 493.

(9) ابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 376.

(10) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ط: 1، ص: 147.

فالعدل إذن هو: وضع كلّ شيء في موضعه المخصوص به، والظلم: وضع الشيء في غير موضعه المخصوص به⁽¹¹⁾.

وهذا عام في كلّ تصرف مع أيّ مخلوق، حيواناً كان أو جماداً، وهو ما يفسر نهي الرسول عليه السلام عن صبر البهائم، وإسراف المتوضئ في الماء وإن كان على نهر جار، وأمره عند الذبح أن تُحدّ الشفرة وتراح الذبيح، فهو نهي عن وضع أمور في غير موضعها، أو أمر بوضعها في موضعها اللائق بها.

ومما يتميز به مفهوم العدل في الإسلام أنه:

1. يتمثل في المصلحة، لأنها المقصد من تشريع الأحكام، فالشارع لا يقصد إلى جور، أو ضرر، أو مفسدة.
2. مندمج في الشريعة حكماً ومقصدًا، وهو ما تجب مراعاته في الاستنباط، وفي التطبيق معًا.
3. المصلحة المعتبرة هي مبنى العدل في الحكم، سواء ورد بها النص -مباشرة أو قياساً- أم لم يرد.
4. رغم أنّ العدل في ذاته مفهوم مثاليّ، فإنّه في الإسلام واقعيّ، لا من حيث إنّه يمكن الجزم بإدراكه، بل لأنّه متحرى أبداً في استنباط الحكم وإطلاقه وتطبيقه، وهو ما يحوله من مفهوم مثاليّ خياليّ إلى قيمة عمليّة واقعيّة، تحل إشكالات النظر والتطبيق، وتعين على بلوغ الغاية والمقصود.

ولصلة مفهوم العدل بالحقّ، فإنه يتضمّن أيضاً معنى "الصواب"، كما يتضمّن الجور معنى "الخطأ"⁽¹²⁾، لذلك نجد من المفكرين والفلاسفة من يعبر عن العدل بأنه: ما يجب أن يكون،

(11) الراغب الأصفهاني، الذريعة، ص: 253.

ونقيضه الجور: ما يجب ألا يكون، وهو ما يتصل بالمفهوم الإسلامي للعدل، والمتلازم مع معنى الحق: "وضع الشيء في موضعه المخصوص به".

المطلب الثاني: مبدأ العدل قبل عصر التدوين الأصولي

غالبًا ما تسبق تطبيقات العلوم أصولها، ويكون تعديد القواعد لاحقًا لتطبيقاتها، إذ تكون مستبطنة في النفوس، تتحرّرها العقول وتراعيها، وتنضبط بها قبل أن تصطلح عليها، أو حتى تحسن التعبير عنها، أو الاستدلال لها. فالعرب -مثلاً- يرفعون الفاعل وينصبون المفعول قبل أن يعرفوا الرفع والنصب، وقبل أن يصطلحوا على الفاعل والمفعول، وهم يقرضون الشعر من قبل أن يكشف الخليل موسيقاه، ويسمي بحوره، والأجسام تنجذب إلى الأرض من قبل أن يكتشف الفيزيائيون قوانين الجاذبية، وهذا في أكثر العلوم إن لم يكن فيها كلّها.

وإن كان الإمام الشافعي (402هـ) رحمه الله أول من وصلنا كتاب له في علم أصول الفقه، فإنّ الفقهاء منذ عهد الصحابة يستبطنون هذه الأصول -أو أكثرها- ويراعونها في أحكامهم واجتهاداتهم، وتتأثر بها مناهجهم وتوجهاتهم، وإن لم يصطلحوا عليها، أو يضعوا قواعدها، أو يقفوا على تفاصيلها، أو يعالجوا أدلتها، وذلك كله وفق مبدأ سام يوجهها، ألا وهو مبدأ العدل.

الفرع الأول: الإرشاد إلى مرجعية العدل

ورغم أنّ نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أكدت على مكانة العدل في الإسلام، ونصّت صراحة على الأمر به، والنهي عن نقيضه (الظلم)، وأثنت على العادلين، وتوعّدت الظالمين⁽¹³⁾، فإن أحكامها أيضًا تضمّنت تطبيقات كثيرة له، وإشارات مهمة إلى

(12) مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام (*The Islamic conception of justice*)، (دمشق، دار الحصاد، 1998)، ط: 1، ص: 22.

(13) وهذه النصوص كثيرة جدًا، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: 21]،

ملاحظته ورعايته، مما ينبه إلى ضرورة اتخاذه منهاجاً عند النظر في الأحكام وخطأ مرجعياً يقتفى أثره.

فمثلاً، حرّم الله سبحانه قتال المشركين عند المسجد الحرام، وفي الأشهر الحرم، لكنه لم يترك هذا التحريم ليكون مدخلاً لـ"خلل تشريعي" يستغله المشركون للظفر بالمسلمين، وإيقاع الأذى بهم، بل ردّه إلى مبدأ العدل وقيدته به، وحكم بالردّ على المعتدين بمثل فعلتهم، فقال: ﴿فَمَنْ عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: 194]، وهذا عين العدل، ووضع للسلم والحرب كلّ بموضعه اللائق به.

ومنه أيضاً، أنّ الله تعالى عندما منع إرجاع المؤمنات المهاجرات إلى الكفار إثر صلح الحديبية، فرض لأزواجهنّ "من الكفار" أن يأخذوا من المسلمين ما أنفقوا عليهن، وفرض للمؤمنين الذين تذهب نساؤهم إلى الكفار مثل ذلك أيضاً، فقال تعالى: ﴿وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [المتحنة: 10]، فساوى سبحانه بينهما في الحكم.

ومنه أيضاً، أن رجلاً سأل رسول الله إن كان على أبيه حجّ، وقد أدركه الإسلام كبيراً لا يستطيع السفر لأدائه، فأرشده عليه السلام إلى أن ينظر إلى تشابه الأحكام، ويساوي بينها، فسأله الرسول إن كان على أبيه دين هل كان يجزئه أن يقضيه عنه؟ ثم أمره أن يحج عن

وشواهد في السنة كثيرة أيضاً. كقوله عليه السلام: "اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة" [مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ج: 4، ص: 1996، رقم الحديث (2578)].

أبيه⁽¹⁴⁾، فتبين من هذا التوجيه النبوي أن على المسلم أن ينظر بعين عادلة بين الأحكام، فيماثل بين ما تماثل منها، ويفرق بين ما افترق، فيكون العدل هنا معياراً حاكماً عليها.

ومما يروى في الثناء على أبي بكر وعمر عليهما رضوان الله، دون التنبيه -غالبًا- إلى معنى العدل الذي يتضمنه هذا الحديث ومفهومه الواسع: ووضع الشيء موضعه المخصوص به، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل على الناس فقال: "بيننا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضرّبها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث"، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال: "فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر وعمر، وما هما بئيم"⁽¹⁵⁾، إذ ليس من العدل ركوب البقرة، فهي لم تخلق لهذا.

وعندما رأى عبد الله بن زيد رؤيا الأذان، وأنبأ بها رسول الله، أمره أن يعلمها بلالاً؛ لأنه "أندى وأمد صوتاً"⁽¹⁶⁾، فوقع الاختيار عليه ليؤذن في المسلمين قائماً بناءً على "جدارته" بذلك، لنداوة صوته وامتداده، رغم فضل صاحب الرؤيا، واختياره من الله سبحانه ليريه هذه الشعيرة التي ستكون علامة على المسلمين من بعد، وما هذه الجدارة التي قدّمت سيدنا بلالاً إلا من قبيل وضع الشيء في موضعه.

(14) مسند أحمد، مسند المدنيين، حديث عبد الله بن الزبير بن العوام، ج: 26، ص: 47، رقم الحديث (16125).

قال المحقق: صحيح على شرط مسلم.

(15) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ط: 1، ج: 4، ص: 174، رقم الحديث (3471)، وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر، ج: 4، ص: 1857، رقم الحديث (2388).

(16) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، أبواب الصلاة، باب ما جاء في بدء الأذان، ط: 2، ج: 1، ص: 358، رقم الحديث (189).

وتكفي هذه النماذج لبيان أنّ النمط الذي جاءت به الأحكام الشرعية في عصر الوحي، سواء في القرآن أو السنة، كانت تلاحظ مبدأ العدل بشكل يغرسه في عقل المسلم، ومنهاج نظره، ومحكمته للأمور، وتفكيره فيها، لذلك انطبع في نسيج الشخصية المسلمة ضرورة مراعاة العدل سواء في مقاصد الأحكام عند إطلاقها، أو في أدوات النظر في المسائل وبحثها.

الفرع الثاني: رعاية الصحابة لمبدأ العدل

وبعد وفاة الرسول عليه السلام، وظهور مسائل جديدة ليس عند الصحابة فيها نصّ من كتاب، أو سنة، كان مبدأ العدل رائدًا لهم في اجتهاداتهم، ومعياريًا لضبطها، قبل أن يصطلح العلماء على مفهوم القياس، أو الاستحسان، أو سد الذرائع، أو غيرها.

وفيما يأتي أمثلة على جملة من الحوادث راعى فيها الصحابة مبدأ العدل، فكان دافعهم في إصدار الحكم ومستندهم الذي بنوه أولاً عليه، قبل أن تتعدّ قواعد الأدوات التي استخدموها لاستنباط هذه الأحكام، والاستدلال بها.

1- الخليفة عمر والمسألة الحجرية

ومن ذلك حكم عمر -أثناء خلافته- فيما بات يعرف بالمسألة الحجرية في الموارث، وصورتها أن تموت امرأة وتترك: زوجًا، وأمًّا، وإخوة لأم، وإخوة أشقاء، فيكون الأصل أن توزع الفرائض بينهم بحسب الأسهم المنصوص عليها، ثم يأخذ الوارثون من غير ذوي الأسهم ما تبقى من الميراث (تعصبيًا)، عملاً بما رواه ابن عباس عن رسول الله: "ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر"⁽¹⁷⁾.

(17) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب ابني عم: أحدهما أخ للأم والآخر زوج، ج: 8، ص: 151، رقم الحديث (6746)، على أنّ "الفرائض" في الحديث قد تعني الحقوق عموماً، لا أسهم الوارثين وحصصهم فقط.

لكن عند توزيع الفرائض في هذه المسألة، تأخذ الأم السدس، والإخوة لأم الثلث، والزوج النصف، ولا يبقى من الميراث شيء للإخوة الأشقاء، رغم أنهم يشتركون مع باقي إخوتهم في الأم! وهو ما كان محل خلاف بين الصحابة وامتد إلى الفقهاء بعدهم⁽¹⁸⁾.

ويروى أنّ عمر رضي الله عنه عندما عُرضت عليه هذه المسألة حكم فيها بالأسهم المفروضة السابقة، ولم يعط الإخوة الأشقاء شيئاً، فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين، هب أنّ أبانا كان حجرًا ملقى في اليمّ - أو قال: حمارًا - أليست أمنا واحدة؟⁽¹⁹⁾، فرجع رضي الله عنه عن قوله، وجعل الإخوة جميعًا شركاء في الثلث.

وبغض النظر عن الخلاف الفقهي في المسألة⁽²⁰⁾، فإنّ من المهم النظر إليها من ناحية أصولية: ما الذي دفع الخليفة للرجوع عن رأيه في المسألة رغم أنّ النصوص فيها واضحة، وأنّ الرأي الذي رجع إليه ليس فيه نص؟ وما المبدأ الذي استند عليه لترجيح رأيه الثاني؟

لقد حصل التغيير في رأيه عندما قال له الأشقاء: هب أنّ أبانا كان حجرًا، أليست أمنا واحدة؟ كأنما ينبّهونه إلى ما يوجب مساواتهم بإخوتهم لأهمهم، فهم جميعًا متماثلون في هذا الوصف، ومقتضى العدل أن يتساووا أيضًا في الحكم المبني عليه، وهو وراثتهم لأختهم المتوفاة، رغم أنّ إعمال القياس وظاهر النصوص يمنع ذلك.

ويخرّج الأصوليون حكم سيدنا عمر هذا من باب الاستحسان بالمصلحة، لكن هذا القالب الأصولي لم يكن مصطلحًا عليه في ذلك العصر، ولم يكن من أدوات الاستنباط الفقهي، بل

(18) محمد بن علي الشوكاني، المباحث الدرية في المسألة الحمارية، وهي رسالة في كتاب: الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حلاق، (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد)، ج: 10، ص: 4892.

(19) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج: 29، ص: 155، وتسمى أيضًا المسألة: الحمارية، أو الحجرية، أو اليمية، أو المشتركة.

(20) ذهب إلى إشراك الإخوة جميعًا في الثلث: عمر وعثمان وزيد بن ثابت، بينما خالفهم عليّ وابن مسعود وأبو موسى. ينظر: الشوكاني، الفتح الرباني، ج: 10، ص: 4892.

إنّ المصلحة نفسها لم تكن الدافع للعدول عن الرأي الأول إلى الثاني، لأنها متعارضة، إذ إنّ من مصلحة الإخوة لأّمّ ألاّ يقتصموا ميراثهم مع أحد. لذلك لا يبدو أنّ شيئاً قد دفع الفاروق لتغيير حكمه إلاّ ملاحظته لاختلال ميزان العدل عند إعمال ظواهر النصوص، لذلك فسّر هذه النصوص به متوخياً ما هو أعدل وأقوم، فأشركهم جميعاً في الميراث.

2- الخليفة عثمان والطلاق في مرض الموت

وأصل المسألة أنّ الخليفة الراشد عثمان بن عفان ورّث امرأة طلقها زوجها طلاقاً باتاً في مرضه الذي مات فيه، وقال عثمان: ما أهتمته، ولكن أردت السنة⁽²¹⁾. والقول بتوريث المطلقة في مرض الموت مروياً أيضاً عن علي وعائشة رضي الله عنهما⁽²²⁾.

والأصل في المطلقة ألا ترث، لأنّ سبب الإرث -وهو الزوجية⁽²³⁾- غير موجود عند الموت، فقد بانت منه بالطلاق قبل أن يموت. فما الذي دفع هؤلاء الصحابة إلى القول بتوريثها؟

يبحث العلماء هذه المسألة تحت باب سدّ الذرائع، وذلك لأنّ إقدام المريض الآيس من حياته على تطليق زوجته، فيه تهمّة أنه إنما طلقها ليحرمها من الميراث⁽²⁴⁾، فقالوا بسدّ هذه الذريعة إلى حرمانها من حقها وورثوها. ومنهم من خرّج توريثها على قاعدة الاستحسان، إذ القياس ألا ترث منه، لكنهم ورثوها استحساناً، كما قال السرخسي (ت 483هـ)⁽²⁵⁾.

(21) كمال الدين ابن الهمام محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (دمشق: دار الفكر)، ج: 4، ص: 146.

(22) السرخسي، المبسوط، ج: 6، ص: 155.

(23) عبّر السرخسي عن سبب الإرث بأنه: انتهاء النكاح بالموت، وهو أدق. ينظر: السرخسي، المبسوط، ج: 6، ص: 155.

(24) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ج: 3، ص: 102-103.

(25) السرخسي، المبسوط، ج: 6، ص: 155.

لكن قبل الاصطلاح على سدّ الذرائع، أو الاستحسان، ما الذي وجّه اجتهاد الصحابة هذا، وجعلهم يعدلون عن القواعد العامة (أو ما يعبر عنه بالقياس) إلى غيره مما لا نصّ فيه؟ لا يبدو لذلك مستند أقوى من مبدأ العدل. يقول الدكتور فتحي الدريني: "فلا نرى أساساً يصلح مستنداً لاجتهاد عثمان رضي الله عنه برأيه في هذه المسألة إلاّ العدالة، حين رأى أنّ إعمال القواعد العامة التي تقضي بنفي الإرث لانقطاع سببه، هو حكم يجافي روح العدالة في هذا الظرف الذي يعتبر مظنة القصد إلى الفرار من تورثها"⁽²⁶⁾.

والمتتبع لاجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم يجد أنّها قائمة على توحّي العدل - بما يتضمنه من مفاهيم (المساواة، الاستقامة، الحق) - وتوقي الظلم وإعطاء كلّ شيء حقه، وأنهم لا يرون في ذلك معارضة للنصوص، أو عملاً بما يخالفها، بل لا بد من فهم النصوص ومقتضياتها بما ينسجم مع مبدأ العدل، ولا يخالفه، إذ هو مبدأ أسمى طبعت به الشريعة.

وفي ضوء هذا الأصل يمكن فهم اجتهادات الصحابة، مثل نهي عمر بعض المسلمين عن زواج الكتائب، رعاية لحق المسلمات اللواتي كان أكثر عددهن وقتئذ، ويخشى أن ينصرف رجال المسلمين عنهن، فملاحظةً لضرورة رعاية حقهنّ وإنصافهنّ، نهى رضي الله عنه عن نكاح الكتائب، وهو ما يعبر عنه هذه الأيام بالعناية بالصالح العام، أو تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

ومثل ذلك أيضاً، أنه رضي الله عنه أمر محمد بن مسلمة أن يمرّ ساقية الضحاك بن خليفة من أرضه، وكان الأول قد امتنع عن ذلك دون أن يبين سبباً لذلك، ولا سبيل للثاني يسقي به أرضه إلاّ أن يشق الساقية في أرض ابن مسلمة، فقال له عمر: "والله ليمرنّ به ولو على

(26) محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ط: 3، ص: 37.

بطنك" (27)، إذا تبين له أنه متعسف في استعمال الحق (كما نعبر اليوم)، جائر بامتناعه عما ينفع أخاه، ولا يضره.

المطلب الثالث: مبدأ العدل وأثره في المباحث الأصولية

نزلت الشريعة بالعدل في كل شيء، وأرشدت نصوصها إليه، وعلم الصحابة أنه غايته ومنهجها، فلما انقطع الوحي وجدّت لهم المسائل، كان العدل -مجرداً بمفهومه الواسع- منهاجهم ورائدهم، ودليلهم في النظر فيها، فاستندوا عليه في ضبط اجتهاداتهم واستنباط أحكام لما استجد لهم.

فلما تطوّر النظر الفقهي، خرّج العلماء على مبدأ العدل أصولهم التي نهضت عليها اجتهاداتهم، والضوابط التي وُجّهت استنباطاتهم، ودونوا ذلك في كتب أصول الفقه. وقد ظهر أثر مبدأ العدل واضحاً في هذه الأصول والقواعد، من حيث إنها تفرّغ منه، وانعكاس لمفهومه، أو آلة عملية لتطبيقه، أو أداة تقويمية تعيد إلى جادته ما قد ينحرف عنه أثناء التنزيل والتطبيق.

الفرع الأول: مبدأ العدل في القواعد الأصولية

وقد تأسست كثير من القواعد الأصولية والفقهيّة على معاني الاستقامة والمساواة وإعطاء كل شيء حقه، فكانت انعكاساً تأصيلياً لمبدأ العدل، باعتباره أداة اجتهادية، ووسيلة لتعرّف حكم الله تعالى في الحوادث. وفيما يأتي نماذج من تأثر القواعد بمبدأ العدل وتأسيسها عليه:

1. تتفاوت الأدلة المعتبرة في الاجتهاد من حيث الثبوت والدلالة، وقد يكون بعضها أقوى ثبوتاً من بعض، أو يكون أوضح دلالة وأوثق صلة بالمسألة المنظورة، لكن العلماء -من

(27) محمد فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، ط: 4، ص: 163.

باب العدل بين هذه الأدلة وإعطاء كلٍّ منها حَقَّها في المسألة- وضعوا جملة من القواعد الأصولية، منها أنّ: "إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما"⁽²⁸⁾، وأنّ "طريق الجمع أولى من دعوى التعارض"⁽²⁹⁾، بل اجتهدوا في أن يعطوا كلَّ معنى مستفاد من الدليل حَقَّه في الإعمال والدلالة، لذلك قالوا: "إعمال الكلام أولى من إهماله"⁽³⁰⁾.

وبعد بذل الجهد في محاولة إعمال الدليلين، أو الجمع بينهما، إن تعذّر ذلك، فقد وضعوا من القواعد أيضاً ما ينظّم العدل بينهما كقاعدة: "إذا تعارض أصلان عُمل بالأرجح منهما"⁽³¹⁾، و"إذا تعذّر إعمال الكلام يُهمَل"، و"إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز"⁽³²⁾، وغير ذلك.

2. وكما تتفاوت الأدلة تتفاوت المصالح أيضاً، لذلك وجدت قواعد مشابهة قائمة على مبدأ العدل تسدّد الاجتهاد عند تعارض أدلته، نحو "جمع المصلحتين أولى من إبطال إحداها"⁽³³⁾، لأنّ اعتبارهما معاً عدل ينبغي العمل على تحقيقه، من حيث إنه إعطاء الحق لكل مصلحة في الجلب، فلا تُظلم مصلحة على حساب مصلحة أخرى، ولا يُظلم من تنفعهم هذه المصلحة لحساب من يستفيدون من المصلحة الأخرى. فإن لم يمكن

(28) محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، ط: 1، ج: 1، ص: 264.

(29) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، ج: 2، ص: 388.

(30) آل بورنو، موسوعة القواعد، ج: 1، ص: 311.

(31) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، 2006/1427)، ط: 1، ج: 1، ص: 114.

(32) المصدر السابق، ج: 1، ص: 370، وآل بورنو، موسوعة القواعد، ج: 1، ص: 289.

(33) أبو محمد عزّ الدين بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، ج: 1، ص: 94.

اعتبارهما معاً فإنه "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"⁽³⁴⁾ لأنّ العدل يقتضي ألاّ تُهدر المصلحة الكبرى.

و"إذا تساوت المصالح مع تعذر الجمع تَحَيَّرْنَا فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ"⁽³⁵⁾، وذلك للتنازع بين دليلين متساويين فلا مستند لتقديم أحدهما على الآخر، و"إذا اجتمعت مصالح أخروية، وتعذر تحصيلها جميعاً، حصلنا الأصلح فالأصلح"⁽³⁶⁾، لأنّ ذلك يعني أنّها الأحق والأجدر بالتحصيل مما يليها. وغير ذلك من القواعد التي تراعى حقّ كلّ مصلحة من الاعتبار والتقديم.

3. ورغم التلازم بين مفهومي العدل والحقّ، فإنّ العدل أوسع وأدقّ في تحقيق المقصود، لذلك يلاحظ أنّ الشريعة قد قيّدت الحقّ على نحو لا يؤدي إلى الإخلال بالعدل، وقد عبّر الأصوليون عن ذلك بعدة قواعد، منها: "كلّ تعليل يتضمن إبطال النصّ باطل"⁽³⁷⁾، لأنّ النصّ إنّما وجد ليُعمل به، وحقّ التعليل لا يسوّغ إبطال النصّ. ومنها "لا يقاس المنصوص على المنصوص"⁽³⁸⁾، فلا يحقّ للقياس أن يعمل في غير مجاله. ومنها "اليقين لا يُرفع بالشك"⁽³⁹⁾، إذ لا يصحّ أن يتعدى "حقّ" الشكّ على اليقين المستقرّ، وكذلك الأمر في قاعدة "لا تكليف بما لا يطاق فعله"⁽⁴⁰⁾، فما دام غير ممكن فيكون التكليف به ظلماً أو عبثاً، وهما محال على الشارع سبحانه.

(34) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج: 1، ص: 235.

(35) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 1، ص: 88.

(36) المصدر السابق، ج: 1، ص: 62.

(37) آل بورنو، موسوعة القواعد، ج: 8، ص: 374.

(38) محمد عميم الإحسان البركتي، قواعد الفقه، (كراتشي: الصدف بيلشرز، 1986/1407)، ط: 1، ص: 112.

(39) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج: 1، ص: 96.

(40) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 1، ص: 139.

وقد توسع الأصوليون في مراعاة ألا تتجاوز الحقوق حدودها، وأن تنقيد بمبدأ العدل، وضعوا في ذلك نظريات، نحو "نظرية التعسف في استعمال الحق" لضبط حقوق المكلفين أن تستخدم ذريعة للجور، و"نظرية مقاصد التشريع" لضبط أحكام التشريع أن تخرج عن حقوقها والمقاصد التي شرعت لها.

4. ومما رتبوه أيضاً على مبدأ العدل، قاعدة "لا إنكار في مسائل الاجتهاد"⁽⁴¹⁾، إذ ما دام الخلاف معتبراً في المسألة، فإن من حق كل رأي فيه أن يتمسك بدليله، وألا ينكر عليه خصمه إلا ما يكون من باب التدارس، أو التناصح. ومنه أيضاً قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽⁴²⁾، و"الأصل براءة الذمة"⁽⁴³⁾، وغير ذلك مما يتعذر حصره من القواعد.

الفرع الثاني: مبدأ العدل في أدلة الأحكام

وكما كان مبدأ العدل دليلاً مستقلاً قبل مرحلة التدوين الأصولي، فإن العلماء عندما دونوا الأصول، وتناولوا تفصيلاتها، كان مبدأ العدل فيها ظاهراً، وخصوصاً في مباحث أدلة الأحكام. وسيعرض هذا المطلب لثلاثة نماذج من أدلة الأحكام (القياس والاستحسان ومراعاة الخلاف)، ويبين التقاطع المفهومي بينها وبين مبدأ العدل، والدور الضبطي والتقويمي الذي يضطلع به فيها.

1- القياس

يتبوأ القياس مكانة رفيعة بين أدلة الأحكام، فهو أول الأدلة المختصة بالنظر والاستدلال بعد الأدلة النصية، لذلك كان الشافعي يسميه استدلالاً، وقال العلماء: إنه المراد بقول معاذ بن

(41) علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام، الكويت: دار الضياء، 2013/1434، ط: 1، ج: 3، ص: 282.

(42) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 2، ص: 204.

(43) البركتي، قواعد الفقه، ص: 58، الزحيلي، القواعد الفقهية، ج: 1، ص: 142.

جبل في الحديث المعروف "أجتهد رأيي ولا آلو"⁽⁴⁴⁾، وحججته محل اتفاق بين جمهور العلماء، والاعتماد عليه في الاجتهاد واسع جداً.

والقياس في اللغة من: قسث الشيء بالشيء، أي: قدرته على مثاله⁽⁴⁵⁾، ولذلك فإنّ المشهور في تعريفه أنه: تقدير شيء على مثال آخر وتسويته به⁽⁴⁶⁾، فنقول: قست الأرض بالمتر، أي: قدرتها بما يماثلها من الأمتار. ويطلق القياس أيضاً على مقارنة شيء ما بغيره، بحيث يُعرّف مقدار كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر⁽⁴⁷⁾، لذلك تتضمن الخرائط مقياس رسم لبيان نسبة المرسوم فيها إلى ما يماثله في الواقع.

أما في الاصطلاح، فهو: أن يُحكّم للشيء على نظيره المشارك له في علته الموجبة لحكمه⁽⁴⁸⁾، أو يعبر عنه بأنه: إلحاق ما لا نص على حكمه، بما ورد فيه نص، لاشتراكهما في العلة⁽⁴⁹⁾، أو: مساواة فرع لأصل في علة الحكم⁽⁵⁰⁾. فضلاً عن تعريفات أخرى تدور حول: المساواة في الحكم بسبب التماثل في العلة، ولذلك يسمي بعضهم القياس: "التمثيل"⁽⁵¹⁾. وهو ما يفهم منه ببساطة أنه: حين تتشابه مسألتان في صفة مؤثرة، فإنهما تستحقان الحكم نفسه.

(44) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000)، ط: 1، ج: 4، ص: 9. والحديث مروى في: مسند أحمد، تمة مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، ج: 36، ص: 416، رقم الحديث (22100).

(45) لسان العرب، ج: 6، ص: 187.

(46) الزركشي، البحر المحيط، ج: 4، ص: 4.

(47) زيدان، الوجيز، ص: 194.

(48) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، ط: 2، ج: 4، ص: 9.

(49) زيدان، الوجيز، ص: 194.

(50) الزركشي، البحر المحيط، ج: 7، ص: 8.

(51) المصدر السابق، ج: 4، ص: 7.

وقد مرّ عند بحث مفهوم العدل في المطلب الأول، أنّ العدل بين الأمور المتماثلة يكون بالمساواة فيما بينها، وهذا هو عين ما قام عليه دليل القياس، وما يتناوله الأصوليون في مباحثه، إذ ينظرون في تماثل المسائل وتشابحها مع بعضها، فإذا تقرر عندهم التماثل المعترف، فإنهم يساوون في الحكم بين الفرع (غير المنصوص عليه)، والأصل (المنصوص عليه)، أي أنهم يعدلون بين الفرع والأصل في الحكم.

والتشابه قد يكون من وجوه دون وجوه، وفي أوصاف دون أوصاف، لذلك فإنهم بينوا أنّ العبرة إنّما تكون بالوصف المؤثر الذي يدور معه الحكم، ويتغير بتغيره، واستفاضوا كثيراً في تحقيق هذا الوصف الملائم لتعلق الحكم به، وسمّوه "العلة"، وجعلوه ركناً أساسياً من أركان القياس، وبيّنوا مسالكه، وفرّقوا بين نصيبه واجتهاديّه، ونال نصيباً وافراً من نظر العلماء وتأصيلهم.

فمثلاً: حرّم الله تعالى البيع عند النداء للجمعة، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: 9]، وبما أنّ التأجير يشبه البيع هنا، من حيث إنّهما جميعاً يلهيان عن السعي إلى صلاة الجمعة ويهددان بتفويتها (وهذا هو الوصف المؤثر في الحكم)، فكان من مقتضيات النظر العادل أن يكون للتأجير مثل حكم البيع في هذا الوقت، فحرّموه قياساً عليه.

ومثال ذلك أيضاً أنّ النص قد ورد بحرمان القاتل من ميراث المقتول، لقول النبي عليه السلام: "القاتل لا يرث"⁽⁵²⁾، فماذا عن الموصى له إذا قتل الموصي؟! نظر العلماء إلى حرمان القاتل من الميراث، فوجدوا أنّ علة ذلك أنه استعجل الحصول على ميراثه بالعدوان

(52) أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، ج: 2، ص: 883، رقم الحديث (2645). قال المحقق: حديث صحيح.

على حياة مورثه⁽⁵³⁾، ولما شابهه القاتل الموصى له في هذه العلة (استعجال الشيء قبل أوامه)، فإنّ العدل أوجب أن يكون له مثل حكم الأول.

وبذلك كان مبدأ العدل، بالمساواة بين المتماثلات، هو الأساس الذي قام عليه دليل القياس، وهو معبر عن سرّ من أسرار الشريعة، ولذلك وصف ابن القيم (751هـ) الشريعة بأنها: "في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرق بين متماثلين البتة، ولا تسوّي بين مختلفين"⁽⁵⁴⁾. وقال: إن العدل هو القياس، ودعا إلى العدول عنه إلى مصطلح "الميزان"، لأنه هو ما نصّر عليه الله تعالى: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7]، فقال: "والميزان يراد به العدل، والآلة التي يعرف بها العدل وما يضافه. والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به، فإنه يدلّ على العدل، وهو اسم مدح واجب على كلّ واحد في كلّ حال بحسب الإمكان، بخلاف اسم القياس، فإنه ينقسم إلى حقّ وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجرى في القرآن مدحه ولا ذمه، ولا الأمر به، ولا النهي عنه، فإنه مورد تقسيم إلى صحيح وفاسد"⁽⁵⁵⁾.

2- الاستحسان

ويعبر عنه أيضا بالقياس الخفي، وعرفوه بأنه العدول عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي ذلك⁽⁵⁶⁾. وهو دليل عند جمهور الفقهاء، وإن أغلظ بعضهم في إنكاره -مثل الشافعية- فإن التحقيق يبين أنّ خلافهم فيه لفظي⁽⁵⁷⁾، وأنهم أخذوا به،

(53) زيدان، الوجيز، ص 196.

(54) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ج: 3، ص: 141.

(55) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن وأحمد عبد الله أحمد، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، ط: 1، ج: 1، ص: 103.

(56) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (دار الكتاب الإسلامي)، ج: 4، ص: 3، وزيدان، الوجيز، ص: 231.

(57) عبد الله عبد المومن، العدل في أصول المذهب المالكي.

ولذلك يقول القراني (684هـ) بعدما تناول الاستحسان ومدلوله: "ولا يردّ الشافعيّ مثل هذا أصلاً، كيف وقد جاء عن مالك أنّ الاستحسان تسعة أعشار العلم"⁽⁵⁸⁾.

ومن الأمثلة على الأحكام المقررة بالاستحسان: عقد الاستصناع، فإن القواعد الأصلية تقضي بمنعه، لأنه عقد على معدوم، غير أنه استثني من القياس وحكم بجوازه استحساناً لاشتداد حاجة الناس إليه، وتوقف كثير من مصالحهم عليه. ومن ذلك أيضاً ما مرّ في مطلب الثاني من توريث الإخوة الأشقاء في المسألة الحجرية، وتوريث المطلقة في مرض الموت، إذ عدل عن القياس في الأول لملاحظة أنّ الإخوة الأشقاء هم في معنى الإخوة لأم (الوارثين) وزيادة، فلم يكن من العدل حرمانهم من الميراث، وفي الثاني لأنّ التفريق المرجوّ بالطلاق واقع أصلاً بالموت، وهو ما يبرّح أنّ غرض الطلاق كان الفرار من التوريث، لذلك استحسنا إيفاء المرأة حقّها من الميراث إنصافاً لها.

وهنا يثار سؤالان:

- ما المعنى، أو الوجه الذي يدفع المجتهد لتترك القياس الظاهر والعدول عنه إلى قياس خفيّ؟!
- وهل تعني الحاجة إلى العدول عن الدليل الأصليّ أنّ هناك خللاً في عملية الاستدلال نفسها تقتضي مراجعة القواعد؟

فأمّا الوجه الذي يدفع المجتهد للاستحسان، فهو الالتفات إلى المصلحة أو تحريّ العدل، بأن يكون الالتزام بالقياس مسبباً للشدة، أو الضرر، أو الحيف، أو الظلم. لذلك أكّد ابن رشد (595هـ) أنّ الاستحسان في حقيقته إنما هو التفات إلى المصلحة وتوخّ للعدل⁽⁵⁹⁾. ولا يعني هذا وجود خلل في عملية الاجتهاد الأولى، وإنما هو تقويم للقصور الذي قد يصيب الأدوات

(58) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني، الفروق، (بيروت: عالم الكتب)، ج: 4، ص: 146.

(59) ابن رشد، بداية المجتهد، ج: 3، ص: 201.

فلا تؤدي إلى الغايات المرجوة منها، وهذا ليس مستغرباً، فالحقُّ أيضاً (على ما فيه من شبه بالعدل) قد يقود التعسف في استعماله إلى ضرر متعلِّق إلى الغير، لذلك وضع العلماء قواعد تمنع من هذا التعسف، وتضبط الحقوق نفسها لكي تبقى على جادة العدل، ولا تكون ذريعة للظلم، ولذلك قيل: إن العمل بالاستحسان فيه حدٌّ من غلو القياس أو مقتضى القاعدة الكلية، المؤدي إلى مشكلة، أو جور، أو حرج في التطبيق⁽⁶⁰⁾.

فالاستحسان في مفهومه الأصولي ليس إلا استثناء للمسألة من حكم القاعدة العامة، لتعطي حكماً جديداً هو الصق بالعدل والمصلحة، وبناء على دليل أقوى من القاعدة نفسها، لظروف ملابسة أدت إلى نتائج غير مشروعة⁽⁶¹⁾.

3- مراعاة الخلاف

وهو دليل اختص به المذهب المالكي، وقال أبو العباس القباي (778هـ): إنّه من محاسن هذا المذهب⁽⁶²⁾، وذهب جمهور الفقهاء إلى استحباب مراعاته بالجملة من باب الخروج من الخلاف⁽⁶³⁾، مع تباين في مفهومه وما ينبني عليه بين المالكية والجمهور، ليس هذا مكان تفصيله، إنما يختص هذا الفرع في النظر إليه باعتباره دليلاً منشئاً للحكم، وهو ما يوافق مذهب المالكية.

(60) حمد عبيد الكبيسي وصبحي محمد جميل، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، (بغداد: جامعة بغداد، كلية الشريعة)، ص: 129.

(61) الدريني، المناهج الأصولية، ص: 31.

(62) أبو العباس أحمد بن يحيى الوئشيسي، المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية)، ج: 6، ص: 388.

(63) مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار السلاسل، 1404-1427)، ج: 36، ص: 332.

ويقصد بمراعاة الخلاف: أن يعمل المجتهد دليل خصمه (المخالف له) في لازم مدلوله الذي أعمل في عكسه دليلاً آخر⁽⁶⁴⁾، أي أنه في الحقيقة: إعطاء كل واحد من الدليلين حقه من الاعتبار، والعدل بينهما، لا من قبيل المساواة بينهما بل من قبيل احتمال الدليل المخالف للصواب. فالأدلة الشرعية - كما هو معلوم - تتفاوت في القوة، وقد يتنازع المسألة الواحدة أدلة قوية عديدة، يعمد المجتهد إلى ترجيح أحدها بمرجح ما، لا يقطع بطلان الدليل الآخر، بل يقترّ بقوته رغم كونه مرجوحاً، وهو ما يقود عادة إلى اختلاف المجتهدين وتعدد الآراء، إذ يصدر كل منهم عن الدليل الذي رجح عنده. والأصل طبعاً العمل بمقتضى الدليل الراجح لأنه تتحقق فيه غلبة الظنّ، لكنّ المالكية يراعون الدليل المرجوح في تصويب الأفعال بعد وقوعها، مراعاة للخلاف في المسألة، ودفْعاً لضرر متوقّع، أو حرج متوقّع.

فمثلاً: يقول المالكية بفساد النكاح بغير ولي، لكن إذا وقع هذا النكاح فإنهم يرتبون عليه آثاره، فيشبتون الإرث بين الزوجين، وينسبون الولد لأبيه، ولا يعاقبون عليه عقاب الزنا، وذلك مراعاة للخلاف القائم في المسألة، واعتباراً لقول من لا يشترط الولي لصحة العقد. ومن الأمثلة أيضاً: إذا دخل المأموم في الصلاة والإمام راعع، فكبّر للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام، فإنه يتابع صلاته مع الإمام وذلك مراعاة لقول الذي يرى أن تكبيرة الركوع مجزئة عن تكبيرة الإحرام، رغم أنّ هذا الرأي مرجوح عند المالكية. ومن الأمثلة أيضاً: أنّ الإمام مالكاً (179هـ) لا يرى طهارة جلد الميتة بالدّبّاغ، وعليه فإنّه نجس لا تجوز الصلاة عليه، وهو يحكم على من صلى عليه أن يعيد الصلاة ما دام في الوقت⁽⁶⁵⁾، لكن إذا خرج الوقت فإنه

(64) محمد يحيى بن محمد المختار الولاقي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، (بيروت: دار ابن حزم، 2006)، ط: 1، ص: 189.

(65) أبو سعيد عبد السلام سحنون التنوخي، المدونة الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ط: 1، ج: 1، ص: 183.

لا يحكم بالإعادة، بل يراعي الخلاف اعتباراً لقول الحنفية والشافعية⁽⁶⁶⁾ الذين يرون طهارة الجلد بالدباغ.

ويتبين أثر مبدأ العدل في قاعدة مراعاة الخلاف من وجهين، الأول: العدل بين الأدلة، فالرأي الفقهيّ ما دام قائماً على دليل قويّ، فإنّه يستحقّ الاعتبار، وما دامت المسألة تتنازعها عدّة آراء معتبرة، فإنّ من العدل بين هذه الآراء إبقاء الاعتبار لما كان مرجوحاً منها، لأنّ المرجوح عند عالم راجح عند عالم آخر، ما دام كلاهما يستند على دليل قويّ، وهذا عين الإنصاف والتقدير للرأي المخالف، إذ إن مراعاة احتمال صوابه، هي من باب العدل مع الرأي المرجوح، وإعطائه حقه من الاعتبار، لاستناده إلى دليل قويّ.

والوجه الثاني: العدل مع المكلف، بحيث لا يؤدّي تصويب فعله إلى الحيف عليه، رغم أنّه عمل برأي معتبر الدليل. ففي المثال السابق عن النكاح دون ولي، لو حكمنا بعدم ترتّب الآثار عليه، للزم من ذلك إقامة الحدّ عليهما، وضياع حقّ الزوجة في المهر، وانتفاء نسبة الولد إلى أبيه، وغير ذلك مما فيه عقوبة أكبر بكثير من الخطأ الذي وقع فيه، لذلك يقول الشاطبي (790هـ): إن "الممنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر، أو غيرها"⁽⁶⁷⁾. ويقول: فمن واقع منهياً عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرًا إلى أنّ ذلك الواقع وافق المكلف فيه

(66) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، (دمشق: دار الفكر)، ج: 1، ص: 217، والسرخسي، المبسوط، ج: 1، ص: 202.

(67) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان (الخير: دار ابن عفان، 1417هـ/1997)، ط: 1، ج: 5، ص: 189.

دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً، فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأنّ ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدّ من مقتضى النهي⁽⁶⁸⁾.

ومثل ما قيل في الأدلة السابقة يمكن أن يقال في غيرها من أدلة التشريع، من حيث إنهما تتحرى مبدأ العدل، وتتقيد به وفق مفهومه الواسع الدال على المساواة بين المتماثلات، وإعطاء كل شيء حقه. فسدّ الذرائع مثلاً متّصل بالعدل لأنه يسدّد خطى المجتهد بالرأي، ويحميه من الاعتساف في الفهم والتطبيق على الوقائع الجزئية المتجددة⁽⁶⁹⁾، ويمنع من التوسل بالمباحات إلى المحرمات والمضار والمفاسد، والمصالح المرسلّة كذلك، لأنّ العدل في الإسلام هو المصلحة الواقعية الحقيقية المعترّبة شرعاً⁽⁷⁰⁾، وكذلك يقال حتى في الأدلة النصية من القرآن الكريم والسنة المطهرة، لأنّها كلام الله تعالى، أو بلاغ رسوله عليه السلام، ومن حقّ كلام الله تعالى ورسوله أن يتبع ويلتزم به.

الخاتمة

أولاً- نتائج البحث

1. يرجع مفهوم العدل إلى الاستواء، ويتسع مفهومه ليشمل: المساواة، والاستقامة، وإعطاء كل شيء حقه.
2. أرشدت الشريعة إلى رعاية مبدأ العدل وضرورة تحرّيه، سواء في المقاصد والغايات، أو في الوسائل والأدوات، وجعلته مبدأً أسمى، إليه ترجع القواعد الأخرى، وبه ينضبط عملها.
3. القاعدة الأساسية التي قامت عليها اجتهادات الصحابة بعد انقطاع الوحي، هي مراعاة مبدأ العدل، فكان الأصل الموجه لأنظارهم والمقوم لآرائهم الاجتهادية.

(68) المصدر السابق، ج: 5، ص: 190-191.

(69) الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 19.

(70) الدريني، المناهج الأصولية، ص: 43.

4. مرجعية العدل في الاجتهاد رافد معزز لوظيفته، ومنوع لأدواته، لأن أي طريقة، أو أمانة يتوصل بها إلى العدل معتبرة شرعاً، وتعدّ "آلة" اجتهادية.
5. يظهر أثر العدل في القواعد الأصولية الفرعية والكلية، سواء في وضعها لاستنباط الأحكام، أو في كونها مقومة لعمل بعضها بعضاً، بحيث لا ينجح التطبيق الحرفي للقواعد إلى الإخلال بمقصد الشارع.
6. أدلة الأحكام هي ثمرة العدل بمفهومه الواسع، فالقياس -مثلاً- انعكاس لمفهوم المساواة بين المتماثلات، والاستحسان تقويم لظاهر دليل القياس، ومراعاة الخلاف إعطاء كل دليل حقه من الاعتبار، وصيانة للمكلف من أن تحيف عليه ظواهر الأحكام.

ثانياً: توصيات البحث

يوصي البحث بما يأتي:

1. توسيع النظر البحثي في أثر مبدأ العدل في باقي مباحث علم أصول الفقه ومجالاته، ليتناول ما لم يتعرض له هذا البحث من أبواب الدليل والاجتهاد، وغيرها، وخصوصاً: أثر مبدأ العدل في مباحث الدلالة في أصول الفقه.
2. مراعاة مبدأ العدل والتأكيد عليه في الدرس الأصولي والفقهية، بحيث يُربط التفسير الاستدلالي به عند دراسة المسائل الأصولية والفقهية، بما يظهر مقام العدل ومكانته في مناهج البحث العلمي الأصولي.
3. الاستفادة من التأسيس الحاصل لمبدأ العدل في أصول الفقه في مجالات علمية أخرى، مثل الفكر الإسلامي والفلسفة وعلم الاجتماع، بما يخدم بناء خطاب إسلامي متماسك قادر على التعامل مع معطيات العصر وأفكاره.

المصادر والمراجع

Al-Quran Al-Karim

Abdulmomen, Abdullah, *Justice in the origins of the Maliki school*, (in Arabic), Muhammadiyah Association of Scholars website, (<https://www.arrabita.ma/?p=46681>), viewed in 14/12/2020.

Al Burnu, Muhammad Sidqi, *Encyclopedia of Fiqh Rules*, (in Arabic), (Beirut: al-Resalah foundation, 2003), 1st ed.

Al-Abyari, Ali ibn Ismail, *al-Tahaquq wa al-Bayan fi Sharh al-Burhan fi Osul al-Fiqh*, (in Arabic), ed. Ali ibn Abdurrahman Bassam, (Kuwait: Dar al-Diea, 1434/2013), 1st ed.

Al-Barkati, Muhammad Amim al-Ehasan, *Fiqh rules*, (in Arabic), (Karachi: al-Sadaf publications, 1407/1986), 1st ed.

Al-Bukhari, Alauddin Abduazeez ibn Ahmad, *Kashf al-Asrar an Osul Fakhr al-Isalm al-Bazdawi*, (in Arabic), (Dar al-ketab al-Isalmi).

Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il, *Sahih Al-Bukhari*, (in Arabic), (Beirut: Dar Taok al-Najah, 1422 AH), 1st ed.

Al-Durayni, Muhammad Fatehi, *Fundamentalist approaches to ijti had in Islamic legislation*, (in Arabic), (Beirut: al-Resalah foundation, 1997) 3rd ed.

Al-Durayni, Muhammad Fatehi, *The Theory of abuse the right in Islamic legislation*, (in Arabic), (Beirut: al-Resalah foundation, 1408/1988), 4th ed.

Al-Jassas, Ahmad ibn Ali al-Razi, *al-Fosul fi al-Osul*, (in Arabic), (Kuwait: Ministry of Awqaf, 1994), 2nd ed.

Al-Kubaisi, Hamad Obaid & Jamil, Sobhi, *Fundamentals of rulings and deduction methods in Islamic legislation*, (in Arabic), (Baghdad: Baghdad University, Sharia college).

Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhii al-Din Yahya ibn Sharaf, *al-Majmu' Sharh al-Muhathab*, (in Arabic), (Damascus: Dar al-Fiker).

Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmad ibn Idrees, *al-Furuq*, (in Arabic), (Beirut: Alam al-Kutub).

Al-Raghib al-Asfahani, al-Husain ibn Muhammad, *al-Mofradat fe ghareeb al-Qur'an*, (in Arabic), ed. Safwan al-Dawodi, (Damascus: Dar al-qalam & al-dar al-shamiah, 1412 AH), 1st ed.

Al-Raghib al-Asfahani, al-Husain ibn Muhammad, *Al-Thare'a ila Makarem al-share'a*, (in Arabic), ed. Abu-alYazeed al-Ajmi, (Cairo: Dar alsalam 2007) 2nd ed.

Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *al-Mabsut*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-Ma'refah, 1993).

Al-Sharif al-Jurjani, Ali ibn Muhammad, *al-Ta'refat*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-kutob al-elmiah, 1983) 1st ed.

Al-Shatiby, Ibarhim bin Musa Al-lakhmy, Al-Mowafaqat, ed. Mashhor bin Hasan Al Salman, (Khobar: Dar Ibn Affan, 1417-1997), 1st ed.

Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali, *al-Fateh al-Rabbani min fatawa al-Shawkani*, (in Arabic), ed. Muhammad Subhi Hallaq, (Sana'a: al-Jeel al-Jadeed bookstore).

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, *Jami al-bayan an tawil ay al-Qur'an*, (in Arabic), ed. Mahmud & Ahmad Shaker, (Beirut: al-Resalah foundation, 2000), 1st ed.

Al-Termidhi, Muhammad ibn Isa, *Sunan al-Termidhi*, (in Arabic), ed. Ahmad Muhammad Shaker & Muhammad Fouad Abdalbaki & Ibraheem Atwah, (Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press, 1975), 2nd ed.

Al-Wahidi, Abulhasan Ali ibn Ahmad, *Alwajeez fe tafsir alketab alazeez*, (in Arabic), ed. Safwan al-Dawodi, (Damascus: Dar al-qalam & al-dar al-shamiah, 1415 AH), 1st ed.

Al-Walati, Muhammad Yahya al-Mukhtar, *Iesal al-Salik ila Osul Mathhab al-Imam Malek*, (in Arabic), (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006), 1st ed.

Al-Wansharisi, Ahmad ibn Yahya, *al-Mear al-Moreb wa al-Jami al-Mughreb an Fatawi Ahl Ifreqya wa al-Andalus wa al-Maghreb*, (in Arabic), (Rabat: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs).

Al-Zarkashi, Badr al-din Muhammad ibn Bahader, *al-Bahr al-Muhet fi Osul al-Fiqh*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-kutob al-elmiah, 2000), 1st ed.

Al-Zuhaili, Muhammad Mustafa, *Fiqh rules and their applications in the four schools*, (in Arabic), (Damascus: Dar al-Fiker, 1427/2006), 1st ed.

Averroes, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasid*, (in Arabic), (Cairo: Dar al-Hadeeth, 2004).

Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad al-Sewasi, *Fateh al-Qadir*, (in Arabic), (Damascus: Dar al_Fiker).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi-bakr, *Badae' al-Fawaed*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi-bakr, *Ilaam al-Muwaqqeen an Rabb al-alameen*, (in Arabic), ed. Mashhur ibn Hasan & Ahmad Abdullah Ahmad, (KSA: Dar Ibn al-Jawzi, 1423 AH), 1st ed.

Ibn Fares, Abu al-husain Ahmad ibn Fares ibn Zakaria al-Qazwini, *Mujam Makaies al-lughah*, (in Arabic), ed. Abdussalam Haroon, (Damascus: Dar al-fiker, 1399/1979).

Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali al-Asqalani, *Fateh al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-Ma'refah, 1379 AH).

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal al-Shaybani, *al-Mosnad*, (in Arabic), ed. Shuaeb al-Arnaot and others, (Beirut: al-Resalah foundation, 2001), 1st ed.

Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid, *Sunan ibn Majah*, (in Arabic), ed. Muhammad Fouad Abdulbaki, (Cairo: Dar Ihya' al-kutub al-Arabia).

Ibn Manthor, Abu al-fadel Jamal al-din Muhammad ibn Makram al-Ansari, *Lesan al-Arab*, (in Arabic), (Beirut: Dar Sader), 3rd ed.

Izz al-Din ibn Abd al-Salam, Abu Muhammad al-Salami, *Qwaid al-Ahkam fi Masaleh al-Anam*, (in Arabic), ed. Taha Abdurraof Sa'ad, (Cairo: Al-Azhar Colleges bookshop, 1991).

Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, (in Arabic), (Damascus: Dar al-Hasad, 1998), 1st ed.

Kuwaiti Jurisprudence Encyclopedia, (Kuwait, The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Dar Al-Salasil, 1404-1427).

Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, (in Arabic), ed. Muhammad Fouad Abdulbaki, (Beirut: Dar ihea'a al-turath al-arabi).

Sahnun, Abu Said Abdussalam al-Tanukhy, *Al- Mudawanah al-Kobra*, (in Arabic), (Beirut: Dar al-kutob al-elmiah, 1994), 1st ed.

مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في منظور الاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية¹

The Concept of Responsibility for Citizen's Health Insurance from the Perspective of Islamic Economics: An Analytical Study

Konsep Tanggungjawab Jaminan Kesehatan Warga Negara dari Perspektif Ekonomi Islam: Satu Kajian Analisis

ريني أريانتى رمللي*، دكتور أكبر شريف**، الأستاذة المشاركة دكتورة نور العين بنت محمد***

الملخص

هذا البحث تحليل لمفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في الاقتصاد الإسلامي، وهو بحث نظري يعتمد على المنهج الوصفي لكشف مفهوم التأمين الصحي في الاقتصاد الإسلامي. وقد أشارت نتائج البحث إلى أن التأمين الصحي في الحقيقة مسؤولية الحكومة، فالأصل أنه يجب على الحكومة أن توفر التأمين الصحي عن طريق بناء المستشفيات، والأدوية، وأن تعدّ الموارد البشرية في خدمة الصحة، والقيام بخدمة صحية مجانية للمرضى من المواطنين. يجب على الدولة أن تقوم بتنظيم ما بحيث لا تعسر وسائل الصحة على المجتمع سواء أكان التمويل صادرا من إدارة أموال الدولة أم خزيتها أم إدارة أموال الزكاة أم الأوقاف وغيرها. وفي حال عدم قدرة الحكومة على القيام بذلك لسبب ما، فيجوز لها أن تفوض هذه

¹ تم عرض هذه الدراسة في المؤتمر الدولي ومشاركتها بالبحوث العلمية حول: إعادة توجيه المقاصد الاقتصادية الإسلامية نحو رحمة للعالمين في مؤتمر سيلاتناس الدولي الثاني وتكريم الإنجازات طويلة المدى (إنساف 2) عن بعد 23-24 من أكتوبر 2021، مع التصحيح وزيادة نتائج البحث
*طالبة في مرحلة الدكتوراة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية
**خريج أكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة مالايا
***الأستاذة المشاركة بكلية الاقتصاد و المعاملات بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية

المسؤولية إلى المجتمع للقيام بالمسؤولية عن صحتهم مباشرة مع شروط موافقة لمنظور الاقتصاد الإسلامي من خلال رسوم التأمين الصحي و الوقف و الزكاة والإنفاق والصدقة و الهبة و غير ذلك.

الكلمات المفتاحية: التأمين الاجتماعي، التأمين الصحي، مسؤولية التأمين الصحي، رسوم التأمين الصحي.

Abstract

This research analyses the concept of responsibility for citizens' health insurance from the perspective of Islamic economics. This is a literature review with a descriptive method to explore the concept of health insurance from the perspective of Islamic economics. The results indicate that health insurance is the responsibility of the government. Ideally, a state is obliged to provide health insurance by establishing hospitals, providing medicines, preparing resources in health services, and providing health services to sick citizens for free. The state must regulate it to ensure the public has easy access to public health, either by national funding, state treasury, or the management of *zakat*, *waqf*, and others. If the government is unable or does not have the ability to implement and provide them, the government may oblige or ask the community to take direct responsibility for health insurance as long as they follow the Islamic economic perspective, either through health insurance contributions, *waqf*, alms, grants, and other.

Keywords: Social Security, Health Insurance, Responsibility for Health Insurance, Health Insurance Contributions.

Abstrak

Kajian ini merupakan satu analisis tentang konsep tanggungjawab jaminan kesihatan warga negara dari perspektif ekonomi Islam. Metodologi yang digunakan dalam kajian ini adalah kajian berbentuk kajian kepustakaan. Hasil kajian dilakukan menerusi analisa deskriptif dengan menemukan konsep jaminan kesihatan berdasarkan perspektif Ekonomi Islam. Hasil penelitian ini menunjukkan bahawa hakikatnya jaminan kesihatan merupakan tanggungjawab pemerintah. Idealnya sesebuah negara bertanggungjawab menyediakan jaminan kesihatan berupa fasiliti perubatan seperti hospital, ubat-ubatan, petugas kesihatan, dan khidmat perubatan percuma. Pihak kerajaan perlu bijak dalam mentadbir urus hasil sumber dan kewangan negara supaya rakyat tidak sukar mendapatkan perkhidmatan kesihatan, baik membiayai melalui sumber hasil negara, pengurusan wakaf, zakat dan lain-lain. Sekiranya, pihak Kerajaan merasakan wujud halangan untuk menyediakan fasiliti ini, maka pihak kerajaan dibolehkan untuk mewajibkan secara langsung atas setiap individu warganegara untuk mempunyai jaminan kesihatan dengan syarat ia perlu bersesuaian dengan perspektif ekonomi Islam. Ianya boleh dilaksanakan sama ada

menerusi yuran jaminan kesehatan (*al-ta'mīn al-ṣiḥīy al-ta'āwunīy*), wakaf, sedekah, hibah, dan lain-lain.

Kata Kunci : Jaminan Sosial, Jaminan Kesehatan, Tanggungjawab Jaminan Kesehatan, Yuran Jaminan Kesehatan.

المقدمة

الإسلام دين شامل ينظم الإنسان في جميع مجالات حياته، والتأمين الصحي جزء من ذلك التنظيم الشامل في هذا الدين، وبذلك يحقق الإنسان الفلاح والحياة الطيبة، فإن الشريعة الإسلامية جديرة بأن تكون مرجعاً أساسياً في تنظيم جميع مجالات في حياة الإنسان. كل شخص يأمل أن يكون صحيحاً كي يتمكن من القيام بأنشطة مختلفة في الحياة، أي شخص كان بغض النظر عن حالته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية، فإن الصحة حق أساسي لكل شخص، وكل مواطن يستحق خدمة صحية، غير أن الحصول عليها ليس بسهولة، وخاصة للفقراء. وهذا لكون الخدمة الصحية ليست سلعة رخيصة يمكن أن يحصل عليها كل مواطن؛ فلذلك ليس بقلّة أن تجد كثير من المواطنين فقراء يعيشون بأمراض خطيرة بدون علاج صحي لازم، وفي النهاية أودت بحياتهم لعدم حصولهم على علاج صحي جيد.

فعلى هذه الحقيقة تهدف الدراسة إلى التعرف على جهة مسؤولة عن التأمين الصحي للمواطن و مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي التعاوني للمواطن في منظور الاقتصاد الإسلامي. هذا البحث تحليل نوعي لمفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في الاقتصاد الإسلامي، وهو بحث نظري يعتمد على المنهج الوصفي لكشف مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الأول: تعريف التأمين الصحي

التأمين الصحي: كلمة مكونة من كلمتين: الأولى التأمين و الثاني الصحي. و التأمين لغة : مصدر أمن يؤمن تأميناً، وأصله من أمن أمانة و أمانة و أمانة فهو آمن وأمين، وهو ضد الخوف² والخيانة³، و يأتي بمعنى الثقة، فيقال: أمنه إذا وثق به، ومنه قوله تعالى : (قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ ۗ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا ۗ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) [يوسف: 64] . و يأتي بمعنى تحقيق الأمن والاطمئنان، وقد ورد استعماله في القرآن الكريم بهذا المعنى كثيراً، ومنه قوله تعالى : (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ) [قريش : 4].

ومن المعاني الجديدة التي أقرها مجمع اللغة العربية: قالوا أمن علي الشيء: دفع مالا منجماً لينال هو أو ورثته قدراً من المال متفقاً عليه، أو تعويضاً عما فقد فيقال: أمن علي حياته أو علي داره أو سيارته.⁴ أما أقرب معاني التأمين في المصطلح المالي المعاصرة فهو "إعطاء الأمن" ذلك أن التأمين هو نشاط تجاري غرضه أن يحصل تأمين الأفراد والشركات من بعض ما يخافون من المكاره مقابل عوض مالي فهو معني جديد وإن كانت اشتقاقاً صحيحاً من كلمة "أمن"⁵.

أما الصحي فهو نسبة إلى الصحة، ويقصد بالصحة كل المقومات البدنية والعقلية و الوجدانية التي تتطلبها النفس البشرية لكي تستقيم على طريق الدين و الدنيا⁶. فقال علماء اللغة أن الصحة في البدن حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى البيعي ورجل صحيح الجسد،

² تاج العروس من جواهر القاموس : (34/ 184)، كتاب العين: (8/ 388)

³ لسان العرب : (13/ 21)

⁴ المعجم الوسيط: (1/ 28)

⁵ عبد الله بن مبارك بن عبد الله آل سيف، بحث أحكام التأمين الصحي التعاوني الفقهية، (الرياض: بحث علمي محكم، 1430-1431 هـ)، ص

⁶ التأمين الصحي وتطبيقاته المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، إعداد المستشار محمد بدر المنياوي، بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع للمنظمة، الدورة (13)، مجلد (3)، ص (301)

خلاف مريض⁷. قال الطبيب ابن النفيس، الصحة هي هيئة بدنية تكون الأفعال بها لذاتها سليمة، والمرض هيئة مضادة لذلك⁸. فلذلك أن الإنسان الصحيح ليس هو السليم بدنيا فحسب، لأن البدن جانب واحد من جوانب الصحة، كي تكون الصحة في صورتها المثالية المتكاملة لا بد أن تشمل على سلامة النواحي البدنية و النفسية والعقلية والاجتماعية⁹.

التعريف للتأمين الصحي اصطلاحا ، لقد اختلفت فيه التعاريف باختلاف مشاربها. قيل في تعريفه " أنه نظام يقوم على أساس تقديم مزايا للمؤمن عليهم في الحالات التي يحددها نظام التأمين نظير اشتراكات، أو أقساط تدفع مقدما، وبصفة دورية، يساهم في دفعها العامل، وصاحب العمل، وفي بعض الدول تساهم الدولة في ذلك¹⁰.

و عرفه محمد رواس قلعه جي بأنه تبرع ممن يريد الاشتراك في هذا التأمين بمبلغ من مال المؤسسة تقوم على إدارة شؤون التأمين الصحي لينفق من هذا المال المجموع على مداواة من يمرض من المشتركين¹¹. وعرفه مجمع الفقه الإسلامي الدولي، بقوله، عقد التأمين الصحي: اتفاق يلتزم بموجبه شخص أو مؤسسة تتعهد برعايته بدفع مبلغ محدد أو عدد من الأقساط لجهة معينة

⁷ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: (133/1)، المعجم الوسيط (1/1052)

⁸ عبد الله بن مبارك بن عبد الله آل سيف، مرجع سابق، ص 13

⁹ أحمد عوف محمد عبد الرحمن، أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع الإسلامي، (قطر: دار الكتب القطرية: 2007) ص، 34

¹⁰ التأمين الصحي، الصديق محمد الأمين الضرير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع للمنظمة، الدورة الثالثة عشرة، المجلد الثالث، ص 378. ويلاحظ على هذا التعريف أنه نحا به نحو تعريف التأمين الإجتماعي، ولعله يقصد التأمين الصحي الحكومي الذي قد يكون مشمولاً في التأمينات الاجتماعية في بعض الأنظمة.

¹¹ محمد رواس قلعه جي، المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة، (الأردن: دار النفائس، 2016)، 158.

وهذا تعريف للتأمين التعاوني الصحي

على أن تلتزم تلك الجهة بتغطية العلاج أو تغطية تكاليفه خلال مدة معينة¹². وقيل في تعريف التأمين الصحي التعاوني : عقد بين جماعة على التبرع بمقادير متساوية أو متفاوتة بغرض علاج من يمرض منهم من هذه الأموال¹³.

المبحث الثاني : نشأة التأمين الصحي

نشأة التأمين الصحي ليست حديث العهد في تاريخ التأمين في العالم. فتأمين بمعناه الحقيقي المتعارف عليه عقد حديث النشأة في العالم فهو لم يظهر إلا في القرن الرابع عشر الميلادي في الإيطاليا حيث وجد بعض الأشخاص الذين يتعهدون بتحمل جميع الأخطار البحرية التي تتعرض لها السفن أو حمولتها نظير مبلغ معين (التأمين البحري) ثم ظهر بعده التأمين من الحريق ثم التأمين على الحياة حتى دخل كثيرا من المجالات الاقتصادية وغيرها¹⁴.

في القرون الوسطى، قام أصحاب الحرف في بعض الدول الأوروبية بتشكيل نقابات سعت إلى إنشاء مؤسسات تساعد الأعضاء في أوقات محنتهم عند الإصابة بالمرض، حيث كان كل عضو يساهم باشتراك بشكل منتظم من خلال التأمين الاختياري، الذي نما وتوسّع بشكل ملحوظ في أوروبا، بعيداً عن التأمين الصحي الإجباري الذي نشأ فيما بعد¹⁵. وفي القرن الثامن عشر بدأ تأسيس جمعيات للخدمات التعاونية تحت مسميات المختلفة (مثل جمعيات صداقة أصدقاء

¹² قرار رقم 149 (7/ 16) مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) 30 صفر- 5 ربيع الأول 1426 هـ ، الموافق 9- 14 إبريل 2005 م. وهذا أقرب لتعريف التجاري و ليس التعاوني.

¹³ حسين مطاوع الترتوري، التأمين الصحي في الفقه الإسلامي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة بالرياض، 36، 1998، ص 99-135

¹⁴ آمال عبد المعطي و أسماء فتحي علي، محاضرات في قضايا فقهية معاصرة، (القاهرة: جامعة الأزهر كلية الدراسات الإسلامية والعربية فرع البنات، 2012)، ص: 176

¹⁵ د.عبد الله ساعاتي، أ.حسن العمري، الضمان الصحي التعاوني ، ط/١٤٢٤ هـ، ص ٧٣ : ص ٧٩. د.عبد المحسن الحيدر، نظام التأمين الصحي التعاوني في المملكة العربية السعودية، (الرياض: معهد الإدارة العامة، ط ١/١٤٢٣ هـ، ص ٣٤ . التأمين الصحي التعاوني ، ص ٣ : ٣٩٠ .

المرضى) ومنذ ذلك الحين قامت مجموعات من العمال والمزارعين الصغار بتكوين مؤسسات تعاونية لمواجهة الأمراض , وذلك من خلال دفع إعانات عند المرض , أو شيخوخات¹⁶.

وكانت هذه الجمعيات التعاونية تقوم بتحصيل اشتراكات لتمكن من توفير الإعانات للأعضاء ذوي الحاجة, وليس بغرض تحقيق ربح لصالح مؤسسات تجارية أو لكسب موارد لغرض الاستثمار. وكانت القاعدة الأساسية لجمعيات الخدمات التعاونية هي تحقيق التكافل والتضامن بين الأعضاء¹⁷.

و في أوائل القرن التاسع عشر، تم إصدار قوانين في بروسيا¹⁸ لتنظيم الخدمات لعمال المناجم والمستخدمين المدنيين .وبعد ثورات عام ١٨٤٨ م تم صدور قانون يسمح للبلديات بإجبار العمال على الالتحاق بصناديق الخدمة الاجتماعية التعاونية للحصول على خدمة طبية. وفي عام ١٨٨٣ م ، قامت الدولة الألمانية بوضع قانون ينص على انضمام العمال الذين تقل أجورهم عن حد معين إلى المؤسسات الصحية من خلال اشتراك العمال بشكل إجباري في هذه المؤسسات، حيث أعطى ذلك النظام إشارة البدء للتأمين الصحي الإجباري كأساس للتأمين الاجتماعي، وكان الاشتراك في هذه الجمعيات إجبارياً لعمال المناجم في ألمانيا عام ١٨٥٤ م ، حيث تم تنظيم هذه المنافع داخل صناديق، و أسسها في البداية المشتشار بسمارك¹⁹ عام ١٨٨٣ م .وقد كان بالفعل تأميناً إجبارياً.

وفي عام ١٩١٩م أنشأت منظمة العمل الدولية حيث كانت سياسات التأمين الصحي من أهم المواضيع التي تمت مناقشتها خلال عقد مؤتمرات ذات صلة بالتأمين ضد

¹⁶ حسين مطاوع الترتوري، مرجع سابق

¹⁷ حسين مطاوع الترتوري، مرجع سابق

¹⁸ بروسيا : دولة تاريخية كانت تشكل ألمانيا المعروف اليوم الجزء الأكبر من حدودها ، <http://ar.wikipedia.org/wiki>حتلت بروسيا في أواخر القرن التاسع عشر ثلثي شمال الشمال، والنمسا من الجنوب،

الموسوعة العربية العالمية ٤/٣٨٥

¹⁹ بسمارك، أوتو فون : رجل دولة بروسى، وُحد الولايات الألمانية في امبراطورية واحدة ، الموسوعة العربية العالمية ٤/٣٤٠

الأمراض، كما نشرت الأبحاث والدراسات في نفس الموضوع، وبعد إنشاء منظمة العمل الدولية تغيرت نظرة مواطني الدول الأوروبية للرعاية الطبية ونظروا لها على أنها حق أساسي لكل مواطن. وقد بدأت أغلب الدول في تطوير نظام اجتماعي يتناسب مع العادات والتقاليد والأوضاع الاجتماعية في مجال الرعاية الصحية²⁰. وأيا كان منشأ التأمين التبادلي التعاوني فإنه قد اتسع مداه و تطبيقه في جميع أنحاء العالم ففي فرنسا و سويسرا و بلجيكا و هولندا و بريطانيا و إيطاليا و ألمانيا نشأت آلاف جمعيات تبادلية الناجحة، الصغرى منها والكبرى، وحظيت جميعا بعون ودعم من الحكومات هناك، كما توجد في الولايات المتحدة الأمريكية مراكز قيادية لجمعيات تبادلية ضخمة الحجم²¹.

وقد قامت أول شركة تأمين إسلامية في العالم عام ١٩٧٩م من خلال شركة التأمين الإسلامية في السودان. فالتأمين الاجتماعي نشأ مع تطور التأمين التبادلي التعاوني، وساهمت الحكومات في دعمه وأصبح من مهام الدولة رعاية مواطنيها، وتوفير الرعاية الصحية لهم، وحمايتهم من مخاطر المرض والإصابات التي تعجزهم عن العمل، لذلك سمي بالتأمين الحكومي²².

المبحث الثالث : سند مشروعية التأمين الصحي

لم يقف الفقهاء السابقون على حكم التأمين التعاوني و إن كانوا بينوا معنى التعاون في باب الصدقات و الكفارات، ولهم شواهد تدل على معنى التأمين التعاوني وإن لم يصرحوا بهذا الاسم، و على سبيل المثال ما ذكره الفرائي تحت عنوان : الفرق بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن و قاعدة ما لا يضمن. قال مالك : إذا طرح بعض الحمل الهول شارك أهل

20 آمال عبد المعطي، مرجع سابق

21 حسين مطاوع الترتوري، مرجع سابق

22 عائدة بنت عبد القادر فلمبان، التأمين الصحي التعاوني في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية،

(مكة المكرمة، جامعة الملك سعود: 1427 هـ)، ص: 57-59

المطروح من لم يطرح لهم في متاعهم وكان ما طرح و سلم لجميعهم في نمائه ونقصه بثمانه يوم الشراء إن اشتروا من موضع واحد بغير محاباة، لأنهم صانوا بالمطروح وما لهم، و العدل عدم إختصاص -أي عدم تحمله له وحده- أحدهم بالمطروح إذ ليس أحدهم لأولى من آخر وهو سبب سلامة جميعهم. فبذلك، إن معرفة حكم التأمين الصحي التعاوني يتأتى بمعرفة حكم التأمين التعاوني إجمالاً²³.

أولاً : الكتاب

قال الله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) [المائدة 2]. فقد أمر الله بالتعاون على البر والتقوي ونهي عن التعاون على الإثم و العدوان ولا شك أن تعاون الناس في دفع الأخطار وتخفيف الأضرار التي يتعرضون لها من جملة التعاون على البر والتقوي²⁴. قال القرطبي في تفسير هذه الآية أنها أمر لجميع الخلق بالتعاون على البر والتقوي ليعن بعضهم بعضاً²⁵. وقال ابن كثير، يأمر الله تعالى عباده بالمعونة على فعل الخيرات وهو البر وترك المنكرات وهو التقوي²⁶. وقال الماوردي: ندب الله سبحانه إلى التعاون بالبر وقرنه بالتقوي له، لأن في التقوي رضا الله وفي البر رضا الناس، ومن جمع بين رضا الله و رضا الناس فقد تمت سعادته عمت نعمته²⁷.

²³ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرني، الفروق المسمى بانوارالبروق في أنوار الفروق، (القاهرة، دار السلام : 1421 هـ) :

8 /4

²⁴ آمال يس عبد المعطي و أسماء فتحي على، محاضرات في قضايا فقهية معاصرة، (القاهرة: جامعة الأزهر كلية الدراسات

الإسلامية والعربية فرع البنات، 2012)، ص: 188

²⁵ تفسير القرطبي، 6 / 46

²⁶ تفسير ابن كثير 2 / 7

²⁷ الجامع لأحكام القرآن 6 / 46

ثانيا : السنة النبوية

وإن من البر أن يتعاون المسلمون على دفع الأخطار، أو تخفيف الأضرار الناتجة عنها التي يمكن أن تهدد أمن حياتهم.²⁸ فالتعاون أمر مشروع، ومرعَّب به مادام هذا التعاون في الخير والبر، وهو من سمات المجتمع المسلم. وقد دلت السنة النبوية على هذا في مواضع عدة منها: عن أبي موسى، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " (الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا)"²⁹. ووجه الدلالة، فقد حث الحديث على عظم التعاون بين المسلمين وأنهم كالجسد الواحد، إذا تضرر أجدهم هب الجميع لتجده كما تدعى الجسد الواحد، و التأمين التعاوني يحقق ذلك³⁰.

ثالثا : الإجماع

وقد أفتت بجواز التأمين الصحي التعاوني كل مجمع البحوث واللقاءات الفقهية التي تناولت التأمين، وأهمها: أسبوع الفقه الثاني المنعقد في دمشق سنة 1381 هـ، مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمر العلماء الثاني المنعقد بالقاهرة لعام 1385 هـ، مجمع البحوث الإسلامية في المؤتمر السابع المنعقد بالقاهرة لعام 1392 هـ، ندوة التشريع الإسلامي المنعقدة في طرابلس لعام 1392 هـ، المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة لعام 1396 هـ، مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لعام 1398 هـ³¹.

المعقول

ولما كان الأمن الحقيقي من المخاطر وهو منع حدوثها ليس من مقدور البشر، فإن كل ما يفعلونه من تنظيمات وجهود لن يحقق الأمان، لكن مقدورهم أن يخففوا من آثار هذا

²⁸ عائدة بنت عبد القادر فلمبان، مرجع سابق، ص: 84

²⁹ صحيح مسلم، كتاب البر والصلة و الآداب، باب تراحم المؤمنين و تعاطفهم وتعاضدهم، رقم 2585

³⁰ آمال يس عبد المعطي و أسماء فتحي على، محاضرات في قضايا فقهية معاصرة، ص: 189

³¹ عائدة بنت عبد القادر فلمبان، مرجع سابق، ص: 82-83

المخاطر. فلو اجتمع الناس وتكاتفوا على سبيل التعاون في تخفيف مصيبة وقعت على أحبيهم ودعموه بالمال أو بغيره، فإنه لا شك تعاون مشروع، وهو تعاون على البر والتقوى. ففي التأمين التعاوني يعمل المشتركون كمجموعة على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث من خلال تعاون منظم، وقصد هذا المجموعة من التأزر والتعاون على الخير والبر وليس لقصد التجارة والكسب والربح³².

إن التأمين الصحي التعاوني من عقود التبرع لأنه من قبيل التعاون والمطلوب شرعا على البر والخير لتفتيت الأخطار والاشتراك في تخفيض الضرر عند وقوع الحوادث، وإنما المراد توزيع الأخطار والمساهمة في تحمل الضرر. فعقد التأمين الصحي التعاوني من العقود المستجدة التي لم يشهد الشارع لها بالتحريم أو الإباحة، فيكون على ذلك مباحا، بناء على قاعدة المصالح المرسله وقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة³³.

المبحث الرابع : مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في منظور الاقتصاد

الإسلامي

قسم الإسلام الحاجات الأساسية إلى قسمين: أولهما قسم شخصي، ويشمل الملبس، والمأكل، والمسكن، والثاني قسم اجتماعي، ويشمل الأمن، والصحة، والتعليم. إن معرفة مسؤولية التأمين الصحي ليست حديث العهد في معرفة مسؤولية التكافل الاجتماعي. والتأمين الاجتماعي قد يكون مسؤولية شخصية، وقد يكون مسؤولية اجتماعية، وقد يكون مسؤولية حكومية.

³² عائدة بنت عبد القادر فلمبان، مرجع سابق، ص: 85

³³ آمال يس، مرجع سابق

أ- التأمين الاجتماعي باعتباره مسؤولية شخصية

فواجب الأخذ بالأسباب والقيام بالأعمال هو الطريق الأول والأساسي للقيام بالتأمين الاجتماعي بوصفه مسؤولية شخصية لأجل سد الاحتياجات الأساسية الشخصية، وهذه المسؤولية الشخصية يتحملها كل من كان قادراً على توفير الاحتياجات الشخصية سواء لنفسه كانت أم لغيرها ممن يعولون عليه كالزوج والأولاد.

ب - التأمين الاجتماعي باعتباره مسؤولية اجتماعية

وذلك بأن سبق أن يكون للمجتمع نظام تأمين اجتماعي في بيئتهم، وهو ما سمي بالتأمين الاجتماعي على أساس المجتمع. أن يعيش الناس بعضهم مع بعض في حالة تعاضد و ترابط بين الفرد و الجماعة و بين كل إنسان مع أخيه الإنسان. بحيث يرق غنيهم لفقيرهم، و يرحم كبيرهم صغيرهم و يحترم صغيرهم كبيرهم و يعول صحيحهم مريضهم و يسد شبعانهم حاجة جائعهم و أن يهدي الرشيد الضال و يوقر الجاهل العالم، و يعلم العالم الجاهل و أن تنظم أمور حياتهم و أموالهم فتوجه إلى ما فيه خيرهم. و بعبارة أخرى أن يصير الفرد في كفالة مجتمعه فيقوم له المجتمع بما يلزم عند اقتضاء الحال ذلك و أن يقدم كل فرد قادر ولو عن طريق الجاه و السلطان مايمد المجتمع بالخير و يحفظ كيانه و يعلى بنيانه و يرفع شأنه. وبذلك تصبح كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية متضامنة في المحافظة على مصالح الفرد، و على دفع الأذى و الضرر عنه³⁴.

³⁴ عبد العال أحمد عبد العال، التكافل الاجتماعي في الإسلام (القاهرة، الشركة العربية للنشر و التوزيع: 2008) ص 13

وذلك أن يتحمل المجتمع هذه المسؤولية عن التأمين الصحي مباشرة في حال عدم قدرة الحكومة عن القيام بها لسبب ما، فهذا التحمل فرض كفاية. ويمكن التعرف على دور المجتمع في تحقيق التأمين الصحي للمواطنين :

1. دور المجتمع في توسع نظام الوقف و الصدقة و الهبة في عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم و الصحابة، غيرهم من الخلفاء المسلمين. وأصبح التأمين الصحي جزء من إيرادات الوقف و غيرها من جوانب الخدمات الإنسانية النافعة لعموم المسلمين. و من أمثلة دعم الأوقاف للتأمين الصحي:

كان المستشفى البدائية الذي أنشأه الرسول-صلى الله عليه و سلم - يحصل وارداته من أموال الأوقاف. وهذا المستشفى البدائية لمعالجة المرض و خاصة لمعالجة المرضى أثناء الحروب مجانية. ويمكن اعتبار المستشفى البدائية أول المستشفى في الإسلام لذا يعد سيدنا محمد - صلى الله عليه و سلم - أول من خصص من العرب بمسشفى لمعالجة المرضى أثناء الحروب مجانية³⁵.

2. دور المجتمع في مواجهة وباء الجدام , و هذا الدور ينقسم إلى ثلاثة أدوار : دور الأغنياء و الطبقة العليا , دور العامة, دور الأطباء.

أولا : موقف الأغنياء و الطبقة العليا

لعب أغنياء المسلمين و أبناء الطبقة العليا في بلاد المغرب و الأندلس في عصري المرابطين والموحدين، دورا هاما أكثر عقلانية و إدراكا لدورهم في المجتمع، وفهما لطبيعة وباء الجدام، وكيفية المساهمة في تخفيف

³⁵عبد الوهاب مصطفى ظاهر, عمارة المجمعات و المباني الطبية في الإسلام (مركز دراسات العمارة الإسلامية العالمي, :

معناة وآلام مرضى الجذام. وذلك من خلاف الإنفاق على القائمين على حارات الجذمي و أماكن العزل الصحي، أو الأوقاف و الأحباس التي أوقفها الأغنياء علر مرضى الجذام، كما حرث الواقفون على دفع الصدقات على هؤلاء المرضى حتى يتمكنوا من مساعدتهم³⁶.

ثانيا : موقف العامة من وباء الجذام

تباين موقف العامة من وباء العامة من وباء الجذام والمصابين به، بين جماعات متطوعة ساهمت في مساعدة مرضى الجذام، والإشراف على رعايتهم داخل حارات الجذمي والمستشفيات التي أقيمت لهم، اعتمادا على ما تتلقاه من أهل الخير أو الدولة أو ربع ما يوقف على المرضى الذام من مال أو أرض أو عقار³⁷.

ثالثا : دور الأطباء في مواجهة وباء الجذام

حظي الطب والأطباء في بلاد المغرب والأندلسي عصر المرابطين والموحدين باحترام كبير من السلطتين المرابطية والموحدية، وأولوا له عناية شديدة من خلال المستشفيات وتشجيع الأطباء وترقيتهم³⁸.

وكانت هذه الأطباء نجوما في سماء الطب و علاج الأمراض في المغرب و الأندلس³⁹.

³⁶ أحمد صالح محمد عبد الغني، دور الدولة و المجتمع في مواجهة وباء الجذام في المغرب و الأندلس في عصري المرابطين و

الموحدين (مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية: 2020) المجلد 31 ص 8

³⁷ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري : الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى (القاهرة، دار الكتب : 1956) ج 2

ص 198

³⁸ حسن على حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب و الأندلس عصر المرابطين الموحدين (مكتبة الخانجي :1980) ص

401

³⁹ عصمت دندس: الأندلس في تحاية المرابطين و مستهل الموحدين، (بيروت: دار الكتب العلمية: 2013) ص 158

ج- التأمين الاجتماعي باعتباره مسؤولية دولة .

فالدولة لها دور في توفير الاحتياجات الأساسية الشخصية من ملابس ومأكل ومسكن، والاحتياجات الأساسية الاجتماعية من أمن وصحة وتعليم، ويتفاوت هذا الدور من حيث إن الدولة تلعب دورا غير مباشر لتوفير الاحتياجات الأساسية الشخصية؛ لأنها لم تقم بتسليم الاحتياجات المتعلقة بالملبس والمأكل والمسكن لشعبها مباشرة، بخلاف الاحتياجات الأساسية الاجتماعية، فإن الدولة تقوم بتوفيرها مباشرة، وهذا يعني أن عليها توفير الاحتياجات الأمنية والصحية والتعليمية. فالمراد بالدور المباشر القيام بالتوفير من خلال بيت المال لسد احتياجات الضعفاء، والمراد بالدور غير المباشر الفرض على الأفراد والمجتمع على أن يؤديوا ما عليهم من حقوق المحتاجين.

فالتأمين الاجتماعي ينبغي أن يكون من أولويات كل دولة، إذ يمكن أن يتأتى بها تحقيق هدف الطمأنينة والرفاهية، وذلك عندما يصبح لاحتياجات المجتمع عناية أولى للحكومة، ويمكن أن تتمثل هذه العناية في تقديم برنامج تأمين اجتماعي شامل لجميع فئات الشعب، فبالطبع يجب على الحكومة أن تحمل شعبها إلى بر الخير، فالحكومة في هذا السياق يجب أن تكون مسؤولة عن طمأنينة الشعب ورفاهيته.

في نظرية مسؤولية الدولة، أن الإسلام يكلف الدولة بتأمين جميع احتياجات أفرادها، ولهذه النظرية أفكار ثلاث: التأمين الاجتماعي، والتدخل على الأسعار، والتوازن الاجتماعي. فالدولة ليست مسؤولة عن الحراسة والأمن فحسب، بل مسؤولة أيضا عن الرعاية للضعفاء والمحتاجين وضمان الحياة الصالحة له⁴⁰. ورسول الله -صلى الله عليه وسلم- بين -وهو قائد الدولة- أنه مسؤول عن المؤمنين أكبر منه من

أنفسهم، حيث أكد على أن من ترك مالا، فهو لمن يرثه من عصبته، ومن مات وترك ديناً أو طفلاً، فهو مفوض إلى النبي محمد-صلى الله عليه وسلم- وعليه رعايته، وقد ورد ذلك في الحديث النبوي التالي: **أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ تُوِّفِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دِينًا فَعَلَيْ قَضَائِهِ**⁴¹.

والمراد أن الرسول ﷺ يقوم بسداد الدين من بيت المال الذي جمع من غنيمته، وجزية، وصدقات مندوبة وزكاة مفروضة، أو كما فهم من قول النبي-صلى الله عليه وسلم- للصحابي الجليل جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- وهو غير قادر على سداد ما على أبيه المتوفى من دين: **لَوْ قَدْ جَاءَ مَالُ الْبَحْرَيْنِ قَدْ أُعْطَيْتُكَ هَكَذَا هَكَذَا**. وفي حال عدم قيام الحكومة بالسداد، يجوز لمسلم أن يحل محلها، كما ورد فيما رواه سلمى بن أقوى-رضي الله عنه: **أَنَّ النَّبِيَّ أُنِيَّ بِجَنَازَةٍ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهَا، فَقَالَ: هَلْ عَلَيْهِ مِنْ دَيْنٍ؟ فَقَالُوا: لَا، فَصَلَّى عَلَيْهِ. ثُمَّ أُتِيَ بِجَنَازَةٍ أُخْرَى، فَقَالَ: هَلْ عَلَيْهِ مِنْ دَيْنٍ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ. قَالَ أَبُو قَتَادَةَ: عَلَيَّ دَيْنُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ.**

وفي التأمين الاجتماعي أن على الدولة أن توفر تأميناً اجتماعياً يراعي معايير المعيشة لكل أفراد المجتمع، وذلك من خلال البرنامجين التاليين⁴²:

أ- أن توفر فرصة واسعة لكل فرد للقيام بأعمال منتجة، فيقدر على توفير احتياجات حياته من دخله وفق هدي القرآن.

⁴¹ صحيح البخاري، كتاب الكفالة باب من تكفل عن ميت ديناً، فليس له أن يرجع، رقم 2298

⁴² منصور الرفاعي عبید، المفهوم الإسلامي للتكافل الاجتماعي (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية: 1998) ص 54

ب- أن توفر لكل فرد أو شعب غير قادر على الأعمال المنتجة مساعدات نقدية يسدون بها احتياجاتهم، أو أن توفر هذه المساعدات في أوقات خاصة لا تقدر فيها الدولة على توفير فرص العمل لهم.

يجب على الدولة أن توجه شعبها إلى أن يعيشوا هذه الحياة الفانية من أجل أن يعيشوا الحياة الخالدة، ويجب عليها أن تحرص على المصالح الدينية والاجتماعية والاقتصادية والصحية والتعليمية والأمنية والانتظامية، فكلها حق لكل المواطنين يجب على الدولة أن توفرها، وفي الاقتصاد الإسلامي تلعب الدولة دوراً محورياً في التأمين الصحي باعتباره جزءاً من التأمين الاجتماعي، وهذا مستنبط من الدليل العام الذي يبين الدور والمسؤولية الحكومية (الحاكم أو الخليفة) لإدارة شؤون شعبها. قال الرسول - صلى الله عليه وسلم -: **فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْتَوْلٌ عَنْ رِعْيَتِهِ**⁴³.

ومن مسؤولية الحكومة أن تقوم بإدارة الاحتياجات الأساسية لشعبها، والصحة إحدى الاحتياجات الأساسية الواجب توفيرها⁴⁴، وذلك وفق الحديث النبوي الشريف: **مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرِّهِ، مُعَايًّا فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا**⁴⁵. ويفهم من الإسلام بسهولة أن التأمين الصحي باعتباره جزءاً من الجهود المبذولة للتأمين الاجتماعي تأمين دولة لجميع المواطنين مسلمين وغيرهم في توفير الاحتياجات الأساسية لكل فرد في الصحة من حيث الوصول إلى رفاهية الحياة.

⁴³ صحيح البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، رقم 2554 . صحيح مسلم، كتال الإمارة، باب

فضيلة الإمام العادل، رقم 1829

⁴⁴ مصطفى السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام (المكتبة الإسلامية للطباعة و النشر: 1986) ص 113

⁴⁵ سنن الترمذي، أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم 2346 حديث حسن

ويمكن التعرف على دور الحكومة في تحقيق التأمين الصحي للمواطنين بالاطلاع على ما كان في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والصحابة، غيرهم من الخلفاء المسلمين على النحو التالي:

أ- في عهد الرسول-صلى الله عليه وسلم-، كان التأمين الصحي الحسن الجودة في ضمان الحكومة، فكل خدمة مجانية تكلفت بها الحكومة لكل مواطن محتاج، من غير تمييز قبلي، ولا لوني، ولا حال اجتماعي، ولا ديني، وكان التمويل صادرا من بيت المال. ومثال ذلك ما فعله الرسول-صلى الله عليه وسلم- بثمانية أنفار من عرينة المصابين بطحالمهم، حيث جاءوا إلى المدينة لإعلان إسلامهم، وقد خضعوا للرعاية في مرعى تابع لبيت المال بذي الجلدرد قبل قباء، وقد سقوا لبن الأنعام لبيت المال⁴⁶.

ب- وكان الرسول-صلى الله عليه وسلم- بوصفه رئيس الدولة يبعث طبيبا لكل من مريض من قومه دون أن يأخذ منه تكلفة⁴⁷، كما ورد في الحديث النبوي الشريف فيما رواه جابر-رضي الله عنه-: **بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أَبِي بِنِ كَعْبٍ طَبِيبًا فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا ثُمَّ كَوَّاهُ عَلَيْهِ**⁴⁸

ت- وفي عهد أمير المؤمنين عمر -رضي الله عنه- كان حريصا على الأطباء والأمراض، كما تمثل ذلك في مواقفه التالية :

1. كان عمر -رضي الله عنه- معنيا بعلاج المرضى من رعيته والقائمين على إمارته، ومثال ذلك أنه بعث طبيبا إلى المجاهدين ويرى بعض الدارسين أن

⁴⁶ الحديث من رواية إمام مسلم، صحيح مسلم: باب: حكم المخارئين و المرتدين، رقم 1671 . محمد أبو زهرة، التكافل

الإجتماعي في الإسلام (بيروت، دار الفكر العربي : 2015) ص 36

⁴⁷ محمد أبو زهرة، مرجع سابق

⁴⁸ إمام مسلم، صحيح مسلم: كتاب السلام، باب: لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم 2207 . أبو داود، سنن أبي

داود: كتاب الطب، باب: في قطع العرق و موضع الحجم، حديث صحيح، رقم 3864

- عمر كان أول من خصص طبيباً ضمن بعثة الجيش⁴⁹. وقال ابن رافع: "رأى عمر يدي أو رجلي عليها قماش، فذهب بي إلى طبيب، فقال: قم بجرحه، فإن القيح إذا أهملته فيما بين العظم واللحم فإنه سيفسده". وكان عمر يعالج بعض الجروح بجرّاحية لم تنزل معمولة بها إلى الآن⁵⁰.
2. أعطى عمر مبلغاً من بيت المال لمساعدة المرض من رعيته و القائمين على إماراته⁵¹.
3. أن عمر رضي الله عنه ، مرَّ عند مقدّمه الجابية من أرض دمشق، على قوم مجذّمين من النصارى، فأمر أن يعطوا من من الصدقات، وأن يُجري عليهم القوت. ويعني ذلك أن للمرضى حق الرعاية على المجتمع الإسلامي ، ممثلاً في الدولة الإسلامية⁵².
4. أن عمر رضي الله عنه كان يفرض للمنفوس (الوليد) مئة درهم. فإذا ترعرع بلغَ به مئتي درهم. فإذا بلغ زاده. وكان إذا أتى باللقيط فرَضَ له مئة درهم. و فرَضَ له رزقا يأخذ وليُّه كلّ شهر بما يصلحه، ثم ينقله من سنة إلى سنة . وكان يوصى بهم خيراً، ويجعل نفقتهم و رضاعهم من بيت المال. وذلك أن للطفل حق الرعاية على المجتمع الإسلامي ممثلاً في الدولة الإسلامية⁵³.

⁴⁹ علي عبد مشالي العكيلي، التكافل الاجتماعي في الدولة العربية الإسلامية حتى نهاية العهد الأموي(دار تموز للطباعة والنشر و التوزيع، دمشق : 2021)

⁵⁰ علي عبد مشالي العكيلي، مرجع سابق

⁵¹ علي عبد مشالي العكيلي، مرجع سابق

⁵² أبو العباس أحمد بن يحيى بلاذري، فتوح البلدان (شركة طبع الكتب العربية : 2017) ص 76

⁵³ محمد بن سعد بن منيع الزهري، طبقات ابن سعد (مكتبة الخانجي : 2006) ص164

ج- خصص الخليفة الوليد بن عبد الملك مساعدة للمصابين بالجذام. عملت السلطة فى هذا العصر على إقامة مؤسسات طبية لمداوة المرضى و علاجهم على نفقة الدولة⁵⁴.

د- وفى خلافة المنصور ومرت عدد من المستشفيات خدمة صحية مجانية منها كما يلي:

1. مستشفى مراكش فى عاصمة المغرب: تم إنشاؤها فى خلافة المنصور يعقوب بن يوسف عام 1190م، اشتهرت بالتخطيط الجميل للمباني، والتخطيط الرائع للحديقة حيث أنواع مختلفة من فواكه، وزهور، وحوض يجري عبر جميع النفقات الموجودة، وقد أقيمت لتقديم خدمة صحية مجانية للمواطنين. خصصت مبان للنساء مفصولة عن مبان للرجال، وشغلت الطبييات فى المستشفى للنساء، والأطباء فى المستشفى للرجال، كما خصصت حجرات للأطفال والمواليد ومتابعة الحمل والولادة، وحجرات للأمراض كالباطنية، والصدمة، والعلاج الطبيعى، والأمراض المعدية، لكل وحدة طبيب واحد أو أكثر، وكل فريق طبي يرأسه طبيب سمي السور، كل حجرة متوفرة الأدوات الطبية وغيرها مما يحتاجه الأطباء، وفيها مكتبة طبية تضم كتباً طبيياً فى الأدوية، والتسريح، والنفس، والأحكام الطبية، وغيرها⁵⁵. و من اللافت للانتباه فى وصف مستشفى مراكش، كان أيضاً مختبراً لصناعة الأدوية والمعاجين الطبية التى يحتاجها المرضى، وكانت الإقامة فيه مجانية حيث كانت

⁵⁴ أحمد صالح محمد عبد الغنى، دور الدولة و المجتمع فى مواجهة وباء الجذام فى المغرب و الأندلس فى عصري المرابطين و الموحدين (مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية: 2020) المجلد 31 ص 8 . نجاد عباس زينل، الإنجازات العلمية للأطباء فى الأندلس (دار الكتب العلمية، بيروت: 2013) ص 158.

⁵⁵ أحمد عيسى، تاريخ البيمارستان فى الإسلام (دمشق، المطبعة الهاشمية، 2012) ص 280

الدولة تتكفل بدواء المرضى و تغذيتهم و ثيابهم و الأكثر من هذا كله أن المرضى الفقراء كانوا يمنحون عند مغادرتهم المستشفى مبلغا من المال يستعينون به على مواجهة أعباء الحياة إلى حين إنتهاء فترة النقاهة و استعادتهم لصحتهم بالكامل⁵⁶.

2. مستشفى القاهرة: تم إنشاؤها عام 1248 م، وفيها 8000 سرير، ولها مسجد خاص للمرضى، وكنيسة خاصة للمسيحيين، ووحدة موسيقية خاصة لعلاج المجانين، وتقدم الخدمات الصحية من غير تمييز قبلي، ولا لوني، ولا ديني، ومن غير حد زمني إلا أن يتم الشفاء للمرضى، ولم تكتف المستشفى بإعطاء علاج، أو دواء، أو أكل مجانا، ولكنها أعطت جودة عالية لكل منها، وتجاوزت إلى أن أعطت المرضى ملابس ومبلغا ماليا كافيا في أثناء الرعاية، واستمر ذلك طوال سبعة قرون، وسميت الآن مستشفى السلطان قلاوون⁵⁷.

هـ- وفي عهد الخليفة الأموي الوليد أقيمت عام 706 م في دمشق مستشفى النور لتقديم الخدمات الصحية المجانية للمواطنين تشمل الرعاية، والأدوية، والأكل، واستمرت هذه الخدمات طوال ثمانية قرون. وكانت تكاليف إنشاء هذه المستشفى و تمويلها و الإنفاق عليها يتم صرفها من بيت المال أو من الأوقاف المخصصة لها في صك إحداثها⁵⁸.

و- وفي نظام الملك بمدينة الراي أمر هارون الرشيد الطبيب البارز والوزير الصحي المساويه في عهده بإقامة مستشفى خاص للولادة للفارسيات ومعهد عال للتمريض، وشارك جميع المرضى في القرى في دورة توعية بيومين في كل أسبوع، حاضر فيها

⁵⁶ أحمد صالح، مرجع سابق

⁵⁷ أحمد عيسى، مرجع سابق

⁵⁸ أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستان في الإسلام (دار الرائد العربي، بيروت: 1981) ص 203

أطباء الحمل منهم الزهراوي، وأبو ريجان البيروني (374هـ)، ومجروح تاج الأمين (380 هـ) ⁵⁹.

ز- وفي عهد السلطان محمود السلجوقي (511-525 هـ)، قامت الحكومة بأداء مسؤوليتها نحو المحتاجين كالمشرد والسجناء، والمعوقين، والمسافرين، حيث وفرت الحكومة مستشفى متنقلة ⁶⁰ دون تقليل جودة الخدمة المدعومة بالأدوات العلاجية الطبية والأطباء المتخصصين، وقامت المستشفى بالتنقل إلى الأماكن الريفية لتقديم الخدمات الصحية المجانية للمواطنين ⁶¹.

ح- شهد العهد الطولوني ⁶² تطورا واضحا للمستشفيات، حيث تم تأسيس أول مستشفى في عهد الأمير أحمد بن طولون ⁶³، و الذي شيده في مدينة عسكر المصرية عام (259هـ/873م) وأطلق عليه اسم المستشفى الأعلى أو العتيق ⁶⁴ ويعد ذا أهمية خاصة في تاريخ مصر الإسلامية، لكونه أول منشأة طبية متكاملة تظهر في ذلك العصر، فقد ظلت الخدمات الطبية التي تقدم به متميزة و متفوقة على المنشآت اللاحقة. فقد بناه أحمد بن طولون بالفسطاط وألحق به حمامين، أحدهما للرجال والآخر للنساء، ومنع استخدامها إلا من قبل المرضى، ووفر الأطباء والصيادلة والخدم من مختلف الأديان والأجناس لخدمة صحية مجانية للمواطنين ⁶⁵.

⁵⁹ أحمد عيسى، مرجع سابق

⁶⁰ المستشفى المتنقل فهو الذي يجوب القرى البعيدة والصحارى و الجبال. وكانت المستشفيات المتنقلة تُحمل على مجموعة كبيرة من الجمال - وصلت في بعض الأحيان إلى أربعين جمل

⁶¹ ابن القفطي، تاريخ الحكماء (ليفزيغ: Teodor Weicher، 1903) ص 405

⁶² الدولة الطولونية (254-292 هـ/871-905م) هي أول دولة تركية تقوم في مصر و ربوع الشام.

⁶³ تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، المواعظ و الإعتبار بذكر الخطط و الآثار المعروف بالخطط المقرئية (القاهرة، مكتبة مدبولى : 1997) ص 165

⁶⁴ أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأغشى في كتابة الإنشاء (دار الكتب، بيروت: 1922) ج 1 ص 49

⁶⁵ أحمد عيسى، مرجع سابق

تلك أمثلة قليلة على مدى ما حظي به الدولة الإسلامية و المجتمعمة من اهتمام وتقدير في تحقيق التأمين الصحي للمواطنين ويتضح من هذه الأمثلة أيضا أن الدولة الإسلامية تعتبر حق الصحة هذا حقًا للإنسان دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو الدين ، وأن رعاية الدولة الإسلامية للإنسان تبدأ منذ الولادة بتأمين الرضاعي الصحي ، وتستمر حتى الشيخوخة بتأمين ما يكفل العيش الصحي، وأنها بين هذه وتلك لا تغادر مريضًا ولا عاجزًا ولا مقعدًا ولا مصابًا إلى غمرته بالرعاية اللازمة⁶⁶.

في العصر الحديث, يتم في المملكة العربية السعودية تقديم الخدمات الصحية مجانًا من خلال المستشفيات الحكومية والمراكز الصحية المنتشرة في كل القرى و المدن الرئيسية⁶⁷. وكان مفهوم التأمين الصحي في ماليزيا على أساس التكافل الإخلاص وهو الوكالة والهبة الذى يسمح تشغيله لأنه يتوافق على الشريعة وعلى المستوى الدولي بل على مقاصد الشريعة⁶⁸.

وكذلك يلعب الوقف دورا مهما في توفير التأمين الصحي للبلد في الوقت الحاضر. كان وجود الوقف يساعد على توفير المنشأة العامة في القطاع الصحي، كالمستشفيات والعيادات الشاملة والصيدليات وخدمات التعليم الطبي. تم إنشاء عدة المستشفيات وتمويلها من إدارة أصول الوقف، مثل القاهرة وإستنبول والدول الإسلامية الأخرى. وكانت تخدم منشأة المستشفيات الممولة من قبل مؤسسات الوقف جميع مستويات المجتمع من المسلمين وغير المسلمين في إسبانيا⁶⁹. وفي سيمارانج بإندونيسيا، بدأ تطوير الوقف الصحي بمدير هيئة الوقف

⁶⁶ محمد هيشم الخياط, التأمين الصحي, بحث مقدم إلى جلسة المجمع الفقهي الأوروبي, استانبول 1-6 تموز يوليو 2009م, 13-8 رجب 1430 هـ

⁶⁷ آل سيف, عبد الله بن مبارك بن عبد الله, أحكام التأمين الصحي التعاوني الفقهية (العبيكان للنشر: 2016) ج 1 ص 35

⁶⁸ مصباح رمضان الشلتات, التأمين الصحي في ماليزيا و ليبيا, رسالة الماجستير, جامعة العلوم الإسلامية الماليزية, 2011

⁶⁹ Pamungkas, M.S.N. Peran Wakaf sebagai Penggerak Fasilitas Kesehatan dalam Peradaban Islam dan Penerapannya di Indonesia. Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi Keuangan dan Bisnis Syariah. 2022. Vol.4. No.1

في شكل عيادات طورها مجلس إدارة مسجد سيمارانج ومجلس إدارة المسجد الكبير جاوا الوسطى. العيادة التي يديرها مجلس إدارة مسجد سيمارانج تسمى كLINIKITA مسجد أجونج سيمارانج التي تدير خدمات ممارسة الطب العام وطب الأسنان. بينما افتتحت الخدمات الصحية التي تديرها هيئة إدارة المسجد الكبير في جاوة الوسطى تحت اسم مستوصف المسجد الكبير في جاوة الوسطى كذلك افتتحت خدمات عامة وطب الأسنان⁷⁰.

. ففي ماليزيا فرصة كبيرة لتأسيس الوقف الصحي لحل المشكلات الصحية للمسلمين فيه⁷¹. ويمكن رؤية دوره في المستشفى النور في جوهر للمجتمع المحلي بتوفير تكاليف منخفضة كبديل لهم للحصول على أفضل رعاية الصحية وعلاجها⁷². إن تأسيس الوقف الصحي الذي يقدم العلاج بأقل التكاليف وبالهدف إلى المصلحة لا الربح فحسب، يجعل جميع المجتمع لديهم السهولة في تناول الرعاية الصحية والعلاج. وهذا يدل على أن الوقف الصحي يلعب دورا فاعلا في التنمية، وأن المرء الصحي والسعيد سيحسن المستوى الاقتصادي لأسرته لذا قادر على حل عدة المشكلات التي يعاني منها المسلمون حاليا⁷³.

إن تحسين إدارة الوقف النقدي في شكل صكوك مرتبطة بوقف نقدي الذي يظهر نطاقا واسعا فيما يتعلق بتطوير استخدام أموال الوقف النقدي. صكوك مرتبطة بوقف نقدي هي ابتكار في التمويل الإسلامي والاستثمار الاجتماعي في إندونيسيا ورائدها من هيئة الوقف الإندونيسية (Badan Wakaf Indonesia)، حيث يمكن استثمار الوقف النقدي في صكوك حكومية. وكان نتائج صكوك مرتبطة بوقف نقدي قد استخدم في مختلف القطاعات الصحية،

Osman, N. Pengelolaan Wakaf Produktif Untuk Kesehatan. Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman Muaddib. 2014. Vol.04., No. 02

Karim, et.al. Konsep Wakaf Kesehatan & Perkembangan di Malaysia. Seminar Waqf Iqlimi. 2014. USIM

Norizah, M., & Asmak, A. . (2014). WAQAF AN-NUR HOSPITAL Healthcare Waqf: Case Study in Hospital Waqaf An-Nur. Muqtamar Waqf Iqlimi 2014, USIM

Karim, et.al. 2014⁷³

وهي: شراء وتجديد المعدات والمباني الصحية لمركز الشبكية في مستشفى الوقف أحمد الوردى في سيرانج باننين، وخدمات جراحة الساد المجانية للفقراء في خمس سنوات لما يصل إلى 2,513 مريضاً في تلك المستشفى، شراء سيارات الإسعاف وتنفيذ برنامج 1000 نظارة للطلاب⁷⁴.

ومن ناحية أخرى، إن حكومة إندونيسيا تنظم نظام التأمين الصحي الوطني (Jaminan Kesehatan Nasional) في استيفاء التأمين الصحي لمجتمعها، وكان هذا النظام ينطوي مشاركة جميع المواطنين في دفع رسوم التأمين الصحي الوطني. يقدم المجتمع المساهمات (أموال الهبة) للتأمين الصحي الوطني (JKN) إلى الهيئة الإدارية للضمان الاجتماعي (Badan Penyelenggara Jaminan Sosial) للصحة، وهو بديل شرعي ومبرره الشريعة الإسلامية لمساعدة المشاركين أو الآخرين الذين أصابوا المصيبة. المشارك هو طرف يحق له الحصول على أموال التبرع أو أموال الهبة (مؤمّن أو متبرّع له) وبشكل جماعي كضامنين (مؤمّن أو متبرّع)⁷⁵.

كانت من الإمكان أيضاً استخدام أموال الزكاة والإنفاق والصدقة كبديل في استيفاء التأمين الصحي للمجتمع. هيئة الزكاة الوطنية (BAZNAS) لديها واجبات ووظائف في جمع وتوزيع الزكاة والإنفاق والصدقة على المستوى الوطني في إندونيسيا⁷⁶. تستخدم هذه الهيئة الصناديق الاستثمارية من المراكز لتقديم خدمات الصحية المجانية للمواطنين المحرومين. وكان أحد برامجها هو البيت الصحي BAZNAS جوكرتا، وهو برنامج خدمة الصحية المجاني

⁷⁴ Paul, W., & Faudji, R., Cash Waqf Linked Sukuk Dalam Optimalkan Pengelolaan Wakaf Benda Bergerak (Uang). Jurnal Ilmiah Manajemen, Ekonomi dan Akuntansi (MEA). 2020. Vol.44, No.22, P.1-18.

⁷⁵ Rini Ariyanti. Tinjauan Tentang Praktik Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) Oleh Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) Kesehatan Dalam Perspektif Ekonomi Islam. Tesis. Universitas Gadjah Mada Yogyakarta: 2016.

⁷⁶ Widiasuti, et.al., Optimizing Zakat Governance in East Java Using Analytical Network Process (ANP): the Role of Zakat Technology (ZakaTech). Journal of Islamic Accounting and Business Research. 2021. Vol.12. No.3.

للفقراء⁷⁷. بينما هناك عدة البرامج في جوبانج وهي برنامج "جوبانج الصحي" يركزه على تقديم خدمات الرعاية الصحية للفقراء. ينقسم هذا البرنامج إلى نوعين، وهما "برنامج جوبانج الصحي التفاعلي - العرضي" (JSRI) وبرنامج "جوبانج الصحي الاستباقي الانتقائي" (JSPE). وجه هذا البرنامج الأول في العلاج الجماعي بمختلف المناطق الفقيرة والمعرضة للأمراض. بينما البرنامج الثاني تطبق على فتح مراكز الخدمات الصحية في المناطق المعينة من مستوطنات الضعفاء على حسب مراعاة أولوية المصالح العامة⁷⁸.

تقدم نهضة العلماء - العناية (NU-Care LAZISNU) جوبانج خدمات الصحية المجانية والمساعدة المالية للمجتمع في باكارفلوك. ويمكن للأهالي المحرومين في تلك القرية إجراء العلاج من المستوى الأول في العيادات الخارجية مجاناً، وإذا احتاج المرء إلى العلاج بالمستشفى إما في عيادة فراتاما مدينة أو في المستشفى الآخر، فسيحصل على تعويض 200.000 روبية ومساعدة الأمومة في الولادة 500.000 روبية. وكانت أموال الزكاة والإنفاق والصدقة أيضاً قد تم توزيعها من قبل Lazismu موجو كيرتو إلى مستحقيها⁷⁹.

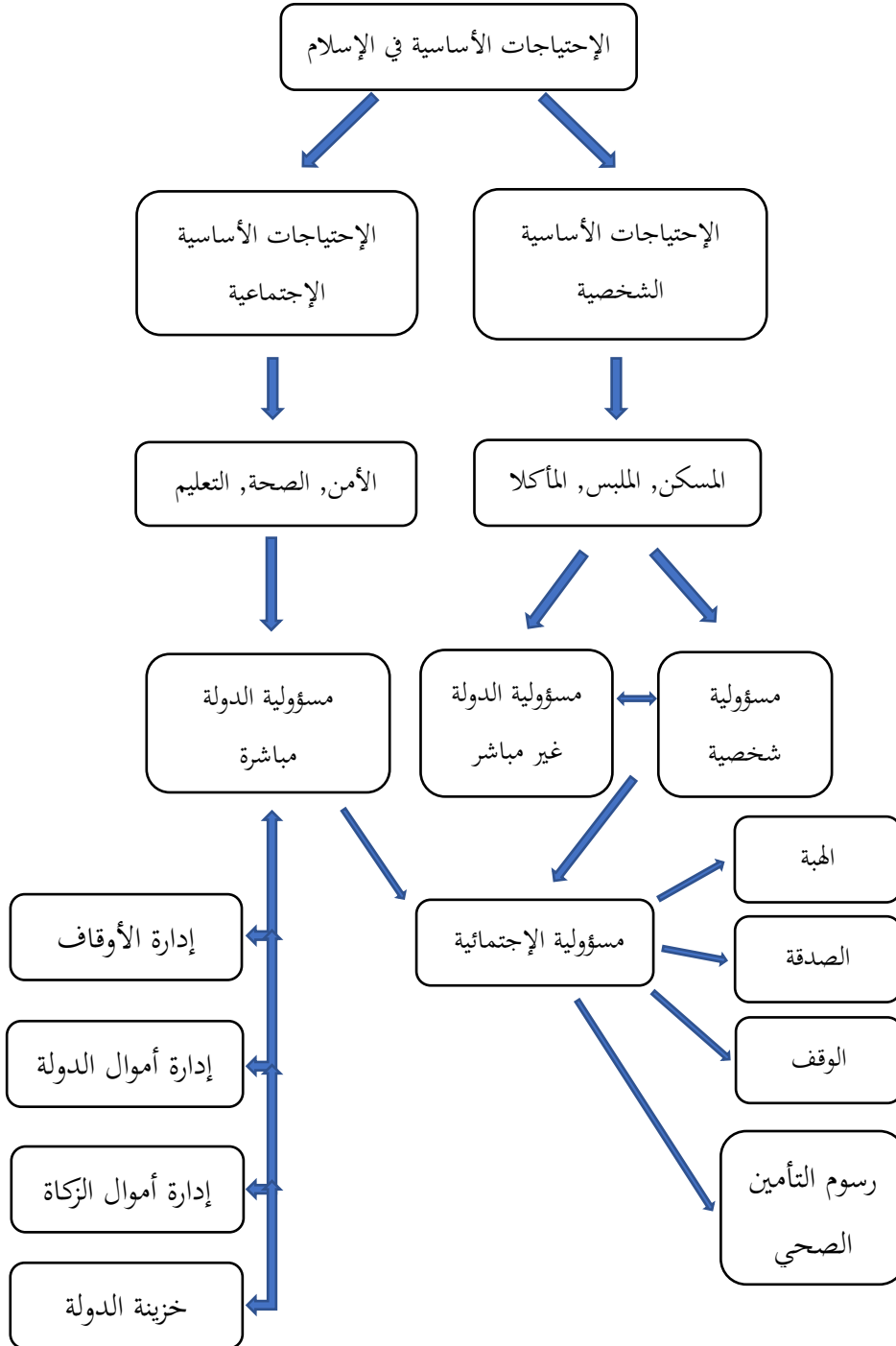
أظهرت الدراسات السابقة على وسع المجال لاستخدام رسوم التأمين الصحي و الوقف و الزكاة والإنفاق والصدقة و الهبة في مجال التأمين الصحي. هذا يكون دليلاً تجريبياً على إمكانية استخدام هذه الوسيلة كبديل في استيفاء التأمين الصحي للمجتمع في جميع أنحاء العالم. علاوة على ذلك، فإن الصحة هي أحد الجوانب الأساسية في حياة الإنسان الواردة في مقاصد الشريعة، على وهي النفس.

⁷⁷ Hendrik, B.S., Pemberdayaan Masyarakat Miskin Melalui Peningkatan Layanan Kesehatan oleh Rumah Sehat BAZNAZ Yogyakarta di Desa Wukirsari. 2018. Jurnal Kajian Sosial Keagamaan. Vol.1.No.2

⁷⁸ Hidayati, et.al., Peta Distribusi Zakat, Infak dan Sedekah. Jurnal Zakat dan Wakaf. 2020. Vol.7. No.1

⁷⁹ Makmun, M.& Sadat, M.A. Implementasi Program Penyaluran NU-Care LAZISNU Jombang Terhadap Pemberdayaan Masyarakat. Jurnal Hukum Keluarga Islam. 2019. Vol 4. No.2.

الشكل التالي يلخص مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في منظور الاقتصاد الإسلامي:



النتائج

- خلصت الدراسة إلى استعراض أهم الصحة في حياة الإنسان في منظور الاقتصاد الإسلامي لأن صحة الإنسان مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالضروريات الخمس.
- أن مسؤولية التأمين الصحي في الحقيقة مسؤولية الدولة، وفي حال عدم قدرة الدولة على القيام بذلك لسبب ما، فيجوز لها أن تفوض هذه المسؤولية إلى المجتمع للقيام بالمسؤولية عن صحتهم مباشرة مع شروط موافقة لمنظور الاقتصاد الإسلامي من خلال رسوم التأمين الصحي و الوقف و الزكاة والإنفاق والصدقة و الهبة و غير ذلك.
- يجب على الدولة أن توفر التأمين الصحي عن طريق بناء المستشفيات، والأدوية، وأن تعدّ الموارد البشرية في خدمة الصحة، والقيام بخدمة صحية مجانية للمرضى من المواطنين.
- يجب على الدولة أن تقوم بتنظيم ما بحيث لا تعسر وسائل الصحة على المجتمع سواء أكان التمويل صادراً من إدارة أموال الدولة أم رصيدها أم إدارة أموال الزكاة والأوقاف وغيرها

الخاتمة

الإسلام دين شامل ينظم الإنسان في جميع مجالات حياته، والتأمين الصحي جزء من ذلك التنظيم الشامل في هذا الدين. وبذلك يحقق الإنسان الفلاح والحياة الطيبة وطمأنينة و أمن، أمان إذا تحققت الرعاية الصحية، لأن انتفاء الرعاية الصحية سيؤثر سلباً في أنشطة مختلفة في حياة الإنسان ونفسه وعقله و نسله و دينه وماله، ومادامت الدولة ملزمة بتوفير هذه الرعاية الصحية فلا بد من أن تتبنى الدولة التأمين الصحي. فبذلك إن التأمين الصحي في الحقيقة مسؤولية الدولة، فالأصل أنه يجب على الدولة أن توفر التأمين الصحي عن طريق بناء المستشفيات، والأدوية، وأن تعدّ الموارد البشرية في خدمة الصحة، والقيام بخدمة صحية مجانية

للمرضى من المواطنين. يجب على الدولة أن تقوم بتنظيم ما بحيث لا تعسر وسائل الصحة على المجتمع سواء أكان التمويل صادرا من إدارة أموال الدولة أم رصيدها أم إدارة أموال الزكاة والأوقاف وغيرهما. وفي حال عدم قدرة الحكومة على القيام بذلك لسبب ما، فيجوز لها أن تفوض هذه القضية إلى المجتمع للقيام بالمسؤولية عن صحتهم مباشرة مع شروط موافقة لمنظور الاقتصاد الإسلامي من خلال رسوم التأمين الصحي و الوقف و الزكاة والإنفاق والصدقة و الهبة و غير ذلك.

المصادر و المراجع

Al-Qur'ān al-Karīm

'Abd al-'Āl, Aḥmad 'Abd al-'Āl. 2008. *Al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Islām*. Al-Qāhirah: al-Sharikah al-'Arabiyyah li al-Nashr wa al-Tawzī'

'Abd al-Ghānī, Aḥmad Ṣāliḥ Muḥammad. 2020. *Dawr al-Dawlah wa al-Mujtama' fī Muwājahah waba' al-Judzām fī al-Maghrib wa al-Andalus fī 'Aṣrī al-Murābiṭīn wa al-Muwaḥidīn*. Majalah Buḥūth Kuliyyah al-Adab Jāmi'ah al-Manufiyyah, al-Mujallad 31.

'Abd al-Mu'tī, Āmāl Yāsin wa Fathā Alī, Asmā'. 2012. *Muḥāḍarāt fī Qadāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah*. Al-Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar Kuliyyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabiyyah far' al-Banāt.

'Abd al-Raḥmān, Aḥmad 'Aūf Muḥammad, 2007. *Awqāf al-Ri'āyah al-Ṣiḥḥiyyah fī al-Mujtama' al-Islāmī*. Qaṭr: Dār al-Kutub al-Qaṭriyyah.

Abū Zahrah, Muḥammad. 2015. *Al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Islām*. Beirut, Dār al-Fikr al-'Arabī.

Aḥmad 'Īsā bik, 1981. *Tārīkh al-Bīmāristān fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī

Aḥmad 'Isā bik, 2012. *Tārīkh al-Bīmāristān fī al-Islām*. Dimashq: al-Maṭba'ah al-Hāshimiyah

'Alī Sayf, 'Abd Allāh Ibn Mubārak Ibn 'Abd Allāh, 1430-1431 h, *Baḥth Aḥkām al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī al-Ta'āwunī al-Fiḥiyyah*, al-Riyāḍ: Baḥth 'Ilmī Muḥkam.

Āli Saīf, 'Abd Allāh ibn Mubārak Ibn 'Abd Allāh, 2016. *Aḥkām al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī al-Ta'āwunī al-Fiḥiyyah*. Al-'Abīkān li al-Nashr. Juz 1.

Al-Ḍarīr, al-Ṣiddīq Muḥammad al-Amīn. *Al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī*, Majalah Majma' al-Fiḥ al-Islāmī al-Tābi' li al-Munazamah, al-Dawrah al-Tsālisah 'Ashrah, al-Mujallad al-Tsālith.

Al-Haydar, 'Abd al-Muḥsin. 1423 h. *Nizām al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī al-Ta'āwunī fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah*. Al-Riyāḍ: Ma'had al-Idārah al-'Āmmah.

Al-Khiyāṭ, Muḥammad Haysham. 2009. *Al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī*, Baḥth Muqaddam Ilā Jalsah al-Mujtama' al-Fiḥī al-Ūrubā. Istānbūl 1-6 Temūz Yūliyū 2009, 8-13 Rajab 1430.

Al-'Akīlī, Alī Abd Mishālī. 2021. *Al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Dawlah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah ḥatā Nihāyah al-'Ahd al-Umawī*. Dimashq : Dār Tamūr li al-Ṭibā'ah wa al-Tawzī'.

Al-Mawsū'ah al-'Arabiyyah al-'Ālamiyyah.

Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn 'Alī. 1997. *Al-Mawā'iz wa al-I'tibār bizikr al-Khuṭat wa al-Āthār al-Ma'rūf bi al-Khuṭat al-Maqrīziyyah*. Al-Qāhirah: Maktabah Madbūlī.

Al-Munyāwī, Muḥammad Badr. *Al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī wa Taṭbīqātuh al-Mu'āṣirah fī Ḍaw' al-Fiḥ al-Islāmī*, Baḥth Majalah Majma' al-Fiḥ al-Islāmī al-Tābi' li al-Munazamah, al-Dawrah 13, Mujallad 3.

Al-Nāṣirī, Abū al-'Abās Aḥmad Ibn khālid. 1956. *Al-Istiḡṣā' li akhbār Duwal al-Maghrib al-Aqṣā*. Al-Qāhirah: Dār al-Kutub

Al-Qalqashandī, Abū al-'Abās Aḥmad. 1922. *Ṣabh al-'Aghshā fī Kitābah al-Inshā'*. Beyrūt: Dār al-Kutub.

Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Idrīs, 1421 h. *al-Furūq al-Musammā bi Anwār al-Burūq fī Anwār Furūq*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh ibn Aḥmad al-Anṣārī. 2006. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*: Muassasah al-Risālah.

Al-Sibā'ī, Muṣṭafā. 1986. *Al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Islām*. Al-Maktabah al-Islāmī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.

Al-Shaltāt, Miṣbāḥ Ramḍān. 2011. *Al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī fī Mālayziā wa Libyā*. Risālah al-Mājistīr, Jāmi'ah al-'Ulūm al-Islāmiyyah al-Māliziyyah.

Al-Tartūrī, Husayn Muṭāwi'. 1998. *Al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī fī al-Fiqh al-Islāmī*, Majalah al-Buḥūth al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah bi al-Riyāḍ.

Al-Zubayd, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Razzāq al-Murtaḍā. T.T. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. al-Kuwayt: Ṭab'ah al-Kuwayt.

Al-Zuhrī, Muḥammad Ibn Sa'ad Ibn Manī'. 2006. *Ṭabaqāt Ibn Sa'ad*. Maktabah al-Khānajī.

'Aṣmat Danās. 2013. *Al-Andalus fī Nihāyah al-Murābiṭīn wa Mustahīl al-Muwahidīn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah

Balādzi, Abū al-'Abās Aḥmad bin Yaḥyā, 2017. *Fath al-Buldān*. Sharikah Ṭab' al-Kutub al-'Arabiyyah

Ḍāmir, 'Abd al-Wahāb Muṣṭafā, 2000. *'Imārah al-Mujtama'āt wa al-Mabānī al-Ṭayyibah fī al-Islām*. Markaz Dirāsāt al-Amārah al-Islāmiyyah al-Ālamī.

Falimbān, 'Āidah bint 'Abd al-Qādir, 1427h. *al-Ta'mīn al-Ṣiḥḥī al-Ta'āwunī fī al-Fiqh al-Islāmī wa Taṭbīqātuh fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah*. Makkah Mukaramah: Jāmi'ah al-Malik Sa'ūd.

Ḥasan ‘Alī Ḥasan. 1980. *Al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah fī al-Maghrib wa al-Andalus ‘Aṣr al-Murābiṭīn al-Muwaḥḥidīn*. Maktabah al-Khānjī.

Hendrik, B.S., 2018. Pemberdayaan Masyarakat Miskin Melalui Peningkatan Layanan Kesehatan oleh Rumah Sehat BAZNAZ Yogyakarta di Desa Wukirsari. *Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*. Vol.1.No.2

Hidayati, et.al., 2020. Peta Distribusi Zakat, Infak dan Sedekah. *Jurnal Zakat dan Wakaf*. Vol.7. No.1.

Ibn Katsīr, Ismā‘īl Ibn ‘Umar. 2009, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm (Tafsīr Ibn Katsīr)*, Dār Ibn Ḥazm.

Ibn al-Qifzī. 1903. *Tārīkh al-Ḥukamā’*. Lipzing. Teodor Weicher.

Karim, et.al. 2014. Konsep Wakaf Kesehatan & Perkembangan di Malaysia. Seminar Waqf Iqlimi. USIM

Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah bi al-Qāhirah. 2011. *Al-Mu’jam al-Wasīṭ*. Maṣr: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah.

Makmun, M.& Sadat, M.A. 2019. Implementasi Program Penyaluran NU-Care LAZISNU Jombang Terhadap Pemberdayaan Masyarakat. *Jurnal Hukum Keluarga Islam*. Vol 4. No.2.

Norizah, M. ., & Asmak, A. 2014. *WAQAF AN-NUR HOSPITAL Healthcare Waqf: Case Study in Hospital Waqaf An-Nur*. Muqtamar Waqf Iqlimi 2014, USIM.

Osman, N. 2014. Pengelolaan Wakaf Produktif Untuk Kesehatan. *Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman Muaddib*. Vol.04., No. 02.

Pamungkas, M.S.N. 2022. Peran Wakaf sebagai Penggerak Fasilitas Kesehatan dalam Peradaban Islam dan Penerapannya di Indonesia. *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi Keuangan dan Bisnis Syariah*. Vol.4. No.1.

Paul, W., & Faudji, R. 2020. Cash Waqf Linked Sukuk Dalam Optimalkan Pengelolaan Wakaf Benda Bergerak (Uang). *Jurnal Ilmiah Manajemen, Ekonomi dan Akuntansi (MEA)*. Vol.44, No.22.

Qarār raqm 149 (16/7) *Majlis Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī al-Munbathiq 'An Munazamah al-Mu'tamar al-Islāmī al-Mun'aqid fī Dawratihi al-Sādisah 'Ashrah bi Dubai* (Dawlah al-Imārāt al-'Arabiyyah al-Mutahidah) 30 Şafar-5 Rabī' al-Awwal 1426 h, al-Muwāfiq 9-14 April 2005.

Qal'ahjī, Muḥammad Rawās, 2016. *Al-Mu'āmalāt al-Māliyyah al-Mu'āṣirah fī Ḍaw' al-Fiqh wa al-Sharī'ah*. Al-Urdūn: Dār al-Nafā'is
Rini Ariyanti. 2016. Tinjauan Tentang Praktik Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) Oleh Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) Kesehatan Dalam Perspektif Ekonomi Islam. Tesis. Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

'Ubayd, Mansūr al-Rafā'ī. 1998. *Al-Mafhūm al-Islāmī li al-Takāful al-Ijtimā'ī*. al-Qāhirah: al-Dār al-Miṣriyyah al-Banāniyyah.

Widiasuti, et.al., 2021. *Optimizing Zakat Governance in East Java Using Analytical Network Process (ANP): the Role of Zakat Technology (ZakaTech)*. Journal of Islamic Accounting and Business Research. Vol.12. No.3.

Zaynal, Nahād 'Abās. 2013. *Al-Injāzāt al-'Ilmiyyah li al-Aṭibā' fī al-Andalus*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah

التبني عند مسلمي بانكوك: أسبابه وآثاره وكيفية الوقاية منه في ضوء الفقه الإسلامي

Adoption among Muslims in Bangkok: A Jurisprudential Study of Causes, Effects, and Prevention

Pengambilan Anak Angkat Muslim di Bangkok: Kajian Perundangan Terhadap Punca, Kesan dan Pencegahan

نواوي عاراوان (تايلاند)* ، غالية بوهده**، ميسزيري بن سيتيريس***

المُلخَص

يهدف البحث إلى دراسة تحليلية استقرائية ميدانية عن موضوع "التبني عند مسلمي بانكوك: أسبابه وآثاره وكيفية الوقاية منه في ضوء الفقه الإسلامي"، وذلك لأن هذه القضية قضية مهمة من القضايا الأسرية التي تحدث عند مسلمي بانكوك وتظهر أهمية ذلك لأسباب متعددة، وأبرزها أنهم لا يفهمون ما يتعلق بهذه القضية فهما دقيقا، بل يحسبون أنها جائزة في الفقه الإسلامي، ويتناول هذا البحث بيان حقيقة التبني عند مسلمي بانكوك، وقد استخدم

* طالب دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: nawawee_thai@hotmail.com

** أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: bouhedda@iium.edu.my

*** أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: miszairi@iium.edu.my

الباحثون المنهجين الاستقرائي والتحليلي، وأجروا دراسة ميدانية قوامها المقابلات الشخصية والمتابعات مع المتبنين المسلمين وأعضاء اللجنة الإسلامية في بانكوك، وقد قسّموا موضوع البحث إلى عنصرين رئيسين، فبدؤوا بإبراز مفهوم التبني وما يتعلق به من المفاهيم الأساسية في الفقه الإسلامي، ثم تطرّقوا إلى أحوال مسلمي بانكوك وأسباب التبني وآثاره عندهم مع ذكر كيفية الوقاية منه في ضوء الفقه الإسلامي والدراسة الميدانية، ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحثون أن مسلمي بانكوك أقلية في مجتمعهم الذي تحكمه سلطة بوزية، مما أدى بهم إلى قلة العلم في أحكام القضايا المعاصرة المتعلقة بالأسرة المسلمة الصحيحة أو لديهم علم لكن ليس بدقيق.

الكلمات المفتاحية: التبني، الأسرة، المتبني، مسلمو بانكوك، الفقه الإسلامي.

Abstract

This research aims to study the problem by analysis and field induction in the topic of "Adoption among Muslims in Bangkok: A Jurisprudential Study of Causes, Effects, and Prevention". Due to the importance of this issue in the family relationship of Muslims in Bangkok, various causes that led to this issue has been identified. However, there have been no deep research that can aid to a detail understanding of this problem besides the understanding that it is permissible under Islamic jurisprudence. This research has studied the reality of adoption of Muslims in Bangkok through the method of analysis and problem solving, as well as a field study approach that was conducted through in-depth face- face interview method in interviewing Muslims with experiences with adoption and interviewing members of Islamic Committee in Bangkok. This paper is divided into two main sections. The first section explains the meaning of adoption to establish a basic understanding of the subject. The next section describes the condition of the Muslims of Bangkok, the causes of adoption and its effects, as well as suggests methods to solve the problem based on Islamic jurisprudence and field study. The research concludes that part of the most outstanding results the researchers

achieved were: Muslims of Bangkok are a minority in their own society, which is ruled by Buddhist authorities of Thailand. As a result, they do not have sufficient knowledge to diagnose new problems that are related to the right way of life of Muslim families. In other words, they may be knowledgeable but are not sensitive on the matter.

Keywords: Adoption, Family, Adopter, Muslims of Bangkok, Islamic Jurisprudence

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menyelidik permasalahan melalui analisis dan induksi terhadap permasalahan berkenaan topik "Pengambilan Anak Angkat Muslim di Bangkok: Kajian Perundangan Terhadap Punca, Kesan dan Pencegahan". Permasalahan yang timbul ini merupakan suatu isu yang penting dalam hubungan kekeluargaan Muslim di Bangkok. Terdapat pelbagai faktor yang menyumbang kepada permasalahan ini. Walaupun masyarakat maklum bahawa pengambilan anak angkat Muslim adalah dibenarkan dalam perundangan Islam, kurangnya kefahaman yang mendalam tentang isu ini dapat menyumbang kepada tercetusnya permasalahan dalam hal pengambilan anak angkat Muslim di Bangkok. Kajian ini cuba mengkaji realiti permasalahan pengambilan anak angkat Muslim di Bangkok melalui metodologi kajian seperti analisis dan kajian lapangan dengan menjalankan temu bual bersama ahli jawatankuasa Islam di Bangkok. Penulisan ini terbahagi kepada dua bahagian. Definisi serta maklumat asas tentang pengambilan anak angkat akan diterangkan dalam bahagian yang pertama, manakala bahagian kedua akan menjelaskan keadaan masyarakat Muslim di Bangkok, punca dan kesan pengambilan anak angkat, serta cara untuk menyelesaikan permasalahan ini berlandaskan perundangan Islam dan kajian lapangan. Kajian ini menyimpulkan bahawa: Masyarakat Muslim di Bangkok adalah minoriti dalam kalangan masyarakat setempat yang diperintah oleh pihak berkuasa yang beragama Buddha di Thailand. Oleh itu, mereka tidak mempunyai ilmu yang mencukupi untuk mengenal pasti masalah-masalah baharu berkenaan cara hidup sebenar sesebuah keluarga Muslim. Dalam erti kata yang lain, mereka mengetahui tentang perkara ini tetapi mereka tidak sensitif terhadap permasalahan ini.

Kata Kunci: Pengambilan Anak Angkat, Keluarga, Mereka Yang Mengambil Anak Angkat, Muslim di Bangkok, Perundangan Islam.

المقدمة

فإن الإسلام جاء ليحافظ على الضروريات ومنها حفظ النسل، للحفاظ على الجنس البشري، قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ (الفرقان: 54).

ومن عادة الإنسان أن يميل بفطرته وغرائزه إلى الولد، ويود أن يكون له أولاد يبادلهم العطف والمحبة، وليس ممنوعاً في الشريعة الإسلامية إذا كانت الطريقة في إيجاد الولد أو حصوله يأتي بسبب طبيعي وصحيح يجوز في الفقه الإسلامي، ولكن في زمننا هذا ظهرت بعض المشاكل أو الحاجات التي يحتاج إليها كثير من المسلمين عموماً ومسلمو بانكوك خصوصاً لتحقيق رغباتهم الشديدة في حصول الأولاد بطريقة سهلة مريحة، وهذه الطريقة مشهورة عند عموم الناس ومكتوبة في مادة القانون هي التبني.

إن التبني معناه أن يتخذ إنسان ابن غيره المعروف نسبه ابناً له، أو يستلحق مجهول النسب، ويتخذه كولد له وله حق في كل حقوق من حقوق الأولاد الحقيقية سواء كان شرعاً أو قانوناً، والتبني هو قضية مهمة من القضايا التي تتعلق بشؤون الأسرة في جميع المجتمعات، وهي الطريقة التي يستخدمها كثير من الناس عموماً ومسلمو بانكوك خصوصاً في حالة عدم استطاعة حصول الأولاد بطريقة طبيعية أو طريقة استئجار الأرحام لأن تلك الطريقة تحتاج إلى مبلغ مرتفع، ولذلك فهم يختارون طريقة التبني مع أن هناك عدة أدلة واضحة تدل على أنه لا يجوز في الشريعة الإسلامية بل إنه حرام، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ

قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٤﴾ (الأحزاب: 4)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ ادَّعَى غَيْرَ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ حَرَامٌ عَلَيْهِ"¹.

وهذه مشكلة ظهرت عند مسلمي بانكوك في وقتنا هذا، ولذلك تحتاج مدينة بانكوك لدراسة هذا الموضوع دراسة تحليلية لأن الواقع المعاصر يُظهر بأن التبني أمر جائز، ويكون كالبيع والشراء في بعض الأحيان، ولكن في الحقيقة ليست كذلك بل فيها كثير من المفسدات والمشاكل الاجتماعية وظلم على الآباء الحقيقيين للمتبنين ومخالف للشرعية الإسلامية، ولذلك تأتي هذه المقالة لتوضيح حقيقة التبني وحكمه في الفقه الإسلامي وبيان أسبابه عند مسلمي بانكوك مع إبراز كيفية الوقاية منه، لأن هذه القضية من ضمن تكوين الأسرة بلا ريب، وتعتبر الأسرة المجتمع الصغير، والمجتمع الصغير يشكل المجتمع الكبير، والمجتمع الكبير جزء من الأمة الإسلامية، فإذا صلحت الأسرة صلح المجتمع، وإذا صلح المجتمع صلحت الأمة الإسلامية.

مفهوم التبني وما يتعلق به من المفاهيم الأساسية

إن بعض المسلمين في بانكوك يحسبون أن التبني أمر جائز كالبيع والشراء، فيدفعون الأموال ويأخذون المتبني، ولذلك على الباحثين أن يكتبوا هذا العنصر من المقالة لبيان مفهوم التبني وما يتعلق به من المفاهيم الأساسية الصحيحة ليكون نبراسا ومرشدا لهم، حيث يقوم الباحثون بدراسة محتوى هذا العنصر من خلال النقاط التالية:

¹ Al būkorri, Mūhāmmād bīn ismāil. *Sāhīh al būkorri*. (Dīmāshq: Dār al ulūm al insāniyāh, 2 nd edition, 1993), juzuk 3, page 1466-1467, hadith 4071.

مفهوم التبني في اللغة والاصطلاح:

إن الباحثين رجعوا إلى كتب اللغة القديمة والحديثة ووجدوا أن معنى التبني متقارب جداً، فاختار الباحثون كتاباً من الكتب القديمة وكتاباً من الكتب الحديثة.

- إن كلمة التبني في اللغة كما ذكر في لسان العرب: من "بَنَى جَمْعُ ابْنٍ مُضَافًا إِلَى النَّفْسِ، وَيُقَالُ: تَبَنَيْتُهُ أَي: ادَّعَيْتُ بُنُوَّتَهُ. وَتَبَنَاهُ: اتَّخَذَهُ ابْنًا. وَقَالَ الرَّجَاحُ: تَبَنَى بِهِ يُرِيدُ تَبَنَاهُ. وَفِي حَدِيثِ أَبِي حذيفة: أَنَّهُ تَبَنَى سَالِمًا، أَي: اتَّخَذَهُ ابْنًا"².

- وذكر في المعجم الوسيط بأن التبني معناه: "اتخذ ابناً أو اتخذ شخصاً من غير صلبه ابناً شرعياً له"³.

أما معنى التبني في الاصطلاح فلا يخرج عن المعنى اللغوي، والفقهاء يستخدمون معناه الاصطلاحى وفق معناه اللغوي، وقد عرف مجموعة من العلماء التبني في الاصطلاح، ونستعرض هنا جملة منها:

- وعرفه الطبري بأن معنى التبني يتحقق (إعادة صياغة) إذا ادعى رجل رجلاً وليس بابنه⁴.

- وعرفه سيد قطب بأنه: دعوة الأبناء إلى غير آبائهم الحقيقي⁵.

- وعرفه أبو زهرة بأن التبني هو أن يتخذ الإنسان ابن غيره المعروف نسبه ابناً له، أو يستلحق مجهول النسب، ويتخذه كولد⁶.

² Ibn Manẓūr, Mūhāmmād bīn Mūkīrm. Lisān al-'Arab. (Beirut: Dār Ṣādir, 3rd edition, 141), juzuk14, page 19.

³ Ibrāhīm Mūstāfā, *Al mūajām al wāsīt*. (Beirut: Dār Ihyā al tūrāth al arābī, 3rd edition, 2008), page 105.

⁴ Al tābrī, Abū jāfār bīn jārīr, *Jāmīa al bāyān an tāwīl al qūrān*. (Beirut: Dār Ihyā al tūrāth al arābī, 1st edition, 1424), juzuk21, page 137.

⁵ Sāiyīd gūtūb, *Fī shīlāl al qūrān*. (Cairo: Dār al shūrūk, 25th edition, without date), juzuk21, page 2824.

- وفي قانون الأحوال الشخصية التايلاندي ذكر معنى التبني بأن يصبح شخص ابنا لزوجين مع أنهما ليسا والديه الطبيعيين وله حق في كل الحقوق كالولد الحقيقي من حيث القانون⁷.

حكم التبني في الفقه الإسلامي

اتفق الفقهاء على أن التبني حكمه حرام شرعا بلا خلاف بينهم، وذلك بأدلة من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. والدليل من القرآن الكريم الدال على تحريم التبني قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ، اذْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: 4-5).

وجه الدلالة من الآية: هذه الآية نزلت لإبطال حكم التبني، لأن التبني كان شائعا عند العرب قبل الإسلام، إذا كان الرجل أحب غلاما أو أعجبه فإنه يتبناه فأصبح الغلام ابنه وله الحق في كل الحقوق كولدته الحقيقي كالميراث مثلا. وليس هذا فحسب وإنما ينسب نسبه إليه أيضا فيقال فلان بن فلان. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل البعثة قد تبني زيد بن حارثة وحينما تبناه قال: "يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ إِنْ شَهِدْتُمْ أَنَّ زَيْدًا ابْنِي يَرِثُنِي وَأَرِثُهُ"⁸. ولذلك كثير من الناس في ذلك الوقت ينادون زيدا بزید بن محمد حتى أنزل الله تعالى هذه الآية. فدللت على أن النسب لا يثبت إلا بالولادة الحقيقية عن النكاح الشرعي، ولهذا السبب فقد حرم الله تعالى التبني تحريما مؤبدا ورفض التبني بأنه ليس طريقة لثبوت النسب ولا التوارث ولا علاقة

⁶ Abū zāhrā, Mūhāmmād bīn ahmād bīn mūstāfā bīn mūhāmmād bīn abdūllāh, *Al ahwāl al shāksiyāh*, (Cairo: Dār al fikr al arābī, 2nd edition, without date), page 397.

⁷ Prāsābsūk Būndāj, *Lāk kod māi krob krūa*, (with out place, 20th edition, 2020), page34.

⁸ Khālīd, Mūhāmmād kālīd, *Rijālu hāw lī al rāsūl*, (Dīmāshq: Dār al fikr, 2nd edition, 1995), page47.

بين المتبني والمتبني إلا الأجنبي فالتبني ليس أمراً معترفاً به في الشريعة الإسلامية ولا يترتب أي أثر من الآثار المترتبة بين الآباء والأبناء.⁹

أما الأدلة من الأحاديث الشريفة فهي كثيرة جداً، ومنها:

- قوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ ادَّعَى غَيْرَ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ حَرَامٌ عَلَيْهِ"¹⁰.

- وقوله صلى الله عليه وسلم: "لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كُفْرٌ"¹¹.

- وقوله صلى الله عليه وسلم: "لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَ، وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ، فَلَيْسَ مِنَّا، وَلَيَتَّبَعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"¹².

وجه الدلالة من الأحاديث: هذه الأحاديث تدل على تحريم التبني بلا ريب، لأن الله تعالى أعد العذاب والعقاب لمن يقوم بالتبني بعد العلم بتحريمه، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يهدد بالوعد الشديد كما رأينا في النصوص.

حكمة تحريم التبني في الإسلام

كثير من مسلمي بانكوك يستفهمون في قلوبهم ويسألون أنفسهم لماذا حرمت الشريعة الإسلامية التبني؟ مع أنه يتضمن فيه محبة ومودة ورحمة بين المتبني والمتبني، ولذلك بحث الباحثون عن الأجوبة المختصرة لذلك السؤال. يا قراء المقالة مما لا شك فيه أن كل شيء

⁹ Shādiyāh al sādīk al hāsān, *Hūkmū al tābānnī fī al islām*, (Jāmīah al sūdān lī al ulūm wā al tīknūlūjīyā: Māhād al ulūm wā islām, with out edition, 2021), page 4.

¹⁰ Al būkorri, Mūhāmmād bīn ismāil. *Sāhīh al būkorri*. (Dimāshq: Dār al ulūm al insāniyāh, 2 nd edition, 1993), juzuk 3, page 1466-1467, hadith 4071.

¹¹ Mūsīlīm, Abū al hāsān al nīsābūrī, *Sāhīh al mūsīlīm*, (Beirut: Dār lhyā al tūrāth al arābī, with out edition, with out date), juzuk 1, page 80, hadith 113.

¹² Ahmād bīn hāmbāl, *Mūsād al imam ahmād*, (Mūassāsah al risālāh, 1st edtion, 1421), juzuk 35, page369. Hadith 21465.

أمر الله به ونهى عنه لا بد أن يكون له حكم ومقاصد وفوائد، وتحريم التبني له حكم وفوائد أيضا، ومنها:

- التبني يؤدي إلى استباحة الحرمات: كالنظر إلى العورات من المحرمات، فإن التبني لا يمكن أن يحصل منه ما يحدث من البنوة الحقيقية فالميل الحسي مثلا لا يمكن أن يكون من الأم نحو ابنها الحقيقي¹³.

- التبني نظام يجرم الحلال والمباح: كالتحريم على المتبني أن يزوج بزوجة المتبني وأولاده وأخواته وعماته وخالاته، وهذا تضيق لسبل الحلال وتحريم الحلال والمباح بغير نص شرعي¹⁴.

- حرّم الإسلام التبني لأنه يتنافى مع نظامه العام، ويهدم كثيرا من الأحكام التي بني عليها نظام الأسرة، كما يهدم كثيرا من الحقوق ويفوتها على أصحابها الحقيقيين وتضييع الحقوق على أصحابها: فالميراث الذي للورثة الحقيقيين يتحول عنهم إلى غيرهم بغير حق، ومن المعلوم أن الميراث والنفقة أمور قدرها الله تعالى بقدر معلوم، إن وجد التبني سيؤدي إلى الكيد والإضرار¹⁵.

- إن التبني يكون فيه وثيق الصلة بالزنا، ولا شك أن الإسلام حرّمه تحريما شديدا، ولذا لا تقبل الشريعة الإسلامية بأي أثر من آثار الزنا أيضا، وما العلاقة بين الزنا والتبني؟ الجواب هو لهما علاقة بينهما في ثبوت النسب، الزنا لا يثبت النسب وكذلك التبني أيضا. إن النسب لا يثبت من طريق الزنا لأن أصول الشريعة الإسلامية لا تسمح به ولا ترضى أبدا بقبول أي طريق من طرق المحرمات لتحصيل المصالح، وثبوت النسب من أعظم المصالح للأولاد، لأن في ذلك تشجيعا على الفاحشة، وتدعيما على انتشارها، فكيف تحرم الشريعة الإسلامية الزنا

¹³ Al shāmī, Yāhyā ahmād zākāriyā, *Al tābānnī fī al islām wā āthārūhū alā al alāqāt al korssāh al dāwliyāh*, (Mīsr: Dār al jāmiāh al jādīdāh, with out edition, 2007), page35.

¹⁴ Al shāmī, Yāhyā ahmād zākāriyā, *Al tābānnī fī al islām wā āthārūhū alā al alāqāt al korssāh al dāwliyāh*, page35.

¹⁵ Al hāmawī, Usāmāh al hāmawī, *Al tābānnī wā mūshkilā al lūqātāa wā asbābū sūbūtī al nāsāb: Dirāsāh fiqhīyāh aijtīmāiyyāh mūqārānāh*, (Jāmīah dīmāshq: Qismū al fiqh al islāmī wā māshthābīh, with out edition, 2007), page518.

وتعترف ثمرته؟ فولد الزنا لا ينسب له في الشريعة الإسلامية كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ"¹⁶. والفرش هنا كناية عن الزوج، وهذا الحديث يدل على أن النسب لا يثبت للولد إلا عن طريق الزواج الصحيح، فالزنا والتبني لا يدخلان في الزواج الصحيح أبدا¹⁷.

- إن التبني كالسرقة، وهذه السرقة سرقة كبرى لأن فيها سرقة النسب... وكيف لا؟ لأن المتبني سرق نسب المتبني من آبائه الحقيقيين وأسرته الأصلية، فالإسلام حرّم كل شيء يؤدي إلى السرقة وكل الوسائل المؤدية إلى أخذ شيء ليس له حق فيه.

نبذة مختصرة عن مسلمي بانكوك وعددهم في العصر الحاضر

إن أكثر السكان في دول جنوب شرقي آسيا كان يدينون بالرهمية والبوذية، وفي القرن الثاني عشر الميلادي وصل الإسلام إلى هذه المناطق بواسطة تجار العرب والهنود المسلمين، ودخل الإسلام إلى تايلاند وإلى بانكوك عن طريقين:¹⁸

1. رحلات أو هجرات مباشرة من شبه القارة الهندية وسواحل عمان وإيران وجنوب شبه الجزيرة العربية وبعض الجزر الاندونيسية وكمبوديا، واتجهت هذه الهجرات إلى المناطق الوسطى والشمالية بتايلاند، المنطقة الشمالية هي محافظة سُوكُوتَاي (Sukhothai)¹⁹، والمنطقة

¹⁶ Ibn mājah, Abū abdūllāh mūhāmmād bīn yāzīd, *Sūnān Ibnū mājah*, (Dār Al rīsālāh al aālāmīyāh, 1st edition, 1430), juzuk3, page170, hadith2006.

¹⁷ Al gāsānī, alāuddīn, *Bādāussānāi*, (Beirut: Dār al kītāb al arābī, 2nd edition, 1982), page242.

¹⁸ Abdūllāh Nūmsūk, *Al islāmī al būshī fī al mūjtāmīa al thāilāndī*, (Mīsr: cairo, 1st edition, 1442), page3.

¹⁹ سُوكُوتَاي: محافظة من محافظات مملكة تايلاند، تقع في منطقة شمالية للمملكة.

الوسطى هي أيوتايا (Ayutthaya)²⁰، وهي المدينة التي تسمى العاصمة القديمة التي تقع مجاورة لبانكوك.

2. المد الزاحف من جهة الجنوب المتاخم للأخبيل الملايو، والذي عرف بأنه ملتقى للأساطيل البحرية التجارية التي كان يسيطر عليها التجار المسلمون من هنود وعرب وفرنس، كما أنه كان مرتعا خصبا لنشاط الدعاة إلى الإسلام، ومع تعدد الجنسيات التي شكلت في التقديم نواة للوجود الإسلامي بتايلاند إلا أن الواقع المعاصر لهذا الوجود يؤكد أن ما لا يقل عن 90% من مسلمي تايلاند ينحدرون من أصول ملايوية كما يقال إن مسلمي بانكوك أصلهم من فطاني، هاجروا إلى بانكوك في عام 1783م. في عهد الملك الأول من سلالة شكري (Chakri)²¹.

بالنسبة لعدد المسلمين في تايلاند في الوقت الحاضر بحوالي 8950000 نسمة. هم ينتشرون في مختلف أنحاء المملكة، ويمثلون أكثرية في الولايات الجنوبية السفلى وهي فطاني، وجالا، وناراتيوات، وستول، وبعض المحافظات في سونكلا. أما بانكوك فهي تقع في الولايات الوسطى²². لو نظرنا إلى نسمة بانكوك تكون حوالي 5,701,394 شخص بالنظر إلى قسم الإحصائيات بمملكة تايلاند في عام 2020م. أما عدد المسلمين فهم أقلية

²⁰ أيوتايا: محافظة من محافظات مملكة تايلاند، تقع في منطقة وسطى للمملكة وهي عاصمة قديمة من عام 1350م-1767م، وبعد ذلك انتقلت عاصمة إلى بانكوك من عام 1768م إلى وقتنا الحالي.
²¹ الملك الأول من سلالة شكري هو الملك ثوندونج (Thongduang)، تولى منذ عام 1782م-1809م. ذلك الوقت حدثت الغزوة بين سيام وفطاني وفاز سيام، ثم قبض الأسر من فطاني إلى بانكوك. وفي يومنا هذا دخلنا إلى عهد الملك العاشر اسمه وأشترالونكون، تولى في عام 2016م- إلى عصرنا الحاضر.

شكري هي سلالة رابعة في خلافة مملكة تايلاند

²² Abdullāh Nūmsūk, *Al islāmī al būshī fī al mūjtāmīa al thāilāndī*, (Mīsr: cairo, 1st edition, 1442), page 4.

(عشر المائة) = 500,000 تقريبا فقط بالنظر إلى قسم الإحصائيات باللجنة الإسلامية بيانكوك²³.

إن الناس الذين يعيشون في المجتمع البانكوكي أكثرهم بوذي %94.5 ونسبة المجتمع الإسلامي هي %4.2، وأما نسبة المسيحيين هي %1.1، وباقي الديانات الأخرى نسبتها %0.1 بالنظر إلى الإحصائيات في عام 2020م. ولذلك يسمى المجتمع البانكوكي المجتمع المتعدد الثقافات، أو ما يسمى باللغة الإنجليزية

(multicultural society) هي المجتمع الذي يعيش فيها الناس التايلانديون من الديانات المختلفة والثقافات المتنوعة في المجتمع الواحد.

أسباب التبني عند مسلمي بانكوك

بعد لقائنا ببعض مسلمي بانكوك الذين كانوا يتبنون المتبنين (ثلاث أشخاص الذين لديهم خبرة في هذا الموضوع) والجلوس معهم، ولقاء مع بعض أعضاء اللجنة الإسلامية بيانكوك فقد ذكروا أن أسباب التبني عند مسلمي بانكوك في العصر الحاضر لا تخلو عن ما يلي:

1. العطف والرحمة: إن رعاية ولد لقيط مجهول النسب أو لا عائلة له ولا يوجد أحد يرثيه يؤدي إلى العطف والرحمة عندما يراه المتبني ويعلم ما يتعلق بحياة المتبني، ولذلك يقوم المتبني بتربيته ورعايته وتربيته وحفظه من الأذى والضياع والهلاك، وذكرت الأخت عائشة بنت إبراهيم - مسلمة من بانكوك وكانت تبني ولدا لقيطا - لديها طفل متبني وهو ابن أخيها وُلد قريب من بيتها وهو موجود في بطن أمه ستة أشهر فقط فخرج من بطن أمه وكان

²³ Interview with Ustazah Zabah Usmalee, Head of the Muslim Statistics Department of the Islamic Committee in Bangkok, on 5/4/2021 at 2.30p.m.

جسمه صغيرا جدا طوله كحجم زجاجة صلصة الطماطم مع أن والده ووالدته لا يقدران أن يربّياه بسبب الفقر في وقت انتشار فيروس كورونا (covid19) في ذلك الوقت ليس لديهما عمل ولا نقود بل خرج ابنهما من بطن أمه قبل موعد الحمل فيحتاج الرضيع إلى الفحوصات والعلاج في المستشفى، وبعد وصول الخبر إلى الأخت عائشة شعرت بالعطف والرحمة رحمة واسعة وذهبت إلى بيت أخيها واستأذنت والدها ووالدتها أن تتبنى هذا الرضيع بنفسها، والأخت عائشة لديها زوج وزوجها غني جدا، هما يستطيعان أن يربّياه ويحفظاه، فتبنته الأخت عائشة وزوجها رسميا، حيث يُكتب في شهادة الولادة للمولود بأن المتبنى ولد الأخت عائشة وزوجها رسميا، وله حق في كل حقوق كولدتهما الحقيقي، أما أبوه الحقيقي فأصبح خالا له²⁴.

2. العقم أو عدم القدرة على إنجاب الأولاد: إن العقم أصبح مشكلة كبيرة للزوجين للآباء والأمهات الذين لديهم رغبة شديدة في حصول الأولاد سواء كان العقم من جهة الزوج أو جهة الزوجة، ذكر الأخ نواف بن الحاج البخاري- مسلم من بانكوك وكان يتبنى الطفل- ولديه رغبة شديدة في إنجاب الأولاد منذ عام 2007م. بعد زواجه، لكن لم يعطه الله سبحانه الولد مع محاولته في الاستمتاع مع زوجته عدة مرات في الأسبوع إلا في حالة الحيض فقط، وبعد زواجه بعشر سنوات ذهب الأخ نواف وزوجته إلى المستشفى للفحوصات بقسم التناسلي في عام 2017م. وأخذ الطبيب نطفته وبويضة زوجته للفحوصات لمعرفة سبب عدم الإنجاب، ولماذا لم يحصل على الولد بمدة سبع سنوات بعد الزواج، والنتيجة هي أن الأخ نواف لديه نطفة لكنها ضعيفة جدا لا يمكن أن تحتلط وألا تجري إلى البويضة في رحم الزوجة فحزن حزنا، وهذا سبب يؤدي إلى الدفاع في طلب التبني للأخ نواف وذلك ملوء عاطفته

²⁴ Interview with Aishah Binti Ibrahim, A Muslim woman from Bangkok who was adopting a foundling, on 6/11/2021 at 10.00 a.m.

ورغبته الشديدة في حصول الولد، حيث تبني ابن أخت زوجته لأن لديها ستة أولاد، والولد المتبني عمره بلغ إلى ثماني سنوات في الوقت الحالي²⁵.

3. إنجاب الزوجين أولادا ذكورا ويرغبون في الإناث فيتبنون طفلة أو العكس: هذا السبب حدث عند مسلمي بانكوك في العصر الحاضر، والدليل الدال على أن هذا السبب موجود في بانكوك ما قالته الأخت بِيَشَارِي (Petcharee) - موظفة بوزية تشتغل بمكتب المقاطعة في قسم التسجيل ووظيفتها تسجيل استمارة الزواج واستمارة المولود واستمارة الوفاة واستمارة التبني لسكان بانكوك، أنها ذكرت: ذات يوم جاء رجل مسلم إلى المكتب فطلب استمارة التبني للتسجيل... وطبعا لديه استمارات متوفرة سواء كان بطاقته الشخصية وشهادة المولود للمتبنى واستمارة الإقرار في إعطاء الولد المتبني من أمه الحقيقية بأن الطفل حق لطالب المتبني ثم سألته الأخت بِيَشَارِي (Petcharee) عن سبب التبني فقال: الآن لدي طفلتان أحبهما حبا جما لكن أحب أطفالا ذكورا أكثر وحاولت أن أنجبه ذكرا منذ أن تزوجت لكن لا أستطيع، فلذلك أود أن أتبناه لإشباع رغبتني، وسبب ذلك أن هذا الولد وُلد من أمه وعمرها 15 سنة فقط (حملت في أثناء الدراسة) مع أنها لا تستطيع أن تراعيها وتحفظها بنفسها، وهذه فرصتي أن يكون لي طفل ذكر²⁶.

4. إعانة الولد المتبني عند كبر سن آبائه وأمهاته الحقيقيين: إن الإعانة في هذا الشكل حدث عند مسلمي بانكوك، وسبب من أسباب التبني، ذكرت الخالة جعرانة بنت محمد سعيد - مسلمة غير متزوجة في بانكوك وكانت تبني الولد المتبني - أنها ذكرت بأنها تبنت طفلة واحدة قبل ست سنوات بسبب كبر سن أبيها وأمها وصحتها غير سليمة (عمر أبيها بلغ إلى أكثر من خمسين سنة أما أمها فبلغ عمرها إلى أكثر من أربعين سنة في ذلك الوقت)

²⁵ Interview with Nawaf Bin Al hajji Bukorree, A Muslim man from Bangkok who was adopting a foundling, on 7/11/2021 at 11.00 a.m.

²⁶ Interview with Petcharee, A Buddhist employee works at the county office in the registration department, on 9/11/2021 on 12.30 a.m.

وأحما من أقربائي ولديهما سبع أولاد في ذلك الوقت، ولذلك لا يستطيعان أن يرثيها ويحفظاها، فطلبا مني أن أساعدهما في التبني لأنني امرأة غير متزوجة وطبيعتي حب الأطفال عادة فتبنيها فأصبحت بنتي ولها حق في كل شيء في بيتي، أحبها كبنتي الحقيقية وهي تحبني كالأم الحقيقية أيضا، وعندما تشتاق إلى أبيها وأمها ستزورهما لأن المسافة بين بيتهما وبيتي مسافة قريبة وليست بعيدة²⁷.

5. استكثار التبني بقصد القوة في العمل أو نحوه: بعض مسلمي بانكوك هم أغنياء، لهم شركات متعددة وأراضي متنوعة لاكتساب الأموال، ولذلك هم يحتاجون إلى أياد عاملة كثيرة وخاصة في الزراعة، بعضهم يتزوجون أكثر من امرأة لحاجة ضرورية لهذا الأمر، لكن بعضهم لا يستخدمون طريقة تعدد الزوجات لكثرة الأولاد بل يستخدمون طريقة التبني لطاقة إنتاجية، حيث طلبوا إلى الآباء والأمهات الذين لا يريدون أولادهم أو عدم القدرة في التربية أن يعطوهم أولادهم للتبني، بمعنى هم يشترون الأطفال بالنقود المعينة لكن بطريقة التبني، فأصبح الولد المتبني ولدا لصاحب الشركة، وله حق من ميراثه على حسب ما حدّد له، هذا الفعل ليس مخالفا للقانون، لأن القانون التايلاندي سمح بالتبني ويجوز لكل شخص تايلاندي أن يتبنى إذا توفرت له شروط التبني وفق القانون. التبني في هذه الصورة كان موجودا كثيرا في المجتمع البانكوك في الماضي (قبل عشر سنوات)، لكن بسبب تبدل الأزمان والعصور أن الشركات للأغنياء تقوم مع تطور الوسائل الإنتاجية ودخول الثورة الصناعية على خط الإنتاج فلا نرى التبني بهذا السبب في زمننا إلا نادرا جدا²⁸.

أما موقف الباحثين فالباحثون لا يوافقون على التبني أبدا لا سيما في هذا السبب، صحيح... أن صاحب الشركة اشترى الولد المتبني بطريقة صحيحة من آباءه وأمّهاته لكن

²⁷ Interview with Jaranah Binti Muhammad, *An unmarried Muslim woman in Bangkok who was adopting an adopted boy*, on 9/11/2021 on 4.00 p.m.

²⁸ Interview with Petcharee, *A Buddhist employee works at the county office in the registration department*, on 9/11/2021 on 12.30 a.m.

قصده الأول لإنتاج الزراعة والعناية على شركاته، فهذا ليس بصحيح وغير مسلم به، ولماذا لم يستأجر العمال ويعطهم رواتبهم بدلا عن التبني؟ هذا الفعل كسراء السلعة وأخذ منفعته، وهذا الفعل يكون في الإنسان الذي يسمى ولدا؟ فأثار التبني تكون بأن يصبح شخص ابنا للمتبني مع أنه ليس والده الطبيعي²⁹. فلا بد من مودة ورحمة واسعة بين المتبني والمتبني.

6. الزواج المثلي: يعد الزواج المثلي سبب من أسباب التبني في المجتمع البانكوكي، والزواج المثلي معناه زواج بين شخصين من نفس الجنس سواء كان بين الرجل والرجل (Gay) أو المرأة والمرأة (Lesbian)، وهو مشكلة من المشكلات التي تكتسح الشعب التايلاندي في هذا الوقت لا سيما في بانكوك، وذلك لأن بعض أعضاء مجلس النواب في مملكة تاييلاند أقروا وسمحوا بقضية الزواج المثلي حتى يكون مادة جديدة من مواد قانون الأحوال الشخصية التايلاندي (مادة 1448)، وإلى الآن ينتظر المثليون والمثليات الإصدار والتنفيذ من الموظفين الذين لديهم علاقة بهذه المادة. أما العلاقة بين الزواج المثلي والتبني هي أن الزواج المثلي يؤدي إلى آثار مترتبة عليه، ومنها التبني، وكيف يكون التبني في الزواج المثلي؟ الجواب هو عندما يريد المثليون أو المثليات المولود وهم أصلا لن يستطيعوا الإنجاب والتناسل ولذلك بعضهم يستخدمون طريقة التبني للحصول على رغبتهم حيث يطلبون إلى الآباء والأمهات الذين لا يريدون أولادهم أو عدم القدرة في التربية أن يعطوهم أولادهم للتبني ثم يذهبون إلى مكتب المقاطعة لتسجيل استمارة التبني بأن الطفل المتبني اسمه كذا وكذا أصبح ولدهم رسميا، وله كل آثار من آثار المترتبة بين الآباء والأولاد في كل الحقوق³⁰.

²⁹ Prāsābsūk Būndāj, *Lāk kod māi krob krūa*, (with out place, 20th edition, 2020). Page34

³⁰ Interview with Ustaz Ismail Jareanchang, *Head of Department of Development at the Islamic Committee in Bangkok*, on 11/11/2021 om 7.00 p.m. (After maqrib) via phone call.

شروط التبني في المجتمع البانكوكي

إن أعضاء مجلس النواب بمملكة تايلاند وضعوا شروط التبني لتطبيقها بالمملكة، فمن يريد أن يتبنى فله أن يطبق الشروط الآتية³¹:

1. يجب أن يكون عمر المتبني 25 عاما على الأقل، ويجب أن يكون أكبر من المتبني 15 سنة على الأقل.
 2. يجب أن يوافق الطفل المتبني بنفسه إذا كان عمره لا يقل عن 15 عاما.
 3. إذا كان عمر الطفل المتبني يقل عن 15 عاما فإقرار التبني يحتاج إلى موافقة والده ووالدته أو وليه.
 4. المتبني إذا لديه زوج أو زوجة فيجب الحصول على الموافقة من الزوج أو الزوجة أولا قبل طلب تسجيل التبني.
 5. المتبني إذا لديه زوج أو زوجة فيجب الحصول على الموافقة من الزوج أو الزوجة أولا.
 6. المتبني الذي تم إجراءات التبني بأنه أصبح طفلا متبني لفلان لا يصح له أن يكون طفلا متبني لشخص آخر.
- في نفس الوقت.

³¹ Tāwīb Srīshūa, *Kodmāi lāe khāmpīpāksādhikā*, (Bangkok: Sātābān nītītāmmālāi, with out edition, 2021), page54.

إجراءات طلب التبني في المجتمع البانكوكي

بعد الاستقراء والتتبع يكمننا أن نبين الكيفية أو الإجراءات في التبني في نقطتين أساسيتين³²:

1. في حالة المتبني غير بالغ: يجب أن يمر المتبني بعملية لجنة التبني أولاً، وهي كالتالي:

- إذا كان مقدم الطلب يريد طلب التبني فعليه أن يقدم استمارة الطلب إلى حاكم المحافظة أو العينات الخاصة في رعاية الأطفال لمنح الموافقة. وبعد موافقة الحاكم سيعطيه شهادة الموافقة.

- عليه أن يأخذ شهادة الموافقة ويذهب إلى مكتب المقاطعة في قسم التسجيل لطلب تسجيل التبني.

2. في حالة المتبني بالغ: يجوز للمتبني والمتبني أن يذهبا إلى مكتب المقاطعة في قسم التسجيل لطلب تسجيل التبني مباشرة بدون طلب الموافقة من حاكم المحافظة أو العينات الخاصة في رعاية الأطفال، باعتبار أن المتبني بالغ وله حق أن يدبر حياته بنفسه.

الاستمارة المتعلقة بطلب التبني في المجتمع البانكوكي

بعد الاستقراء والتتبع يكمننا أن نقسم الاستمارة لطلب التبني في بانكوك إلى ثلاثة أقسام من ثلاث جهات³³:

³² Thecnology Kārntābīan, *Kārñ jodtābīan rābbut bunthām*, (Bangkok: Jūlālonggorn, with out edition, 2019), page 21.

³³ Rāssādā Aekbūt, *Kārñ rābbut bunthām nāi rāтчhānājāckthāi*, (Bangkok: Sāmnākphīm wīnyūchon, with out edition, 2018), page 145.

1. جانب الأب الحقيقي والأم الحقيقية

- صورة حجم 4.5 سم (لا يكون أكثر من 6 أشهر) لكل شخص.
- بطاقة شخصية.
- شهادة تسجيل الإسكان.
- شهادة الزواج أو شهادة الطلاق بين الزوجين.
- شهادة تغيير الاسم (إذا كان أحد منهما غير الاسم).
- شهادة الوفاة (في حالة وفاة الزوج أو الزوجة).
- الشاهدان مع بطاقته الشخصية وشهادة تسجيل الإسكان، ويجب أن يكون عمرهما 20 سنة على الأقل.
- في حالة عدم بلوغ والدة الطفل (عمرها أقل من 20 سنة) عليها أن تبحث عن وليها ليشهد بأنها ستعطي ولدها للأب المتبني مع إرفاق بطاقة شخصية وشهادة تسجيل الإسكان.

2. جانب الطفل المتبني

- صورة الطفل المتبني حجم 4.5 سم (لا يكون أكثر من 6 أشهر).
- شهادة المولود.
- بطاقة شخصية.
- شهادة تسجيل الإسكان.
- شهادة تغيير الاسم (إذا كان الطفل غير الاسم).

3. جانب الأب المتبني أو الأم المتبنية

- صورة حجم 4.5 سم (لا يكون أكثر من 6 أشهر) لكل شخص.

- بطاقة شخصية.
- شهادة تسجيل الإسكان.
- شهادة الزواج أو شهادة الطلاق بين الزوجين.
- شهادة تغيير الاسم (إذا كان أحد منهما غير الاسم).
- شهادة الوفاة (في حالة وفاة الزوج أو الزوجة).
- شهادة وتقارير طبية تثبت أن المتبني لديه عقل سليم وجسم طبيعي وليس له أي مرض يتعلق بمرض النفس (الشهادة لا تزيد عن 6 أشهر باعتبار تاريخ الفحوصات).
- في حالة طلب الطفل المتبني من المؤسسة الخيرية لرعاية الأطفال مع أن المتبني بلغ عمره إلى أكثر من 40 سنة وليس له ولد يجب عليه أن يرفق شهادة طبية توضح سبب عدم الإنجاب.
- وثائق العمل للعمل مع ذكر راتبه.
- صورة محل الإقامة لرعاية الطفل المتبني وعنايته.
- خطاب موافقة الولد الحقيقي للأب المتبني والأم المتبنية إذا كان لديهما ولد حقيقي في الأصل وبلغ عمره إلى 15 سنة أو أكثر.
- شهادة موافقة حاكم المحافظة أو العينات الخاصة في رعاية الأطفال.
- خطاب موافقة الزوج أو الزوجة (إذا كان المتبني أو المتبنية متزوجا أو متزوجة).
- نتيجة تمحيص خلفية جنائية من من دائرة الشرطة الوطنية.

لو نظرنا إلى الاستثمارات المطلوبة من 3 جوانب لوجدنا أن التبني الذي يصح قانونا رسميا يحتاج إلى كثير من الاستثمارات ويحتاج إلى كثير من الإجراءات والتمحيص، وكل ذلك لفوائد الطفل المتبني ومصالحه، وإذا حدث أي ظروف فنستطيع أن نرجع إلى تلك الاستثمارات لمتابعة الأب المتبني أو الأب الحقيقي أو الطفل المتبني. لأن الطفل اليوم يكون شابا في المستقبل، والشباب يكون رجلا قويا في المستقبل، والرجل القوي يطور هذا البلد إلى

الأمم في المستقبل، فمن يريد أن يتبنى الطفل وتكون خطوته قانونية فلا بد أن تتوفر فيه كل الشروط المذكورة³⁴.

الحقوق القانونية التايلاندية للطفل المتبنى

الأب المتبني أو الأم المتبنية والطفل المتبنى ليسوا من نفس سلالة الدم أصلاً، ولكن يكون التبني بالتراضي بين الأب الحقيقي أو الأم الحقيقية وبين المتبني لسبب ما، مثل: مستقبل الأطفال أو لحصول الرغبة الشديدة في وجود الولد أو غير ذلك من الأسباب.....على أي حال إن تسجيل المتبني يحمي حقوق الطفل في الحصول على كل حقوقه كحقوق الولد الحقيقي في كل شيء باعتبار من تاريخ تسجيل التبني على الفور، على سبيل المثال: الحق في الميراث، والحق في استخدام اسم عائلة الأب المتبني أو الأم المتبنية. إذا مات الأب المتبني أو الأم المتبنية فيرثهما الولد المتبني مباشرة بخلاف الأب المتبني أو الأم المتبنية لا يحق أن يرثه قانوناً.

وبالإضافة على ذلك لا ينقص الطفل المتبني أي حقوق قانونية من الأسرة السابقة، أي: أنه لا يزال هناك حق في الميراث من الآباء والأمهات الحقيقيين، ولهم حق قانوني في زيارة ولده إذا اشتاقوا إليه لكن على حسب الاقتضاء.

ويمكن للأب المتبني أو الأم المتبنية في التوقف عن تبني الطفل المتبني ولكن يجب أن يحصل على الموافقة من آباءه الحقيقيين أو الأمهات الحقيقيات، ولا يمكن رفع دعوى لإنهاء تبني الطفل المتبني إلا بسبب معقول فقط³⁵.

³⁴ Interview with Dr.Chaiwat, Attorney at a law firm in Saban Song District, Bangkok, on 20/12/2021 at 12.00 a.m.

³⁵ Tāwīb Srīshūa, *Kodmāī lāe khāmpīpāksādhikā*, (Bangkok: Sātābān nītītāmmālāi, with out edition, 2021), page 9.

آثار التبني

بعد الاستقراء والتحليل والدراسة الميدانية وجد الباحثون أن حقيقة التبني لها كثير من المشكلات الاجتماعية، ومنها:

1. إدخال شخص أجنبي في الأسرة: عند تبني المتبني سيدخل شخص أجنبي في الأسرة سواء كان ذكراً أو أنثى مع أن الحقيقة لا توجد رابطة مشروعة بين المتبني أولئك الأشخاص الأجانب، وهذا التبني سيؤدي إلى تحريم الزواج بينهم مع أنه حلال في الحقيقة، وسيؤدي إلى تحليل الحرام في الأسرة أيضاً عندما نظر الطفل المتبني إلى عورة المتبنة أو إلى الطفلة الحقيقية للأم المتبنة، لأنهما أصبحتا إخوة.

2. تحميل كثير من الأعباء من جهتين: إذا أقر التبني على المتبني أن ينفقه في كل شيء من الواجبات للطفل المتبني مع أن الحقيقة ليس واجبا له، وفي جهة أخرى إذا كان المتبني عجوزاً فيجب على المتبني أن ينفقه في كل شيء سواء كان في حالة عجزه أو حاجاته مع أن الحقيقة ليس واجبا له أيضاً.

3. حرمان من الميراث أو النقصان: قد يكون التبني حيلة لحجب الإخوة أو نقص من الميراث، كيف يكون؟ يكون بأن يعمد صاحب المال فيتبني ابناً ليرث ماله، ويحرم منه أصحاب الفروض بشرع الخالق بكيد أو إضرار بهم، وهذا سيؤدي إلى الحقد وعدم الرضا وتفكك الأسر وقطع حبل المحبة والمودة بين أعضائها.

4. جريمة تتعدى إلى المتبني نفسه: إن التبني لم يكن قاصراً على المجتمع ولا على الأسرة التي تبنت الطفل المتبني، بل إن التبني كجريمة تتعدى إلى المتبني نفسه، إذا بلغ سنه إلى الشباب وعلم الحقيقة المرة من حرمان للأبوة والميراث لأنه أجنبي في الحقيقة ماذا سيشعر؟ لا يشعر بشيء إلا فاجعة مدمرة في قلبه، فأصبح التبني جريمة في قلبه.

5. التبني يؤدي إلى العداوة بين الطفل المتبني والأولاد الحقيقيين للمتبني والمتبنية: عندما يكبر سن المتبني ويعلم أنه ليس ولدا حقيقيا وليس من أعضاء الأسرة التي تبنته سيشعر بأنه أجنبي لا علاقة بينه وبين تلك الأسرة، والدليل الدال على ذلك ما قالته الأخت ياسمين - امرأة مسلمة من بانكوك وصديقة الباحث الأول وهي الطفلة المتبناة- أنها قالت: عمري 25 سنة وأنا طفلة متبناة لأسرة من الأسر في بانكوك، وأن هذه الأسرة تبنتني منذ عمري سنة واحدة فقط بسبب فقر والدي ووالدي في ذلك الوقت مع أن هذه الأسرة ليست لها أولاد في تلك اللحظة ولذلك أصبحت الابنة الأكبر في هذه الأسرة، إن الأب المتبني والأم المتبنية أعطياي الرحمة والمحبة والمودة والحنان بمدة طويلة.... وبعد مرور ست سنين ولدت أُمي المتبنية طفلة واحدة وفرحت فرحا بسبب ولادتها، أحبها حبا لأنها أختي لكن لا حظت الأب المتبني والأم المتبنية بأنهما لا يراعياي ولا يحفظاني كالسابق بل يراعياي ويحفظان الأخت أكثر مني. وعندما بلغ سني إلى 21 سنة علمت من أقرائي الحقيقيين بأنني لست ولدا حقيقيا لهذه الأسرة وإنما ولد متبني فقط حزنت حزنا وبكيت بكاء... لكن على أي حال أحب الأب المتبني والأم المتبنية كأبائي الحقيقية لكن لا أحب الأخت لأنها لا تحبني بعد علمها بأنني لست أختها الحقيقية بل أمرتني في كل شيء في البيت سواء كان غسل الملابس أو غسل النعال أو كواية الملابس أو تنظيف المنزل وغير ذلك كأنني خادمة لها، لأنها ترى أنني ولد متبني في الأسرة ليس لدي حق في أي جزء في البيت فعلي أن أنفق وأساعد كل شيء على حسب قدرتي. أما الآن فإني متزوجة وسكنت مع زوجي في بيته وشغلت وأخذت جزءا من راتي للأب المتبني والأم المتبنية وأزورها مرة في الأسبوع، حفظهما الله³⁶.

6. التبني يؤدي إلى العداوة بين الأب المتبني أو الأم المتبنية والأب الحقيقي أو الأم الحقيقية: كما مر بنا في الأثر الخامس في حياة الأخت ياسمين، فضلا عن ذلك يؤدي التبني إلى

³⁶ Interview with Yasameen, A Muslim woman from Bangkok and the friend of the first researcher who is the adopted girl, at 20/12/2021 on 5.00 p.m.

العداوة بين جهة الولي المتبني والولي الحقيقي. بالنسبة للقاء الباحث مع الأخت ياسمين... أنها تخرجت من البكالوريوس بمرتبة الامتياز مع مرتبة الشرف في قسم الهندسة حيث أعطاهما الأب المتبني المبالغ لدفع رسوم الدراسة، وبعد ذلك بسبب أنها ذكية ودرجتها عالية تحصل على المنحة الدراسية لمواصلة الدراسة في مرحلة الماجستير فأمسكت هذه الفرصة في الدراسة وأكملتها بعد سنتين. والنقطة الواقعة حدثت في يوم حفلة تخرج الماجستير أن أباهما الحقيقي قال للأب المتبني بأن الأخت ياسمين بنته وولدت بدمه ونجحت حياتها بكروموسوماته لأنها جزء منه، ولذلك يريد أن يلغي عهد التبني لأن الآن أنه مستعد في تربية بنته بنفسه، أما الماضي فأصابته حالة الفقر ولم يستطع أن يربي ياسمين، وعندما سمع الأب المتبني لم يرض بكلامه بل غضب وأراد أن يلغي عهد التبني ثم سبه بأنه أناني لأن الإنسان له حياة وشعور وليس بأغراض التي يستطيع أحد أن يحملها إلى مكان ما كما يشاء. أما موقف الأخت ياسمين فاختارت أن تبقى مع أسرة الأب المتبني حتى تتزوج. وبأي سبب لا تريد أن ترجع إلى الأب الحقيقي؟ أجابت بأن لديها رابط بينها وبين الأسرة التي تبنتها وليس لديها أي رابط مع الأب الحقيقي... صحيح أنه والدي الحقيقي وعليها أن تبهه لكن كل شيء يحتاج إلى الوقت³⁷.

وبعد لقاء الباحث الأول مع الأخت ياسمين علم المعلومات العميقة بأن أكبر أثر من آثار التبني قد يؤدي إلى العداوة بين المتبني والأولاد الحقيقية للمتبني والمتبنية عدة أسباب ويمكن أن نقول بسبب الحب أو الميراث أو العناية أو وسوسة الأقرباء، وغير ذلك، ويؤدي إلى العداوة بين الأب المتبني أو الأم المتبنية والأب الحقيقي أو الأم الحقيقية أيضا كما حدث في حياة الأخت ياسمين حفظها الله ولعل حياتها تفيد المجتمع العام ومن يكون من ضمن التبني الخاص.

³⁷ Interview with Yasameen, A Muslim woman from Bangkok and the friend of the first researcher who is the adopted girl, at 20/12/2021 on 5.00 p.m.

ولهذه المشكلات والآثار المترتبة على التبني حرمت الشريعة الإسلامية نظام التبني، لأنه كذب على الله سبحانه وتعالى وعلى الناس كما صرح القرآن الكريم ولا يمكن أن توجد المودة والرحمة والحنان التي توجدتها الأبوة والأمومة أو القرابة الحقيقية، فالإسلام يبني المجتمع على روابط حقيقية، ويؤسس نظام الأسرة بأدق القواعد والأحكام، ويلغي وينكر كل الروابط الأسرية التي تقوم على أساس كاذب وارتباط صناعي زائف³⁸.

وسائل الوقاية من التبني وبدائله في ضوء الفقه الإسلامي والدراسة الميدانية

هذه النقطة يبيّن الباحثون ما يتعلق بوسائل الوقاية من التبني أو بدائله في ضوء الفقه الإسلامي والدراسة الميدانية، وهي كالاتي:

1. لو رجعنا إلى الأسباب الخاصة المؤدية إلى التبني لوجدنا أن هناك عدة أسباب ولكن أكثرها لتحقيق الرغبة في حصول المولود، ومنها مشكلة العقم وعدم القدرة على الإنجاب من قبل الزوجة أو استكثار الأولاد بقصد العمل وغيرها، فكيفية حلول هذه المشكلة الممكنة في ضوء الفقه الإسلامي هي تعدد الزوجات وليس بالتبني، لأن تعدد الزوجات هناك أدلة ثابتة ومشروعة في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء:3). أما نظام التبني هناك فليس بمشروع بل إنه حرام كما عرفنا في النص الصريح في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ، ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب:4-5). لو نظرنا إلى الفقه الإسلامي نجد أن هذا الموضوع له مصالح كثيرة كالإنجاب والتناسل واستكثار الأولاد، وهذه الحالة إذا كانت الزوجة

³⁸ Abdul hāmīd māhmūd, *Al wājiz fī ahkām al usrāh*, (Cairo: Mūassāsah al mūktār lī al nāshr wā al tāwzīa, 1st edition, 1425), page 383.

الأولى لا تستطيع أن تولد أو تحمل فالزوج له حق في الزواج الثاني ويحصل الولد من قبل الزوجة الثانية، فيحث لمن يرغب في تحصيل المولود أو استكثاره أن يختار كيفية تعدد الزوجات بدلا عن التبني، ولكن علينا أن نعترف بأن تعدد الزوجات يعتبر عيبا عرفا عند بعض الدول ومنها عند مملكة تايلاند أيضا³⁹.

2. ومن أسباب التبني أيضا العطف والرحمة وإعانة الولد المتبني عند كبر سن آبائه، إذا يود أحد أن يساعد الولد المتبني فعليه أن يختار وسيلة أخرى بدلا عن التبني لأنه غير مشروع في الشريعة الإسلامية، مثل: اختيار وسيلة كفالة اللقيط والإحسان إليه بالنفقة والأموال والحفاظ والتربية والرعاية والتعليم إلى سن البلوغ بدون أن ينسب نسبه إليه، لأن هذا الفعل يعتبر السرقة الكبرى، لو فعل ذلك فكأنه سرق نسب المولود من نسبه الحقيقي، فالشريعة الإسلامية حثته أن يختار وسيلة اللقطاء لكن دون أن يحدث أي مشكلة أو أي فتنة بين ورثته والمحارم والأقرباء سواء كان من جهته أو من جهة الولد اللقيط، لو شاعت هذه المساعدة والفضيلة لم تكن هناك ضرورة إلى التبني⁴⁰.

3. ومن أسباب التبني أيضا الزواج المثلي، شاور الباحث الأول مع الأستاذ علي كُونِينَج - رئيس قسم الدعوة الإسلامية في اللجنة الإسلامية ببانكوك - وتكلمنا عن كيفية حلول مشكلة التبني ووسائل الوقاية منه، وذكر الأستاذ: أن معظم مسلمي بانكوك ليس لديهم علم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية أو لديهم علم ولكن ليس بتعمق في قلوبهم، فيمكنني أن أقول بسبب اختلاطهم وعيشهم وعملهم مع البوذيين في المجتمع المسمى "المجتمع المتعدد في الثقافات"، مما أثر على الفهم المغالط لبعض الأحكام الشرعية، ومنها الفهم الخاطئ بأن التبني جائز لأن فيه مصالح في تحصيل الرغبات والأمنيات وهو نوع من أنواع المساعدة في الخيرات حيث لا يعلمون بأن هذا الأمر يعتبر سرقة النسب، فأنا عضو من أعضاء اللجنة

³⁹ Hāssān māhmūd abdūllāh, *Al māshāgīl al zāwjiyāh bāinā al shārīah wā al aurf*, (Beirut: Dār al hādī, 1st edition, 1427), page 516.

⁴⁰ Shādīyāh al sādīk al hāsān, *Hūkmū al tābānī fī al islām*, page 7.

الإسلامية بانكوك، نحن بحثنا عن الكيفية السهلة والممكنة لسد هذه المشكلة ووجدنا عدة طرق، وكل الطرق مستوحاة من الفقه الإسلامي والتربية والتدريس في أحكام الدين حتى يعرف مسلمو بانكوك ما يتعلق بها، ومنها⁴¹:

- الدورات الأسبوعية بمركز شيخ الإسلام: إن مجلس شيخ الإسلام أعماله الأساسية هي نشر الدعوة الإسلامية وتعاليم الدين والفتوى فيما يتعلق بالشريعة الإسلامية، وذلك من خلال وسائل الإعلام المختلفة، حيث يصدر مجلة شهرية تعنى بالإسلام والمسلمين في تايلاند، إضافة إلى الإفتاء في القضايا المعاصرة والقضايا الدينية الواردة من الجهات الرسمية والخاصة وأفراد المجتمع كالتبني مثلا. وأيضا من خلال الدورات الأسبوعية بمركز شيخ الإسلام، وكانت الدروس التي قام بتدريسها شيخ الإسلام كلها تتعلق بأمور الدين والعلوم التي تتعلق بالفقه سواء كان قديما أو جديدا كالحلال والحرام أو بعض القضايا المعاصرة ومنها: التبني واستئجار الأرحام أيضا، وغير ذلك، وتكون الدورات في يومي العطلة الرسمية في تايلاند وهو يوم السبت ويوم الأحد من الساعة التاسعة صباحا إلى قبيل وقت صلاة الظهر.

- إرسال المجالات والدوريات تحت رعاية اللجنة الإسلامية بانكوك في كل شهر: تبين بها ما يتعلق بالفتاوى المتعلقة بالقضايا المعاصرة والمشهورة في ذلك الشهر، ومنها: حكم التبني، حكم الزواج المثلي، حيث أرسل أعضاء اللجنة الإسلامية بانكوك هذه المجلة إلى كل المساجد في بانكوك، والمساجد في بانكوك عددها الآن بلغ إلى 198مسجد.

- الأستاذ علي كُونِينِيَج - رئيس قسم الدعوة الإسلامية في اللجنة الإسلامية بانكوك - أرسل 10 أشخاص من أعضاء اللجنة الإسلامية بانكوك إلى مساجد في بانكوك لكي

⁴¹ Interview with Ustaz Ali Kongpeng, Head of Islamic Dakwah Department at the Islamic Committee in Bangkok, on 11/6/2021 at 7.00 a.m.

يخطبوا أمام الناس في صلاة الجمعة من كل أسابيع بالدور، والباحث الأول كان يشارك معهم أيضا في إعداد الخطبة، أما مواضيع الخطبة فهي المواضيع المتعلقة بقضايا المعاصرة التي تحدث في المجتمع البانكوكي، كالتبني، وحكم الزواج المثلي، حيث استدل الخطيب بالأدلة الشرعية وآراء العلماء والقواعد الفقهية لتثبيت أحكام تلك القضايا. واختارت اللجنة الإسلامية ببانكوك هذه الطريقة لتربية مسلمي بانكوك لأن بعضهم ليس لديهم وقت كاف في اكتساب العلوم الدينية إلا بمدة قصيرة في أثناء صلاة الجمعة فقط، والخطبة هي من الضوابط التي وصلت إلى عقول المستمعين مباشرة، لأن من أركان صحة صلاة الجمعة يجب على المصلي أن يستمع الخطبة بتركيز.

- الاستعانة بوسائل الإعلام المعاصرة، ومنها: النشر في الأدوات الحديثة (Facebook Live) حيث يتكلم بعض أعضاء اللجنة الإسلامية في القناة بما يتعلق بالقضايا المعاصرة في بث مباشر، وذلك بالتوضيح للجماهير بأن التبني حكمه حرام شرعا، لأنه يؤدي إلى استباحة الحرمات، ويحرم الحلال في المباح، ويهدم كثيرا من الأحكام التي بني عليها نظام الأسرة، وفيه وثيق الصلة بالزنا، وهو كالسرقة الكبرى لأن فيه سرقة النسب. وهذا النشر يكون في كل أسبوع، ولكل أسبوع مرة واحدة بمدة الساعة والنصف في يوم الأحد، لأن هذا اليوم يعتبر يوم العطلة في مملكة تايلاند، فمن يسترح في بيته فيكمنه أن يستمع للعلوم الدينية من قبل اللجنة الإسلامية ببانكوك.

الخاتمة

لموضوع التبني عند مسلمي بانكوك: أسبابه وآثاره وكيفية الوقاية منه في ضوء الفقه الإسلامي، يمكن ذكر جملة من النتائج، أهمها ما يأتي:

1. معنى التبني في القانون التايلاندي هو أن يصبح شخص ابنا لزوجين مع أنهما ليسا والديه الطبيعيين وله حق في كل حقوق كالولد الحقيقي من حيث القانون.

2. اتفق الفقهاء على أن التبني حكمه حرام شرعا بلا خلاف بينهم، أما حكمة تحريمه فهي كثيرة جدا، ومنها: أنه يؤدي إلى استباحة الحرمات، ويحرم الحلال في المباح، ويهدم كثيرا من الأحكام التي بني عليها نظام الأسرة، وفيه وثيق الصلة بالزنا، وهو كالسرقة الكبرى لأن فيه سرقة النسب.

3. إن نسمة بانكوك تكون حوالي 5,701,394 شخص بالنظر إلى قسم الإحصائيات بمملكة تايلاند في عام 2020م. أما عدد المسلمين فهم أقلية (عشر المائة) = 500,000 تقريبا فقط بالنظر إلى قسم الإحصائيات باللجنة الإسلامية ببانكوك، والناس الذين يعيشون في المجتمع البانكوك أكثرهم بوذي %94.5 وبعد ذلك إسلام %4.2، وبعد ذلك مسيح %1.1، وبعد ذلك ديانة أخرى %0.1 بالنظر إلى الإحصائيات في عام 2020م. ولذلك يسمى المجتمع البانكوك المجتمع المتعدد الثقافات، وهذا سبب من أسباب يؤديهم إلى جهل الأحكام الشرعية أو لديهم علم ولكن ليس بتعمق في قلوبهم.

4. وصل الباحثون إلى عدة أسباب قد تؤدي إلى التبني عند مسلمي بانكوك، ومنها العطف والرحمة، والعقم أو عدم القدرة على إنجاب الأولاد، وإنجاب الزوجين أولادا ذكورا ويرغبون الإناث فيتبنون طفلة أو العكس، وإعانة الولد المتبنى عند كبر سن آباءه وأمهاته الحقيقية، واستكثار التبني بقصد القوة في العمل أو نحوه، والزواج المثلي.

5. إن أعضاء مجلس النواب والعينات الخاصة بقانون التبني وضعوا عدة الشروط وعدة الاستثمارات للتبني بشكل صحيح ومعترف به وتابع للقانون، وكل ذلك لفوائد الطفل المتبنى ومصالحه.

6. وصل الباحثون إلى عدة آثار مترتبة على التبني، ومنها إدخال شخص أجنبي في الأسرة، وتحميل كثير من الأعباء من جهتين سواء من المتبني أو المتبني، وحرمان من الميراث أو النقصان، ويؤدي إلى جريمة تتعدى إلى المتبني نفسه، ويؤدي إلى العداوة بين الطفل المتبني

والأولاد الحقيقية للمتبني والمتبنية، ويؤدي إلى العداوة بين الأب المتبني أو الأم المتبنية والأب الحقيقي أو الأم الحقيقية. وهذه المشكلات منعت الشريعة الإسلامية نظام التبني منعاً تاماً.

7. وصل الباحثون بدائل التبني في ضوء الفقه الإسلامي، ومنها تعدد الزوجات، واختيار وسيلة كفالة اللقيط والإحسان إليه بالنفقة والأموال والحفاظ والتربية والرعاية والتعليم إلى سن البلوغ بدون أن ينسب نسبه إليه، لأن قضية تعدد الزوجات واختيار وسيلة كفالة اللقيط، هما ليسا بحرام وهما جائزان في الشريعة الإسلامية.

8. بحث أعضاء اللجنة الإسلامية ببانكوك عن كيفية حلول مشكلة التبني ووسائل الوقاية منه، ووجدوا الكيفية السهلة والممكنة لسد هذه المشكلة ووجدنا عدة طرق، وكل الطرق مستوحاة من الفقه الإسلامي والتربية والتدريس، ومنها إقامة الدورات الأسبوعية بمركز شيخ الإسلام، وإرسال المجلات والدوريات تحت رعاية اللجنة الإسلامية ببانكوك في كل شهر، وأرسل 10 أشخاص من أعضاء اللجنة الإسلامية ببانكوك إلى مساجد في بانكوك لكي يخطبوا أمام الناس في صلاة الجمعة من كل أسبوع بالدور، والاستعانة بوسائل الإعلام المعاصرة في بيان القضايا المعاصرة الواقعة في المجتمع.

وبعد ذكر النتائج يوصي الباحثون بما يأتي:

1. ينبغي على المدارس الدينية في بانكوك أن تفهم الطلبة والتلاميذ بأن بعض القضايا المعاصرة الواقعة في المجتمع لا تجوز في الشريعة الإسلامية، وأن تدرسهم بالأدلة الشرعية والأدلة العقلية معاً، صحيح... بأن بعض القضايا تجوز في القانون لكنها لا تجوز في الشريعة الإسلامية، إذا كان أحد مسلماً ودينه إسلام فيجب عليه أن يطبق القانون التايلاندي ويطبق الأحكام الشرعية أيضاً.

2. على أعضاء اللجنة الإسلامية بانكوك والعينات الخاصة في الأمور المتعلقة بوضع المناهج الدينية في بانكوك، يفضل لهم أن يضعوا بعض القضايا المعاصرة الواقعة في المجتمع في طرق التدريس منذ المرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية. فالباحثون يفضلون وضع بعض القضايا المعاصرة المتعلقة بالفقه الإسلامي - كالتبني واستئجار الأرحام والزواج المثلي مثلا - كمادة مستقلة خاصة باعتبار أنه أهم في تعايش الناس في المجتمع لا سيما في وقت تبادل الأزمان والعصور.

3. على أعضاء اللجنة الإسلامية بانكوك والقضاة والعينات الخاصة في تدبير شؤون المسلمين في بانكوك أن يؤسسوا مركزا خاصا للقيط لحضانة وكفالة الأيتام واللقطاء ويقوموا بإصدار اللوائح التي تبين دورها ومسؤوليتها وبيان الهدف منها وبيان أنواع الأطفال الذين تقوم الدار برعايتهم، فضلا عن ذلك عليهم أن يقوموا بالرعاية الأسرية للأطفال مجهولي الوالدين ويقدموا لهم الخدمات المناسبة لهم.

4. إعداد دورات أو مخيمات خاصة لشباب مسلمي بانكوك، والقيام ببيان ما يتعلق بالأسرة المسلمة والقضايا المعاصرة، ومنها: التبني والزواج المثلي مثلا، بالنشاطات والفعاليات، لأن الشباب في زمننا هم يحبون النشاطات والفعاليات أكثر من التعليم والتدريس في المحاضرة والفصول، وهذه الفعاليات ستساعدهم على الفهم الصحيح والدقيق وأخذ النصائح والإرشادات والمعلومات على شكل جماعي، وتؤديهم إلى الوثام والمحبة بينهم أيضا. قال الإمام الغزالي رحمه الله: "التعليم في الصغر كالنقش على الحجر"⁴² فابدأ بشباب المسلمين منذ الصغر لكي لا تحزن عليهم في المستقبل.

5. البحث عن الأشخاص ذوي الخبرة ومن لهم علم شرعي وقدرة لقيام الدعوة ونشر الخير في مجتمع بانكوك، وكل من له مواهب وإمكانية دينية أن يساهم في إصلاح مجتمعه فيما

⁴² Mūhāmmād mūnīr al mūrīsī, *Al tārbīyāh al islāmīyāh: usūlūhā wā tātāwūrūhā fī al bilād al arābīyāh*, (Cairo: Dār al mārīf, with out edition, 1987), page 135.

يتعلق بالفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة خاصة، فرسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الْمُؤْمِنُ يَأْلَفُ وَيُؤْلَفُ، وَلَا حَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلَفُ، وَلَا يُؤْلَفُ، وَحَيْرَ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ"⁴³.

6. يفضل على أعضاء اللجنة الإسلامية ببانكوك أن يطلبوا إلى مكتب المقاطعات في بانكوك لتمحيص الأشخاص الذين طلبوا التبني. لأن الاجراءات في مكتب المقاطعات تطلب من مقدم الطلب تسليم بطاقته الشخصية لموظفي المكتب لمراجعة اسمه والمعلومات المتعلقة به، بالإضافة إلى دين مقدم الطلب، إذا كان المقدم دينه إسلام وطلب مما يتعلق بفعاليات التبني فالموظفون في المكتب سيتصلون باللجنة الإسلامية ببانكوك، واللجنة تقوم بالنصيحة والإرشاد بالموعظة الحسنة للمقدم، ويختارون له وسيلة أخرى بدلا عن التبني.

المصادر المراجع

Abdul hāmīd māhmūd, *Al wājiz fī ahkām al usrāh*, (Cairo: Mūassāsāh al mūktār lī al nāshr wā al tāwzīa, 1st edition, 1425).

Abdūllāh Nūmsūk, *Al islāmī al būshī fī al mūjtāmīa al thāilāndī*, (Mīsr: cairo, 1st edition, 1442).

Abū zāhrā, Mūhāmmād bīn ahmād bīn mūstāfā bīn mūhāmmād bīn abdūllāh, *Al ahwāl al shāksiyāh*, (Cairo: Dār al fikr al arābī, 2nd edition, without date).

Ahmād bīn hāmbāl, *Mūsnād al imam ahmād*, (Mūassāsāh al rīsālāh, 1st edtion, 1421).

⁴³ Al tābronī, Sūlāimān bīn ahmād al tābronī, *Al mūajām al āawsāt*. (Cairo: Dār al hārāmāin, with out edition, with out date), juzuk 6, page 58, hadith 5787.

Al būkorri, Mūhāmmād bīn ismāil. *Sāhīh al būkorri*. (Dīmāshq: Dār al ulūm al insāniyāh, 2nd edition, 1993).

Al gāsānī, alāuddīn, *Bādāussānāai*, (Beirut: Dār al kitāb al arābī, 2nd edition, 1982).

Al hāmāwī, Usāmāh al hāmāwī, *Al tābānnī wā mūshkilā al lūqātāa wā asbābū sūbūtī al nāsāb: Dirāsāh fiqhīyāh aiḡtimāaiyāh mūqārānāh*, (Jāmīah dīmāshq: Qīsmū al fiqh al islāmī wā māshṡāhībīh, without edition, 2007).

Al shāmī, Yāhyā ahmād zākāriyā, *Al tābānnī fī al islām wā aāthārūhū alā al alāqāt al korssāh al dāwliyāh*, (Mīsr: Dār al jāmīah al jādīdāh, without edition, 2007).

Al tābrī, Abū jāfār bīn jāriṡ, *Jāmīa al bāyān an tāwīl al qūrān*. (Beirut: Dār lhyā al tūrāth al arābī, 1st edition, 1424).

Al tābronī, Sūlāimān bīn ahmād al tābronī, *Al mūajām al aāwsāt*. (Cairo: Dār al hārāmāin, without edition, without date).

GhānKodmāi lāe kādī, *Kārn rābbut bunthām*, (Rāyong: Onggārṡ barīhārṡ suān tāmbon, without edition, 2020).

Hāssān māhmūd abdūllāh, *Al māshāgīl al zāwjiyāh bāinā al shāriah wā al aurf*, (Beirut: Dār al hādī, 1st edition, 1427).

Ibn mājāh, Abū abdūllāh mūhāmmād bīn yāzīd, *Sūnān Ibnū mājāh*, (Dār Al rīsālāh al aālāmīyāh, 1st edition, 1430).

Ibn Manzūr, Mūhāmmād bīn Mūkīrm. *Lisān al-'Arab*. (Beirut: Dār ṡādir, 3rd edition, 1414).

Ibrāhīm Mūstāfā, *Al mūajām al wāsīt*. (Beirut: Dār lhyā al tūrāth al arābī, 3rd edition, 2008).

Khālīd, Mūhāmmād kālīd, *Rijālu hāw lī al rāsūl*, (Dīmāshq: Dār al fikr, 2nd edition, 1995).

Mūhāmmād mūnīr al mūrīsī, *Al tārbīyāh al islāmīyāh: usūlūhā wā tātāwwūrūhā fī al bīlād al arābīyāh*, (Cairo: Dār al māarīf, without edition, 1987).

Mūslīm, Abū al hāsān al nīsābūrī, *Sāhīh al mūslīm*, (Beirut: Dār Ihyā al tūrāth al arābī, without edition, without date).

Prāsābsūk Būndāj, *Lāk kod māi krob krūa*, (without place, 20th edition, 2020).

Rāssādā Aekbūt, *Kārn rābbut bunthām nāi rātcānājāckthāi*, (Bangkok: Sāmnākphīm wīnyūchon, without edition, 2018).

Sāiyīd gūtūb, *Fī shīlāl al qūrān*. (Cairo: Dār al shūrūk, 25th edition, without date).

Shādīyāh al sādīk al hāsān, *Hūkmū al tābānnī fī al islām*, (Jāmiāh al sūdān lī al ulūm wā al tīknūlūjīyā: Māhād al ulūm wā islām, without edition, 2021).

Tāwīb Srīshūa, *Kodmāi lāe khāmpīpāksādhīkā*, (Bangkok: Sātābān nītītāmmālāi, without edition, 2021).

Thecnology Kārntābīan, *Kārn jodtābīan rābbut bunthām*, (Bangkok: Jūlālonggorn, without edition, 2019).

Interview

Interview with Ustazah Zabah Usmalee, *Head of the Muslim Statistics Department of the Islamic Committee in Bangkok*, on 5/4/2021 at 2.30p.m.

Interview with Ustaz Ali Kongpeng, *Head of Islamic Dakwah Department at the Islamic Committee in Bangkok*, on 11/6/2021 at 7.00 a.m.

Interview with Aishah Binti Ibrahim, *A Muslim woman from Bangkok who was adopting a foundling*, on 6/11/2021 at 10.00 a.m.

Interview with Nawaf Bin Al hajji Bukorree, *A Muslim man from Bangkok who was adopting a foundling*, on 7/11/2021 at 11.00 a.m.

Interview with Petcharee, *A Buddhist employee works at the county office in the registration department*, on 9/11/2021 on 12.30 a.m.

Interview with Jaranah Binti Muhammad, *An unmarried Muslim woman in Bangkok who was adopting an adopted boy*, on 9/11/2021 on 4.00 p.m.

Interview with Ustaz Ismail Jareanchang, *Head of Department of Development at the Islamic Committee in Bangkok*, on 11/11/2021 on 7.00 p.m. (After maqrib) via phone call.

Interview with Dr.Chaiwat, *Attorney at a law firm in Saban Song District, Bangkok*, on 20/12/2021 at 12.00 a.m.

Interview with Yasameen, *A Muslim woman from Bangkok and the friend of the first researcher who is the adopted girl*, at 20/12/2021 on 5.00 p.m.

صفات القيادة الجيدة ودورها في تطوير الإدارة في الفكر الإسلامي:
دروس مستفادة من نموذج عبد الملك بن مروان

Qualities of Good Leadership and its Role in the Development of
Management in Islamic Thought: "Lessons Learned from the
Model of 'Abd Al-Malik Ibn Marwan"

Kualiti Kepimpinan Yang Baik Dan Peranannya Dalam
Pembangunan Pengurusan Dalam Pemikiran Islam: "
Pengajaran yang Dipetik daripada Model 'Abd Al-Malik Ibn
Marwan

خلد علي بخيت البرعمي* وعبد العزيز برغوث**

الملخص

هدفت الدراسة إلى تحليل صفات القيادة الجيدة، ودورها في تطوير الإدارة في الفكر الإسلامي: "دراسة لنموذج عبد الملك بن مروان"، وكذلك أبرز سمات القيادة الإدارية الناجحة في عهده، وبيان أثر القيادة الإدارية الناجحة في تطوير الإدارة، وتذكر بعض أوجه الاستفادة من هذا النموذج في واقعنا المعاصر. واتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي من خلال الاستقراء وتحليل النصوص، وتوصلت إلى أنّ الخليفة عبد الملك بن مروان قدم نموذجاً متميزاً للقيادة الإدارية، وقام بتطوير الجهاز الإداري وتنشيطه،

* طالب ماجستير بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

Helpc1840@gmail.com:

** الأستاذ الدكتور عبد العزيز برغوث، قسم المعرفة الأساسية والدراسات البنائية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية،

عميد المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. Email:

berghout@iium.edu.my

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
June Issue, Vol. 20, No. 2. 2023
E-ISSN: 2289-8077

Article received: September 2022

Article accepted: November 2022

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i2.1139>

وقام بتعريب الإدارة والنقد، وهو ما يعرف بحركة التعريب، كما استعان الخليفة عبد الملك بن مروان بنخبة كبيرة من أمهر رجال عصره في السياسة الإدارية. وأوصت الدراسة بضرورة تعميق الدراسات والأبحاث في هذه الجوانب القيادية والإدارية للفكر الإسلامي من أجل نشرها والاستفادة المعاصرة منها.

الكلمة المفتاحية: الصفات القيادية، التطوير الإداري، الإدارة الإسلامية.

Abstract

The study aimed to analyse the qualities of good leadership, and its role in developing management in Islamic thought: "A Study of the Model of Abdul Malik bin Marwan", as well as the most prominent features of successful administrative leadership during his reign. It shows the impact of successful administrative leadership in developing management and mentions some aspects of benefiting from this model in our contemporary reality. The study followed the descriptive-analytical approach through induction and textual analysis and concluded that Caliph Abdul Malik bin Marwan presented a distinguished model of administrative leadership, developed and revitalised the administrative apparatus, and arabised management, which is known as the arabisation movement. The study recommended the necessity of deepening studies and research in these leadership and administrative aspects of Islamic thought to disseminate them and benefit from them in our current situation.

Keywords: Leadership Qualities, Management Development, Islamic Management.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menganalisis kualiti kepimpinan yang baik, dan peranannya dalam membangunkan pengurusan dalam pemikiran Islam: "Kajian Model Abdul Malik bin Marwan", serta ciri-ciri yang paling menonjol dalam kepimpinan pentadbiran yang berjaya semasa pemerintahannya. Ia menunjukkan kesan kepimpinan pentadbiran yang berjaya dalam membangunkan pengurusan, dan menyebut beberapa aspek manfaat daripada model ini dalam realiti kontemporari kita. Kajian ini mengikuti pendekatan deskriptif-analisis melalui analisis induksi dan teks, dan merumuskan bahawa Khalifah Abdul Malik bin Marwan membentangkan model kepimpinan pentadbiran yang terbilang,

membangunkan dan menghidupkan semula peralatan pentadbiran, dan pengurusan Arabisasi, yang dikenali sebagai gerakan Arabisasi. Kajian itu menyarankan perlunya kajian mendalam dan penyelidikan dalam aspek kepimpinan dan pentadbiran pemikiran Islam ini untuk disebar dan mendapat manfaat daripadanya dalam situasi semasa kita.

Kata Kunci: Kualiti Kepimpinan, Pembangunan Pengurusan, Pengurusan Islam.

المقدمة

تعتبر القيادة ومهاراتها ومبادئها وأسسها وقيمتها وأخلاقياتها من أهم عوامل النجاح في إدارة الأعمال وإنجازها، وتحقيق أهدافها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي أو المؤسسي. وما لا شك فيه بأن القيادة الحكيمة والواعية والرشيده تترك أثرا بالغة ليس فقط في توجيه الأعمال، ومواجهة التحديات والعقبات، وإدارة الأزمات، وتحقيق الأهداف والمنجزات، ولكن كذلك في التأثير في الناس وفي تحفيزهم ودفعتهم للعطاء والابداع والأداء المتميز. وبالرجوع إلى التراث الإسلامي والحضارة التي أبدعتها الأمة الإسلامية في قرونها العشرة الأولى، يقدم لنا التاريخ نماذج راقية وواعية من القيادات التي كان لها أثر كبير في مسيرة المجتمعات التي كانت تقودها.

وفي هذا السياق الخاص بالحضارة الإسلامية برزت نماذج متعددة للقيادة في مختلف مجالات النشاط والفعل الحضاري سواء في المجالات السياسية أو العلمية أو الحربية أو الاجتماعية أو الفقهية أو الفنية وغيرها. ومن القادة الكبار الذين كانت لشخصيتهم وجهودهم أثر كبير في التأسيس للقيادة الإسلامية وتأثيرها في تجويد الإدارة، يظهر نموذج

عبد الملك بن مروان بوصفه خليفة وقائدا إمتاز بصفات جعلت منه واحد من الذين تركوا أثرا في تاريخ الأمة ومسيرتها.

اهتم عبد الملك بن مروان بشكل خاص بشؤون إدارة البلاد، وتابع تركيز معاوية بن أبي سفيان على بناء المؤسسات والاهتمام بالإصلاحات. وقد طور عبد الملك الجهاز الإداري، وأعاد تنشيطه، وعرب الإدارة، والنقد المالي، التي عرفت في عهده بحركة التعريب. وركزت على تطوير ثلاث ركائز أساسية لإدارة الدولة: مكاتب الولايات، والمحافظات، ومكاتب البريد. ومما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية لم تنزه وتتوسع وتنجح في مختلف المجالات بدون إسهامات ودور فاعل للقيادة الإدارية والقياديين الذين تمتعوا بالمواصفات القيادية المميزة وما نراه في أن النظريات لم تتناول الدور الاستراتيجي للقيادة الإدارية الناجحة في الحضارة الإسلامية. كما لم يتم التوصل بحثيا إلى تحليل، ومعرفة جوانب القدرة، والخبرة لدى هذه القيادات، وتأثيراتها المهمة في إدارة، وتقييم، وتطوير الأداء. ومن هنا جاء هذه الورقة لتسليط الضوء على بعض جهود عبد الملك بن مروان في الإدارة الفاعلة والصفات القيادية التي سمحت له بتحقيق إنجازات هائلة في فترة وجيزة. وتحاول الورقة الإجابة عن جملة من الأسئلة منها: ما مواصفات القيادة الإدارية الناجحة في عهد عبد الملك بن مروان؟ وكيف أسهمت القيادة الإدارية الناجحة في تطوير الإدارة في الفكر الإسلامي بالإشارة إلى جهود عبد الملك بن مروان؟ وإلى أي مدى يمكن الاستفادة من النموذج القيادي لعبد الملك بن مروان في تنمية الصفات القيادية، وتطوير الإدارة في واقعنا المعاصر؟

وتهدف هذه الورقة إلى تحليل صفات القيادة الجيدة ودورها في تطوير الإدارة في

بالإشارة إلى بعض جهود عبد الملك بن مروان، متبعة في ذلك المنهج الوصفي التحليلي، واستقراء جهوده من أجل إستباط العبرة والقيم والمبادئ والصفات القيادية المفيدة لنا في هذا العصر. وقسمت الورقة إلى مقدمة ومبحثين رئيسيين وخاتمة تتضمن مجموعة من المقترحات، بالإضافة إلى قائمة بالمصادر والمراجع.

أولاً: الإطار العام لدراسة صفات القيادة في أمودج عبد الملك بن مروان

القيادة مطلب إنساني فطري، وملكات مُكتسبة

قيادة الناس وإدارة شؤون الأمم والشعوب والدول والحضارات وظيفه حيوية من وظائف الأنسان منذ وجدت الخليفة، وبداية الحياة الإستخلافية التعميرية الحضارية على وجه الأرض. وكانت القيادة دوما مطلباً محوريا لإدارة العمران البشري بتنوعاته وتعقداته وشوؤن. والقيادة بهذا المعنى العام لا تعني فقط قيادة ورياسة الدول، ولكن يدخل ضمن القيادة كل المستويات كل المجالات والميادين الحياتية الأخرى التي تستدعي بطبيعتها وجود القيادة. وقد وهب الله سبحانه أشخاصا من عباده صفاعت قيادية لا تجدها عند آخرين، ووزع عليهم هذه النعمة على تفواتهم واختلافهم وهذه نعمة وحكمة إلهية عظيمة. كما أن الكثير من المهارات والملكات والكفايات والصفات القيادية يمكن تعلمها بالممارسة والتدريب والمران ومن خلال تجارب الحياة العملية المتنوعة والمتزايدة.

وقد خلق الله تعالى الناس متفاوتين، يفضل بعضهم بعضاً في القدرات، والطاقات، والعقول، وغير ذلك مما حباهم الله به، وبالتالي جعل الأداء عند الناس في مجالات الحياة المتنوعة في تفاوت وتفاضل، وجعل قسماً منهم يبرز في نواحي معينة لا يبرز فيها القسم الأخر، ومن هذه الأمور المسؤولية والقيادة. قال سبحانه في بني آدم: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. فقال تعالى: ﴿عَلَى كَثِيرٍ﴾: ولم يقل "على كل"، ومن عساه أن يكون الخارج من هذا الكثير إلا الملائكة،

الملك بن مروان

فمنذ القدم يبرز في حياة البشر أناسٌ تكون فيهم صفات معينة تؤهلهم لقيادة الناس، وتقدم الصفوف أمامهم؛ فمثلاً في النظام القبلي البدائي يتقدم الناس رجلٌ يسمى شيخ القبيلة أو المسؤول عنها، كانت الأعراف القبلية في الجزيرة العربية تؤدي دوراً في عملية الضبط الاجتماعي والقيمي، إلى أن جاءت السلطة الحكومية التي لا تعترف بالأحكام والنظم العرفية، خاصة بعد مجيء الشريعة الإسلامية، فإذا كان للمكان سلطته على الفرد والجماعة، فإن للأعراف سلطتها كذلك، فالكل أمام العرف سواء، وأمام الضبط الاجتماعي والسياسي سواء أيضاً. والبدو يستمدون استقرارهم، وقوتهم، ووجودهم، من دساتير يتوارثونها شفاهةً جيلاً بعد جيل، في أمور الشجاعة، والبسالة، وحماية السابلة، وصيانة العرض، والشرف، واسترداد الحقوق، وكرامة الفرد والجماعة، وحماية الضعيف، وإكبار القوي، حتى يصل الأمر لإعطاء الحيوان، والطير، والزرع، والشجر، والحجر، حقوقاً يقدرها كل رجالات القبيلة، سواء أكان خارجها أم داخلها، ورغم مقتهم الضعف والاستكانة، إلا أنهم يكرهون العنف، ويستبشعون القسوة، ويرثون العفو عند المقدرة.

والقيادة معروفة بشكل عام على أنها القدرة على التأثير في الآخرين، وتوجيه سلوكهم لتحقيق الأهداف المشتركة. لذلك فهي مسؤولية المجموعة التي أدت إلى تحقيق الأهداف المحددة. تُعرف أيضاً بعملية تهدف إلى التأثير على سلوك الناس وتنسيق جهودهم لتحقيق أهداف محددة. والقائد هو ذلك الشخص الذي يستخدم نفوذه وقوته للتأثير على سلوك، ومواقف الأشخاص من حوله لتحقيق أهداف محددة.

إن القيادة بصفة عامة تعد حلقة الوصل بين الموارد البشرية بالمنشأة، وخططها، وتصوراتها المستقبلية، وتعتبر البوتقة التي تنصهر، وتتفاعل من خلالها كافة المفاهيم والاستراتيجيات الإدارية وتدعم القوى الإيجابية في المنشآت، وتقلص الجوانب السلبية قدر الإمكان، وتمكن من السيطرة على مشكلات العمل وحلها وحسم الخلافات

وتنمية، وتدريب، ورعاية الأفراد بوصفهم أهم مورد للمنشأة، كما أن الأفراد يتخذون من القائد قدوة لهم بمعنى آخر، قد اكتسبت هذه الدراسة أهمية خاصة؛ لأنها تناولت موضوعًا ذا أهمية استراتيجية في مجال تطوير القيادة الإدارية الناجحة.

مفهوم القيادة عامة

تعددت الدلالات اللغوية لمصطلح القيادة في المعاجم العربية واللغوية مادة (قَوْدَ)، وكلها تدور حول أن "قود) القاف، والواو، والذال، أصل صحيح يدل على امتداد في الشيء، ويكون ذلك امتدادا على وجه الأرض وفي الهواء. من ذلك القود: جمع قوداء، وهي الناقة الطويلة العنق. والقوداء: الثنية الطويلة في السماء. وأفراس قود: طوال الأعناق. كذلك نلاحظ أن: "ق و د): (قاد) الفرس قودا وقيادا والقياد ما يقاد به من حبل ونحوه والمقود مثله وجمعه مقاود والقائد خلاف السائق (ومنه) القائد لواحد القواد والقادة وهو من رؤساء العسكر مصدره القيادة"¹.

ومن الناحية الإصطلاحية العامة تتنوع التعاريف والفهوم حول مفهوم القيادة. وعلى الرغم من ذلك، فإن معظمها تدور حول كونها عملية تحريك مجموعة من الأفراد في اتجاه محدد ومخطط وذلك بتحفيزهم على العمل بإختبارهم، وبذلك من خلال كونها مجموعة من السلوكيات أو التصرفات المعينة التي تتوافر في شخص ما، ويقصد من ورائها

¹ الخوارزمي، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المطرزي (المتوفى: 610هـ)، المغرب، دار الكتاب العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ، (396/1).

حث المرؤوسين على التعاون من أجل تحقيق الأهداف المعينة للعمل، ومن هنا تصبح وظيفة القيادة وسيلة لتحقيق الأهداف التنظيمية².

إلى جانب ما عرفت به القيادة بأنها عبارة عن مستويات مختلفة من قبل إداريين ومفكرين، حيث تُعتبر القيادة من خلال التعريفات التي عُرفت بها القيادة بأنها الجسر الذي يستعمله المسؤولون ليؤثروا على سلوك، وتوجهات المرؤوسين وهي في مجملها تحمل مسؤولية تجاه المجموعة كما قال عمر بن عبد العزيز "ألا إني لست بخيركم، ولكني رجل منكم غير أن الله جعلني أثقل حملاً"³.

وأما مفهوم القيادة في الفكر الإسلامي، فالمتطوع في الفكر الإسلامي يتضح له أنّ مصطلح القيادة بمسماها اللفظي لم ترد في القرآن الكريم، سواء باللفظ المباشر لمصطلح القيادة أو من الناحية الاشتقاقية للمصطلح، إلا أنّ القرآن الكريم استخدم بعض المصطلحات التي تحمل بين طياتها معنى القيادة، مثل كلمة الإمامة ومشتقاتها، ومن ذلك قول الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾، [الفرقان-74]، وكذلك مصطلح الحكم ومشتقاته، وذلك نحو قول الله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾، [الأنعام: 89]، وكذلك مصطلح الخلافة وذلك في قوله تعالى ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾، [ص-26].

² ينظر: هشام الطالب، دليل التدريب القيادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، منشورات الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، دار المستقبل، الخليل-فلسطين، (ص 52).

³ ينظر: محمد أكرم العدلوني، القائد الفعال، عمان، الأردن، بدون طبعة وبدون تاريخ، (18/1).

ومن ثمَّ تعرف القيادة في المنظور الإسلامي والفكر الإسلامي بأنها تحقيق الخلافة في الأرض، وذلك من أجل الصلاح والفلاح. (4) وكذلك تعرف القيادة أيضًا بأنها أمانة التوجيه، والقدرة التي تحملها المسلم في موقعه، ليحقق أهداف جماعة المسلمين الدينية والدينيوية المنبثقة من شريعة الله⁵. ومن ثمَّ تُعتبر القيادة بمبادئها العامة وسماتها الخاصة وبمفهومها العام أحد أهم الركائز في مختلف جوانب الحياة، سواء على المستوى المجتمعي داخل المجتمع أو على المستوى الأسري، إلى جانب كونها العصب الأساسي في تحقيق مبرر النجاح والتطور والبقاء على المدى البعيد.

ومن ثمَّ فإنَّ من أهم الخصائص القيادية التي عرفتھا الإدارة في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - القدوة الحسنة، والإخاء، البر والرحمة والإيثار، وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يحث أولي الأمر على أن يولوا أعمال المسلمين شيئًا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين⁶.

تُعتبر الإدارة بشكل عام حيزًا مهمًا من تطور حياة الإنسان، حيث دعت الحاجة إلى وجود جانب الإدارة بسبب أهميتها ومتطلباتها التعاونية وتنظيماتها إلى جانب الجهود المشتركة للأفراد وتوحيدها لخدمة هدف الإنسان.

القيادة الإدارية لغة وإصطلاحا

من المفاهيم الأساسية التي تعالجها هذه الورقة مفهوم القيادة الإدارية كما هو مشار إليه في عنوانها. وتعددت الدلالات اللغوية، والمعجمية لمصطلح الإدارة في المعاجم

⁴ ينظر: الجندي، صابر الحسيني الجندي، اختيار القيادة الإدارية بين القانون وعلم الإدارة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، القاهرة، 2005م، (ص 21).

⁵ ينظر: رمضان الزيان، مدخل لدراسة مفهوم القيادة وطبيعتها في الإسلام، بدون طبعة وبدون تاريخ، (ص 17).

⁶ عامر مصباح، خصائص القيادة عند الرسول - صلى الله عليه وسلم - دار هومة، الطبعة الأولى، الجزائر، 2003م، (ص 16).

العربية، وكلها تدور حول إدارة مصدر آراء في أمر انظر مادة دور: فكر إدراك⁷. وكذلك أدارَ يُدير، أدرّ، إدارةً، فهو مُدير، والمفعول مُدار⁸. وفي الإصطلاح تشير بعض التعاريف إلى أنه الإدارة تعني غالبًا المعرفة الصحيحة لما يراد من الأفراد أن يؤديه، ثمّ التأكيد من أهمّ يؤديه بأحسن طريقة⁹. كذلك هي مجموعة متشابكة من الوظائف، أو العمليات منها "تخطيط، تنظيم، توجيه، قيادة، متابعة، رقابة" تسعى إلى تحقيق أهداف معينة عن طريق الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة.⁽¹⁰⁾ وهي أيضًا عبارة عن تحقيق الأهداف المنتظرة بتنظيم استخدام الإمكانيات المادية، والبشرية المتاحة مع المحافظة على العلاقات الإنسانية داخل المؤسسة¹¹. بناءً على هذا المدخل التعريفي يمكن القول بأن مفهوم القيادة الإدارية مركبًا يتكون من قسمين القيادة، والإدارة، لذلك لا بدّ وأن نُعرّف ونُفرّق بين مصطلح القيادة، ومصطلح الإدارة أولًا وتبيان الملامح الأساسية لكل من القائد والمدير.

ومن وقد عرف محمد أبي الفضل عبد الشافعي كل من القائد والمدير، القائد هو ذلك الشخص الذي يتوافر لديه من التأثير الشخصي "السلطة غير الرسمية" على يد عدد من الأفراد يجعله قادرًا على توجيه سلوك هؤلاء الأفراد، والمدير هو ذلك الشخص المعين

⁷ رينهارت بيتر آن دوزي (المتوفى: 1300هـ)، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعمي، وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، الطبعة الأولى، من 1979 - 2000 م، (4/442).

⁸ د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م، (1/782).

⁹ ينظر: محمد إسماعيل دياب، الإدارة المدرسية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2001م، (ص 94).
¹⁰ ينظر: سامي عريف، الإدارة التربوية المعاصرة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2001م، (ص 20).

¹¹ ينظر: شوقي عبد الله، إدارة الوقت ومدارس القيادة الإدارية، دار المشرق الثقافي، عمان، الأردن، 2006م، (ص 6).

من قبل سلطة أعلى لقيادة وتوجيه مجموعة من الأفراد نحو تنفيذ أهداف محددة، ومن ثمَّ يتوافر له بحكم موقعه الرسمي قدر معين من السلطة الرسمية على هؤلاء الأفراد، تعطيه الحق في إصدار الأوامر والتوجيهات اللازمة لهم لتنفيذها¹². كذلك تُعرف القيادة الإدارية بأنَّها " القدرة التي يؤثر بها المدير على مرؤوسيه وتوجيههم بطريقة يتسنى بها كسب طاعتهم واحترامهم وولائهم وشحن هممهم وخلق التعاون بينهم في سبيل تحقيق الهدف ذاته"¹³.

أنماط القيادة الحديثة وتجلياتها في أنموذج عبد الملك بن مروان

أنماط القيادة

تتعدد أنماط القيادة الحديثة وأساليبها بشكل هائل. وقد أوضحت الأدبيات المتعلقة بدراسة القيادة بأن هناك أنماطاً متنوعة، يتصف فيه كل نمط بصفات وميزات تجعله مختلفاً عن الأنماط الأخرى قليلاً أو كثيراً. ومن أهم الأنماط القيادية يمكن الإشارة إلى:

– القيادة الديمقراطية، وهي الأسلوب الذي يعتمد على المشاركة والتشاور ما بين الرئيس والمرؤوس في الاجتماعات في الحوار وإبداء الرأي والاعتماد على أسلوب الاتصال المفتوح ما بين الرئيس والمرؤوس.

– القيادة الديكتاتورية وهو الأسلوب القيادي الذي لا يؤمن بالتشاور أو التحاور مع المرؤوسين وإنما إصدار الأوامر بشكل مباشر وما على المرؤوسين إلا التنفيذ وكذلك يعتمد هذا الأسلوب على اتخاذ القرارات بشكل فردي دون مشاركة المرؤوسين ودون إتاحة

¹² ينظر، محمد أبو الفضل عبد الشافعي، القيادة الإدارية في الإسلام المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، (ص 33).

¹³ موسى اللوزي، التنمية الإدارية، المفاهيم، الأسس، التطبيقات دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، 2000، (ص 98).

الملك بن مروان

المجال أمام المرؤوسين على إبداء التحاور والتشاور أو إبداء الاقتراحات¹⁴. ومعرفة المهارات القيادية وصفات الشخصية القيادية والقائد المتميز الصحيح الذي لا يتكبر ولا يكون متعجرفاً ولا فظاً، وفي السطور التالية نتعرف على أهم طرق بناء الشخصية القيادية:

- 1- التوازن هو مفتاح بناء الشخصية القيادية، ومن أهم المهارات القيادية معرفة كيفية خلق التوازن بين الأشياء كيف يفصل الأشياء بين الخيوط الدقيقة والمتشابكة التي لا تحتاج إلا إلى التوازن، بحيث يمكن اكتساب أجمل الصفات والمهارات، وبالتالي بناء شخصية قيادية تعرف كيف تفصل وتوازن بين الحزم والقوة، بين الغرور والثقة بالنفس.، وبين المغامرة والتهور، وهذا ما يمنح القائد الحكمة ويجعله شخصية أفضل سلوك في المواقف المختلفة.
- 2- الإبداع من أهم المهارات القيادية، لذلك ينصح به دائماً عند بناء الشخصية القيادية، وخاصة للأطفال، لتعزيز إبداعهم وابتكارهم. حيث إن هذا القائد مطالب بتقديم حلول مختلفة ومبتكرة للمشكلات، ولتحقيق أهدافه بطرق غير تقليدية، فهذه من أهم صفات الشخصية القيادية التي تعرف جيداً كيف تبتكر وتحول الأمور أكثر. بسيط بشكل كبير.
- 3- النجاحات والإنجازات: لا يمكن للقائد أن ينقصه الثقة بالنفس، فلا يوجد شخصية قيادية لا تثق بقدراته ومهاراته، والتعرف على نقاط قوة شخصيته وتحاول التخلص من نقاط الضعف، لذلك عند بناء الشخصية القيادية من المهم تقوية ثقته بنفسه، ولكي تثق هذه الشخصية بما لديه من المهارات حتى

¹⁴ نحو إطار مفاهيمي متكامل للقيادة من منظور الفكر الإداري المعاصر والفكر الإسلامي "دراسة مقارنة"، الأستاذ المساعد الدكتور عاكف لطفى الخصاصنة الأستاذ المساعد الدكتور حمدان رشيد الجمال، جامعة البلقاء التطبيقية، كلية الحصن الجامعية، ص 104-105).

يحاول التطور بشكل دائم؛ مثل التطوير، والتطوير الذي ينتج عن الثقة بالنفس التي تبني وتخلق شخصيات قيادية.

4- المبادرة أهم المهارات القيادية التي تحتاجها الشخصية. بما أنه لا فائدة من امتلاك شخصية تمتلك إبداعًا وابتكارًا، ولديها ثقة معينة بنفسها وتبقى في مكانها، فهي لا تملك زمام أمور حياتها ولا تبدأ في تحريك الحياة نحو ماذا يريد...؟ وماذا تريد...؟، لذا فإن عدم وجود مبادرة من الشخصية يجعلها شخصية خاضعة تدفعها. الظروف وتغيير الحياة، ولكن عندما تكون لديك المبادرة، فإنك تخلق شخصية قيادية قادرة على قيادة حياتك وقيادتها إلى النجاح.

أهم سمات الشخصية القيادية

ومن خلال النظر في الأدبيات المتعددة يمكن سאתخلص مجموعة من السمات القيادية التي تعتبر مشتركة بين مختلف أنماط القيادة ومنها:

- لديه ضبط النفس والنضج العاطفي.
- لديه القدرة على اكتساب المؤهلات التي تساعد على النجاح في إدارة مؤسسته.
- يتميز بذكاء اجتماعي عالٍ يسمح له بمعرفة نفسه ونفسية الآخرين.
- لديه سلطة كبيرة تساعد على إنجاز عمله.
- استمتع وضع الدعاية بطريقة منطقية ومعقولة.
- يتخذ القرارات الصحيحة.
- لديه القدرة على حل المشكلات بأسرع طريقة وبأقل التكاليف.
- لديه فن اختيار الشخص المناسب للمكان المناسب.
- إنه غير مهتم بالكلمات والشائعات التي لا أساس لها.
- ملتزم بالقيم الاجتماعية والعادات والتقاليد.

الملك بن مروان

- لديه القدرة على توزيع المهام والعمل على من حوله بحكمة كبيرة.
- لديه القدرة على أن يكون منتظمًا في العمل.
- مثقف وواسع الاطلاع.
- مبدع، لديه القدرة على الإبداع والابتكار¹⁵
- القيادة المتساهلة أو غير المتداخلة وهو أسلوب القيادة المعتمد على إعطاء الحرية المطلقة للمرؤوسين في التصرف في شؤون أعمالهم دون أن يكون له تدخل مباشر، أي بمعنى آخر فهو الأسلوب الذي يعتمد على عدم المبالاة لما يدور في المنظمة لأمر قد تتعلق في صفاته الشخصية أو الانشغال في تحقيق مصالح خاصة، وبالتالي ذلك إلى عدم الاكتراث لمصالح المنظمة وترك المرؤوسين يعملون دون أي تدخل في شؤونهم.
- القيادة التبادلية وهو أسلوب القادة الذين يركزون على تحقيق الأهداف من خلال استخدام أساليب المكافآت والحوافز أو تقديم الإغراءات للمرؤوسين حتى يبذلوا أقصى جهودهم وطاقتهم للوصول إلى الأهداف من أجل كسب الجوائز المقدمة لهم.
- القيادة التحويلية، وفيه تظهر صفات القيادة الإدارية عند عبد الملك بن مروان وكيف ارتقى بالدولة وقضى الثورات والحوارج عن الدولة الإسلامية في عهده، ونمط القيادة التحويلية هو أسلوب القادة الذي يعتمد على الذكاء، والحنكة، والبديهة، وامتلاك صفات غير عادية تستمر جميعها للتأثير على المرؤوسين وحثهم على الجهد وتحقيق الهدف بأعلى مستوى¹⁶. ومن بين آليات تنمية القيادة الناجحة في الواقع المعاصر الفهم، حيث يُعد الفهم والذكاء الصفة المهمة والضرورية للقيادة الناجحة إذ له أكبر الأثر في الإقناع

¹⁵ سالم بن عبد الله الخلف، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، (1/68).

¹⁶ نحو إطار مفاهيمي متكامل للقيادة من منظور الفكر الإداري المعاصر والفكر الإسلامي "دراسة مقارنة"، الأستاذ المساعد الدكتور عاكف لطفى الخصاونة الأستاذ المساعد الدكتور حمدان رشيد الجمال، جامعة البلقاء التطبيقية، كلية الحصن الجامعية، ص 104-105).

والتأثير، وفي المؤسسات التربوية يزداد الاحترام للقائد الذي يتميز بالفهم والذكاء لا يكون مقتصرًا على المواقف فحسب وإنما يتعداه إلى الذكاء العاطفي والانفعالي والذكاء الاجتماعي الذي يمثل ركنًا مهمًا قوامه قدرة القائد على التواصل والتأثير.

وقد أثنى الله - سبحانه وتعالى - على نبيه سليمان بالفهم، فقال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾، [الأنبياء: 79]، إلى جانب وجود العلم، فلا شك أن للعلم أهمية كبيرة، وميزة خاصة في نجاح القائد وتزداد أهمية القائد بزيادة أهمية العلم الذي يحمله بل إن وجود القادة العلماء سببًا للأمن والاستقرار، ونشر العدل والمساواة بين الخلق، فإذا غابوا انحرف الناس عن جادة الحق والصواب، وسادهم الجهل والخذلان، بسبب تصدر الجهلاء من الناس لإدارة أمور حياتهم الدينية والسياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية وغيرها، والتصدر الحقيقي يحتاج إلى قيادة ناجحة تجمع بين العلم الشرعي والعقل الواعي، علمًا وفضلهما على الكثير، فبداية القصة فيها إشارة إلى العلم، وإعلان لقيمته، وقدرة العظيم، وعظمة المنة به من الله على العباد، وتفضيل من يؤتاه على كثير من عباد الله المؤمنين، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، [النمل: 15].

كذلك وعلو الهمة وحسن النظام والتنظيم، حيث يترفع القائد الناجح عن توافه الأمور، وينغمس في القضايا الجليلة في حال اكتشافه بأنها مهمة وضرورية ولقد كان سليمان يتفقد الجنود بنفسه، ليرى هل هي لازمة لمراكزها، مع أنه قد جعل لهم مديرين، ومما يبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مَنِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾، [النمل: 17].

الملك بن مروان

ومن ثمَّ فقد قسَّم سليمان -عليه السلام- المهام والوظائف على جنوده، فكل له غايته وكل له وظيفته الموكل بها، وكل حسب طبيعته وطاقاته، فما يحسنه بعض الخلق لا يحسنه البعض الآخر، ولا شك أنَّ هذا مؤثر على حسن تنظيمه وعلو همته -عليه السلام¹⁷.

كذلك التواضع، والتواضع خلق رفيع من تحلى به ساد نفسه، ومن ساد نفه ساد الناس، وارتباط هذا الخلق بنجاح القيادة ينتج من معاني عدة منها أنَّ المتواضع سهل المعشر، يفتح له الآخرون قلوبهم مما يسهل عليه حين يكون قائداً مسؤولاً القدرة على التوجيه وتملك زمام الآخرين من خلال قلوبهم لا من خلال منصبه وقوته، وهو ما يحتاجه القائد الناجح، إذ أنَّ الولاء الحقيقي للأفراد والمنظمات ينبع من خلال حب الموالين واحترامهم لرؤسائهم، كما أنَّ المتواضع أقدر الناس على الاعتراف بأخطائه، إذ يدرك أنَّ اعترافه بوقوعه في الخطأ لا يسلبه احترام الآخرين له، ولا شك أنَّ هذا معنى من معاني النجاح الحقيقي للقيادة.⁽¹⁸⁾

ومن ثمَّ فقد استنبط العلماء من الآية استحباب تفقد الحاكم أحوال الرعية، وكذلك تفقد الأصدقاء والأقارب، وقوله تعالى: ﴿لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾، دليل على أن الحد أي العقوبة على قدر الذنب، لا على قدر الجسد، ولكن يرفق بالمحدود في الزمان والصفة.

وأما ذبحه فدليل على أن الله أباح له ذلك، كما أباح ذبح البهائم والطيور للأكل وغيره من المنافع. وقوله تعالى: ﴿أَخْطُتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ أي علمت ما لم تعلمه من الأمر، دليل على من قال: إن الأنبياء تعلم الغيب، ودليل على أن الصغير يقول للكبير، والمتعلم للعالم: عندي ما ليس عندك إذا تحقق ذلك وتيقنه، وكذلك الاعتذار الصحيح

¹⁷ ينظر: القيم الحضارية في قصة سيدنا سليمان عليه السلام، (ص 95).

¹⁸ ينظر: لمحات في فن القيادة، ج. كورتوا، (ص 58-59).

مقبول عند أهل الحق والإيمان، فقول الهدهد ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَّأٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ﴾ دفع فيه عن نفسه ما توعدده من العذاب والذبح. ومن ثم فقد كانت بلقيس ملكة سبأ، وكان هذا عرفاً معمولاً به عند القدماء، وعند المعاصرين غير المسلمين.¹⁹

ثانياً: أسس القيادة الإدارية في عهد عبد الملك بن مروان وأهم إنجازاته

ذكرنا في العنصر السابق مفهوم القيادة الإدارية، وذلك من خلال الوقوف على أهم المفاهيم التي وردت في تعريف القيادة الإدارية، ومن ثم نتناول في هذا العنصر مفهوم القيادة الإدارية في عهد عبد الملك بن مروان وأهم إسهاماته، وذلك من خلال توليته حكم الدولة الإسلامية.

تجليات القيادة الإدارية عند عبد الملك

كان عبد الملك بن مروان وريثاً للملك من سلفه معاوية بن أبي سفيان. ومن ثم فقد استفاد من سياسته، ومن الأنظمة المبدئية التي قام بوضعها، ولكنه أيضاً قام بتجاوزها في مبدأ السلطان، فكان معاوية يعطي حرية التعبير والقول والنقد لقاداته وولاته على الأقطار، أما عبد الملك لم يفعل ذلك فكانوا بين أيديه ليسيروا على كل الذي يريده وينفذوا أوامره، ولم يكن يسمح لجلسائه أن يجتزئوا من سلطانه أي شيء. وبهذا يكون عبد الملك قد نظم دولته الأموية على نظام السيادة، والسلطان، والاستبداد، والانفراد، فالخليفة هو صاحب الأمر كله فلا يُرد كلامه، فأى شخص يخالف أوامره يكون السيف على رقبته، وأعطى نصيحة لابنه الوليد بن عبد الملك وهو على فراش الموت وقال: إذا مت فشمري، وائتري، والبس جلد النمر، وضع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات

¹⁹ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دوهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة الثانية، 1418 هـ، (19/287).

الملك بن مروان

نفسه فاضرب عنقه، ومن سكت مات بدائه، وهذه النصيحة لابنه بأن يستخدم السيف لأعدائه ومخالفيه وأن يموتوا حقًا إذا لم يظهروا الخلاف.

فعندما تولى عبد الملك بن مروان خلفًا من أبيه لم يكن في يده غير الشام ومصر فقط، وهذه كانت حدود خلافته المحصورة، وهذا على أن دولتهم لم تقم بالشام إلا منذ عشرة أشهر فقط، ولم تضم مصر إلا في شهرين، وأخذت البيعة لعبد الملك وفي بعض نفوس بني أمية ما فيها، فكانت الدولة بحاجة إلى تثبيت أقدامها، ولم يكن الأمر قاصرًا على هذا الحد، فهناك فريق من الأمة أعلن الثورة على هذه الأوضاع كلها، وثورته على بني أمية كانت أشد، وهؤلاء هم الخوارج، وقد أقام جمع منهم دولة لهم بالأهواز إقليم فارس جنوبي البصرة، وأقامت جماعة أخرى دولة ثانية في جزيرة العرب في اليمامة، والبحرين، وحضر موت، وفق هذا كله، كان هناك رجال الشيعة بالكوفة وغيرها يتأهبون، وينظمون صفوفهم؛ استعدادًا للقيام بثورة أو تكوين دولة، وجل غضبهم منصب على الأمويين بالذات؛ لأنهم في نظرهم هم الذين اغتصبوا الخلافة من آل البيت، وأساءوا إليهم وقتلوا كبار أئمتهم²⁰.

ولعل من أبرز ما تميزت به القيادة الإدارية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، أن المناصب الإدارية في دولتهم قد تم حصرها بأيدي أبناء أسر معينة، مثل آل أبي عبدة، وآل شهيد، وآل جهور، وآل فطيس، والأمر في هذا لا يقتصر على هذه الأسر الأربع فقط، فهناك أسر أخرى سوف تتم الإشارة إليها في حينه، وإذا فتشنا عن العلاقة بين الأسرة الأموية وأي أسرة من تلك الأسر، نجد أن رابطًا يربط الطرفين بعضهما ببعض منذ أيام الخلافة الأموية في الشام، وعندما قدم الأمير عبد الرحمن بن معاوية إلى الأندلس وقف إلى جانبه عمداً تلك الأسر، وأثبتوا له صدق الولاء، وعندما استعملهم لمس منهم

²⁰ ينظر: محمد ضياء الدين الرئيس، عبد الملك بن مروان والدولة الأموية، أستاذ ورئيس قسم التاريخ الإسلامي، بكلية دار العلوم-جامعة القاهرة، الطبعة الثانية، 1969م، مطابع سجل العرب، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، (ص16).

الوفاء والكفاءة، فاخترت لبنيه وأحفاده من بعده سياسة لم يجيدوا عنها، تقوم على حصر المناصب في تلك الأسر؛ ليحقق بذلك نقطتين: الأولى: استمرارية ولاء تلك الأسر، والثانية: إن تلك الأسر تمثل سياج حماية قوي للأسرة الأموية، إذ إن مصيرها مرتبط بمصير الأمويين، وبذلك غدا المصير المشترك رابطاً قوياً بين الطرفين، ولذا فقد حرص الأمويون على تقوية تلك الأسر، بينما تفانت الأخيرة في حماية الأسر الأموية، لأجل ذلك فإن إقدام المنصور على إضعاف شأن تلك الأسر هو تقويض لأقوى دعائم الدولة الأموية، وعامل رئيسي من عوامل سقوطها²¹.

أظهر عبد الملك بن مروان براعة فائقة في إدارة الدولة، وتنظيم أجهزتها، مثلما أظهر براعة في إعادة الوحدة إلى الدولة الإسلامية، فاعتمد على أكثر الرجال - في عصره - مهارة ومقدرة، وأعظمهم كفاءة وخبرة، وسياسة وإدارة، ومن أبرزهم الحجاج بن يوسف الثقفي الذي عهد إليه بإدارة القسم الشرقي للدولة، الذي يتكون من العراق، وكل أقاليم الدولة الفارسية القديمة، وكان الحجاج عند حسن الظن به، فبذل أقصى طاقته في تثبيت أركان الدولة، والقضاء على كل مناوئها²².

ومن بين ما ورد في كتب التاريخ والسير ما يدل على قيادة عبد الملك بن مروان الإدارية ما حدث في مسألة عمرو بن سعيد الذي قام بمؤامرة لقلب الدولة، فقد تحرك عبد الملك بسرعة، وبت في الأمر، وقضى على هذه الفتنة في بدايتها، دون أن يدفعه إلى التردد عامل القرابة والصلة أو مكانة عمرو أو أي اعتبارات أخرى، وقد ذُكرت هذه

²¹ سالم بن عبد الله الخلف، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، (1/68).

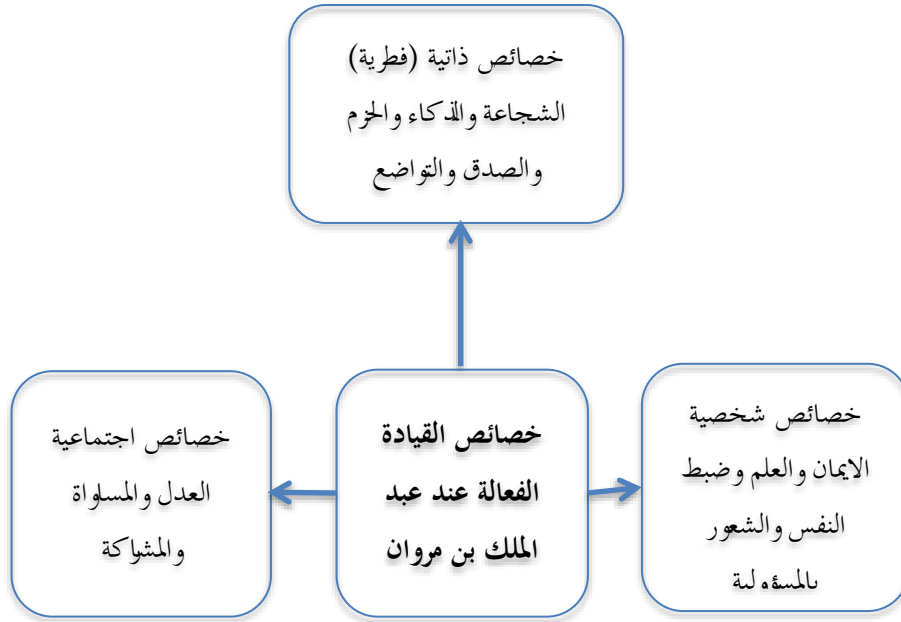
²² ينظر: عبد الشافي محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى - 1428 هـ، (267).

الملك بن مروان

الحادثة في كتب التاريخ، وذلك "فقال عبد الملك: ربّما كان في العَجَلَة خيرٌ كثير، ألم تر أمر عمرو بن سعيد؟! ألم تكن العَجَلَة فيه خيرًا من التأني"²³.

صفات القيادة الفعالة عند عبد الملك بن مروان وسماحتها

يوضح الشكل أدناه خصائص القيادة الفعالة في أنموذج عبد الملك خصائصه: الفطرية الذاتية، والشخصية الإيمانية والاجتماعية المتصلة بالتعامل مع الناس وإدارة المجتمع والعلاقات.



شكل: خصائص القيادة عند عبد الملك بن مروان

²³ شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قز وغلبي بن عبد الله المعروف بـ «سبط ابن الجوزي» (581 - 654 هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق وتعليق: [بأول كل جزء تفصيل أسماء محققه]، محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ربحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مأمون، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الحن، إبراهيم الزبيق، دار الرسالة العالمية، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013 م، (9/ 356).

- ومن السمات البارزة للقيادة كما اتضحت من خلال تتبع نموذج عبد الملك بن مروان:
- الاستماع: يقصد بالاستماع: القدرة على الإنصات والانتباه للاتباع، وبالتالي يستمع للاتباع، ويقدم لهم الدعم اللازم، والحرص على امتلاكهم لمهارات الاتصال والصلاحيات لصنع القرارات. وأن يتحلى بالاهتمام العميق، ويعرف احتياجات وإرادة المجموعة ليخدمهم والتعاطف: يفهم الآخرين ويتعاطف معهم، بوصفهم يحتاجون ذلك للتنمية الشخصية ويفترض النية الحسنة في معاونيه.
 - الشفاء: يقصد بالشفاء: القدرة على قراءة النفوس والتغلب على معاناة الآخرين، فكان عبد الملك بن مروان يمتلك المقدرة على شفاء النفوس والتغلب على معاناة الآخرين وآلامهم، فيسعى لحل المشكلات والصراعات التي يواجهونها.
 - الوعي: والوعي لدى عبد الملك وعي عام ووعي ذاتي، ولديه مقدرة ونظرة تكاملية وشمولية للمواقف. لذا عليه أن يكون قادراً على رؤية أكثر الحالات دقة داخل الصورة الكلية ويكون دقيق الانتباه.

المقدرة: أي القدرة على توقع النتائج المحتملة لعمل ما، وتحديد العواقب المستقبلية، وهذه من أبرز الصفات القيادية عند القائد فلا بد للقائد من نظرة شمولية للأمر والرؤية المستقبلية التي تعينه على توقع المشكلات وعلاجها والتقليل من أضرارها²⁴.

- أمّا السمات الإنسانية فهي تعكس قدرة القائد على التعامل مع العاملين وهي أكثر صعوبة من المهارات الفنية كونها أكثر تعقيداً أو تغييراً وتنوعاً من المجالات الفنية وإنّ التعامل مع الأفراد أكثر صعوبة من التعامل مع الأشياء نفسها²⁵. ومن ثمّ نلاحظ أنّ

²⁴ عبد الشافي محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى - 1428 هـ، (271).

²⁵ مبادئ الإدارة المدرسية، محمد حسن المعايرة، دار المسيرة للنشر، عمان، ط1، 1999م، (ص 102).

الملك بن مروان

القيادي والإداري الناجح هو الذي يستطيع أن يقيم علاقات إنسانية حميمة مع كل العاملين معه من خلال معرفة القائد المستمرة والمتزايدة بالخصائص النفسية للعاملين لغرض خلق التكامل بين أهدافهم وأهداف المؤسسة، فهو يحترم شخصيات العاملين ويودهم، يلبي مطالبهم ويحترم أفكارهم وآراءهم في مناقشته مشاكل الإدارة والدراسة عن حلول لها ويعطيهم الثقة بأنفسهم وغير ذلك من الأمور التي تجعل العاملين متعاونين في بذل الجهد وزيادة قدرتهم على العطاء والإنجاز.²⁶

دخل الحاجب على مالك بن عمارة بعد أن خطب الجمعة عبد الملك بن مروان وكان مالك قد فتن ببلاغة عبد الملك وتنبأ له بالملك، أمر عبد الملك حاجبه بأن يأتي بمالك فلما جاء؛ مد إليه يده وأجلسه، وقال: إنك تراءيت لي في موضع لا يجوز فيه إلا ما رأيت، فأما الآن فمرحبا وأهلاً، كيف كنت بعدي؟ فأخبرته. فقال لي: أتذكر ما كنت قلت لك؟ قلت: نعم. فقال والله ما هو بميراث رعيناه. ولا أثر رويناه، ولكني أخبرك بخصال مني سمت بها نفسي إلى الموضع الذي ترى:

- ما خنت ذا وُدِّ قط.
- ولا شمت بمصيبة عدو قط.
- ولا أعرضت عن محدث حتى ينتهي حديثه.
- ولا قصدت كبيرة من محارم الله تعالى متلذذا بها.
- فكنت أومل بهذه أن يرفع الله تعالى منزلتي وقد فعل.

²⁶ ينظر: الإدارة بين النظرية والتطبيق، كمال حمودي، مكتبة عين شمس، القاهرة، مصر، 1997م، (ص 30-31)، وعلم النفس الحديث، تقييم البحوث النفسية والاجتماعية والتربوية، دراسات في تفسير السلوك الإنساني، عبد الرحمن محمد العيسوي، عمان، الأردن، 1999م، (ص 177).

نشمخ عندما نقرأ مثل هذه السير التي ترسم طريق السمو والرفعة ليس بالإرث فقط، بل بخصال الخير، وصفات الكرامة، وأخلاق النبل التي رقت بهؤلاء وجعلت منهم أناسا يشار إليهم بالبنان، ويحتلون مكانة مرموقة في التاريخ ويصعدون بما اتصفوا به. أنه خليفة صاحب رؤية مبنية من ثقته بربه الذي لا يخيبه، ومنسوبة إلى صفات خير كان ينوي التقرب بها إلى ربه ويطمع أن يكافئه الله تعالى بتلك المنزلة نظير تلك الصفات، وهي صفات مهمة للقائد تضع إستراتيجية ما قبل القيادة، وتصنع طريق الصعود أثناء القيادة وتصحب القيادة في سيرها نحو العلا والشموخ.

- سمة الولاء والوفاء والكفاءة

ولعل من أبرز ما تميزت به القيادة الإدارية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، أن المناصب الإدارية في دولتهم قد تم حصرها بأيدي أبناء أسر معينة، مثل آل أبي عبدة وآل شهيد وآل جهور وآل فطيس، والأمر في هذا لا يقتصر على هذه الأسر الأربع فقط، وإذا فتشنا عن العلاقة بين الأسرة الأموية وأي أسرة من تلك الأسر، نجد أن رابطا يربط الطرفين بعضهما ببعض منذ أيام الخلافة الأموية في الشام، وعندما قدم الأمير عبد الرحمن بن معاوية إلى الأندلس وقف إلى جانبه عمداء تلك الأسر، وأثبتوا له صدق الولاء، وعندما استعملهم لمس منهم الوفاء والكفاءة، فاختط لبنيه وأحفاده من بعده سياسة لم يحدوا عنها، تقوم على حصر المناصب في تلك الأسر، ليحقق بذلك نقطتين: الأولى: استمرارية ولاء تلك الأسر، والثانية: أن تلك الأسر تمثل سياج حماية قوي للأسرة الأموية، إذ أن مصيرها مرتبط بمصير الأمويين، وبذلك غدا المصير المشترك رابطاً قوياً بين الطرفين، ولذا فقد حرص الأمويون على تقوية تلك الأسر، بينما تفانت الأخيرة في حماية الأسر الأموية، لأجل ذلك فإن إقدام المنصور على إضعاف شأن تلك الأسر هو تقويض لأقوى دعائم الدولة الأموية، وعامل رئيسي من عوامل سقوطها.

- سمة فتح الآفاق والاستقرار

ومن أهم صفات القيادة الناجحة القدرة على فتح الآفاق وتحقيق الاستقرار الذاتي والمجتمعي وفي إدارة شؤون الدولة أو المؤسسة التي يديرها. وإذا ما رجعنا إلى نموذج عبد الملك بن مروان نستطيع أن نشتف في استراتيجيته الخاصة بالفتوحات والتعامل مع الولاءات المختلفة قدرته القيادية المتميزة. والمتطلع في سيرة الخليفة عبد الملك بن مروان يلاحظ أنه كانت له أعمال أخرى كبيرة وعظيمة أهلتته لأن يضعه المؤرخون في مكانة مرموقة، ومن بين ما شغل بال الكثير من المؤرخين نھوضه الكبير وتوسعاته الكبيرة للفتوحات التي توقفت طويلاً منذ بدء الفتنة والنزاع الداخلي، ومن ثم أثمرت جهوده وضمت إلى الدولة أقطار مهمة، إضافة إلى أنه صاحب الفضل في إتمام تحرير هذه البلاد وطرد الروم منها نهائياً، وفتح الطريق لنشر الإسلام واللغة العربية واستقرار كافة المنطقة الإسلامية.

وتعتبر جانب فتوحات عبد الملك بن مروان في بلاد المغرب من أهم الفتوحات الإسلامية التي تحققت في عهده، وتمثل فتوحات بلاد المغرب في برقة وطرابلس والمعروفة اليوم بليبيا، وإفريقية أو المغرب الأدنى، والمعروفة اليوم بتونس، والمغرب الأوسط والمعروفة اليوم بالجزائر، ومن ثم المغرب الأقصى والمعروفة اليوم بمراكش. ومما أوصى الخليفة عبد الملك بن مروان بتولية المهلب بن أبي صفرة إمارة خراسان عام 78هـ، وذلك بسبب إخلاصه للدولة وتفانيه في محاربة الخوارج، فنزل المهلب بن أبي صفرة العاصمة مرو، وأخذ يعيد الهدوء والأمن والنظام إلى البلاد مرة أخرى، وأرسل بعد ذلك جحافل المسلمين من جديد نحو الشرق إلى بلاد تركمان سنة 80هـ، فعبر المهلب بنفسه نهر بلخ "سيحون" ونزل كاش، ثم جعل يغزو البلاد غزواً متواصلاً لا يفتر عن الجهاد، فخيّل له بسمرقند، وأرعى ببخارى، وثالثة بطخارستان، ورابعة ببست، وكان كلما فتح فتحاً أخرج الخمس لبيت المال وأرسله إلى الحجاج ويقسم الباقي بين أصحابه.

- سمة الشورى وإحترام آراء الآخرين

ومن بين الدروس المستفادة من الفتوحات في عهد عبد الملك بن مروان نلاحظ صفة الشورى ومبدأ التشارك في الآراء، والذي اهتم به الخليفة في جميع فتوحاته الإسلامية، خاصة من قادة الجيش، وقد بيّن عبد الملك بن مروان أهمية الشورى في قوله: "لأن أخطئ وقد استشرت أحب إلى من أن أصيب وقد استبددت برأيي وأمضيته من غير مشورة لأن على رأيه يزرى به أمران تصديقه رأيه الواجب عليه تكذيبه وتركه من المشورة ما يزداد به بصيرة"²⁷.

- سمة التطوير المستمر

اهتم الخليفة عبد الملك بن مروان بالنظام الإداري في حكمه للدولة الإسلامية اهتماماً خاصاً، فقد سار على نهج الخليفة معاوية بن أبي سفيان في تطوير المؤسسات والاهتمام بالإصلاحات، وقام بعد ذلك بتطوير الجهاز الإداري وتنشيطه، وقام بتعريب الإدارة والنقد، وهو ما يعرف بحركة التعريب، كما استعان الخليفة عبد الملك بن مروان بنخبة كبيرة من أمهر رجال عصره في السياسة الإدارية. كذلك فقد نظم عبد الملك بن مروان الدولة الإسلامية على أساس من التمسك بالسلطان والسيادة والانفراد ونظم وسائل الحكم تنظيمًا جعله السيد المتفرد في دولته.

- سمة العدالة والتقوى والنزاهة

لقد كان القضاء على عهد عبد الملك استمراراً لما كان عليه زمن من سبقه من الخلفاء فضلاً عن إسهاماته الرائدة بتنظيم جوانب متعددة منه، فهو أول من أفرد للمظالم يوماً كما أوجب أن تقرأ عقود القضاء أي أوامر تعيينهم في المسجد الجامع أولاً، ثم يتوجهون إلى دار الأمير حيث يُتلى أمامه عهد تولية القاضي، وكان الخليفة عبد الملك بن مروان

²⁷ سالم بن عبد الله الخلف، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، (1/68).

يختار من القضاة من ينصف بالتقوى والنزاهة، فقد ولى على القضاء بلال بن أبي الدرداء.

الاستفادة من هذه السمات القيادية في واقعنا المعاصر

على الرغم من التباين الكبير بين واقع عبد الملك بن مروان والظروف الحضارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية والعلمية والتقنية التي عاشها وعاصرها وتفاعل معها، وعلى الرغم من أن الإدارة الحديثة تختلف نوعياً عن ما سبق في تاريخنا من التراتيب الإدارية ونظم الحكامة وطرائق تدبير شؤون الدولة ومؤسساتها إلا أنه يبقى أن نقول بأن الكثير من صفات القيادة وسماتها التي عرفناها في نموذج عبد الملك تتماهى مع الكثير من صفات القيادة كما ندرسها ونطبقها في واقعنا المعاصر. كما أن هناك فروقا هائلة بين الإدارة الحديثة والإدارة الإسلامية القديمة في مجالات عدة.

فمثلاً إن العصر الإداري الحديث بمعطياته ومقدراته المتطورة لا يعترف بالدور السلطوي اللامحدود للقيادات الإدارية العليا بل إننا نعلم هؤلاء القادة إذا قلنا إن أمور هذا العالم تسير بمشيئتهم وإرادتهم وقراراتهم. إننا نعيش في عصر الخبراء المهنيين والتقنيين. إنهم هذه الشريحة المتضخمة من القادة الإداريين والمديرين التنفيذيين والمستشارين الفنيين التي باتت تصنع في العالم المتقدم القرار الإداري والاقتصادي والاجتماعي.

ولكن يبقى القول بأن معظم الصفات القيادية الإدارية التي استخلصناها من النموذج يمكن تطبيقها في واقعنا ولكن بالمضامين المعاصرة، وللأهداف الحيوية للإدارة الحديثة، وطبائعها وخصائصها. وقد قدمت لنا هذه الورقة تصوراً عن بعض مواصفات القيادة الإدارية الناجحة في الفكر الإسلامي، وبينت كيف أن هذا الفكر يزخر بالنماذج الحية، وبالقيم والأخلاقيات القيادية التي يمكن أن تكون مصدراً لترقية الأداء ورفع الكفاءة وتطوير وتأهيل العناصر البشرية والتحسين المستمر.

الخاتمة

من خلال الإستعراض السابق يمكن القول بأن نموذج قيادة عبد الملك بن مروان يقدم لنا صورة مشرقة من نماذج إدارة الدولة مؤسساتها بمواصفات قيادية عالية بالمقارنة لذلك الزمان وللأحوال والظروف التي مرت بها الدولة الإسلامية. وفي ظل هذه الموصفات القيادية الراقية تمكنت الدولة الإسلامية في زمان عبد الملك من استيعاب الكثير من الأجناس والأديان والثقافات في بوتقة الحضارة الإسلامية، ووفرت البيئة والجو والوسائل لتطور الأمة الإسلامية في زمانه بشكل سريع ومنظم. وكل هذا يوضح مدى رقي الحضارة الإسلامية التي تهتم بالإنسان وبناءه القيادي المتكامل من أجل تحقيق أدواره الحضارية المنوطة به بوصفه خليفة في الأرض.

كما بينت الورقة بأن القيادة بمبادئها العامة، وسماتها الخاصة، وبمفهومها العام أحد أهم الركائز في مختلف جوانب الحياة، سواء على المستوى المجتمعي داخل المجتمع، أو على المستوى الأسري، إلى جانب كونها العصب الأساسي في تحقيق مبرر النجاح والتطور والبقاء على المدى البعيد. وأن المسلمين في زماننا يحتاجون إلى تطوير هذه المهارات والملكات القيادية على مختلف الأصعدة وفي كل المجالات من أجل تعزيز الأداء والأثار والمناج التي تعين على تحقيق أهداف المجتمعات الإسلامية.

وتوصي الورقة بضرورة توجيه الأنظار إلى مثل هذه الموضوعات المهمة والفريدة من نوعها، وذلك من خلال النماذج الإسلامية والقيادات الإسلامية في التاريخ الإسلامي، كما تقترح استثمار درر التراث الإسلامي ومخزونات الثرة الغنية في مجالات الإدارة والقيادة، وبشكل خاص ما تعلق بقيمها وأخلاقياتها وعمقها الديني والروحي والاجتماعي. ومن ثم ينبغي أن ينبري الباحثون إلى هذه الموضوعات لدراستها واستخراج حكمها وقيمها ومبادئها وتطبيقاتها ونشرها من أجل تعميم الفائدة والإستفادة منها.

المصادر والمراجع

A'bbās ,iḥssān. (1986). A'bd ālmalik bin marwān wadawruh fiy ṭḥqāfat a'sruh ,muḡalat dirāsāt ālu'lum ālinsānyat ālgām'at ālardaniyat ālmuḡalad (13) ,āl'adad(1) .

A'bd āl'zeez bin muḥammad hinydy. (2010). Ālqiyādat fiy ālidārat ālislāmyat ,mawq'i āl'lawkat.

Abu diyat ,sa'd sālim. (1987). Ma'niy ālsyāsāt bayn a'bd ālmalik bn marwān wawalym waylsh ālastād ālamariyky ālmu'āshr ,muḡlat ālu'lwm ālāiḡtimā'yat ,ḡām'iat ālkuwayt ,maḡlis ālnašhr āla'lamy , ālmuḡalad (15) ,ālḡuz'(1) .

Aḥmad ,ālmahdyi Aḥmad ,wa aḥmad ,muḥammad a'ly. (2018). Itiḡāhāt a'bd ālmalik bin marwān ālnaqadiyat fiy taḍwiqh lliš'ha'ri āla'rby ,muḡalat āldirāsāt ālluḡawiyat wāladbiyat.

Aḥnbāl ,a'ādīl ibrahīm. (d t). A'bd ālmalik bin marwān warāwah ālnaqadiyat wālblāḡiyat ,ālmuḡalat āllaybiyat āl'almyat , (4) ṣ 1-29.

Ālbilādriy ,(d t). Ḡumal min ansāb ālašhrāf ,dār ālfikr liltawziy' wālnašhir.

Ālbrkāt ,ṣālḥ bin a'bd āllh bin muḥammad. (2015). Ālbatānat ālṣālḥat lilḥalyfat a'bd ālmalik bin marwān ,qabyṣāt bin ḡuwayb namwḡaḡ'ā ,ālmuḡalat āla'lmyat likuliyat uṣwl āldiyn wālda'wat.

Ālḡahby ,šhmsu āldyn abu a'bd āllah muḥammad bin aḥmad. (2006). Siyrah ah'lām ālnubalā' ,ālqāhirat :dār ālḥadyṭh.

Ālḡanybāt ,sāṭ'i a'bd āllah ,wālbayāry ,murād rafyq. (2021). ḥaṭb ālḥalyfat a'bd ālmalik bin marwān wawaṣāyāh ,muḡārbat luḡawiyat tadāwilyat ,dirāsāt – ālu'lwm ālinsānyat wālāḡtimā'yat ,ālḡām'iat ālardanyat ,a'mādat ālbaḥṭh āli'lmy ,ālmuḡald (38) ,āl'adad(2) .

Āldswqy ,a'bd ālmun'm aḥmad. (2000). Qubylat banīy ḥaniyfat wamuwaqfuhā min ālḥalāfat ālislāmyat ḥata a'hd a'bd ālmalik bin

marwān ‘muğalat kuliyat āltarbiyat bālmanşuwrat ‘kuliyat
āltarbiyat ‘ğām‘at ālmanşwrat ‘ğ(42).

Ālgāhḻ ‘o‘mrw bin baḥr bin maḥbuwb ālkināny abu u‘tmān.
(1914m) ‘āltāğ fiy aḥlāq ālmulwk ‘(tḥqyq aḥmad zaky bāshā ‘
ālqāhirat :ālmuḥb‘at ālimyryat.

Āliys ‘muḥmmad ḍiyā’a āldyn. (1969). A‘bd ālmalik bin marwān
wāldawlat ālumawyat ‘maktabat ālmuhṭadyn lliṭabā‘at wālnašhir ‘
muṭāb‘i siğl āl‘arab.

Ālsāmrayiy ‘a‘bd ālgābār muḥsin. (2008m). Ālātiğāhāt āl‘āmat fiy
siyāsāt ālhalyfat a‘bd ālmalik bin marwān fiy aḥtyār ‘mālḥ wawlāth
lidārat šhuwn āldawlat āl‘arbyat ālislāmyat ‘muğalat sayrmwn
ālmğld (4) āl‘adad.(13).

Āşilāby ‘a‘ly muḥmmad. (2010). ḥilāfat a‘bd ālmalik bin marwān
wadawruhu fiy ālfutwḥāt ālislāmyat bayrwt: ālmaktabat āla‘şryat
şaydiā.

Āşu‘ydy ‘a‘bd ālmut‘āl. (1962m). Ālsiyāsāt ālislāmyat fiy a‘hd
ālḥalifā’ ālrāšhidyn ‘ālqāhirat :dār ālfikr āl‘arby.

Ātāriyḥ ālsyāsiy lliḍawlat āla‘rbyat a‘şr ālhulafā’ ālumawiyyn.
(1998). Ālqāhirat :maktabat ālanğlw ālmşryat.

Ātirmḍy ‘muḥmmad bin i‘ysa bin ālḍaḥāk. (1998m). Sunan
ātirmḍy ‘(taḥqiyq: bişhār a‘wād ma‘rwf) ‘bayrwt: dār ālğarb
ālislāmy.

Baltāğy ‘muḥmmad. (d t). Minhağ o‘mr bin ālḥaṭāb fiy āltaşhryi‘
dirāsāt mustaw‘bat lifiqḥ o‘mr watanziymāth ‘ālqāhirat :dār ālfikr
āla‘rby.

Ciulla, j. (2004). Ethics: The heart of leadership (2nd edition).
Westport CT: Praeger.

Daft, Richard., (2004), Organization Theory and Design, south -
western Thomson, 8th ed., onio, VSA.

Daksin, a'bd ālamiyr a'bd ḥusyn. (1972). Mulāḥazāt ḥawl siyāsāt a'bd ālmalik bin marwān fiy aḥṭiyār a'mālha 'muḡalat āladāb 'kuliyyat āladāb 'ḡām'at baḡdād, 'āl'dad(15) .

Ḍiyā' āldiyn. (d t). A'bd ālmalik bin marwān wāldawlat ālumawiyat ' muṭāb'a siḡil āl'arab. Ṭ2 ālqāhr

Dufresne, P & mckenzie, A. (2009). A Culture of Ethical Leadership. *Principal Leadership*, 10, (2): 36-39.

Ḡafāl 'ḥalyl ibrahym. (1991). Ālḥalyfat a'bd ālmalk bin marwān ālnāqad āladyb 'manšhwrāt dār ālnaḡāl lilṭabā'at wālnašhir wāltawzy' 'āliskandryat 'mišir.

Garner, Eric, (2012). *Effctive Discipline*, Ventus Publishing Aps. J. P. Campbell, R. A. Mccloy, S. H. Oppler and C. E. Sag.

Iḥsān '(d t) a'bd ālmalik bin marwān wadawruhu fiy ṭhaqāfat a'srih ' muḡalat dirāsāt ālu'lwm ālinsāniyyat bālḡām'at ālardaniyyat 'ālmūḡald (13) āl'dad(1) .

Ponn, C. & Tennakoon, G (2009) The association between ethical Leadership and employee outcomes: The Malaysian Case. *Electronic Journal of Business Ethics and organization studies*, 14(1), 79- 83.

Šhākir 'maḥmmud. (1998). A'bd ālmlk bin marwān wasrtahu ' ālmaktab ālislāmy lilṭabā'at wālnašhr

Šharyf 'a'mr. (1991). Naẓm ālḥakam wālidārat fiy āldawlat ālislāmyat 'ālqāhirat :ma'hd āldārsāt ālislāmyat.

Stiab, J & Maninger, R. (2012). Ethical leadership in the principal ship: Qualitative analysis. *National forum of educational administration and supervision journal*, 29, (2): 23- 29.

Sulymān 'sulymān muḥmmad. (2005). Āltaḡawuq āladaby wālnaqady i'nd ālḥalyfat ālumawy a'bd ālmalik bin marwān 'muḡlat kuliyyat āladāb 'ḡām'at sawhāḡ 'kuliyyat āladāb 'āl'adad (28) 'ālḡuz' (2)

الفقه الافتراضي عند المالكية من كتاب المدونة بيان وتحقيق

The Default Jurisprudence of The Almalikiat from The Almodawana Book Statement and Investigation

Fikah Lalai Maliki dari Buku Blog Kenyataan dan Siasatan

سيدي محمد فال*

ملخص

يهدف البحث إلى تجلية موضوع الفقه الافتراضي عند المالكية من خلال كتاب المدونة في الفقه المالكي التي امتأأ الوطاب منها بالافتراضات الفقهية على غير ما هو مأثور عن إمام المذهب ومؤسسه. جاء البحث لبيان وتحقيق ذلك. وقد انتظم في ثلاث مباحث: المبحث الأول: مفهوم الفقه الافتراضي المبحث الثاني: موقف الإمام مالك من الفقه الافتراضي: بيان وتحقيق. والمبحث الثالث الفقه الافتراضي في كتاب المدونة معالم وتطبيقات، وقد توصل البحث إلى أن الفقه الافتراضي، تباينت آراء الفقهاء فيه، فمنهم من يرى أنه جائز ويساعد على حل النوازل، ومنهم من يرى عكس ذلك، وأن الفقه الافتراضي له مترادفات تتقارب معه في المعنى كالفقه الارتياضي. يوصي البحث إلى توجيه الأرقام لكتابة موسوعة في الفقه الافتراضي أو التقديري في التراث المالكي.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الافتراض، المالكية، المدونة.

Abstract

The research aims to clarify the subject of the hypothetical jurisprudence of the Maliki through the book Al-Mudawana fi Al-Maliki Jurisprudence, from which Al-Watab was filled with jurisprudential assumptions other than what is narrated from the imam of the sect and its founder. The research came to demonstrate and achieve this. It was organized into three topics: The first topic: The concept of hypothetical jurisprudence The second topic: Imam Malik's position on hypothetical jurisprudence:

* استاذ مساعد في الفقه الإسلامي - الجامعة القاسمية - إمارة الشارقة- سابقاً منسق قسم العلوم الشرعية بمعهد الشيخ راشد بن سعيد الإسلامي حاليًا- إمارة دبي

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: March 2023

Article accepted: June 2023

Journal of Islam in Asia
June Issue, Vol. 20, No. 2. 2023
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i2.1164>

a statement and investigation. The third section is the hypothetical jurisprudence in the blog book, Parameters and Applications. The research concluded that the hypothetical jurisprudence differed in the opinions of the jurists regarding it. The research recommends directing the pens to write an encyclopedia of hypothetical or discretionary jurisprudence in the Maliki heritage.

Keywords: Jurisprudence, Assumption, Almudawana, Almudawana.

Abstrak

Penyelidikan bertujuan untuk menjelaskan subjek fiqh hipotesis Maliki melalui kitab Fiqh Al-Mudawana fi Al-Maliki, yang mana Al-Watab diisi dengan andaian fikah selain daripada apa yang diriwayatkan daripada imam mazhab dan pengasasnya. Penyelidikan datang untuk menunjukkan dan mencapai ini. Ia disusun kepada tiga topik: Topik pertama: Konsep fiqh hipotesis Topik kedua: Pendirian Imam Malik tentang fiqh hipotesis: pernyataan dan penyiasatan. Bahagian ketiga ialah fiqh hipotesis dalam buku blog, Parameter dan Aplikasi. Penyelidikan merumuskan bahawa fiqh hipotesis berbeza pendapat para fuqaha mengenainya. Penyelidikan mengesyorkan mengarahkan pena untuk menulis ensiklopedia perundangan hipotetik atau budi bicara dalam warisan Maliki.

Kata kunci: Fiqh, Andaian, Maliki, Almudawana.

المقدمة

فإن الفقه الافتراضي كان له الأثر الكبير في تضخم الفقه الإسلامي وكثرة أحكامه¹، وإذا كان لفقهاء الرأي السبق في الفقه الافتراضي فهو سبق إلى الفضل، وإلى ما يترتب عليه الخير الكثير والنفع العميم، ولولا ذلك لدرس العلم بموت العلماء، ولم تؤثر تلك الآراء الفقهية الباقية الخالدة، والتي أعطاهما القدم بقاء وجلالاً². على أن القدر المعلى في ذلك كان من

1 محمد سلام مذكور، مدخل الفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1384هـ-1964م، ص 50.
2 السيد محمود عبد الرحيم مهران، استشراف الفتوى، بحث مقدم في ملتقى القاضي عبد الوهاب - دبي - 13-19- المحرم 1424هـ الموافق 16-22-مارس 2003م - ص: 658

نصيب أهل العراق لاعتمادهم كثيراً من التخيل والافتراض الذي لا يخطر ببال. ثم نتعرف على موقف المالكية من الافتراضات الفقية في كتاب المدونة.

أهمية البحث:

تنبع قيمة البحث في أن النصوص الشرعية طافحة بالافتراضات، إذا قرأنا قصة نوح مع أصحابه نجد الافتراض حاضر فيها، وكذلك رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم مع صحابته رضي الله عنهم، كحذيفة بن اليمان رضي الله عنه الذي كان يسأله عن الشر مخافة أن يدركه ولم يعتب عليه أحد. كما يرنو البحث إلى الكشف عن التباين الحاصل في مواقف العلماء بين مجوز لفقهاء الافتراضات ومانع له. كما تنبع أهمية البحث في إبراز الفقه الافتراضي عند المالكية من كتاب المدونة وتحقيق موقف الإمام مالك منه.

إشكالية البحث:

يناقش هذا البحث إشكالية حضور الفقه الافتراضي في المذهب المالكي من كتاب المدونة مع بيان وتحقيق في موقف الإمام مالك من الافتراض في الفقه وتحرير رأيه في المسألة بالنظر إلى أن الموسوعة الفقهية المالكية (المدونة) حوت من الأسئلة الواقعة والمتوقعة حجماً كبيراً، مما يخالف ما شاع عن إمام دار الهجرة رحمه الله. فما الفقه الافتراضي؟ وما موقف المالكية منه؟ وما النصوص التي تثبت عملهم به؟

أهداف البحث:

- 1- إمطة اللثام عن الفقه الافتراضي في التراث الفقهي المالكي.
- 2- فتح المجال أمام الباحثين لمعرفة الكم الذي حوته مدونة المالكية من الافتراضات الفقهية.
- 3- إبراز معالم وتطبيقات من الفقه الافتراضي لدى المالكية من كتاب المدونة.

الدراسات السابقة:

- بعد البحث والتتبع في المظان لم أعتز على موضوع كما صيغ به عنوان البحث، وقد وجدت محاولات لا تمتع من الكتابة في الموضوع منها:
- 1- كتاب الفقه الافتراضي للدكتورة عفاف بنت محمد أحمد با رحمة تحدثت فيه عن الفقه الافتراضي وأهميته وذكرت موقف العلماء منه، ثم بينت الاستفادة الواضحة التي حصل عليها المتأخرون بسبب وجوده، كما ذكرت ضوابط الفقه الافتراضي ومقاصده، وقد اتسم العمل بجودة التحليل والطرح، ولم تقتصر على مذهب دون مذهب، بل عرضت النصوص من الكتاب والسنة وكلام الأئمة كنماذج تثبت هذا اللون من الفقه.
 - 2- كتاب فقه الارتيادي نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل، (فقه التوقع)، بيروت، 2014. الطبعة الأولى، كتاب مميّز في باب، أتى بأمثلة تعزز وتؤكد أن الارتياح له مساحة كبيرة في التراث الإسلامي، وضرب أمثلة توضيحية تثبت صحة ما ذهب إليه.
 - 3- محمود مهران مفهوم التنظير الافتراضي نشأته وعلاقته بالمنهج الفقهي للقاضي عبد الوهاب وموقف المدارس الفقهية واقتصر على الجوانب الطيبة فقط.
- التقت مع البحث في بعض المسائل كالتعريف وجمعتهما المدرسة المالكية واختلفا في التطبيق.
- 4- رمضان السيد القطان الفقه الافتراضي وأثره في الأحكام المعاصرة دراسة تطبيقية مجلة الشريعة والقانون العدد 25، المجلد الأول (1431-2010).
 - 5- صلاح الدين خلوق الفقه الافتراضي وتطبيقاته على النوازل المعاصرة استهل موضوعه بالتعريف وضوابط الفقه الافتراضي وعلاقته بالمباحث الفقهية والأصولية مطبقاً ذلك على بعض الفروع الفقهية وبحثنا متعلق بالفقه المالكي وما حوته المدونة فقط من الافتراضات قديماً.

6- محمد بن عبد الله المحيمد الفتوى الافتراضية مفهومها وأهميتها وحكمها بحث محكم 1434هـ تعرض فيها لذكر بعض المسائل الافتراضية. تلاققت مع بحثنا في المفهوم الافتراض والألفاظ ذات الصلة واختلفت في جزء من العنوان، فبحثنا في الفقه الافتراضي وبحثه عن الفتوى الافتراضية ولا يخفى ما بين الفقه والفتوى من فروق.

7- محمد علي أحمد النعيمي: الفقه الافتراضي في المذهب الشافعي تطرق الباحث للتعريف والأهمية وأصل للفقه الافتراضي وحبس الموضوع على الفقه الشافعي ودراستنا تبحث في المذهب المالكي.

8- الفقه الافتراضي وأثره في مستجدات العصر في الفقه الإسلامي - دراسة فقهية مقارنة- رفيق محمد حجازي - مؤسسة الضحى للطباعة والنشر والتوزيع - 01 يناير 2015

تحدث الباحث عن الفقه الافتراضي ومدى مشروعيته، بين مجيز له ضمن ضوابط وحدود، وكاره؛ بل ومحرم، وكذلك حول تحديد نشأته وأهم المسائل الافتراضية في الفقه الإسلامي وبحثنا مقيّد بالمذهب المالكي.

9- مالكي ضاوية ولونيس فاطمة بإشراف الدكتور ملاوي خالد، الفقه الافتراضي عند المالكية تأصيلاً وتطبيقاً الدراسة تتحدث عن الفقه الافتراضي عند المالكية تطرقت الدراسة لنشأة الفقه الافتراضي وصولاً إلى المالكية وكانت التطبيقات عامة في الفقه المالكي ولم تقتصر على كتاب معين في أمهات كتب الفقه المالكي موزعة على أبواب الفقه من عبادات وأحوال شخصية، والذي ميز بحثنا عن هذه الدراسة أنها تعلقت بموسوعة المذهب المالكي الموسومة ب: (كتاب المدونة) بيان وتحقيق لما شاع عن مؤسس المذهب المالكي من كراهته السؤال عن الحوادث التي لم تقع، ويرى أن تركها أولى حتى تقع. وما حصل في المدونة من الافتراضات يثبت أن مالكا كان يجيب على تلك الأسئلة، ولكن ليس أنها غير حاصلة، بل يعتقد أنها واقعة فقد ضاق ذرعاً بسؤالات أسد ابن الفرات فلما شم فيها رائحة الافتراض أمره أن يذهب إلى العراق لينال

بغيته وحظه من هذا النمط من الفقه وعليه امتلأت المدونة من قولهم رأيت، وإبراز هذا النمط من الافتراضات في كتاب هو عمدة المذهب المالكي وإليه المرجع حري بأن يكتب عنه والتقت الدراسات في التعريف وبيان حكم الافتراض في الفقه والتطبيقات في بعض الأبواب الفقهية مع اختلاف في اختيارات الجزئيات التي تم التطبيق عليها فبحثنا ربطها بما جاء في المدونة وهذا ما تميز به البحث عن غيره من البحوث والدراسات السابقة، سواء على مستوى المذاهب أو كانت عامة في مجالات الفقه الأخرى.

منهجية البحث:

- 1- المنهج الاستقرائي القائم على جمع المادة العلمية وتتبعها في مظانها.
 - 2- المنهج التحليلي القائم على دراسة النصوص التي نقلت عن الإمام مالك في المدونة وغيرها التي تظهر موقفه من الفقه الافتراضي.
- اقتصرت البحث على معالم من الفقه الافتراضي تحقيقاً وتطبيقاً. فجاء عنوانه: ((الفقه الافتراضي عند المالكية من كتاب المدونة)) بيان وتحقيق. فانتظمت خطة البحث في الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الفقه الافتراضي لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: الفقه لغة واصطلاحاً

- 1- تعريف الفقه لغة
- الفقه لغة: الفهم³ أو فهم الأشياء الدقيقة
- 2- الفقه اصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد⁴

3 زكريا بن محمد، (ت 926هـ)، الحدود الأنيقة في العرفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ، ص: 67

4 - زين الدين محمد المناوي، (ت 1031هـ)، عالم الكتب، 1410هـ-1990م، ط1، ص: 263.

المطلب الثاني: تعريف الافتراض لغة واصطلاحاً:

أ - الافتراض لغة: مصدر افترض افتراضاً على نحو افتراضي؛ ظني أو احتمالي، وافتراضية فكرة تحتاج إلى دليل وهي مصدر صناعي من افترض: قضية أو فكرة يؤخذ بها في الاستدلال والبرهنة.

ب - الافتراض: الفقه الأريتي اصطلاحاً:

"هو اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والنوازل المقدرة، بقصد المران والتفقه، سواء كانت مما يمكن وقوعه أو لا"⁵.

ج - باعتباره مركباً: الفقه الافتراضي: هو اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والنوازل المقدرة⁶.

المطلب الثالث: المصطلحات المتداخلة مع الفقه الافتراضي

أ - الارتياذ لغة: الطلب والبحث لاختيار الأفضل⁷.

والرائد في الأصل من يتقدم القوم يبصر لهم الكلاً ومساقط الغيث⁸، ثم صار كل طالب حاجة رائداً⁹. ومصطلح الارتياذ هو: "التعرف على الأحكام الشرعية للمسائل التي يتوقع حصولها، والحلول الشرعية للنوازل وأثارها، والاستعداد المناسب لها".

⁵ الفقه الارتياذي، ص: 18. ويراجع، السيد محمود عبد الرحيم مهران، استشراف الفتوى، بحث قدم في مؤتمر، نظمتها جامعة القصيم بتاريخ 20 - 21 / 6 / 1434 هـ، ص: 639.

⁶ محمود محمود النجيري، الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث، مجلة الوعي الإسلامي، الناشر وزارة الأوقاف، الكويت، العدد 454، 1423 هـ، 2003 م، شهر اغسطس.

⁷ الفقه الارتياذي، ص 12.

⁸ مادة: رود، يراجع الصحاح، معجم الوسيط، لسان العرب، الراغب.

⁹ مادة: رود، جمهرة اللغة.

ب - فقه الترقب

توقع الشيء وانتظاره، والمترقب: الموضع المشرف يرتفع عليه الرقيب ... والترقب الانتظار، وكذلك الارتقاب¹⁰. وقد يستعمل في مسائل يبنى الحكم فيها على شيء، ثم بعد الظهور والانكشاف يعطى حكماً آخر، ومن الأمثلة على ذلك: إذا أنفق الزوج على المطلقة لكونها حاملاً، ثم تبين عدم حملها، فهل ترد النفقة أو لا؟

قال الناظم:

وهل حصول ذي التوقع أتى مقدرًا حين الوقوع أو أتى مقدرًا حين حصول السبب فيه خلاف بين أهل المذهب أي مذهب الإمام مالك، وهو خلاف في غيره أيضًا¹¹

ج - المراعاة

وهو تربص وانتظار وانكشاف شيء في المستقبل يبنى عليه حكم المسألة، مثل أحكام الحمل، قال ابن رجب الحنبلي: "هل يثبت له الملك بمجرد موت مورثه وتبين ذلك بخروجه حياً، أو لم يثبت له الملك حتى ينفصل حياً؟ فيه خلاف بين الأصحاب، وهذا الخلاف مطرد في سائر أحكامه الثابتة له، هل هي معلقة بشرط انفصاله حياً فلا يثبت قبله، أو هي ثابتة له في حال كونه حاملاً لكن ثبوتها مراعى بانفصاله حياً، فإذا انفصل حياً تبيننا ثبوتها من حين وجود أسبابها¹²". وفي هذا السياق يشرع طرح سؤال لما قد يترتب عنه من أحكام لا تعرف مآلاتها كمن حكم له بالتعويض عن زرع الذي أفسدته الماشية فنبت الزرع بعد صدور الحكم من

10 مادة رقب، الصحاح.

11 أحمد بن محمد الأمين الشنقيطي، إعداد المهج للاستفادة من المنهج، (الناشر مطبعة 1440هـ)، ط1، ص: 97، محمد يحيى الولاقي، الدليل الماهر الناصح في شرح المجاز الواضح، كتبة الولاقي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشوط، موريتانيا، ط، 1427هـ 2006م ص: 62.

12 القواعد، لابن رجب، (86/2).

القاضي ولم يكن القاضي يتوقع أن الزرع سينبت مع أنه أمر يمكن توقعه، ولكن الوقوع أظهر الخلاف¹³ ، قال الزقاق :

وإن جرى الحكم على ما يوجب توقعا هل بالوقوع يذهب؟ يرى الباحث أن التوقع له موقع كبير في الفقه، ويجب أن نتعامل بالوسائل الحديثة لإدراك حقائق الأشياء ونصدر أحكاما فقهية تناسب روح الشرع ومقاصده.

د - فقه المال وعلاقته بالتوقع (الافتراض)

" فقه المال إنما هو توقع، وعبرة عن توازن لكنه توازن بين حاضر ومستقبل، هذا الذي نسميه فقه المال، والفقيه عليه أن يعتمد على الأدوات التي بإمكانها أن تكتشف هذا المستقبل. وعليه أن يعرف الواقع حتى يعرف المتوقع؛ لأن المتوقع هو في الحقيقة مآل للواقع في أحد تجلياته؛ لأن الذريعة عبارة عن وسيلة يتوسل بها إلى شيء"¹⁴.

هـ - فقه التوقع

مصدر توقع الشيء، وتفعل تدل على التكلف كتشجع وتصبر قال في زيادات اللامية: بها تكلف وجانب واتخذ بها كرر تجرع مطيلا شربك العسلا والعرب تقول: " استوقع الشيء وتوقعه " انتظر وقوعه، وفي الأساس: ارتقب وقوعه، هو حسن الاستعداد للنازلة قبل وقوعها أو الاستعداد لآثارها بعد وقوعها¹⁵.

¹³ عبد الله بن بيه ، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، نشر دولة الامارات ، ط:1، 2014، ص: 32، بتصرف.

¹⁴ وأهم ما في الذرائع هو عنصر الإفضاء ، فهنا يختلف الشافعي وهو الذي لا يقول بالذرائع مع مالك وأحمد وهما يقولان بها، وإن كان ذلك أكثريا ، فمالك يقول بالذرائع في الأكثرية، يراجع، تنبيه المراجع ، عبد الله بن بيه ص، 33.

¹⁵ خالد بن عبد الله المزني، تجديد فقه السياسة الشرعية، مركز نما للبحوث والدراسات ، ط:1، 2013م ، بيروت ص:

وقفه التوقع تارة يكون افتراضا لما قد يحصل في المستقبل، كما في حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال: "كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني"¹⁶.

الحديث هنا واضح في أن حذيفة يفترض أمراً لم يقع والرسول صلى الله عليه وسلم يجيبه على كل تلك الافتراضات ولم يعترض عليه في طرحه ذلك، ونبينا لا يقر على باطل أبداً.

أرى أن فقه التوقع – إن جاز التعبير – يتجلى في توقعات نوح عليه السلام حيث توقع أن قومه ونسلهم لن يسلموا أبداً قال تعالى: " ((إِنَّكَ إِِنْ تَدْرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا)) نوح: 27

وهذا ما فسره به صاحب التنوير وقد يكون ذلك الذي حصل لنوح وتوقعه يكون عن وحي بناء على قوله جل من قائل: ((وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ)) هود: ٣٧ وما حصل لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فكان عن رجاء صادق عندما قال: " بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً"¹⁷.

على أن من اشتهر بفقه التوقع مدرسة الرأي المتمثلة في الإمام أبي حنيفة وأصحابه حيث توسعوا فيه وفرضوا المستحيل ومرنوا على ذلك مرانا عجيبا، لذا سمو بمدرسة ((الارأيتيين)) وتأثر كثير من الفقهاء بهذا اللون من الفقه، واعتبروه مرانا ذهنياً؛ ولذا صار لا يختص به فقهاء الحنفية فقط، بل له تطبيقات في المذاهب الأخرى.¹⁸ وتسمى ثمرة ذلك من الأحكام بالفقه

¹⁶ متفق عليه ، البخاري في "كتاب الفتن"، باب كيف الأمر إذا لم تكن الجماعة ، ومسلم في باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.

¹⁷ – متفق عليه ، البخاري بدء الخلق، ومسلم في الجهاد.

¹⁸ الفقه الارتبادي، 18- 19، بتصرف

التقديري أو الفقه الافتراضي، ويقصد بذلك الفتوى في مسائل لم تقع ويفترض وقوعها بالتصور العقلي النظري¹⁹ وهل يثبت الحق المكتسب بناء على التوقع؟.

نقل الإمام الغزالي عن الصحابة رضي الله عنهم "أنهم في مسائل الفرائض ما اقتصروا على بيان حكم الوقائع، بل وضعوا المسائل وفرضوا فيها ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله؛ لأن ذلك مما أمكن وقوعه، ورتبوه قبل وقوعه؛ إذ علموا أنه لا ضرورة للخوض فيما يحدث في المستقبل، وبيان حكم الواقعة قبل وقوعها"²⁰ كطيران الولي من المشرق إلى الغرب والعكس فإن طار بعد الزوال وكان قد صلى الظهر وأدركه الزوال في الوقت الذي طار فيه فلا يعيد، وهذا في الزمن الغابر كان صعب المنال ومن صميم الافتراضات الفقهية؛ ولكن اليوم أضحى السفر في الطيران بسرعة فائقة فقها واقعا متاحا للولي وغيره²¹. يتجلى الافتراض أكثر في تنزيل الشافعي وافتراضه اجتماع عيد كسوف في يوم واحد، حيث قال: "وإن كسفت الشمس يوم الجمعة ووافق ذلك يوم الفطر بدأ بصلاة العيد، ثم يصلى الكسوف، فإن لم تنجل الشمس قبل أن يدخل في الصلاة"²². وابن القيم الجوزية افتراض تعذر الشهود ليؤصل لقبول القرائن، وقبول شهادة المرأة مستقلة ومنفردة في كل القضايا²³.

ر - فقه الفرطي أو الفارطي

الفرط لغة : الفرط والفارط الذي يقدمه القوم أمامهم

¹⁹ السيد محمد عبد الرحيم مهران، التنظير الافتراضي في المنهج الفقهي للقاضي عبد الوهاب ، بحوث المؤتمر الأول لدار البحث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي 1424 هـ 2003م، ص: 6

²⁰ الغزالي، مقاصد الفلاسفة ويليهِ إجماع العوام عن علم الكلام، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي ، كلية أصول الدين الأزهر، دار الكتب العلمية بدون تاريخ، ص: 244.

²¹ عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع، ص: 30-31. بتصرف

²² - الأم ، محمد ابن إدريس الشافعي ، ج1/239، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة ، 1 ، 1400 هـ 1980م.

²³ عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع، ص: 30-31 بتصرف.

الفرط اصطلاحاً: الذي يقدمه القوم أمامهم إذا أردوا ورود الماء ليصلح لهم، ويمدر الحوض، ويستقي الماء. فهذا ضرب لمثل كل من تقدم قومه إلى نقطة الالتقاء، ومنه في الدعاء للطفل: "اجعله لنا فرطاً"²⁴ أي أجراً نرد عليه في المستقبل²⁵

المبحث الثاني: موقف الإمام مالك من الفقه الافتراضي: بيان وتحقيق.

الحديث في هذا المبحث هو بيان وتحقيق موقف الإمام مالك من الفقه الافتراضي يتم بسط ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: بيان موقف الإمام مالك من الفقه الافتراضي

العناية بالفقه عموماً تكثر، والإقبال عليها يزداد عند الأئمة المجتهدين، ذلك أن الإمام مالكاً يروى عنه أنه تكلم في سبعين ألف مسألة من الفقه - كما قالوا - حتى إن فتاويّه جمعت في مائة جزء، جمعها أبو بكر المعيطي وأبو عمر الإشبيلي²⁶، فكانت مئة مجلد، ويبعد كل البعد أن تكون المسائل كلها واقعة في زمانه، وهذا يردك إلى أن الفتوى مما اعتنى بها المسلمون عناية خاصة.

روى أسد ابن الفرات بعد أن قدم المدينة على مالك، أن ابن القاسم وغيره من أصحاب مالك كانوا يجعلونه يسأله، فإذا أجاب يقولون: قل له: فإذا كان كذا؟ فضاق علي يوماً، فقال لي: "هذه سلسة بنت سلسة، إن أردت هذا فعليك بالعراق. ويرى أبو زهرة: "أن أول حركة نحو المذهب المالكي بعد أن انتقل الإمام مالك إلى جوار الله كان للمذهب العراقي دخل فيها

²⁴ وورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: "السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاجِفُونَ، ... وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ" الموطأ باب جامع الوضوء، رقم الحديث / 66 الطبعة المغربية.
²⁵ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق وزارة الأوقاف المغربية، ط: 1440 هـ 2019 م، ج 1/117.
²⁶ مقال: نظرات في تاريخ المذهب المالكي - مجلة دعوة الحق، العدد: 226، صفر 1403 هـ - دجنبر 1982 م، المملكة المغربية.

، أو كان الموجه إليها²⁷. ذلك أن فقه العراقيين فقه قياسي كثير التفريع، وكان فيه الفرض والتقدير، وعلى هذا الطريق كان فقهاء أهل الحديث يجذرون من الافتراضيين، ويطلقون عليهم تسميات عدة، مثل: (المهداهد)، (الأرأيتيين)، (أصحاب أرأيت) وينهون تلاميذهم عن مجالستهم والأخذ عنهم واتباع طريقتهم، قال أبو وائل: "لا تقاعد أصحاب أرأيت"²⁸. ولهذا قال المقرئ: (إن النازلة إذا نزلت أعين المفتي عليها).²⁹ ويرد الحجوي ما نقل عن الإمام مالك من رفضه في النوازل التي لم تقع بقوله: "وهذا ينافي ما روي عنه من المسائل الكثيرة التي هي في الموطأ والمدونة والموازية والعتبية وغيرها"³⁰، وذلك ما ستم مناقشته وتحقيق المسألة فيه.

المطلب الثاني: تحقيق موقف الإمام مالك من الفقه الافتراضي.

موقف الإمام المذهب من الفقه الافتراضي، هو أن الابتعاد عنه مطلوب في الشرع، ويعتبرها سلسة من سلسلات، ومن أرادها فليذهب إلى موطنها في العراق. والمتتبع لمدرسة أهل الأثر يلحظ التحول إلى الفقه الافتراضي في بعض مواقفهم وذلك ما نراه في مدوناتهم الفقهية.

يقول الحجوي مؤكداً هذا التحول الذي طرأ على المدرسة المالكية بما فيها مؤسس المذهب، في تعليقه على ما أورده ابن المنير عن موقف دار الهجرة ونصه: (قال ابن المنير: كان مالك لا يجيب في مسألة حتى يسأل، فإن قيل نزلت أجاب عنها وإلا أمسك، ويقول بلغني أن المسألة إذا وقعت أعين عليها المتكلم، وإلا خذل المتكلم - وعلق الحجوي في هذا الموقف بقوله - وهذا ينافي ما روي عنه من المسائل الكثيرة التي هي في الموطأ والمدونة والموازية والعتبية وغيرها،

²⁷ محمد أبو زهرة، مالك حياه وعصره آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي القاهرة، ط: 2، بدون تاريخ، ص: 398.

²⁸ الفقه الارتبادي، ص: 27

²⁹ القواعد الفقهية، المقرئ، 467/2.

³⁰ محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (ت ١٣٧٦هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان الطبعة: الأولى - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م ج 350/1.

ويأتي في ترجمة المعيطي من أصحابه الأندلسيين أنه أفرد أقواله هو وأبو عمر الإشبيلي فكانت مئة مجلد، ويبعد كل البعد أن تكون المسائل كلها واقعة في زمانه.³¹ والتحقيق في ذلك ما كشفه الإمام أبو زهرة بقوله: " ما كان يفتي إلا فيما يقع من المسائل إلا ما كان أصحابه يتحايلون به عليه فيفرضون صوراً يسألون عنها بلسان غيرهم ليتوهم أنها مسائل واقعة لا مفروضة فيجيب على هذا الاعتبار"³². ويحسن التنبيه هنا إلى أن كلمة التحايل التي جاءت في النص السابق لا تليق بمولاء الفقهاء ولا بإمامهم؛ ولكن يمكن القول أن المدرسة المالكية في هذه الفترة تحت منحي المدرسة الحنفية العراقية بطريقة أو بأخرى ولا مشاحة في الاصطلاح.

المطلب الثالث: نتائج البيان والتحقيق في موقف مالك

الافتراض أثره عظيم في صقل المواهب وسرعة التكيف مع الجديد يقول مهران: "... الافتراض يكون مفيداً دون ريب لأنه يقدم لكل جديد حكماً سريعاً ، ولا يدع الحادثة عند وقوعها معلقة حتى يصل الفقهاء إلى نتيجة البحث فيها . ثم ضرب الباحث مثلاً على ذلك كبحث الفقهاء في آثار تحول الإنسان إلى حيوان، أو تشكل الجن بأشكال الإنسان إلى غير ذلك من المسائل المستغربة"³³.

قال الحجوي: "إن أهل المئة الثالثة قد أكثروا من فرض مسائل لا يتصور العقل السليم وقوعها فأكثرنا من التفريع، وبسبب ذلك ضخم علم الفقه واستغرقت الفروع النادرة عن النظر في الأصول، ونقل ما قاله الآبي في شرح مسلم: "إن مما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذهب من التفريعات والفروض حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه عادة فقالوا لو وطئ الخنثى نفسه فولد هل يرث ولده بالأبوة أو بالأبوة أو بهما معاً، ولو تزايد له ولد من بطنه وآخر من ظهره

31 - الفكر السامي تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي الثعالبي. ج 1/350.

32 - يراجع مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة ، ص: 399.

33 بحث محكم ، استشراف الفتوى .. تراثيته وآفاقه، محمود عبد الرحيم مهران، 659 . بتصرف.

لم يتوارثا لأنهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر، وفرضوا مسألة الستة حملاء، واجتماع عيد وكسوف، مع أنه مستحيل عادة³⁴.

ويعلق في هذا الجانب الذي جعل الفقه يتأخر بسبب الافتراضات بقوله: (حتى أدى الأمر إلى الخبال وأوجب تأخر الفقه ودخوله في طور الكهولة ثم الشيخوخة، ولا غرابة في كون الزيادة في الشيء تؤدي إلى نقصانه)³⁵. وفي سياق ما تقدم قال الشاطبي في الاعتصام: «لو كان ثم من يسير إلى فريضة الحج طيرانا في الهواء أو مشيا على الماء لم يعد مبتدعا بمشيه كذلك، لأن المقصود إنما هو التوصل إلى مكة لأداء الفرض، وقد حصل على الكمال»³⁶. جاء الشاطبي بافتراض كان مستحيلا في زمنه، فأصبح جزءا من حياتنا اليومية. على أن ما ذكره الشافعي في مسألة اجتماع عيد وكسوف محل إشكال فقال: (استشكل ذلك بأن اجتماع عيد وكسوف ممتنع لأن الكسوف لا يكون إلا في التسع والعشرين من الشهر، والعيد إنما يكون في اليوم الأول من الشهر في عيد الفطر، أو اليوم العاشر من عيد الأضحى)³⁷.

ويرى ابن العربي أن هذا الإشكال ليس في محله: "بأن الله أن يخلق الكسوف في أي وقت شاء، لأن الله فاعل مختار، فيتصرف في كل وقت بما يريد"⁽³⁸⁾. وقد عد الشوكاني أن الافتراض ضرب من الاجتهاد وقسمه على ثلاثة أقسام، حيث: "قال بعضهم الاجتهاد على ثلاثة

³⁴ الفكر السامي ج1/353.

³⁵ الفكر السامي، ج1/353

³⁶ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، الاعتصام، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ص: 145

³⁷ التنظير الافتراضي في فقه القاضي عبد الوهاب، ص 327.

³⁸ - محمد عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر بدون تاريخ ج1/633.

أضرب. الثالث اجتهاد العالم في غير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله، أو يستفتى فيه قبل نزوله " (39).

فكل استشراف للمستقبل ينطلق من أسس سليمة وقواعد متينة يعين على فهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً يبرز محاسن الشرع ومقاصده وقدرة النصوص على تلبية حاجات المكلف من فقه واقعه أو متوقعه.

المبحث الثالث: الفقه الافتراضي في ((المدونة)) معالم وتطبيقات.

في المبحث نورد أمثلة مما حوته المدونة من الافتراضات، ولعل المقام لا يتسع لعرض ما جاء فيها من فقه افتراضي يقتصر البحث على نماذج تكون دليلاً على وجود فقه افتراضي فيها.

المطلب الأول: الافتراضات في باب العبادات

يتحدث المطلب عن نماذج من معالم الفقه الافتراضي من كتاب المدونة في الفقه المالكي باب العبادات وذلك على النحو الآتي:

• كتاب الطهارة - مسألة وضوء الأقطع.

قال سحنون: " قال ابن القاسم، قال مالك فيمن قطعت رجلاه إلى الكعبين قال: إذا توضأ غسل بالماء ما بقي من الكعبين وغسل موضع القطع أيضاً. قلت لابن القاسم: أيبقى من الكعبين شيء؟ قال نعم إنما يقطع من تحت الكعبين ويبقى الكعبان في الساقين، وقد قال تعالى: (فَاعْسِلْوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) ⁴⁰ .

³⁹ - محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق أبي حفص سامي بن العربي الأثري، تقديم عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة، ط: 1421هـ - 2000م، ص 1035.

وقد وقفت مالكاً على الكعبين الذين إليهما حد الوضوء الذي ذكره الله في كتابه فوضع لي يده على الكعبين الذين في أسفل الساقين فقال لي: هذان هما، قلت فإن هو قطعت يده من المرفقين أيعسل ما بقي من المرفقين ويعسل موضع القطع، قال: لا يغسل موضع القطع ولم يبق من المرفقين شيء فليس عليه أن يغسل شيئاً من يديه إذا قطعنا من المرفقين قلت: وكيف ولم يبق من المرفقين شيء؛ لأن القطع قد أتى على جميع الذراعين والمرفقان في الذراعين فلما ذهب المرفقان مع الذراعين لم يكن عليه أن يغسل موضع القطع" ⁴¹.

هذا نص واضح في الفقه الافتراضي من خلال الاحتمالات التي قد تصيب أعضاء الوضوء فما الحل الشرعي إن حصل ذلك افتراضاً؟ فجاء الجواب عدم غسل موضع القطع في ذلك، هذا والله تعالى أعلم.

• حكم الوضوء من النوم

يتجلى فيه الافتراض عند مالك في باب الوضوء. جاء في المدونة: "قال وقال مالك : من نام في سجوده فاستثقل نوماً، فطال ذلك إن وضوءه منتقض . وإن كان شيئاً خفيفاً فهو على وضوئه. قال : قلت أرأيت إن نام الذي هو على دابته قدر ما بين المغرب والعشاء؟ قال أرى أن يعيد الوضوء في مثل هذا، وهذا كثير" ⁴². " قال : وقال مالك : من كان على وضوء فذبح فلا ينقض ذلك وضوءه، وقال فيمن توضع ثم حلق رأسه : إنه ليس عليه أن يمسخ رأسه بالماء ثانية" ⁴³.

41 - المدونة 26/1 ويراجع ، اجتهاد ابن القاسم ، أطروحة دكتوراه

42 المدونة الكبرى ، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي، (240 هـ)، ج79/1، تحقيق علي بن السيد عبد الرحمن الهاشم، بدون تاريخ الطبع ، طبعت على نفقة الشيخ زايد طيب الله ثراه.

43 - المدونة الكبرى ، ج1/100.

● المسافر الذي يريد أن يطأ أهله وليس معه ماء

" قلت: رأيت المسافر يكون على وضوء أو لا يكون على وضوء وأراد أن يطأ أهله أو جاريته وليس معه ماء؟! قال مالك لا يطأ المسافر جاريته ، ولا امرأته إلا معه ماء، قال ابن القاسم: وهما سواء فقلت: فالرجل تكون به الشجة أو الجرح فلا يستطيع أن يغسله بالماء أله أن يطأ أهله؟، قال: نعم ولا يشبه هذا المسافر؛ لأن صاحب الشجة يطول أمره إلى براء شجته، وليس المسافر بتلك المنزلة، قال ابن القاسم: ولم يكن محمل المسافر عندنا، ولا عند مالك (44) كذلك.

● باب الحيض والنفاس

أ - أَرَأَيْتَ قَوْلَ مَالِكٍ دَمًا تُنَكِّرُهُ كَيْفَ هَذَا الدَّمُ الَّذِي تُنَكِّرُهُ؟ قَالَ: إِنَّ النِّسَاءَ يَزْعُمْنَ أَنَّ دَمَ الْحَيْضِ لَا يُشْبِهُ دَمَ الْمُسْتَحَاضَةِ لِرِيحِهِ وَلَوْنِهِ، قَالَ: وَإِذَا رَأَتْ ذَلِكَ إِنْ كَانَ ذَلِكَ يُعْرَفُ فَلْتَكْفُفَ عَنِ الصَّلَاةِ وَإِلَّا فَلْتُصَلِّ، قَالَ: وَكَأَنِّي رَأَيْتُ مَالِكًا فِيمَا يَنْحُو وَيَذْهَبُ إِلَيْهِ مِنْ قَوْلِهِ أَنَّهُ إِنَّمَا يُرِيدُ بِهَذَا أَنْ تُصَلِّيَ الْمُسْتَحَاضَةُ أَبَدًا، لِأَنَّهُ يَقُولُ: إِنْ لَمْ يُعْرَفْ ذَلِكَ وَلَمْ تَرَ مَا تُنَكِّرُهُ مِنَ الدَّمِ صَلَّتْ. قَالَ: وَقَالَ مَالِكٌ: فِي امْرَأَةٍ رَأَتْ الدَّمَ حَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا ثُمَّ رَأَتْ الطُّهْرَ حَمْسَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ رَأَتْ الدَّمَ أَيَّامًا ثُمَّ رَأَتْ الطُّهْرَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ؟ قَالَ: هَذِهِ مُسْتَحَاضَةٌ⁴⁵.

ب - الْحَامِلِ تَرَى الدَّمَ عَلَى حَمْلِهَا

قُلْتُ: أَرَأَيْتَ الْحَامِلَ تَرَى الدَّمَ فِي حَمْلِهَا كَمْ تُمَسِّكُ عَنِ الصَّلَاةِ؟ قَالَ: قَالَ مَالِكٌ: لَيْسَ أَوَّلُ الْحَمْلِ كَأَخْرِهِ إِنْ رَأَتْ الدَّمَ فِي أَوَّلِ الْحَمْلِ أَمْسَكَتْ عَنِ الصَّلَاةِ وَمَا يُجْتَهَدُ لَهَا فِيهِ وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ حَدٌّ، وَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: إِنْ رَأَتْ ذَلِكَ فِي ثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ تَرَكَتْ الصَّلَاةَ حَمْسَةَ

⁴⁴ المدونة الكبرى، ج/1/132.

⁴⁵ - المدونة، ج/153.

عَشَرَ يَوْمًا وَنَحْوَ ذَلِكَ فَإِنْ جَاوَزَتْ السِّتَّةَ أَشْهُرٍ مِنْ حَمْلِهَا ثُمَّ رَأَتْهُ تَرَكَتْ الصَّلَاةَ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ
العِشْرِينَ يَوْمًا أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ⁴⁶.

ج - حكم منع الحيض وجلبه

ناقش العلماء حكم منع الحيض وجلبه وفصلوا القول فيها أحسن تفصيل وممن فصل القول فيها فقهاء المالكية ونقتصر على رأي المالكية نظراً للمقام. وتصوير المسألة (أن تستعمل المرأة الدواء لتمنع نزول الدم في الوقت المعتاد، ففي هذه الحالة إذا ارتفع حيضها ولم ينزل الدم فإنه يحكم لها بالطهر، ولكن كره مالك ذلك مخافة أن يصيبها ضرر من ذلك)⁴⁷. وهنا مالك راعى فقه المآلات وما يقدر ينجر عنه من أذى مما لا تحمد عقباه.

● باب الصلاة

- باب الصلاة - حكم صلاة المسافر والمرضى إذا حصل خسف بالشمس أو القمر

هذا الافتراض ورد في المدونة في باب الطهارة . قُلْتُ لِابْنِ الْقَاسِمِ: أَرَأَيْتَ الْمُسَافِرِينَ وَالْمَرْضَى إِذَا لَمْ يَكُونُوا عَلَى وُضُوءٍ فَخُسِفَ بِالشَّمْسِ أَوْ بِالْقَمَرِ هَلْ كَانَ مَالِكٌ يَرَى أَنْ يَتَيَمَّمُوا وَيُصَلُّوا؟ قَالَ: لَا أَحْفَظُ مِنْ مَالِكٍ فِي ذَلِكَ شَيْئًا، وَلَكِنْ أَرَى ذَلِكَ لَهُمْ⁴⁸.

- السهو في صلاة النافلة

قلت: "أرأيت الرجل يفتتح الصلاة النافلة ركعتين فيسهو فيزيد ركعة؟ قال: قال مالك يضيف إليها ركعة حتى تكون أربعاً أخرى، وسواء كان نهاراً أو ليلاً، ويسجد لسهوه قبل السلام؛ لأنه نقصان، قلت: فإن سها حين صلى الرابعة عن السلام حتى صلى خامسة، قال:

⁴⁶ المدونة، ج1/155.

⁴⁷ بحوث وفتاوى طبية معاصرة، هاشم جميل عبد الله، ط: 1، 1438هـ 2016م، دار ابن عباس، القاهرة، ص: 276.

⁴⁸ - الإمام مالك، المدونة الكبرى ج1/179.

لم أسمع من مالك فيه شيئاً، ولا أرى أن يصلي سادسة، ولكن يرجع فيجلس ويسلم، ثم يسجد لسهوه؛ لأن النافلة إنما هي أربع في قول بعض العلماء، وأما في قول مالك فركعتان وقد أخبرتك فيه بقول مالك إذا سها حتى صلى الثالثة، قال: ولم أسمعه يقول في أكثر من أربع شيئاً، وأرى أن يسجد سجدين قبل السلام إذا صلى خامسة في نافلة" (49).

• باب الجنائز

ومن المسائل المفترضة التي يحتاجها الناس: حكم المرأة تموت، وليس معها نساء، ولا ذو محرم، ولا زوج. وحكم الرجل يموت ليس معه إلا نساء. والحكم فيهما التيمم كما ذكره مالك في الموطأ. هـ
هذه افتراضات تنشئ عنها أحكام فقهية تكون حاضرة بين يدي الفقيه عند إعمال النص الشرعي

• باب الصيام

- النظر إلى الزوجة في نهار رمضان.

سئل الإمام ابن القاسم افتراضاً عن النظر إلى الزوجة في نهار رمضان وقد جاء في المدونة: (أرأيت من نظر إلى امرأته في رمضان، فأنزل عليه القضاء والكفارة في قول مالك؟ قال: إن تابع النظر فأنزل فعلية القضاء والكفارة، قلت فإن لم يتابع النظر إلا أنه نظر فأنزل ما عليه في قول مالك؟ قال: عليه القضاء ولا كفارة) (50).

- توقع المرأة للطهر في ليلة من رمضان

في مسألة المرأة إن كانت في زمن الصيام وتتوقع الطهر فما الحكم؟ قال ابن القاسم: (سألت مالكا عن المرأة ترى الطهر في آخر ليلتها من رمضان؟ فقال: إن رآته قبل الفجر

49 - المدونة الكبرى، ج1/351-352.

50 المدونة، ج2/18/19.

اغتسلت بعد الفجر، وصيامها مجزئ عنها، وإن رآته بعد الفجر فليست بصائمة، وتأكل ذلك اليوم، وإن استيقظت بعد الفجر فشكت أن يكون كان الطهر ليلاً قبل الفجر فلتتمض على صيام ذلك اليوم، وتقضي يوماً مكانه، قلت لم جعل مالك عليها القضاء ها هنا؟ لأنه يخاف أن لا تكون طهرت إلا بعد الفجر، وإن كان طهرها بعد الفجر فلا بد من القضاء؛ لأنها أصبحت حائضاً⁵¹.

• باب الزكاة

ومن فقهه الافتراضي أو الأرايبي ما جاء في باب الزكاة عندما سئل عن رجل أخرج الزكاة ثم مات قبل أن تنفذ. " قلت رأيت إن أخرج رجل زكاة ماله ثم مات قبل أن ينفذها قال سألت مالكا عن الرجل تحل عليه زكاة ماله فيخرجها وهو مريض من أين تراها من رأس المال أم من ثلث المال، قال مالك أما ما تبين هكذا حتى يعلم أنه قد أخرج ما عليه ، مثل أن يكون يأتيه المال الغائب أو اقتضى الدين وهو مريض وقد حلت فيه الزكاة فأراها من رأس المال وليست من الثلث"⁵².

• باب أحكام الحج:

- الوقوف بعرفة

وأما من فاته الوقوف بعرفة في الحج، فهل يأتي بما بقى منه من المبيت بمزدلفة يرمي الجمار أم لا؟ بل يقتصر على الطواف والسعي، ويتحلل بعمره؟ على روايتين عن أحمد، إحداها أنه يقتصر على الطواف والسعي؛ لأن المبيت والرمي من لواحق الوقوف بعرفة وتوابعه، وإنما

⁵¹ المدونة، ج2/33. تحقيق السيد علي

⁵² فتح الرحيم، 3/149.

أمره الله تعالى بذكره عند المشعر الحرام، وبذكره في الأيام المحدودات لمن أفاض من عرفات، فلا يؤمر به من لا يقف بعرفة، كما لا يؤمر به المعتمر (53).

المطلب الثاني: الافتراضات في مدونة أحوال الأسرة

• باب النكاح :

- إذا خطب الخاطب الثيب

قلت: رأيت إن كانت ثيباً فخطب الخاطب إليها نفسها فأبى والدها أو وليها أن يزوجه فرفعت ذلك إلى السلطان وهو دونها في الحسب والشرف إلا أنه كفاء في الدين فرضيت به وأبى الولي. قال: يزوجه السلطان ولا ينظر إلى قول الأب والولي إذا رضيت به وكان كفوًا في دينه قال وهذا قول مالك. قلت: رأيت إن كان كفوًا في الدين ولم يكن كفوًا لها في المال فرضيت به وأبى الولي أن يرضى أيزوجه منه السلطان أم لا؟ قال: ما سمعت من مالك في هذا شيئاً إلا أنني سألت مالكا عن نكاح الموالي في العرب فقال لا بأس بذلك ألا ترى إلى ما قال الله في كتابه: (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ). (54)

قلت: رأيت إن رضيت بعبد وهي امرأة من العرب وأبى الأب أو الولي أن يزوجه وهي ثيب أيزوجه منه السلطان أم لا؟ قال: لم أسمع من مالك فيه شيئاً إلا ما أخبرتك. قال: ولقد قيل لمالك إن بعض هؤلاء القوم فرقوا بين عربية ومولاة فأعظم ذلك إعظاماً شديداً أهل الإسلام كلهم بعضهم لبعض أكفاء لقول الله في التنزيل: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ).

53 جامع العلوم والحكم ، ص 92 .

54 الحجرات: ١٣

- نكاح الصبيتين قد أرضعتهما امرأة الرجل

الرَّجُلُ يَتَزَوَّجُ الصَّبِيَّةَ فَرَضِعُهَا امْرَأَةٌ لَهُ أُخْرَى أَوْ أُجْنَبِيَّةٌ أَوْ أُمُّهُ أَوْ أُخْتُهُ قُلْتُ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ صَبِيَّتَيْنِ فَأَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُجْنَبِيَّةٌ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ أَتَفْعُ الْفُرْقَةَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا جَمِيعًا أَمْ لَا؟

قَالَ: يُقَالُ لِلزَّوْجِ اخْتَرَ أَيَّتَهُمَا شِئْتَ فَأَحْسِبْهَا وَحَلِّ الْأُخْرَى وَهَذَا رَأْيِي. قُلْتُ: لِمَ جَعَلْتَ لَهُ أَنْ يُخْتَارَ أَيَّتَهُمَا شَاءَ، وَقَدْ وَقَعَتِ الْحِرْمَةُ فِيمَا بَيْنَهُمَا، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ تَزَوَّجَ أُخْتَيْنِ فِي عُمْدَةٍ وَاحِدَةٍ فَفَرَّقْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا، فَهَاتَانِ حِينَ أَرْضَعَتْهُمَا الْمَرْأَةُ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ كَانَتَا حِينَ أَرْضَعَتِ الْأُولَى مِنَ الصَّبِيَّتَيْنِ عَلَى النِّكَاحِ لَمْ يَفْسُدْ عَلَى الزَّوْجِ مِنْ نِكَاحِهِمَا شَيْءٌ فَلَمَّا أَرْضَعَتِ الثَّانِيَةَ صَارَتْ أُخْتَهَا فَصَارَتَا كَأُمَّهُمَا نِكَاحًا فِي عُمْدَةٍ وَاحِدَةٍ،⁵⁵

- الرجل ينكح المرأة فيدخل عليه غير امرأته

" قلت رأيت لو أن رجلا تزوج امرأة ، فأدخلت عليه غير امرأته فوطئها؟ قال بلغني عن مالك أنه قال في أختين تزوجهما أخوان فأخطئ بهما، فدخل على هذا امرأة هذا، وعلى هذا امرأة هذا، قال: " قال مالك : ترد هذه المرأة إلى زوجها وهذه إلى زوجها، ولا يطأ واحدة منهما زوجها حتى ينقضي الاستبراء، والاستبراء ثلاث حيض.

المطلب الثالث: الافتراضات في باب النذر والوفاء به

حلف الرجل بالمشي إلى الصفا والمروة وحكم ذلك في الشرع "قلت: رأيت إن قال علي المشي إلى الصفا والمروة. قال: لا أحفظ عن مالك فيه شيئا ولا يلزمه المشي. قلت: رأيت إن قال علي المشي إلى منى أو إلى عرفات أو إلى ذي طوى. قال: إن قال علي المشي إلى ذي طوى أو منى أو عرفات أو غير ذلك من مواضع مكة لا يكون عليه شيء. قلت: رأيت

⁵⁵ المدونة، ج 302/2.

الرجل يحلف يقول علي المشي إلى بيت الله أو إلى الكعبة. أو إلى بعض مواضع مكة فحنت
أوجب عليه ذلك أم لا؟ قال: لا أدري ما هذا كله إنما سمعت من مالك يقول من قال علي
المشي إلى بيت الله أو علي المشي إلى مكة أو علي المشي إلى الكعبة إن هذا يجب عليه وأنا
أرى أن من حلف بالمشي إلى غير مكة أو الكعبة أو المسجد أو البيت أن ذلك لا يلزمه.
(56).

باب حكم أكل الصيد

إرسال كلب الصيد على معين ثم اصطاد غير ذلك" قلت رأيت إن أرسلت كلب
على صيد، ونويت ما صاد من الصيد سوى هذا الصيد، ولست أرى شيئاً من الصيد غير
هذا الواحد، فأخذ الكلب صيدا وراء ذلك لم أراه حين أرسلت الكلب فقتله، آكله أم لا ؟
قال : قال مالك : الرجل يرسل كلبه على جماعة من الصيد، ونوى إن كان وراءها جماعة
أخرى فما أخذ منها، فقد أرسله عليها وذلك نيته، ولا يعلم وراء هذه الجماعة جماعة من
الصيد أخرى، فأصاب صيداً وراء ذلك من الجماعة التي لم يكن يراها حين أرسل الكلب،
فقال مالك يأكله وإن كان إنما أرسله على هذه الجماعة، ووراءها جماعة أخرى لم ينو الجماعة
التي وراءها، فلا يأكله "57.

هذه براهين ساطعة تدل على أن المدونة حوت من الافتراضات الفقهية في أبواب شتى ما
يساعد الفقيه على التأمل والتفكير وإنعام النظر في النصوص الشرعية لفقه مستقبل متوقع
يسهل التعامل مع النوازل عند حصولها، على أن الإمام مالكا كان يكره الافتراضات ويذم
أصحابها ويأمرهم بالذهاب إلى من يشغل نفسه بذلك كما هو الحال في المدرسة العراقية.

⁵⁶ المدونة، ج3/159-160.

⁵⁷ - المدونة الكبرى، ج3/107-108.

وهنا أسجل ملحوظة وهي علاقة الفقه الافتراضي بالقياس عند المالكية، من تتبع نصوص المدونة لا يتكلف عناء نظر في وجود علاقة واضحة عند ابن القاسم بين القياس والافتراضات التي تطرح على مالك فيجيب عنها، وإذا وردت ولم يكن لمالك تحدث فيها، يستعمل ابن القاسم القياس فيها ويفتي السائل، بناء على ذلك، وهذا جلي في أكثر من موطن من المدونة. وأدعو الباحثين والمهتمين بالمذهب المالكي أن يوجهوا أقلامهم للكتابة في الافتراضات الفقهية وعلاقتها بالقياس في المذهب المالكي، ابن القاسم أمودجاً.

خاتمة

بعد بحث مستمر معمق في تراث الفقه المالكي عن الفقه الافتراضي في موسوعتهم الفقهية الموسومة ب: "المدونة" وغيرها مما أسهم في بناء المادة العلمية للعمل، توصل البحث إلى أهم النتائج والتوصيات التالية:

1 - النتائج:

أولاً: أن زمن النبوة حصل فيه افتراضات لما قد يحدث في المستقبل وأجاب عنها رسول الله -صلى الله عليه وسلم منها ما ورد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه فكان يفترض أمراً لم يقع والرسول صلى الله عليه وسلم يجيبه على كل تلك الافتراضات.

ثانياً: أن زمن الصحابة رضي الله عنهم وكبار التابعين وصغارهم أسسوا الفقه في الواقع، وازدهر الفقه ونما وتوسعت فروعه وتشعبت، دون ظهور كبير للفقه الافتراضي أو الأرايبي.

ثالثاً: الفقه الافتراضي له مترادفات تتقارب معه في المعنى كالفقه الارتياضي والتوقب والتوقع وفقه المستقبل وفقه المآلات وهي وإن كانت تختلف اختلافاً قليلاً إلا أنها تنتظم في سلك الافتراضات التي لم تكن في الوقت الحالي بل يتربص حصولها.

رابعًا: الفقه الافتراضي، تباينت آراء الفقهاء فيه فمنهم من يرى أنه جائز ويساعد على حل النوازل عند حدوثها، كما عند الحنفية، ومنهم من يرى عكس ذلك ويكره الاشتغال به خاصة إذا كانت الافتراضات يستحيل وقوعها كما هو الحال عن الإمام مالك.

خامسًا: أن الفقه الافتراضي توسع مع الإمام أبي حنيفة وأسس دعائمه وجعله مسلًا من مسالك الاجتهاد الفقهي، حتى قيل إنه وضع ستين ألف مسألة أو تزيد في الافتراضات الفقهية.

سادسًا: القدح المعلى في الافتراضات الفقهية كان من نصيب أهل العراق لاعتمادهم كثيرا من التخييل والافتراض الذي لا يخطر ببال.

سابعًا: أن جماعة من السلف كرهوا السؤال عما لم يقع، لما يتضمن التكلف في الدين، والتنطع والرجم بالظن من غير ضرورة وذلك ما مال إليه مالك بن أنس.

ثامنًا: أن من ذم فقه التوقع علل موقفه والدفاع عنه بأن تصور ما لم يقع كما لو كان واقعا يخرج عن طوق البشر، والمتيقن طبعًا وعقلًا أن النازلة إذا وقعت اختلفت في كثير من جوانبها عن القضية المتخيلة أو المفترضة، قال المقرئ: "إن النازلة إذا نزلت أعين المفتي عليها".

تاسعًا: الخصوبة الواضحة في المدونة من النمط الافتراضي حسب التفسيرات وأقربها إلى المنطق أن أسد بن الفرات كان يتحايل على الإمام مالك وي طرح عليه أسئلة يفترض وقوعها فيجيب الإمام مالك على أنها واقعة، وهذا ما يتوافق مع الروايات التي نقلت عن الإمام مالك، وامتناعه من الإجابة على الأحكام التي لم تقع.

عاشرًا: أن المدونة تعج بالافتراضات الفقهية التي قد تحصل وليست مستبعدة الوقوع، ومنها ما يستبعد وذلك ما تم بيانه، وتحقيق القول فيه في البحث.

2 - التوصيات:

التوصية الأولى: يوصي البحث إلى ضرورة عناية الباحثين والمهتمين بالتراث المالكي إلى الاهتمام بلون الفقه الافتراضي وعقد ندوات ومؤتمرات علمية لإبراز الكنوز العلمية من الفتاوى في المذهب المالكي التي تستشرف المستقبل وتتطلع إلى عصر متجدد يتطور بين الفينة والأخرى.

التوصية الثانية: الكتابة عن فقه التقدير أو فقه المستقبل واستخراج النصوص الفقهية الدالة على الافتراضات بالرجوع إلى الموسوعات كالبيان والتحصيل ومناهج التحصيل وغيرها من الموسوعات الضخمة التي حوت الفقه المالكي.

التوصية الثالثة: توجيه الأرقام إلى كتابة موسوعة في الفقه الافتراضي أو التقديري في التراث المالكي .

التوصية الرابعة: تتبع المدارس الفقهية المالكية وتصنيفها على حسب حضور الفقه الافتراضي في مؤلفاتهم وحجم ذلك كالمدرسة العراقية، الأندلسية، القيرواني، المدرسة المغربية، والمدرسة الشنقيطية.

التوصية الخامسة: أدعو الباحثين والمهتمين بالمذهب المالكي أن يوجهوا أرقامهم للكتابة في الافتراضات الفقهية وعلاقتها بالقياس في المذهب المالكي، ابن القاسم أنموذجاً.

المصادر والمراجع

Al- Qur'ān al-karīm.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Mālik, Ḥayātuhu wa-ʿAṣruhu wa-ārāʾuhu wa-Fiqhuhu*. 2nd Edition. Dār al-Fikr al-ʿArbī.

al-Anṣārī, Zakarīyā ibn Muḥammad. (1411). *al- Ḥudūd al-ʿAnīqah fī al-Taʾrīfāt al-Daqīqah*. 1st Edition. ed. Mazn al-Mubārak. Dimashq: Dar al-Fikr al-Muʿaṣir.

Anīs, Ibrāhīm wa Akharūn (2004). *al- Muʿjam al-wasīṭ*. 4th Edition. Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabīyah, Maktabat al-Shurūq al-dawlīyah.
Baraḥmah, ʿAfāf Muḥammad Aḥmad. “*Taʾṣyl al-Fiqh al-Iftirādī*”. Majallat Kulliyat al-sharīʿah, v23, no1.

Baraḥmah, ʿAfāf Muḥammad Aḥmad. (1439). “*Al-Fiqh al-Iftirādī*”. Majallat al- Buḥūth al-Fiqhīyah al-Muʿāṣirah. v100.

Al-Bukharī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. (1422). *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥih*. 1st Edition. ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣr. Bayrūt: Dār Ṭawq al-Najat.

Al-Bradhiʿī al-Qayrawānī, Khalaf ibn Abī al-Qāsim. (2002). *al-Tahdhīb fī Ikhtisār al-Mudawwanah*. ed. Muḥammad al-Amīn wald Muḥammad Sālim bin al-Shaykh. Dār al- Buḥūth li-dirāsaāt al-Islāmīyah wa ʿIḥiāʾ al-Turāth.

Bin Bayyah, ʿAbd Allāh. (2014). *Tanbīh al-Murajīʿ ʿalā Tʾṣīl Fiqh al-wāqīʿ*. 1st Edition. Al-Imārāt al-ʿArabīyah al-Muttaḥidah.

al-Tanūkhī, saḥnūn ibn saʿīd. *al-Mudawwanah al-Kubrā*. ed. ʿAlī bin al-Sayyīd ʿAbd al-Raḥman al-Hashim.

al-Jubaīr, Hānī ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. (2014). *al-Fiqh al-Irtiādī Nazarāt fī al-Fiqh al-Mustashrf lil-Mustaqbal (Fiqh al-Tawaqquʿ)*. 1st Edition. Bayrūt: Markaz Namāʿ lil-Buḥūth wa al-Dirāsaāt.

al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (2009). *al-Ṣiḥāḥ, Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah*. Muḥammad Muhammad Tāmr wa Akharūn. al-Qāhira: Dār al-ḥadīth.

al-Ḥajwī al-Tha'ālibī, Muḥammad ibn al-Ḥasn. (1396). *al-Fikr al-sāmī fī tārikh al-fiqh al-Islāmī*. 1st Edition. al-Qāhirah: Dār al-Turāth.

al-Dāh al-Shinqīṭī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1969). *Fatḥ al-Raḥīm alā Fiqh al-Imām Mālik bil-Adillah*. Maktabat al-Qāhirah.
Al-Dasūqī, Muḥammad ibn 'Arafah. (1230). *Ḥāshiyat al-Dasūqī 'alā al-Sharḥ al-kabīr*. Bayrūt: Dar al-Fikr.

Da'wat al-Ḥaq. (1982). "*Nazarāt fī tārikh al-Madhhab al-Mālikī*". Majallat Da'wat al-Ḥaq. al-Mamlakah al-Maghribīyah. V226.

ibn Rajab al-Ḥanbalī (2008). *Jāmi' al-'ulūm wa al-ḥikam fī Sharḥ khamsīn ḥadīthan min Jawāmi' al-kalim*. ed. Māhir Yāsīn al-faḥl. Dar Ibn Kathīr.

Al-saraqūṣṭī, al-Walīd ibn Bakr. (2016). *al-Tasmīyat wa al-Ḥikāyāt 'an Nuzrā' Mālik wa-Aṣḥābahī wa-Aṣḥāb Aṣḥābahī*. 1st Edition. ed. Raḍwān al-Ḥuṣrī. Markaz al-Dirāsāt wa al-Abḥāth wa 'Iḥiā' al-Turāth, al-Rābiṭah al-Muḥamadīyah lil-'ulamā'.

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-I'tisām*. Bayrūt: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah.

al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Aum*. 1st Edition. Bayrūt: Dar al-Fikr.

al-Shinqīṭī, Aḥmad ibn Muḥammad al-Amīn. (1440). *I'dād al-Muhaj lil-Istifādah min al-Manhaj*. 1st Edition.

Al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. (2000). *Irshād al-fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min 'ilm al-Uṣūl*. 1st Edition. ed. Sāmī bin al-'Arbī al-Atharī. Dār al-Faḍīlah.

Al-'ādī, 'Alī. (2017). "*al-Imām saḥnūn wa-Juhūduhu fī al-Fiqh al-Mālikī*". Majallat al-'ulūm al-Islāmīyah al-dawliyyah, v1.

'Abd Allāh, Hashim Jamīl. (2016). *Buḥūth wa-Fatāwā Ṭibīyah Mu'āṣirah*. 1st Edition. al-Qāhirah: Dār Ibn 'Abbās.

Ibn al-'Arabī al-Mālikī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *aḥkām al-Qur'ān*. ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir Aṭā. Bayrūt: Dār al-Fakir.

al-'Asqalānī, ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. ed. 'Abd al-'Azīz ibn Bāz & Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Bayrūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-gazālī. *Maqāsid al-falāsifah*. ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Bayrūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-ghammārī, al-'almī iḥmidah Muḥammad bin Ibrāhīm. *Ijtihādāt al-Imām Ibn al-Qāsim min Khilāl Masā'il al-Mudawwanah*.

Faijrt, A & Tismermān, H. (2002). *al-Mawsū'ah al-falakīyah*. ed. 'Abd al-Raḥīm 'Ayyād. al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lilkitāb.

Limḥīmīd, Muḥammad. (1434). "*al-Fatwā al-Iftiraḍīyah, Mafhūmuhā Aḥammīyatuhā Ḥukmuhā*". Mu'tamar al-Fatwā wa Istishraf al-Mustaqbal. Jami'at al-Qaṣīm, Kulliyat al-Sharī'ah wa al-Dirāsaāt al-Islāmīyah.

Mālik ibn Anas. (2019). *al-Muwaṭṭa'*. ed. Wizārat al-Awqāf al-Maghribīyah.

Madkūr, Muḥammad Salām. (1964). *Madkhal al-Fiqh al-Islāmī*. al-Qāhirah: al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1955). *al-Ṣaḥīḥ*. ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Bayrūt: Dār 'Iḥiā' al-Turāth al-'Arbī.

al-Mazīnī, Khālīd ibn 'Abd Allāh. (2013). *Tajdīd Fiqh al-Siyāsah al-shar'īyah, al-shūrā Anmūdhajan*. Bayrūt: Markaz Namā' lil-Buḥūth wa al-Dirāsaāt.

al-muqrī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. ed. 'Abd Allāh bin Ḥamīd. Makkah al-Mukarramah: Markaz 'Iḥiā' al-Turāth al-Islāmī.

Muhrān, Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm. (2003). *“al-Tanzīr al-Iftirādī fī al-Manhaj al-Fiqhī lil Qāḍī Abd al-wahāb”*. Buḥūth al-Mu'tamar al-Awwal, Dār al- Buḥūth li-dirāsaāt al-Islāmīyah wa 'Iḥiā' al-Turāth. Dubaī.

Muhrān, Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm. (1435). *“Istishraf al-Fatwā Turāthīyatuh wa-Afāquhu”*. Jami‘at al-Qaṣīm, Kulliyat al-Sharī‘ah wa al-Dirāsaāt al-Islāmīyah.

ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. 1st Edition. Dār al-Ma‘ārif.

Al-Najīri, Maḥmūd. (2003). *“al-Fiqh al-Iftirādī byn Ahl al-Ra’y wa-Ahl al-Ḥadīth”*. Majallat al-wa’y, al-kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, no 532.

Hammam, ‘Abd al-Fattāḥ. (2015). *“al-Fiqh al-Iftirādī, ru’yat Maqāṣidīyah”*. Majallat al-wa’y, al-kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyah.

al-Walātī, Muḥammad Yaḥyā. (2006). *al- Dalīl al-Māhir al-Nāṣiḥ fī Sharḥ al-Majāz al-Wāḍiḥ*. 1st Edition. Mūrītaniā: Maktabat al-Walātī li-'Iḥiā' al-Turāth al-Islāmī.

التكييف الفقهي لجريمة الابتزاز الإلكتروني والتأصيل الفقهي للعقوبات الواردة في الأنظمة الخليجية

Islamic Jurisprudential Adaptation of The Crime of Electronic Extortion and The Jurisprudential Rooting of The Penalties Contained in The Gulf Regulations

Penyesuaian Undang-Undang Terhadap Jenayah Peras Ugut Siber Berdasarkan Undang-Undang Asas Yang Sedia Ada Dalam Sistem Perundangan Negara-Negara Teluk

سلطان سابل العنزي*، عبد الكريم بن علي**، شاهيدرا بنت عبد الخليل***

الملخص

صاحب تطور مجال التقنية ظهور أشكال جديدة من الجرائم التي انتقلت من أرض الواقع إلى العالم الافتراضي، وقد تعددت صورها وأشكالها وطرق ارتكابها، وتعدُّ جرائم الابتزاز الإلكتروني من الجرائم المستحدثة التي انتشرت عبر شبكة الإنترنت وأصبحت وسائل التواصل التقنية أرضًا خصبة لها، وعليه يسعى هذا البحث إلى بيان التصور الفقهي والقانوني لهذه الواقعة المستجدة، كما يحاول تحرير الأصل الفقهي الذي يبنى عليه، وذلك من خلال التعريف بمفاهيم البحث من خلال استقراء تعريفاتها في اللغة والاصطلاح، وبيان خصائص هذه الجرائم وعرض التشريعات والقوانين الدولية للحد منها، للوصول إلى ماهية التكييف

* باحث في مرحلة الدكتوراه، أكاديمية الدراسات الإسلامية جامعة مالايا، البريد الإلكتروني:
sultan.rasme@gmail.com

** بروفيسور وأستاذ قسم أصول الفقه، أكاديمية الدراسات الإسلامية جامعة مالايا، البريد الإلكتروني:
abdkarim@um.edu.my

*** دكتور أول قسم أصول الفقه، أكاديمية الدراسات الإسلامية جامعة مالايا، البريد الإلكتروني:
shahidra@um.edu.my

الفقهي لها و تطابق الأصل الفقهي للجرائم المشابهة وبين جرائم الابتزاز الإلكتروني، وعرض عقوباتها في التشريعات الخليجية والتأصيل الفقهي لها، وقد خلص البحث إلى عدّة نتائج كان من أبرزها: ضرورة العناية بالتكليف الفقهي لبيان شمولية الإسلام لكل الوقائع والنوازل ضرورة عقد الدورات التطويرية في الجوانب التقنية للعاملين في القطاع القضائي، وذلك لفهم ومعرفة خصائص هذا الوسط الذي يعج بالكثير من الجرائم التي تختلف وتنوع وتشكل بحسب توجهات المحرم وحاجات الجريمة، ليكون القاضي والمفتي في تصور تام لما مجال إليهم من قضايا أو فتاوى تخولهم في تبيين العقوبة المقدّرة وصدّ هذه الجرائم بحول الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الجريمة، الابتزاز، الإلكتروني، التكليف الفقهي.

Abstract

With the rapid development of technology, new forms of crime have emerged, transitioning from the physical world to the virtual realm. These crimes have multiplied in their forms and methods, necessitating a jurisprudential understanding of this emerging phenomenon. The aim of this study is to provide a juristic analysis of the crime of electronic extortion, elucidating its characteristics, reviewing international laws and legislation in the Gulf region, and examining the penalties outlined in Gulf legislation from a jurisprudential perspective. The research utilizes a descriptive analytical approach. The findings of the study highlight the need for a jurisprudential approach to comprehensively address incidents in light of Islamic principles, as well as the importance of technical training for judicial personnel to better understand the unique characteristics of these crimes, which spread rapidly and are difficult to detect. Additionally, the research identifies a lack of appropriate legislation to effectively address the evolving nature of these crimes.

Keywords: Crime, Extortion, Electronic, Jurisprudential Conditioning.

Abstract

Kemajuan dalam bidang teknologi seiring berkembang dengan jenayah-jenayah berbentuk baru yang memasuki dunia siber. Mereka mempunyai berbagai-bagai bentuk dan kaedah pelaksanaan. Peras ugut dalam talian adalah jenayah terbaru dan sedang tular dalam internet dengan media sosial sebagai tempat untuk melakukan jenayah tersebut. Maka, kajian ini berusaha sebaik-baik mungkin untuk menerangkan aspek perundangan dan kehakiman terhadap fenomena baru ini. Kajian ini turut berusaha untuk mengetengahkan asas perundangan dengan memberikan definisi istilah-istilah penyelidikan dan mendorong kepada penggunaan istilah-istilah tersebut secara literal. Selain menyenaraikan ciri-ciri jenayah seumpamanya dan menunjukkan bagaimana peraturan dan undang-undang antarabangsa digunakan untuk menghalangnya, memastikan undang-undang diadaptasi dalam menangani jenayah ini dan menilai kesesuaian asas perundangan yang melibatkan jenayah yang serupa dengan jenayah siber yang melibatkan peras ugut. Kajian ini juga menunjukkan bagaimana denda terhadap jenayah sedemikian dikenakan dalam undang-undang

negara-negara Teluk dan asas perundangan mereka. Pengkaji merumuskan beberapa dapatan, yang paling penting antaranya menyatakan bahawa adalah penting untuk memberikan perhatian terhadap penyesuaian dalam penghakiman untuk menunjukkan betapa Islam amat mengambil berat semua perkara. Juga, adalah penting untuk mengadakan kursus pembangunan sumber manusia dalam aspek teknikal pegawai-pegawai dalam sektor perundangan agar keadaan suasana jenayah tersebut dapat ditelusuri. Jenayah sedemikian biasa berlaku dalam berbagai-bagai bentuk bergantung kepada latar belakang penjenayah. Maka para hakim akan dapat melihat secara menyeluruh kes-kes yang dihadapkan dan mampu mengeluarkan hukuman yang berpatutan dan sekali gus mengurangkan jenayah seperti ini.

Kata Kunci: Jenayah, Peras Ugut, Elektronik, Pelaziman Perundangan.

المقدمة

شهد العالم في العصر الحديث ثورة وقفزة حضارية بعد ظهور ما يسمى بتقنية المعلومات والاتصالات (Information and Communication Technology) التي أثرت بشكل كبير على حياة الدول، مؤسسات وأفراد ومجتمعات، وقدّمت خدمات جلييلة وسهّلت العديد من العمليات في كافة المجالات، فأضحت المجتمعات معتمدة على ما توفره من تسهيلات وما تقدمه من خدمات لا غنى للمؤسسات والأفراد عنها، ومع هذا الجانب الإيجابي الكبير، إلا أنه حمل معه أثراً سلبياً لم يكن معهوداً من قبل، حيث سهّلت البيئة الرقمية للمجرمين الوصول إلى مبتغاهم؛ بل وصعّبت من اكتشاف جرائمهم أو حتى الوصول إليهم؛ مما منحهم بيئة أكثر أماناً لارتكاب جرائمهم.

ومن أكثر هذه الجرائم انتشاراً هي جريمة الابتزاز الإلكتروني التي أصبح هذا الوسط يعج بها، فمنذ بدايات الشبكة العنكبوتية كانت الجريمة حاضرة على ضعف واستحياء ثم ما لبثت أن طورت وحدّثت من شكلها وطرق ارتكابها، فبات للمجرم هوية رقمية لا تصعب من تتبعه، وتغيرت حتى لبث الناظر في المسألة في حيرة تحت أي قسم من أقسام الجرائم الأصلية يلحقها، فسارعت الدول والمنظمات العالمية لإصدار القوانين والتشريعات للوقوف بوجه الجريمة والحد

منها، بدءاً من أعمال المؤتمر السابع الذي عقد في ميلانو عام 1985 وصولاً إلى القوانين والتشريعات في التنظيمات الخليجية التي بدأها المنظم السعودي عام 1427هـ بنظام مكافحة الجرائم المعلوماتية.

وقبل كل هذه التنظيمات والتشريعات فالإسلام في طبيعته جاء صالحاً للبشرية في كل زمان ومكان، فهو منهاج حياة يُتحاكم إلى إله في كل أمر أو نازلة، فالله جعل فيه من التنظيمات والتشريعات ما يكفي عن ما سواه، وأودع فيه روح الاجتهاد والتكييف الفقهي ضرورةً تتماشى مع حوادث الزمان وقضاء حوائج الناس.

وعليه يسعى هذا البحث إلى الوقوف على هذه الجريمة والتعريف بمصطلحاتها ومصطلحات الدراسة وصولاً إلى بيان خصائصها والقوانين والتشريعات الدولية والخليجية فيها، كما سيتم التطرق إلى التكييف والتأصيل الفقهي للعقوبات الواردة في التنظيمات الخليجية، منتهياً بما خلص له البحث من نتائج وتوصيات تعين الباحثين من بعدي والله الموفق.

مشكلة البحث: ترتبط مشكلة البحث بفكرة الثورة التقنية التي أفرزت جوانب سلبية ومنها الابتزاز الإلكتروني والذي أعطى للجريمة شكلاً مستجداً استدعى معه التشريعات والأنظمة إلى سن قوانين حديثة لمحاولة التصدي له ومنها التنظيم في الدول الخليجية، ومما يتصل بإشكالية البحث النظرة للتشريع الإسلامي كونها قاصراً عن الإحاطة المستجدات فأنت هذه الدراسة للتأكيد على شمولية التشريع الإسلامي لكل القضايا والنوازل من خلال الاجتهاد والتأصيل الفقهي للعقوبات الواقعة على الجريمة.

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في التأكيد على أهمية التصدي لهذا النوع من الجرائم المتنامي، وأهمية النظر في التشريع الإسلامي من خلال التكييف الفقهي كونه صالحاً في كل زمان ومكان، والتأكيد على أهمية الاهتمام بهذه العملية كعملية فكرية اجتهادية لصون الأحكام الفقهية من العبث والخطأ.

الدراسات التي تناولت جريمة الابتزاز الإلكتروني:

من خلال اطلاع الباحث ووقوفه على الدراسات التي ناقشت جريمة الابتزاز الإلكتروني، نجد أن معظمها هدفت إلى التعريف بالابتزاز وأنواعه وأسبابه وآثاره النفسية والاجتماعية والحلول للحد من هذه الظاهرة وبيان والموقف القانوني منه، مثل دراسة صالح الحميد (2011) بعنوان "الابتزاز، المفهوم والواقع"، ودراسة سعيد زيوش (2017) بعنوان "ظاهرة الابتزاز الإلكتروني وأساليب الوقاية منها - قراءة سوسولوجية وآراء نظرية"، ودراسة فرح مروان العيسى (2017) بعنوان "جريمة الابتزاز الإلكتروني مقارنة بين التشريع الكويتي والإماراتي"، ودراسة دعاء سليمان (2019) بعنوان "جريمة الابتزاز الإلكتروني (دراسة مقارنة)"، ودراسة هديل العبادي (2020) بعنوان "جريمة الابتزاز الإلكتروني للنساء"، ودراسة ابتسام كريم (2020) بعنوان "انتشار ظاهرة الابتزاز الإلكتروني في المجتمع العراقي"، وتختلف هذه الدراسات عن البحث الحالي كونها ركزت على الجانب القانوني لجريمة الابتزاز في التشريعات العربية، بينما لم تركز على جانب التأصيل والتكييف الفقهي للجريمة رغم كونها جريمة مستحدثة ومتطورة، وهو ما سيقوم البحث بدراسته.

منهج البحث وحدوده: اقتضى البحث المنهج الوصفي التحليلي وذلك لمناسبته لمتغيرات الدراسة، وذلك من خلال تحليل النصوص التنظيمية الخليجية والخاصة بالجريمة ووصف العملية الفقهية وكيف تتم عملية التكييف الفقهي للنازلة، وحدود البحث حدود موضوعية في بحث عملية التكييف الفقهي لجريمة الابتزاز الإلكتروني ومكانية من خلال وصفها في التنظيمات الخليجية والتأصيل الفقهي للعقوبات.

المبحث الأول: التعريف بمفاهيم البحث

تعريف التأصيل الفقهي:

التأصيل الفقهي مركب بين علمين: التأصيل والفقهاء، فليزيم البدء بتحرير معنى كل منهما على حدة، فالتأصيل يعود في اللغة إلى الجذر: **الهُمَزَةُ وَالصَّادُ وَاللَّامُ**، وهي ثلاثة أصولٍ

مُتَّبَاعِدٍ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، أَحَدُهَا: أَسَاسُ الشَّيْءِ، وَالثَّانِي: الْحَيَّةُ، وَالثَّلَاثُ: مَا كَانَ مِنَ النَّهَارِ بَعْدَ الْعَشِيِّ. فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَالْأَصْلُ أَصْلُ الشَّيْءِ"⁽¹⁾، وفي قواطع الأصول ذكر في حد الأصل: "أن الأصل هو ما ابتنى عليه غيره"⁽²⁾.

وأما اللفظ الثاني وهو الفقهي فيعود في اللغة: إلى الفقه نسبة، وهو مأخوذ من فقه، وكذلك يطلق الفقه على الفهم والعلم والفتانة⁽³⁾، وقيل عنه أيضاً: أنه مأخوذ من الفقه، وهو الشق والبخص⁽⁴⁾.

قال الحكيم الترمذي: "والفهم هو العارض الذي يعرض في القلب من النور، فإن عرض انفتح بصر القلب فرأى صورة ذلك الشيء، فالانفتاح هو الفقه والعارض هو الفهم"⁽⁵⁾.

(1) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ، 1979م)، ج 1، ص 109.

(2) السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ، 1997م)، ج 1، ص 21.

(3) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، 1430هـ، 2009م)، ص 384، والكفوي، أبو البقاء، الكليات. تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1419هـ، 1998م)، ص 690، والفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار وعبد العليم الطحاوي. (مصر: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط 3، 1416هـ، 1996م)، ج 4، ص 210.

(4) ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمد الطناحي. (مصر: المكتبة الإسلامية، 1383هـ، 1963م)، ج 3، ص 461.

(5) الحكيم الترمذي، محمد بن علي، نواذر الأصول في أحاديث الرسول. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. (بيروت: دار الجيل، ط 1، 1422هـ، 1992م)، ج 1، ص 136.

ومجموعة منها الدلالة على (أصول الفقه) وعند الفقهاء هي "طريق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية"⁽⁶⁾.

أما تعريف التأسيس الفقهي في الاصطلاح: فالتأسيس الفقهي بهذا التعبير لم يكن متداولاً في عصر صدر الإسلام ولا نجد له تحريراً لمعناه أو مفهومه، لكن يمكن أن نقول إن التأسيس الفقهي هو "عبارة عن منهجية يعمد من خلالها الباحث أو الفقيه إلى البحث عن أصل أو جذر فقهي يلائم الواقعة المستجدة التي لم تتم الإشارة لها في أبواب الفقه حتى يتسنى له بناء حكم شرعي عليه"⁽⁷⁾، وأيضاً هو إعادة المسائل الحادثة إلى أصولها من الكتاب والسنة، وعمل الصحابة رضوان الله عليهم، وأئمة الفقه في المذاهب الإسلامية المشهورة"⁽⁸⁾.

وهذا العمل هو ما يسمى بالتكليف الفقهي "وهو تحديد حقيقة الحادثة الجديدة لإحاطتها بالأصل الفقهي بعد بحث التجانس والمطابقة بينهما"⁽⁹⁾، فتكمن أهمية التكليف الفقهي في صون الفتوى والأحكام من العبث وتغطية كل المستجدات الفقهية التي من خلالها يتم الجمع بين روح الشريعة الإسلامية ومبادئها وبين التعاطي الإيجابي مع التطور الحضاري والانخراط فيه، وعدم رفض الواقع الذي سيكرس عزل الشريعة وتهميشها في الحياة العامة، فالفقيه والقاضي وصاحب الشأن من المنظمين يستطيع درء كل المفاصد المستجدة وتحقيق كل المقاصد الحسنة بالنظر في التشريع الإسلامي بعين الاجتهاد والتكليف الفقهي.

(6) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، مرجع سابق ج 1 ص 21.

(7) بتصرف من عبد الرحمن الحاج، التأسيس الفقهي في الاجتهاد الحديث: تطويع الفقه لمقتضيات العصر، ورقة علمية منشورة في مجلة أخلاقيات الإسلام، العدد 3، تاريخ 2019م.

(8) مجموعة من المؤلفين، معجم المصطلحات الشرعية، نشر مكتبة الملك فهد، الطبعة الثانية 1439-2017، فصل حرف التاء ص 374.

(9) محمد عثمان شبير، التكليف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته، (دمشق: دار القلم، ط2، 1435هـ، 2014م)، ص 30.

تعريف جرائم الابتزاز الإلكتروني:

الابتزاز في أصله جريمة تقليدية كان يعتمد من خلالها الجاني إلى ارتكاب جريمته بعد ما يتحصّل على معلومات أو مواد خاصّة بالضحية لا ترغب بظهورها، فيبدأ بممارسة الضغط على الضحية لتحقيق رغبته المادية أو المعنوية أو الجنسية أحياناً؛ وبعد الثورة المعرفية حدثت الجريمة من شكلها ومن طرق ارتكابها، فظهر هذا النوع من الابتزاز الذي يتم من خلال الوسائل الإلكترونية بصورة أحدث وأصعب فأصبحت من الجرائم المستحدثة في النظم التقنية.

فلا بد أن نتعرف على ماهية الجريمة المستحدثة وماهية جريمة الابتزاز الإلكتروني الحديثة.

تعريف الجريمة المستحدثة:

لغة: وصف الجريمة بالمستحدثة أو المستجدة اشتق من الفعل العربي: أحدث بمعنى: أوجد، والحديث: الجديد، ومستحدث: جديد، أي لم يكن متداولاً من قبل، ويأتي الفعل استحدث بمعنى أوجد شيئاً قديماً بصيغة وصورة حديثة⁽¹⁰⁾.

(10). الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ، 2005م)، /حدث/ ج1، ص167، والصاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**. تحقيق: محمد حسين آل ياسين. (بيروت: عالم الكتب، 1414هـ، 1994م)، /جدد/، ج6، ص391، وينظر: قاموس المعاني <https://www.almaany.com>.

أما اصطلاحاً فهي "تلك النوعية من الأفعال أو السلوك التي تشكل نمطاً إجرامياً جديداً لم يكن مألوفاً من قبل، أو هي الأساليب الإجرامية الحديثة المستخدمة لارتكاب جرائم معروفة من قبل"⁽¹¹⁾.

وتعرف الجرائم المستحدثة والمستجدة بأنها شكل من الأشكال الحديثة للجريمة المنظمة، وهذا يرجع إلى الأسلوب المنظم والمتطور الذي تعول عليه هذه المؤسسات الإجرامية لهذا النوع من الإجرام، الذي تأخذ فيه بالنهج العلمي في إدارة الأعمال والذي تنتهجه المؤسسات المشروعة.

كما أنها تتبع أنماطاً من السلوك الإجرامي المستحدث، وتستخدم العديد من الوسائل التقنية المتطورة، وتظهر في السوق وكأنها مؤسسة مشروعة، قد يقتصر نشاط المؤسسة الإجرامية على المجال الوطني، وقد تزدهر ويتعدى نشاطها حدود إقليم الدولة إلى إقليم دولة أو دول أخرى، وفي هذه الحالة تكون الجريمة عابرة لحدود الدولة أو عابرة للقارات وقد تتآزر مؤسسات إجرامية وتتكامل من حيث أنشطتها وتظهر في شكل اتحاد على هيئة نظام الكارتل الاقتصادي.⁽¹²⁾

لكن المختصين في علم الإجرام يؤكدون على أنه من الصعوبة بمكان وضع تعريف دقيق للجرائم المستحدثة أو المستجدة؛ نظراً لحداثة هذه النوعية من الجرائم وعدم التعرف الكامل على كل صورها إضافة إلى ندرة الدراسات البحثية سواء العلمية منها أو الأمني⁽¹³⁾.

(11) صلاح الدين عبد الحميد عبد المطلب، التعامل مع المستجدات الحديثة: أساليب التعامل الأمني مع الجرائم المستحدثة كأنموذج، الإدارة العامة لشرطة الشارقة، مركز بحوث الشرطة، 2008، على الموقع الإدارة العامة لشرطة الشارقة، تاريخ التصفح: 2021/01/25، الساعة 14.00.

(12) محمد محي الدين عوض، الجريمة المنظمة، مقال بالجملة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، المجلد 10، العدد 19، 1995م.

(13) محمد سامي الشوا، ثورة المعلومات وانعكاساتها على قانون العقوبات، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1994)، ص 123.

ويرى الباحث أن الجريمة الحديثة أو المستجدة "هي الأفعال أو السلوكيات ذات النمط الإجرامي التي يتم تنفيذها بطرق لم تكن معروفة في السابق، من خلال استغلال التطور البشري الحديث، سواء في المجال التقني أو غيره كذلك الجرائم التي لم تكن معروفة في المجتمعات السابقة".

مفهوم الابتزاز الإلكتروني:

الابتزاز لغةً: يعود أصل كلمة الابتزاز في اللغة العربية إلى الفعل الثلاثي (بزز)، وللکلمة عدة معان، يقال: ابتزرت الشيء أي انتزعته، وبزَّ الشيء يبزُّ بززاً أي سلبته، وبزَّ المال أي: نزعته وأخذه بجفاء وقهر⁽¹⁴⁾. إذن فالابتزاز لغة يتحقق فيه الغصب والقهر.

اصطلاحاً:

محاولة تحصيل مكاسب مادية أو معنوية من شخص طبيعي أو اعتباري أو أشخاص بالإكراه بالتهديد بفضح سر من وقع عليه الابتزاز، محاولة للإكراه وسلب الإرادة والحرية لإيقاع الأذى الجسدي أو المعنوي على الضحايا عن طريق وسائل يتفنن الجاني في استخدامها لتحقيق جرائمه الأخلاقية أو المادية أو كليهما معا.⁽¹⁵⁾

فالابتزاز هو في حقيقته عبارة عن نمط سلوكي للفساد الخلقي للأفراد الذين يتوصلون لخصوصيات الآخرين ومن ثم استغلالها، ويمكن أن يكون نمطاً للفساد الإداري الذي يمارسه بعض الموظفين من العاملين في أجهزة الدولة، فبعض هؤلاء يلجأ إلى ابتزاز المراجعين ممن تشوب قضاياهم أو تنقلاتهم شائبة، ومواقف كهذه يحرص عامة الناس على تجنبها ودفعها عن أنفسهم

(14) ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، /بزز/ ج5، ص312. ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، /بزز/ ج1، ص503. وأحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (الرياض: عالم الكتب، ط1، 2008م)، /بزز/ ج1، ص200.

(15) مركز باحثات لدراسات المرأة، مؤتمر الابتزاز المفهوم والواقع، (ط1، 1432هـ)، ص14.

بكل ما يملكون، حتى ولو كانوا على يقين تام من أنها تهم باطلة وملفقة، فالبريء حين يتهم يدفع ثمنًا باهظًا من حريته وإنسانيته وسمعته قبل أن يثبت براءته.

ويمكن تعريف الابتزاز الإلكتروني: بأنه عملية تهديد وترهيب للضحية بنشر صور أو مواد فيلمية أو تسريب معلومات سرية تخص الضحية، مقابل دفع مبالغ مالية أو استغلال الضحية للقيام بأعمال غير مشروعة لصالح المبتز، كالإفصاح بمعلومات سرية خاصة بجهة العمل أو غيرها من الأعمال غير القانونية.⁽¹⁶⁾

المبحث الثاني: التحديات التي تشكلها الجرائم الإلكترونية والتشريعات الدولية للحد منها

1. خصائص الجرائم الإلكترونية:

تتميز الجريمة الإلكترونية بالعديد من الخصائص التي تجعلها عائقًا أمام فقهاء القانون وأصحاب الشأن في التصدي لهذه الجريمة، إذ تجعل هذه الخصائص منها جريمة أكثر تعقيدًا وأصعب تصورًا في شكلها ومضمونها وتكييفها.

وهذه الخصائص هي:

• جريمة دولية لا تحدها أي حدود:

وهذا من أهم خصائص الجريمة الإلكترونية، فيمكن أن يكون المجرم في بلد والضحية في بلد بعيد جدًا، بل قد ينفذ المجرم الجريمة في أكثر من بلد في ذات الوقت، فخصائص شبكات الإنترنت والبيانات الضخمة التي تمتلئ بها والتعلم الذاتي في الأجهزة الإلكترونية جعل منها جرائم صعبة الحد، ولعل أكبر دليل عليها الآن هو انتشار ما يسمى بجرائم الفدية، حيث يعتمد المجرم إلى تقييد معلومات الشركات المستهدفة والحد من نشاطها ومن ثم مقايضتها بمبلغ مالي كفدية لفك هذا الحصار الرقمي عن الشركة، وغالبًا ما تستجيب هذه الشركات أو حتى

⁽¹⁶⁾ عبد الرحمن السند، جريمة الابتزاز، الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (السعودية:

الدول لمطالب المجرمين وتحاول البحث والتقصي عنهم والوصول لهم، ومن أكثر القطاعات تعرضاً للهجمات العابرة للحدود هي القطاعات المالية من بنوك وشركات تمويلية لاعتمادها على شبكات الإنترنت في تيسير وتسهيل العمليات المالية.

● جريمة صعبة الإثبات:

من أكثر المشاكل التي تواجه المحققين ومنتبعي الجريمة الإلكترونية أنها جريمة ليس لها آثار مادية يمكن الوصول لها حتى يتسنى لهم الإيقاع بالمجرم، بل هي جريمة اعتمادها على البيانات التي تنتقل على صورة نبضات كهربائية أو ما يمكن تسميتها بلغات البرمجة فهي متشابهة في كل حرف وكل حركة في أصلها، وغالباً لا يترك المجرم الرقمي خلفه آثاراً مادية يمكن أن تمكن أي أحد من أن يصل إليه، فلذلك غالباً ما تصعب إدانة المجرم لغياب الدليل المادي الكافي كما هو حاصل في الجريمة التقليدية، وليس ذلك فقط بل يستطيع الجاني أن يصل أحياناً للأدلة ويتلفها.

● جريمة يصعب اكتشافها:

من خصائص هذه الجريمة أنها تحدث في بيئة إلكترونية مما يصعب في كثير من الأحيان اكتشافها، وكما ذكرنا سابقاً فهي لا تخلف أي آثار مادية يمكن أن تدل عليها، فالجريمة قد تحدث والمجرم غير متواجد، بل قد يجعلها المجرم وكأنها خلل تقني حاصل بسبب التقنية ذاتها، كرفع الحمل الكهربائي على الأجهزة الإلكترونية مما يتسبب بعطلها أو اختفاء بعض الملفات المهمة دون أي دليل على أنها تمت من خلال المجرم، وفي بعض الأحيان يعلم الضحية بأن المجرم هو من قام بهذه الفعلة لكن بسبب تصوّره بصعوبة التوصل للمجرم الإلكتروني وأحياناً خشية على سمعته وما يمكن أن يتبع ذلك من ضرر يطاله؛ يمتنع عن الإبلاغ عن الجريمة، فالجريمة الرقمية جريمة يصعب على مكافئها اكتشافها.

• جريمة ناعمة في التنفيذ كارثية في النتائج:

وذلك أن هذا النوع من الجرائم لا يتطلب عتادًا ولا قوة بشرية ولا انتشارًا إعلاميًا لتنفيذها، فقد تتم جريمة عظيمة عبر استخدام هاتف لا يتجاوز حجمه حجم الكف، بل لا تتطلب مزيدًا من الحركة لتنفيذها ثم تشاهد النتائج الكارثية التي تسببها، من نشر للأذى وتدمير للسمعة وسرقة للأموال وتدمير للبيانات الضخمة التي تطلب تكوينها عدّة سنوات أو توقّف أعمال تدّرّ مئات الملايين؛ فتتسبب خسائر مالية ونفسية ومجتمعية عظيمة في ظرف ثوان معدودة.

2. التشريعات والقوانين الدولية المقررة للحد من جريمة الابتزاز الإلكتروني:

لا شك أن جرائم الحاسب الآلي حظيت باهتمام مؤتمرات الأمم المتحدة لمنع الجريمة الإلكترونية والتعامل مع المجرمين، من "United nation congresses on the prevention of crime and the treatment of offend-ers" ميلانو عام 1985 أوردت جريمة الحاسوب ضمن الجرائم التي تضمنتها خطة العمل الصادرة عن المؤتمر التي تتطلب عناية على المستوى الدولي وعملاً دولياً مشتركاً، وتبلور هذا الاهتمام فعلياً في المؤتمر الثامن للأمم المتحدة لمنع الجريمة والتعامل مع المجرمين المنعقد في هافانا، كوبا (27 أيلول - 7 تشرين أول 1990)، حيث صدر عن هذا المؤتمر قرار خاص بالجرائم ذات الصلة بالحاسوب، وقد تمخض اجتماع الهيئة العامة للأمم المتحدة عام 1990 عن القرار رقم 95-45 في 14/12/1990 الذي يتعلق بحماية المعلومات الخاصة بالأفراد⁽¹⁷⁾، كذلك في مؤتمر الأمم المتحدة العاشر لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين الذي انعقد في فيينا من 10 - 17 أبريل 2000، بالإضافة إلى مؤتمر الأمم المتحدة الحادي عشر لمنع الجريمة والعدالة الجنائية الذي انعقد في بانكوك من 18-25 أبريل 2005، وفي 27 أبريل

(17) مؤتمر الأمم المتحدة الحادي عشر لمنع الجريمة والعدالة الجنائية، ورقة منشورة في المكتبة الرقمية للأمم المتحدة لمؤتمر بانكوك-ابريل 2005- الصفحة 7.

2000 أعلن المجلس الأوروبي عن جهود حثيثة بذلت من قبل اللجنة الأوروبية بشأن مشاكل الجريمة ولجنة من الخبراء في حقل جرائم الحاسب الآلي، التي أسفرت عن مشروع الاتفاقية في 27 أبريل 2000، وقد صرح المجلس أن اعتداءات متكررة بدأت تقع على شبكات الإنترنت، طالت المتاجر الإلكترونية والمواقع الحكومية، مما حدا بالمجلس إلى ضرورة التحرك لوضع مشروع هذه الاتفاقية، وبعد عام ونصف تم التوقيع على اتفاقية بودابست بتاريخ 23 نوفمبر 2001 بشأن الإجرام الكوني⁽¹⁸⁾، ونتج عنها العديد من البنود والتشريعات لتجريم الجريمة الإلكترونية.

التشريع الخليجي لصد جريمة الابتزاز الإلكتروني:

بادر المشرعون الخليجيون إلى وضع النصوص والقوانين محاولة منهم لصد وردع المجرم الإلكتروني لا سيما بعد تنامي الجريمة وتفشيها بعد التطور والثورة الرقمية الحاصلة.

وأقدم المنظمين في التشريع الخليجي لمكافحة جرائم المعلومات ومنها الابتزاز الإلكتروني هو التنظيم في المملكة العربية السعودية، فقد أصدر المشرع السعودي نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية ولم يترك لأحد الاجتهاد في تعريف الجريمة المعلوماتية، وقد ورد تعريفها واضحاً بأنها "أي فعل يرتكب متضمناً استخدام الحاسب الآلي أو الشبكة المعلوماتية بالمخالفة لأحكام هذا النظام"⁽¹⁹⁾.

(18) مداوي القحطاني، الجريمة الإلكترونية في المجتمع الخليجي وكيفية مواجهتها، دراسة فائزة بالمركز الأول بجائزة الأمير نايف للبحوث الأمنية، (الأمانة العامة لمجلس التعاون الخليجي، 2016م)، ص 69.

(19) نص الفقرة الثامنة من المادة رقم (1) من نظام مكافحة جرائم المعلوماتية السعودي 2007م.

وتبعه المشرع القطري بتعريف الجريمة الإلكترونية فعرّفها بأنها "أي فعل ينطوي على استخدام وسيلة تقنية المعلومات أو نظام معلوماتي أو الشبكة المعلوماتية، بطريقة غير مشروعة، بما يخالف أحكام القانون"⁽²⁰⁾.

وفي هذا التعريف يتبين أن المشرع القطري لم يترك الجريمة للاجتهادات الفقهية، بل نص على عقوبات الجريمة صراحةً.

وبالبحث في التشريع الإماراتي، نجد أنه في قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات لم يتطرق إلى تعريف محدد للجريمة الإلكترونية، وقد ألغي هذا القانون بموجب المرسوم الاتحادي رقم 2012/5 في شأن مكافحة جرائم تقنية المعلومات، الذي لم يورد أيضاً تعريفاً للجريمة الإلكترونية أو الجريمة المعلوماتية كما سماها المشرع الإماراتي⁽²¹⁾، وإنما حدد الأفعال التي اعتبرها جرائم إلكترونية في المواد من (2 إلى 44) من ذات القانون.

وكذلك سلك التشريع البحريني اتجاه القانون الإماراتي، لكنه نص على تجريم الأفعال التي تعد جريمة معلوماتية في القانون رقم 2014/60 الصادر في 2014/9/30م بشأن جرائم تقنية المعلومات، وعرّف الأفعال المكونة للجرائم الإلكترونية في المواد من (2 إلى 10) والمواد من (19 إلى 21) من ذات القانون.

ونجد أن المشرع العماني لم يعرف الجريمة الإلكترونية، وإنما قام مكتفياً بتسمية الأفعال التي اعتبرها مجرمة، ووضع لها العقوبات التي يراها مناسبة لها، وذلك في المواد من (3 إلى 29) من ذات القانون⁽²²⁾.

⁽²⁰⁾ نص الفقرة العاشرة من المادة رقم (1) من القانون القطري رقم 14 لسنة 2014م.

⁽²¹⁾ القانون الإماراتي الاتحادي رقم 2012/5 21/12/2014

⁽²²⁾ نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية العماني بالمرسوم السلطاني رقم 12 / 2011 منشور الجريدة الرسمية العدد 929.

أما المشرع الكويتي فقد نصَّ على تعريف للجريمة المعلوماتية: "بأنها كل فعل يرتكب من خلال استخدام الحاسب الآلي أو الشبكة المعلوماتية أو غير ذلك من وسائل تقنية المعلومات بالمخالفة لأحكام هذا القانون".⁽²³⁾

وقد ذهب المشرع الكويتي إلى ما ذهب إليه المشرع السعودي من منع للاجتهاد في تعريف الجريمة المعلوماتية.

ومن هذه التعريفات الواردة في نصوص التشريعات الخليجية يتبين أن الجريمة الإلكترونية في تعريفها ينبغي أن تكون قد وقعت بواسطة جهاز إلكتروني سواء وقعت عليه الجريمة أم كان هو الوسيلة لحدوثها، ونجد أن المشرعين في الدول الخليجية اختلفوا في التعامل مع الجريمة في التنظيم، فالمنظم السعودي عرّف الجريمة ثم ذكر أحكام لصد الجريمة الإلكترونية وكذلك القطري والكويتي مؤخراً، وأما المشرع الإماراتي والبحريني والعماني نجد أنه اكتفى بذكر الأفعال المجرّمة ولم ينص على تعريف للجريمة، واتفقت جميع التشريعات في الدول الخليجية على أن العقوبة التعزيرية هي المقررة على هذا النوع من الجرائم وهي متمثلة بعقوبتين أصليتين هما (السجن و الغرامة).

المبحث الثالث: التأصيل والتكييف الفقهي لجريمة الابتزاز الإلكتروني

إن التأصيل الفقهي لأي جريمة هو طريقٌ للوصول إلى الحكم الشرعي فيها، فالتأصيل هو القاعدة التي تنطلق منها عملية التكييف الفقهي لأي جريمة لم يكن لها سابق من دليل أو نظر فقهي.

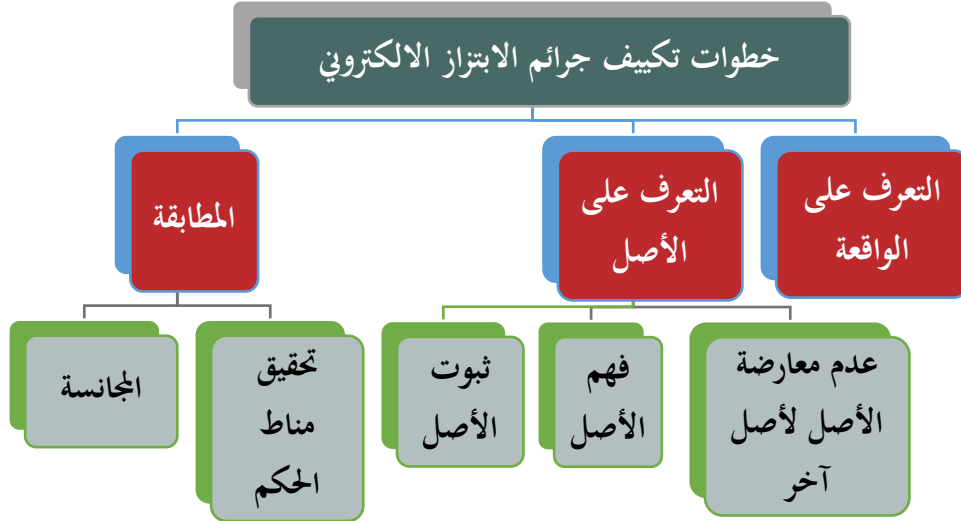
وعملية تكييف الجرائم المستجدة هي في الحقيقة عملية معقدة للغاية، فهي تتطلب من الفقيه والقانوني النظر في السمات والصفات للواقعة الإجرامية ودراستها والموافقة بينها وبين الحكم

⁽²³⁾ القانون الكويتي رقم 63 لسنة 2015 في شأن مكافحة جرائم تقنية المعلومات.

الواقع على مثيلاتها من الوقائع إن وجدت، أو التكييف لها بحكم من خلال النظر في النصوص الشرعية والأنظمة الصادرة في بلد الواقعة إن وجد.

1. خطوات التكييف الفقهي للجرائم الإلكترونية

لا بد للتكييف الفقهي لجرائم التحرش ولا ابتزاز الإلكتروني من خطوات منهجية يسير عليها حتى يتم البناء المعرفي لهذه العملية الفكرية الاجتهادية؛ لتتضح الصورة أكثر لدى المفتي والمجتهد في إصدار الحكم الشرعي على جريمة، وهي كما يأتي:



الخطوة الأولى: التعرف على الواقعة المستجدة:

وهي المسألة المستحدثة (جريمة الابتزاز الإلكتروني) التي تعرض على المجتهد ليحكم فيها⁽²⁴⁾ وتحليلها لعناصر أولية وهي تشمل كل من:

(24) محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته، (دمشق: دار القلم، ط2، 1435هـ، 2014م)، ص64.

- أ- المسائل التي أحدثها الناس والتطور البشري ولم تكن معروفة في عصور التشريع أو الاجتهاد، ومنها الابتزاز الإلكتروني.
- ب- المسائل التي يظهر تغير ظاهر علة الحكم فيها نتيجة التطور وتغير الظروف والأحوال، ففي الابتزاز الإلكتروني، عملية الوصول للبيانات الخاصة بالضحية من خلال التسلسل للأجهزة والاحتفاظ بما لا يرغب الضحية باطلاع العامة عليه؛ أصبحت في مقابل التشهير والابتزاز التقليدي والتي تعارف على تسميتها ابتزاز في المعنى والصورة التقليدية القديمة.
- ت- الجريمة المركبة، فيكون المبتز الرقمي جريمته من جريمة أو أكثر، مثل التحرش الجنسي المباشر والابتزاز أو التشهير والتهديد، وقد يشترك أكثر من شخص في الجريمة، فقد يكون منتج المواد الإباحية لا يقصد الإضرار بشخص بعينه لكن المجرم يستخدم هذه المواد لاستمالة الضحية.

فيجب على المفتي والقاضي أن يفهم الواقعة جيداً من خلال:

1. تحديد الجرم الواقع ووصفه وصفاً جيداً وإدراجه تحت الصفة الجرمية الخاصة به.
2. الإحاطة وتتبع جميع الظروف المتعلقة بحصول الجريمة حتى لا تنصرف في غير باهما، فقد يكون المجرم ضحية والعكس خصوصاً مع التطور الرقمي الذي يمكن أن يتسبب بهذا العكس.
3. فهم الغرض والهدف الذي أدى إلى حدوث الجريمة.

الخطوة الثانية: التعرف على الأصل الذي تكيف عليه واقعة الابتزاز الإلكتروني:

لا يعني وقوع الجريمة في بيئة رقمية غير محسوسة أنه لا بد من حكم جديد أو أنه لا أصل يمكن التكييف عليه، بل لها أصل ترجع إليه وله يعود المفتي في الحكم، ونعني بالأصل:

محل الحكم الذي يريد المجتهد التسوية فيه بينه وبين الواقعة المعروضة⁽²⁵⁾، ويجب هنا على المجتهد أن يتحقق من عدة أمور ويراعيها:

ثبوت الأصل الذي تكيف عليه واقعة الابتزاز الإلكتروني:

فقد يكون الأصل نصاً من القرآن كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58]، أو السنة منها قول النبي ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم، وأعراضكم حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، فليبلغ الشاهد الغائب"⁽²⁶⁾، وقوله ﷺ: "لا يحلُّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"⁽²⁷⁾، أو إجماعاً، فالعلماء يجمعون على تحريم إلحاق الضرر بالأفراد، أو على قاعدة كلية ومنها حديث النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"⁽²⁸⁾، أو نصاً لفقهاء، فلجريمة الابتزاز صورٌ تقليدية دارجة قديماً في البشرية، ولما جاءت الشريعة الإسلامية وضعت الحدود لهذه الجريمة ورتبت الأحكام حدوداً وتعزيرات للوقوف وصددها، فينبغي على الفقيه الذي يمارس عملية التكيف الفقهي: أن يتأكد من أن الأصل الذي يكيف عليه الواقعة المستجدة ثابت بطريقه الشرعي.

(25) المرجع السابق، ص73.

(26) مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم، كتاب القسامة - باب تغليظ الدماء، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1412هـ، 1991م) ج3، ص1305، 1306.

(27) محمد بن ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، باب حرف اللام ألف (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ، 1988م)، ج2، ص1268.

(28) ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، كتاب الاحكام - باب من بنى في حق جاره ما يضره، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1431هـ)، ج2، ص784.

فهم الأصل الذي تكيف عليه الواقعة:

فالأمر الذي لا خلاف فيه أن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ما هي إلا مركبات عربية، مكونة من مفردات لها معان تدل عليها بطريق الحقيقة أو المجاز، فلا بد للمكيف الفقهي أن يكون عارفاً بمعاني المفردات اللغوية، وبعلم قواعد النحو والمعاني والبيان؛ ليستعين بكل ذلك على فهم النصوص.

فالنص القرآني الأول قال فيه الإمام الطبري أن معناه: يأكل بعضكم مأل بعض بالباطل، فجعل تعالى ذكره بذلك آكل مال أخيه بالباطل⁽²⁹⁾، وفي النص الثاني يتبين أن الشارع الحكيم أعطى للقاضي والفقهاء بأن يصدر حكمه تعزيراً على الجاني في حال وقع في كل ما يسبب الأذى على الأفراد والمجتمعات في حال لم يرد حد شرعي عليه.

ولا بد للناظر ألا يهمل العرف في التكليف الفقهي، ومنه أنه يجب أن ينظر في عادات العرب وعلاقات التشريع بها، وبكل حالاتهم الاجتماعية، وينظر أيضاً في مجموع النصوص عامها وخاصها إلى مقاصد الشارع من التكليف ووضع الشرع للناس، فمن ذلك مثلاً فتوى ابن عباس رضي الله عنه "حين سأل سائل، ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا، إلا النار، فقال له جلساؤه بعد أن ذهب الرجل: كنت تفتينا يا ابن عباس، أن لمن قتل توبة مقبولة؟ قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً، يريد أن يقتل"⁽³⁰⁾، وهذا فهم منه رضي الله عنه بحاله وتحقيق لمناط الحكم الخاص فيه.

(29) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرساني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ، 1994م)، ج1، ص512.

(30) ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله أبي شيبه الكوفي العباسي (ت 235 هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، نشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1409 هـ، ج5، ص435.

ولا بد من فهم نصوص الفقهاء من إجماع وقواعد كلية عامة واجتهادات فقهية، كما يلزمه الرجوع إلى منهجه الأصولي في الاستنباط، ومعرفة الأسباب التي دعت إلى الاجتهاد، والظروف التي أحاطت بالقضية المجتهد فيها، والحاجات التي قصد سدها، والاعتبارات الاجتماعية التي راعاها في اجتهاده، فإن كل ذلك يعين على فهم الأصل الذي تكيف عليه الواقعة المستجدة⁽³¹⁾.

عدم معارضة الأصل لما ورد في القرآن والسنة:

لا بد للفقهاء حين النظر في الأصل أن يتأكد من عدم معارضته لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية؛ فلا يستقيم تكيف الوقائع المستجدة على قاعدة ممنوعة في الشرع، كما لا يستقيم تكيف الوقائع المستجدة على الأقوال الشاذة والضعيفة التي تخالف الكتاب والسنة، ومثاله في الحديث الذي رواه جابر رضي الله عنه قال: "خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجْرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ نَجِدُونَ لِي رُحْصَةً فِي التَّيْمَمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُحْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاعْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أُخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: "قَتَلُوهُ فَتَلَّهُمُ اللَّهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعَجِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَمَ وَيَعْصِرَ - أَوْ يَعْصِبَ شِكَّ الرَّاوِي - عَلَى جُرْحِهِ خَرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ"⁽³²⁾، فهذا من الأدلة على تحريم الفتاوى من غير تأكد وأثرها العظيم.

(31) أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه، (القاهرة: دار الأنصار، ط1، 1357هـ، 1939)، ص27.

(32) أبو داوود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ، 2009م)، رقم الحديث /336/، ج1، 252.

الخطوة الثالثة: المطابقة بين الواقعة المستجدة والأصل:

وهي جوهر عملية التكييف الفقهي، وهو أن يجمع بين الواقعة المستجدة والأصل في الحكم لاتحادهما في العلة، وهذا يتطلب مجانسة بينهما في العناصر الأساسية من أركان وشروط وعلاقات بين أطراف الواقعة⁽³³⁾.

فالمفتي أو القاضي لا بد أن يسعى إلى المطابقة بين الأصل والواقعة الحادثة بين يديه، فلا يمكن أن يدرجها فقط تحت قاعدة عامة في ظل وجود أصل مماثل يمكن أن يطبق حكم الواقعة عليه، والأمثلة على ذلك كثير، سواء في السرقة أو الابتزاز أو غيرها من الجرائم الإلكترونية.

وتتم المطابقة بين الواقعة والأصل بأمرين:

الأول: المجانسة بينهما في العناصر الأساسية:

إن إلحاق الواقعة الإلكترونية بالذات بأصل فقهي في الحكم يتطلب من الفقيه إجراء مجانسة أو مطابقة بينهما في العناصر الأساسية من أركان وشروط وعلاقات بين أطراف الواقعة⁽³⁴⁾، وذلك لأن البيئة الرقمية تحمل الكثير من التنوع والتحايل والتغيير، فالجريمة قد تنطبق من خلال البرامج آلياً دون حتى طلب من المجرم، وقد يخترق ذات المجرم وتسرق ما لديه من بيانات لتبتز الضحية، فلا بد للفقيه من المجانسة في العناصر والأركان والعلاقات ومن ثم الإثبات، وفي مثل هذه الجرائم يتم البحث عن الإثبات الرقمي.

الثاني: تحقيق مناط الحكم في الواقعة وضبطه:

يعدُّ تحقيق المناط أصلاً كلياً في تكييف الوقائع المستجدة، إذ لولاه لما تنزلت الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

(33) محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته، ص 93.

(34) محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته، ص 93 بتصرف.

وجريمة الابتزاز الرقمي جريمة صعبة في تغييرها وإثباتها وتحديد الجاني والمجني عليه، فقد يكون ظاهراً سهلاً وفي بعض الأحوال تنعكس الصورة وتختلف علة الحكم، لذا لا بد من توضيح مفهوم هذا التحقيق، وأهميته ومراتبه، وهذا ما سنتطرق إليه:

مفهوم تحقيق مناط الحكم وضرورته في التكييف الفقهي:

عرف الآمدي تحقيق المناط بأنه: "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط"⁽³⁵⁾.

وعرفه الزركشي بأنه: "أن يتفق على عليّة وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع"⁽³⁶⁾.

فتحقيق المناط عند الأصوليين هو اجتهادهم في مدى تحقيق العلة التي تم إدراكها وتعيينها في الواقعة المستجدة.

فتحقيق المناط يعد أصلاً كلياً في تطبيق الأحكام وتكييف الوقائع المستجدة⁽³⁷⁾، وكما هو معلوم أن الشريعة الإسلامية لم تورد الأدلة والأحكام لكل جزئية لوحدها؛ بل جاءت الشريعة بكليات وأمور مطلقة تستوعب أعداداً وجزئيات لا حصر لها ووقائع متطابقة و متميزة مما يجري في حياة الناس.

(35) الآمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ)، ج3، ص302.

(36) الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، (القاهرة: دار الكتبي، ط2، 1414هـ، 1994م)، ج7، ص324.

(37) . (37) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م)، ج5، ص11.

وقد عدَّ الإمام الشاطبي البدعة تنشأ من تحريف الأدلة عن مواضعها بأن يرد على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهما أن المناطين واحد، وهو من خفيات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله.

فتحقيق المناط لا بد أن يراعى فيه عدة أمور وهي:

- أن يكون المناط وصفًا ظاهرًا، أي مدررًا تمامًا بالحواس الظاهرة.
- أن يكون المناط منضبطًا، له حقيقة واحدة واضحة لا تختلف اختلافًا كبيرًا بسبب الأفراد والأحوال لأن الأصل في التكييف المجانسة.
- أن يكون المناط مناسبًا للحكم، فنوطه يكون بما يناسبه وصفًا ولأجله، فلا يصح مثلاً تعليل الخمر بلونه بل بإسكاره.
- أن يكون المناط وصفًا متعديًا، فلا يصح أن يكون وصفه قاصرًا على الأصل؛ لأن ذلك مانع من تعديه للواقعة المستجدة ولا يمكن التكييف عليه لقصوره، كالإفطار للسفر في رمضان فهذا قاصر عليه للنص الوارد فيه ولا يمكن تعليقه بالمشقة.

2. التكييف الفقهي لجريمة الابتزاز الإلكتروني:

وعليه فالقاضي والفقهاء في جريمة الابتزاز الإلكتروني إمَّا أن يدرج القضية التي اطلع عليها تحت طائلة الحد المقرر شرعًا، إن كان في القضية قذف أو سرقة للأموال فيوقعها على المبتز كما قررها الشارع الحكيم، أو أنه غصب الأموال وآذى الناس والمؤسسات وشهَّر بهم فوقع حينها تحت تقدير الشارع بالتعزير في الحكم، فشرعت بعض الدول قوانين تصد الجريمة وألزمت القاضي بإيقاع العقوبة الواردة في النظام، وبعضها ترك للقاضي مساحة في تشديد العقوبة وزيادتها أو الاكتفاء بأحد العقوبتين بحسب ما يراه، كما في بعض التشريعات ومنها التشريع الخليجي.

والعقوبات التعزيرية هي "التأديب على المعاصي التي لا حدَّ فيها ولا كفارة ولا قصاص"⁽³⁸⁾، ويمكن أن نقول بأنها العقوبات التي يترك للقاضي اختيار نوعها من بين مجموعة العقوبات وتقدير حكمها بحسب ما يراه من ظروف الجريمة وحال المجرم، وتسمى هذه العقوبات بالعقوبات المخيرة، لأن للقاضي أن يختار من بينها.

فالشريعة الإسلامية لم تضع حدًّا على كل الجرائم، بل نصت على البعض فقط، وفوضت تحديد العقوبة في غيرها للإمام لتكون مناسبة لاستتباب الأمن وردع الجناة، وجرى عرف الفقهاء على تسمية هذا النوع بالتعزير، فكل جريمة لم تحدد الشريعة لها عقوبة معينة فهي من نوع التعزير، وحتى إذا كانت محددة ولكن لم تتوافر فيها الشروط الشرعية جاز للحاكم القضاء بالتعزير المناسب .

كما نجد في التشريعات والأنظمة ومنها الخليجية العقوبات التعزيرية في حق مجرمي الابتزاز الإلكتروني وسنستعرضها على النحو التالي:

التنظيم السعودي في مكافحة جريمة الابتزاز الإلكتروني⁽³⁹⁾:

وضع المنظم في نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية في المادة الثالثة العقوبة الآتية: "يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على سنة وبغرامة⁽⁴⁰⁾ لا تزيد على خمسمائة ألف ريال، أو بإحدى هاتين العقوبتين؛ كلُّ شخص يرتكب أيًّا من الجرائم المعلوماتية الآتية منها:

(38) محمد الودعان، رسالة ماجستير أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية 2002، بحث منشور، ص 24.

(39) . نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية السعودي، المادة الثالثة والثامنة، بتاريخ 2007.

(40) . الغرامة: إلزام المحكوم عليه بدفع مبلغ معين من النقود يقدره الحكم القضائي إلى خزينة الدولة. انظر:

شرح قانون العقوبات - القسم العام. د - محمود حسني ص 789.

الدخول غير المشروع لتهديد شخص أو ابتزازه؛ لحمله على القيام بفعل أو الامتناع عنه، ولو كان القيام بهذا الفعل أو الامتناع عنه مشروعاً.

المساس بالحياة الخاصة عن طريق إساءة استخدام الهواتف النقالة المزودة بالكاميرا، أو ما في حكمها.

التشهير بالآخرين، وإلحاق الضرر بهم، عبر وسائل تقنيات المعلومات المختلفة.

ويلاحظ هنا إيقاع العقوبة على مجرد التهديد، فيكفي لإيقاع العقوبة أن تهدد المكانة الاجتماعية والنفسية للشخص بالخطر، ولا يشترط أن يؤدي فعل المعتدي إلى إهدار المكانة الاجتماعية والنفسية للمعتدى عليه واقعاً.

فالقاضي يحكم حسب ما يراه من المصلحة، فالأصل في العقاب هنا أن يجمع بين العقوبتين: وهما الحبس والغرامة، وللقاضي أن يحكم بإحدى هاتين العقوبتين والاكتفاء بها، وجعل ذلك من السلطة التقديرية للقاضي.

الحالات التي يتم فيها تشديد العقوبة على المبتز:

نصت المادة الثامنة من نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية السعودي على "لا تقل عقوبة السجن أو الغرامة عن نصف حدها الأعلى إذا اقترنت الجريمة بأي من الحالات الآتية:

- ارتكاب الجاني الجريمة من خلال عصابة منظمة.
- شغل الجاني وظيفة عامة، واتصال الجريمة بهذه الوظيفة، أو ارتكابه الجريمة مستغلاً سلطاته أو نفوذه.
- التغرير بالقُصَّر ومن في حكمهم، واستغلالهم.
- صدور أحكام محلية أو أجنبية سابقة بالإدانة بحق الجاني في جرائم مماثلة.

وفي عمان نصَّ القانون في المادة السادسة عشرة منه على عقوبة السجن لمدة سنة ولا تزيد عن ثلاث سنوات وغرامة لا تقل عن ألف دينار ولا تزيد عن خمسة آلاف دينار عماني؛ في حق كل من اعتدى على حرمة الحياة الخاصة بالتصوير أو التسجيل أو النشر ولو كانت صحيحة أو تعدى على الغير بالسب والقذف⁽⁴¹⁾.

وفي الإمارات وطبقاً للمادة السادسة عشرة من القانون الاتحادي رقم 5 لسنة 2012 في شأن مكافحة جرائم تقنية المعلومات وتعديلاته، يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنتين وبالغرامة التي لا تقل عن 250 ألف درهم ولا تتجاوز 500 ألف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من ابتز أو هدد شخصاً آخر لحمله على القيام بفعل أو الامتناع عنه وذلك باستخدام شبكة معلوماتية أو وسيلة تقنية معلومات، وأيضاً أشارت إلى "أن عقوبة السجن تصل لمدة لا تزيد على عشر سنوات إذا كان التهديد بارتكاب جريمة أو بإسناد أمور خادشة للشرف أو الاعتبار"⁽⁴²⁾.

وفي البحرين وبحسب قانون جرائم تقنية المعلومات نصت المادة الثالثة في الفصل الأول منه بأنه "يعاقب بالحبس وبالغرامة التي لا تتجاوز خمسين ألف دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين... ومنها تهديد حياة الناس وأمنهم وصحتهم والمساس بسلامة بدن الإنسان"⁽⁴³⁾.

وفي قطر نصت المادة التاسعة من قانون مكافحة الجرائم الإلكترونية على "يعاقب بالحبس مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات، وبالغرامة التي لا تزيد على مئة ألف ريال، أو بإحدى هاتين

(41) . قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات العماني المادة السادسة عشر بتاريخ 2011.

(42) . قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات الاماراتي، المادة 16 بتاريخ 2012.

(43) . قانون جرائم تقنية المعلومات البحريني المادة الثالثة بتاريخ 2014.

العقوبتين، كل من استخدم الشبكة المعلوماتية أو إحدى وسائل تقنية المعلومات، في تهديد أو ابتزاز شخص، لحمله على القيام بعمل أو الامتناع عنه⁽⁴⁴⁾.

وفي الكويت نص قانون جرائم تقنية المعلومات وفقاً للمادة الثالثة منه "من يقوم بتهديد أو ابتزاز شخص ما لحمله على فعل أو الامتناع عنه، يتم معاقبته بالحبس لمدة ثلاث سنوات مع دفع غرامة من ثلاثة آلاف إلى 10 عشرة آلاف دينار كويتي أو أيًا من إحدى العقوبتين ومن يقوم بتهديد شخص بالقتل أو بما يمس كرامة الشخص أو يחדش شرفه أو اعتباره، يتم معاقبته بالحبس لمدة خمس سنوات مع دفع غرامة قدرها من خمسة آلاف إلى عشرين ألف دينار أو أيًا من إحدى العقوبتين، وذلك وفقاً للمادة رقم 3 من قانون جرائم تقنية المعلومات.⁽⁴⁵⁾

التأصيل الفقهي للعقوبات التعزيرية الواردة في التنظيم السعودي والخليجي

العقوبات المالية: وهو إلزام الجاني بدفع مقدار معين من المال نظير ما اقترفه أو مصادرة ما لديه أو إتلافه، ومن المسلم به أن الشريعة عاقبت على بعض الجرائم التعزيرية بعقوبة الغرامة، من ذلك أنها تعاقب على سرقة الثمر المعلق بغرامة تساوي ثمن ما سرق مرتين فوق العقوبة التي تلائم السرقة، فيمكن أن يوقع القاضي على المبتز الرقمي عقوبة إتلاف الأجهزة التي استخدمها في جريمته أو مصادرتها وكذلك إيقاع الغرامة المالية.

ومن الأدلة التي تجيز إيقاعها عقوبةً الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى نيراناً توقد يوم خيبر، قال: "على ما

(44). قانون مكافحة الجرائم الإلكترونية القطري، المادة التاسعة، تاريخ 2014.

(45). قانون جرائم تقنية المعلومات الكويتي، المادة الثالثة بتاريخ 2015.

توقد هذه النيران؟" قالوا: على الحمر الإنسية، قال: "أكسروها، وأهرقوها"، قالوا: ألا تحرقها، ونغسلها، قال: "اغسلوا"⁽⁴⁶⁾.

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه، بإتلاف لحوم الحمر وكسر القدور التي طبخت بها عقوبة لهم على ذبحهم للحمير، والإتلاف نوع من أنواع العقوبات المالية يقول ابن بطال: "وهذه القصة أصل في جواز العقوبة في المال"⁽⁴⁷⁾.

وقد روى أبو داود في سننه عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون، ولا يفرق إبل عن حسابها من أعطها مؤتجرا بما فله أجرها، ومن منعها فإننا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا عز وجل، ليس لآل محمد منها شيء"⁽⁴⁸⁾. ووجه الدلالة من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم توعده مانعي الزكاة بأخذ الزكاة المستحقة عليهم مع شطر ما لهم، وهذا دليل على جواز أخذ المال عقوبة للعاصي على مخالفته.

واستدلوا بحديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الثمر المعلق؟ فقال: "من أصاب بفيه من ذي

(46) . البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق

النجاة، ط1، 1422هـ، باب هل تكسر الدنان التي فيها خمر، رقم الحديث 2477، ج3، ص136.

(47) . ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري ابن بطال، طبعة مكتبة الرشد الثانية 1423هـ، ج5، صفحة237.

(48) . أبو داود، سليمان بن الأشعث ت275هـ، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، باب زكاة السائمة، ج2، ص101. إسناد صحيح. ينظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة، الرياض، السعودية، ط1، 1425هـ-2004م، ج5، ص480.

حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع"⁽⁴⁹⁾.

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى " وَكَمَا أَنَّ الْعُقُوبَاتِ الْبَدَنِيَّةَ تَارَةً تَكُونُ جَزَاءً عَلَى مَا مَضَى كَقَطْعِ السَّارِقِ؛ وَتَارَةً تَكُونُ دَفْعًا عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ كَقَتْلِ الْقَاتِلِ: فَكَذَلِكَ الْمَالِيَّةُ؛ فَإِنَّ مِنْهَا مَا هُوَ مِنْ بَابِ إِزَالَةِ الْمُنْكَرِ؛ وَهِيَ تَنْقَسِمُ كَالْبَدَنِيَّةِ إِلَى إِتْلَافٍ؛ وَإِلَى تَغْيِيرٍ؛ وَإِلَى تَمْلِيكِ الْغَيْرِ"⁽⁵⁰⁾ وذكر الشيخ العديد من الأمثلة على أن اتلاف مادة المنكر جائز، وهذا نوع من أنواع الغرامة المالية.

الحبس: ودل على مشروعية الحبس ما رواه أبو داود في سننه: حدثنا إبراهيم بن موسى الرازي أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده "أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلاً في تهمة"⁽⁵¹⁾، ونقل الإمام علاء الدين الكاساني عن المذهب الحنفي: "ويجوز الحبس بالتهمة؛ لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "حبس رجلاً بالتهمة"، وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس أحد رجلين من غفار اتهما بسرقة بعيرين، وقال للآخر: "أذهب فالتمس، فذهب وعاد بهما"⁽⁵²⁾.

فهذه العقوبة التعزيرية يقدّرها القاضي في حال ارتأى وجوب إيقاعها على مرتكب جريمة الابتزاز الإلكتروني بحسب جرمه، ولعل كون الجريمة متعلّقة في التقنية والحبس يؤدي الى قطع

(49) . المرجع السابق، باب التعريف باللقطة، ج2، ص136

(50) . شيخ الإسلام أحمد عبدالحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة

المصحف الشريف 1416هـ، تحقيق عبدالرحمن بن قاسم، ج28، صفحة 113

(51) . أبو داود السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محي الدين، المكتبة العصرية-صيدا، الطبعة

الأولى، ج3، صفحة314.

(52) . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت: دار السلاسل،

ط2، 1431هـ، 286/16.

المجرم عن كافة وسائل الاتصال والابتعاد عنها يدخل في مبدأ (الجزاء من جنس العمل) ومن ثم استصلاحه.

وهكذا نرى أن الشريعة تركت الباب مفتوحاً لتجريم الجرائم المستحدثة التي لم يرد حكم لها في مصادر التشريع، القرآن والسنة والإجماع، فيلجأ إلى المصادر التبعية كالقياس، والمصلحة مراعاة لمقاصد التشريع، والاستحسان، والاستصحاب، وسد الذرائع وغيرها، مستعينين بالقواعد الفقهية المعتمدة بين المذاهب الفقهية كقاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وغيرها. كل ذلك لتحقيق مرونة عالية في التشريع للوقائع والمستجدات، لذا أناطت الأمر إلى ولي الأمر في بناء الأحكام وتكييف العقوبة المناسبة مراعيًا حاجيات عصره ومصالح بلاده.

فإن كان إيقاع العقوبة على الجاني بالمصلحة المرسله التي تشهد لها الأصول العامة يحقق قصد الشرع في الزجر والردع، فكيف بالعقوبة التي وردت لها الأدلة والآثار عن الصحابة رضوان الله عليهم، فالعقوبة ليست ابتداءً أو اتباعاً للهوى وإنما حكم على وفق المقاصد الشرعية.

فالعقوبة المالية من الأمور التي تقرها المصلحة وتقتضيها، وبالذات في الجرائم الإلكترونية، وذلك مناسبة لحالها كونها تنطوي على الابتزاز، وكذلك استخدام الأجهزة المثمنة في تنفيذ الجريمة التي يقضي الحال بإتلافها وهو نوع من أنواع العقوبة المالية، أما الحبس فمعلوم من أيام رسول الله ﷺ ولا شك أن له أصل في الشريعة الإسلامية وهو معلوم عبر التاريخ وفعله السابقون ولا حقوقهم حتى عصرنا هذا والله أعلم وأحكم.

النتائج والتوصيات:

النتائج:

1. اتفق جميع المشرعين في الدول الخليجية أن العقوبة المقررة على جريمة الابتزاز الإلكتروني هي العقوبة التعزيرية والمتمثلة بالسجن أو الغرامة أو بهما معاً.

2. ضعف التربية الإيمانية والوازع الديني لدى الشباب والفتيات الدافع الأول لوقوعهم في جريمة الابتزاز الإلكتروني، فضعف جانب المراقبة وخشية الله سبحانه وتعالى يدفع المجرم لتنفيذ الجريمة تحاوتاً بما يمكن أن يتسبب فيه من تدمير للأسر وتفكيك للمجتمع المسلم.
3. لا بد من العناية بعلوم الاجتهاد ومنها على رأس الضرورة التكييف الفقهي كواجب شرعي لدراسة النوازل وبيان شمولية الإسلام وعدم قصوره عن جميع مناحي الحياة وتكون الفتوى على علم وأساس متين.
4. جريمة الابتزاز الإلكتروني جريمة سريعة الانتشار وعابرة للحدود وصعبة؛ وذلك للسهولة التي يوفرها الوسط الرقمي الذي تنتقل فيه، كما يصعب الكشف عنها ذلك أن المجرم يتخذ هوية رقمية تمنحه الأمان لتنفيذ جريمته دون خوف من الرقابة وحتى دون بذل مجهود كما هو الحال في الجريمة التقليدية.
5. البحث عن الدليل والإثبات في جريمة الابتزاز الإلكتروني يتطلب مهارة وقدرة يمتلكها المحقق في هذه الجرائم.
6. ضعف الاطلاع على ما تفرزه التقنية من مستجدات في ظل تطورها وتناميها بشكل كبير، يضع القاضي والفقهاء أمام معضلة كبيرة في تصور أو إصدار حكم بشأنها، وللأسف يقع البعض منهم في خطأ تقدير الحكم بناء على ضعف الخلفية التقنية لديه.
7. عدم وجود التشريع المناسب الذي يواكب تسارع الجريمة وانتشارها والرقابة عليها، وكذلك تحديد بعض التشريعات والأنظمة للعقوبة وعدم ترك المساحة الكافية للقاضي لإيقاع العقوبة المناسبة على المجرم بما يكون رادعاً للمبتز ومن تسول له نفسه الوقوع في الجرم، فقد يكون الجاني يمتلك الملائة المالية التي تحوله لتكرار الجريمة وتغري من في مثل حاله للوقوع فيها.

التوصيات:

أولاً: لا بد من إقرار نظام خاص لجريمة الابتزاز الإلكتروني يعرفها بشكل أدق ويضع النصوص القانونية التي تواكب التنامي المطرد للجريمة ويوقف جميع أشكالها المحلية والعالمية بالتعاون مع التشريعات الدولية.

ثانياً: يجب على المنظم الخليجي والسعودي التفريق بين العقوبة المغلظة والمخففة على الجريمة فترك الحرية للقاضي في اختيار العقوبة قد يقرر حد أعلى بما لا يوجب التخليط وقد يقر حد أدنى بما لا يوجب التخفيف، فترك المساحة للقاضي في تقدير العقوبة التعزيرية لا بد ألا يترك له المساحة في تخفيفها إن وقع المجرم فيما يوجب التخليط والعكس.

ثالثاً: لا بد من تقرير لوائح وأنظمة تنشرها المؤسسات الحكومية والخاصة لإيقاع العقوبة على المبتز داخل المنظمة المنتمي لها مع ترك المساحة للضحية لاستكمال مطالباته أمام الجهات المختصة.

رابعاً: عقد الدورات التطويرية في الجوانب التقنية للعاملين في القطاع القضائي ومن في حكمهم في إصدار الأحكام، وذلك لفهم ومعرفة خصائص هذا الوسط الذي يعج بالكثير من الجرائم المتنوعة والمتشكلة، وأصبحت هي البيئة المفضلة لتنفيذ الجريمة، فالتطوير في هذا الجانب يضع القاضي والمفتي في تصور تام لما يحال إليهم من قضايا أو فتاوى تخولهم في تبين العقوبة المقدرة وصدّ هذه الجرائم بحول الله تعالى.

خامساً: إنشاء وحدات توعوية في كل قطاع من القطاعات الحكومية تكون معنية في التوعية بما تفرزه التقنية من سلبيات وتحذر من تشكل الجريمة المستمر وتوعي المجتمع بكل جديد فيها.

المصادر والمراجع

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. *Sunan Abī Dāwūd*. ed. Shu'ayb al-Arnā'ouṭ wa-ākharūn. (Dimashq: Dar al-Risālah al-Ālamiyyah, 1st Edition, 2009- 1430).

al- Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al- Qāmūs al-muḥīṭ*. (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 8th Edition, 2005-1426).

al- Sanad, 'abd al-Raḥmān. *jarīmat al-'ibtizāz*. Al- Ri'āsah al-'āmmah li Hay'at al-amr bi-al-ma'rūf wa-al-nahy 'an al-munkar. (al-Sa'ūdīyah: 1st Edition, 2018).

Al- Shawūā, Muḥammad Sāmī. *Thawrat al-M'lwmat wā in'ikasātuhā 'Alā Qānūn al-'uqūbaāt*. (al-Qāhirah: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1994).

Al-Albānī, Muḥammad Nsāshir al-Dīn. *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ wā ziyādatuhu*. (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 3rd Edition, 1988, 1408).

al-Āmidī, 'Alī ibn Abī 'Alī. *Al- Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. ed. 'Abd al-razāq 'Afīfī. (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1402).

Al-Bayhaqī, Ahḥmad ibn al-Ḥusayn. *al-Jāmi' li Shu'ab al-īmān*. ed. Mukhtār Ahḥmad al-nadaūyī. (al-Sa'ūdīyah: Maktabat al-Rushad, 2003-1423).

Al-Bukharī, Muḥammad bin Ismā'īl. *al-Ṣaḥīḥ*. ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāshr. (Bayrūt: Dār Ṭawq al-Najat, 1st Edition, 2001-1422).

al-Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Baṣā'ir dhawī al-tamyīz fī Lātā'if al- Kitāb al-'Azīz*. ed. Muḥammad 'Alī al Najjār wā 'Abd al-'Alīm al-Ṭaḥāwī. (Miṣr: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 3rd Edition, 1996-1416).

al-Ḥājj, 'Abd al-Raḥman. "Al-Ta'ṣīl al-Fiḥī fī al-Ijtihād al-Ḥadīth". *akhlāqiyyat al- al-Islam*, No3, 2019.

Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Alī. *Nawādir al-uṣūl fī aḥādīth al-Rasūl*. ed. 'Abd al-Rḥman 'Amīrah. (Bayrūt: Dār al-Jīl, 1422).

Al-Kaffawī, Abū al-Baqā'. *al-Kulliyāt*. ed. 'Adnān Darwīsh wā Muḥammad al-Maḍrī. (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 2nd Edition, 1998-1419).

Al-Nasā'ī, Ahḥmad ibn Shu'ayb. *al-Sunan al-kubrā*. ed. Ḥasan 'Abd al-Mun'im. (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1st Edition, 2001-1421).

Al-Qāḥṭānī, Mdāwī. *Al-jarīmah al-'Iktruniyyah fī al-Mujtama' al-Khalījī wa kayfĒyat Mūwājhatihā*. (al-'Amānah al-'Āmmah li majlis al-Ta'āwun al-Khalījī, 2016).

Al-Qānūn al-'Imārātī al-'ithādī, N 5, 2012.

Al-Qānūn al-Kūwaitī, N 63, 2015.

Al-Qānūn al-Qaṭarī, N 14, 2014.

Al-Qurān al-Karīm.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. ed. Ṣafwān Dāwūdī. (Dimashq: Dār al-qalam, 2009-1430).

al-Ṣāhib ibn 'Abbād, Ismā'īl ibn 'Abbād. *al-muḥīṭ fī al-lughah*. ed. Muḥammad Ḥasan al-Yāsīn. (Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, 1994-1414).

al-Sam'ānī, Manṣūr ibn Muḥammad. *Qawāṭi' al-adillah fī al-uṣūl*. ed. Muḥammad Ḥasn al-Shāfi'ī. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'ah*. ed. mashhūr Al-Salmān. (al-Qāhirah: Dār Ibn 'Affān, 1st Edition, 1417).

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf wā 'Iṣāam Fāris al-Ḥrstānī. (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1st Edition, 1994-1415).

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allah. *al-Bahḥr al-muḥīṭ fī Uṣūl al-fiqh*. (al-Qāhirah: Dār al-Kutubī, 1994, 1414).

'Awaḍ, Muḥammad Muḥyī al-Dīn. "Al-jarīmah al-Munazzamah". al-Majallah al-'Arabīya il Dirāsāt al-'Amniyyah, V10, No19, 1995.

Bik, Aḥmad Ibrāhīm. *‘alm Uṣūl al-fiqh*. (al-Qāhirah: Dār al-anṣār, 1st Edition, 1939-1357).

Ibn al-Athīr. *al- Nihāyah fī gharīb al-Ḥadīth*. ed. Ṭāhr Ahmād al-Zawī wa maḥmod al-Ṭnāḥī. (Miṣr: al- Maktabah Islamiyyah, 1383-1963).

Ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah*. ed. ‘Abd al-salām Hāron. (Beyrūt: Dār al-Fakir, 1399-1979).

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunun Ibn Mājah*. ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. (al-Qāhirah: Dar 'Iḥiā' al-Kutub al-‘Arbiyyah, 1431).

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. (Bayrūt: Dār Ṣādir, 3st Edition, 1414).

Mukhtār, Aḥmad wa Akharūn. *Mu‘jam al-lughah al-‘Arabiyyah al-mu‘āṣirah*. (al-Riyāḍ: ‘Aālm al-Kutub, 1st Edition, 2008).

Muslim bin al-Ḥajjāj. *al-Ṣahih*. ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Bayrūt: Dār 'Iḥiā' al-Turāth al-‘ArbĒ, 1st Edition, 1991-1412).

ŅAbd al-Muṭalib, Ṣalāḥ al-dīn. Al-Tā‘amul ma‘ al-Musatjidāt al-ḥadīthah. [الإدارة العامة لشرطة الشارقة ppt - تنزيل \(slideplayer.ae\)](http://slideplayer.ae)

Nizām Mukāfaḥat al- Jarā‘im al-Ma‘lūmātiyyah al-SaŅūdī, 2007.

Nizām Mukāfaḥat al- Jarā‘im al-Ma‘lūmātiyyah al-‘Umānī, N 12, 2011.

Qāmūs al-Ma‘ānī. [https://www.almaany.com./](https://www.almaany.com/)

Ramlī, Nūr Zakīyyah. "al- Takyīf al-Fiqhī li jarīmat al-Sariqah al-‘ilktruniyyah". al- Majallah al-‘ī fī al-Dirāsāt al-Islāmīyyah, V16, No3, 2020.

Shubīr, Muḥammad ‘Uthmān. *al- Takyīf al-Fiqhī lil Waqā‘i‘ al-Mustajidah*. (Dimashq: dār al-Qalam, 2nd Edition, 2014).

توطين العلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي: المفهوم والمقياس

The Localization of Social Sciences in The Islamic Context: Concept and Scale

Penyetempatan Sains Sosial dalam Konteks Islam: Konsep dan Skala

نايف نهار الشمري*

المخلص

تناقش هذه الورقة مسألة توطين العلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي، منطلقة من تحديد مفهوم التوطين بأنه جعل البنية النظرية الاجتماعية قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية، وتنتقل بعد ذلك للحديث عن مشروعية التوطين وتموضعه العلمي، وعن فلسفة التوطين القائمة على ثنائية الخصوصية والمثاقفة، وعن المتطلبات العلمية لتحقيق عملية التوطين. ثم تنتقل الورقة إلى الجزء الثاني المتعلق بمقياس التوطين، وهي المسألة الأهم والفاصلة في مسألة التوطين، إذ إن الكثير يتحدث عن التوطين دون وجود مقياس واضح، وقد حاولت الورقة وضع مقياس أولي يمكن من خلاله اختبار مدى تحقق التوطين في البحث الاجتماعي، وهو مقياس مكون من سبعة مستويات: المستوى الوجودي، والمستوى القيمي، والمستوى التاريخي، والمستوى الموضوعي، والمستوى المفاهيمي، والمستوى المصطلحي، والمستوى المنهجي. ثم جرى أخيراً تطبيق هذه المستويات على مجموعة من الكتب التدريسية في حقل علم الاجتماع وعلم السياسة. وقد سلكت الدراسة المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص المتعلقة بموضوعات التوطين، وكذلك تحليل الكتب التي كانت محلاً لرصد هذه الدراسة.

*أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، ومدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر: n.alshamari@qu.edu.qa

الكلمات المفتاحية: التوطين، العلوم الاجتماعية، الخصوصية، الثقافة، المقياس.

Abstract

This paper aims to discuss the issue of the localization of social sciences in the Islamic context, started with defining the concept of localization as making the social theoretical structure capable of scientific interaction with local issues. Then the paper moves on to the second part related to the scale of localization, which is the most important and decisive issue in the process of localization, as many discussed the topic of localization without a clear scale. The article tried to develop an initial scale to examine the extent of achieving localization in social sciences, which is consisting of seven levels; the existential level, the value level, the historical level, the objective level, the conceptual level, the terminological level, and the methodological level. Then these levels were finally applied to a group of textbooks in the fields of sociology and political science. The study relayed on the analytical method to analyze the texts related to the issue of localization, as well as analyzing the books that were the subject of observing of this study.

Keywords: Localization, Social Sciences, Privacy, Acculturation and Scale.

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan membincangkan isu lokalisasi sains sosial dalam konteks Islam, dimulakan dengan mendefinisikan konsep lokalisasi sebagai menjadikan struktur teori sosial mampu berinteraksi secara saintifik dengan isu tempatan. Kemudian kertas kerja bergerak ke bahagian kedua yang berkaitan dengan skala penyetempatan, yang merupakan isu yang paling penting dan menentukan dalam isu (proses) penyetempatan, kerana ramai yang membincangkan topik penyetempatan tanpa skala yang jelas. Artikel tersebut cuba mengembangkan skala awal untuk mengkaji sejauh mana pencapaian lokalisasi dalam sains sosial, yang terdiri daripada tujuh peringkat; tahap kewujudan, tahap nilai, tahap sejarah, tahap objektif, tahap konsep, tahap istilah, dan tahap metodologi. Kemudian tahap-tahap ini akhirnya diterapkan pada kumpulan buku teks dalam bidang sosiologi dan sains politik. Kajian ini menyampaikan kaedah analisis untuk menganalisis teks yang berkaitan dengan isu lokalisasi, serta menganalisis buku-buku yang menjadi subjek pemerhatian kajian ini.

Kata kunci: Penyetempatan, Sains Sosial, Privasi, Pembudayaan dan Skala.

مقدمة

الحديث عن التوطين حديثٌ عن الوعي؛ إذ التوطين نتيجة انتباه الذات لغربة الفكرة المستوردة، والانتباه هو جوهر الوعي، ولذلك التوطين يعبر عن حالة تفاعل علمي وإع بين ثقافتين، تفاعل يشترط الوعي المسبق بالناقل والمنقول منه والمنقول إليه.

ولأنّ التوطين يرتكز على الوعي بأطراف عملية المثقافة، فهو إذن مشروعٌ يسعى لمراقبة البعد الوظيفي للمفاهيم والنظريات المستوردة، والتأكد من مدى ملاءمتها وأهليتها للتفاعل العلمي مع المعطيات المحلية، فإذا كان المفهوم المستورد عاجزاً عن التفاعل العلمي أو كان يحكي قصة وعي آخر لا علاقة له بوعينا فإن التوطين يعمل على معالجته ليلائم الواقع إن كان ذلك ممكناً، وإلا كان البديلُ بديلاً، وهكذا يكون التوطين ضامناً لوجود لغة مشتركة بين التنظير والواقع.

ويكون التوطين أكثر إلحاحاً حين يكون بين ثقافتين غير متوازنتين في العلاقة، في مثل هذه الحالة تجنح ثقافة اليد السفلى أن تفكر بوعي ثقافة اليد العليا، بل تفكر بها وفيها. وهذا هو واقعنا المعاصر مع الثقافة الغربية، التي استلبت وعينا فأصبحنا عاجزين عن التفكير خارج منطقتها ومنطقتها، وأمست وظيفة العقل المسلم كوظيفة الجسر الذي لا يفعل سوى نقل الأشياء من ضفة لأخرى، غير آبه بطبيعة تلك الأشياء أو أهميتها.

إن الحداثة في سياقها الغربي نتاج تحولات أساسية في مفهوم الدين والسلطة والإنسان والملكية والعلم والمجتمع، وهذه التحولات هي التي أنتجت منظومة الحداثة التي صنعت العلوم الاجتماعية على عينيها. لكن كل هذه العوامل والتحولات لم تحصل في العالم العربي، فهل من الطبيعي أن تكون العلوم الاجتماعية في سياق الحداثة كالعلوم الاجتماعية في سياق لم يعرف أياً من مقدمات الحداثة؟

لا شك أن اختلاف المقدمات ينبغي أن يؤدي إلى اختلاف النتائج، لكن العقل العربي المعاصر يتظاهر في كثير من الأحيان بأنه ابن الحضارة الغربية، فيتحدث عن القرون الوسطى وكأنها

ماضيه، ويتحدث عن الحداثة وكأنه أحدثها، ويتحدث عما بعد الحداثة كأنها مستقبله. هكذا يتحدث العقل العربي في عالم الأفكار، يعيش حالة استلاب عامة تحول دون أن يكون واعياً بذاته، ولأجل ذلك الاستلاب يسمي التوطن ضرورة منهجية لإيجاد حالة من التوازن تسمح للوعي العربي والإسلامي أن يمارس دوراً مختبرياً للأفكار المستوردة.

وفي إطار التأسيس لمشروع التوطن، تأتي هذه الدراسة محاولةً إنجاز أربعة أهداف:

الهدف الأول: بيان الإطار النظري لفكرة التوطن، وذلك من خلال بيان معناه وفلسفته ومشروعيته وشروطه.

الهدف الثاني: وضع معايير يمكن من خلالها قياس مدى تحقق التوطن في البحث الاجتماعي، وهذا المقياس يتضمن سبعة مستويات: المستوى الوجودي، والمستوى القيمي، والمستوى التأريخي، والمستوى الموضوعي، والمستوى المفهومي، والمستوى المصطلحي، والمستوى المنهجي.

الهدف الثالث: تطبيق المستويات الستة المذكورة على حقلين من حقول العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية، وعلم الاجتماع.

الهدف الرابع: تطبيق مقياس التوطن على عدة كتب تدريسية في علمي السياسة والاجتماع، حيث وضع الباحث سؤالاً مقياسياً إزاء كل مستوى من مستويات التوطن التي أشار إليها سابقاً، وفقاً للآتي:

فعلى المستوى الوجودي طرح السؤال: إلى أي مدى أسهم الكتاب في الكشف عن التصور الوجودي الذي يقف وراء أي مسألة من مسائل الكتاب؟

أما المستوى القيمي فقد وضع السؤال: إلى أي مدى أسهم الكتاب في تأطير الموضوعات ذات الأبعاد القيمية بإطار ينتمي إلى ثقافته المعيارية؟ أو نبّه على التحيزات القيمية في المقاربات الغربية؟

وفي المستوى التاريخي كان السؤال: إلى أي مدى سعى الكتاب لتأريخ موضوعات العلم وقضاياها ضمن سياقه التاريخي؟

أما المستوى الموضوعي فقد كان السؤال: إلى أي مدى يذكر الكتاب موضوعات وقضايا وأمثلة متعلقة بسياقه المحلي؟

وعلى المستوى المفهومي وضع السؤال: إلى أي مدى سعى الكتاب لإعادة بناء المفاهيم ذات النسبية الثقافية بما يتلاءم مع ثقافته؟

أما المستوى المصطلحي فقد طرح السؤال: إلى أي مدى استشكل الكتاب تسمية المصطلحات التي تعكس تحيّرًا ثقافيًا أو لا تعبر عن واقعه تعبيرًا دقيقًا؟

وكان السؤال الأخير عن المستوى المنهجي المتشمل في: إلى أي مدى حاول الكتاب أن يناقش قضايا منهجية بناءً على معطيات واقعه أو موقفه العلمي؟

ومن المهم الإشارة إلى أنه لما كان التوطين يستلزم حضور ثقافة معيارية، ولما كانت مجتمعاتنا تنتمي إلى الثقافة الإسلامية، فقد كان هذا البحث مؤطرًا بالإطار الإسلامي في الأبعاد المعيارية.

وقد قسّم الباحث دراسته إلى سبعة مطالب رئيسة، تحدث في كل مطلب عن موضوع من الموضوعات ذات الصلة بالتوطين، حيث ناقش في المطلب الأول: معنى التوطين، وتحدث في المطلب الثاني عن مشروعية التوطين، وعالج في المطلب الثالث الفلسفة الكامنة وراء عملية التوطين، كما جاء المطلب الرابع للحديث عن متطلبات التوطين، في حين ذكر في المطلب الخامس مسارات التوطين التي لاحظها في العالم الإسلامي، كما بحث في المطلب السادس المقاييس التي من خلالها يمكن قياس التوطين، وقد اختبر الباحث بعض الكتب التي ألفت في مجالات العلوم السياسية والاجتماعية في ضوء المقاييس التي اعتمدها لاكتشاف عملية التوطين، وذلك في المطلب السابع، وأخيرًا ذكر النتائج التي توصل إليها من خلال هذا البحث.

المطلب الأول: معنى التوطن

يرتكز التوطن عمومًا على فكرة إحلال المحلي مكان الأجنبي، وفي عالم الأفكار لا يعني التوطن ربط الأفكار بالحدود القطرية، بل المقصود جعلها ملائمة لخصوصية محددة، سواء كانت في دولة معينة، أو في إقليم معين كالخليج أو في إطار حدود ثقافية معينة، كالثقافة الإسلامية أو الأوروبية أو غير ذلك. فالتوطن لا يعبر عن حدود قُطرية بالضرورة، وإنما متعلق بالبيئة المختلفة بصرف النظر عن حدودها السياسية. فهو بهذا المعنى لا يأتي من معنى الوطن بمدلوله السياسي المعاصر، وإنما من "وطن" التي تعني في الدلالة المعجمية هيئاً أو روض، فمن وطن نفسه على شغف العيش فقد هيئاً نفسه وروضها على ذلك.¹ وبذلك جاءت النصوص العربية الأولى، كرواية "لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا"، قال الإمام الترمذي: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه"². وكذلك قول علي بن أبي طالب "وتوطيني نفسي على المنية"³ أي تهيئة نفسي على الموت. ويقول الشريف الرضي: "أعلمنا -سبحانه- أنه لولا ما أنعم به علينا من تسكين الأرض وتوطينها"⁴ أي تهيئتها لنا.

إذن التوطن في عالم الأفكار يعني تهيئة الأفكار لتكون ملائمة لخصوصية معينة، فهو يتضمن تدخلًا إنسانيًا في أمرٍ ما يقتضي تهيئته لأمرٍ ما. وإذا كان هذا هو أصل التوطن فإنه يمكن

¹ يقول الخليل بن أحمد: "وتقول: وطنت نفسي على الأمر فتوطنت، أي: حملتها عليه فذلت، قال كثير: وقلت لها يا عز: كل مصيبة... إذا وطنت يوما لها النفس ذلت". الخليل بن أحمد، كتاب العين (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، ج7، ص455.

² محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، ط3 (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، رقم الحديث: 2007.

³ أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية، ط1 (بيروت: المكتبة العلمية، 1356-1357هـ)، ج1، ص491.

⁴ الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)، ص325.

تعريف التوطين في العلوم الاجتماعية بأنه: جعل البنية النظرية للعلوم الاجتماعية قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية من خلال إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة.

وحين يتضمّن تعريف التوطين جملة "المعرفة غير الملائمة" فهو أمر ليس بالسهل، أعني اصطيداد المعرفة غير الملائمة، إذ الأصل في الناس التقليد، كما لاحظ ذلك ابن خلدون في قوله: "والتقليد عريق في الآدميين وسليل"⁵. ولذلك عملية التوطين تتطلب حاسية نقدية عالية لدى الباحث تجعله قادرًا على معرفة الملائم وغير الملائم، فيعمل وفقًا لثنائية الاستيعاب والتجاوز، استيعاب الملائم، وتجاوز غير الملائم. والمطلع على طبيعة الإنتاج البحثي في العالم العربي يجد أن الحاسية النقدية تجاه المعرفة الأجنبية لا تزال غير كافية، فمثلاً درس أحد الباحثين أكثر من مئة أطروحة دكتوراه في علم النفس في السودان، ووجد أن 90% بالمئة منها لم تتضمن أي نقد للمفاهيم والمناهج والنظريات الغربية.⁶ وهذا دليل على حالة الاستلاب التي نتحدث عنها، والتي تحول دون تحقق شرط التوطين، وهو الوعي بالذات.

وامتلاك الحاسية النقدية لن يتحقق إلا إذا امتلك الباحث وعيًا بذاته يدرك من خلاله احتياجاته ومعطياته، إذ حين يغيب الوعي بالذات يصبح محالاً معرفة الملائم وغير الملائم، ولذلك التوطين هو منطق تفكير قائم على الوعي بالذات، والوعي بالذات يعني إدراك الإمكان والاحتياج، "الإمكان" يجيب على سؤال: ماذا نستطيع؟ و"الاحتياج" يجيب على سؤال: ماذا نريد؟ أما العقل المستلب المدعّن للإنتاج الأجنبي فلن يكون معنيًا بمهمة التوطين، وإنما سيكون معنيًا أبدًا بمهمة "التسويق".

ولا يكتفي التوطين باكتشاف "المعرفة غير الملائمة" ورفع الستار عنها، ولو وقف عند هذا الحد لما اختلف في شيء عن أي عملية نقدية، وإنما يقتضي التوطين ركنًا آخر، وهو الإحلال،

⁵ عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص6.

⁶ عمر هارون الخليفة ومعنى حسن بابكر، "توطين علم النفس دراسة تحليلية لعينة من أطروحات دكتوراه علم النفس في الجامعات السودانية"، المجلة العربية لضمان جودة التعليم الجامعي 4، العدد 7 (2011): صص 45-71، ص46.

إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة. والإحلال يتطلب أصالةً، وإنتاجًا معرفيًا ذاتيًا، فالنقد تفاعل مع الآخر، والإحلال تفاعل مع الذات.

فالتوطين عملة لها وجهان، الأول النقد، والثاني الإحلال، وإذا كان التوطين كذلك فلا يمكن النظر إليه على أنه مجرد تحيز أيديولوجي، أو سعي لوضع حدود قومية للعلوم،⁷ وإنما هو حق حضاري وضرورة منهجية، "حق حضاري" لأنه من حق المجتمعات المسلمة أن يكون الإطار المعياري للبنية النظرية الاجتماعية مستمدًا من ثقافتها، و"ضرورة منهجية" للتأكد من وجود لغة مشتركة بين التنظير والواقع، وبذلك يكون التوطين مشروعًا علميًا يجنبنا معضلة عدم الصلاحية Irrelevancy.

ليس التوطين إذن دعوى لإلغاء العالمية بحجة خصوصية الثقافة، ولا دعوى لإلغاء الخصوصية بحجة كونية العلوم، وإنما هو دعوى للتمييز بين "العالمي" و"المحلي" في الإنتاج المعرفية الاجتماعي.

المطلب الثاني: مشروعية التوطين

يكتسب التوطين مشروعيته من مسلمة أن العلوم الاجتماعية باختلاف فروعها معنيّة بدراسة السلوك الإنساني، والسلوك الإنساني لا يتماثل دائمًا في الشكل والدوافع والآثار، وإنما تأخذ المجتمعات والثقافات المختلفة نصيبها في تشكيل طبيعة سلوك أفرادها. وإذا كان السلوك الإنساني ليس متماثلًا في كل المجتمعات الإنسانية فالناتج عن ذلك أنه لا يوجد تنظير عالمي

⁷ كما هو حاصل في الهند مثلاً، يقول روهان: "تُرفض اليوم عدة علوم معاصرة على الرغم من منافعها المحتملة بحجة أنها غير وطنية" وضرب الهند مثلاً على التوطين الناتج عن عنصرية قومية. راجع: روهان ديب روي، "المسكوت عنه من تاريخ العلم الحديث: العلم والبطش الاستعماري"، ضمن كتاب *في نقد الثقافة المعاصرة*، ترجمة وتحرير عبد الله بن عبد الرحمن الوهبي (الرياض: دار تكوين، 2022)، 179-190، ص 194. وهذا الأمر يمكن رؤيته كذلك في كتابات بعض الباحثين القوميين الذين يسعون للمساواة بين الجغرافيا السياسية والجغرافيا السوسولوجية، انظر مثلاً: عبد القادر عرابي، "ورقة مقدمة إلى ندوة دور الجامعة في خدمة المجتمع التي نظمتها اتحاد الجامعات العربية في تونس"، 14 مارس 1989، ص 28.

ملائم للسلوك الإنساني دائماً. صحيح أن ثمة مشتركات على ضوءها تقوم العلوم وتمنحها مشروعية التعميم، لكن الصحيح كذلك أن هناك فروقات في الظواهر الإنسانية كما وكيفاً تقتضي اختلافاً في التنظير لها بما يضمن صلاحية المعرفة الاجتماعية للتفاعل مع الواقع؛ فالتوطين لا يقوم على نفي المشتركات، ولكن على اعتبار الفروقات. ذلك أن ثقافة منتجي العلوم الاجتماعية جزءٌ لاوعي في إنتاجهم البحثي، ولأن الثقافة خاصة والعلم عام، فإنَّ مستورد المعرفة ملزماً بتمييز الخاص من العام في الإنتاج البحثي الاجتماعي، وهذه تحديداً مهمة التوطين.

فالباحث الغربي الذي أنتج العلوم الاجتماعية لم يكن يستحضر مجتمعاً كونياً في تنظيره، وإنما هو في نهاية المطاف ابن بيئته بكل مخزونها الثقافي، يفكر بها وفيها، منها ما يمكن تعميمه ومنها ما لا يمكن. وقد ذكر الفاروقي أن عالم الاجتماع الغربي "يتحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، ويتحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية، ويتحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية".⁸

إن اختلاف التاريخ والثقافة والنظم والبنى والظواهر كما وكيفاً، وأهم من ذلك اختلاف الوعي نفسه، كل ذلك يقتضي بالضرورة نسبية التنظير الاجتماعي، إذ لا يمكن الإقرار بتباين تلك المعطيات ونسبيتها دون أن يتبع ذلك إقرار باستحقاقات ذلك، وهو اختلاف التنظير بما يلائمها. وهذا أمر يلحظه ويمارسه عدد من رموز علم الاجتماع، فمثلاً الفرنسي بورديو حين أراد الموازنة بين حالي فرنسا وألمانيا لم يفعل ذلك إلا بالتذكير بشرط التوطين، فذكر أنه لن يقارن قبل "معرفة ما إذا وجدنا في حالة ألمانيا الديمقراطية بكل بساطة المبادئ نفسها التي قابلناها في حالة فرنسا، ولها الوزن النسبي نفسه".⁹

⁸ إسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر للإسلامي، 1989)، ص 28.

⁹ بيير بورديو، أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: آفاق، 2018)، ص 28.

وهذه لفئة مهمة، وهي أنه حتى الاشتراك المبادئي لا يلغي من قيمة التوطين؛ لأن الوزن النسبي للمبادئ يختلف من سياق ثقافي لآخر، وهذا ينعكس بالضرورة على تشكيلات السلوك الاجتماعي.

لقد انتبه الفرنسي غوستاف لوبون مبكراً إلى دور العامل النفسي للأمم في التفاعل مع الأفكار، فليست القضية أن تستنسخ نظاماً تعليمياً من بلد متقدم وتضعه كما هو في بلد متخلف لتنتظر أن يؤدي إلى النتيجة نفسها! هذا الأمر استنكره كثيراً لوبون ورأى أن ذلك "من أشأم الأوهام التي صدرت عن منظري العقل الصرف".¹⁰ وذكر أن "النظم والتربية التي تلائم بعض الأفراد والأمم تكون بالغة الضرر لأفراد آخرين وأمم أخرى".¹¹

والأمر نفسه انتبه له السيد محمد باقر الصدر حين رأى أنه من الخطأ استيراد النظريات الغربية كما هي وإعادة توظيفها دون مراعاة واقعنا، "بل لا بد أن نلاحظ بدقة الظروف الموضوعية للأمم، وتركيبها النفسي والتاريخي".¹²

ولذلك يرى الصدر أنه "من الخطأ ما يرتكبه كثير من الاقتصاديين الذين يدرسون اقتصاد البلاد المتخلفة وينقلون إليها المناهج الأوروبية للتنمية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج، ومدى قدرة هذه المناهج المنقولة على الالتحام مع الأمة".¹³

فالمسألة إذن لا تتوقف على نجاح الفكرة، بل على إمكانية تفاعلها مع مجتمعاتنا، ولا على طبيعة الفكرة ذاتها، بل على منطق التفكير الذي يقف وراءها، فروح الفكرة لا تقل أهمية عن منطقتها. ولذلك ذكرنا أن التوطين يتوقف على تحقق الوعي بالذات، سواء من حيث

¹⁰ غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعبيتر (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2016)، ص56.

¹¹ لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ص26.

¹² محمد باقر الصدر، اقتصادنا (بيروت: دار التعارف)، ص13.

¹³ الصدر، اقتصادنا، ص14.

الإمكانات أو الاحتياجات، إذ من لم يكن واعياً بخصائص مجتمعه فلربما استورد فكرة لا تنسجم مع الحالة الثقافية والنفسية لمجتمعه، وحينها تكون عبئاً مشوّشاً أكثر من أي شيء آخر.

لقد قال دوركايم كلاماً مهماً، وهو أن البحث الاجتماعي لن يتسم بالدقة "إلا إذا شعر عالم الاجتماع بضرورة التلمذ على تلك الظواهر"¹⁴.

وفكرة التلمذ على الظاهرة هي جوهر البحث الاجتماعي الحقيقي؛ لأنها تجعل الانطلاق من الواقع لا من المتخيل، وهي أساس مشروعية التوطين، فإذا كان البحث الاجتماعي يبدأ من الظاهرة نفسها والتلمذ عليها، فهذا يعني أن التنظير الاجتماعي سيأخذ مسارات مختلفة باختلاف الظواهر المنطلق منها.

كما أنّ الاعتراف بأهمية التوطين سيجنبنا الهجوم اللاذع الذي شنّه جيوفاني بوسينو على علم الاجتماع وعلمائه، فهو يرى أن علم الاجتماع يواجه مأزقاً حقيقياً حين "يبحث في مجتمع خاص عن حقيقة عامة، وفي التنوع عن التماثل، وفي الغيرية عن التشابه"، وهذا ما يجعل علماء الاجتماع "يتمنون - انطلاقاً من مجتمع خاص - إعطاءنا نظرية اجتماعية ذات صحة عامة"¹⁵.

وكلام جيوفاني عيّن الصواب، فهو يعبر عن أزمة منهجية تعترى الباحثين الاجتماعيين، إذ يفسّرون العام انطلاقاً من الخاص، ويحكمون على الغالب الذي لم يروه بناءً على القليل الذي رأوه، وحتى هذا القليل ثمة شك في مدى دقة رؤيتهم له، وهذا الخلل المنهجي يتضاءل في حضرة التوطين.

¹⁴ الصدر، اقتصادنا، ص 133.

¹⁵ جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة محمد عرب (بيروت: مؤسسة المجد، 2008)، ص 42.

وقد ذكر أنتوني غدنز أن طبيعة الإنتاج السيسولوجي مرتبط بشكل كبير بنمط السياق الذي ينتمي إليه، وأن علم الاجتماع "ليس مجرد جهد فكري تجريدي، بل إنه ينطوي على مضامين عملية لحياة الناس".¹⁶

فإذا كان علم الاجتماع مرهناً بالمضامين العملية لحياة الناس فإن هذه المضامين معلوم بدهاءً اختلافها من مجتمع لآخر بدرجة من الدرجات، وتالياً سيختلف التنظير المتفرع عنها بنفس تلك الدرجة.

لأجل ذلك لم تكن دعوات التوطن التي أطلقت من جهات مختلفة في هذا العالم محض عفو وترف، ولا محض تحيزات أيولوجية، وإنما كانت استشعاراً لعدم صلاحية البنية الفوقية للتفاعل مع البنية التحتية. فقد ظهرت دعوات منذ مطلع المثوية الماضية لتوطن العلوم الاجتماعية في سياقاتها، فكان هناك دعوة لعلم اجتماع فرنسي وعلم اجتماع أمريكي وعلم اجتماع صيني، بل كانت هناك دعوات لعلم اجتماع تايواني! وقد بحث الدكتور العطاس مختلف "الخطابات البديلة" لعلم الاجتماع الغربي، والتي يعرفها بأنها "مجموعة من الخطابات التي نشأت لتعارض ما تعتبره هي علمًا اجتماعيًا عامًا سائدًا ذا صبغة أوروبية - أمريكية".¹⁷ كما أن هناك اتجاهًا يسمى "ما بعد علم الاجتماع الغربي" Post-western sociology الذي يعترف بأهمية التمايز بين علم الاجتماع الغربي وغير الغربي.

وهذه الدعوات وإن كانت لا تتساوى بالضرورة في باعنها العلمي، فإن تكاثرها يجبر عن أزمة الاغتراب المعرفي التي يستشعرها الباحث الاجتماعي، حين يمتلك بنية نظرية أجنبية عن واقعه.

المطلب الثالث: فلسفة التوطن

فكرة التوطن إذا تأملناها سنجدها ناتج مقدمتين:

¹⁶ أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 77.

¹⁷ سيد فريد العطاس، "تعريف الخطابات البديلة وأنواعها"، إضافات، العدد 9 (2010): 18.

المقدمة الأولى: المثاقفة.

المقدمة الثانية: الخصوصية.

أما **المثاقفة** فنعني بها التواصل الواعي مع الثقافات الأخرى، فالمجتمع الذي اختار اغماض عينيه وإغلاق أذنيه عن كل ما تنتجه الثقافات الأخرى لن يكون معنيًا بمهمة التوطين؛ لأن التوطين مبنيٌّ على وجود إنتاج معرفي من "الأخر"، وهذا يستلزم تفاعلاً ثقافياً أدى إلى استيراد معرفة هذا "الأخر" ثم الحاجة لتوطينها في السياق المحلي. وهذا ما يفسّر لماذا الغرب اليوم لا يثير مسألة التوطين ولا يبدو أنه معني بها، ذلك ناتجٌ عن قناعة بأنه ليس محتاجاً للثقافات الأخرى في سبيل تطوير ثقافته؛ فهو ليس مشغولاً باستيراد المعرفة الأجنبية. ولذلك حين أسس الفيلسوف الصيني شان هوانغ ما يسمى علم الثقافة *culturology* علّق على ذلك سيد عطاس قائلاً: "وهذه إحدى الحالات النادرة التي حمل فيها عمالقة الفكر الغربي في مجال النظرية مفكراً آسيوياً على محمل المجد".¹⁸

ومهما يكن من شأن، فإنّ وجود المثاقفة يستلزم فتح مسارات لانتقال المفاهيم والأفكار بما يستدعي ملاءمتها للمجتمع المنتقل إليه، أما إذا غابت المثاقفة فستغيب المسارات، وإذا غابت المسارات غابت المفاهيم الأجنبية، وإذا غابت المفاهيم الأجنبية غاب موضوع التوطين، ولذلك نقول إن التوطين فرغٌ عن المثاقفة.

أما **الخصوصية** فالمقصود بها أن يؤمن الباحثون بأنهم ينتمون إلى سياق ذي معطيات مختلفة، سواء من حيث البنية التحتية (الواقع) أو من حيث البنية الفوقية (الثقافة المعيارية)، فالخبرات المختلفة تنتج معارف مختلفة، ولما كان كل مجتمع لديه خبرات مختلفة فهذا يعني أهمية وجود إنتاج معرفي يعبر عن الخصوصية. أما إذا كانوا لا يرون اختلافاً في المعطيات الواقعية، أو أن النموذج الغربي هو النموذج المعياري الوحيد للإنسانية، فحينها من المنطقي ألا يكونوا معنيين

¹⁸ العطاس، "تعريف الخطابات البديلة وأنواعها"، 20.

بمهمة التوطن؛ لأن التوطن معني بالتكليف والملاءمة، ومن كان يرى الإنتاج الأجنبي ملائماً أبداً فلن يتشوّف للتوطن.

وهاتان المقدمتان_ أعني المثاقفة والخصوصية_ كلاهما معتبران في التصور الإسلامي، أما المثاقفة فهي التعبير المباشر لفكرة "التعارف" التي جعلها القرآن مقصداً للتنوع الإنساني {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليّم حبيرٌ}. فالدين الذي يأمر الأمم الإنسانية بالتعارف سيكون الأوسع صدراً بالمثاقفة، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها"، قال الترمذي: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه".¹⁹

أما مراعاة الخصوصية فهذا يتجلى أكثر ما يتجلى في الشرائع نفسها، فقد قال تعالى: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}، فإذا كانت الشرائع نفسها تختلف بما يلائم معطيات كل عصر فمن باب أولى ما هو دون ذلك. ثم من المعلوم أن الأحكام الشرعية مرتبطة بفكرة التعليل، وفكرة التعليل نفسها ناشئة عن اعتبار خصوصية الحال، ولذلك قال العلماء إن الأحكام تدور مع العلة وجوداً وعدمًا.²⁰

انعكاس فلسفة التوطن على تموضعه علمياً

إذا كانت فلسفة التوطن تقوم على ثنائية المثاقفة والخصوصية، فالتوطن إذن ليس هو المسار الوحيد للباحثين، ذلك أن التوطن في حقيقته تعبير عن حالة الاستيراد المعرفي، وإذا كان الباحث لا يمارس سوى وظيفة التوطن، فهذا اعترافٌ بأننا لا نمتلك إلا موقفاً وحيدياً، وهو موقف مستورد المعرفة، وهذا موقف مستشكل لا يمكن الإقرار به.

¹⁹ الترمذي، سنن الترمذي، ج5، ص51، رقم الحديث: 2687.

²⁰ سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج3، ص559.

وإنما التموذج العلمي الملائم للتوطين أن يكون مسارًا فرعيًا من مسار التأسيس، فالباحث لديه معطيات في واقعه، ولديه ثقافته المعيارية، والواجب أن يبني المعرفة بناءً على هذه الثنائية، ثم في إطار تطوير هذا البناء يأتي التوطين باعتباره رافدًا علميًا، فالتوطين نلتقي به في طريقنا، لا أن يكون هو الطريق نفسه.

إذن الواجب أن تكون الوظيفة الأساسية هي إنتاج المعرفة، أما استيراد المعرفة فهي معززة لوظيفة الإنتاج لا بديلة عنه، ولأجل ذلك كان التموذج العلمي للتوطين هو أنه مسار فرعي من مسار التأسيس، المسار الذي يضمن أن تكون مهمة الباحث الأساسية هي إنتاج المعرفة، لا استيراد المعرفة.²¹

إذن ثنائية التوطين والتأسيس تضمن أن يمارس الباحثون مهمتين؛ إنتاج المعرفة، واستيراد المعرفة، أما توطين بلا تأسيس فهذا سيُحاصرنا في دائرة الاستيراد، وتأسيس بلا توطين سيحرمنا من ثروات العقول الأخرى. ونحن نحتاج التوطين والتأسيس معًا؛ لأن التوطين يضمن وجود الآخر، والتأسيس يضمن وجود الذات، فلا نريد الاستفادة من الآخر بما يلغي الذات، ولا نريد التفوق على الذات بما يلغي الآخر.

المطلب الرابع: متطلبات التوطين

تتطلب عملية التوطين تحقيق ثلاثة متطلبات:

المتطلب الأول: الانطلاق من الظاهرة²²

²¹ وهذا ما فعله ابن خلدون مثلاً، فقد كان منتجاً للمعرفة بما تقتضيه معطيات واقعه وثقافته، ولذلك كان نموذج التفسيري "العصبية" نابغاً من تدبر معطى محلي.

²² يقول دوركايم معرفاً الظاهرة الاجتماعية: "الظاهرة الاجتماعية هي كل ضرب من السلوك ثابتاً كان أم غير ثابت يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجي على الأفراد، أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره، وكان ذا وجود خاص مستقل عن

تختلف وظيفة الفيلسوف من حيث الأصل عن وظيفة الباحث الاجتماعي، فالفيلسوف ليس ملزمًا بالانطلاق من ظاهرة معينة، فهو ربما ينظر لأفكار مثالية يطمح أن تكون واقعًا يومًا من الأيام، في حين الباحث الاجتماعي وظيفته لا تبدأ إلا بعد الاحتكاك بالظاهرة، فهو "لا يضع نظرية إلا بتأييد مادة تجريبية قادرة على إضفاء الصلاحية على قضاياها" على حد تعبير فيليب ريتور.²³

وإذا كان انطلاق الباحث الاجتماعي لا يتأتى "إلا بتأييد من مادة تجريبية"، أو بالتلمذ على الظاهرة على حد تعبير دوركايم، فهذا الشرط سيجعل الواقع طرفًا أساسيًا في معادلة الإنتاج العلمي الاجتماعي. وهذا أمر تقتضيه البدهة المنهجية، إذ السلوك الإنساني هو الموضوع الذي تدور حوله العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها، فالاقتصاد والتربية والاجتماع والسياسة والعلاقات الدولية كل هذه العلوم تسعى للكشف العلمي عن السلوك الإنساني. وإذا كان السلوك الإنساني هو منطلق العلوم الاجتماعية فالواجب الانطلاق من السلوك إلى التنظير وليس العكس، على الأقل على مستوى وصف السلوك الإنساني وتفسيره، أما العكس من خلال الانطلاق من النظرية إلى الواقع فهذا فيه مخاطرة فقدان الاتصال بين النظرية والواقع، لا سيما إذا كانت النظرية مستوردة من واقع آخر.

أما البحث الذي لا ينطلق من الواقع فسيكون بحثًا فلسفيًا لا اجتماعيًا، وأحيانًا يكون مجرد تفكير صوري يستند إلى محيطة الباحث، وقد شن دوركايم هجمة واسعة على هذا النمط من التفكير الذي لا ينطلق من الواقع، شملت هذه الحملة سان سيمون وأوغست كونت وجون

الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية". إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص 62.

²³ فيليب ريتور، الدروس الأولى في علم الاجتماع، ترجمة محمد جديدي (الرباط: منشورات ضفاف، 2015)، ص 12.

ستيورات ميل في كتاباته في علم الاقتصاد السياسي التي يرى أنها "مجرد ظنون ووجهات نظر فلسفية محضة".²⁴

وذكر دوركايم أنه "إذا لم يتجرد عالم الاجتماع تمامًا من رداء الفيلسوف فلن يرى الظواهر الاجتماعية إلا من أشد جوانبها عمومًا".²⁵

وفي السياق العربي لاحظ مبكرًا عبد الوهاب بو حديبة إشكالية عدم الانطلاق من الظاهرة، إذ يقول "إنَّ جهدًا كبيرًا يضيع علينا لأننا نجري وراء النظريات، ونلجأ إلى تفسيرات وكأنها وحي مبین، ونحاول أن نسلطها على المجتمع العربي، ثم نحكم على المجتمع العربي حسبما يمكن أن نستنتج، والحقيقة يجب أن تنعكس الآية، وأن ننطلق من المجتمع العربي؛ لأن الواقع هو الذي يحكم على النظريات وليس النظريات هي تتحكم بالواقع".²⁶

المتطلب الثاني: استعادة الوظيفة التقييمية

من المهم ابتداءً توضيح الفارق بين الحياد والموضوعية، الحياد عدم تبني موقف، والموضوعية تبني موقف لدليل، والسائد في البحث الاجتماعي المعاصر الوقوع في الحياد بحجة الموضوعية! فهو يكون محايدًا لا يتبنى موقفًا معتقدًا أنه بذلك يحقق الموضوعية، وهذا خلط بين الأمرين.

إن الحياد في العلوم الاجتماعية يكاد يكون متعذرًا، ليس على المستوى المعياري فحسب، بل حتى على المستوى الوصفي الذي يتباهى كثير من الباحثين بأنه وظيفتهم الحصرية، إذ الوصف نفسه يكون أحيانًا اختيارًا لثقافة معينة، فمثلاً إذا أراد الباحث أن يدرس حالات العنف الأسري في مجتمعه، كيف يحكم على فعل بأنه عنف إلا بناء على قيم معينة؟ وكيف يحكم بوجود تطور

²⁴ دوركايم، قواعد المنهج، ص 74.

²⁵ دوركايم، قواعد المنهج، ص 210.

²⁶ عبد الوهاب بو حديبة، "نحو علم اجتماع عربي"، ضمن نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 89.

اجتماعي بدون قيم مسبقة؟ الحكم على الشيء بأنه متطور أو غير متطور هو حكم قيمي بالضرورة.

وفي أدبيات علم الاجتماع نجد عدة اتجاهات لتحديد غاية المجتمع، منها مثلاً: البنائية الوظيفية التي ترى أن غاية المجتمع هي الحفاظ على النظام الاجتماعي. والوظيفية البيولوجية التي ترى أن غرض وجود المجتمع يتمثل في إشباع حاجاته البيولوجية. والوظيفية المعيارية التي ترى أن التوازن الاجتماعي يجب أن يقوم على ترسيخ قيم ومعايير مشتركة.

ليست هذه الاتجاهات مبنية على فراغ قيمي، وإنما مبنية على تصورات وجودية وقيمية، ولذلك الباحث الاجتماعي المسلم حين يدعي الحياد هو في الحقيقة لن يكون محايداً، سيكون منحازاً بالضرورة، لكن انحياز إلى التيارات الوضعية المختلفة، وليس انحيازاً إلى نموذج الإسلام.

وإذا كانت العلوم الاجتماعية تستبطن قيماً بالضرورة، سواء أكانت ليبرالية أم يسارية فهذا يعني بالضرورة أن يحدد الباحث موضعه القيمي في هذا العلم، وإلا كان الباحث امتداداً لمنظور آخر بطبيعة الحال، ولما كنا نتحدث عن باحث يؤمن بالإسلام فإن الاستحقاق المنطقي أن يعكس تصورات التي يؤمن بها لتكون إطاراً قيمياً يحكم مواقفه المعيارية في البحث الاجتماعي.

إذن دعوى الحياد والتجرد القيمي دعوى يصعب تصديقها، فلا بحث اجتماعي بلا تحيز، وهذا ليس إشكالاً، بل هو المطلوب أصلاً؛ لأننا نؤمن أن العلوم الاجتماعية ليست وظيفتها فهم المجتمع فحسب، بل إصلاح المجتمع كذلك. فلا يمكن لعملية التوطين أن تؤدي الغرض التام منها إلا إذا اقتنع الباحثون الاجتماعيون أن وظيفة الباحث الاجتماعي لا تقتصر على وصف الواقع وتفسيره، بل تمتد لتقييم الواقع وتطويره. يقول ناصيف نصار: "الوصف على أهميته

الكبرى ليس جوهر البحث العلمي، إنه بمثابة المدخل إلى العملية المحورية في العلم، وهي عملية التفسير التي تعني كشف نظام العلاقات".²⁷

والتفسير هو الآخر يجب أن يكون وسيلة لإصلاح الظواهر نفسها. أما الاقتصار على الوصف والتفسير دون الوظيفة التقييمية فهو أمر مشكل، إذ إن كانت غاية الباحثين في العلوم الاجتماعية تكمن في فهم المجتمع حصراً، فمن إذن يقوم بوظيفة التطوير والإصلاح؟ فإذا كنا نؤمن أن وظيفة العلوم الاجتماعية تكمن في تحسين حياة الناس و"بناء مجتمع أفضل"،²⁸ فهذا يتطلب منطقياً أن يسهم الباحثون على المستوى الفلسفي للمعرفة لا الموضوعي فقط، وهذا يعني أن وظيفة الباحثين الاجتماعيين يجب أن تتجاوز شرح الظواهر إلى وظيفة إصلاح الظواهر من خلال توظيف دراساتهم العلمية في المجتمعات الإنسانية وخبراتهم المتراكمة لصناعة المسار الاجتماعي الأفضل، وأن نرى هذه الخبرات متضمنة في مقررات التدريس.

المتطلب الثالث: التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية الاستعمال

ربما تكون الفكرة صحيحة في ذاتها، لكن غير صحيحة حين يُراد إعادة توظيفها في سياق آخر، فالفكرة إذا صحت في سياق معين فهذا لا يعني بالضرورة صحتها في كل سياق، فإذا نجح البريطانيون مثلاً في معالجة مشكلة البطالة بطريقة معينة فهذا لا يعني أن يبدأ مسؤول في قطر أو الإمارات بتصدير تلك الطريقة وتطبيقها في دولته، فلا بد من مراعاة فروقات السياقات، وإلا وقعنا في مشكلة "المنافرة السياقية".

والمنافرة السياقية ناتجة عن عدم التفريق بين أمرين أساسيين:

الأمر الأول: المشروعية المنطقية

الأمر الثاني: المشروعية الاستعمالية

²⁷ ناصيف نصار، منطق السلطة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2018)، ص 320.

²⁸ غادة بنت عبد الرحمن الطريف، مقدمة في علم الاجتماع (الرياض: مكتبة الرشد، 2013)، ص 20.

المشروعية المنطقية تعني أن الفكرة تمتلك نسقًا منطقيًا يجعلها مشروعة من حيث الأصل، أما مشروعية الاستعمال في متعلقة بصلاحيّة الفكرة في سياقٍ محدد. وعدم التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية الاستعمال حوّل الباحثين إلى مجرد جسور تنتقل من خلالها الأفكار من سياق إلى سياق دون مراقبة منهجية تمنع عبور ما لا يصح عبوره، ولذلك نقطة الانطلاق الحقيقية للتوطين هي في التفريق بين هاتين الفكرتين.

فمثلاً الديمقراطية تقوم على نسق منطقي واضح، مركزه أن رأي الأغلبية هو أفضل معيار لصناعة القرار السياسي، وأن المساواة العددية – التي تمنع أي تفاضل بين أفراد الشعب السياسي – أفضل منطلق في التعامل مع الأهلية السياسية. هذا هو منطق الديمقراطية الأصلي، وبإمكانك أن تحكم عليه بأنه صحيح أو ترفضه، لكن لو أقررت بصحة منطق الديمقراطية فلا يعطيك ذلك الضوء الأخضر لاستيرادها في كل مجتمع، فرمما تكون الديمقراطية غير صالحة في مجتمع معين لظروف معينة، فصحة المنطق لا تستلزم صحة الاستعمال.

ومن هنا يأتي التوطين قنطرةً منهجية للأفكار المستوردة، مستندًا إلى وعي علمي قادر على التمييز بين السياقات المختلفة، قادر على استحضار خصائص كل سياق وما ينشأ عنه. فما لم يتحقق هذا الوعي بتباين خصائص كل سياق فإنّ الأفكار ستنتقل انتقالاً عشوائيًا يربك المجتمعات أكثر مما يفيدها.

المطلب الخامس: مسارات التوطين في السياق الإسلامي

الشعور بالاغتراب تجاه بعض النتاج الفكري الغربي يمكن ملاحظته منذ النصف الثاني من المئوية العشرين، أما الفرادة التي واجهها التوطين في السياق العربي فهو انقسام الباحثين بين تيارين:

– تيار ينادي بأن يكون التوطين من بوابة الأسلمة، فيطالب بتأسيس علم اجتماع إسلامي وعلم نفس إسلامي وعلم تربية إسلامي وهلم جرا.

- تياراً يطالب بأن يكون التوطين من بوابة العروبة، وفي ذلك نادوا بتأسيس "علم اجتماع عربي" وتعريب سائر العلوم.

وربما الفريدة الحقيقية تكمن في فكرة علم اجتماع إسلامي، أما المطالبة بعلم اجتماع عربي فهي دعوة مفهومة في إطار السباق العالمي لتوطين العلوم الاجتماعية، فهناك دعوات لتأسيس علم اجتماع صيني، أو علم اجتماع آسيوي، وعلم اجتماع أفريقي، وفي هذا السياق تكون الدعوة إلى "علم اجتماع عربي" صدى عربيًا لتلك الدعوات. أما علم اجتماع متعلق بدين فهذا ربما فريد، إذ لم أطلع على من تحدث عن علوم اجتماعية مسيحية أو بوذية أو يهودية أو زرادشتية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذين المسارين _ مسار علم اجتماع عربي وعلم اجتماع إسلامي _ إن أحسنَّا وضع كل منهما موضعه الذي لا ينبغي إلا أن يكون فيه فلن يكون هناك تناقض بينهما. فعلم الاجتماع في السياق العربي لا بد من أن يكون عربيًا، على الأقل من حيث خصوصية الظاهرة كمًّا وكيفًا، واختلاف خصائص الظاهرة يستدعي اختلاف المعرفة السوسيولوجية المعيرة عنها؛ إذ المعرفة منهجيًا يجب أن تكون انعكاسًا للظواهر وامتدادًا لها.²⁹ وعلم الاجتماع في العالم الإسلامي لا بد من أن يكون إسلاميًا، على الأقل في تصوراته الوجودية والقيمية، إذ إن كل علم اجتماعي يستبطن بالضرورة تصوراته القيمية، ولا يوجد عالم متحرر من القيم Value-free كما شُرح ذلك سابقًا. وإذا كان حضور القيم إلزاميًا في المعرفة الاجتماعية فذاك يعني وجوب حضور قيم المجتمع نفسه، ولما كانت المجتمعات مجتمعات مسلمة، كان حضور الإسلام حينها منطقيًا.

هكذا ننجو من الصراع المتوهم بين مساري الإسلام والعروبة، فالعروبة متعلقة بالفهم في بُعديه الوصفي والتفسيري، والإسلام متعلق بالمعيارية في بعديها الوجودي والقيمي وانعكاساتهما،

²⁹ يقول الدكتور مصطفى محسن: "ترتبط طبيعة المعرفة السوسيولوجية أساسًا بطبيعة الظاهرة الاجتماعية موضوع دراستها، وهي ظاهرة متحركة ومتغيرة بحسب شروط الزمان والمكان". مصطفى محسن، الخطاب السوسيولوجي (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص 130.

وبذلك تكون العلاقة بينهما علاقة تكاملية. لكن الواقع ليس هكذا دائماً، إذ يُنظر للعروبة اليوم على أنها أيديولوجيا تمتلك موقفاً قيمياً خاصاً بها، لتكون بذلك خطأً بديلاً للتصور الإسلامي، لا متكاملًا معه. فالإشكال إذن يبدأ حين تصبح العروبة وصفاً لأيديولوجيا وليست وصفاً لواقع، والحقيقة أن العروبة إن اخترناها لن نجد لها سوى لغة وثقافة معيشة تشكلها العادات والتقاليد، ولا تحيلنا إلى محتوى فكري محدد ولا إلى نسق قيمي، فحين تقول إنك "عربي" فهذا لا يقدم لي إجابة على المسألة الاقتصادية أو المسألة السياسية أو المسألة القومية أو المسألة الاجتماعية، فالعربي ربما يكون ليبرالياً أو اشتراكياً، وربما يكون ديمقراطياً أو أتوقراطياً أو حتى ثيوقراطياً، فالعروبة — من حيث هي — لا تقدم أي إجابة على أي من هذه الأسئلة؛ لأنها ببساطة ليست فكرًا ولا قيمًا بقدر ما هي لغة وثقافة معيشة.

ولذلك كان دقيقاً السيد محمد باقر الصدر حين ذكر أن العروبة: "ليست إلا رابطة تاريخية ولغوية وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس، بل حيادية بطبيعتها تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية"³⁰.

هذا موطن إشكال وصف علم الاجتماع بالعروبة، أما علم اجتماع الإسلام فيكون مُشكلاً إذا كان المقصود به التمايز على مستوى وصف الظاهرة وتفسيرها، هنا لا يمكن أن يشارك إلا معطيات الواقع نفسه بصرف النظر عن أي قبليات ومسلمات مسبقة. فمثلاً إذا كنتُ باحثاً في علم الاجتماع فيني مضطر حتى أفهم الظواهر الاجتماعية في مجتمع ما أن أنزل إلى هذا المجتمع وأدرسه، وأبدأ بالرصد والاستقراء والاستنباط، بعيداً عن أي موجّهات أيديولوجية أو دينية.

ومع الإقرار بما سبق، فإن الباحث يقترح اطراح فكرة التسميات من أصلها، فلا داعي لعلم اجتماع عربي ولا علم اجتماع إسلامي، إذ إن هذه التسميات عادةً ما تسحب الجدل إلى

³⁰ الصدر، اقتصادنا، ص15.

الدائرة الأيدلوجية، وإنما يكفي أن نقول علم اجتماع فحسب، ثم إذا كان هذا العلم يُدرّس في السياق العربي والإسلامي فالواجب أن ينعكس السياق على محتوى علم الاجتماع، فالمفترض إذا أخذنا مقررًا في علم الاجتماع في جامعة قطر أو جامعة دمشق أو جامعة القاهرة أن نجد في هذا المقرر ما يعكس الظواهر المحلية بكل أبعادها، وأن نجد ما يعكس التصور الإسلامي بكل أبعاده، فالبينة الحاضرة بحد ذاتها يُفترض أن تعبّر عن مضمون المعرفة التي تنتسب إليها، وهكذا ندع المحتوى يتحدث أصالةً عن نفسه دون توسّط العنوان بالضرورة.

المطلب السادس: مقياس التوطي

لقد سعى عدد من الباحثين لتحديد مقاييس معينة للتوطين، وكان من أبرزهم الأستاذ السوداني إبراهيم الخليفة الذي تبنى مقياسًا يستند إلى عدة محددات، منها المراجع العلمية والمفاهيم المحلية والنقد الثقافي وغير ذلك، وقد عوّل على هذه المعايير كثير من الكتبة المعنيين بالتوطين.

ولكن المتأمل لهذه العناصر لا يجدها مقاييس بقدر ما هي نتيجة لما ينبغي أن يكون مقياسًا. فمثلاً وجود مراجع محلية لا يدل بالضرورة على التوطين، فربما ينقل عن المراجع المحلية أفكارًا أجنبية، والأمر نفسه يتعلق بوجود النقد، فربما لجأ الباحث العربي إلى ناقد غربي في نقد فكرة أجنبية، فوجود النقد لا يعني أصالته.

وفي هذه الورقة محاولةً لصناعة مقياس جديد للتوطين، لا ينطلق من العوامل الخارجية والشكلية، بل ينطلق من الوعي نفسه بتصويراته الكامنة، وقد توصلت الورقة إلى وجود سبعة مستويات يمكن قياس وجود التوطين من خلالها،³¹ وكل مستوى من هذه المستويات وُضع له سؤال مقياسي كما شرحنا في المقدمة.

³¹ وليس بالضرورة أن توجد كلها، فربما تكون دراسة معنية بالتوطين على المستوى الوجودي وحده، وأخرى تكون على المستوى المصطلحي وحده، فليس بالضرورة وجود هذه المستويات كلها في دراسة واحدة.

أولاً: المستوى الوجودي

نعني بالمستوى الوجودي المستوى المتعلق بتصورات الإنسان تجاه الغيب والوجود والإنسان والاجتماع والمعرفة، والتي تنعكس في نهاية المطاف على تصورات الإنسان تجاه الخير والشر وتحديد موقفه منهما.

وهذا المستوى الوجودي لا يمكن ادعاء تهيئده في صناعة الرؤى والمواقف تجاه الموضوعات الإنسانية والاجتماعية، فالتحيزات الوجودية حاضرة، سواء شعر بها قائلها أم لم يشعر، وهذا الأمر يبدأ من التعريف نفسه، فتعريف الأفكار كثيراً ما يميل إلى النموذج الوجودي الذي يقف وراءه. فمثلاً حين نرى تعريفات علماء الإسلام الأوائل للسياسة نجد أن المستوى الوجودي حاضر دون التباس، فابن عقيل _ في القرن الخامس _ يقول في تعريف السياسة: "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي".³²

وابن خلدون _ في القرن التاسع _ يقول: "السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه".³³

وابن عابدين _ في القرن الثالث عشر _ يقول: "السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة".³⁴

نجد هذه التعريفات تحيلنا إلى مدخل واضح، وهو الإصلاح، فغاية السياسة في التصور الإسلامي إصلاح المجتمعات،³⁵ وهذه بوابة تختلف تماماً عن البوابة المكيافيلية السائدة في التنظير السياسي الحديث. فمثلاً يعرف جوليان فرند السياسة قائلاً: "نعني بالعلم السياسي

³² يُنظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم، الطرق الحكمية (القاهرة: دار الحديث، ص2002)، ص12.

³³ ابن خلدون، المقدمة، ص92.

³⁴ محمد أمين ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج4، ص54.

³⁵ والإصلاح لا ينفي المصلحة، لكنه لا يقتصر عليها.

إذن الدراسة الإيجابية للنشاط السياسي كما هو دون أن نعطيه قيمة بحد ذاته، أي أننا اخترنا منذ البدء الموقف المكيفيللي في فهمنا للسياسة".³⁶

هكذا حدد جوليان فرند البوابة المكيفيللية مدخلاً له إلى السياسة، وهذا يعني أنه حدد بوضوح موقفه الوجودي، فالخير مصدره المصلحة، والشر مصدره غيابها، دون أي معيارٍ متعالٍ. إذن لحظة صناعة التعريف نفسه هي نفسها اللحظة التي يحدد فيها الباحث موقفه الوجودي، ولا مجال هنا للحياد، فإما أن يتضمن التعريف ما يربط السياسة بمقصد أخلاقي أو لا يربط، وكلاهما موقف وجودي بالضرورة.

ولأن العلوم الاجتماعية اليوم تتظاهر بالزام نفسها بالموضوعية، فإن الباحثين ينكرون وقوعهم في فخ التحيزات الوجودية، ولأجل ذلك فإنه يصعب أن نجد التصورات الوجودية حاضرة حضوراً رسمياً في البحث الاجتماعي، وإنما يكون حضورها من وراء جُدر المواقف والمصطلحات، لننظر مثلاً إلى هذه العبارة: "والأشياء المقدسة ليست في ذاتها هي التي لها قداسة، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر التي تضيء عليهم القداسة، فالقداسة إذن تتكون من اتجاه عقلي انفعالي هو الذي يميز أحدهما بالتقديس".³⁷

تبدو هذه العبارة بريئة حين تقدم نفسها بطريقة موضوعية، لكن يمكن للقارئ أن ينظر ما وراءها من تحييز وجودي واضح، وهو تبني الموقف اللاذيني الذي ينزع القداسة الذاتية عن كل شيء، ويجعلها إلى رؤية الإنسان نفسه.

وانظر مثلاً إلى غوستاف لوبون الذي يرى أنه "ليس لأهمية الفكر الاجتماعي مقياس حقيقي غير ما يكون له من السلطان على النفوس، وليس لدرجة ما في الفكر من الصواب أو الخطأ

³⁶ جوليان فرند، جوهر السياسة، ترجمة فاروق الحميد (الإمارات: دار الفرق، 2016)، ص24.

³⁷ غادة، مقدمة في علم الاجتماع، ص216.

نفع إلا من الناحية الفلسفية".³⁸ حين ينبغي لوبون أهمية الفكر إلا ما كان له تأثير مباشر بصرف النظر عن تموضعه القيمي فهذا بحد ذاته موقف وجودي من المعرفة.

وإذا كان يصعب فك العلاقة بين الموقف الوجودي والاجتماعي، فإنه من المهم هنا بيان مرتكزات التصور الوجودي الذي تقوم عليه العلوم الاجتماعية التي نشأت في أحضان الحداثة،³⁹ وهي تقوم على رباعية مركزية:

الاستقلال: أي أن الإنسان كائن مستقل غير مرتبط بمرجعية خارجية متعالية، وتالياً هو كائن أحادي البعد.

العقلانية: أي إن الإنسان يكتنز القدرة العقلية الكافية لتحديد مصالحه، فهو وحده الأعمق بما هو أصلح له، وتالياً لا يحق لأحد التدخل في تفضيلاته، ولا يحتاج موجه قيمي خارجي.

الفردانية: وهي أن الفرد متمحور حول ذاته ومصلحه، ويشكل أهدافه بمعزل عن أهداف المجتمع، وتقديم مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة.

غائية المصلحة: كغاية نهائية للفعل الإنساني.

هذه هي الرباعية الحاكمة للإنتاج المعرفي في العلوم الاجتماعية وفقاً لتصورها الحدائي (بعد المرحلة الوضعية تحديداً)، وهي في الحقيقة تعود إلى ثنائية **العقلانية والفردانية**، لكن لها منطلق وهو الاستقلال، ولها مآل ونتيجة وهي تحقيق المصلحة في صورتها المادية.

³⁸ لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ص 27.

³⁹ يقول ألفن جولدنز: "العلوم الاجتماعية ظهرت في عالم علماني على يد برجوازية صنعت نفسها، وظهرت على سطح المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية". ألفن جولدنز، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة علي ليلة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)، ص 115.

وفي مقابل هذه الرباعية الحدائية ثمة "رباعية إسلامية" ينبغي أن يقوم عليها التصور الوجودي للعلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي:

الاستخلاف: وهو استشعار الفرد بأنه مسؤول أمام الله في تحقيق مراد الله.

الرشد: وهو أن يتبنى مرجعية معيارية واضحة تتمثل في ثنائية الوحي والعقل.

التكاملية: وهو أن الإنسان يجب أن يحقق مصالحه بما يجعله متكاملًا مع بقية المجتمع.

غائية القسط: كغاية نهائية للفعل الإنساني.

هذه الرباعية الإسلامية التي ينبغي أن تكون مدخلًا للتوطين على المستوى الوجودي، وكلتا الرباعيتين ينتج عنها موقف واضح من القيم والأخلاق، فأما الرباعية الحدائية فينتج عنها الحياد الأخلاقي والمعياري، فيُختزل دور الباحث في وصف الظاهرة وتفسيرها بعيدًا عن أي تدخل قيمي، وهذا مآل مباشر لمنطق العقلانية. وأما الرباعية الإسلامية فهي تنتج عنها فاعلية في إصلاح الظواهر ومعالجتها، وهذا تجسيد مباشر لغاية القيام بالقسط، إذ لا يمكن أن يؤمن الباحث أن غاية الاجتماع الإنساني القيام بالقسط ثم يتخلى عن مهمة معالجة الظواهر حين تنحرف عن تلك الغاية.

ولذلك نقول إن التوطين على المستوى الوجودي يستلزم تحديد التصورات الوجودية للموضوعات الاجتماعية قبل الاشتغالات العلمية التفصيلية، وهذا الأمر يجب أن يبدأ من تحديد غاية العلم نفسه، وهو الإصلاح، فإذا كان جيوفاني بوسينو يقول: "منذ عام 1830 كان علماء الاجتماع يتقاتلون حول غايات علمهم ودور عالم الاجتماع".⁴⁰ فماذا كان نصيب علماء الاجتماع المسلمين من هذا الاقتتال؟ هل حددوا غاية العلم بما ينسجم مع تصورهم الوجودي أم تركوا العقل الغربي يحددها نيابةً عنهم؟

⁴⁰ جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة محمد عرب (بيروت: مؤسسة المجد، 2008)، ص 45.

لا شك أن المتعين على الباحث المسلم سواء أكان في علم الاجتماع أم التربية أم العلاقات الدولية أن يسعى في بناء التنظير الذي يؤدي إلى القيام بالقسط في مجاله، وإلا وقع في معضلة الانفصام العقدي التي التناقض بين الموقفين الوجودي والاجتماعي.

مقارنة بين التصورين الإسلامي والحداثي في التصور الوجودي للإنسان

التصور الحداثي	التصور الإسلامي	الوظيفة
الاستقلال	الاستخلاف	المنطلق
العقلانية	الرشد	منطق التفكير
الفردانية	التكاملية	منطق الممارسة
تحقيق المصلحة	القيام بالقسط	الغاية

ثانيًا: المستوى القيمي

ربما يبدو غريبًا الحديث عن التوطين على مستوى القيم، إذ التصور العام أن القيم كونية إنسانية، لا علاقة لها بنسبية الثقافات، فلا أحد ينكر قيم العدل والإحسان والوفاء وغير ذلك. يقول ديفيد هيوم: "إن كل الكتّاب من كل الأمم وفي كل العصور يتفقون في الثناء على العدل، الشهامة، التعقل، الصدق".⁴¹

لكن الواقع أن ذلك غير دقيق؛ لأن الاتفاق على صحة القيم المشهورة كالعدل والمساواة والحرية والكرامة لا يعني:

1- الاتفاق على معاني هذه القيم وحدودها، فما يراه العربي كرمًا ربما لا يراه الأوروبي كذلك، وما نراه كرامةً ربما لا يراه الأوروبي كذلك، وما هو حرية عندنا ربما لا يعد حرية عندهم والعكس صحيح، وقل الأمر نفسه على سائر القيم الإنسانية، بما في ذلك العدل. يقول الفيلسوف

⁴¹ ديفيد هيوم، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرق، 2016)، ص 279.

باسكال: "من الناحية العقلية الخالصة لا شيء عادل في ذاته، وإنما يتداعى كل شيء مع الزمن، فالعادة هي التي تصنع العدالة".⁴²

2- الاتفاق على ترتيب القيم، فالحرية مثلاً لها الأولوية في المجتمعات الليبرالية، في حين المساواة لها الأولوية لدى المجتمعات الاشتراكية، والقسط مقدم عليهما في التصور الإسلامي.

إذن الاتفاق على أهمية القيم لا يعني الاتفاق على حدودها ولا على ترتيبها، وهذا يعني أن مشروعية التوطين لا تزال قائمة، فهي تعمل على تموضع القيم وفقاً لدلالاتها وترتيبها في الثقافة المحلية، وينشأ عن ذلك بناء التنظير المعياري للموضوعات الاجتماعية وفقاً للنسق القيمي الذاتي، سواء فيما يتعلق بمدلولات القيم أو ترتيبها.

وينعكس التوطين القيمي على البحث الاجتماعي من ألفه إلى يائه، فالبعد الوصفي للظاهرة لا يمكن أن ينجو من الحضور القيمي، ففي علم الاجتماع كيف سيصف الباحث الاجتماعي ظاهرة ما بأنها "مشكلة" اجتماعية دون أن يمتلك تصوراً قيمياً مسبقاً بموجبه يراها مشكلة؟ بل كيف سيصف اليوم المرأة؟ اليوم هناك ميول واسع في الغرب بتعريف المرأة تعريفاً اجتماعياً لا بيولوجياً، فالمرأة هي من تصف نفسها بأنها امرأة ولو كانت ذكراً بيولوجياً، فكيف سيعرف الباحث الاجتماعي المرأة هنا دون أن يكون متحيزاً قيمياً؟

والباحث الأناسي، كيف سيحكم على مجتمع بأنه تقليدي أو متطور؟ ليست هذه الأوصاف سوى أحكام متحيزة؛ لأنك لا تحكم على مجتمع بأنه تقليدي إلا وفي ذهنك نموذج للنموذج غير التقليدي، ولذلك يرى فيليب ريتور أن القول بوجود طبقة اجتماعية أو عدم وجودها "ليس عملية حيادية".⁴³

⁴² نقلاً عن جاك دريدا، قوة القانون، ترجمة محمد الشقيف (سورية: دار الحوار، 2019)، ص 32.

⁴³ فيليب ريتور، الدروس الأولى في علم الاجتماع، ترجمة محمد جديدي (الرباط: منشورات ضفاف، 2015)، ص 117.

والباحث الاقتصادي حين يعرف الاقتصاد بأنه الاستغلال "الأقصى" للموارد، فهو بذلك يستبطن تصورًا قيمياً مسبقاً جعله يختار "الأقصى" وليس "الأمثل". ولقد ذهب فريدريك هايك وجون كينز إلى "أن علم الاقتصاد والأحكام التقييمية لا ينفصلان، وليس الاقتصاد علمًا محايداً".⁴⁴ وإذا كان علم الاقتصاد ليس محايداً باعتراف الاقتصاديين، فيلزم أي جهة سيتحيز الباحث المسلم؟ لا يمكن أن يدعي الحياد في علمٍ منحاز بطبيعته.

والباحث في العلاقات الدولية لا يوضع المصلحة في سلوك الدولة وينظم علاقتها بالمبدأ دون تصورٍ قيمى مسبق، بل حتى تسمية النظريات نفسها لا تخلو من تحيزٍ قيمى، فحين يُقال النظرية "الواقعية"، هي واقعية بمعيار من؟ وحين يقال: النظرية "المثالية"، مثالية بمعيار من؟ وإذا كانت القيم تفرض وجودها على الموضوعات الإنسانية جميعها، فلا بد للباحث المسلم أن يختار موقفه القيمي في زحمة تلك المواقف، أما التخلي عن موقفه القيمي فلن يجعله موضوعياً بقدر ما سيكون فريسةً لتلك المواقف.

ثالثاً: المستوى التاريخي

تتجلى أهمية التوطين على المستوى التاريخي في أنه الضامن للانطلاق من الوعي الذاتي، فمن البدهي أنه لا يمكن أن يتحقق التوطين إلا بوجود وعي ذاتي يستطيع الباحث من خلاله معرفة إمكاناته واحتياجاته. وإذا كان الوعي بالذات شرطاً للتوطين فإن شرط الوعي بالذات هو الوعي بالتاريخ، سواء أكان تاريخ الأفكار أم تاريخ التفكير أم تاريخ الأحداث والظواهر.

ففي السياسة مثلاً ثمة مطالبات واسعة في مختلف قارات العالم بتأسيس علم سياسة غير غربي، وعُقدت في ذلك مؤتمرات كثيرة، لكن كل هذه المطالبات باءت بالفشل وستبوء نظائرها به؛ لأنها قائمة على تناقض، فهي تملك طموحاً أن تنتج معرفة غير غربية، لكنها في الوقت نفسه

⁴⁴ نقلاً عن كاترين أودار، ما الليبرالية؟، ترجمة سناء الصاروط (المركز العربي: بيروت، 2020)، ص 343.

تصر على أن تفكر بالعقل الغربي ذاته، وأن تستلهم الوعي الغربي ذاته، فهم بذلك كالذي يضع بذور البرتقال في التربة وينتظر أن تخرج شجرة تثمر تفاعلاً! ستبقى الشجرة تثمر برتقالاً إلى أن تأتي اللحظة التي يدرك فيها الغارس أن ثمر الشجرة لن يتغير إلا إذا تغيرت البذور نفسها.

كما أن غياب التوطين على المستوى التاريخي أدى إلى ظاهرة خطيرة، وهي جهل الباحث بتاريخ مجتمعه، فأصبح طبيعياً أن ترى باحثاً قضى في دراسة العلوم السياسية عشرات السنوات، لكنه مع ذلك لا يعرف تطور التأريخ السياسي لمجتمعاته، ولا التحولات التاريخية المفصلية. بلى، يعرف التمرحل التاريخي للسياسة الغربية، ويعرف تفاصيل الأحداث التاريخية الأوروبية، وربما يحدثك ساعات طويلة عن تفاصيل الحرب الأهلية الإنجليزية أو عن الثورة الفرنسية أو عن حروب نابليون أو الثورة الأمريكية لكنه لا يستطيع أن يتحدث لدقائق عن حركة الشريف حسين، أو الحركة السنوسية أو الثورة الجزائرية، أو الحركة المهديوية في السودان، أو ثورة العشرين في العراق، أو الثورة الإيرانية، أو إسقاط المخابرات الأمريكية لمصدق في إيران أو غير ذلك من الأحداث التي تشكل اليوم حاضرنا بنحو مباشر أو غير مباشر.

هذا الجهل بتاريخ مجتمعاتنا _ الذي أدى إلى الجهل في كيفية التعامل معها _ هو نتيجة طبيعية لغياب فكرة التوطين على المستوى التاريخي، فحين لا يستشعر الباحث بأنه مضطر منهجياً وحضارياً للانطلاق من تاريخه، فإن النتيجة أنه سينطلق من النقطة التاريخية التي تنطلق منها الحضارة المهيمنة، فيفكر حينها وفقاً لنموذجها. وهؤلاء يصدق عليهم قول رينيه غينون إنَّ "المتأثرين بالعقل الغربي حتى وإن كانوا شرقيين بالولادة يجب أن يُعتبروا غربيين من جهة العقلية؛ لأن كل فكرة شرقية هي أجنبية عنهم بالكامل".⁴⁵

⁴⁵ رينيه غينون، أزمة العلم الحديث، ترجمة عدنان نجيب الدين (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2016)، ص132.

لقد شدني ما قاله شتراوس من أن "الرحالة الكبير ابن بطوطة والمؤرخ والفيلسوف ابن خلدون يعبران معًا على روح أنثروبولوجية أصيلة".⁴⁶ فإذا كان ابن بطوطة يعبر عن "روح أنثروبولوجية أصيلة"، فلماذا لم تكن بداية الأنثروبوجيا في السياق الإسلامي من لحظة ابن بطوطة؟ لماذا غاب عن الوعي المسلم أن ينطلق من لحظته التاريخية التي بدأت قبل الآخرين؟

رابعًا: المستوى الموضوعي

التوطن على المستوى الموضوعي متعلق بالموضوعات الفرعية للعلوم، ونحن نقول "الفرعية" لأن الموضوع الأساس لا يتغير بتغير الزمان والمكان، فموضوع علم السياسة هو السلطة، سواء أكانت تُدرّس في قطر أم الصين أم البرازيل. وموضوع علم الاقتصاد هو الثروة، إنتاجًا وتوزيعًا واستهلاكًا واستثمارًا، في أي مكان وفي أي زمان لا يخلو علم الاقتصاد من هذه الموضوعات.

إذن لا نقصد بالتوطن على المستوى الموضوعي تغييرًا في موضوع العلم نفسه، وإلا لأدى ذلك لتغيير العلم نفسه، إذ العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها.⁴⁷

وإنما المقصود تغيير الموضوعات الفرعية، فمثلاً يدرس علم الاجتماع البنى الاجتماعية، ولا يخلو مجتمع من بنى، لكن الاختلاف في طبيعة هذه البنى، كالقبيلة والطائفة والدين والكنيسة والطبقة الأرستقراطية وغير ذلك. وليست المجتمعات الإنسانية متساوية في هذه البنى، فالقبيلة مثلاً لا وجود لها في المجتمع اللبناني، والطائفية لا وجود لها في مجتمع مثل تونس وليبيا، ودور الكنيسة اجتماعيًا ليس كدور المسجد، وهلم جرا.

⁴⁶ كود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا في مواجهة مشاكل العالم الحديث، ترجمة رشيد بازي (المغرب: المركز الثقافي للكتاب، 2019)، ص 18.

⁴⁷ يقول أبو حامد الغزالي: "لا شك في أن لكل علم موضوعًا يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع". أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 63.

وكذلك ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية، فالمجتمعات الإنسانية لا تشترك في الظواهر نفسها في كل مكان، ثمّة ظواهر مشتركة في المجتمعات الإنسانية، مثل الزواج والطلاق والتفكك الأسري والانحراف والعنصرية. لكن هناك ظواهر تختلف من مجتمع لآخر، مثل ظاهرة الزواج بالقاصرات أو المجاعة أو الأمية أو الهجرة. والظواهر الاجتماعية تختلف في حضورها الكيفي ووزنها الاجتماعي من مجتمع لآخر، فحضور ظاهرة العنصرية في فرنسا أو ألمانيا يختلف عن حضورها في عمان أو الأرجنتين، وهلم جرا.

والتوطين على مستوى الموضوعات يخضع بالدرجة الأولى إلى متطلبات إقليم الباحث واحتياجاته، فمثلاً موضوع الريف ليس له مسوغ في قطر أو البحرين أو الإمارات، لكن له مسوغ كبير في دول الغرب الإسلامي. فكل إقليم تتوافر فيه معطيات ربما لا تتوافر في غيره، ومهمة التوطين على المستوى الموضوعي تكمن في التأكد من علاقة الموضوعات المدروسة باحتياجات البيئة التي ينتمي إليها.

خامساً: المستوى المفاهيمي

التوطين على المستوى المفاهيمي هو النتاج المباشر لعملية التوطين على المستويات السابقة، فالتوطين على المستوى الوجودي والقيمي والموضوعي ينبغي أن ينتج توطيناً على مستوى المفاهيم، والمجتمعات الواعية هي التي تشق مساراتها المفاهيمية بوعيها الذاتي ولو كان ذلك مكلفاً وشاقاً؛ لأنه هو صمام الأمان للوعي المجتمعي.⁴⁸

فمثلاً مصطلح الأسرة حاضرٌ في كل المجتمعات الإنسانية، لكن بناءً على تصوراتنا الوجودية والقيمية فإن الأسرة يجب أن تأخذ مفهوماً مختلفاً يلائم تلك التصورات. ففي السياق الغربي المعاصر تقوم الأسرة على وجود شخصين بصرف النظر عن ماهيتهما، في حين مفهوم الأسرة

⁴⁸ ذكر الخليفة أن اليابانيين "يفضلون عملية تطوير واشتقاق مفاهيم جديدة وبلورة نظريات جديدة، وتقنيات جديدة متدرجة لعدة سنوات أكثر من عملية الاعتماد الكامل على المفاهيم والمناهج التي طورت في الغرب لوصف الثقافة المحلية وتحليلها في اليابان". الخليفة، "توطين علم النفس"، ص 67.

في السياق الإسلامي لا يقوم إلا على رجل وامرأة برابط شرعي. وكذلك مصطلح "الانحراف" مصطلح جوهري في علم الاجتماع، لكن الإشكال في تحديد دلالة الانحراف، وهذا مما يجب أن يخضع للتوطين بما يتلاءم مع ثقافتنا المعيارية.

وفي السياق العربي نجد الجابري أسهم في التوطين المفاهيمي، فهو مثلاً حين استعار مصطلح "اللاشعور السياسي" من دوبري ذكر أنه "لا يأخذه بكل حملته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا". لأن هناك فرقاً بين السياقين، السياق الفرنسي والسياق العربي، ذلك لأن دوبري محكوم بمجتمع تحكمه علاقات اقتصادية في المقام الأول، والسياق العربي تحكمه علاقات عشائرية وطائفية في المقام الأول. وكذلك حين أخذ مصطلح المخيال الاجتماعي، قال "من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا".⁴⁹ ثم أعاد تعبئة هذا المصطلح بالحمولة المناسبة له في السياق العربي.

هنا الجابري يمارس عملية توطين بامتياز، فهو لم يقع تحت هيمنة المصطلح وحمولته، ولو فعل ذلك لأعاد توظيف المصطلح في السياق الخاطيء وصنع إشكالات، ولكنه وطّن المصطلح بما يجعله ملائماً للتفاعل العلمي مع واقعه، وهكذا يقوم التوطين على عملية طرح لا جمع، أن طرح المعطى الواقعي من التنظير الأجنبي، فما بقي من ذلك نقصيه جانباً، ونستأنف تنظيراً يلائمه.

⁴⁹ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 15. وهذا كله لم يكن من الجابري سلوكاً عارضاً، بل هو منهج متأصل في تعاطيه مع الأفكار، فهو يقول: "عندما تظهر نظرية في ميدان لتفسر جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً قصد تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية مفيدة للفهم والمعرفة تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق إبستمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان". الجابري، العقل السياسي، ص 21.

خامساً: المستوى المصطلحي

التوطين على المستوى المصطلحي متعلق باختيار التسميات التي تعبر عن وعينا الذاتي تجاه الأفكار والأشياء، فالمفهوم الواحد تتجاذبه مصطلحات مختلفة، كلٌّ يختار المصطلح الأكثر تعبيراً عن وعيه وثقافته. ولأن المصطلحات تحيل إلى الوعي الذي يقف وراءها، فمن الضروري للأمم التي تهتم لأمر وعيها أن تسمي الأفكار بالتسميات التي تحيل المتلقي إلى وعيها الذاتي بكل تصوراتها.

لنأخذ مثلاً مباشراً على ذلك، وهو أن هناك علماً يسمى cross cultural psychology. وهذا العلم يُترجم بمصطلح "علم النفس عبر الثقافي". وهذا العلم معني بالتعرف على الخصائص النفسية للثقافات والفروقات النفسية بينها، لكن في سياقنا الإسلامي نجد هذا العلم يعبر عن مصطلح قرآني متين، وهو مصطلح "التعارف"، الذي يعني التواصل الثقافي الواعي بين الوحدات الاجتماعية والثقافات المختلفة، ولذلك كان يُفترض ترجمة هذا العلم بـ "علم النفس التعارفي". هكذا سوف يكون المصطلح محيلاً للنموذج الإسلامي بما يكتنزه من تصورات قيمية وأخلاقية تجعل التعارف وسيلةً لغاية أعظم، وهي القيام بالقسط.

إذن لو اختير مصطلح التعارف لأضفى على هذا العلم أبعاداً أكبر وأعمق، ولجعله في إطار قيمي وأخلاقي أوضح. وأحياناً تزداد أهمية التكييف المصطلحي من بوابة أخرى، وهي دور **المصطلح في تزييف الوعي**، فالمصطلح أحياناً يكون وسيلةً لتزييف وعي المتلقي، إذ المصطلح ليس مجرد كلمة بريئة، وإنما يخفي وراءه تحيزات معينة، وقبول المصطلح يستلزم قبول تلك التحيزات ولو لم يشعر المتلقي، وهنا يتجسد دور الباحث في مزاحمة هذا المصطلح بمصطلح بديل يكشف ستر ذلك التحيّز.

سادسًا: المستوى المنهجي

نعني بالمنهج كل ما يتعلق بكيفية التعامل مع المعرفة، سواء على مستوى إنتاجها أو إدارتها أو تصنيفها ومأسستها، وسواء كان ذلك على المستوى البحثي أو على المستوى التعليمي، كل ذلك ينبغي أن يخضع للتوطين على المستوى المنهجي.

ولا ينبغي لنا أن نفترض البراءة بمجرد أن نسمع كلمة "منهج"، فعادةً هذه الكلمة لها هيبة لا تجعل المرء يجرؤ على اتهامها بالانحياز أو الأدلجة، لكن ذلك ليس كذلك. يقول ألفن جولدنز ردًا على الافتراض بأن المنهج دائمًا ما يكون خالصًا لوجه الموضوعية "غير أنه يعد في الحقيقة أكثر من ذلك، لكونه يختلط عادةً بالافتراضات ذات الطبيعة الأيدلوجية الواضحة فيما يتعلق بماهية العالم الاجتماعي، ومن هو عالم الاجتماع، وما هي طبيعة العلاقة بينهما".⁵⁰

والتوطين على المستوى المنهجي ينبغي أن يبدأ من تقسيم العلوم نفسها، فمثلًا إذا كان فصل علم الاجتماع عن الأناسة نافعًا في السياق الغربي، فهل من النافع للباحث المسلم أن يفصل بينهما أو أن الأفضل لمجتمعاتنا الدمج بينهما؟

وكذلك الفصل بين السياسة والعلاقات الدولية، هل هذا التقسيم ملائم للنظم الديمقراطية أكثر بحكم التباين الكبير في الموقف من المصلحة والقانون داخليًا وخارجيًا؟ حتى الفصل بين التاريخ وعلم الاجتماع يجب أن يكون محل تفكير وتساؤل، هل كان أنفع للتاريخ لو أنه التحق بعلم الاجتماع بما يجعل المؤرخ باحثًا في سنن الاجتماع الإنساني أكثر منه باحثًا في الأحداث الإنسانية؟

وعلى مستوى منهجية إنتاج المعرفة، من المهم توطين نمط المقاربة للموضوعات الاجتماعية، إذ المقاربة السائدة اليوم في العلوم الاجتماعية هي الفردية الجزئية Micro. وكل ذلك انعكاس

⁵⁰ ألفن جولدنز، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة علي ليلة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)، ص 113.

مباشر لواقع المجتمع الفردي الذي يلائم الواقع الغربي المعاصر، ولذلك ينبغي أن تختلف المقاربة في سياقنا الإسلامي الذي لا يقوم على ذات المنطق.

وفي علم النفس يتحدثون عن المقاييس النفسية، وعن الاختبارات التي تعبر عن تلك المقاييس، وهنا يتدخل التوطين بصورة كبيرة، إذ إن المقاييس لا تطرد عبر كل الثقافات، وإنما يجب أن تأخذ بالاعتبار ثقافة المتلقي، ولذلك يتحدثون عن "إجراءات التكيف الثقافي للاختبار".⁵¹ وبعد توضيح مستويات التوطين نأتي أخيراً لتجسيدها بإيجاز على حقلين من حقول العلوم الاجتماعية المهمة، العلوم السياسية وعلم الاجتماع.

المطلب السابع: اختبار التوطين في الكتب السياسية التدريسية

جرى البحث عن التوطين بمستوياته السبعة السابقة في الكتب التدريسية في علم السياسة في العالم العربي، ووقع الاختيار على أربعة كتب، وهي:

- "العلاقات الدولية النظرية والواقع"، لخليل حسين.
- "مقدمة إلى علم السياسة" لعبد المعطي عساف.
- "مبادئ العلاقات الدولية" لمحمد القطاطشة.
- "مقدمة في العلاقات الدولية" لنايف بن نهار.

⁵¹ إيمان بوكراع، "بناء وتكييف المقاييس النفسية والتربوية"، مجلة العلوم الإنسانية 31، العدد 2 (2020): 184.

وعبرت الدراسة عن مدى حضور أي مستوى من مستويات التوطن في الكتب المدروسة وفقاً للآتي:

اللفظ	الدلالة
معدوم	غياب التوطن غياباً كلياً.
قليل جداً	أقل من خمس مرات
قليل	بين الخمس والعشر مرات.
متوسط	أكثر من عشر مرات.
مرتفع	أكثر من عشرين مرة

فكانت النتيجة كالآتي:

المستوى/ المؤلف	عساف	خليل	القطاطشة	نهار
المستوى الوجودي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى القيمي	معدوم	قليل	معدوم	قليل جداً
المستوى التاريخي	معدوم	متوسط	معدوم	قليل جداً
المستوى الموضوعي	معدوم	قليل	قليل جداً	متوسط
المستوى المفاهيمي	معدوم	معدوم	معدوم	قليل جداً
المستوى المصطلحي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم

يتبين من الجدول أن التوطين على المستوى الوجودي معدوم تمامًا، وكذلك على المستوى المصطلحي، أما بقية المستويات فهي تتراوح بين المعدوم والقليل، ونادر جدًا ما تصل إلى المتوسط.

اختبار التوطين في المؤلفات التدريسية في علم الاجتماع

مع التذكير بألية الاختبار التي ذكرناها سابقًا في توطين السياسة، نشير هنا إلى أنه وقع الاختيار على أربعة كتب:

- أسس علم الاجتماع، لمحمد عودة.
 - مقدمة في علم الاجتماع، لغادة عبد الرحمن
 - علم الاجتماع السياسي، لإبراهيم أبراش
 - نظرية علم الاجتماع المعاصر، لمصطفى عبد الجواد
- فكانت النتيجة كالآتي:

المستوى/ المؤلف	عودة	غادة	أبراش	عبد الجواد
المستوى الوجودي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى القيمي	معدوم	قليل جدا	معدوم	معدوم
المستوى التاريخي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى الموضوعي	قليل جدًا	قليل جدا	قليل	معدوم

المستوى المفاهيمي	معدوم	معدوم	متوسط	معدوم
المستوى المصطلحي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم

نلاحظ هنا أن التوطين على المستويات الوجودية والتاريخية والمصطلحية معدوم تمامًا، ولا يكاد يُذكر على المستوى القيمي، وتتراوح البقية بين المعدوم والقليل. والمفارقة أن بعض هذه الكتب تنص في مقدماتها على أن سبب تأليفها يعود إلى حاجة علم الاجتماع للتطبيق في الواقع العربي، ومع ذلك لم تذكر أيًا من قضايا الواقع العربي، لا على مستوى الموضوعات ولا على مستوى الأمثلة.⁵²

الخاتمة

في نهاية هذه الورقة نصل إلى النتائج الآتية:

أولاً: معنى التوطين يتمحور حول إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة، وذلك من خلال جعل البنية النظرية قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية.

ثانياً: التوطين ليس دعوةً لفرض حدود قومية على العلوم، وإنما دعوة لضمان استجابة البنية النظرية للمعطيات المحلية.

ثالثاً: تقوم فلسفة التوطين على ركيزتين: المثاقفة والخصوصية، وكلاهما يمكن إيجاد أصل لهما في الخطاب القرآني.

⁵² فمثلاً يقول محمود عودة إن سبب تأليفه لكتابه هو أن كتب علم الاجتماع المترجمة تعاني من مشكلة "بعدها عن الواقع الاجتماعي المحلي أو التبسيط المخل لحقائق علم الاجتماع، والمعالجة التقليدية لقضاياها مما يجعله أكثر بعداً واعتراياً عن هذا الواقع". محمود عودة، أسس علم الاجتماع (بيروت: دار النهضة العربية)، ص 5.

رابعًا: التموضع العلمي للتوطين ألا يكون هو الحالة الأصلية؛ لأنه بذلك يعبر عن موقف الاستيراد وحده، وإنما التموضع الملائم للتوطين أن يكون مسارًا فرعيًا من مسار التأسيس، فيكون التوطين رافدًا لبناء المعرفة الذاتية.

خامسًا: حتى تتحقق عملية التوطين فإنها تتطلب ثلاثة أمور: الانطلاق من الظاهرة، واستعادة الوظيفة التقييمية، والتفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية الاستعمال.

سادسًا: أخذ التوطين في السياق العربي مسارين: مسار التعريب ومسار الأسلمة، ولا يرى الباحث تعارضًا بين المسارين من حيث الأصل، إذا كان العروبة على مستوى فهم الظاهرة ووصفها، وإذا كان الإسلام على مستوى تقييم الظاهرة، ومع ذلك فإن الباحث يقترح التخلي عن هذه المستويات وجعل المحتوى يعبر عن ذاته دون توسّط العناوين.

سابعًا: يقترح الباحث وضع مقياس لمستوى التوطين في البحث الاجتماعي يتكون من سبعة مستويات: الوجودي، والقيمي، والتاريخي، والمفاهيمي، والموضوعي، والمصطلحي، والمنهجي.

ثامنًا: بعد دراسة عدة كتب تدريسية في علمي العلاقات الدولية والاجتماع، وجد الباحث غيابًا تامًا للتوطين على المستويات الوجودية والمصطلحية والمنهجية، وشبه تام في بقية المستويات.

المصادر والمراجع

Abū Kurā', Īmān. "binā' wa-takyīf al-maqāyīs al-nafsīyah wa-al-tarbawīyah," Majallat al-'Ulūm al-Insānīyah 31, no. 2(2020) .

Al-'Aṭṭās, Sayyid Farīd. "ta'rīf al-khiṭābāt al-badīlah wa-anwā'hā," idāfāt, al-'adad 9(2010) .

Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. Kitāb al-'Ayn. Al-Qāhirah: Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī. ṣiyāghat al-'Ulūm al-ijtimā'īyah ṣiyāghat Islāmīyah. Firjīniyā: al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr ll'slāmy, 1989.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Maqāṣid al-falāsifah. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. Al-'aql al-siyāsī al-'Arabī: Muḥaddatuh wa-tajalliyātuh. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2000.

Al-Khalīfah, 'Umar Hārūn wa-Muná Ḥasan Bābakr. "Tawṭīn 'ilm al-nafs dirāsah taḥlīlīyah l'yynh min uṭrūḥāt duktūrāh 'ilm al-nafs fī al-jāmi'āt al-Sūdānīyah," al-Majallah al-'Arabīyah li-Ḍamān Jawdah al-Ta'līm al-Jāmi'ī 4, al-'adad 7 (2011): 45-71.

Al-Raḍī, al-Sharīf. Talkhīṣ al-Bayān fī majāzāt al-Qur'ān. Bayrūt: Manshūrāt Dār Maktabat al-ḥayāh.

Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. iqtisādunā. Bayrūt: Dār al-Ta'āruf.

Al-Ṭarīf, Ghādah bint 'Abd al-Raḥmān. muqaddimah fī 'ilm al-ijtimā'. Al-Riyād: Maktabat al-Rushd, 2013.

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsá ibn Sūrat. Sunan al-Tirmidhī. Al-Qāhirah: Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah. Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, 1987.

‘Awdah, Maḥmūd. Usus ‘ilm al-ijtimā’. Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah.

Awdār, Kātrīn. mā al-librālīyah? tarjamat Sanā’ alṣārwaṭ. Al-Markaz al-‘Arabī: Bayrūt, 2020.

Būḥadībah, ‘Abd al-Wahhāb. "Naḥwa ‘ilm ijtimā’ ‘Arabī," ḍimna Naḥwa ‘ilm ijtimā’ ‘Arabī: ‘ilm al-ijtimā’ wa-al-mushkilāt al-‘Arabīyah al-rāhinah. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1989.

Bwrđyw, Pierre. asbāb ‘amalīyat : i‘ādat al-naẓar fī al-falsafah, tarjamat Anwar Mughīth. Al-Qāhirah: Āfāq, 2018.

Bwsynw, Jiyūfānī. Naqd al-Ma‘rifah fī ‘ilm al-ijtimā’. tarjamat Muḥammad ‘Arab. Bayrūt: Mu’assasat al-Majd, 2008.

Dirīdā, Jāk. qūwat al-qānūn. tarjamat Muḥammad al-Shaqīf. Sūrīyah: Dār al-Ḥiwār, 2019.

Dwrkāym, Imīl. Qawā‘id al-manhaj fī ‘ilm al-ijtimā’. Tarjamat Maḥmūd Qāsim wa-al-sayyid Muḥammad Badawī. Iskandarīyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, 1988.

Frnd, Julian. Jawhar al-siyāsah. tarjamat Fārūq al-Ḥamīd. Al-Imārāt: Dār al-Farqad, 2016.

Ghdnz, Antūnī. ‘ilm al-ijtimā’. tarjamat Fāyiz alṣyāgh. Bayrūt: al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, 2005.

Ghīnūn, Rīnīh. Azmat al-‘ilm al-ḥadīth. tarjamat ‘Adnān Najīb al-Dīn. al-Najaf : al-Markaz al-Islāmī lil-Dirāsāt al-Istirātījīyah, 2016.

Hywm, Dīfīd. Abḥāth akhlāqīyah siyāsīyah wa-adabīyah. tarjamat ‘Abd al-Karīm Nāṣīf. Dimashq: Dār al-Farqad, 2016.

Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. radd al-muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1992.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. Al-ṭuruq al-Ḥikmīyah. Al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth, 2002.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. Dīwān al-mubtada' wa-al-khabar fī Tārīkh al-'Arab wa-al-Barbar. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1988.

Jwldnr, alfn. Al-azmah al-qādimah li-'Ilm al-ijtimā' al-gharbī. tarjamat 'Alī laylah. Al-Qāhirah: Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 2004.

Lūbūn, Ghūstāf. al-sunan al-nafsīyah lttwwr al-Umam. tarjamat 'Ādil Zu'aytir. 'Ammān: Al-Ahlīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2016.

Muḥsin, Muṣṭafā. Al-khiṭāb al-sūsiyūlūjī. Al-Maghrib: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2015.

Naṣṣār, Nāṣīf. Manṭiq al-Sulṭah. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2018.

Ruwiya, rwhān Dīb. "al-maskūt 'anhu min Tārīkh al-'Ilm al-ḥadīth: Al-'Ilm wālbṭsh al-isti'mārī," ḍimna Kitāb fī Naqd al-Thaqāfah al-mu'āṣirah, tarjamat wa-taḥrīr 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Wuḥaybī, 179-190. Al-Riyāḍ: Dār takwīn, 2022.

Rytwr, Fīlīb. al-durūs al-ūlá fī 'ilm al-ijtimā'. tarjamat Muḥammad Jadīdī. Al-Rabāt: Manshūrāt Ḍifāf, 2015.

Şafwat, Aḥmad Zakī. Jamharat Rasā'il al-'Arab fī 'uṣūr al-'Arabīyah. Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1356-1357h.

Shtrāws, Kūd Līfī. al-anthrūbūlūjīyā fī muwājahat mashākil al-'ālam al-ḥadīth. tarjamat Rashīd Bāzī. al-Maghrib : al-Markaz al-Thaqāfī lil-Kitāb, 2019.

The Role of CSOs in The Democratisation Process in Iraqi Kurdistan

Peranan CSO dalam proses pendemokrasian di Kurdistan Iraq

Jamal Mohammed Ameen Hussein* and Abdulwahed Jalal Nori**

Abstract

This article examines the role of CSOs in the democratisation process in IK and shows that they have a strong and important position in the Kurdish community. Historically, all Iraqi governments have not believed in democracy, so CSOs have had no role to play. However, since the establishment of the Kurdistan Regional Government in 1992, it has, to some extent, followed the democratic system and provided the freedom to work for CSOs. Nevertheless, CSOs have faced many obstacles until they reached the strong position, they now have in participating in the democratisation process. This study uses historical, descriptive, and political analysis to establish that CSOs play a vital role in the democratisation process in Iraqi Kurdistan by using proposals and pressure. Given the serious dependence of CSOs on freedom for their operation, the study concluded that CSOs need to be free from political and financial independence to carry out their activities without hindrance and have more roles in the democratisation process.

Keywords: CSOs, Role, Iraqi Kurdistan (IK), Kurdistan Regional Government (KRG), Democratisation Process.

* Jamal Mohammed Ameen Hussein is a PhD candidate at the Department of Political Science, Abdul Hamid Abu Sulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge, and Human Sciences, IIUM. He can be reached at jamalamein69@gmail.com.

** Abdulwahed Jalal Nori is an Assistant Professor at the Department of Fundamental and Inter-disciplinary Studies, Abdul Hamid Abu Sulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, IIUM. He can be reached at wahed@iium.edu.my.

Abstrak

Artikel ini mengkaji peranan CSO dalam proses pendemokrasian di IK dan menunjukkan bahawa mereka mempunyai kedudukan yang kuat dan penting dalam masyarakat Kurdish. Dari segi sejarah, semua kerajaan Iraq tidak mempercayai demokrasi, jadi CSO tidak mempunyai peranan untuk dimainkan. Walau bagaimanapun, sejak penubuhan Kerajaan Wilayah Kurdistan pada tahun 1992, ia telah, sedikit sebanyak, mengikuti sistem demokrasi dan memberikan kebebasan untuk bekerja untuk CSO. Namun begitu, CSO telah menghadapi banyak halangan sehingga mereka mencapai kedudukan kukuh yang mereka miliki sekarang dalam menyertai proses pendemokrasian. Kajian ini menggunakan analisis sejarah, deskriptif dan politik untuk menetapkan bahawa CSO memainkan peranan penting dalam proses pendemokrasian di Kurdistan Iraq dengan menggunakan cadangan dan tekanan. Memandangkan pergantungan serius CSO terhadap kebebasan untuk operasi mereka, kajian itu merumuskan bahawa CSO perlu bebas daripada kebebasan politik dan kewangan untuk menjalankan aktiviti mereka tanpa halangan dan mempunyai lebih banyak peranan dalam proses pendemokrasian.

Kata kunci: CSO, Peranan, Kurdistan Iraq (IK), Kerajaan Wilayah Kurdistan (KRG), Proses Pendemokrasian.

Introduction

The term "civil society" refers to voluntary, non-profit organisations that work for the public interest, are bridges between the government and the people, and whose goal is reform and do not seek to seize power. Through their participation in raising people's awareness of their rights and duties to build a civil state based on democratic elections, commitment to freedom of expression, and protection of human rights, CSOs have an active role in promoting the democratic process in Iraqi Kurdistan (IK). This has led to the development of the democratic process, the protection of human rights and freedom of expression, providing equal opportunities for Kurdish citizens, the monitoring of the affairs of the government and local councils, and reducing corruption. They have also played a good role in helping the poor and refugees through international organizations. In IK, CSOs must abide by set regulations and have official approval to function. In this regard, CSOs such as PAO, Ruwanga Institute, Metro Center, and CDO among others

function according to the law of NGO No. 1 of 2011. There are community-based or civil society groups that serve as middlemen in interactions between the state and society. Civil society has been defined not only as the engine of the transition to democracy but also as equally crucial to the vitality of democracy. IK is accelerating its obligation to democracy through the direct contributions of the CSOs to the democratisation process. Additionally, the impacts of human rights organisations and other international bodies that bar non-democratic countries from participating in various events have progressed democratisation in IK. The role and contributions of civil society to the democratisation process in IK have gone through a very difficult period under different Iraqi governments. The civil society in IK was successful in achieving the aforementioned goal; however, the role was changed in 2003 to that of deepening democratic practices. How to construct democratic institutions that support stability, political peace, and economic growth is one of the main problems confronting the KRG. This issue is serious since IK has an extensive history of political strife and previous repressive regimes. The general aim of this research is to examine the role of CSOs in the democratisation process in IK from 1992–2022. The study used both primary and secondary sources of data collection. For primary data, the researcher interviewed ten CSOs leaders and five academics. This method was used to obtain first-hand information from participants who were purposively sampled for this study. Also, the study used secondary data such as library books, articles from academic journals, and internet sources.

Literature Review

Several academics have tried to characterise the democratisation process. In this regard, Anderson (2012) indicated that "democratization" alludes to important political shifts in the direction of democracy. In general, the transition to democracy may be from a dictatorship into a completely democratic system, from a dictatorship into a semi-democratic system, or from a semi-dictatorship into a democratic one.¹ Additionally, such a transition may be successful, as it was in the United Kingdom, or it may encounter opposition and undergo continual adjustment, as it did in Argentina. Any democratic process

¹ Anderson, L. (Ed.) Transitions to democracy. Columbia University Press. 2012.

should aim to provide people with the right to vote and the freedom to express themselves in their political system. According to Sorensen (2010), "democratization" is the process of moving from an authoritarian to a democratic regime. Wealth, education, foreign involvement, and civil society are a few factors that impact democracy.² According to Sadiki (2014), a strong civil society is required to rally the populace behind democratic goals. However, in order to have a vibrant civil society, a democratic atmosphere that promotes freedom of speech must be established.³ Regarding this point, after the KRG was established, a democratic atmosphere and freedom of speech were established; however, it is not without its shortcomings. Francis Fukuyama claims that liberal democracy is a kind of human rule in his landmark book, "The End of History and the Last Man."⁴ In reaction to this assertion, Samuel Huntington authored "The Third Wave," outlining three waves of global democratic tendencies. While the second wave represented the establishment of an authoritarian government during the interwar era, the first wave delivered democracy to Northern America and Western Europe. Samuel claims that the third wave started in 1974 and is still running strong now. The democratisation of the former Soviet Union and Latin America serves as an illustration of the third wave.⁵ According to Ginsburg (2012), governments are driven by a political power that results from both resources and legitimacy. In an open election, the public's voice gives democratic governments credibility, and a thriving economy is produced through effective taxation.⁶ Civil society, history, and economic expansion are a few of the factors that kick off the democratisation process. The majority of people have put forward ideas including wealth, culture, social equality, foreign engagement, foreign business, education, and international collaboration, yet there is considerable debate regarding what makes democracy happen more rapidly or more slowly. Since authoritarianism is seldom practised in the wealthiest democracies, according to Grugel and Bishop (2013), a high

² Sorensen, Georg. "Democracy and democratization." In Handbook of politics, pp. 441-458. Springer, New York, 2010.

³ Sadiki, Larbi. *Routledge handbook of the Arab spring*. Taylor & Francis, 2014.

⁴ Fukuyama, Francis. "Social capital, civil society and development." *Third world quarterly* 22, no. 1 2001, P. 7-20.

⁵ Huntington, Samuel P. *The third wave: Democratization in the late twentieth century*. Vol. 4. The University of Oklahoma Press, 1993.

⁶ Ginsburg, Tom, Zachary Elkins, and James Melton. "Do executive term limits cause constitutional crises?" *Comparative constitutional design* 2012, P. 350-379.

Gross Domestic Product (GDP) is associated with democracy.⁷ Suzan (2013) referred to the transition to a democratic system as the first step in the path of democracy and the first step in the community and authority's use of democratic practices, thus achieving the rule of the majority so that the people are the source of authorities and the enactment of laws without wasting the rights of minorities. The Kurdistan people began to activate their interaction and solidarity with the political process through their participation in all fields to build and achieve freedom, pluralism, and democracy among all components and national, religious, and intellectual trends. In the sense of achieving balance in the structure of a single society, without regard to any other consideration, this, in turn, strengthened the programmes of economic, social, cultural, and political development.⁸

Historical Background

Due to differences in culture and political, social, and religious circumstances, civil society in IK differs in terms of its evolution from that of the Western world. While in western society, civil society grew out of necessity due to the complexities of the governmental role in everyday affairs, in IK, civil society came about as a result of dissatisfaction with Iraqi state policies. Although there was some freedom of work for CSOs during the monarchy in Iraq, they participated in the democratisation process and had some freedom of opinion and press. For example, in IK, the Kurdistan Independence Association was established in 1922 by some intellectuals under the leadership of Mustafa Pasha Yamolki, who was a writer and former officer in the Ottoman Empire. Their main objectives were Kurdistan's independence and the spread of science and literacy.⁹ However, the freedom enjoyed by CSOs during the monarchy was taken away during the republican period. Because the Kurdish nation was in the liberation phase and CSOs were a living part of society, they were mixed in with the civil struggle and the political struggle. The ethnic differences that successive Iraqi

⁷ Grugel, Jean, and Matthew Louis Bishop. *Democratization: a critical introduction*. Bloomsbury Publishing, 2013.

⁸ Suzan Amidi, "The Democratic Experience in the Kurdistan Region of Iraq" 08-28-2013. Retrieved from <https://pukmedia.com/EN/details/?jicare=18987>.

⁹ Tahiri, Hussein. *The structure of Kurdish society and the struggle for a Kurdish state*. Mazda Publishers, 2007.

governments have pursued against the Kurdish nation have led to the banning and repression of their activities. According to Azad (2022), During the Ba'ath regime, many civil society activists, including teachers, students, women, and artists, were arrested, and some were executed or martyred in demonstrations against the Ba'ath regime.¹⁰ Many of the early civil society groups in the pre-uprising era re-emerged before the 1990s as democratic activists. Some of the most strident pro-democracy activists against continued Baathist rule are affiliated with both parties (KDP and PUK).¹¹ Thus, the contemporary pro-democracy movement in IK has its roots in the early pre-independence days. After the March 7, 1991, uprising, a door was opened for the freedom of civil society organizations, and they participated in the transition of the democratic process. However, this did not provide good freedom of organisation due to the outbreak of civil war by the two ruling parties in Kurdistan between 1994 and 1998. However, after the Washington peace agreement in 1998 between the PUK and KDP, freedom of action was once again available for the activity of CSOs. After the fall of the Ba'ath regime in 2003, CSOs have gained more freedom of work and activities, especially after the enactment of Law No. 1 of 2011, which established the Office of NGOs Local, but here they just sign up for work.¹² Nowadays, CSOs play a vital role in the democratisation process in IK by participating in electoral reform, advocating for human rights and freedom of expression, mobilising the media, monitoring elections, and promoting equality.

The Rise of CSOs Activity in IK

In the 1990s in IK, many new CSOs were established to defend citizens' rights and extend the frontiers of political rights and freedoms throughout the country. During this period also, IK experienced not only exponential growth in the area of human rights and social activism but also growth in the area of personal freedoms. These emerged to coordinate the struggle for civil liberties. The establishment of the office of NGOs by the KRG in 2011 created the quintessential pro-democracy

¹⁰ Azad Tofiq. Personal communication [Personal interview]. On January 25, 2022.

¹¹ Omer Nuradini. Personal communication [Personal interview]. On January 6, 2022.

¹² Hogr Chatto. Personal communication [Personal interview]. On January 7, 2022.

civil society organization that advocates processes and procedures, human rights, and addresses social ills throughout IK.¹³ All CSOs and NGOs of the "constituent bodies" are under the office of NGOs for example, some of the CSOs include the Metro Center, PAO, KEDO, Ruwanga Institute, PAY Center, PFO, CDO, and Kurdistan Women Organizations. The KRG created an enabling environment for organisations to ensure human rights and the importance of preserving democracy's foundations.¹⁴

CSOs have played a significant role in the development of democracy and the formation of several independent institutions and bodies in the region. For example, the PAY Center has a platform (separation) and conferences every year, and their reports are sent to several ministries, including the Ministry of Education and the Ministry of Higher Education and Scientific Research, for reform, and others in IK that have influenced the political situation in the country, such as Metro for the Defense of Journalists' Rights and the Pay Center for Parliamentary Monitoring.¹⁵ In fact, since 2013, there has been a positive change in the work of CSOs, including their influence on the development of the democratic process. They were able to lobby the parliament to pass several new laws, such as the demonstration law and the access to information law, and amendments to some laws, such as the law to reduce the proportion of political parties' budgets in the state budget (July 1, 2014), which was an important and positive development. The CSOs in Kurdistan have their own identity and image, and the reality of our society is reflected in its leaders. There has been an attempt to develop democracy in IK. And CSOs have a role to play in democracy.¹⁶ CSOs working in the field of elections played a role in monitoring the elections. In terms of building the institutions of the Kurdistan Regional Government, they have proposed the establishment of several new offices, including the Anti-Corruption

¹³ Hoshyar Malo. Personal communication [Personal interview]. On February 2, 2022.

¹⁴ National Endowment of Democracy, IK at the crossroads: A report on civil society. June 21, 2017. Retrieved from, <https://www.ned.org/events/iraqi-kurdistan-at-the-crossroads-a-report-on-civil-society/>

¹⁵ Sarwar Abdulrahman. Personal communication [Personal interview]. On January 24, 2022.

¹⁶ Sangar Yusuf. Personal communication [Personal interview]. On January 6, 2022.

Commission, the Human Rights Commission, the Environment Commission, and the Office for Combating Violence against Women.¹⁷

Democracy and Democratisations

The term "democracy" literally signifies "the role of the people." Abraham Lincoln's definition of democracy is close to its literal meaning.¹⁸ Democracy is defined as the "government of the people, by the people, and for the people" in the statement. This definition's straightforwardness does not do credit to the idea's fiercely divisive nature. Dahl's views, which argue that the policy-making process is centralised even though it may seem to be decentralised and include negotiation among relatively independent groups, give voice to the pluralist version.¹⁹ Therefore, democracy can only be characterised as relative at best. Traditionally, democratisation studies within political science have been classified as comparative politics. It usually studies authoritarian regimes and their loss of power.²⁰ According to Ekman (2014), the underlying structures of society became the deciding factor in whether democracy was possible or not. Economic development and modernization, as well as education, urbanisation, and welfare, would inevitably lead to democratisation as new actors demanded access to and representation in the political system. The relationship between democratisation and structures can be seen as deterministic. Also, he said that democratisation is only possible under certain circumstances, such as an elevated level of socioeconomic development or a politically responsive political culture.²¹ Rustow (1970) was one of the first to use the term. In practice, the term "transition" has come to mean a shift from a non-democratic to a democratic political regime. The term can also be applied in reverse, from democracy to non-democracy.²² A transition is

¹⁷ Dloz Shafiq. Personal communication [Personal interview]. On February 6, 2022.

¹⁸ Lincoln, Abraham. *Abraham Lincoln: Speeches and Writings Vol. 1 1832-1858 (LOA# 45)*. Vol. 1. Library of America, 1989.

¹⁹ Dahl, Robert A. *On democracy*. Yale university press, 2020.

²⁰ Amnå, Erik, and Joakim Ekman. "Standby citizens: diverse faces of political passivity." *European Political Science Review* 6, no. 2, 2014. P. 261-281

²¹ Ibid, pp.67-68

²² Rustow, D. A. Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model, in *Comparative Politics*, Vol. 2, No. 3, April 1970, pp. 337-363.

not a specific transition; it is the general transition of a regime.²³ When the United States invaded Iraq in March 2003, the Middle East was a hot topic in international relations. Part of the invasion's goal was to bring democracy to the country. The invasion was dubbed "The Greater Middle East Initiative" by George W. Bush to promote economic development and collaboration among states, businesses, and civil society leaders. Bush's goal was to promote democracy in Iraq so that democracy could spread throughout the Middle East.²⁴ In this regard, we can see in IK that the establishment of government institutions was the first step toward democracy following 1991 and the first parliamentary election process on May 19, 1992. Lindberg and Sverrisson (2016) believed that democratic regimes are strongly associated with wealth, urbanisation, and other factors of economic development like democratisation.²⁵ Wealth, education, urbanisation, and industrialization are all aspects that are explained by the modernization hypothesis. This idea holds that cultures advance from traditional to modern societies, which have developed cities, a solid educational system, and industries—all of which are precursors to a democratic society. According to research, education enhances political tolerance, lowers inequality, and increases the likelihood that people will participate in political processes.²⁶ Manor (1999) claimed that the success of any democratic movement mostly rests on government commitment rather than power dynamics.²⁷ According to Ifeanacho and Nwagwu (2009), democracy refers to more than just a change in the form of governance. It extends beyond the overthrow of autocratic governments, the setting up of political parties, and the holding of elections. They believe that the institutionalisation of democratic values as part of a society's daily culture is a more accurate way to define democracy.²⁸ The contribution of CSOs to the democratisation process during the establishment of the de facto state of

²³ Huntington, Samuel P. Op.cit.

²⁴ Girdner, Eddie J. "The Greater Middle East Initiative: Regime Change, Neoliberalism and US Global Hegemony." *The Turkish Yearbook* 36, 2005.p. 37-71.

²⁵Lindberg, Staffan, and Árni Sverrisson, eds. *social movements in development: The challenge of globalization and democratization*. Springer, 2016.

²⁶ Parry, Geraint, and Michael Moran. "Democracy and democratization." Routledge, 2015. pp. 263-286.

²⁷James Manor, *The Political Economy of Democratic Decentralization* (Washington DC: World Bank, 1999. P 5.

²⁸ Ifeanacho, Martin Ikechukwu. "Democratization and National Integration in Nigeria." *Bangladesh e-Journal of Sociology* 6.1,2009.

IK Within democratic political theory and democratisation studies, civil society is always identified as the necessary component for the establishment of democracy. As Browsers (2006) highlights, according to much contemporary democratic theory, civil society forms the bedrock of good democratic governance. Policymakers also share this belief, and strategies of democracy promotion in the region are often built on the idea that strengthening civil society will lead to democratization.²⁹

The Democratisation Process in IK

IK's political system is a parliamentary democracy with multi-party elections that is nominally subordinate to Iraq's federal parliamentary republic but has had extensive powers as an autonomous region since 2005, thanks to the Kurdish Regional Government established under the Iraqi constitution.³⁰ Its de facto state is based on its political and economic activities, which are increasingly in direct conflict with the Baghdad authorities. The Kurdish experience demonstrates that if given the opportunity, Iraqis can establish democracy. Iraqis today can look back on a past that provided political and cultural space for all the country's ethnic groups. In Iraq, historical memory can play a significant role in rebuilding civil society and establishing democracy. The leaders of IK have established assistance for the formation of associations and organizations, as well as various political forums such as social media and television channels. This entails bringing as many people as possible into the political debate and allowing society to have an impact on politics through associations and organisations. Regarding that point, Eric (2005) refers to the expansion of civil society under the KRG between 1991 and 2003. He points out that professional unions, labour unions, women's organisations, and employer organisations were established in an atmosphere of freedom and democracy.³¹ A diverse ideological written media and a radio and television network flourished, giving Iraqi Kurds full cultural and political expression for the first time in their history. This freedom

²⁹ Browsers, Michaele L. *Democracy and civil society in Arab political thought: Transcultural possibilities*. Syracuse University Press, 2006.

³⁰ Barzan Akaram. Personal communication [Personal interview]. On January 5, 2022.

³¹ Davis, Eric. *Strategies for Promoting Democracy in Iraq*. Vol. 31. United States Institute of Peace, 2005.

included criticism of the Kurdish political leadership because of what many viewed as trends of absolute authoritarianism on their part. Also, new schools and hospitals were built, and the role of women was greatly enhanced in Kurdish society through educational opportunities, political and administrative participation, and other increased opportunities. The increase in the number of CSOs in the post-Saddam era is evidence of the amount of freedom the Kurds enjoyed after 1991. Two main factors influence the democratic process in IK: external factors and internal factors. External factors, such as the US occupation of Iraq and the arrival of international organisations in IK. While internal factors include the Washington agreement to reconcile both ruling parties, the overthrow of the Ba'athist regime, the enactment of a new Iraqi constitution, and the development of CSOs and independent media.³² In contrast, some people believe that the system of government in the Kurdistan Region is not democratic; it is a family system of government, and there is no separation between the three powers: the executive, the legislative, and the judicial.³³

Civil Society Relations with The KRG and Political Parties

Despite the shortcomings of the political system in IK, there is good development of CSOs under the KRG. For example, there are different views among CSOs about this point; for example, some of them indicate that there are two reasons for the growth of CSOs in IK, one is public awareness, and the other is cooperation with international organisations. While others believe that the CSOs are more crisis-ridden under the KRG. Previously, the organisations were reliant on the ruling political parties. New organisations have recently been founded on voluntarism, challenging political parties' monopoly over institutional engagement. Watts (2014), refers to how, despite pressure from the ruling parties and the organisations' limited resources, civil society has been able to maintain its independence through activities such as lectures, seminars, public debates, protests, and strikes. One of the successful organisations in IK was the "Kurdish Disabled Group," which gathered about a thousand activities to create a list of fifteen (15) issues related to welfare benefits and attempted to influence their authorities

³² Davis, Eric.Op.cit

³³ Hussam Barznji. Personal communication [Personal interview]. On January 16, 2022

by striking and demonstrating in front of the parliament.³⁴ The existence of CSOs and their participation in the process of democratic development in the Kurdistan Region is especially important. Because it will be an effective way to convey the character of democracy, freedom, and human rights in the Kurdistan Region and strengthen its position at home and abroad. For example, the World Economic Forum (2013), notes that civil society is important because it serves as a forum for government and self-organizing groups, movements, and individuals to exchange ideas.³⁵

There is no law in IK prohibiting CSOs from participating in politics. Because this section of the article is about the relationship between the state and CSOs, it would be reasonable to investigate whether one can engage with the state without becoming embroiled in power struggles. Furthermore, it becomes clear that CSOs must engage in politics when we define power. It is clear that CSOs cannot stay out of politics. Politics exists, whether one defines it as "the capacity to change the probability of outcomes"³⁶ " politics as who gets what, when, and how"³⁷ or "the participation in decisions about severe sanctions, that is, about major rewards and deprivations," or "the ability to make things happen that would not have otherwise happened." Even when using David Easton's input-output model, civil society is the primary source of political system inputs such as demands and support. ³⁸In IK, CSOs cannot avoid politics, regardless of how one chooses to see the situation. The lack of clear restrictions in the NGOs No. 1 Act (2011) prohibiting NGOs from participating in political action seems to be an acceptance of this. However, the NGOs Act did not remove the previous Societies Ordinance, which imposed certain limitations on the political activities of civil society groups. However, the 2011 legislation makes it clear that CSOs must adhere to non-partisanship when it comes to party affiliation. As a result, it is considered a violation of a fundamental tenet of the CSO

³⁴ Watts, Nicole F. "Democracy and self-determination in the Kurdistan Region of Iraq." *Conflict, Democratization, and the Kurds in the Middle East*. Palgrave Macmillan, New York, 2014. P.141-168.

³⁵ Watts, Nicole F. Op.cit.

³⁶ World Economic Forum. *The future role of civil society*.2013, Retrieved from https://www3.weforum.org/docs/WEF_FutureRoleCivilSociety_Report_2013.pdf.

³⁷ Dahl, Robert A. *On democracy*. Yale university press, 2020.

³⁸ Lasswell, Harold D. *Politics: Who gets what, when, how*. Pickle Partners Publishing, 2018.

legislation when a CSO engages in political campaigning. However, the issue is one interpretation. The political party's agenda and a CSO's agenda may coincide, be similar, or overlap. It would be simple for individuals who oppose CSOs to construe it as the CSO intentionally supporting the political party's objectives.³⁹

The Participation of CSOs in The Democratisation Process

The participation of CSOs in the democratisation process CSOs have played a significant role in the development of democracy and the formation of several independent institutions and bodies in the region. Also, CSOs participated in protesting the civil war from 1994 to 1998; in this regard, they visited the politburo of political parties and made proposals to the parties to end the civil war. For example, the IK women's groups had an important role in the peacebuilding process in IK, and they established the Campaign for Democracy and Committee for the Defense of Human Rights to promote the restoration of civil life in IK. Following the civil war of 1994-1998, civil society organizations' primary focus shifted to preserving national unity, national reconciliation, rehabilitation, and reconstruction. With the increase in oil revenue, the emphasis shifted to infrastructure development and social services provision. From early 1991 to 1998, civil society groups played a role in adapting to the modern challenges of managing an ailing economy through structural adjustment programs, rationalization, nationalization, and, with the return of democracy, privatization, poverty alleviation, empowerment, and so on. Also, before the advent of the fourth republic, CSOs played a vital role in the enthronement and consolidation of democracy in IK. From the foregoing, it can be deduced that the role of civil society in the democratisation process in IK includes opposing authoritarian and undemocratic principles and values. establishing human rights legal standards and advancing the application of human rights norms through high-profile test cases, promoting legal and judicial reform through legislative advocacy, providing legal assistance to disadvantaged persons, communities, and groups, Supporting the government through the law, advancing the application

³⁹ Easton, David. "The political system: An inquiry into the state of political science." *Ethics* 65.3, 1955.

of international legal instruments on human rights in IK law, working with the government and their institutions to promote laws, policies, and practises that address the rights of poor and excluded communities, Voter education on electoral principles and guidelines, election observer and monitor training, and electoral reform advocacy include peacebuilding and conflict resolution, promoting access to justice, public interest litigation, budget tracking, constituency outreach, and research and documentation in thematic areas of democracy and governance, as well as the promotion and defence of the constitution and the rule of law. On the contrary, some CSOs believe that they have a weak influence on democracy and rebuilding institutions because the system of government in the Kurdistan Region is not democratic, but a family system of government, and there is no distinction between the three powers: executive, legislative, and judicial. Also, it is doubtful that civil society effectively contributes to the democratic process, whether at the group level as a social need or as an individual psychological need. If we look at the democracies of developed countries, we see that under civil society, groups like sociology, individualism, and psychology have become the real beneficiaries. Therefore, deficiencies in the establishment of civil society hinder the democratic process; providing democracy is a form of genuine democracy. In fact, since 2013, there has been a positive change in the work of CSOs, including their influence on the development of the democratic process. They were able to lobby the parliament to pass several new laws and amendments, such as the law to reduce the proportion of political parties' budgets in the state budget (July 1, 2014), which was an important and positive development.⁴⁰ The CSOs in Kurdistan have their own identity and image, and the reality of our society is reflected in its leaders. There has been an attempt to develop democracy in IK. And CSOs have a role to play in democracy. CSOs working in the field of elections played a role in monitoring the elections. In my opinion, CSOs have a positive role to play in the development of democracy. In IK, CSOs grew, and many new professional and public organisations were formed to protect the rights and demands of those organisations. There was also a great deal of freedom and freedom of the press, more emphasis on human rights, and equal opportunities for people to work. From this point of view, several good

⁴⁰ Hassan, K. *Kurdistan's politicised society confronts a sultanic system*. Carnegie Endowment for International Peace. 2015.

laws have been passed in the Kurdistan Parliament, such as the Law of Freedom of the Press, the Right to Get Information, the Law of Demonstration, the Law of the Elimination of Violence Against Women, and the Equality between Women and Men, and the increase in the participation of women in all offices of the KRG. On the other hand, the democratic process in the Kurdistan Region involves parliamentary elections and the formation of a new regional government. Elections are held the same way for municipal councils to change administrative officials and oversee the work of the administration. In addition, all political parties hold elections to renew their institutions. They hold their congress. For example, so far, the KDP has held 13 congresses and the PUK has held 4 congresses, and all CSOs and professional and democratic organisations hold their congresses. For instance, the Kurdistan Teachers Union, representing all parties, has held seven congresses so far.⁴¹ According to Diamond (2008), internal and external pressures drive democratisation. However, it appears that despite the external factors, such as supporting and encouraging the US and European countries to assist in the democratisation process in IK, the internal factors have driven citizens and politicians toward democracy more than the external factors.⁴²

Challenges of Civil Society Organizations in The Democratic Process in IK.

There are many challenges to the role of CSOs in promoting the democratic process, which include political culture, the KRG, the corruption of some CSOs, and inadequate funding. We will discuss the following:

1. Political culture

Political culture is a powerful and unifying concept of political science.⁴³ In this regard, we see that compatibility between political culture and the structure of the political system is necessary for the

⁴¹ Omer Nuradini, Op.cit.

⁴² Diamond, L. The democratic rollback-the resurgence of the predatory state. *Foreign Affairs*. 2008. P 87, 36.

⁴³ Chilton, S. Defining political culture. *Western Political Quarterly*, 41(3), 1988. P.419-445.

stability and functioning of the system. In this sense, political culture is a direct product of the dominant public order.⁴⁴

The principle of political culture in the IK Region constructs political issues in the form of discourse, which is Kurdish political parties, each with its own political system.⁴⁵ The study of political culture needs to be viewed as a variable or mediating factor between the current public system and actual behaviour in everyday life. Tribalism, religion, and the governance system itself are the basis for the creation of political elites in IK, and such elites are the determinants of political culture in the region and play a key role in political and social life in Kurdish society, underpinning the heroic culture of charismatic Kurdish national leaders. The political culture dominated by tribes and religions hurts the participation of CSOs in the democratic process. because the tribes and religious leaders believe that the progress of CSOs risks their power. On the other hand, some CSOs operating as opposition parties have forgotten their role as bridges between the people and the government, and their job is to reform, not overthrow the government. This has led some other organisations and people to consider the opposition parties as mercenaries of their regional countries.

Most of Kurdish society accepts CSOs, but the idea of civil society in the European sense cannot be 100% accepted due to cultural and religious differences, for example, the principle of absolute individual freedom. This has caused these organisations to be opposed by Kurdish society and has hurt society and the development of the democratic process.

Moreover, political Islam is intertwined with ethnic identities in IK, which in turn shapes the political environment and the zone of operation for CSOs. Several political Islamist preachers and Salafis in IK believe that European ideas of gender equality should not be followed because they come from a different society than Islamic society, and equality between men and women is prohibited by Islamic law. For example, the list of the Justice Group in 2018 was against the amendment of the

⁴⁴ Almond, G. A., & Verba, S. *The civic culture*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963.

⁴⁵ Zemnako A, Omid,Gh, Jamal, M. *Discursive Formation of Political Culture in the Political Parties of Kurdistan Regional Government*. 2020. Retrieved from,<https://research.uok.ac.ir/~jmohammadi/en/ViewResearchEn.aspx?ResearcherID=102993>

Personal Status Law regarding the marriage of second, third, and fourth wives.⁴⁶

2. Government Patronage:

Hussam (2022), also opines that "the poor economic conditions of IK have also led to the emergence of a civil society that is state-inclined because members of such groups believe strongly that by showing loyalty to the incumbent government, material resources are "assured".⁴⁷ The relationship between CSOs and the state is largely characterised by suspicion and tension. For the most part, state officials have viewed CSOs as competitors for power, influence, and legitimacy in the public sphere rather than as development partners.⁴⁸

It is worth mentioning that the KRG discriminates between CSOs and pays more and more attention to the proposals and demands of CSOs that work to achieve the agendas of both ruling parties (KDP and PUK).⁴⁹

3. Corruption of Some CSOs

A small number of CSOs have been obligated to participate in the democratisation process in their work. Some CSOs, such as the Al-Amal Association, Al-Masala, Public Assistance Organization (PAO), and PFO, make decisions collectively, and they have been doing so to track the risk of corruption in their organizations.⁵⁰ These are neutral CSOs that receive assistance from international organizations. On the contrary, other CSOs have not widely implemented democratic mechanisms for electing new boards of directors,⁵¹ and in most cases, the director of an organisation controls decision-making and other processes in their internal policies.⁵²

⁴⁶ Choli, F. "Salafism and Threat to Kurdistan Security", September 6, 2015. Retrieved from <https://www.rudaw.net/sorani/opinion/06092015>.

⁴⁷Hussam Barznji. Op.cit.

⁴⁸ Dana Abdul Personal communication [Personal interview]. On September 29, 2021.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Sangar Yusif.Op.cit.

⁵¹ Barzan Jawhar. Personal communication [Personal interview]. On March 18, 2022

⁵² United States Agency for International Development. (USAID). (Civil society organization sustainability index for the Middle East and North Africa 7th edition – November 2019.

The CSOs also rarely audit their financial accounts and do not have annual reports of income and expenditure unless funders of foreign donor organisations request them. It is worth mentioning that, according to both the internal rules of the KRG and federal NGOs, CSOs must submit annual financial reports to the Office of NGOs, but in 2018, only about 500 organisations submitted annual reports to the Office of NGOs in the KRG and the Federal Government.⁵³

Divisions among the IK civil society along ethnic and regional lines have not helped its democratic advocacy.⁵⁴ This has led to disunity and disagreement among the IK CSOs in terms of decision-making and unity of purpose.⁵⁵ The internal contradictions within the membership make it difficult to agree on common positions during the period of engagement with the state. Such inherent divisiveness weakens efficiency and makes the associations vulnerable to penetration by government agents.

4. Inadequate Funding

According to Blnd (2022), the biggest obstacle to the growth, and independence of CSOs is their weak financial capability.⁵⁶ It is no longer doubtful that CSOs in IK have had considerable influence on democracy and electoral practices in IK.⁵⁷ One of the critical challenges of CSO in IK is the issue of insufficient funds. Most CSOs rely on government funding for their various operations, which is not a healthy development as it breeds the loyalty of these organisations to the government.⁵⁸ There is also the reduction of international organisations' donor funds, especially in the area of democracy, which will reduce the activities of civil society organizations.⁵⁹

⁵³ Ibid

⁵⁴ Sirwan Anwar. Personal communication [Personal interview]. On March 13, 2022

⁵⁵ Najih Mohammed Gulpi. Personal communication [Personal interview]. On December 23, 2021

⁵⁶ Blnd Dler. Personal communication [Personal interview]. On December 21, 2021.

⁵⁷ Farhang Rashad. Personal communication [Personal interview]. On October 2, 2021.

⁵⁸ Najih Gulpy.op.cit.

⁵⁹ Othman Gulpy. Personal communication [Personal interview]. On October 1, 2021.

The Future of CSOs

There are three scenarios for the future of the role of civil society organizations in the democratic process in IK as follows:

The future of civil society organizations depends on the activities of civil society organizations, the Kurdistan Regional Government, political parties, economic, social, and religious aspects of the Kurdish people. If there is unity among political parties, the role of civil society organizations in the democratic process will increase. In this scenario, the state views CSOs as its partners in development and other state operations, leading to the perception that CSOs help the state. These activities are often those that pertain to social welfare and advocacy. There are a lot of CSOs in IK for example Barzani charity and CDO that fit this description.

The second scenario is if KRG considers the CSOs' activities to be a danger to its interests. These activities would include instances when the CSOs were giving political opponents of those in power a forum, whether actual or hypothetical. Fortunately, the majority of NGOs and CSOs that work to promote democracy, and equality and uphold human rights in IK are seen by the government from that perspective.

If the government and political parties work against democracy and human rights, the role of civil society organizations in promoting democracy will decline.

The third scenario is the one in which the KRG feels that national security is at risk due to the activities of some CSOs in most cases, this would happen when it comes to the sources and levels of funding. When funding is from outside the country, and the involved amount is too large from the standpoint of the KRG, then questions start to be raised. Monitoring of the activities becomes closer and generally, the CSOs in question would face hurdles here and there whenever they came into contact with the KRG. Again, the most likely candidates in this basket are the quasi-political NGOs. These would include human rights NGOs and those which are specifically created to do political roles as is the case with election observation and monitoring.

Conclusion

CSOs play an important role in the advancement of democratic principles, such as raising awareness of personal rights and freedoms by participating in and monitoring the voting process for the Kurdistan Parliament, the Iraqi Parliament, and local councils, monitoring the agenda of the government and parliament, protesting against corruption, demanding equal rights opportunities, freedom of expression, social justice, and the rule of law. Meanwhile, several new laws have been passed and amended under pressure from civil society organizations, such as the law on demonstrations, the law on reviewing the composition of the High Council of the Election Commission, and many other laws. In addition, several new offices and bodies of the Kurdistan Regional Government were established on the proposal of civil society organizations, such as the Integrity Committee, the Human Rights Commission, and the Foundation for NGOs. Nevertheless, there are two different perspectives on the role of CSOs in the democratisation process. In this regard, some of the leaders of CSOs and academics believed that CSOs had played an active role in the development of the democratic process. On the contrary, others, believe that organisations played no role in the development of democracy in the Kurdistan Region, that Kurdish society was also politicized, that parties controlled all aspects of life and that democratic development in IK was extremely weak. In reality, the number of CSOs is increasing day by day, but there are differences in the level of influence they have on the democratisation process. It depends on the working methods, financial and human resources, and level of communication within and outside the organisation. For example, organisations with high human and financial capacity and strong levels of communication at the domestic and international levels have a profound influence on the democratic process and state-building. On the contrary, organisations with low human and financial capacity have a weak role in democratisation.

BIBLIOGRAPHY

Almond, G. A., & Verba, S. *The civic culture*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963.

Amnå, Erik, and Joakim Ekman. "Standby citizens: diverse faces of political passivity." *European Political Science Review* 6, no. 2, 2014. p 261-281.

Anderson, L. (Ed.) *Transitions to democracy*. Columbia University Press. 2012.

Azad Tofiq. Personal communication [Personal interview]. On January 25, 2022.

Asmerom, Haile K., and Elisa P. Reis, eds. *Democratization and bureaucratic neutrality*. Springer, 2016.

Barzan Akaram. Personal communication [Personal interview]. On January 5, 2022.

Barzan Jawhar. Personal communication [Personal interview]. On March 18, 2022.

Blnd Dler. Personal communication [Personal interview]. On December 21, 2021.

Browers, Michaelle L. *Democracy and civil society in Arab political thought: Transcultural possibilities*. Syracuse University Press, 2006.

Chilton, S. Defining political culture. *Western Political Quarterly*, 41(3), 1988.

Choli, F. "Salafism and Threat to Kurdistan Security", September 6, 2015. Retrieved from <https://www.rudaw.net/sorani/opinion/06092015>.

Dahl, Robert A. *On democracy*. Yale university press, 2020.

Davis, Eric. *Strategies for Promoting Democracy in Iraq*. Vol. 31. United States Institute of Peace, 2005.

Diamond, Larry. "Rethinking civil society: Toward democratic consolidation." *Journal of Democracy* 5, no. 3, 1994.

Dlsoz Shafiq. Personal communication [Personal interview]. On February 6, 2022.

Easton, David. "The political system: An inquiry into the state of political science." *Ethics* 65.3, 1955.

Farhang Rashad. Personal communication [Personal interview]. On October 2, 2021.

Fukuyama, Francis. "Social capital, civil society and development." *Third world quarterly* 22, no. 1, 2001.

Ginsburg, Tom, Zachary Elkins, and James Melton. "Do executive term limits cause constitutional crises?" *Comparative constitutional design* 2012.

Girdner, Eddie J. "The Greater Middle East Initiative: Regime Change, Neoliberalism and US Global Hegemony." *The Turkish Yearbook* 36, 2005.

Grugel, Jean, and Matthew Louis Bishop. *Democratization: a critical introduction*. Bloomsbury Publishing, 2013.

Hassan, K. *Kurdistan's politicised society confronts a sultanic system*. Carnegie Endowment for International Peace, 2015.

Hogr Chatto. Personal communication [Personal interview]. On January 7, 2022.

Hoshyar Malo. Personal communication [Personal interview]. On February 2, 2022.

Huntington, Samuel P. *The third wave: Democratization in the late twentieth century*. Vol. 4. The University of Oklahoma Press, 1993.

Hussam Barznji. Personal communication [Personal interview]. On January 16, 2022.

Ifeanacho, Martin Ikechukwu. "Democratization and National Integration in Nigeria." *Bangladesh e-Journal of Sociology* 6.1,2009.

Ishiyama, John T. *Comparative politics: principles of democracy and democratization*. John Wiley & Sons, 2011.

James Manor, *The Political Economy of Democratic Decentralization* (Washington DC: World Bank, 1999).

Lasswell, Harold D. *Politics: Who gets what, when how*. Pickle Partners Publishing, 2018.

Lincoln, Abraham. *Abraham Lincoln: Speeches and Writings Vol. 1 1832-1858 (LOA# 45)*. Vol. 1. Library of America, 1989.

Lindberg, Staffan, and Árni Sverrisson, eds. *social movements in development: The challenge of globalization and democratization*. Springer, 2016.

Miller, Benjamin. "Does democratization pacify the state? The cases of Germany and Iraq." *International Studies Quarterly* 56, no. 3, 2012.

Najih Mohammed Gulpi. Personal communication [Personal interview]. On December 23, 2021.

National Endowment of Democracy, *IK at the crossroads: A report on civil society*. (2017, June 21). <https://www.ned.org/events/iraqi-kurdistan-at-the-crossroads-a-report-on-civil-society/>

Omer Nuradini. Personal communication [Personal interview]. On January 6, 2022.

Othman Gulpy. Personal communication [Personal interview]. On October 1, 2021.

Parry, Geraint, and Michael Moran. "Democracy and democratization." In *Democracy and democratization*, Routledge, 2015.

Rustow, D. A. *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, in *Comparative Politics*, Vol. 2, No. 3, April 1970.

Sadiki, Larbi. *Routledge handbook of the Arab spring*. Taylor & Francis, 2014.

Sarwar Abdulrahman. Personal communication [Personal interview]. On January 24, 2022.

Sangar Yusif. Personal communication [Personal interview]. On January 6, 2022.

Savun, Burcu, and Daniel C. Tirone. "Foreign aid, democratization, and civil conflict: how does democracy aid affect civil conflict?" *American Journal of Political Science* 55, no. 2, 2011.

Sirwan Anwar. Personal communication [Personal interview]. On March 13, 2022.

Sorensen, Georg. "Democracy and democratization." In *Handbook of politics*, pp. 441-458. Springer, New York, 2010.

Suzan Amidi, "The Democratic Experience in the Kurdistan Region of Iraq" 08-28-2013. Retrieved from <https://pukmedia.com/EN/details/?jicare=18987>.

Tahiri, Hussein. *The structure of Kurdish society and the struggle for a Kurdish state*. Mazda Publishers, 2007.

United States Agency for International Development. (USAID). (Civil society organization sustainability index for the Middle East and North Africa 7th edition – November 2019.

Watts, Nicole F. "Democracy and self-determination in the Kurdistan Region of Iraq." *Conflict, Democratization, and the Kurds in the Middle East*. Palgrave Macmillan, New York, 2014.

World Economic Forum. The future role of civil society.2013, Retrieved from
https://www3.weforum.org/docs/WEF_FutureRoleCivilSociety_Report_2013.pdf.

Zemnako A, Omid,Gh, Jamal, M. Discursive Formation of Political Culture in the Political Parties of Kurdistan Regional Government. 2020.Reterived from,
<https://research.uok.ac.ir/~jmohammadi/en/ViewResearchEn.aspx?ResearcherID=102993>

Integrating Gold-Backed Cryptocurrency for Blockchain Net Settlement to Achieve Future Economic Stability

Mengintegrasikan Matawang Kripto Bersandarkan Emas untuk Penyelesaian Bersih menggunakan *Blockchain* Demi Mencapai Kestabilan Ekonomi di Masa Hadapan

Irma Naddiya*, Ashurov Sharofiddin** and Aznan Hassan***

Abstract

The purpose of this research is to study the possibility of Gold-backed cryptocurrency for net settlement through blockchain technology and its implications on the economy globally. The paper attempts to explore the challenges in expanding cryptocurrency backed by gold and to develop a new framework on cryptocurrency backed by gold model for net settlement through blockchain technology to achieve economic stability. To achieve the objective of the study qualitative method has been used, such as content analysis and semi-structured interviews. The study expected that implementing a gold-backed cryptocurrency will boost intra-country trade. This effect would be more robust than those generated by the existing economic model. An Islamic monetary system in the modern digital era would modify international monetary relations in the direction of establishing a stable and just global monetary system by merging the Gold-backed cryptocurrency model for blockchain net settlement with an Islamic fiscal policy. The implementation of gold-backed cryptocurrency through blockchain would solve many economic problems such as inflation, change the value of money, and bring stability and sustainability to our financial obligations and transactions.

Keywords: Gold, Gold Standard, Cryptocurrency, Net Settlement, Blockchain, Financial Stability.

* Irma Naddiya is PhD Candidate at Institute of Islamic Banking and Finance, IIUM. She can be reached at irmanaddiya@yahoo.com

** Assoc. Prof. Dr. Ashurov Sharofiddin is an Associate Professor at the Institute of Islamic Banking And Finance, IIUM

*** Prof. Dr. Aznan Hassan is a Professor at the Institute of Islamic Banking And Finance, IIUM

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: March 2023

Article accepted: May 2023

Journal of Islam in Asia
June Issue, Vol. 20, No. 2. 2023
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i2.1163>

Abstrak

Tujuan penyelidikan ini adalah untuk mengkaji kemungkinan mata wang kripto bersandarkan Emas untuk penyelesaian bersih melalui teknologi *blockchain* dan implikasinya terhadap ekonomi secara global. Kertas kajian ini cuba meneroka cabaran dalam mengembangkan mata wang kripto yang disokong oleh emas dan untuk membangunkan rangka kerja baharu mengenai mata wang kripto yang disokong oleh model kripto emas untuk penyelesaian bersih melalui teknologi *blockchain* untuk mencapai kestabilan ekonomi. Bagi mencapai objektif kajian kaedah kualitatif telah digunakan seperti analisis kandungan dan temu bual separa berstruktur. Kajian itu dijangka bahawa dengan melaksanakan mata wang kripto yang disokong emas akan meningkatkan perdagangan dalam negara. Kesan ini akan menjadi lebih kukuh daripada yang dijana oleh model ekonomi sedia ada. Sistem kewangan Islam dalam era digital moden, akan mengubah suai hubungan kewangan antarabangsa ke arah mewujudkan sistem kewangan global yang stabil dan adil dengan menggabungkan model mata wang kripto bersandarkan Emas untuk penyelesaian bersih *blockchain* dengan dasar fiskal Islam. Pelaksanaan mata wang kripto bersandarkan emas melalui teknologi *blockchain* akan menyelesaikan banyak masalah ekonomi seperti inflasi, mengubah nilai wang, membawa kestabilan dan kemampuan kepada obligasi dan transaksi kewangan kita.

Kata Kunci: Emas, Sistem Kewangan Emas, Mata Wang Kripto, Penyelesaian Bersih, *Blockchain*, Kestabilan Kewangan.

Introduction

As the amount of paper-money in circulation has reached its height in the last decades, side by side, taxation, unemployment, poverty and crime have increased to the same degree. Now, the dollar been circulated around the world without been pegged by gold. In fact, the value of dollar is illogical. During financial downturn the US Dollar is still strong due to exchange rate system. The volatility in the currency markets still persist today, and the developing countries are perhaps amongst those that are most affected. World commodity prices including crude oil, natural gas, palm oil, natural rubber, rice and tea are quoted on the commodity and futures exchanges in the US dollar. Not surprisingly, many of the Muslim currencies including the Malaysian ringgit, the Saudi riyal, the Kuwaiti dinar, the UAE dirham, have traditionally been pegged to the US dollar. Malaysia was forced to go down this route in 1999, following the Asian crisis which saw the US dollar and other international currencies such as the Japanese yen and sterling sharply

appreciate against the ringgit. However, pegging the currency to a strong international currency such as the US dollar has its upside and downside (Mahathir Mohamad, 2000).

According to el-Diwany (2003), it is not impossible to abolish pegging our currency to US Dollar in financial system, but we have to work for it step-by-step to create our own model to protect ourselves by having our own trading currency, our own fair market or Islamic financial system. Now we are living under capitalism. We can't Islamize the capitalist in order to have Islamic financial system. Imagine that conventional financial tree been seed by interest, so how come we can have Islamic financial fruit even though under Islamic banking. (Tarek El-Diwany, 2003). The nature of gold itself is constant, in fact increasing in value regardless of mother nature, financial tsunami, irresponsible government or leadership crisis. The attribute of gold is to store value.

As for the timing great monetary reset, which other central banks have already quietly hinted at themselves amid massive repatriation of physical gold from the New York Fed to various European central banks such as Germany and Austria, we are confident that central banks and IMF will be kind enough to provide notice to the world citizen to exchange their paper money into cryptocurrency (W Middelkoop, 2016).

Although the desire for more Know-Your-Customer transparency is an increasing global trend, the astounding feature of this most recent onslaught against cryptocurrencies, which many perceive as a modern, the fact that invasive regulations and restrictions by central banks can be considered as an additional method of stockpiling precious assets makes them a more effective type of "gold" (S Madhavan, S Sreejith, 2022).

With the fall of US Dollar, the entire financial system is collapsing. According to Judy Shelton (1994) when the money melts down, the entire fraudulent financial system may collapse. Thus, some may suggest utilizing cryptocurrency backed by gold on net settlement through blockchain technology.

Besides, payment settlement or known as net settlement is an area of intense and increasing interest both to practitioners, economist, politics and academicians. Even, the field of net settlement has grown

exponentially nowadays such as Target 2, the Eurosystem's real-time gross settlement (RTGS), since more countries like China and Russia are engaged in serious efforts to integrate gold bullion for net settlement due to its positive impact on economic sustainability (S.A Yussof, AMH Al-Harthy, 2018). At the same time, economist and researcher has shown interest in using gold for net settlement also has grown spectacularly for the same reason. Cryptocurrency back by gold are argued in this paper to be a potential solution compared to fiat currencies for net settlement through blockchain since it provides more compatibility. Furthermore, blockchain also can transform Islamic financial system particularly in terms net settlement to be more developed, efficient and transparent (E Mnif, B Salhi, L Trabelsi & A Jarboui, 2022).

Over the past twenty years after financial crisis that hit southeast Asia in 2008, gold has bloomed as a money to be settle as a clearance in net settlement which government should deploy in order to affect economy in a positive and productive manner. The inefficiency of current net settlement transactions and its costs are one of the significant issues in today's economic which calls for more research on better alternative regarding these types of issues. Furthermore, the outgrowth of fintech, cryptocurrency, blockchain, artificial intelligence, big data, machine learning and quantum computing in financial services is seen as a human right approach to adopt this technology into the economy are examples of impacts that can be seen (F Ali, E Bouri, N Naifar & SJH Shahzad, 2022).

The concern over gold for net settlement is also significant to Islamic finance. In fact, the majority developed countries worldwide are sensitive to use gold for net settlement, and this is parallel with the research objective which is to explore the perspective of cryptocurrency back by gold for net settlement using blockchain technology which may give rise to determine the benefit, challenges and obstacle that lead to implementation in term of monetary policy and Islamic finance aspect. Therefore, the objectives of this research are: 1) To explore the challenges in expanding cryptocurrency back by gold for net settlement through blockchain technology to achieve economic stability. 2) To develop the new framework on cryptocurrency backed by gold for net settlement through blockchain technology to achieve economic stability.

To the best of the researcher's knowledge, no thorough study has been done to date to further develop cryptocurrency that is backed by gold as a method for net settlement, particularly in Malaysia. Hence, this study is justified in attempting to fill this research gap by examining critically problem of current net settlement and subsequently developing cryptocurrency back by gold model through blockchain as a practicable alternative for net settlement in order to achieve sustainable economic development globally. It is expected that the elaboration of cryptocurrency back by gold as a resilient money for net settlement using blockchain will tackle some of shortcomings in Islamic finance issues as well as economic literature.

The Differences Between Gold-Backed Cryptocurrency and Other Cryptocurrencies

Intrinsic Value of Cryptocurrency Backed by Gold

As highlighted by some modern Muslim scholars, cryptocurrency backed by gold is considered a currency because it is backed by gold and serves the functions of currency that included being a measure of value, medium of exchange, and means of discharge. It stores its value as well because of the gold linked to it. By examining cryptocurrency back by gold, it will be assumed to achieve the objective of preserving wealth since its creation is not based on debt or a fractional reserve system which will protect it from losing its value especially if it is linked to a stable physical commodity such as Gold (Alzubaidi, 2017).

Besides intrinsic value, the other difference between gold-backed cryptos and mainstream cryptocurrencies is their entry-level costs. Most of the investors who were quick to buy mainstream cryptocurrencies in their early days only had to invest pennies. However, for a gold-backed cryptocurrency, the minimum investment has to be equal to the current price of gold. Another difference between these two cryptocurrency groups is their price swings. While the price of mainstream digital coins such as Bitcoin and Ethereum can rise and fall to any level, gold-backed cryptocurrencies have a built-in stop loss. It is because the value of a gold-backed cryptocurrency cannot fall below the value of gold. Should such a coin gain massive popularity, its price can rise way above that of gold. But

if the gold-backed crypto doesn't do well, its value will remain at the rate of gold.

The value of the gold-backed token will, at any given time, be equal to the prevailing rate of gold. This means that should the token fail to take off, it will still be valued at the current price of gold. On the other hand, if the token gains popularity, its value can rise above that of gold.

The Bitcoin Specialities

- 1) First of all, bitcoin is not simply a currency. Instead, it is a native currency attached to a peer-to-peer payment network.
- 2) Secondly, bitcoin and its payment network became valuable through real-time trading in uncontrolled market environment.
- 3) Therefore, like other historical monies, bitcoin's viability was established because of its marketability.
- 4) Lastly, just like gold, the free market-accepted bitcoin and its network since it is portable, fungible, scarce, durable and divisible.
- 5) Bitcoin is brand new to mankind in that it is both a currency and a payment network simultaneously. This is where Bitcoin get value.

These points prove that although bitcoin's technical features entail innovation, yet its ascendancy as a medium of exchange confirms Mises theory of money, albeit with a bit of alteration. It is therefore, safe to say that these economists would have marvelled at its disruptive emergence. Bitcoin is not the first cryptocurrency in existence; e-cash was a cryptographic electronic transfer system that was completely anonymous to trace, and this was developed in 1990. In 1998, another electronic anonymous system called b-money was released along with bit gold (Bitcoinwiki, 2015). Bit gold was probably the early precursor to Bitcoin because it also used a proofing mathematical function to verify the transaction.

The Bitcoin's advantages include:

- 1) Payment freedom: able to send and receive bitcoins anywhere in the world at any time, irrespective of bank holidays.

- 2) Fee choice : there is not a fee to receive Bitcoins, while most wallets let you control how large a fee to pay when spending. In general, transactions fees are substantially lower than fees charged by traditional payment network operators, and fees are not based on the amount transferred, but generally on the transaction size measured in bytes. This means that a multi-million dollar transaction can be processed for the same fee as a single dollar.
- 3) Fewer risks for merchants: merchants can expand to new markets where credit cards are not available and fraud rates are high, while they are protected from losses due to fraud as Bitcoin transactions are secure and do not contain customers' sensitive information.
- 4) Security and control: As they are based in Blockchain, Bitcoins are very difficult to hack. Users are in control of their transactions, with merchants unable to force unwanted or unnoticed charges as can happen with other payment methods. Transparent and neutral: Bitcoin is neutral, transparent and predictable as all the information regarding the Bitcoin money supply is publicly available, usable and verifiable in real time on the Blockchain.

Money, Digital Currency and Cryptocurrency from Syariah Perspective

The concept of money in Islam is utterly different from the conventional economics as its principles are based on *Shari'ah*. Allah is the exclusive and supreme Owner of everything [Qura'n 57:10]. In Islam, money (or wealth) is considered to be property that humans hold on behalf of the Allah. It should be used and invested wisely and in accordance with the principles of *Shari'ah*. According to Islam, money plays a "social role" and should be used to advance socio-economic justice for the good of the entire society.

Gold is a well-known valued element and a precious metal, according to AAOIFI (2016). Because it is a precious metal, gold was once used as commodity of money. It is also used to make jewellery, coins, medals, and electrical components, among other things. According to Ibn Khaldun, there are two types of metals—gold and silver— that could be used as a measure of value. It has been discovered that these metals are acknowledged by everyone as a form of money, and their values are not vulnerable to fictitious fluctuations (Boulakia, 1971). He added that a nation's wealth is not determined by the amount of money it has, but rather by the level of its production of products and services and its balance of payments.

According to Boulakia, although Ibn Khaldun did not view money as a reliable measure of a nation's wealth, but there are specific ways in which the economic measurement of products and services is expressed. Ibn Khaldun used silver and gold as a measure of value. Further, only the ruler has the authority to issue money, and once coins have been issued, the amount of gold or silver in them should not be changed. To keep the standard of the money, this must continue.

Moreover, he is deeply opposed to any policies that aim to manipulate the value of currency and the falsification of money since he believes that doing so will undermine public faith in the currency. Gold and silver are viewed as money that can be used as a store of value as well as a medium of exchange because their prices are thought to be reasonably constant and not subject to significant market fluctuations. Numerous studies have attempted to figure out whether the gold standard is better than paper money because it offers long-term price stability and lower levels of inflation. Bordo et al. are among them (2007). Despite the popularity of these arguments, we could not deny that paper money had several advantages over gold money, like the functionality of paper money and the lower resource cost of production.

Except for his disagreement with currency debasement, the majority of Ibn Khaldun's thoughts on the issue of monetary policy are still relevant today. The reality we live in today diverges significantly from what he foresaw in his works. Paper money has given governments excessive authority to utilize monetary tools to indirectly affect the market value of their national currencies. Ibn Khaldun asserts that the

value of gold and silver is fixed, but ignores the fact that this value is also influenced by supply and demand. Ibn Khaldun acknowledges that money serves the three main functions namely standard of value, a medium of exchange, and a preservation of value. (Dieter Weiss, 1995).

"Gold and silver are free from market fluctuations while all other commodities are. They serve as the basis of profit, property, and treasure " (2:313).

In one of the most recent research on the *Shari'ah* compliance of cryptocurrencies, Zulkhibri (2019; p. 43) notes that, generally, *Shari'ah* scholars permit anything used by people as money, including paper currencies and coins, electronic money, and cryptocurrencies. This includes gold, silver, wheat, barley, salt, dates, and other commodities. No type of money is permitted to be used as a commodity or an item that might be leased for a rent, according to the Islamic jurisprudence that should be followed when exchanging currencies. However, all jurists agreed, as noted by Zulkhibri (2019), that money should be a means of exchange, as supported by scholars such as Imam Ghazali (A-Ghazali, 1993) and Ibn Taymiyyah (Ibn Taymiyyah, 1995).

According to Billah, M.M. (2018), cryptocurrency is a "non-typical legal tender" that may alter any government's tripartite manipulation, control, and influence. Regarding this, there is still active debate among central banks and regulatory authorities of currencies around the world. Some nations, such as Malaysia and Japan, only legally recognise it as a crypto asset, rather than accepting it as legal tender (Sherin & Muneeza, 2020; Wright, 2020).

Zulkhibri (2019) also highlights two types of money that are allowed in Islamic jurisprudence; the first is Al-Thaman-ul-Khilqi' or Al-Nuqood-ul-Khilqiyyah, a type of currency designed to serve as a medium of exchange in contracts and trades, is the first type of money that Zulkhibri (2019) explains as being legal under Islamic jurisprudence. Silver and gold belong to this class since its value is natural rather than based on custom, agreement, or tradition. On the other hand, the second is Al-Thaman-ul-Istilahi or Al-Nuqood-ul-Istilahiyya, its value is established through common agreement, tradition, or custom, making it artificial or token, and whose validity is subject to government

discretion. Cryptocurrencies and all fiat currencies, whether they be in paper form or digital version, fall under this category.

According to Oziev and Yandiev (2017), a cryptocurrency must meet the following eleven requirements in order to be considered *Shari'ah* compliant (Bedoui & Robbana, 2019; p.271):

“the process of money emission, its supply, and withdrawal from the market should be free from Riba; money can be made of any material (metal, wood, plastic, etc.); the money emitter and the monetary regulator may be two different entities/organizations; the money emitter is a risk-free institution; the money emitter should not enter into transactions with financial institutions aimed at obtaining income; it is not forbidden to use the currency/money of other countries; money does not necessarily have to be backed by real assets; money must be emitted in a sufficient quantity to serve the needs of the economy; no prohibitions and or restrictions on monetary transactions, as well as for exchange and transfer of money (not clear); money and monetary circulation should facilitate the life of the people; and ownership right of a person over money should be transparent”

Due to their vulnerability to exchange rate changes, which can lead to speculation similar to the fiat standard of money, it has recently been realised that cryptocurrency have also failed to provide stability in the financial systems. With cryptocurrencies backed by gold, though, that is not the case. According to Abd Rahman (2017), the value of gold is constant in contrast to the value of bitcoin, which shows instability up to seven times greater.

Furthermore, former chairman of Al-Jazeera Bank's *Shari'ah* Supervisory Board Sheikh Dr. Adnan Al-Zahrani says:

“Crypto currency is one of the types of currencies / money that emerged as a result of the process of

creating and developing money. In other words, at first it was an ordinary barter, then gold and silver coins, and then paper money and now virtual money, which are crypto- currencies. And this is normal".

According to Dr. Monzer Kahf, a professor and expert in Islamic economics and finance at the Qatar Faculty of Islamic Studies, bitcoin is money within its community just like any other currency, and exchanging it for other currencies is undoubtedly subject to the same conditions as exchanging currencies, namely: 1) exchange should be on the spot without leverages and futures; 2) no speculations on currencies, i.e. exchange must have a real cause to buy or to sell other than the idea of currency for currency. Moreover, Mufti Abdul Qadir Barakatullah, a member of the *Shari'ah* Committee at Al-Ryan Bank, previously the Islamic Bank of Great Britain, says: "I am convinced that cryptocurrencies can be an effective tool for the further development of Islamic finance." Additionally, he recalls the rule among Muslim scholars that any commodity that society perceives as a tool that might serve as a means of payment must also be regarded as money.

Many classical Muslim scholars have written in-depth analyses of the role and significance of money, but due to space constraints, the researchers were only able to choose a small number since we felt they best represented the majority.

According to Imam Al-Ghazali:

"Allah created dinar and dirham for circulation and to be an equitable and just standard between different assets and for another wisdom which is make them as means to all other assets. That's because they are precious in themselves (intrinsic value) but not desired for themselves..."

To Ibn Taymiyah: *"Whenever currencies are sold one for another on differed basis, it opposes the purpose of Thamaniyyah (measure of value) of money"* (Adam Abdullah, 2018).

Referring to Sheikh Saleh Al-Fauzan, any "measure of value" that is commonly recognized by people should be considered as currency upon

which the rules of Riba are applicable. The two perspectives above have one thing in common: money should not be viewed as an ordinary commodity that can be traded on different basis, but rather as a measure of value or a unit of account. (Ozиеv and Yandiev, 2017).

Blockchain technology is *Shari'ah* compliant, according to Muneeza and Mustapha (2019; p. 72), who also noted that many people are mistakenly believe that blockchain technology is only useful for cryptocurrencies like Bitcoin, when in fact its range of potential applications is far broader. They have come to the conclusion that, in general, Islam encourages innovation and creativity, provided it complies with *Shari'ah* criteria and does not violate any of *Shari'ah*'s rules. Therefore, they believe blockchain technology is in line with *Shari'ah* since it makes it possible for Islamic financial transactions to be carried out in a transparent manner while also fostering a sense of mutual trust and reliability between the parties and eliminating any opportunity for fraud or other unethical business practises. (Muneeza and Mustapha, 2019; p.99). Therefore, gold-backed cryptocurrency embedded with blockchain technology is perceive as a stable type of currency for net settlement as it leverages on the underlying asset. The market for cryptocurrency is expected to continue expanding in the future, so research into this area is very important.

Cryptocurrency Backed by Gold To Facilitate Net Settlement

In the beginning, Russian President Vladimir Putin condemned Bitcoin and called for a ban in October 2017, saying that it created the “opportunity to launder funds acquired through criminal activities, tax evasion, even terrorism financing, as well as the spread of fraud schemes.” (RT.com, 2017) Likewise, the Russian Central Bank called cryptocurrency a pyramid scheme. Since then, however, Putin has changed his tone, and a growing number of international crypto exchanges are increasing their presence in Russia. In May 23, 2019 at 10.30 pm, Russian Central Bank announced to consider Gold-backed Cryptocurrency to facilitate international settlement. Not only that, in September 26,2017 at 1.11 am, another country China also announced to bring back gold in international settlement with new oil futures to circumvent US dollar settlement.

Although it is still developing its own crypto legislation and has not yet fully embraced the industry, Russia may ultimately view cryptocurrency as a strategic means by which to avoid existing and future sanctions (Zuckerman, 2018). The press reports are underscored by comments in January 2018 from Putin's executive advisor, Sergei Glazyev, who said that a government-created "CryptoRuble" would be able to alleviate financial pressure caused by USA sanctions.

Cryptocurrency could effectively cut out intermediaries like banks, thus opening up a new avenue for commerce. The definition of cryptocurrency back by gold is a cryptocurrency backed by intrinsic value and future proof finances is that backed by gold. Asset-backed cryptocurrencies are digital currencies that are attached to the value of physical assets such as real estate, oil, commodities, minerals and even precious metals such as gold.

On the other hand, conventional cryptocurrencies such as Bitcoin is lack of physical backing and reliance on peer-to-peer computer transfers. Since no one can see the money, critiques have long questioned the credibility of cryptocurrencies. As a solution, the concept of asset-backed cryptocurrencies emerged.

The definition of gold-backed cryptocurrencies are digital currencies that are tied to the value of gold. This means that although the crypto coins are on a distributed ledger and therefore easy to trade, they also have intrinsic value which something that traditional cryptocurrencies lack. The concept of tying the value of a digital coin to that real, tangible gold is not new. The first gold-backed digital currency, E-gold, was launched in 1999. The founder of E-gold, Doung Jackson figured that because unlike fiat currency, E-Gold was able to withstand the highs and lows, it would be the ideal solution to the ills that faced the monetary system.

E-Gold gained massive popularity and was used by millions of people around the world. Privacy-conscious institutions such as Netizens were impressed by its privacy levels and used the coin to open anonymous accounts. The coin also gained popularity among overseas sellers who used it to make cross border transactions. Unfortunately, E-Gold later faced by several issues that led to its shutdown. Some of the

factors that led to this downfall were increased competition, a massive growth of traffic that led to lagging transactions, and the rise of cybercrime that threatened the coin's security.

Several other attempts were made at launching a gold-backed digital currency, but the craze was short-lived. For instance, in 2015, a new gold-backed cryptocurrency named Xaurum was launched, but it did not go far. It is only after Bitcoin and Blockchain became popular that the gold-backed digital currency craze returned. Numerous gold-backed cryptocurrencies have been launched or relaunched. Even government mints such as the UK mint have launched their own gold-backed cryptocurrencies.

The basic concept of gold-backed cryptocurrencies is compelling. A digital token is launched that represents a certain value of gold. For example, one coin of token X represents the value of one gram of gold. The gold that the token is hinged to is stored by a trusted third party. The gold can be traded by other token holders. If cryptocurrencies become the dominant mode of global payment, they may constrain central banks' power to establish monetary policy through control of the money supply, particularly in smaller nations.

The Application and Importance of Blockchain

Blockchain is particularly suited for process management in a collaborative environment where more organisations perform business transactions and also need to have secure shared access to the same information. The strength of blockchain is to connect partners who work in a network and share data in an effective way. Thus, companies are able to rely on transparency, have the same version of the truth and unlock a huge potential for synergies and generation of value. Think only how much time and effort is needed to send emails, check information, save different versions of files, and so on. In the age of the information, there is simply no other alternative to blockchain as a synchronising protocol in data exchange on a global level.

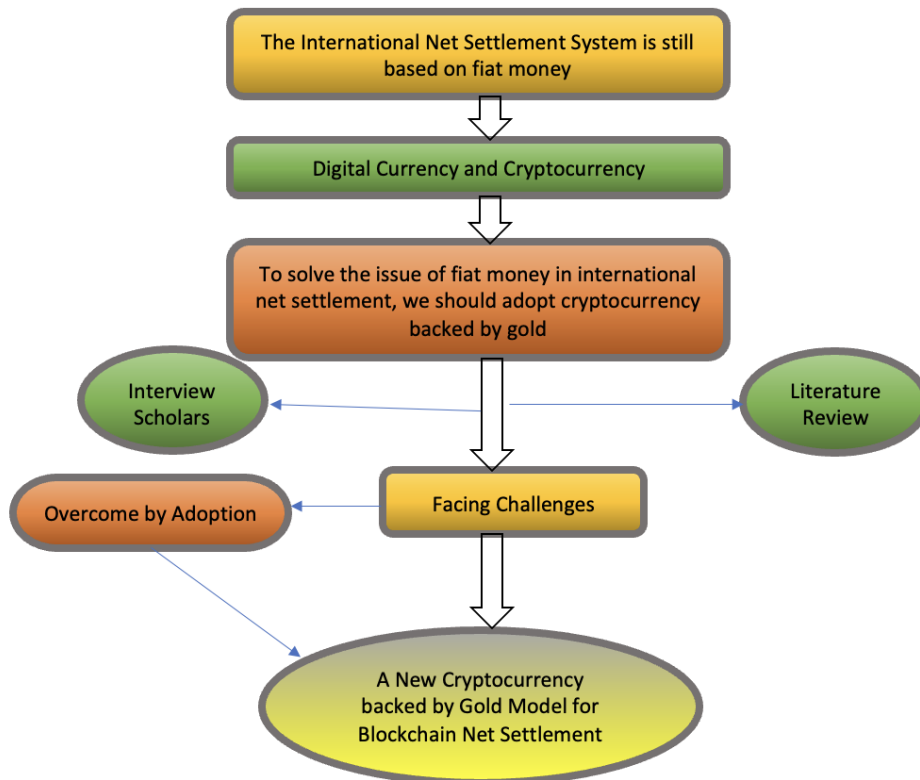
People can think about how to use the technology to increase the level of information security in their organisation or protect sensitive data. Blockchain allows the registration of the so-called hash, a unique

cryptographic identity of files with date, time, and authoring of the record. This way users can have a guarantee for authenticity and immutability of their digital certificates or PDF of a notary deed, for example.

Blockchain-based monetary systems hold the potential to impact the macroeconomy, as the new payment systems challenge the traditional roles that banks have always played. Cryptocurrencies may be viable competition for fiat currencies during periods when a central bank is perceived as weak or untrustworthy. However, the technology behind cryptocurrencies has the potential to improve central banks' operations and can serve as a platform to launch their own cryptocurrencies (Raskin and Yermack, 2016). Furthermore, cryptocurrencies are an intriguing financial innovation and offer many possible research avenues. As with many new technologies, considerable confusion exists about both the underlying concept of cryptocurrencies and the approaches for valuing them. Cryptocurrencies vary, however, and can be tokens representing shares of traditional assets, provide direct utility such as computational power, and even replacing a fiat currency. Cryptocurrencies may also increase financial inclusion and fuel economic activity in emerging markets, The possibility of using this technology for inclusion of the unbanked could allow billions to join the modern world of Internet commerce and spur the creation of new businesses.

Conceptual Framework

Figure 1: Propose Framework of Cryptocurrency Backed by Gold Model for Net Settlement using Blockchain



The study chooses this approach in order to develop a framework of gold-backed cryptocurrency for net settlement through blockchain technology. Moreover, it is important to understand the reason of finding alternative payment method that will impact to the implementation of cryptocurrency backed by gold. The proposed framework can be seen as above at Figure 1.

The current international net settlement system is still based on fiat money. Since we are living in 21st century of digital transformation era, the features of money have evolved to become digital currency and

cryptocurrency. So, in order to solve the issue of fiat money in international net settlement, this study propose to use cryptocurrency backed by gold. The researcher has studied the literature review about that field and obtained the opinion of the scholars from the interview. Prior its implementation, there will be issues with regulations and political will. The following section will explain the details of the analysis and findings. Thus, it hopes by using cryptocurrency backed by gold model for blockchain net settlement would solve the problems inflation, change the value of money, and support to enhance financial sustainability and stability.

The 1997 Asian financial crisis and current world economic crises as the latest examples have spurred enormous interest among economists and policymakers on the subject of monetary standards, especially the Gold standard and the current fiat standard. It is argued that the Gold standard, i.e. using gold as a medium of exchange or pegging a nation's currency to the fixed price of gold, provides a stable nominal anchor and, thus, ensures price stability. Meanwhile, the current fiat system tends to breed persistent inflation. Various studies have provided support for this argument. For instance, Bordo (1998), Peter L. Bernstein (2000), Nathan Lewis (2007), Judy Shelton (1994), notes lower and less variable rate of inflation during the classical gold standard (1881-1913) as compared to the floating period (1971-1989). Kydland and Wynne (2002) reaffirm the long-run price stability during the classical gold standard. Thus, it is not surprising that there is a mention of gold and the Gold Standard every time nations face crises. Yet, despite this benefit of gold, whether gold will make a return as the standard for monetary payment system remains controversial (Bernstein, 2000).

Among especially Muslim economists, a view to return back to Gold has re-emerged and become a topic of debate for returning to Gold. At least the researcher can provide three justifications for the prospect of gold-backed cryptocurrency.

The first justification lies in money is not desired for its reason, according to Imam al-Ghazali. Many Islamic legal scholars, including Ibn Taymiyyah, concurred with him in saying that money is merely a means of payment for transactions and not a desire in and of itself. (M. Asrorun Niam Sholeh, M.Fauzinudin Faiz & Moh.Muhlis Anwar, 2022).

Cryptocurrencies commonly compared to gold because they share the same hedging characteristics against financial and economic instability as precious metals. A cryptocurrency known as a "gold-backed cryptocurrency" (GBC) is one in which the value of the underlying real asset determines the currency's worth (gold). This implies that, in addition to being decentralised and simple to trade, gold-backed cryptocurrencies also have intrinsic value, making them far more advantageous than conventional cryptocurrencies. (Shaen Corbet, Brian Lucey & Larisa Yarovaya, 2018).

Accordingly, the development of science and technology serves as a constant reminder that we live in a society that is becoming more advanced. A cornerstone of that evolution is cryptocurrency that is backed by gold. The second reason highlight the importance of reducing dependence on the US dollar as an international currency. Namely, gold-backed cryptocurrency can provide a viable alternative to the current and dominant US currency.

The final justification finds fault with current fiat and fractional reserve banking system. It is argued that, with the practice of interest rate, the current system is unjust and inherently unstable. For example, there is evidence that key factors contributing to financial imbalances, such as credit, liquidity, and risk taking, interact closely with the standard monetary policy framework. Policymakers are unlikely to affectively prevent financial crises, because there is a risk that the central bank's reputation will be tarnished, which could undermine its overall independence and credibility. In a broader sense, a need for financial stability could result in so-called financial dominance (F Smets, 2014).

Hence, the recurring currency and financial turbulence experienced in recent past is just a manifestation of the major weakness of the system. The foundation to this instability stems from the ability of banks to create money, which allows money supply to grow by default. Then, through the equation of exchange and given potential output, the growing money supply can generate instability in the economy (Douglas Arner, Ross Buckley, Dirk Zetzsche, and Artem Sergeev (2022)). Thus, gold-backed cryptocurrency, as it is argued, is free from these weaknesses.

Among these justifications, the last seems to provide grounds for testable implications. The acceptance of the first reason suggests no debate or evaluation of the viability of cryptocurrency back by gold. However, whether Gold is part of the Islamic faith is inconclusive. Haneef and Barakat (2002) review the *fiqhi* opinion on the use of gold and silver as money. According to them, there are at least two opinions. One opinion views gold and silver as money obligatory, while the other allows flexibility. That is, the latter admits other forms of money. While there is a need to reduce dependence on the US dollar, returning to Gold is not imperative since there are many other international currencies such as the euro that can play that function. However, according to the third justification, the root cause of economic problems is the continuing increase in money supply facilitated by fiat and fractionally reserve banking system. Money supply is the cause of inflation, asset price bubbles and instability in the economy. In other words, money is a forcing or a causal variable. If true, then the justification for the use of cryptocurrency back by gold may have some validity. However, if money supply reacts to accommodate expansion in real activities, then cryptocurrency backed by gold may not be a viable form of money. The reason is that, unlike paper money, money supply cannot be simply increased as needed under the gold standard and it depends crucially on the gold reserves (Bernstein, 1981, Mishkin and Eakins, 2003). Accordingly, it would seem that discussing cryptocurrency backed by gold as a potential replacement payment method for the net settlement as a monetary arrangement demands a thorough understanding of the monetary dynamics of an economy.

On the other side, though for a big proportion of people, blockchain may seem fancy, but the blockchain technology holds enormous potential in making an impact overall the sectors in this global economy. Another way to look at blockchain is as an independent arbitrator that provides full transparency and traceability. We live in a global and connected world where we can do business with people everywhere around the world. But how do we trust those we don't know when buying from them or start a business venture together? Blockchain allows us to exclude confidence from the equation and instead rely on verifying proven facts recorded on a decentralised network. The technology provides a secure environment for building a reputation system where your business history and reviews from satisfied

customers are registered and can be verified by other potential business partners (Chris Skinner,2016).

Banks and institutions will incline blockchain implementation in a huge way, as they decrease settlement latency, enhance data management, unplug paper dependent workflows, optimize the KYC process, and eliminate human errors. Blockchain networks will take a massive leap towards reducing counter-party risk and fraud, allowing companies to proactively manage risk rather than just reactively responding to risk (Wei Tek Tsai,2018).

Blockchain will directly impact the 'future of work', not just what jobs are available, but how value will be exchanged through a decentralized, peer-to-peer workforce. Further, looking over the progress made so far by the introduction of blockchain in developing nations, we may say that very soon a whole new world is coming in which people will live more comfortably. It is because blockchain technology is paving the way for a financial revolution that eliminate a lot of economic waste (Emmanuelle Ganne, 2018).

Only time will tell whether cryptocurrency is here to stay ultimately, or it is here to replace fiat currency but as it proliferates beyond borders, regulators will continue to take notice and apply existing rules to this new field. Market participants would be wise to align compliance procedures now to avoid repellent of regulators down the line (Paul Vigna and Michael J. Casey, 2016).

Results Overview and Discussion

From the earlier disclosures pertaining to the financial institution's role and the condition of embracing gold-backed cryptocurrencies, we could observe several trends and themes related to the regulatory restriction, political will and infrastructure that potentially might inhibit it from effectively achieve economic stability through blockchain net settlement. Therefore, this section is dedicated to analysing and discussing the challenges from the regulatory perspective and political will.

Political Willingness and Stability Challenges for a Gold-backed Cryptocurrency

The requirement for a stable political environment, as mentioned by Ibnu Khaldun, is essential for economic development—another statement that has been adequately supported in recent years. A few of the key duties namely defense, diplomacy, and public finance that should be the concentration of an administration with a simple structure (2:6-7). Its fundamental duties should include market supervision, enforcing regular financial transactions, and inspection of buildings for inhabitant protection (1:292, 462 - 463).(Dieter Weiss,1995). Ibnu Khaldun explains the characteristics of an effective leader:

“An eager desire for goodness and good qualities such as generosity, the forgiveness of error, tolerance toward the weak, hospitality toward guests, the support of dependents, maintenance of the indigent, patience in adverse circumstances, faithful fulfillment of obligations, liberality with money for the preservation of honor, respect for the religious law and for the scholars . . . , belief in and veneration for men of religion . . . , great respect for old men and teachers, acceptance of the truth in response to those who call to it, fairness to and care for those who are too weak to take care for themselves, humility towards the poor, attentiveness to the complaints of supplicants, fulfillment of the duties of the religious law and divine worship in all details, avoidance of fraud, cunning, deceit, and of not fulfilling obligations, and similar things. Thus, we know that these are the qualities of leadership” (1:292- 293).

According to the former Prime Minister of Malaysia Tun Dr. Mahathir Muhammad in 2002, the vulnerability of the exchange rate between local currencies and major currencies USD, Pound Sterling, Euro and Yen, has resulted in the economic instability of the countries of the Middle East and Asia.

“The gold Dinar could be an important facilitating mechanism to help the smaller countries of the world move away from an inherently unstable and ultimately unjust global monetary system” (Minews, 2002).

Moreover, it is undeniable that it is crucially essential for us to look at every aspect before implementing something that people have abandoned for so long. In the case of gold-backed cryptocurrency, we

need to look at not only in the economic, but also in the political point of view as well as the ability of the countries in providing infrastructure facilities, that have significant impacts on the overall achievements of a country.

There is quite a number of countries seem to have difficulties or constraints in adopting the gold-backed cryptocurrency. Palestine, for instance, is unstable politically and economically. This is because it has been invaded by Israel since 1967. The Palestinians put more of their effort to defend their own country rather than to consider about adopting gold-backed cryptocurrency to strengthen their economy. Afghanistan since last few decades has been struggling to build up their country that has been affected from civil war, Soviet invasion and also the invasion of United States of America in the name of 'war against the terrorists'.

A decade ago, the United States of America and its affiliates also in the name of 'war against the terrorism have bombarded Iraq to topple its ruler. The reason of the invasion was derived from the accusation of Saddam's government of having "mass destruction weapon". In the case for Iraq, promoting the implementation of gold-backed cryptocurrency would not be the main agenda. Instead providing humanitarian assistance would probably be the first agenda that the Muslim and developing countries should look into.

Apart from the developing countries with terrorism issues, Somalia is afflicted with poverty for years. Thus, taking into consideration of these current states, it might be impossible for them to adopt gold-backed cryptocurrency while their problems remained unsolved.

On the other hand, with the advent of information technology such as blockchain and artificial intelligence, the implementation of gold-backed cryptocurrency is rather easier for other developed countries. As this study proposed gold-backed cryptocurrency to be implement for blockchain net settlement, the clearing and settlement could be done without physically transferring the gold to the transacting parties. Ample transactions could successfully be done by clicks of a mouse or pressing of the keyboards.

Even though there is yet empirical evidence to conclude on the overall acceptance of gold-backed cryptocurrency for net settlement by any country, several salient factors might need to be considered. These factors can be further segregated into economic, political as well as infrastructure facilities development. Despite the fact that this may be a more effective method of netting, however, could all the countries afford to have such a high technology requirement that might cause them billions of dollars whilst some of them could not even provide basic necessities to their inhabitants? As mentioned by Informant 2:

“Malaysia may take the initiative. It should start within Asian countries first prior to becoming internationally then it could be expanded globally. The most important thing before implementation is the political willingness to carry out this idea. That is the most crucial factor. It’s wonderful idea anyway and should be supported”.

Regulatory Challenge for Gold-backed Cryptocurrency

The participants; who are mainly Islamic finance researcher, advisor and scholars, were asked during the interviews questions that aim to underlie the challenges in expanding gold-backed cryptocurrency. One of the challenges faced by gold-backed cryptocurrency is in term of legal and regulatory. Financial institutions will face tremendous hardship operating gold-backed cryptocurrency under current laws. As Informant 3 expressed it:

“The major challenge is to operate within the existing laws.”

This means that before using a gold-backed cryptocurrency for blockchain net settlement, a financial institution must have approval from the central bank and government. It must be officially regulated. However, the necessity to find an alternative for net settlement process, as rather than relying solely on the current one, is critical.

According to W.A. Allen & G. Wood (2006) in *Defining and achieving financial stability*, the financial history of the last 30 years or more according to a critic, provides strong support for this case. During this time, there have been massive problems in banking and finance as well as other areas of the financial industry all over the world. These

problems are largely attributable from poor risk management on the part of financial institutions and other parties during a period when financial markets were deregulated. The negative effects were frequently stopped by discretionary official action. It is acceptable to assert that this experience demonstrates the need for constant supervision by strong regulators in order for the banking and financial sector to remain stable.

Through the efforts of bodies like the Basel Committee on Banking Supervision, the financial regulation industry has expanded rapidly over the past 30 years, and international co-operation in financial regulation, which hardly existed in the early 1970s, has risen concurrently. It would be absurd to refute the fact that these official activities have made a decisive contribution to the standard for management in banking and financial institutions (W.A. Allen & G. Wood, 2006).

Due to the fact that blockchain technology and cryptocurrencies are still relatively new, there is a lack of understanding among regulators regarding how to implement a regulatory-friendly approach that will benefit both the Islamic finance industry and its financial institutions. It is important to thoroughly address their concerns, scepticism about blockchain technology and gold-backed cryptocurrency so that they fully comprehend how the idea will work for net settlement. Therefore, financial institutions like the central bank, ministry of trade, ministry of finance, and securities commissions are struggling to satisfy the demands of the fourth industrial revolution for cutting-edge net settlement processes.

Gold-Backed Cryptocurrency Model for Blockchain Net Settlement Challenges

The respondents were asked about the challenges that would arise in transforming Gold-Backed Cryptocurrency Model for blockchain net settlement into reality. Among the challenges addressed by the respondents concerning Gold-Backed Cryptocurrency Model were political will and regulation by the central bank. The followings are the respondents' opinions based on the interviews:

“Malaysia may take the initiative. It should start within Asian countries first prior to becoming internationally then it could be expanded globally. The most important thing before implementation is the political willingness to carry out this idea. That is the most crucial factor. So, political stability is very important in order to boost this gold-backed cryptocurrency. It’s wonderful idea and should be supported” (I 1).

“It just that I am anticipating resistant from USA because that will affect their power of USD. Hahaha....the gold is the competitor whether in normal currency or cryptocurrency. It’s a big threat to USD, a big threat to the dollar. So whether America will allow it? I doubt they will allow it. Because it will really set aside the dollar. I think they would not allow it. Is like waging a war against USA if you do that. But we have to try!” (I 2).

“The major challenge is to operate within the existing laws, apart from infrastructure. From the political side, it would be very difficult whenever there is other mechanism that threaten their currency, they will surely take action. That is among the hindrance. When Dr. Mahathir initiated the idea of gold dinar to avoid reliance on US dollar, even to use barter system as long as commodity payment, but the idea has facing strong resistance by many major powers. So, this is among the challenges that need to address also from the political side. I strongly believe that, if there is strong political will particularly from certain economic block. For example, in Southeast Asian we have ASEAN Economic Block, in the gulf there is GCC. If they come together as a block and support the idea, then at least within member countries they can trade and settle using cryptocurrency backed by gold, that will provide very huge impact” (I 3).

“What we need is a credible party, basically a credible issuer for this kind of gold-backed cryptocurrency who can ensure the good governance. If we get this, then we can trust this token like gold-backed cryptocurrency or any name. If we can ensure like if we buy this gold-backed cryptocurrency, there is definitely gold-backed and I can transact with it freely and effectively between countries. That is the first condition. The second condition is efficiency. So, what is needed is basically someone to push this idea of gold-backed cryptocurrency” (I 4).

“Should be more stable because it is backed by something precious. The gold itself has stable value in the long run. Only that, once you are crossing the line to be currency. Then would be a challenge. How the central bank going to regulate this gold-backed cryptocurrency. Another obstacle would be the genuity of the gold-backed cryptocurrency. Whether the gold is there commons rate to the holding people or not. Means that, when you are issuing gold or currency will be equivalent to one thousands grams of gold. How do you make sure the same issuer will issue another one thousand gold and the gold is there? Kept in the vault? To me, that is the biggest challenge” (I 5).

“An awareness is the main obstacle to convince the public about the cryptocurrency and the blockchain. Until now, people still do not differentiate between cryptocurrency and blockchain. So, the first step we have to educate and spread the awareness among the public (the blockchain functions and cryptocurrency nature). How do you want to implement something at international level, but the public have zero knowledge about it? Secondly, are regulatory challenges. It must be regulated, otherwise it will subject to speculations and manipulations. That is the function of law, to control” (I 6).

“Only the percent of gold right now it’s been used for industrial purposes. There is research on that. Ninety percent of the gold is being used for decoration, for jewellery, for just keeping it as holy. Ninety percent of the gold is for non-productive purposes. So my argument is that, you are giving the commodity which can be used for industrial purposes to have gold which you can’t, you will not use it for industrial purposes. Then, you are decreasing your industrial power, your productivity. You will give your most beneficial resources to other people just to have one resource which is not super beneficial in term of industry production or other production. They want to have muslim countries as their slaves! That is my dilemma”. (I 7)

“I think, since the technology is new, we need to make sure that there is no technical problem. Before implementation, we must ensure the foundation, infrastructure, human capital is well equipped with knowledge. It is common that economic agenda always parallel with political. So, in this case, political willingness to carry the agenda is crucial” (I 8).

“Small country, third world country, should not miss out on this one. If this is happen with or without us, we should not miss out on it. Even, let say it is so bad. They still need to develop with our capacity to be able to do not miss out, with their capability and ability also. We don’t want to miss out like industrialization, like Ottoman empire. The biggest mistake, we did not automated when Europe was automated. The industrial revolution we miss it out. Technology, internet also we miss out to some extent. Not many country benefits. Now, what you are trying to do is new payment model. Even we hate it, we still have to diversify our risk, resources, that all countries should invest even though we hate it. Just try to be not to miss out from Facebook advantage” (I 9).

Based on the output from the respondents, political will and regulatory is crucial to support the model. As stated by I 1, the gold backed cryptocurrency model needs to play a role in building credibility by portraying some assurance of how it work in new payment system, eventually it will improve economic sustainability. Meanwhile, I 3 suggested that in order for regulators and politicians to fully understand the idea of a gold-backed cryptocurrency, their concerns and confusion about it should be thoroughly addressed and answered. Once they gained a better understanding, hopefully they would enact a law and make wise decisions that would support the model and strengthen the economy.

According to Informant 5, the political willingness and regulatory are essential to boost forward the idea of gold-backed cryptocurrency to be implement using blockchain for net settlement when reputation has not been established yet. The respondents (I 2, I 4 and I 5) suggested that political will is vital before the model could be implemented at international level. To help an idea become a reality, more application framework success stories and visibility must be promoted.

Meanwhile, in terms of regulatory, the respondents opined that Gold-Backed Cryptocurrency Model needs to be regulated to generate awareness, public confidence and trust before it is implemented. Regulation is a proper management that supports the expansion of gold-backed cryptocurrency by fostering integrity and stability. In Malaysia, everything regarding to cryptocurrency are governed by and regulated by the Malaysia Central Bank (BNM). Once it regulated, slowly it leading to cryptocurrency growth. The responses summary is tabulated in Table 1.

Table 1: Gold-Backed Cryptocurrency Model Challenges

	Expert Opinion	I 1	I 2	I 3	I 4	I 5	I 6	I 7	I 8	I 9	Total
a) Political challenge		√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
b) Trust		√	√	n.a	√	√	n.a	√	n.a	√	6/9
c) Legal		√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
d) Awareness		n.a	√	√	√	√	√	√	n.a	√	7/9
e) Transparency		√	√	n.a	√	√	n.a	√	n.a	√	6/9

Challenges and Obstacles

With the realisation of the requirement for digital transformation, cryptocurrencies have become a major part of touchless financial transactions. It is essential to address these economic advantages and challenges in order for people, financial institutions, and the government to be ready for it.

In KL summit which was held on December 20,2019 at 25th International Conference on Future of Asia or known as Nikkei Conference, Kuala Lumpur. Dr. Mahathir was a prime minister at that time proposing a new gold backed digital currency for net settlement for East Asian country. This would help protect economies of East Asian country from manipulation caused by Forex Traders. Dr.Mahathir’s previous dream of utilising the Islamic dinar for trade can come true with digital coin. Former President of Iran, Hassan Rouhani made a statement:

“In the past,Dr.Mahathir had wanted to introduce the Islamic dinar. With new blockchain technology, we would be able to introduce a united cryptocurrency to Muslim states with the cooperation of our central banks. The benefit of cryptocurrency is that it can cut through bureaucratic and market fluctuations”

He added that utilising cryptocurrency or national currency for trade among Muslim nations can allow these countries to further independent from over-reliance on the U.S.

The findings showed that the biggest obstacle is a lack of political will. The second challenge for adopting and implementing a gold-backed cryptocurrency for net settlement is regulatory issue. The research focusing on cryptocurrency for the purpose of net settlement is limited. Therefore, this findings evidence that most cryptocurrency that is not backed by asset or commodity are volatile with the economic conditions (M.S.M Noh & M.S Abu Bakar (2019). Therefore, the issue of net settlement has remained unchanged. However, because gold-backed cryptocurrency is resilient to inflation, this is not the case with it. To that sense, alternative payment methods that are more efficient and have the potential to reduce financial turbulence are required for net settlement.

Referring to David K.C.Lee & Ernie G.S Teo (2018), there are still many challenges for international law and governments to define cryptography, computational networks, and code, despite China's beginning regulation on cryptography and software that may turn codes into legal entities. Consequently, it is challenging to reach a global consensus on cryptocurrency regulation. It seems likely that cryptocurrencies would destabilise the fiat system in the near future because they make up a very small composition of the monetary system. They strongly claimed the non-fiat stable coin will pose a more direct threat to the fiat currency system, and in particular the USD reserve system. If regulation does not keep up with technological advancement, stable coins issued by non-governmental organisations, like as technology giants, may have a fair possibility of destabilising the USD-based monetary system. On top of this, nations with limited resources can use the technology made available by these private entities (like the Libra project) to develop digital versions of their national currencies. With widespread adoption, a country or a collection of countries with large trade and capital accounts may put pressure on the USD-reserved based system in a short period of time. That situation is one that we might see soon.

Ajouz (2019) notes that the largest barrier in this regard is a lack of political will. This is true because changing or implementing a new currency is difficult without the substantial political will and support. Governments must recognize a currency as legal tender before it can be used. So, if gold-backed cryptocurrency is to be utilised in Islamic finance or for net settlement, government approval would be a necessary. M.K Hassan, A. Muneeza, M. Abubakar and M.A. Haruna (2021) affirm that lack of governmental support and desire to establish and recognise gold-backed cryptocurrency is a second challenge brought on by the lack of infrastructure required to execute it out. This includes lacking the proper legal, regulatory, and uniform governance standards that should be adhered to when adopting a gold-backed cryptocurrency in the hopes of bolstering the trust of its users and stakeholders. They further explained it is not enough to just apply a *Shari'ah* standard on gold; rather, mechanisms to create a transparent system that promptly discloses all relevant material information must be put in place in order to foster systemic trust. Regulating bodies must allow for the development of gold-backed cryptocurrencies under regulatory sandbox initiatives or in any other method that would allow for their sustainable development.

According to Billah (2018) suggestion, a properly designed *Shari'ah* compliant cryptocurrency shall be led by ethical principles of its operation at all levels and stakeholders, including market players (advisors, operators, and facilitators) and regulators (decision makers). Honesty, transparency, and respect for rights and obligations are a few examples of such principles. In addition, according to Billah (2018), *Shari'ah*-compliant cryptocurrency operations demand that participants have real-valued assets and producing real-valued goods and services. This is to ensure that adhering to *Shari'ah* compliance is more than just a stamp on a documentation; rather, it has a significant impact on the transaction, especially in cases like net settlement when the highest ethical standards are enforced.

A New Framework of Cryptocurrency Backed by Gold

The respondents were the asked about the idea and their opinion about the new framework of gold-backed cryptocurrency to be implement for net settlement using blockchain. Among the feedback spoken by the respondents concerning Gold-Backed Cryptocurrency

Model were stability because it is backed by real value and it is depended on the reserve too. The followings are the respondents' opinions based on the interviews:

"Of course, by using gold-backed cryptocurrency, it will affect the trade and net settlement positively. It is better than fiat money and better than the initial idea of gold dinar from my understanding. It will be less risky compared to the current practise. Yes, it can provide stability because gold-backed cryptocurrency is more stable compared to bitcoin it is not stable, subject to volatility. Stability is the main factor" (I 1).

"Such cryptocurrency backed by gold is highly demanded. If you want cryptocurrency backed by gold to be succeed, it must be flexible. Flexible in the sense that if the other party's option want to redeem cryptocurrency either in cash or in gold or to retained as cryptocurrency just as representation of gold. Only that, it could be attractive at international level for net settlement. In the end, it depend on the reserve. If the cryptocurrency backed by gold need to be issue, it must be backed by actual gold in reserve" (I 2).

"If it backed by the real value, yes, I think that is wonderful idea. I think the model that you are bringing is not that much issue with it, except issue of infrastructure because if it is backed by gold. It could resolve the problem of inflation. We will have stable economic system. This will help the economy of the country to develop, then it will really help the people. There are certain syariah restriction need to be abided when it comes to gold-backed crypto but those restriction is easier to be address through the technology that we have now" (I 3).

"In Islam from syariah, Islam does not impose one type of currency. It is argued that gold has intrinsic value in it. Since the currency that have intrinsic value, that could be the best form of currency for some economist. I think gold-backed cryptocurrency is great for medium of exchange. So what the cryptocurrency backed by gold can offer in this context is it offer better security in term of ensuring transparency and governance. Better governance framework in this digital currency, let put it in this way" (I 4).

“Of course, that will be great. Because of the blockchain, you can slice it to the smaller grammage. We are blessed with the blockchain. It is practical now to be applied to be used compared to previous idea of gold dinar. Gold-backed cryptocurrency is not subject for speculation like fiat money. Of course, they need to study, they need to do research, to do regulation, to have law act. It's not an easy job. Cannot be tomorrow. When reach the time, they need to react properly” (I 5).

“It would be good options other than fiat money. Because we can override the exchange rate system. If not, we still trap at the same place. Even China propose to use Renminbi right, so why not use something else that is backed by commodity. To me, I don't see any issue with this idea of cryptocurrency backed by gold to be use for muqassah. Later on, what happen is it will minimize the crisis in economy which occurred because of speculations. The implementation of it, is different issue. We should tackle it wisely” (I 6).

“Under the Bretton Wood system, our fiat money is attached with gold. After the demolition of Bretton Wood system, the fiat money became free from everything. Not attached with any tangible asset. Gold backed cryptocurrency is almost stable. You will have more advance feature of blockchain, more innovation and more flexibility in tokenization process. So, when you are talking about specifically gold-backed tokenize currency then you need to have pure gold. I think it is doable if we have regional economic block or OIC” (I 7).

“Gold-backed cryptocurrency is different from general cryptocurrency. The different is term of intrinsic value in that crypto. That's make Gold-backed crypto so valuable. At least it is backed by gold, and it secure the value of money. When the value of money secure, it secure the wealth of our nation. And the idea is to be implemented, that would superb because we can avoid on relying on other currency which is more superior than our currency. I think gold-backed cryptocurrency is more fair compared to fiat money. It will be better system” (I 8).

“I think from my view, it is good not to have one system, its better to have multiple system as a model for diversification of risk. Regarding the specific model, for new entrance in multiple system, the trust is matter. I think it would give momentum. There is of course the reservation about the gold

that it will create rigidity in the monetary system because sometime you now, because government have expansionary policy” (I 9).

Table 2: The New Framework of Gold-Backed Cryptocurrency

Expert Opinion	I1	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8	I9	Total
a) Stability	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
b) Depend on the Reserve	√	√	n.a	√	√	n.a	√	n.a	n.a	5/9
c) Ensuring Transparency	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
d) Need regulators attention	n.a	√	√	√	√	√	√	√	√	8/9
e) Trust	√	√	√	√	√	n.a	√	n.a	√	7/9

After providing comprehensive review of the related literature, this paper develops a framework on cryptocurrency backed by gold for net settlement through blockchain technology to enhance financial stability by analysing in-depth interviews with experts. The findings show that because blockchain technology is cutting edge, smart governance (also known as electronic governance) is required in order to execute the model in order to monitor and validate the net settlement process. Second, before the idea could become a reality, the government and financial institutions must first have trust in the system. They should comprehend the concept of gold-backed cryptocurrencies and why using blockchain technology to carry out for net settlement makes sense. Therefore, this findings evidence that the current practise for net settlement is not feasible because clearing house has its own databases but currently it does not store all the trade records. A clearing house is often connected to multiple banks, and banks are highly regulated. Additionally, a clearing may also be connected to multiple exchanges

because different currencies have different values in different places. First, it needs to be converted to US dollars, and then it needs to be converted back to local currency. To enable the transfer of money from one account to another account, maybe in another bank, each exchange maintains its own databases and reports all trades to SCH (Securities Clearing House). (Wei-Tek Tsai, 2016).

Since we are living in 21st century of digital transformation era, the features of money have evolved to become digital currency and cryptocurrency. So, in order to solve the issue of fiat money in international net settlement, this study propose to use cryptocurrency backed by gold. The researcher has studied the literature review about that field and obtained the opinion of the scholars from the interview. Prior its implementation, there will be issues with regulations and political will. The following section will explain the details of the analysis and findings. Thus, it hopes by using cryptocurrency backed by gold model for blockchain net settlement would solve the problems inflation, change the value of money, and support to enhance financial sustainability and stability.

However, the proposed framework might surpass all the hassles because gold-backed cryptocurrency offers the benefits of both gold and digital assets without the restrictions of possessing the precious metal physically. Because gold is a fully fungible asset and a widely accepted store of value, it is an excellent option for tokenization. Scarcity, a lack of counterparty risk, and a non-inflationary nature are all features that gold and blockchain technology have in common. (Nafis Alam, Lokesh Gupta and Abdolhossein Zamani, 2019). Besides, data sent is more secure messages with private and public key in-between exchanges, clearing house and banks. (Wei-Tek Tsai, 2016). As a matter of fact, the Singapore Exchange has already built such system and "paved the path for real implementation". Similar to Hong Kong Exchanges and Clearing Limited, the Australian Securities Exchange is moving toward a blockchain-based settlement system. While Hong Kong Exchanges and Clearing Limited is adopting smart contracts to simplify its post-trade workflows. (Luke Colle, 2022).

As explain above, this study has achieved its research objective number two by developing a framework on cryptocurrency backed by

gold for net settlement through blockchain technology to achieve economic stability.

Recommendations For Action

Recommendations suggested for policymakers, economist, regulator, Islamic finance, central bank and information technology firm.

No.	Issues	Recommendations
1	Awareness and regulation	<p><u>Policymaker and Regulatory</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • When inventing a cryptocurrency, it's important to think about what will best serve its intended use. • Central Bank of Malaysia and Securities Commission need to embark on the enlightenment campaigns that will improve the regulators and Financial Institution awareness on the role of gold-backed cryptocurrency and embrace it for blockchain net settlement. • Involvement of more authorities and law-maker on gold-backed cryptocurrency issue hopefully would alert them on how importance it is and enhance more regulatory-friendly approach. Future researcher might have to

		investigate into this regulatory challenge.
2	To determine gold-backed cryptocurrency actual status as an asset	<p><u>Islamic Finance</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Islamic finance academician, advisor, scholars and institutions should collaborate to encourage the information as well as to support of gold-backed cryptocurrency. • Future researcher should engage in conversation with <i>muftis</i>, Shariah advisory council, Muslim authorities and experts of Islamic finance to raise the status of gold-backed cryptocurrency.
3	Trustworthiness in the financial system	<p><u>Central Banks</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • The 2008 Global Financial Crisis' impact on the demise of Letter of Credit services among banks is obviously still fresh in the minds of central bankers. • When the trust in the existing financial system is low, the demand for cryptocurrencies increases. Future researchers might need to investigate on this relevant issue.

4	Technology's capability in terms of competencies, skills, knowledge concepts, tools and applications for financial services	<p><u>Technology Firm and Start-up Company</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Government, central bank, financial institutions, Ministry of Science, Technology and Innovation should partner with IT firms such as IBM or Start-up to promote the ideas and develop on the model. • Considering that the innovation is still in its infancy, by pooling/collaborating with their resources and talent, information about gold-backed cryptocurrency for blockchain net settlement might reach them. This could help them grasp and comprehend the concept. • The knowledge technology should not be limited to blockchain only, but it should also incorporate with Artificial Intelligence, Python, 5G, Biga Data, Machine Learning, Metaverse and Computer Computing for financial services. • As an action-wise recommendation, future researchers may want to explore into this issue in
---	---	--

		order to conduct highly-impactful research for the Fintech sector.
--	--	--

Conclusion

This research was conducted to overcome payment settlement problem by developing gold-backed cryptocurrency model using blockchain technology which has the potential to improve economic stability and sustainability. The gold-backed cryptocurrency model was developed after pre-assessing the gold-backed cryptocurrency challenges, perception and acceptance factors. This model was then further evaluated by experts on its suitability as the alternative mechanism from paper money to be implement for net settlement. The findings of the study suggested that the proposed model has potential to enhance financial competence in net settlement.

Overall, the research findings do address the issue in the problem statement as detailed in the previous sections. Moreover, this study is valuable to provide a better understanding of how Islamic finance could tackle cryptocurrency issue and provide robust mechanism for net settlement. Indeed, a serious commitment between the regulatory, government, the private sector, the technology firm and politician is crucial. It ensures the proposed model can be implemented and achieve the target of improving net settlement problem. Furthermore, if it is properly designed blockchain can more efficiently integrate the net settlement and improve the centralized control of gold-backed cryptocurrency. As a result of blockchain technology's capacity to make transactions more convenient, safe, transparent, and effective, eventually gold-backed cryptocurrencies will soon become more widely accepted worldwide. This discovery leads the researcher to the hadith of the Prophet where Abu Bakr ibn Abi Maryam reported that he heard the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace says:

“A time is certainly coming over mankind in which there will be nothing left which will be of use save a dinar and a dirham” (The Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal).

BIBLIOGRAPHY

AAOIFI,(2016), *The AAOIFI Shari'ah Standard No.57 on Gold and Its Trading Controls*,World Gold Council.

Abdul Halim Abdul Hamid, Norizatun Azmin Mohd Nordin. (2002). "Dinar and Dirham effect on the banking business and it's solution", International conference on Stable and Just Global Monetary Systems, UTM.

Adair Turner. (2016). *Between Debt and the Devil :Money,Credit, and Fixing Global Finance*. Princeton University Press.

Advancing Islamic finance through Gold, World Gold Council.

Adam, A. (2016), *The Islamic Currency*, ICIFE.

Ahamed Kameel Mydin Meera, (2017). *Gold Netting to Strengthen Financial System Stability*. Journal of Islamic Monetary Economic and Finance, Vol. 3 No. 1,pp. 1-24.

Ahamed Kameel Mydin Meera. (2002). *The Islamic Gold Dinar*, Pelanduk Publications.

Ahamed Kameel Mydin Meera. (2009). *Real Money: Money and Payment Systems from an Islamic Perspective*, IIUM Press.

Ahamed Kameel Mydin Meera.(2004). *The Theft of Nations*, Pelanduk Publications.

Ahmad Kameel Mydin Meera. (2018). *Cryptocurrencies From Islamic Perspectives: The Case of Bitcoin*. Bulletin of Monetary Economics and Banking, Volume 20, Number 4, April 2018.

Alf Hornborg and Andrew K.Jorgenson. (2010). *International Trade and Environmental Justice: Toward a Global Political Ecology*, Nova Science Publisher.

Chris Skinner. (2016). *Digital Bank: Strategies to Launch or Become A Digital Bank*, Marshall Cavendish Business.

Chris Skinner. (2016) . Applying Blockchain to Clearing and Settlement
Flippo Cesareno. (1994). *The New Monetary Economics and Keynes' Theory of Money*. Journal of Economic Studies, Vol.21 Issue 3. pp. 39-53.

FATF.(2014). Virtual Currency Key Definitions and Potential AML/CFT Risks, FATF Report, Paris.

Frank Smets.(2014). *Financial Stability and Monetary Policy: How closely interlinked?*. 35th Issue of the International Journal of Central Banking.

Gaetz G. and C. Wilkins. (2017). "Could DLT underpin an entire wholesale payment system?", Globe and Mail, 25 May.

Glaser, B and Strauss, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine Pub. Co., Chicago, IL.

Goldman Sachs. (2016). "Profiles in innovation, putting theory into practice, Blockchain", May 24.

Shaen Corbet, Brian Lucey & Larisa Yarovaya. (2018). *Destamping the Bitcon and Ethereum Bubbles*. Finance Research Letters 26. p.81-88

S. H.Samiei, (1990). *Testing for Balance of Payment: The Case of Oil Exporters*. Journal of Economics Studies, Vol.17 Issue 5.

Leticia de Souza Daibert and Ana Luisa Soares Peres, (2010), *The Reform of the Dispute Settlement Mechanism As an Instrument For Fostering Development and Strengthening The Multilateral Trade*.

Liao Nancy (2017), "On settlement finality and distributed ledger technology", Yale Journal on Regulation and the ABA Section of Administrative Law and Regulatory Practice's Blog, 9 June.

Luke Colle. (2022). *Real-Time Securities Clearing and Settlement in Light of Emerging Blockchain Technologies*. Virginia Law and Business Review. Volume 16, Summer 2022, Number 3, pp. 601 – 635.

Wei-Tek Tsai, Enyan Deng, XiaoqiangDing, Jie Li. (2018). *Application of Blockchain to Trade Clearing*, IEEE International Conference on Software Quality, Reliability and Security Companion.

William A. Allen and Geoffrey Wood. (2006). *Defining and achieving financial stability*. Journal of Financial Stability 2, Volume 2, Issue 2, pp. 152-172.

***Sejahtera* leadership: An Indigenous Malay Concept in Higher Education for Sustainable Development**

Kepemimpinan Sejahtera: Konsep Asli Melayu di dalam Pendidikan Tinggi Untuk Pembangunan Lestari

Arbaiah Abdul Razak* and Zainal Abidin Sanusi**

Abstract

Leadership for sustainability in the education sector is nascent. Thus, this paper proposes an indigenous leadership style, yet dynamic and contemporary for higher education aligned with sustainable development called *sejahtera* leadership. The *sejahtera* leadership concept has been nurtured in a Malaysian public university context. The founding convener for *sejahtera* leadership advocates leaders at universities and beyond to adopt a *sejahtera* approach in education for sustainable development since early 2000s. This paper aims to explore how *sejahtera* leadership contributes to the education for sustainable development. The underlying question was investigated by examining the distinct features of *sejahtera* leadership style and its practices in higher education for sustainable development. The leadership style introduced in the context of this paper assures that while indigenous in nature, *sejahtera* leadership is well-corresponded with the education for sustainable development (ESD) agenda, the fourth sustainable development goals (SDGs) on quality education, and has a deeper meaning given the focus on inner self and outer elements of social, economic, and environment development.

Keywords: Higher Education, Leadership, *Sejahtera*, Sustainable Development, Malaysia.

Abstrak

Kepemimpinan untuk kelestarian adalah suatu bidang baharu di dalam sektor pendidikan. Oleh itu, penulisan ini mengetengahkan konsep kepemimpinan sejahtera

* Arbaiah Abdul Razak, Graduate School of Management, International Islamic University Malaysia, email: arbaiah@iium.edu.my.

** Zainal Abidin Sanusi, Sejahtera Centre for Sustainability and Humanity, International Islamic University Malaysia, email: zainalsanusi@iium.edu.my.

(** Corresponding author)

berdasarkan gaya kepemimpinan setempat, dinamik dan semasa bagi tujuan pendidikan tinggi selari dengan keperluan pembangunan lestari. Konsep kepemimpinan sejahtera telah terbentuk di dalam konteks universiti awam Malaysia. Pengasas utama kepada konsep kepemimpinan sejahtera menyarankan bahawa pemimpin-pemimpin universiti dan selainnya perlu menerapkan dan mengamalkan pendekatan sejahtera di dalam pendidikan bagi mencapai pembangunan lestari. Persoalan dasar ini dikaji dengan meneliti dan mengupas apakah ciri-ciri tersendiri kepemimpinan sejahtera dan implikasinya ke atas amalan bagi pendidikan untuk pembangunan lestari. Gaya dan bentuk kepemimpinan sejahtera yang diperkenalkan di dalam penulisan ini memperlihatkan bahawa ia bukan sahaja mempunyai sifat setempat malah selaras dengan agenda pendidikan untuk pembangunan lestari, matlamat pembangunan lestari yang ke empat iaitu pendidikan berkualiti. Kepemimpinan sejahtera juga mempunyai makna dan kesan yang mendalam kerana ia memberi fokus kepada sifat dalaman seseorang dan hubungkaitnya dengan elemen luaran dalam aspek sosial, ekonomi dan alam sekitar.

Kata Kunci: Pendidikan Tinggi, Kepemimpinan, Sejahtera, Matlamat Pembangunan Lestari, Malaysia.

Introduction

Global issues like climate change, imbalance life on land and below water, extreme poverty and hunger, irresponsible consumption and production, poor health and water supply, and others create unsustainable present and future. Thus, there is an increasing need for effective and collaborative actions to increase awareness and understanding on sustainable development through education (Argento *et al.*, 2020; Manteaw, 2012; Satrianawati & Fu, 2019). Tertiary education institutions such as universities have traditional roles in providing higher learning, conducting research, and servicing communities aim at creating a knowledge society. The knowledge society, in turn, is expected to be more responsible and sustainable in its actions (Luetz *et al.*, 2019; Spangenberg, 2005). Central to these roles, the universities are involved directly in developing students to become knowledgeable members and future leaders of a society.

Like most nations of the world, Malaysia has responded to the calls for sustainable development, for instance, through the establishment of Local Agenda 21 that stresses the requirement of

education institutions to practice and implement education for sustainability (Joseph, 2013; Hanifah & Shaharudin, 2017; Reza, 2016). The critical role of universities in developing the students for sustainable development has been incorporated into the Malaysian education philosophy that emphasizes on 'balanced' and 'harmonious' individuals with soul when it says:

Education in Malaysia is an on-going effort towards further developing the potential of individuals in a holistic and integrated manner, so as to produce individuals who are intellectually, spiritually, emotionally and physically balanced and harmonious, based on a firm belief in and devotion to God. Such an effort is designed to produce Malaysian citizens who are knowledgeable and competent, who possess high moral standards, and who are responsible and capable of achieving high levels of personal well-being as well as being able to contribute to the harmony and betterment of the family, the society and the nation at large.

The Malaysian education philosophy stresses continuous efforts to develop many good attributes of individuals with a bottom line to achieve a high level of personal well-being. This educational philosophy is considered indigenous to Malaysia that was originally expressed in the native-cum-national language, i.e., Malay language. For the purpose of this paper, the literal equivalent of "*kesejahteraan*," i.e., "well-being" will be used throughout the paper. "*Kesejahteraan*" used in the national education philosophy is a derivative from the word "*sejahtera*," pronounced as "*se.jah.te.ra*", an indigenous term used in the Malay Archipelago (Zulkifly, 2021).

Based on the standard Malay language dictionary, "*sejahtera*" is defined as safe and prosperous, happy and peaceful, safe and protected from disaster such as distress and disturbance (Institute of Language and Literature, 2005). Holistic and wholesome features are incorporated in the term *sejahtera* itself. According to Magni (2017), by exploring indigenous knowledge in greater depth, a society can better understand and benefit from the sustainable development agenda. This philosophical stance mooted the idea of *sejahtera* leadership, a local

leadership concept that has been advocated by the leadership of International Islamic University Malaysia (IIUM) since its inception but has been extensively reinforced from 2019. It is noted that leadership is a common concept with many definitions that can be attributed to traits, characteristics, behaviors, roles, styles, and skills. But a fundamental definition for leadership is a process of motivating others to collaborate in pursuit of a common goal (Vroom & Jago, 2007). Thus, *sejahtera* leadership is a process of motivating others to collaborate and accomplish common goals in a *sejahtera* (i.e., safe, prosperous, happy, peaceful, safe, and protected from disaster) manner. According to the founder of *sejahtera* leadership concept, this leading process is not only about the others and the external goals, but also embracing the 'self' and the inner dimensions of the leaders including their spiritual consciousness (Dzulkifli, 2020).

Leadership for sustainability in the education sector is at infancy (Taşçı & Titrek, 2020) and consequently it faces many challenges and barriers (Foley, 2021; Malik, 2018). In the reviews of issues and trends in education for sustainable development, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) shifted the focus from Agenda 21 to the fourth Sustainable Development Goals (SDGs) on quality education with a set of ambitious and challenging targets (Leicht *et al.*, 2018). Inspired by this cue, the objective of this paper is to propose an indigenous leadership style, yet dynamic and contemporary that is universal in approach for sustainable development in higher education: the *sejahtera* leadership. Using a contextual setting of a Malaysian public university, the researchers explore a primary question on how *sejahtera* leadership contributes to the education for sustainable development. To answer this question, the study used qualitative content analysis on key literatures on *sejahtera* concept and its operationalizations in a Malaysian public university context and identified key features of the *sejahtera* leadership. Next, the features of *sejahtera* leadership were positioned in the education for sustainable development (ESD) framework. Finally, a comparison between *sejahtera* leadership and other leadership style was made to conclude the analysis.

Education for Sustainable Development

UNESCO has emphasized the importance of education as the foundation for building peace and driving sustainable development through the ESD agenda (UNESCO, 2020). Although UNESCO's global education agenda has its time limit by 2030, it is expected that the education agenda would remain as top priority of all nations for a long time because it is a basic and natural human right to serve good purposes on earth through truthful learning. The philosophy of ESD movement is to empower learners to make informed decisions, undertake responsible actions for environmental integrity, economic viability, and create a just society for present and future generations (Jickling, 2005; Kioupi & Voulvoulis, 2019; Rieckmann, 2018). The ESD promotes a holistic educational approach that addresses learning content and outcomes, innovative pedagogy and 'learning by doing', and community engagement in achieving sustainable change (UNESCO, 2020).

Sustainability agenda is not only meant for policy makers, but also leaders in organizations, and managers in industries. It is everyone's responsibility to ensure sustainability of the earth, and education must provide effective teachings that empower learners to contribute for sustainable development (Agbedahin, 2019). An integrated learning and teaching approach is important to ensure knowledge that is delivered cuts across multiple disciplines appropriate to address the complex sustainability issues (Caniglia *et al.*, 2018; Rieckmann, 2018). For example, although regular financial assistance can eliminate poverty at times, educational programs help alleviate poverty over time especially in the intergenerational transmission of poverty (Guo *et al.*, 2019). Studies have shown that educational activities can significantly contribute positive changes for individuals, societies, economies and viewed as a fundamental solution for all issues (Boak *et al.*, 2020; Brown & James, 2020)

The fourth SDG set by the United Nations (UN) is on education aiming to ensure inclusive and equitable quality education and promote lifelong learning opportunities for all. In addition, the education goal is targeted to ensure, among others, that all learners acquire knowledge and skills needed to promote sustainable development including promotion of sustainable lifestyles, a culture of peace and non-violence,

global citizenship, and appreciation of cultural diversity (SDG target 4.7) (UNESCO, 2020). All nations support these aims and scholars emphasize the indispensable role of education as a powerful tool for peaceful and sustainable development (Cars & West, 2015; Ferreira *et al.*, 2021). For example, Sweden is one of the countries that took proactive action in introducing ESD into their formal education system through its inclusion in the curriculum and innovative learning and teaching approaches (Cars & West, 2015).

The Concept of *Sejahtera* and Sustainability

The word *sejahtera* is a multifaceted concept that construes a deeper meaning than any single English word can convey. *Sejahtera* has no equivalent in other languages neither can it be accurately translated into different languages because it is deeply rooted in the Malaysian society and cultural values (Dzulkifli, 2020).

Unless we are able to translate our words into a language that can reach the minds and hearts of people young and old, we shall not be able to undertake the extensive social changes needed to correct the course of development. - *Gro Harlem Brundtland. In: Our Common Future preface* (Gadotti, 2008, p. 21).

In Malaysian educational context, the underlying goals of the National Education Philosophy (NEP) that was formulated in 1988 are to develop balanced and harmonious individuals integrated with good elements of intellectual, spiritual, emotional, physical, faith, knowledge, competency, moral, and responsibility (Al-Hudawi *et al.*, 2014). Equipped with these holistic elements, the NEP envisioned that the Malaysian citizens are capable of achieving a high level of personal well-being (or *sejahtera*) and able to contribute to the harmony and betterment of the family, society, and the nation. According to Gadotti (2008, p. 29), sustainability is closely linked with well-being and a sustainable life is a lifestyle that promotes well-being for everyone in harmony (dynamic balance). Therefore, the Malaysian indigenous concept of *sejahtera* is well-fit with the notion of sustainability, and Malaysians who have achieved the *sejahtera* state would be in harmony and balanced to contribute for

sustainable development. The opening statement of the NEP is itself indicating a sustainable aspiration of the Malaysian education system to continuously develop the state of *sejahtera* at individual level (Azmi, 2000). According to Dzulkifli (2020), the Malaysia's National Education Philosophy (NEP) implies a personal development process towards an achievement of individual 'quality of life' that is both sustainable and balanced that is embodied in *sejahtera* as a way of life.

Sustainability may not exist explicitly in the Malaysian NEP, but the word 'on-going' in the education's philosophy is directly linked with a general definition of sustainability. Terminologically, sustainability refers to something that is capable of being continued at a certain level. By adding the word 'development' to sustainability, the resulting word sustainable development (SD) defines a long-term effort to continuously being at a certain level. The United Nations (UN) formulated a specific definition for SD as "development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs" (Bergman *et al.*, 2018, p. 3). Based on the UN Brundtland Report, for SD to be achieved, it is crucial to harmonize the elements of social, economy, and environment which are then crucial for the well-being of individuals and societies. Again, the word 'well-being' in this SD statement fits with the concept of *sejahtera* as discussed in the introductory section above.

Taken together, *sejahtera* is (a process to achieve) a state that keeps every decision and action in harmony and balanced between a set of elements (Dzulkifli, 2020). In the case of *sejahtera* in a Malaysian context, there are ten elements (summed up by the acronym SPICES) that make up this indigenous concept holistic and universal in approach that encompasses: (1) spiritual, (2) intellectual, (3) emotional, (4) physio-psychological, (5) ethical, (6) cognitive, (7) cultural, (8) societal, (9) ecological, and (10) economic. The SPICES of *sejahtera* focuses inward (i.e., spirituality) as the primary thrust that is vital for maintaining a harmonious balance within the other elements and larger societal framework. A state that keeps each element balanced denotes *sejahtera* as illustrated in Figure 1.

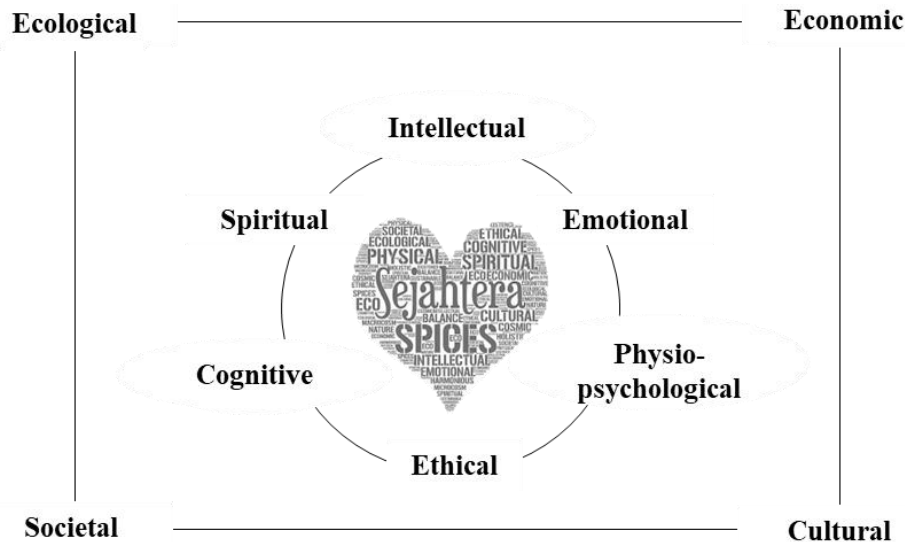


Figure 1. The ten elements (SPICES) of *sejahtera*.
Source: Adopted from Dzulkipli (2020) for this study.

As observed, central to the *sejahtera* concept is the 'heart' that represents each human being's inner self which is interconnected with the outer six elements that circle an individual. A person is considered being in *sejahtera* when he or she can keep the six inner elements balanced and in harmony with each other. A *sejahtera* person then will have the capability to keep the outermost four elements in balance and harmony guided by the self-*sejahtera* state particularly in decision making and interaction process.

Sejahtera Leadership Complements ESD

As Jackson (2017) highlighted several gaps related to lack of educational research or philosophy on ESD framework, this paper is expected to fill the gaps by contributing insights on educational philosophy and practices in ESD framework from the Malaysian context. In so doing, the *sejahtera* leadership definition is reinstated as a process of motivating others to collaborate and accomplish common goals in a *sejahtera* (i.e., keeping a balanced, safe, prosperous, happy, peaceful, safe, and protected from disaster) manner combining the SPICES elements. This orientation concurs with the third International Day of

Education on 24 January 2021 under the theme 'Recover and Revitalize Education for the COVID-19 Generation', that says that it is timely for leaders in educational institutions at all levels to review their education policy and system (Pokhrel & Chhetri, 2021). Bearing this educational theme, the *sejahtera* leaders at higher education institutions have an important role to keep a balanced motivation (for self and others) at the center of the recovery process. More importantly, the *sejahtera* leaders need to revitalize the existing higher education system to be more flexible so that no one would be excluded from the new mode of remote learning (Sirat *et al.*, 2020). A sudden shift of the learning and teaching environment in Malaysian context that is conducted predominantly through face-to-face in a physical setting at the university (classically known as ivory tower for the elitist) had been transformed to a more flexible and open place of education.

Remote learning is not a norm in Malaysia. Although the national Higher Education Blueprint (2015-2025) has promoted remote learning including online learning, open and distance education, and massive open online courses (MOOC), the take-up rate at higher education institutions was rather slow. A slower usage of remote learning is more apparent to the disadvantaged and marginalized groups because they often lack access to educational technology and internet coverage (Pokhrel & Chhetri, 2021; Sirat *et al.*, 2020). The COVID-19 pandemic – a blessing in disguise – creates opportunity for leaders and educators at the higher education institutions to revitalize the learning and teaching system without leaving anyone behind and expedite the remote learning initiatives (Kalantzis & Cope, 2020; Kato *et al.*, 2020; Peters *et al.*, 2020). These initiatives are consistent with the fourth SDGs on education aiming to ensure inclusive and equitable quality education and promote lifelong learning opportunities for all.

Amid COVID-19 pandemic, there is also opportunity for *sejahtera* leadership to position its philosophy and complement the ESD agenda by advocating the balanced way of life concept among the SPICES elements (Dzulkifli, 2020). Changes – regardless in a good or bad form – always trigger resistance among individuals. Thus, *sejahtera* leaders need to motivate and keep the inner state of every individual at balance and in harmony so that they are capable to decide and act in a *sejahtera* way

towards others and their environment. This paper will discuss a case at one of the Malaysian public universities to illustrate the application of *sejahtera* leadership initiatives that complement the ESD.

The Case of International Islamic University Malaysia¹

The idea of *sejahtera* in education was first introduced in early 2000s at the Universiti Sains Malaysia (USM) by the then Vice Chancellor, Professor Emeritus Tan Sri Dato' Dzul kifli Abdul Razak to promote transformational mindset changes that adopt the concept of balanced and sustainable development through education (Dzul kifli *et al.*, 2018). Since then, various discourses and initiatives on *sejahtera* being conducted locally and internationally involving academics, practitioners, students, stakeholders, and communities including support from the UN Regional Centre of Expertise (RCE). In the case of International Islamic University Malaysia (IIUM), sustainable development is explicitly specified in the university's second mission statement as follows:

To produce better quality intellectuals, professionals, and scholars by integrating quality of faith (*iman*), knowledge (*'ilm*), and good character (*akhlak*) to serve as agents of comprehensive and balanced progress as well as sustainable development in Malaysia and in the Muslim world.

In addition, the seventh mission statement aims:

To develop an environment which instills commitment for lifelong learning and a deep sense of social responsibility among staff and students.

¹ IIUM is the sixth public university in Malaysia (out of total 20 public universities). The university was established in 1983 to integrate Islamic values, world views, and global orientations into its humanities, scientific, and technical curriculum. As of 2018, the IIUM has 14 faculties, five centres of excellence, and about 2,000 academics with an enrollment of 26,000 students coming from 117 countries. To date, the IIUM has more than 90,000 alumni. Source: Accessed from <https://www.iium.edu.my/v2/about-iium-2/> on 24 May 2021.

These two mission statements indicate the relationship between *sejahtera* concept and ESD that is being translated into a balanced progress and sustainability-led initiatives in IIUM. Overall, the IIUM missions are positioned in line with the fourth SDG on quality education and actualizing in its educational goals as listed below:

- Nurture graduates who are balanced and harmonious (*insan sejahtera*) as stipulated in the National Education Philosophy, crafted on values-based holistic and integrated education for sustainable development (Education 2030).
- Provide conducive shared learning (culture of *iqra'*) ecosystem geared towards the convergence of knowledge founded on the *Tawhid* (affirmation of the absolute Oneness of Allah swt) in realizing comprehensive excellence.
- Engage in research and innovation that are relevant to *maqasid al-shariah*² and sustainable development goals (SDGs) aimed at mercy for all the world (*rahmatan lil-alamin*).
- Nurture *insan sejahtera* (a balance and harmonious person), equipped with useful knowledge and specialized skills, and committed to Islamic values and practices imbued with integrity, *amanah*, *iman*, *akhlaq*, and *taqwa*³ towards the realization of virtuous civilization.

The appointment of Professor Emeritus Tan Sri Dato' Dzulkifli Abdul Razak – the initiator of *sejahtera* concept for sustainable development through education – as the sixth Rector (equivalent position to Vice Chancellor in British Commonwealth countries) at the IIUM in August 2018 was timely to revitalize the whole-institution system. Following the ESD five priority action areas for 2030 implementation framework (UNESCO, 2020), the next sections methodically discussed the most recent *sejahtera* leadership initiatives at the IIUM that complement the ESD agenda.

² *Maqasid al-shariah* means intent, objective, and purpose with a desire to create harmony with others according to the Islamic way.

³ English translation of values include: *amanah* (trust), *iman* (faith), *akhlaq* (morality), and *taqwa* (piety).

1. Advancing policy

Top leaders at higher education institutions have a critical responsibility to bring about changes needed to engender ESD agenda (Arbuthnott, 2009). At IIUM, the Rector who is the initiator of *sejahtera* leadership concept and a strong advocate for sustainable development together with the university's Senate Members reviewed the Malaysian National Education Philosophy, the IIUM vision and missions, and charted a roadmap for sustainable change at the whole university. In doing so, the terms *sejahtera* (quoted from the national education philosophy) and sustainable development (quoted from the university's mission) are further emphasized in the university's educational goals, academic framework, programs, and course learning outcomes including extracurricular activities and administrative support systems.

In terms of education quality assurance, the Office of Knowledge for Change and Advancement (KCA) is responsible to ensure that the *sejahtera* and sustainable development agenda are monitored and assessed for every program of study at the university, especially during formal education and learning process. The university also encourages project-based and hands-on learning activities in the community embedded with *sejahtera* and sustainability themes (Dzul kifli & Lihanna, 2019). In April 2020, IIUM was officially recognized as a Regional Centre of Expertise (RCE) on ESD by the United Nations University and joined the other 179 RCEs worldwide.

2. Transforming learning environments

Learning environment at the university needs to be aligned with the ESD principles covering both hard and soft infrastructures (Leicht *et al.*, 2018). At the IIUM, a solid time bound plan for whole-institution transformation and implementation of *sejahtera* and ESD is evidenced, and the planning document is available online on the university's website for everyone's reference. A regular meet up between the Rector, as the champion in *sejahtera* leadership and sustainable development and staff is not only restricted to administrative purposes but also actively involved in advocating, motivating, and cultivating a balanced and sustainable culture.

The *Sejahtera* Academic Framework (SAF) document, for example, was officially launched in January 2021 outlines the future of academic direction at IIUM with the theme of humanizing education for *rahmatan lil-'alamin* (a mercy for all creation) post COVID-19 disruption. Translating the SAF into action, the whole learning environment and system at IIUM are focusing on empowerment, flexibility, innovation and accountability in every decision and action through community co-learning beyond the classroom (formal and informal), academic course offerings (e.g., Sustainable Development: Issues, Principles and Practices for undergraduate course and *Sejahtera* Leadership for postgraduate course), innovative teaching and assessment methods, and responsible research. The SAF document also provides strategies for a whole institution transformation, including the enabling university services that could enrich the students' learning experience and life (Lihanna *et al.*, 2021).

3. Building capacities of educators

The educators remain key actors in facilitating learners' transformation by helping and motivating them to change themselves and society (Rieckmann, 2012). At IIUM, a systematic and comprehensive *sejahtera* and ESD capacities development is advancing progressively. The Rector initiated a series of workshops on the Future Scenario Building: A Virtual Journey to IIUM 2040 among leaders, academics, and administrative executives at all levels. The primary aim of the workshop was to map the road ahead for IIUM beyond the ESD 2030. Secondary to that, it was a deep reflection session and participants of the workshop were asked to connect to their inner selves and have meaningful communications with each other about where, why, when, what, and how about the university before charting the way forward.

The future building workshop was a professional development program that gives the opportunity for staff to envision the future of IIUM by using the existing *sejahtera* academic framework and sustainable development principles. At the same time, workshop participants had the opportunities to further develop the understanding on ESD and *sejahtera* through knowledge sharing, peer-to-peer learning, and experts coaching as well as transformative and innovative pedagogical approaches that can bring out the best hearts and minds of

those who are concerned with the *sejahtera* and sustainable future of the university (IIUM, 2021).

4. Empowering and mobilizing youth

The young people are a central part of ESD implementation because it is their present and future that become the concern of all agendas (Pauw *et al.*, 2015). At IIUM, the ultimate educational goal is to nurture *insan sejahtera* (a balanced and harmonious person), equipped with useful knowledge, skills, values, and practices towards the realization of virtuous civilization. The unsustainable development consequences will be left to them should there be no attainment of personal well-being and movement on ESD initiatives. The university leverages heavily on the roles of knowledge to develop the students' full potentials from both physical and spiritual aspects. Thus, the knowledge imparted at the IIUM is total, complete, and inclusive of the ten elements of *sejahtera* (i.e., the SPICES) complemented with the Islamic values and sustainable development goals.

To facilitate this action, the university creates opportunities for the students to acquire real life experience, empower each other and develop social network through project-based learning and extracurricular activities that emphasize on sustainable issues or agendas within and outside of the classroom and campus. In 2020, IIUM won eight RCE award for innovative projects on ESD. Two outstanding flagship projects were on whole-community transformation through 'feed to educate' and change the world that proved that IIUM students could act as facilitators and future leaders for enhancing the *sejahtera* and sustainable capacities of others among the non-government organizations, school children and community members (IIUM, 2019).

5. Accelerating local level actions

Impacts from education for sustainable development are most likely to be meaningful within the community. Unlike a well-regulated environment at the university, it is the people's lives at the community level that all sustainability issues take place and interrelate with social, environment, and economic systems (Sinakou *et al.*, 2019). Local level actions always remain as one of the priority areas for university and this is in line with the third mission for every higher education institution,

that is, to serve the community and become an active changing agent. At IIUM, the recognition as one of the UN Regional Centres of Expertise (RCE) for Greater Gombak has intensified the role of IIUM for whole community transformation at the locality. The IIUM main campus is located in Gombak, a district located in the state of Selangor, Malaysia and geographically situated within the Klang Valley (also known as Kuala Lumpur). Gombak has about a total area of 650km² with a total population of 630,000 and it is also a home to an indigenous *Orang Asli* settlement.

The RCE Greater Gombak aims to transform and empower the community with spirituality and sustainability values in creating a balanced and harmonious living through the *sejahtera* leadership and ESD movements. As sustainable issues are borderless, the IIUM RCE Greater Gombak's functions are more widespread and cover other areas and states. The RCE Greater Gombak adopts a real-world laboratory approach to education and facilitates multidisciplinary interventions towards *sejahtera* and sustainable development. This approach allows the RCE Greater Gombak to connect academics and students from the university with various actors from public authorities, non-government organizations, private companies, media, educational stakeholders, local leaders, and all people in the community for a more realistic engagement and collaboration (Wan Zahidah *et al.*, 2021).

Summary of the IIUM Case

Sejahtera leadership concept at IIUM complements the ESD very well and it promotes quality education in the whole university and society with special attention to both individual and societal transformation. Taken together, all the university level activities complied with the UNESCO framework for ESD 2030. Slowly at first, but the university increasingly gets involvement and commitment from all university leaders, educators, learners, and communities, and the initiatives are taking a steady momentum although hampered by the COVID-19 pandemic. Although the *sejahtera* concept is not new to the Malaysian education sector, its operational implementation is less acknowledged, and its rich meaning has become diluted and lost in the modern days (Dzulkifli, 2020). Thus, *sejahtera* leadership initiatives

rejuvenate the indigenous value of *sejahtera* and offer a significant balanced leadership style for everybody in support of the sustainable development goals.

Comparing *Sejahtera* Leadership with Sustainable Leadership

This paper recognizes other leadership styles that also advocate virtuous values in the process of motivating others towards collaborative actions to achieve common goals. However, it is worth highlighting the distinctive features of *sejahtera* leadership compared to other leadership styles, specifically the sustainable leadership style and give further insight of the *sejahtera* leadership unique values. A case study of ESD implementation at schools in Latvia found that there is no universal formula to define sustainability and the actions conducted by the heads of the school were simply categorized as sustainable leadership initiatives (Ilisko & Badyanova, 2014). According to McCann and Holt (2010, p. 209), the term of sustainable leadership is originated in the business practice for sustainability, and a definition of sustainable leadership in business is simplified as a “concerned with creating current and future profits for an organization while improving the lives of all concerned.” In the context of education, sustainable leadership takes a different meaning and is defined as “sustainable educational leadership and improvement preserves and develops deep learning for all that spreads and lasts, in ways that do no harm to and indeed create positive benefit for others around us, now and in the future” (Hargreaves, 2007, p. 224). Sustainable leadership definition developed by Hargreaves (2007) is further elaborated in parallel with the *sejahtera* leadership concept discussed in this paper.

Both sustainable and *sejahtera* leadership styles aim to create continuous positive outcomes for others. If *sejahtera* leadership has its ten elements of SPICES for sustainable development through education, then sustainable leadership has seven principles of sustainability in education: (1) matters, (2) lasts, (3) spreads, (4) does no harm to and actively improves the surrounding environment, (5) promotes cohesive diversity, (6) develops and does not deplete material and human resources, and (7) honors and learns from the best of the past to create

an even better future (Hargreaves, 2007). In this regard, both leadership styles have contradicting themes. But it can be viewed as complementing each other because sustainable leadership focuses on the criteria of leadership for sustainability and *sejahtera* leadership focusing on the leader's dimension for sustainability.

According to Taşçı and Titrek (2020), sustainable leadership should start at individual level and self-awareness is important to become a sustainable leader. The sustainable leaders need to understand the multifaceted sustainability issues and have interdisciplinary visions for the future. Therefore, leadership for sustainability progresses and transcends the transformational leadership style and has strong values on facilitation and teamwork. On this note, *sejahtera* leadership supports the sustainable leadership style because central to the *sejahtera* concept is the 'heart' that represents each human being's inner self which is interconnected with six internal elements of the individual as illustrated in Figure 1 (Dzulkifli, 2020). It is argued that a *sejahtera* individual will have the capability to keep the social, cultural, economic, and ecological elements in balance and harmony guided by the self-*sejahtera* state particularly at decisions making and interactions process.

A quick analysis on the sustainable leadership principles developed by Hargreaves and Fink (2012) indicates that it generally enriches the *sejahtera* leadership concept in terms of strategies or initiatives for the ESD. Although specific strategies for each leadership style appear to be distinct, both *sejahtera* leadership and sustainable leadership had the same strategic focus. Guided by the UNESCO priority action areas for ESD 2030 implementation framework, key educational strategies identified for the *sejahtera* leadership and sustainable leadership are summarized in Table 1. Based on Table 1, both leadership styles aimed to: (1) advance the educational policy, (2) transform the learning environments, (3) build capacities of the educators, (4) empower and mobilize the youth, and (5) accelerate the local level actions.

Table 1. Leadership strategies for the ESD priority action areas

Area	<i>Sejahtera</i> Leadership	Sustainable Leadership
Advancing policy	Revitalizes the existing policy and promotes a balanced cohesion of educational philosophies	Promotes cohesive diversity and avoids aligned standardization of policy
Transforming learning environments	Plans for whole institution transformation	Improves the surrounding educational environment
Building capacities of educators	Facilitates leadership roles among staff in charting the future of institution	Restructure education institution's leadership team
Empowering and mobilizing youth	Develops students' potentials in physical and spiritual aspects	Increases student voice through learning to learn
Accelerating local level actions	Intensifies whole community transformation at the locality	Creates local capacity that include parents and other community constituencies

Conclusion

The leadership style introduced in the context of this paper assures that while indigenous in nature, *sejahtera* leadership is well-corresponded with the ESD agenda, the fourth SDG on quality education, and has a deeper meaning given the focus on inner self and outer elements of social, economic, and environment development. In particular, the case study of *sejahtera* leadership initiatives for ESD in the IIUM confirms that leaders at the Malaysian higher education institutions and beyond should fundamentally revitalize a *sejahtera* (i.e., balanced and harmonious) consciousness of self and others. Maintaining a state of *sejahtera* corresponds with sustainable development principles that is to harmonize the elements of social, economy, and

environment which are crucial for the well-being of individuals and societies (UNESCO, 2020).

Sejahtera leadership is distinct in that it emphasizes on the inner elements of individual leaders as well as the outer elements of surrounding environment during the process of motivating others to collaborate for a sustainable future through education. Specifically, *sejahtera* leadership uses the ten elements of SPICES as a guiding principle in the leading process and aims to achieve a state of *sejahtera* in every aspect (Dzulkifli, 2020). *Sejahtera* leadership emphasizes the need for *sejahtera* educational transformation as the key enabler for sustainable development. Educational leaders and leaders in the future need to prioritize their actions in the institutions or organizations so that they can develop *sejahtera* and sustainability capabilities in others especially among the youth and communities.

Implications and Direction for Future Research

Although the onset of *sejahtera* leadership concept was in higher education setting, the conceptual operation of its leadership style is somewhat universal in approach. Leaders at other levels of educational institutions – preschool, primary and secondary in particular – are encouraged to adopt the *sejahtera* leadership style and adapt the strategies and initiatives implemented by the IIUM in developing balanced young generation and future leaders. Other organizations like business entities, non-profit agencies including community associations are welcomed to practice the *sejahtera* concept and find the balance and harmony between the ten elements of SPICES for every decision and action. The indigenous and yet dynamic ideas of *sejahtera* leadership towards sustainability are expected to benefit other leadership styles including sustainable leadership in business by enriching and balancing the sustainable strategies of profitable organizations. For instance, a study conducted by Selvarajah *et al.* (2020) among 1,140 managers in Sri Lankan organizations emphasized that the foundation for sustainable leadership capacity building lies on “finding the balance between complex interlinked living systems” (2020, p. 16).

The *sejahtera* leadership initiative is concerned with revitalizing the indigenous Malay concept of *sejahtera* and its implementations in educational and lifelong learning contexts. Scholars have suggested that to develop sustainability competencies, education for sustainable development should not start from pedagogies. Instead begin with worldviews and then link education with the cultural and traditional views of learners (Demssie *et al.*, 2020). In line with this suggestion, the key feature of *sejahtera* leadership concept lies in its continuous efforts to develop individuals – through education and training – that are balanced (*sejahtera*) by incorporating the SPICES elements that contributes for sustainable quality of all creations. More research will be needed to verify this *sejahtera* leadership concept in other contextual settings such as in business, sciences or technological fields, and describe actual strategies or initiatives for each element of the SPICES in more detail. Future research is also suggested to explore and share the best ways for leaders to achieve balance between the ten elements of SPICES, for example, from the Gross National Happiness framework (Zulkifly, 2021).

BIBLIOGRAPHY

Agbedahin, A. V. (2019). Sustainable development, Education for Sustainable Development, and the 2030 Agenda for Sustainable Development: Emergence, efficacy, eminence, and future. *Sustainable Development*, 27(4), 669–680.

Al-Hudawi, S., Fong, R. L. S., Musah, M., & Tahir, L. M. (2014). The actualization of the Malaysian national education philosophy in secondary schools: Student and teacher perspectives. *International Education Studies*, 7(4), 57–68. <https://doi.org/10.5539/ies.v7n4p57>

Arbuthnott, K. D. (2009). Education for sustainable development beyond attitude change. *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 10(2), 152–163. <https://doi.org/10.1108/14676370910945954>

Argento, D., Einarson, D., Mårtensson, L., Persson, C., Wendin, K., & Westergren, A. (2020). Integrating sustainability in higher education: a Swedish case. *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 21(6), 1131–1150. <https://doi.org/10.1108/IJSHE-10-2019-0292>

Azmi, Z. (2000). Educational Development and Reformation in the Malaysian Education System: Challenges in the New Millennium. *Journal of Southeast Asian Education*, 1(1), 113–133.

Bergman, Z., Bergman, M. M., Fernandes, K., Grossrieder, D., & Schneider, L. (2018). The contribution of UNESCO chairs toward achieving the UN sustainable development goals. *Sustainability*, 10(12), 4471. <https://doi.org/10.3390/su10124471>

Boak, G., Gold, J., & Devins, D. (2020). Action learning and action research to alleviate poverty. *Action Learning: Research and Practice*, 17(1), 48–61. <https://doi.org/10.1080/14767333.2020.1712842>

Brown, P., & James, D. (2020). Educational expansion, poverty reduction and social mobility: Reframing the debate. *International Journal of Educational Research*, 100, 101537. <https://doi.org/10.1016/j.ijer.2020.101537>

Caniglia, G., John, B., Bellina, L., Lang, D. J., Wiek, A., Cohmer, S., & Laubichler, M. D. (2018). The glocal curriculum: A model for transnational collaboration in higher education for sustainable development. *Journal of Cleaner Production*, 171, 368–376. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.09.207>

Cars, M., & West, E. E. (2015). Education for sustainable society: attainments and good practices in Sweden during the United Nations Decade for Education for Sustainable Development (UNDES). *Environment, Development and Sustainability*, 17(1), 1–21. <https://doi.org/10.1007/s10668-014-9537-6>

Demssie, Y. N., Biemans, H. J. A., Wesselink, R., & Mulder, M. (2020). Combining indigenous knowledge and modern education to foster

sustainability competencies: Towards a set of learning design principles. *Sustainability*, 12(17), 6823. <https://doi.org/10.3390/su12176823>

Dzulkifli, A. R. (2020). *Essay on Sejahtera: Concept, Principle and Practice*. IIUM Press.

Dzulkifli, A. R., & Lihanna, B. (2019). Synergy via Shared Platforms: The International Islamic University of Malaysia (IIUM) Way Forward. In *Humanities and Higher Education: Synergies between Science, Technology and Humanities* (pp. 182–185).

Dzulkifli, A. R., Nasha, R. K., Zulkifly, B., Mahazan, A. M., & Hood, M. S. (2018). Decolonising the Paradigm of Sustainable Development through the Traditional Concept of Sejahtera. In Z. Fadeeva, L. Galkute, & K. Chhokar (Eds.), *Academia and Communities - Engaging for Change: Learning Contributions of Regional Centre of Expertise on Education for Sustainable Development* (pp. 209–219). United Nations University - Institute for the Advanced Study of Sustainability.

Ferreira, J. C., Vasconcelos, L., Monteiro, R., Silva, F. Z., Duarte, C. M., & Ferreira, F. (2021). Ocean Literacy to Promote Sustainable Development Goals and Agenda 2030 in Coastal Communities. *Education Sciences*, 11(2), 62. <https://doi.org/10.3390/educsci11020062>

Foley, H. (2021). Education for Sustainable Development Barriers. *J. Sustain. Dev*, 14(1), 52–59. <https://doi.org/10.5539/jsd.v14n1p52>

Gadotti, M. (2008). Education for sustainable development: What we need to learn to save the planet. *Journal of Education for Sustainable Development*, 2(1), 21–30. <https://doi.org/10.1177/097340820800200108>

Guo, Y., Zhou, Y., & Liu, Y. (2019). Targeted poverty alleviation and its practices in rural China: A case study of Fuping county, Hebei Province. *Journal of Rural Studies*, Article in Press. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2019.01.007>

Hanifah, M., & Shaharudin, I. (2017). Education for sustainable

development in Malaysia: A study of teacher and student awareness. *Geografia-Malaysian Journal of Society and Space*, 12(6), 77–88.

Hargreaves, A. (2007). Sustainable leadership and development in education: Creating the future, conserving the past. *European Journal of Education*, 42(2), 223–233. <https://doi.org/10.1111/j.1465-3435.2007.00294.x>

Hargreaves, A., & Fink, D. (2012). *Sustainable leadership* (Vol. 6). John Wiley & Sons.

IIUM. (2019). *IIUM Flagships Highlights of 2019*. IIUM Press.

IIUM. (2021). *Future Scenario Building Workshop: A Virtual Journey to IIUM 2040*. IIUM Press.

Ilisko, D., & Badyanova, Y. (2014). A case study of ESD implementation: Signs of sustainable leadership. *Discourse and Communication for Sustainable Education*, 5(1), 38. <https://doi.org/10.2478/dcse-2014-0004>

Institute of Language and Literature. (2005). *Kamus Bahasa Melayu* (4th ed.). Dewan Bahasa & Pustaka, Malaysia.

Jackson, L. (2017). 'Asian' perspectives on education for sustainable development. *Educational Philosophy and Theory*, 49(5), 473–479. <https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1223501>

Jickling, B. (2005). Sustainable development in a globalizing world: A few cautions. *Policy Futures in Education*, 3(3), 251–259. <https://doi.org/10.2304/pfie.2005.3.3.3>

Joseph, C. (2013). Understanding sustainable development concept in Malaysia. *Social Responsibility Journal*, 9(3), 441–453. <https://doi.org/10.1108/SRJ-03-2012-0024>

Kalantzis, M., & Cope, B. (2020). After the COVID-19 crisis: Why higher education may (and perhaps should) never be the same. *Contemporary*

Issues in Education, 40(1), 51–55. <https://doi.org/10.46786/ac20.9496>

Kato, M., Saito, N., Matsushita, R., Ueno, M., Izawa, S., Maruyama, Y., Sugita, H., Ono, F., Muroi, R., & Miyazaki, Y. (2020). Philosophy of education in a new key: Voices from Japan. *Educational Philosophy and Theory*, 1–17. <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1802819>

Kioupi, V., & Voulvoulis, N. (2019). Education for sustainable development: A systemic framework for connecting the SDGs to educational outcomes. *Sustainability*, 11(21), 6104. <https://doi.org/10.3390/su11216104>

Leicht, A., Heiss, J., & Byun, W. J. (Eds.). (2018). *Issues and Trends in Education for Sustainable Development*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Lihanna, B., Amelia, W. A., Gairuzazmi, M. G., Muhammad Faris, A., Zainurin, A. R., & Zulkefli, Y. (Eds.). (2021). *Sejahtera Academic Framework: Humanising Education for Rahmatan lil-‘Ālamīn post-COVID-19 disruptions*. Office of Knowledge for Change and Advancement, IIUM.

Luetz, J. M., Margus, R., & Prickett, B. (2019). Human behavior change for sustainable development: Perspectives informed by psychology and neuroscience. In *Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals* (pp. 419–434). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-69902-8_12-1

Magni, G. (2017). Indigenous knowledge and implications for the sustainable development agenda. *European Journal of Education*, 52(4), 437–447. <https://doi.org/10.1111/ejed.12238>

Malik, R. S. (2018). Educational challenges in the 21st century and sustainable development. *Journal of Sustainable Development Education and Research*, 2(1), 9–20.

Manteaw, O. O. (2012). Education for sustainable development in Africa: The search for pedagogical logic. *International Journal of Educational Development*, 32(3), 376–383.

<https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2011.08.005>

McCann, J. T., & Holt, R. A. (2010). Defining sustainable leadership. *International Journal of Sustainable Strategic Management*, 2(2), 204–210. <https://doi.org/10.1504/ijssm.2010.032561>

Pauw, J. B., Gericke, N., Olsson, D., & Berglund, T. (2015). The effectiveness of education for sustainable development. *Sustainability*, 7(11), 15693–15717. <https://doi.org/10.3390/su71115693>

Peters, M. A., Rizvi, F., McCulloch, G., Gibbs, P., Gorur, R., Hong, M., Hwang, Y., Zipin, L., Brennan, M., & Robertson, S. (2020). Reimagining the new pedagogical possibilities for universities post-Covid-19. *Educational Philosophy and Theory, An EPAT Co*, 1–44. <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1777655>

Pokhrel, S., & Chhetri, R. (2021). A literature review on impact of COVID-19 pandemic on teaching and learning. *Higher Education for the Future*, 8(1), 133–141. <https://doi.org/10.1177/2347631120983481>

Reza, M. I. H. (2016). Sustainability in higher education: Perspectives of Malaysian higher education system. *Sage Open*, 6(3), 1–9. <https://doi.org/10.1177/2158244016665890>

Rieckmann, M. (2012). Future-oriented higher education: Which key competencies should be fostered through university teaching and learning? *Futures*, 44(2), 127–135. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2011.09.005>

Rieckmann, M. (2018). Learning to transform the world: key competencies in Education for Sustainable Development. In *Issues and trends in education for sustainable development*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization: Paris, France.

Satrianawati, S., & Fu, W. H. (2019). Education for sustainable development (ESD) in Indonesia: A Conceptual framework. *International Journal of Education and Learning*, 1(1), 42–49. <https://doi.org/10.31763/ijelev1i1.33>

Selvarajah, C., Meyer, D., Jayakody, J., & Sukunesan, S. (2020). Managerial Perceptions of Leadership in Sri Lanka: Good Management and Leadership Excellence as Foundation for Sustainable Leadership Capacity Building in Post-Civil War Sri Lanka. *Sustainability*, 12(4), 1307. <https://doi.org/10.3390/su12041307>

Sinakou, E., Donche, V., Boeve-de Pauw, J., & Van Petegem, P. (2019). Designing powerful learning environments in education for sustainable development: A conceptual framework. *Sustainability*, 11(21), 5994. <https://doi.org/10.3390/su11215994>

Sirat, M., Alias, A. K., Jamil, H., Saad, W. Z., Yusoff, M. S. B., Shuib, M., Selvanathan, M., Muftahu, M., Ghasemy, M., & Mohamed, M. (2020). *Flexible Learning Pathways in Malaysian Higher Education: Balancing Human Resources Development and Equity Policies*. Commonwealth Tertiary Education Facility.

Spangenberg, J. H. (2005). Will the information society be sustainable? Towards criteria and indicators for a sustainable knowledge society. *International Journal of Innovation and Sustainable Development*, 1(1–2), 85–102. <https://doi.org/10.1504/ijisd.2005.008082>

Taşçı, G., & Titrek, O. (2020). Evaluation of lifelong learning centers in higher education: A sustainable leadership perspective. *Sustainability*, 12(1), 22. <https://doi.org/10.3390/su12010022>

UNESCO. (2020). *Education for Sustainable Development: A Roadmap*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Vroom, V. H., & Jago, A. G. (2007). The role of the situation in leadership. *American Psychologist*, 62(1), 17–24. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.62.1.17>

Wan Zahidah, W. Z., Zainal Abidin, S., Aiman Fikri, B., & Muhaideen Abdul Kader, M. I. (2021). *RCE Greater Gombak: Journey Towards Holistic Community Transformation*. Sejahtera Centre for Sustainability & Humanity, IIUM.

Zulkifly, B. (2021). Case Study on Linking Sejahtera Leadership with Gross National Happiness. *International Journal of Human Potentials Management*, 3(1), 14–24.

Millennial Muslims and Use of Cyber-Islam: A Case Study of Bilal Philips and Mufti Menk on Twitter and their Impacts

Muslim Milenial dan Penggunaan Islam Siber: Kajian Kes Bilal Philips dan Mufti Menk di Twitter dan Kesannya

Mariet Rosnaida Cabrera Cusi* and Abdelaziz Berghout**

Abstract

This study attempts to use Big Data Analytic Techniques to investigate the views of Millennial Muslims on the effectiveness of scholars/preachers on cyber-Islam. Two eminent scholars, Bilal Philips, and Mufti Menk have been chosen for this purpose. It examines the changing expressions and manifestations of Islam because of historical epochs and contexts. For example, the modern world is in its "post-postmodernist" stage and context, which necessitates a rethinking of previous debates and discourses on Islam. The Millennial Age is discussed, as well as its characteristics and their implications for Muslim expression of Islam. Cyber-Islam is the study of the intersection of Islam and online platforms. There is a review of academic literature on Bilal Philips and Mufti Menk. This study's methodology is to incorporate data mining methods to create a framework that can be used effectively to analyze the Twitter content and followers of Bilal Philips and Mufti Menk from an Islamic perspective. The study reveals various facts about Millennial Muslims as well as the way Islamic knowledge is communicated via social media. The study concludes that combining social media studies with Islamic studies can provide a more complete picture of contemporary Muslims and their online engagement with Islam.

Keywords: Cyber-Islam, Millennial Muslims, Use, Impacts, Bilal Philips, Mufti Menk.

* Postgraduate researcher at the International Institute of Islamic Thought and Civilisation, International Islamic University Malaysia (ISTAC-IIUM).

** Dean of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation, and Professor at the Abdul Hamid Abu Sulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

الملخص

تحاول هذه الدراسة استخدام تقنيات تحليل البيانات الضخمة للتحقيق في آراء المسلمين من جيل الألفية حول فعالية العلماء / الدعاة في الإسلام السيرياني. وقد تم اختيار اثنين من العلماء البارزين ، بلال فيليبس ومفتي منك، لهذا الغرض. وهو يبحث في التعبيرات والمظاهر المتغيرة للإسلام بسبب العصور والسياقات التاريخية. على سبيل المثال ، العالم الحديث في مرحلته وسياقه الحالي "ما بعد الحداثة"، الأمر الذي يتطلب إعادة التفكير في المناقشات والخطابات السابقة حول الإسلام. تتم مناقشة العصر الألفي، وكذلك خصائصه وآثره على التعبير عن الإسلام في وسائط التواصل الاجتماعي. الإسلام السيرياني هو دراسة تقاطع الإسلام والمنصات الإلكترونية. ومن أجل هذا الغرض تقدم الدراسة، مراجعة للأدبيات الأكاديمية حول بلال فيليبس ومفتي منك. وتستخدم هذه الدراسة منهجية دمج طرق استخراج البيانات لإنشاء إطار عمل يمكن استخدامه بشكل فعال لتحليل محتوى تويتر ومتابعي بلال فيليبس ومفتي منك من منظور إسلامي. تكشف الدراسة عن حقائق مختلفة عن المسلمين من جيل الألفية، وكذلك الطريقة التي يتم بها توصيل المعرفة الإسلامية عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وخلصت الدراسة إلى أن الجمع بين دراسات وسائل التواصل الاجتماعي والدراسات الإسلامية يمكن أن يوفر صورة أكثر وضوحاً للمسلمين المعاصرين ومشاكلهم عبر الإنترنت من أجل نشر القيم الإسلامية والتعبير عن الإسلام من خلال هذه الوسائط الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الإنترنت، الإسلام، مسلمو الألفية، الاستخدام، التأثيرات، بلال فيليبس،

مفتي منك.

Abstrak

Kajian ini cuba menggunakan teknik analisis data besar untuk menyiasat pandangan umat Islam milenium mengenai keberkesanan ulama/pendakwah mengenai Islam siber. Dua ulama terkemuka, Bilal Philips dan Mufti Menk, telah dipilih untuk tujuan ini. Ia mengkaji perubahan ungkapan dan manifestasi Islam kerana zaman dan konteks sejarah. Sebagai contoh, dunia moden berada dalam tahap dan konteks "pasca-postmodernis", yang memerlukan pemikiran semula perdebatan dan wacana sebelumnya mengenai Islam. Zaman Milenium dibincangkan, serta ciri-ciri dan implikasinya terhadap ungkapan Islam Islam. Cyber-Islam adalah kajian persimpangan Islam dan platform dalam talian. Terdapat ulasan mengenai kesusasteraan akademik mengenai Bilal Philips dan Mufti Menk. Metodologi kajian ini adalah untuk menggabungkan kaedah perlombongan data untuk mewujudkan rangka kerja yang boleh digunakan dengan berkesan untuk menganalisis kandungan Twitter dan pengikut Bilal Philips dan Mufti Menk dari perspektif Islam. Kajian ini mendedahkan

pelbagai fakta mengenai umat Islam Milenium serta cara pengetahuan Islam disampaikan melalui media sosial. Kajian ini menyimpulkan bahawa menggabungkan kajian media sosial dengan kajian Islam dapat memberikan gambaran yang lebih lengkap mengenai umat Islam kontemporari dan penglibatan dalam talian mereka dengan Islam.

Kata Kunci: Cyber, Islam, Millennial Muslim, Penggunaan, Kesan, Bilal Philips, Mufti Menk.

Introduction

Since the Covid-19 pandemic, it has become abundantly clear that social media is an essential communication network that has kept people connected all over the world. People could still interact transnationally even during national lockdowns. In this regard, the potential of social media to open new avenues for human interactions is only just beginning to be realised. According to Regina Luttrell, social media is catalysing one of the greatest global transformations in history.¹ While social media is changing the present and the future, it has also changed the past. Jason Steinhauer provocatively argued that history has been transformed into “e-history,” where the very notions of the past are radically inscribed onto the internet and social media platforms.² The curious question is to see if and how social media has affected the understanding and expression of Islam.

Muhammad Ali has suggested that the internet made Islam more complex than ever. The commonly espoused binary of ‘devout Muslims’ and ‘nominal Muslims’ break down on the Internet.³ The internet ushered in new ways of Muslims interacting with one another as well as with others. Rosemary Pennington advised Western reporters and

¹ Luttrell, R. (2015). *Social Media: How to Engage, Share, Connect*. London: Rowman & Littlefield Publishers, p. 38.

² Steinhauer, J. (2022). *History, disrupted: How Social Media and the World Wide Web Have Changed the Past*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

³ Ali, M. (2011). The Internet, cyber-religion, and authority: the case of the Indonesian Liberal Islam Network. In Weintraub, A. N. (Ed.), *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*. New York: Routledge, p. 102.

researchers to tune into Muslims on Twitter when they are covering the Muslim communities. As an example, she says that when terrorist attacks occur, a usual search on Twitter will show Muslims condemning the terrorist attacks. Pennington sees this as a good critique of the ‘why don’t Muslims condemn terrorism?’ canard.⁴ In instances, social media is the key medium by which to spread Islamic knowledge. Due to the anti-religious policies of the Soviet Union, many Muslims in Kazakhstan were uneducated about the religion. Wendell Schawb found that the “piety movement” in Kazakhstan promoted Islamic knowledge by simplifying Islamic knowledge for social media consumption.⁵ The multifaceted intersections between Islam and social media are numerous.

This research paper attempts to shed some lights on how important and influential social media is to the communication of Islam in contemporary times. It focuses on the social media interactions of two popular religious authorities: Bilal Philips and Mufti Menk. By investigating how both Bilal Philips and Mufti Menk portray Islam online, several objectives can be met. The research will use Big Data Analytics techniques to see if a synergy arises, where the benefits of both are taken advantage of in advancing the cause of Islam as well as the Millennial Muslim’s effective use of cyber-Islam. The research aspires towards suggesting some useful ways that will motivate the other scholars in Academia to emulate the example of both Bilal Philips’ and Mufti Menk’s ideas on using the social platform effectively to address Millennial Muslims.

Importantly, this research will seek to detail the characteristics and traits of the Muslim audiences who interact online with both scholars. This research will thus integrate new methodologies into Islamic studies, correct mistaken or misconceived perceptions on Islam, as well as provide a typology of the online Muslim Ummah.

The second section grounds the entire research on a firm basis of historical processes and their effects on the expressions of religion in general and Islam in particular. This section will critique some of the

⁴ Pennington, R. (2018). New Media and Muslim Voices. In R. Pennington & H. E. Kahn (Eds.), *On Islam: Muslims and the Media*. Indiana University Press, p. 116.

⁵ Schawb, W. (2018). Visual Culture and Islam in Kazakhstan: The Case of Asyl Arna’s Social Media. In M. Laruelle (Ed.), *Being Muslim in Central Asia: Practices, Politics, and Identities*. Leiden: Brill, pp. 159-160.

standard discussions held on Islam in the contemporary world by highlighting their inadequacies. The third section delves into the 'Millennial Age' and explores the characteristics and unique features of the Net Generation, Generation Z, and the Millennial Generation. The fourth section provides an overview of the field of Cyber-Islam and explains important concepts and contributions to the study of Islam's online presence. The fifth section discusses the academic literature regarding Bilal Philips and Mufti Menk, highlighting the important themes used in understanding their thought. The sixth section provides the methodology of Big Data Analytics alongside in analysing the moderate approaches to Islam. By fusing both the methodology with the approach, a unique framework can be utilised in understanding Bilal Philips and Mufti Menk's social media interactions. The seventh section analyses the Twitter accounts of Bilal Philips and Mufti Menk, alongside the content of their posts on Twitter. The eighth section analyses the Twitter followers of Bilal Philips and Mufti Menk, seeking to determine their traits and characteristics. The ninth and final section provides an interpretation of the results, emphasises the significance of the results, as well as concludes the research paper on the optimistic note that further research can be done in this field.

Expressions of Islam in Context and the Millennial Age

The intersection of historical criticism and religious studies has a long history. The historical-critical method enabled European academics, intellectuals, and scholars to comprehend religious texts as part of a larger historical context. It is widely assumed that the Enlightenment introduced the historical-critical approach to religion. David R. Law corrects this view, by showing how the historical-critical method has its roots in the Renaissance and Reformation.⁶ Related to this is the historicising tendency in religious studies. Giovanni Casadio argues that expressions of religions are part of a complex historical process.⁷ He finds this historicising tendency in the "Islamicate Western Asia" among Islamic scholars like Abu Rayhan al-Biruni and Abd al-Karim al-

⁶ Law, D. R. (2012). *The Historical-Critical Method: A Guide to the Perplexed*. London: Continuum, p. 26.

⁷ Casadio, G. (2016). Historicising and Translating Religion. In M. Stausberg & S. Engler (Eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford University Press, p. 34.

Shahrastani. Both these scholars pioneered the historical and anthropological study of religions.⁸

Contemporary research in Islamic studies recognises how Islamic theology arose from historical configurations. Nimrod Hurvits studied the famous *Mihna* of Caliph Al-Mamun and Ahmad b. Hanbal. Hurvits finds that such an event makes clear how historical power struggles had widespread ramifications on Islamic thought.⁹ The study of religion must be done in tandem with the historical circumstances defining the expressions of religion.

Given how historical developments invariably affect religious expression, the question naturally arises as to whether the contemporary milieu affects Islamic expression. Many academics and scholars have already responded to this question. Oliver Leaman shown how Muslims in the contemporary world are grappling to understand Islam in the face of contemporary challenges.¹⁰ John L. Esposito & John O. Voll chart the many figures who helped form “Contemporary Islam”. Among these figures are intellectuals like Ismail Ragi Al-Faruqi and politicians like Anwar Ibrahim.¹¹ Carl W. Ernst recognises that the contemporary concept of Islam is influenced largely by the East-West interaction, including colonialism.¹²

While the subject of Islam and its involvement in the modern world is fascinating, one might wonder if it has also become dated. Jeffery T. Nealon has provided a tantalising suggestion. He argues that the contemporary world has gone beyond postmodernism and is now in a state of “post-postmodernism”.¹³ Following up on this suggestion, it can be stated that if postmodernism is already dated, then modernism is also outdated. In their discussions of Islam in the contemporary world, Leaman, Esposito, Voll, and Ernst refer to issues of modernity, the

⁸ Ibid., p. 43.

⁹ Hurvits, N. (2016). Al-Mamun (r. 198/813-218/833) and the Mihna. In S. Schmidtke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford University Press, p. 658.

¹⁰ Leaman, O. *Controversies in Contemporary Islam*. New York: Routledge.

¹¹ Esposito, J. L. & Voll, J. O. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press, chapter 1 & 8.

¹² Ernst, C. W. (2003). *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. The University of North Carolina Press, p. 200.

¹³ Nealon, J. T. (2012). *Post-Postmodernism or, the Cultural Logic of Just-In-Time Capitalism*. Stanford University Press.

modern world, modernisation, the modern age.¹⁴ This means that such discussions, while no doubt beneficial, do suffer from a severe problem. They hardly consider socio-historic developments in the contemporary world that occurred after modernity and even after postmodernity.

To understand Islam in the contemporary world, one must acknowledge that the modern society has already changed dramatically. These changes have had an unprecedented impact on how Muslims interact and engage with Islam today. Social media is an important part of contemporary Muslim engagement. The social media age is known as the "Millennial Age." A look at the characteristics of the Millennial Age is required to better understand how Islam is represented in contemporary times. This will be explained further in the following section.

Don Tapscott interviewed 11,000 young people to see what the qualities of the "Net Generation" were. Tapscott held that young people differed from previous generations primarily due to the effect of the internet. In his comprehensive survey and study, he found eight characteristics of the "Net Generation". These characteristics are: freedom, customisation, scrutiny, integrity, collaboration, entertainment, speed, and innovation.¹⁵ Tapscott holds these eight characteristics are "rooted" in the "media diet" that younger people grow up on.¹⁶

In his research, Tapscott presents a bold thesis. The key difference between the "Net Generation" and past generations is the matter of "digital immersion". Younger people are connected to the internet from their youth to adolescents and beyond. This "digital immersion" leads their brains to being rewired differently than usual.¹⁷ In short, the young generation think digitally, because their brains are formed digitally.

Corey Seemiller and Meghan Grace define Millennials as anyone born from 1981 till 1995. They describe the common traits of Millennials

¹⁴ E.g. Leaman, p. 73; Esposito & Voll, p. 136; Ernst, p. 130.

¹⁵ Tapscott, D. (2009). *Grown Up Digital: How the Net Generation Is Changing Your World*. New York: McGraw-Hill, p. 74.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Tapscott, pp. 101-119.

as digitally connected, optimistic, and focused on self.¹⁸ Interestingly, Seemiller & Grace hold that Generation Z comes *after* Millennials. That is, anyone born after 1995 is not a Millennial; rather, he or she belongs to Generation Z. Seemiller & Grace provide important statistics regarding Generation Z and their relation to technology. 91% of them use smartphones to access the internet. They prefer smartphones to all other electronic devices, even including laptops. The median age for Generation Z to get their first smartphone is 12 years old. Adults use the internet on their smartphones for 3 hours as a daily average.¹⁹ Surprisingly, young people aged 16 to 24 use 1/3rd of their online time on social media.²⁰

Andrea Hershatter & Molly Epstein refer to the “Millennial generation,” particularly regarding the attitudes to work and management. Hershatter & Epstein find that Millennials have a greater propensity for online “content creation” and “engaged interaction” with internet domains. For instance, the December 2008 Pew Internet and American Life survey found that 59% of teenagers create online content. Other studies found that 1/3rd of all college students already have their own blogs.²¹

Abhishek Dwivedi & Clifford Lewis examined how millennials used social media. They found that social media offered millennials a coping mechanism for their personal problems, a reduction in loneliness, and a way to strengthen self-identity.²² Thus, social media usage plays a crucial role in the personality and identity of millennials.

Admittedly, there is some ambiguity. The “Net Generation,” “Generation Z,” and “Millennial Generation” are not identical. What is similar to all three of them is the emphasis on using the internet, digital interactions, and social media usage. While a “Millennial Age” is not strictly accurate, the notion covers what is considered as the “Digital

¹⁸ Seemiller, C. & Grace, M. (2019). *Generation Z: A Century in the Making*. New York: Routledge, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ Hershatter, A. & Epstein, M. (2010). Millennials and the World of Work: An Organization and Management Perspective. *Journal of Business and Psychology*, 25, pp. 213-4.

²² Dwivedi, A. & Lewis, C. (2021). How millennials’ life concerns shape social media behaviour. *Behaviour and Information Technology*, 40(14), pp. 1478-9.

Age". Alberto Acerbi understood that the Digital Age has led to considerable cultural change across the world.²³ Rosamund Sutherland speaks of the "21st-century digital age" and how it affects education and also social issues.²⁴ Ayala Fader has detailed how the "Digital Age" has brought religious doubt amongst Orthodox Jews.²⁵

While the "Digital Age" is a more concrete term than "contemporary world" for understanding Muslim interactions and engagement with Islam today, the "Millennial Age" will be kept for its nuance. The term Millennial refers to youth and a generation, whereas the term Digital does not. To understand how Islam is portrayed in contemporary times among Muslim youth, one must investigate, among others, how Muslims interact with their religion online. This will be addressed in the following section.

On Cyber-Islam & Cyber-Muslims

Gary R. Bunt has done much to shed light on contemporary Muslim engagement in the Digital Age. A crucial notion for Bunt is what he calls "Cyber Islamic Environments". He justifies this notion by arguing that it is a "significant task in its own right" for academics and researchers to outline the online landscape of which Muslims interact in.²⁶ One of the most important aspects of the Muslim reaction to the terrorist attacks of 9/11 is the "Cyber Islamic Reactions" for which Bunt provides three chapters of analysis.²⁷ The upshot of Bunt's position is that a major way in which Muslims engage with issues relating to Islam is via online interactions.

In a later work, Bunt developed his notion of Cyber Islamic Environments (CIE) into a corollary notion of *iMuslims*. According to Bunt, *iMuslims* are cyber-Muslims who engage within CIEs, by

²³ Acerbi, A. (2020). *Cultural Evolution in the Digital Age*. Oxford University Press.

²⁴ Sutherland, R. (2014). *Education and Social Justice in a Digital Age*. University of Bristol, Policy Press, p. 55.

²⁵ Fader, A. (2020). *Hidden Heretics: Jewish Doubt in the Digital Age*. Princeton University Press.

²⁶ Bunt, G. R. (2003). *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press, p. 5.

²⁷ See: Bunt, chapter 4, 5, 6.

expressing their faith in digital contexts.²⁸ Bunt provides a sophisticated approach to CIEs and iMuslims. He utilises Annemarie Schimmel's phenomenological approach to Islam, where she unpacks the various symbolisms used by Muslims. In the same way, Bunt considers CIEs as providing a phenomenology of how iMuslims experience their religion.²⁹ From this perspective, CIEs is an important source of knowledge, for it provides details of the Muslim subjectivities towards Islam which usually are hard to gain from a simple study of canonical texts.

Bunt goes further in another work, showing how CIEs challenge the standard notions of religious authority on Islam. Because of the plethora of views on Islam espoused in CIEs, a useful Fiqh tool that can help navigate the vast data on Islam online is that of *Ijtihad*. In Bunt's view, the concept of *Ijtihad* can make sense of CIEs where a plurality of often dissimilar views are espoused about Islam.³⁰ This has led to the rise of "celebrity religious figures" whose views are popular, despite these figures not being traditional religious scholars.³¹ The study of such celebrity figures in CIEs can shed light on how *Ijtihad* allows Muslims from different parts of the world to articulate their own views by infusing these views with Islamic elements.

Mohammed el-Nawawi & Sahar Khamis hypothesise that the cyberspace has become a "virtual *Ummah*" for Muslims to unite under a multiplicity of identities. El-Nawawi & Khamis borrow Benedict Anderson's notion of "Imagined Communities" and applies it to the "virtual *Ummah*".³² While there are differences amongst Muslims in cyberspace, there are also important similarities and agreements. For instance, on the issue of Palestine-Israel conflict, Muslims in cyberspace seem to share the same political views.³³

Sana Patel recognises that Muslim youth usually connect to religious authorities via social media interactions. Patel says a common way to

²⁸ Bunt, G. R. (2009). *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. The University of Carolina Press, p.6.

²⁹ *Ibid.*, p. 78.

³⁰ Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. The University of Carolina Press, p. 71.

³¹ *Ibid.*, p.72.

³² El-Nawawi, M. & Khamis, S. (2009). *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourse in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan, p. 113-4.

³³ *Ibid.*, p. 123.

sustain a connection is via Muslim youth engaging in follows, likes, and retweets of content uploaded by religious authorities on social media.³⁴ Saminaz Zaman uses the notion of “Cyber-Mufti” to make a similar point. Zaman speaks of the popularity of “virtual Islam” which is “radically transnational”.³⁵ This transnational quality allows Muslims to explore Islamic content not limited to their own locales or narrowed to their own specific communities.

Even serious academia has begun to gravitate towards the potentials of digitisation. Dagmar Riedel points out how the digitisation of Islamic manuscripts has led to many scholars of Islamic studies keeping prominent social media accounts, on Facebook and Twitter, to cater for enthusiasts of the Muslim textual heritage.³⁶

Philip N. Howard has shown how Twitter and Facebook are used in “Political Islam”.³⁷ In another work, Philip N. Howard & Muzammil M. Hussain demonstrated how the Arab Spring occurred due to the use of social media platforms.³⁸ The interactions between Islam and politics cannot be understood properly without also considering the social media aspect. It is hard to disagree with Jon W. Anderson who said that the internet radically changed how Muslims network with one another.³⁹ *Indonesia and the Malay World*, the academic journal published by Routledge, had a special issue on “Practicing Islam through social media in Indonesia”. Martin Slama argued that the intersection of Islam and “New Media” is a field that is “so dynamic today” due to the advancement

³⁴ Sana Patel. (2022). Hybrid *Imams*: Young Muslims and Religious Authority on Social Media. In R. Rozenhal (Ed.), *Cyber Muslims: Mapping Islamic Digital Media in the Internet Age*. London: Bloomsbury Academic, pp. 38-9.

³⁵ Zaman, S. (2008). From Imam to Cyber-Mufti: Consuming Identity in Muslim America. *The Muslim World*, 98(4), pp. 469-470.

³⁶ Riedel, D. (2016). Of Making Copies There Is No End: The Digitisation of Manuscripts and Printed Books in Arabic Script. In E. Muhanna (Ed.), *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*. Berlin: De Gruyter, pp. 68-9.

³⁷ Howard, P. N. (2011). *The Digital Origins of Dictatorship and Democracy: Information Technology and Political Islam*. Oxford University Press.

³⁸ Howard, P. N., & Hussain, M. M. (2013). *Democracy's Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring*. Oxford University Press.

³⁹ Anderson, J. W. (2005). Wiring Up: The Internet Difference for Muslim Networks. In C. W. Ernst & B. B. Lawrence, (Eds.), *Muslim Networks From Hajj to Hiphop*. The University of North Carolina Press, p. 252.

of digital technologies.⁴⁰ Slama's point is true for Muslims communities across the world, not just in Indonesia.

This article will look at how Muslims in the Millennial Age perceive and **practice** Islam through online interactions with two well-known and popular religious leaders: Dr Bilal Philips and Mufti Menk. While their reputations precede them, it is worthwhile to sketch the academic literature on their views, works, and perspectives. This will be addressed in the following section.

On Bilal Philips & Mufti Menk

Bilal Philips was born in Jamaica in 1947. He went to live in Canada where he converted to Islam in 1972. He studied Islam in Saudi Arabia and got his doctorate from University of Wales.⁴¹ According to Roald, Bilal Philips "deliberately avoids" calling himself a Salafist, even though his ideas are in line with Salafism. She also accuses Philips of supporting underage marriage with girls below puberty.⁴²

In another work, Roald provides perhaps the most in-depth analysis of Bilal Philips' views. Many new Muslims in Scandinavia read the works of Bilal Philips. They typically read more books by Bilal Philips than by any other scholar.⁴³ Roald characterises Bilal Philips' books as "convert writing within the Salafi approach".⁴⁴ She criticises Bilal Philips for his condemnation of Ibn Arabi, the famous Sufi, as a pantheist and Kafir.⁴⁵ She likens Philips' view to that of the Khawarij, who declare a Muslim to be a disbeliever just for sinning. Roald records a convert to Islam who complained that Bilal Philips was too strict in his judgement of Muslims who sin.⁴⁶ Roald also criticises Bilal Philips for rejecting the Darwinian Theory and for being anti-scientific. She blames such a position for lowering the education of Muslims in the West, as they reject

⁴⁰ Slama, M. (2018). Practicing Islam through social media in Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), p. 1.

⁴¹ Roald, A. S. (2012). The Conversion Process in Stages: New Muslims in the Twenty-First Century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), p. 351.

⁴² *Ibid.*, p. 352.

⁴³ Roald, A. S. (2004). *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill, p. 213.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 216-7.

science for the sake of religion.⁴⁷ Bilal Philips' most popular book in Scandinavia is his work entitled *The Evolution of Fiqh*.⁴⁸ Roald critiques this book by saying that Philips rejects a synthesis of Fiqh views and instead advocates for a unified fixed view on Fiqh.⁴⁹

Lasse Lindekilde says Bilal Philips is intolerant towards homosexuals, Shia, supports Shariah rules of beating women, as well as expressing "violent jihad" and even performing this on Youtube.⁵⁰ At the same time, Lindekilde analyses the Dutch media for its reaction to Bilal Philips' visit to Denmark. Fifty-two instances of intolerant remarks against Bilal Philips was found in the Dutch media coverage of his visit.⁵¹ The mainstream media, at least in Denmark, is highly critical of Bilal Philips.

Studying *Dabiq*, the magazine produced by ISIS, Göran Larsson found that Dabiq (ISIS) had officially labelled Bilal Phillips as an apostate from Islam.⁵² In the 14th issue of Dabiq, ISIS declared that Bilal Philips was equal to Christians and Jews.⁵³ Clemens Holzgruber has provided an in-depth study of Bilal Philips and ISIS. Holzgruber refers to J. M. Berger who alleges that Bilal Philips converted American soldiers to Islam, and then used them in the Bosnian War in 1992. Bilal Philips is said to have had connections with Al-Qaeda members which is why he was listed as a co-conspirator in the 1993 World Trade Centre bombing. Bilal Philips denies the allegations.⁵⁴

Bilal Phillips founded the Islamic Online University in 2007, which provides free online lessons on Islam. His Facebook page has over six million followers. Bilal Philips has been banned from entering the

⁴⁷ Ibid., p. 218.

⁴⁸ Ibid., p. 219.

⁴⁹ Ibid., p. 220.

⁵⁰ Lindekilde, L. (2014). The Mainstreaming of Far-Right Discourse in Denmark. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 12(4), pp. 364-5.

⁵¹ Ibid., p. 368.

⁵² Larsson, G. (2017). Apostasy and Counter-Narratives—Two Sides of the Same Coin: The Example of the Islamic State. *The Review of Faith and International Affairs*, 15(2), p. 48.

⁵³ Spier, T. E. (2018). Extremist Propaganda and Quranic scripture: A 'radical' corpus-based study of the Dabiq. *Discourse & Society*, 29(5), p. 561.

⁵⁴ Holzgruber, C. (2020). Pierre Vogel's and Bilal Philips' Criticism of Jihadism. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2), p.153.

United Kingdom, Germany, and Denmark.⁵⁵ In 2016, ISIS published an article in Dabiq entitled: “Kill the Imams of Kufr in the West”. ISIS urged Muslims to murder Bilal Philips because he was an apostate from Islam.⁵⁶ Interestingly, Bilal Philips was arrested in 2014 on charges of being an ISIS recruiter.⁵⁷

Holzgruber carefully analyses Bilal Philips’ critique of Jihadism. According to Holzgruber, Bilal Philips’ critique revolved around four themes, which include the need to follow *wasatiyya* (moderation) and reject *ghulu* (extremism).⁵⁸ Holzgruber understands Bilal Philips to hold the view that Jihad primarily is a matter of struggling against yourself to become a better Muslim. Philips gives priority to the inner struggle of becoming a better Muslim than to violence against others.⁵⁹ Bilal Philips attacked the *Takfiri* tendency of Jihadists who say rulers are disbelievers simply because the rulers’ sin.⁶⁰ Bilal Philips rejected the idea of establishing Shariah Law in Western countries. Moreover, even within Muslim countries, Bilal Philips held that education was the key to spreading greater awareness amongst Muslims. He felt this was the correct way to reach Islamic rule, not through use of force or social impositions.⁶¹ Holzgruber concludes that Bilal Philips showed “clear-cut and consistent opposition” to Jihadism.⁶²

Shady Elmasry identifies Bilal Philips as one of the “founders of the Salafi movement in America”. Bilal Philips was the first Westerner to have enrolled at the Islamic University of Medina.⁶³ Dean Beekers sees Bilal Philips as part of the “new kind of leaders” in Muslim communities. Bilal Philips is among the “English-speaking transnationally travelling preachers” who enjoy great popularity amongst young Muslims.⁶⁴ Iman

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 150.

⁵⁷ Ibid., p. 151.

⁵⁸ Ibid., p. 152.

⁵⁹ Ibid., p. 157.

⁶⁰ Ibid., p. 162.

⁶¹ Ibid., p. 165.

⁶² Ibid., p. 169.

⁶³ Elmasry, S. (2010). The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-Americans. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30(2), p. 222.

⁶⁴ Beeker, D. (2015). A moment of persuasion: travelling preachers and Islamic pedagogy in the Netherlands. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 16(2), p.202.

Dawood points out that Bilal Philips was initially accused of being an *Ikhwani*. In 2001, Bilal Philips responded to this accusation, by openly declaring he was Salafi.⁶⁵ Adis Duderija considers Bilal Philips as being a “Neo-Traditional Salafi” in the western context.⁶⁶

This overview of the academic literature on Bilal Philips shows the major areas in which his thought is studied. He is discussed as a convert to Islam, a person who holds intolerant views towards other Muslims as well as non-Muslims; he is discussed in relation to matters of Jihad and violence, as well as often referred to in the context of sectarianism amongst Muslims.

Sana Patel explains that Mufti Menk, the Zimbabwean scholar, is a popular religious figure online. He has seven million followers on Twitter. He is known best for his motivational tweets that use humour to attract young Muslims.⁶⁷ His style of communication is comforting and encouraging, not preachy. His approach and soft tone appeal to many Muslim youth in contrast to the sternness found in preachers like Yasir Qadhi.⁶⁸ Menk’s approach to conveying Islam strikes a chord with people nowadays, such that even Nicki Minaj, the famous hiphop singer in America, follows Mufti Menk on Twitter.⁶⁹ No other Muslim religious figure has attracted an American female singer to his social media account, apart from Mufti Menk.

Mulki Mohamed Al-Sharmani identifies Mufti Menk as a popular online source for religious learning for Somali Muslims in Finland.⁷⁰ Despite the popularity of Mufti Menk on CIEs, the academic literature has hardly anything to say about him. What sparse information is provided usually refers to his run-in with the Singaporean authorities. In 2017, Singapore banned Mufti Menk from giving a lecture. Kumar Ramakrishna

⁶⁵Dawood, I. (2020). Who is a ‘Salafi’? Salafism and the Politics of Labelling in the UK. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2), p. 249-250.

⁶⁶ Duderija, A. (2014). Neo-Traditional Salafis in the West: Agents of (Self)-Exclusion. In S. Yasmeen & N. Marković (Eds.), *Muslim Citizens in the West: Spaces and Agents of Inclusion and Exclusion*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, p. 135.

⁶⁷ Patel, p. 43.

⁶⁸ Ibid., p. 44.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Al-Sharmani, M. M. (2015). Striving Against the ‘Nafs’: Revisiting Somali Muslim Spousal Roles and Rights in Finland. *Journal of Religion in Europe*, 8(1), p. 118.

sees this as a negative result of Singapore's "Muscular Secularism".⁷¹ Muneerah Ab Razak says Singapore considers Mufti Menk as a threat, because Singapore looks at Islam through the lens of securitisation where every articulation of Islam is considered as potentially undermining national security.⁷² Even before 2017, Mufti Menk ran afoul of Singaporean authorities. In 2015, Singapore banned Mufti Menk from entering the country, because Singapore considered Mufti Menk's view of not saying 'Happy Christmas' as an expression of extremism.⁷³ Outside of the Singapore debacle, Nerina Rustomji praises Mufti Menk's use of humour and modesty when discussing matters of sex.⁷⁴ Conversely, Nadeem Mahomed accuses Mufti Menk of being a homophobe.⁷⁵

According to the academic literature, Bilal Philips appears to be more studied than Mufti Menk. While the academic literature has hinted at Bilal Philips' and Mufti Menk's social media and online influence, there is a clear gap in the academic literature when it comes to studying closely both their online presence, religious messaging, and engagement with Muslims in the Millennial Age. The following section describes the methodology for a more in-depth examination of Bilal Philips' and Mufti Menk's roles in the Cyber Islamic Environment.

Methodology & Approach

Twitter was chosen as the social media platform for analysis in this study. This is because of two factors. For starters, because of the various data mining tools available, Twitter is better suited for extensive textual analysis than other social media platforms. Text metadata can be processed faster than videos on YouTube, Instagram, and TikTok. Because of the 280 character word limit, tweets are short and to the

⁷¹ Ramakrishna, K. (2018). 'Diagnosing "extremism": the case of "Muscular" Secularism in Singapore'. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 11(1), pp. 26-47.

⁷² Ab Razak, M. (2019). "World-class Muslims": Examining the Discursive Construction of a Singapore Muslim Identity. *The Muslim World*, 109(3), p. 427.

⁷³ Abdullah, W. J. (2017). Conflating Muslim "Conservatism" with "Extremism": Examining the "Merry Christmas" Saga in Singapore. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37(3), pp. 344-356.

⁷⁴ Rustomji, N. (2021). *The Beauty of the Hour: Heavenly Virgins, Feminine Ideals*. Oxford University Press, p. 160.

⁷⁵ Mahomed, N. (2016). Queer Muslims: between orthodoxy, secularism and the struggle for acceptance. *Theology & Sexuality*, 22(1-2), p. 66 n10.

point, conveying the message as directly as possible. This favours textual analysis of Twitter over textual analysis of Facebook. Second, according to Twitter's User Profile Study, 80% of users access Twitter via their smartphones. Furthermore, 81% of users use Twitter at least once per day.⁷⁶ The User Profile Study shows that Millennials use Twitter regularly. This helps this study analyse the regular user interactions with Bilal Philips' and Mufti Menk's Twitter accounts.

This study has mined a sample of 5000 Twitter for each scholar. The scraping timeline covers till January 2022. The tweets were mined using Git Hub's Twin Project. The pattern discovery was partly made with Python's Pandas library. The following steps will be taken when analysing the content of both scholarly accounts. Within tweets, specific words will be targeted. Because tweets are only 280 characters long, specific words appearing in a single tweet can be considered keywords conveying important information. To avoid counting repeated words in a tweet multiple times, the search algorithm will only count one word per tweet, even if the same text is posted with a different date. Mufti Menk's replies have also been classified as tweets.

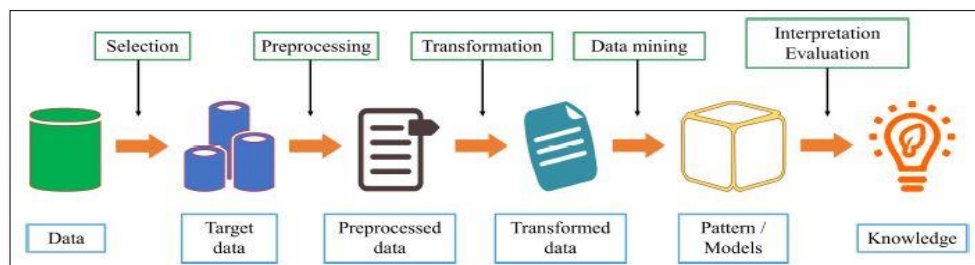


Figure 1. Overall processes of pattern discovery in Big Data analytics. Note: Adapted from *Review on the application of machine learning algorithms in the sequence data mining of DNA* (p. 5), by Y. Aimin et al, 2020, *Frontiers in Bioengineering and Biotechnology*.

⁷⁶ See: Aaron Moy, "Four insights about millennials on Twitter", *Twitter Blog*, 2014, https://blog.twitter.com/en_us/a/2014/four-insights-about-millennials-on-twitter

The Rahma Lil 'lammn concept will be used to calibrate the specific word search into an efficient information extraction method. This notion comes from Qur'an: (21:107) which states:

*{It was only as a mercy that We sent you [Prophet] to all people}*⁷⁷

H. R. H. Prince Ghazi held that the Prophet had sympathy and compassion for all people, "not only to the believers".⁷⁸ He cites Q.21:107 as the basis for this idea. He also cites Q.21:107 as evidence of the Divine Love towards non-Muslims.⁷⁹ In another work, Prince Ghazi describes Islam's concept of God using the twin notions of Mercy & Love.⁸⁰ He also describes the purpose of the creation of mankind as to do kindness to others.⁸¹ For the purposes of this research, the notion embodied in Q.21:107 translates onto the cyberspace. The prophetic message has a merciful stance towards all the users in cyberspace. Mercy, love, and kindness all arouse what is called "positive affect". In behaviour studies, positive affect is positive emotions that bring a positive mood to a person.⁸² It can be suggested that Q.21:107 emphasises that Islam has within it elements that arouse a positive effect in everyone. In tandem with positive affect, there is also "negative affect". In behaviour studies, negative affect includes negative moods such as guilt, shame, fear, anger etc.⁸³ In Islam, notions of fear and anger, for instance, exist too. Thus, the elements of Islam can be broadly characterised as those which produce positive affect and those that produce negative affect. Since these are scientific terms with specific meanings, it must be kept in mind that no normative judgement is passed on either affects.

⁷⁷ Abdel Haleem, M. A. S. (2005). *The Quran: A New Translation*. Oxford University Press, p. 208.

⁷⁸ Prince Ghazi, H. R. H. (2010). *Love in the Holy Quran*. Chicago: Kazi Publications, pp. 82-3.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁸⁰ Prince Ghazi, H. R. H. (2018). *A thinking person's guide to Islam: the essence of Islam in 12 verses from the Qur'an*. London: Turath Publishing, chapter 3.

⁸¹ *Ibid*, chapter 4.

⁸² Miller, D. N. (2011). Positive Affect. In S. Goldstien & J. A. Naglieri (Eds.), *Encyclopedia of Child Behaviour and Development*. New York: Springer, pp. 1121-2.

⁸³ Stringer, D. M. (2013). Negative Affect. In M. D. Gellman & J. R. Turner (Eds.), *Encyclopedia of Behavioural Medicine*. New York: Springer, pp. 1303-4.

Using the notion of *Rahma Lil 'Ālamīn*, this research will categorize key Islamic terms into two categories: positive words and negative words. Examples of pairs will illustrate this: reward/punishment, good/evil, halal/haram, forgiveness/guilt, paradise/hell, etc. The positive words are related to the *Rahma* (Mercy) of Islam, which all people regardless of faith will feel positively about.

Words that evoke a positive mood, such as "friendship," will be considered positive. Other words that evoke a negative mood, such as 'hudd law,' will be considered negative. Because of their connotations within Muslim culture, neutral terms that are not immediately negative, such as Companions (Sahaba), will be considered positive. Whether or not the evoked moods are justified is unimportant in this study; what matters is how the audience reacts to these terms. Whereas, negative words will inform on the preferences and communicative choices that both scholars make.

In addition to examining the content of both scholars, this study will examine their followers. Each scholar will have 5,000 followers chosen at random and analysed. Key characteristics and traits of these online users will be identified, and a typological portrait of the audience base will be created. The analysis of followers also aids in determining whether there is any correspondence between the positivity or negativity advocated by these scholars and their audience base. The following section begins with an examination of the contents of Bilal Philips' and Mufti Menk's accounts.

Mufti Menk & Bilal Philips Twitter Content

An overview of both Twitter accounts is necessary. Mufti Menk joined Twitter on February 2011. He posted 11,485 tweets from then till January 2022. In this time frame, he accumulated 8.3 million Twitter followers. Bilal Philips joined Twitter on May 2011. He posted 35,600 tweets from then till January 2022. In this time frame, he accumulated 1.1 million Twitter followers.

Both Mufti Menk and Bilal Philips were active on Twitter for over a decade. Yet a disparity between them can be noticed. Bilal Philips has posted over 300% more Twitter content than Mufti Menk. In contrast,

Mufti Menk has gained over 700% more followers on Twitter than Bilal Philips.

Paul Wouters, Zohreh Zahedi, and Rodrigo Costas have introduced the notion of *social media metrics* to understand the impact of scientific research on social media.⁸⁴ They discuss “comparative approaches” to social media metrics, which is concerned with questions of higher/lower, etc.⁸⁵ Taking cue from this, it can be said that Mufti Menk’s tweets have more impact than Bilal Philips’ tweets. With roughly one-third of the number of tweets that Bilal Philips posted, Mufti Menk was able to attract over seven times the followers that Bilal Philips has. Mufti Menk has lower number of tweets, higher number of followers. Bilal Philips has a higher number of tweets, lower number of followers.

Crucially, both Mufti Menk and Bilal Philips joined Twitter in 2011 and sustained their engagements on Twitter for over a decade. This shows both scholars are aware that social media is a long-term medium for the dissemination of Islamic knowledge. They did not see social media as a passing fad, or short-term exigency. In other words, they took social media seriously.

Following the *Rahmat lil-‘Ālamīn* concept, a thematic content analysis can be made of the tweets for both Mufti Menk and Bilal Philips. Positive themes are espoused by linguistic tokens, just as negative themes are shown via linguistic tokens. It is well-known that language can be categorised into positive and negative. Paul Rozin, Loren Berman, and Edward Royzman discuss how in the English language there are more positive words than negative words. This is due to language describing the world where positive events are more frequent than negative events.⁸⁶ In written and spoken corpuses, there is a positive bias where more positive words are used often while negative words are used less.⁸⁷ For the purposes of this research, positive words in English will map out the positive themes in Islam that induce a positive mood in

⁸⁴ Wouters, P., Zahedi, Z., & Costas, R. (2019). Social Media Metrics for New Research Evaluation. In W. Glänzel, H. F. Moed, U. Schmoch, & M. Thelwall (Eds.), *Springer Handbook of Science and Technology Indicators*. Springer Nature Switzerland, p. 688.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 697.

⁸⁶ Rozin, P., Berman, L., & Royzman, E. (2010). Biases in use of positive and negative words across twenty natural languages. *Cognition and Emotion*, 23(4), p. 537.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 538.

Twitter users. Negative words in English will map out the negative themes in Islam that induce a negative mood in Twitter users. It must be kept in mind that the words 'positive/negative' do not relate to moral categories; rather, they refer to moods generated in readers of the text.

The top eight positive words in Mufti Menk's tweets are, in descending order, love, peace, allow (halal), forgive, mercy, face (dealing with calamities), paradise, and kindness. The word 'love' appears over 400 times. Over 150 times, the word 'Paradise' appears. 'Mercy' appears nearly 200 times. Mufti Menk values positive human emotions like love and mercy over positive theological concepts like paradise. This enables Mufti Menk to present a positive view of Islam that can reach out to all people, regardless of their theological beliefs. Despite their rejection of paradise, agnostics and atheists can recognise the value of love and mercy. Mufti Menk's presentation of positive themes in Islam is like William Schweiker's discussion of religion's humanization. Schweiker believed that remembering death (a negative theme) provided the foundation for human responsibility but not for goodness. It was the love of life (a positive theme) that enabled humans to feel good.⁸⁸ By emphasising the human sentiments such as love and mercy, Mufti Menk can portray Islam as close to the human condition.

For Bilal Philips, the three key positive words are: Allah, peace (to the Prophet), and Islam. By far, 'Allah' is the main positive word for Bilal Philips who mentions it over 2,500 times. In contrast, Mufti Menk mentioned the word 'Allah' less than 100 times. In Bilal Philips' twitter, the words 'love,' 'mercy,' 'forgive,' 'allow (halal),' 'kindness' are mentioned too few times to be of any statistical significance. Surprisingly, even the word 'Paradise' is rarely mentioned.

⁸⁸ Schweiker, W. (2009). Humanising Religion. *The Journal of Religion*, 89(2), p. 216.

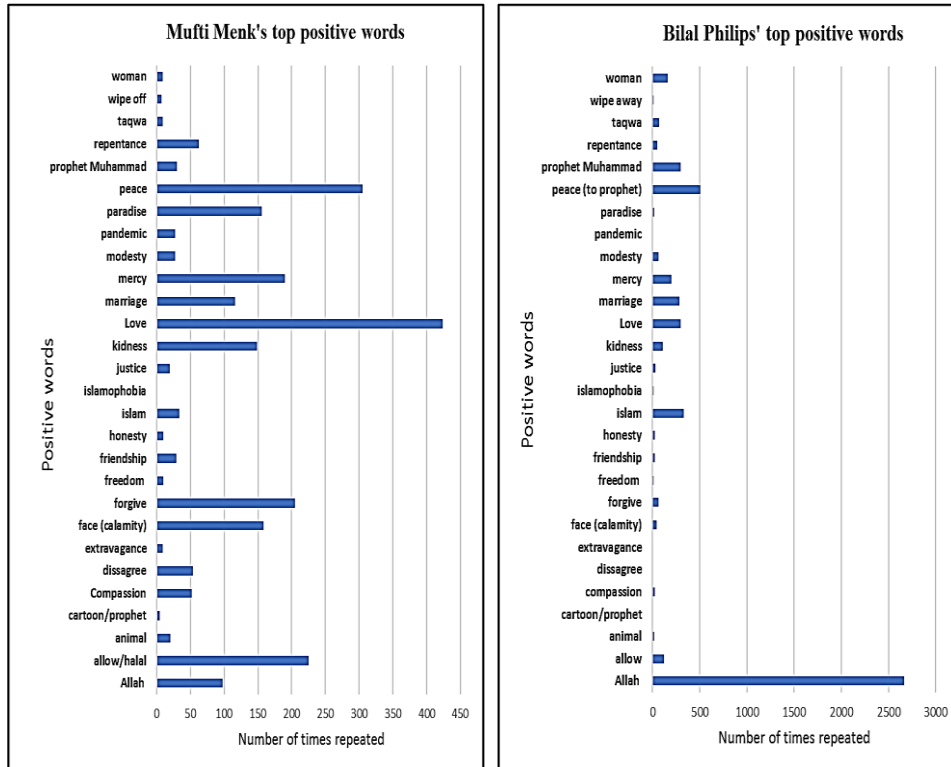


Chart no. 1 Mufti Menk's topmost positive words usage on Twitter

Chart no.2 Bilal Philips' topmost positive usage on Twitter

The positive themes of Islam, according to Bilal Philips' twitter, is focused primarily on Allah and on the Prophet. In this, Bilal Philips is following closely the traditionalist portrayal of Islam. In his messaging, Bilal Philips conveys Islam as a religion where people must obey Allah and the Prophet. Mufti Menk conveys Islam as a religion where people must love others and live peacefully with others.

For negative words, both Mufti Menk and Bilal Philips mention the word 'sin' more than others. While they both emphasis the theme of 'sin,' there are crucial distinctions in their overall negative portrayal. Mufti Menk refers repeatedly to 'drugs,' 'alcohol,' and 'pornography'. Bilal Philips mentions these terms rather less. Instead, Bilal Philips focuses more on 'music,' 'hijab,' 'haram,' 'beard,' 'zina'. Interestingly, Bilal Philips refers to 'Christianity,' 'Feminism,' 'Innovation,' and 'Atheism' whereas Mufti Menk rarely ever mentions these terms.

At least in terms of social media engagement, Mufti Menk often links the concept of 'sin' to drugs, alcohol, and pornography. Bilal Philips often links the concept of 'sin' to hijab, music, beard, zina, as well as other religions, Muslim sects, and ideologies. Mufti Menk's portrayal of sin is restrictive, whereas Bilal Philips' portrayal of sin is expansive. Most people, Muslim or non-Muslim, will agree that drug addiction is dangerous, that alcoholism is hurtful, and that pornography is misogynistic. Contrariwise, the issue of a man having a beard is controversial or at least debatable.

Mufti Menk conveys Islam by focusing on the haram issues that most people, regardless of religion, agree are bad. Bilal Philips conveys Islam by focusing on haram issues that most non-Muslims will disagree with, and some Muslims may find debatable.

A central part of *Rahma Lil 'Ālamīn* is universality. The Islamic message is a mercy to everyone, regardless of race, religion, or orientation. This can be further elucidated by borrowing an idea from Sissela Bok. She held that a minimal ethics could be accepted by everyone, no matter their own faiths or culture, because some form of minimal ethics is needed to facilitate communication and interpersonal relations.⁸⁹ In other words, without even a basic sense of ethics, all interpersonal and social interactions become untenable. Similarly, if Islam is presented in a way that emphasises the universality of its message, such as by focusing on a minimalistic ethics on which everyone can agree, more people around the world will agree with Islamic teachings. Based on this, Mufti Menk's negative portrayal of sin appears to resonate more with a universal minimal ethics, whereas Bilal Philips' negative portrayal of sin appears to be more specific to Muslims. After investigating the overall Twitter accounts of Bilal Philips and Mufti Menk, as well as the content of their tweets, it is now necessary to investigate how Twitter users engage with and respond to their messages. The following section will deal with this.

Mufti Menk & Bilal Philips Twitter Followers

Analysing the Twitter followers of Mufti Menk's and Bilal Philips' Twitter accounts provides a more detailed picture of their effectiveness

⁸⁹ Bok, S. (1995). *Common Values*. University of Missouri Press.

in communicating Islam's message. It also helps to gain a better understanding of the qualities and characteristics of those who follow the two scholars on social media. It is critical to understand the audience because it provides a cross-section of I-Muslims or a snapshot of the Virtual Ummah. 'Engagement' is the technical term for the total number of times users interact with a tweet, such as retweeting, commenting, liking, and so on. Mufti Menk's engagement on Twitter is 30.3 thousand per tweet, with an average of 2.5 tweets per day, according to Twitter Analytics. That means for every one tweet Mufti Menk posts, over 30,000 users interact with it. For all his accumulated tweets, Mufti Menk received 97 million engagements across 10 years.

According to Twitter Analytics, Bilal Philips's engagement is 1.3 thousand per tweet with the average of 9.1 tweets per day. For his accumulated tweets, Bilal Philips received 4.3 million engagements across 10 years. There is a stark difference between both accounts. Mufti Menk has 3000% more engagements than Bilal Philips. In contrast, Bilal Philips posts 400% more daily content than Mufti Menk. In other words, Mufti Menk reaches thirty times more audience with (almost) one-fourth less content than Bilal Philips. Moreover, over ten years, Mufti Menk was able to amass 90 million more followers than Bilal Philips.

These results show that Mufti Menk's presentation of Islam is more popular than Bilal Philips' presentation of Islam. It also shows that exponentially more people consider Mufti Menk to be a source of Islamic knowledge than they do Bilal Philips. The religious authority of Mufti Menk is far more, in terms of followers, than that of Bilal Philips.

Studying a random sample of 5,000 Twitter followers of Mufti Menk, the following user traits can be delineated. Four key traits can be enumerated:

1. Majority of the followers do not put their formal name on their Twitter accounts. Instead, they use symbolic names or emojis to identify themselves.
2. 80% of the followers are young people. This was ascertained by extracting information from their profiles, media, and contents of their user accounts. The age range of sample users was from 20-35.
3. Many of the followers who identified themselves as both women and Muslims did not identify themselves as overtly religious.

4. Out of the 5,000 users sampled, 4,122 did not specify which country or region they are from.

Based on the metadata, majority of Mufti Menk's followers are Millennials and Generation Z.

Studying a similar random sample of Bilal Philips' followers, several key traits can be listed. These are:

1. Majority of the followers place a short form of their formal names, description of their professions, and either a verse of Quran or Hadith which they identify with.
2. Majority of the followers are above 30 years of age.
3. Majority of users who identify themselves as woman and as Muslim also overtly portray themselves as religious.
4. Out of the 5,000 users sampled, 3,599 did not specify which country or region they are from.

Based on the metadata, the majority of Bilal Philips' followers belong to the Baby Boomers and Generation X.

From the analysis so far, Mufti Menk caters to the younger generation of Muslims, whereas Bilal Philips caters to the older generation of Muslims. Thus, there can be seen some form of a generation gap, or attitude gap, between the audience base of each of the scholars.

In order to understand how geographically distributed the messages of Mufti Menk and Bilal Philips are, a closer analysis of geographic locations of account users was done. The small sample of user accounts that positively identified their country or region was considered. The results are enlightening.

Bilal Philips' followers encompass 67 countries. The top countries that users identify with are: Nigeria, Pakistan, India, United States, Bangladesh, Malaysia, United Kingdom and Indonesia. From this we can identify that North America, the Indian Subcontinent, and South East Asia are the main regions where his content is engaged.

Surprisingly, Nigeria is the number one country where followers of Bilal Philips come from, despite Nigeria being a non-Muslim, Christian

country. Also, North America is a popular area of followers for Bilal Philips. This is less surprising given how Bilal Philips lived in Canada and converted to Islam there. Bilal Philips' content, however, does not reach Latin America, Central Africa, majority of Europe, Central Asia, and China.

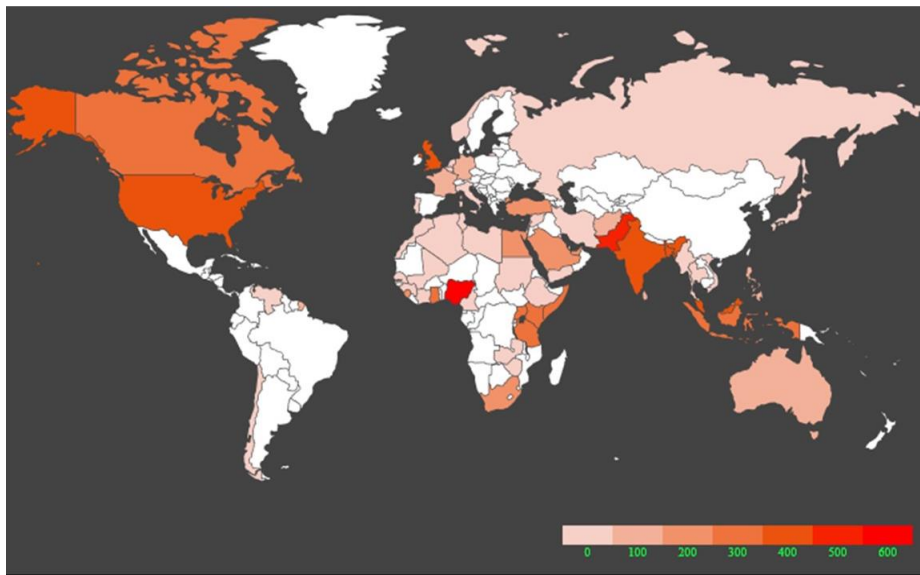


Figure 2 Bilal Philips' followers' distribution around the world

Mufti Menk's followers encompass 72 countries. The top countries that users identify with are: Nigeria, Pakistan, Malaysia, Bangladesh, India, South Africa, United States, and United Kingdom. Unlike Bilal Philips, Mufti Menk's content reached Latin America, half of Europe, and China. Language poses no barrier since Twitter offers options to translate tweets to any other language.

Overall, the data shows that the West, Nigeria, and Southeast Asia are the geographic areas that followers of both scholars identify with. The Southeast Asian region was found to have more combined users than either the West or Nigeria or even the Middle East. This indicates that Islam in the Millennial Age is slanted towards Asia more than any other region. Mufti Menk's content reaches more countries than Bilal Philips' content. This suggests that Mufti Menk portrays Islam in a way that appeals to a more diverse audience than Bilal Philips does. Having

analysed both the accounts/content and followers of Mufti Menk and Bilal Philips on Twitter, it remains to interpret the findings as well as see the significance of these findings to contemporary understanding of Islam.

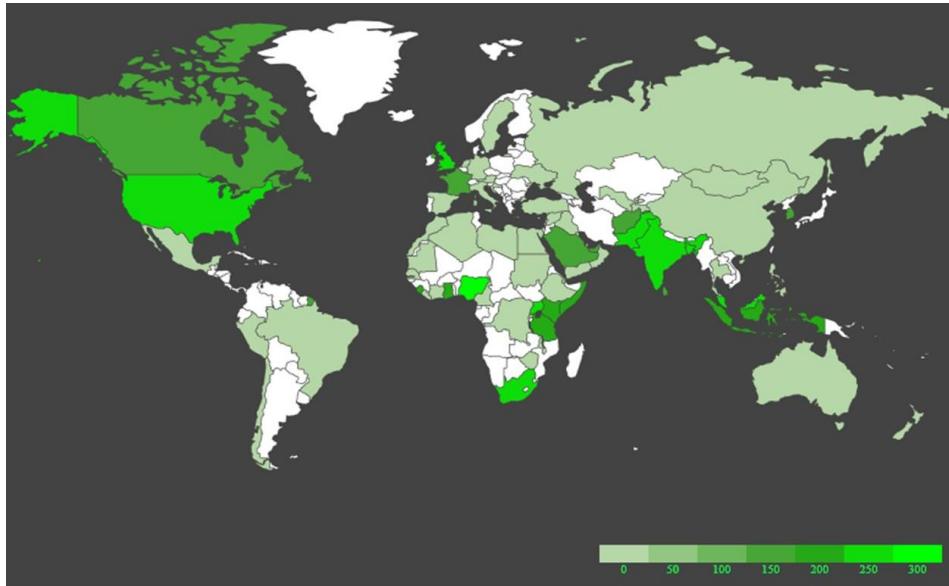


Figure 3 Mufti Menk's followers' distribution around the world

Interpretation, Significance, Conclusion

Traditional approaches to understanding a scholar's view is to analyse his written and published works. Bilal Philips has written several books that are freely available from his website: <https://bilalphilips.com>. Mufti Menk does not seem to have many books to his name. Methodologically, there is a problem with the traditional approaches, which is exemplified in this research paper.

Long ago, Joanne M. Golden spoke of Reader-Text Interaction.⁹⁰ To understand a work, one must also understand how the reader interacts with the work. A simple perusal of Bilal Philips' published works cannot tell how his Muslim readers react to his work. The readers, in such a perusal, are missing. The use of social media analysis opens a

⁹⁰ Golden, J. M. (1986). Reader-Text Interaction. *Building Literacy*, 25(2), pp. 91-6.

way to gather a more accurate and detailed picture on reader-text interactions.

The academic literature has focused more on Bilal Philips than on Mufti Menk. In the Cyber Islamic Environment of online Islamic knowledge, more Muslims flock to Mufti Menk than to Bilal Philips. A clear chasm exists between how academics in the West approach Bilal Philips, and how Muslims across the world approach him. For many Muslims, Mufti Menk provides a more contemporary understanding of Islam than Bilal Philips.

Analyzing the content of both accounts reveals that neither Mufti Menk nor Bilal Philips are particularly concerned with the issue of homosexuality. While they both oppose homosexuality, they do not actively condemn it on their social media accounts on a regular basis. Bilal Philips has a more sectarian view of Islam, condemning 'innovation,' on which Mufti Menk remains silent. Academics frequently discuss jihad, violence, salafism, and other related topics when discussing Bilal Philips. None of these themes were prevalent in his portrayal of Islam on social media. This is not to say that certain of his tweets do not address these issues. It is only to place such tweets in the context of Bilal Philips' overall online communication of Islam. Jihad, violence, and salafism are not major concerns for Bilal Philips.

Considering the data examined, Singapore's ban on Mufti Menk for alleged extremism appears strange. Mufti Menk prioritises humanistic elements such as love and mercy over theological doctrines such as paradise. His portrayal of 'sin' emphasises a shared ethics, in which he condemns drug addiction, alcoholism, and pornography. How this ethics can be viewed as 'extremism'. How this ethics can be seen as 'extremism' is a puzzle.

The age gap between Mufti Menk and Bilal Philips followers supports the notion that Millennials and Generation Z have different perspectives on Islam than Baby Boomers and Generation X. This is a significant insight because discussions about Islam frequently overlook the fact that what were pressing concerns for previous generations may not be pressing concerns for future generations. Based on the data, it is possible to hypothesise that young Muslims are more concerned with the positive and humanistic aspects of Islam, whereas older Muslims are

more concerned with the prohibitive and particularistic aspects of Islam. Which focus is correct or incorrect is irrelevant to this study. Delineating the online landscape of Islamic discourse is a sufficient contribution to the fields of Islamic Studies. What is evident is that the subjectivity regarding Islam is demarcated, at least faintly, by generational differences.

The issue of traditionalism/fundamentalism versus modernism/westernisation has been much discussed in the academic literature.⁹¹ As mentioned early on in this research paper, modernism is already outdated per Jeffery T. Nealon. Regardless, a methodological flaw in this discussion is the matter of quantifiability. How many Muslims can be said to follow traditionalism? What is the exact figure of Muslims following modernism? Definite numbers are hard to come by. The social media analysis of Bilal Philips and Mufti Menk provides concrete numbers. While numbers may not tell the entire picture, they are important in any detailed discussion. Comparing and contrasting the engagements with Mufti Menk and Bilal Philips, more Muslims appreciate Mufti Menk's portrayal of Islam than Bilal Philips' portrayal. Mufti Menk's humanising communication of Islam has wider approval than Bilal Philips' traditionalist communication of Islam. Based on this, sensational and alarmist rhetoric of 'rising traditionalism' seems to be overblown. At the very least, the data from CIEs shows that traditionalism is *not* the majority position amongst cyber-Muslims.

Amongst followers of Mufti Menk and Bilal Philips, there are clear differences. Those who follow Bilal Philips are typically mature adults with professions; they strongly identify with religiosity. Those who follow Mufti Menk are typically younger adults who do not strongly identify with religiosity. Such a distinction complicates the simple 'Islamic/not-Islamic' dichotomy; since, Muslims who follow Mufti Menk and learn Islamic knowledge from his tweets cannot be deemed 'not-Islamic'. While further research needs to be done on the spectrum of religiosity amongst Muslims as portrayed online, it can be tentatively suggested that Muslims who are keen to learn Islam but are not conservative in their lifestyle prefer Mufti Menk, whereas more conservative Muslims lean towards Bilal Philips. This evinces that

⁹¹ E.g. Moaddel, M. (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. University of Chicago Press.

Muslimness (as identifying with Islam) and religiosity (as conservative lifestyle) are not identical. This insight can have major ramifications for the study of Muslim engagement with the contemporary world. Often an implicit assumption of Orientalism is that Muslimness equals religiosity, such that Orientalism de-humanises Muslims, by portraying them as Islamic automatons bereft of human agency. Victoria M. Esse, Stelian Medianu, and Alina Sutter have pointed to the similarities between de-humanisation and Orientalism.⁹² David Livingstone Smith has discussed how de-humanisation causes atrocities including the persecution of Muslims.⁹³ The results of the social media analysis can help counter de-humanising assumptions against so-called monolithic Muslims.

Conclusion and Recommendations

To summarise, this research paper investigated how different historical epochs advocate for various expressions of Islam. Because we live in the Millennial Age, it is possible to ask how Islam is expressed among Millennials and Generation Z. The Millennial Age is defined by "digital immersion," in which most people interact online through social media. Although much research has been done on the interaction of Muslims and cyberspace, very little has been done on Bilal Philips' and Mufti Menk's communication of Islam on social media. The academic literature on both of these scholars is limited, and what has been written focuses on Jihad, violence, and homosexuality. By fusing Big Data Analytical Techniques with the Rahma Lil 'Ālamīn approach to Islam, this research was able to uncover a more detailed description of Bilal Philips' and Mufti Menk's dissemination of Islamic knowledge. The results of this analysis upend the current discourse about Bilal Philips and Mufti Menk, by showing that these two scholars have far more nuanced positions on Islam than previously acknowledged. The audience base for both scholars provided a snapshot of the Virtual Ummah, with a generational difference constituting a seismic shift in how Muslims today perceive Islam.

⁹² Esse, V. M., Medianu, S., & Sutter, A. (2021). The Dehumanization and Rehumanization of Refugees. In M. Kronfeldner (Ed.), *The Routledge Handbook of Dehumanisation*. New York: Routledge, p. 280.

⁹³ Smith, D. L. (2020). *On Inhumanity: Dehumanisation and How to Resist It*. Oxford University Press.

This study aims to demonstrate how Islamic studies can be enhanced by incorporating social media analysis. A richer and far more sophisticated picture of the contemporary Muslim world can be obtained by combining such analysis with Islamic concepts and methods. A picture like this would aid in dispelling myths, distortions, and prejudices about Islam and Muslims in today's globalised world. This research is not without flaws. While 10,000 user accounts were examined, a larger set of user accounts can provide a more complete picture. As of January 2022, both scholars had nearly 10 million followers combined. More in-depth research could be conducted on this topic, such as examining how both scholars reacted to specific world events or ideas. Such studies would provide a more concrete understanding of the differences and similarities between both scholars in addressing real-world issues affecting Muslims and non-Muslims. The Covid-19 pandemic is an excellent example. Finally, this study did not consider the full scope of both scholars' activities. Mufti Menk travels widely and gives speeches to an international audience. Bilal Philips runs the Islamic Online University. To better understand the impact of these two scholars, their social media engagement must be seen in tandem with their other efforts in spreading Islamic knowledge.

BIBLIOGRAPHY

Aaron Moy, "Four insights about millennials on Twitter", *Twitter Blog*, 2014, https://blog.twitter.com/en_us/a/2014/four-insights-about-millennials-on-twitter

Ab Razak, M. (2019). "World-class Muslims": Examining the Discursive Construction of a Singapore Muslim Identity. *The Muslim World*, 109(3), pp. 417-430.

Abdel Haleem, M. A. S. (2005). *The Quran: A New Translation*. Oxford University Press.

Abdullah, W. J. (2017). Conflating Muslim “Conservatism” with “Extremism”: Examining the “Merry Christmas” Saga in Singapore. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37(3), pp. 344-356.

Acerbi, A. (2020). *Cultural Evolution in the Digital Age*. Oxford University Press.

Al-Sharmani, M. M. (2015). Striving Against the ‘Nafs’: Revisiting Somali Muslim Spousal Roles and Rights in Finland. *Journal of Religion in Europe*, 8(1), pp. 101-120.

Ali, M. (2011). The Internet, cyber-religion, and authority: the case of the Indonesian Liberal Islam Network. In Weintraub, A. N. (Ed.), *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia* (pp. 101-122). New York: Routledge.

Anderson, J. W. (2005). Wiring Up: The Internet Difference for Muslim Networks. In C. W. Ernst & B. B. Lawrence, (Eds.), *Muslim Networks from Hajj to Hip-hop* (pp. 252-263). The University of North Carolina Press.

Beeker, D. (2015). A moment of persuasion: travelling preachers and Islamic pedagogy in the Netherlands. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 16(2), pp. 193-214.

Bok, S. (1995). *Common Values*. University of Missouri Press.

Bunt, G. R. (2003). *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press.

Bunt, G. R. (2009). *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. The University of Carolina Press.

Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. The University of Carolina Press.

Casadio, G. (2016). Historicising and Translating Religion. In M. Stausberg & S. Engler (Eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (pp. 33-51). Oxford University Press.

Dawood, I. (2020). Who is a 'Salafi'? Salafism and the Politics of Labelling in the UK. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2), pp. 240-261.

Duderija, A. (2014). Neo-Traditional Salafis in the West: Agents of (Self)-Exclusion. In S. Yasmeen & N. Marković (Eds.), *Muslim Citizens in the West: Spaces and Agents of Inclusion and Exclusion* (pp. 125-141). Surrey: Ashgate Publishing Limited.

Dwivedi, A. & Lewis, C. (2021). How millennials' life concerns shape social media behaviour. *Behaviour and Information Technology*, 40(14), pp. 1467-1484.

El-Nawawi, M. & Khamis, S. (2009). *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourse in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan.

Elmasry, S. (2010). The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-Americans. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30(2), pp. 217-236.

Ernst, C. W. (2003). *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. The University of North Carolina Press.

Esposito, J. L. & Voll, J. O. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press.

Esse, V. M., Medianu, S., & Sutter, A. (2021). The Dehumanization and Rehumanization of Refugees. In M. Kronfeldner (Ed.), *The Routledge Handbook of Dehumanisation* (pp. 275-291). New York: Routledge.

Fader, A. (2020). *Hidden Heretics: Jewish Doubt in the Digital Age*. Princeton University Press.

Golden, J. M. (1986). Reader-Text Interaction. *Building Literacy*, 25(2), pp. 91-6.

Hershatler, A. & Epstein, M. (2010). Millennials and the World of Work: An Organization and Management Perspective. *Journal of Business and Psychology*, 25, pp. 211-223.

Holzgruber, C. (2020). Pierre Vogel's and Bilal Philips' Criticism of Jihadism. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2), pp.150-174.

Howard, P. N. (2011). *The Digital Origins of Dictatorship and Democracy: Information Technology and Political Islam*. Oxford University Press.

Howard, P. N., & Hussain, M. M. (2013). *Democracy's Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring*. Oxford University Press.

Hurvits, N. (2016). Al-Mamun (r. 198/813-218/833) and the Mihna. In S. Schmidtke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (pp. 649-659). Oxford University Press.

Larsson, G. (2017). Apostasy and Counter-Narratives—Two Sides of the Same Coin: The Example of the Islamic State. *The Review of Faith and International Affairs*, 15(2), pp. 45-54.

Law, D. R. (2012). *The Historical-Critical Method: A Guide to the Perplexed*. London: Continuum.

Leaman, O. *Controversies in Contemporary Islam*. New York: Routledge.

Lindekilde, L. (2014). The Mainstreaming of Far-Right Discourse in Denmark. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 12(4), pp. 363-382.

Luttrell, R. (2015). *Social Media: How to Engage, Share, Connect*. London: Rowman & Littlefield Publishers.

Mahomed, N. (2016). Queer Muslims: between orthodoxy, secularism and the struggle for acceptance. *Theology & Sexuality*, 22(1-2), pp. 57-72.

Miller, D. N. (2011). Positive Affect. In S. Goldstien & J. A. Naglieri (Eds.), *Encyclopedia of Child Behaviour and Development* (pp. 1121-2). New York: Springer.

Moaddel, M. (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. University of Chicago Press.

Nealon, J. T. (2012). *Post-Postmodernism or, the Cultural Logic of Just-In-Time Capitalism*. Stanford University Press.

Pennington, R. (2018). New Media and Muslim Voices. In R. Pennington & H. E. Kahn (Eds.), *On Islam: Muslims and the Media* (pp. 110-118). Indiana University Press.

Prince Ghazi, H. R. H. (2010). *Love in the Holy Quran*. Chicago: Kazi Publications.

Prince Ghazi, H. R. H. (2018). *A thinking person's guide to Islam: the essence of Islam in 12 verses from the Qur'an*. London: Turath Publishing.

Ramakrishna, K. (2018). 'Diagnosing "extremism": the case of "Muscular" Secularism in Singapore'. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 11(1), pp. 26-47.

Riedel, D. (2016). Of Making Copies There Is No End: The Digitisation of Manuscripts and Printed Books in Arabic Script. In E. Muhanna (Ed.), *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies* (pp. 65-91). Berlin: De Gruyter.

Roald, A. S. (2004). *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill.

Roald, A. S. (2012). The Conversion Process in Stages: New Muslims in the Twenty-First Century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), pp. 347-362.

Rozin, P., Berman, L., & Royzman, E. (2010). Biases in use of positive and negative words across twenty natural languages. *Cognition and Emotion*, 23(4), pp. 536-487.

Rustomji, N. (2021). *The Beauty of the Houri: Heavenly Virgins, Feminine Ideals*. Oxford University Press.

Sana Patel. (2022). Hybrid *Imams*: Young Muslims and Religious Authority on Social Media. In R. Rozenhal (Ed.), *Cyber Muslims: Mapping*

Islamic Digital Media in the Internet Age (pp. 34-50). London: Bloomsbury Academic.

Schawb, W. (2018). Visual Culture and Islam in Kazakhstan: The Case of Asyl Arna's Social Media. In M. Laruelle (Ed.), *Being Muslim in Central Asia: Practices, Politics, and Identities* (pp. 157-186). Leiden: Brill.

Schweiker, W. (2009). Humanising Religion. *The Journal of Religion*, 89(2), pp. 214-235.

Seemiller, C. & Grace, M. (2019). *Generation Z: A Century in the Making*. New York: Routledge.

Slama, M. (2018). Practicing Islam through social media in Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), pp. 1-4.

Smith, D. L. (2020). *On Inhumanity: Dehumanisation and How to Resist It*. Oxford University Press.

Spier, T. E. (2018). Extremist Propaganda and Quranic scripture: A 'radical' corpus-based study of the Dabiq. *Discourse & Society*, 29(5), pp. 553-567.

Steinhauer, J. (2022). *History, Disrupted: How Social Media and the World Wide Web Have Changed the Past*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Stringer, D. M. (2013). Negative Affect. In M. D. Gellman & J. R. Turner (Eds.), *Encyclopedia of Behavioural Medicine* (pp. 1303-4). New York: Springer.

Sutherland, R. (2014). *Education and Social Justice in a Digital Age*. University of Bristol, Policy Press.

Tapscott, D. (2009). *Grown Up Digital: How the Net Generation Is Changing Your World*. New York: McGraw-Hill.

Wouters, P., Zahedi, Z., & Costas, R. (2019). Social Media Metrics for New Research Evaluation. In W. Glänzel, H. F. Moed, U. Schmoch, & M. Thelwall

(Eds.), *Springer Handbook of Science and Technology Indicators* (pp. 687-713). Springer Nature Switzerland.

Zaman, S. (2008). From Imam to Cyber-Mufti: Consuming Identity in Muslim America. *The Muslim World*, 98(4), pp. 465-474.