



7TH INTERNATIONAL PROPHETIC CONFERENCE SWAN2020



**“PEACEFUL CO-EXISTENCE IN RELIGIOUS DIVERSITY
FROM PROPHETIC PARADIGM: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES”**
CELEBRATION OF MAIPs’ 100TH YEARS

CONFERENCE PROCEEDINGS

DATE: 29TH - 30TH OCTOBER 2020
PLATFORM: ZOOM APPLICATION



PAPER PROCEEDINGS
THE 7TH INTERNATIONAL PROPHETIC CONFERENCE
(SWAN) 2020

PAPER PROCEEDINGS
THE 7TH INTERNATIONAL PROPHETIC CONFERENCE
(SWAN) 2020

“PEACEFUL CO-EXISTENCE IN RELIGIOUS DIVERSITY FROM PROPHETIC PARADIGM:
CHALLENGES AND OPPORTUNITIES”

29th – 30th October 2020 / 12 – 13 Rabi’ulawal 1442H
Faculty of Quranic and Sunnah Studies
Universiti Sains Islam Malaysia

Edited by:

Nur Saadah Hamisan@Khair
Nur Syaza Sahimi
Fatin Farhana Farid

Hosted by:

Faculty of Quranic and Sunnah Studies
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

PROCEEDINGS OF THE 7TH INTERNATIONAL PROPHETIC CONFERENCE
(SWAN) 2020

First published in 2020 by

Penerbit USIM

Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai

71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

Email: info.penerbitan@usim.edu.my / swanusim2020@gmail.com

Website: www.penerbit.usim.edu.my

Phone: +606-798 8226/6749

Perpustakaan Negara Malaysia

Cataloguing-in-Publication Data

International Prophetic Conference (SWAN 2020: Malaysia)

PAPER PROCEEDINGS: THE 7TH INTERNATIONAL PROPHETIC CONFERENCE SWAN 2020:

“PEACEFUL CO-EXISTENCE IN RELIGIOUS DIVERSITY FROM PROPHETIC PARADIGM:

CHALLENGES AND OPPORTUNITIES” / Edited by: Nur Saadah Hamisan@Khair, Nur Syaza Sahimi,

Fatin Farhana Farid

e-ISSN: 2756-8156

1. Peaceful Co-Existence in Religious Diversity from Prophetic Paradigm
2. Challenges and Opportunities of Peaceful Co-Existence
3. Prophetic Approach towards other Religions and Civilization
4. Peace Processes and Peacebuilding Practices
5. Social, Political and Environmental Issues

I. Nur Saadah Hamisan@Khair, Dr.

II. Nur Syaza Sahimi

III. Fatin Farhana Farid

Copyright © Universiti Sains Islam Malaysia

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

DESIGNER & LAYOUT

Dr. Siti Fatimah Mohd Tawil

LIST OF CONTENT

List of Content	iii
Full Paper (English Language)	
1 Exploring the Impact of Cross Culture Adjustment Towards Economic Growth in Malaysia	1
<i>Razinda Tasnim Abdul Rahim, Mai Syaheera M. Shaari, Muhammad Aizat Md Sin</i>	
2 De-radicalization of Jihadism: An Analysis of Maqasid Approach	13
<i>Tazul Islam</i>	
3 Exploring The Sustainability of Happiness Among Lecturers Based on Tauhidik Integration	28
<i>Abdul Rashid bin Abdul Aziz @ Dorashid, Shahirah binti Sulaiman</i>	
4 Special Features of The ‘Women of Ansar’: An Analysis from <i>Sahih Al-Bukhari</i> and <i>Muslim</i>	41
<i>Nur Saadah binti Hamisan@Khair</i>	
5 Student’s Self Efficacy in Integrating Islamic and Scientific Knowledge: An analytical Study	52
<i>Nur Fazwanis binti Othman, Syed Najihuddin Syed Hassan, Robiatul Adawiyah Mohd @ Amat</i>	
6 Muslim Scholars’ Perception of Coronavirus (COVID-19) - an Analytical Study	60
<i>Md Saiful Islam, Md Redowanul Karim</i>	
7 Legal Provisions Of Polygamy In Bangladesh: A Comparison Between Muslim Family Law Ordinance 1961 And Islamic Jurisprudence	65
<i>Muhammad Rafiqul Hoque</i>	

8	Bibliometric Analysis of Publications Related to Surah Al-Nahl: Towards Research in <i>I'jaz</i> Studies	77
	<i>Aisyah Humairaa Muhammad Faisal, Maryam Mokhtar, Tg. Ainul Farha Binti Abdul Rahman, Faszly Rahim</i>	
9	Bibliometric Analysis of Research Publications Related to <i>At-Tazkir</i> and <i>At-Ta'nith</i> in Al-Qur'an	90
	<i>Maryam Mokhtar, Aisyah Humairaa Muhammad Faisal, Tg. Ainul Farha Binti Abdul Rahman</i>	
10	Prophetic Approaches Towards Interfaith Issues and Its Relation to the Situation in Malaysia	100
	<i>Abdul Rasydan Bin Mohamad Rusli, Muhammad Ammar Yaser Bin Ahmad Nazri</i>	
11	Writing A Textbook in Islamic Management: A Personal Journey	109
	<i>Rodrigue Fontaine</i>	
12	Living Sufism: Tradition Literacy Write in Indonesia	119
	<i>Khoirul Fahmi, Salmah Faatin, Atika Ulfia Adlina, Rinova Cahyandari, Erina Rahmajati</i>	
13	Attitude Instrument Based Development Moderation Hadith and Wahdatul Adyan Concept of Educational Institutions In Indonesia	130
	<i>Mashrukin, Salmah Faatin, Atika Ulfia Adlina, Rinova Cahyandari, Erina Rahmajati</i>	
14	Religious Study of Pati Fishermen Community in Cultural Space (Alms of the Sea as the Face of Indonesian Islamic Theology)	140
	<i>Vina Lailatus Syarifah, Moh. Muhtador, Irzum Farihah, Muhamad Hasan Asyadily, Erina Dwi Parawati</i>	

Full Paper (Malay Language)

1	Analisis Kehujahan Ḥadīth Dalam Pengkaedahan Sintaksis Arab Menurut Al-Suyūṭi	120
	<i>Roshimi Abdullah, Muhammad Ihsan bin Idris, Fathullah Asni</i>	

- 2 Analisis Hujah Mengenai Isu Perselisihan Bay' 'Inah Terutama Melibatkan Dalil Hadith Dan Athar Berdasarkan Kaedah Tarjih 131
Fathullah Asni
- 3 Amalan Baik Paradigma Nabawi 'Al-Hisbah' Dalam Pelaksanaan E-Penilaian Sebagai Instrumen Pengawasan Baharu Di Institusi Pengajian Tinggi Swasta Di Malaysia Semasa Pandemik Covid-19: Satu Kajian Kes Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs) 146
Muhammad Aizat Md Sin, Wan Mohd Dhayudeen Helmy W.M., Nor Izham bin Subri, Izwan Nurli bin Mat Bistamam, Mohd Zaki bin Shahabuddin
- 4 Pendekatan Khiyar Dalam Pembelian Atas Talian (Online Shopping): Analisa Kritikal 166
Nor Izham Bin Subri, Izwan Nurli Bin Mat Bistamam, Mohd Zaki Bin Shahabuddin, Wan Mohd Dhayudeen Helmy W.M., Rozana Binti Mohd Jamil
- 5 Perpaduan Dalam Membentuk Keamanan Umat Islam Di Malaysia 183
Wan Syatirah Wan Shahrudin, Zuliana Zubir
- 6 Kandungan Dan Pembuktian Buah-Buahan Dalam Al-Quran: Analisis Terhadap Al-Quran & Sains 203
Khalilullah Amin Bin Ahmad
- 7 Analisis Pandangan Pakar Mengenai Karakteristik 'Asabiyah Ibnu Khaldun: Satu Kajian Awal 213
Siti Nor Azhani Mohd Tohar, Siti Nor Baya Mat Yacob, Latifah Abdul Latiff, Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali
- 8 Kesilapan Berkaitan Teks dalam Perisian Digital Islam: Kajian Kes Terhadap Perisian al-Maktabah al-Syamilah dan Jawal' Al-Kalim 223
A. Irwan Santeri bin Doll Kawaid, Mohd Aminuddin bin Israbani
- 9 Hadis *Fada'il Al-Suwar* Sebagai Motivasi *Tadabbur Al-Qur'an*: Kajian Perbandingan Antara Ibn Kathir Dan Al-Tha'alibiy Dalam Tafsir Surah Al-Baqarah 242
Adnan Mohamed Yusoff, Zulhilmi Mohamed Nor

- 10 **Pembangunan Wall Library Untuk Makmal Hadis: Satu Kajian Aplikasi Di Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Usim** 267
Syed Najihuddin Syed Hassan, Abdulloh Salaeh, Nidzamuddin Zakaria, Walid Mohd Said, Amran Abdul Halim, Mohd Fauzi Mohd Amin, Nurul Syafiqah Jafar, Hani Athira Ahmad Safari, Mohamad Zahid Hanafiah
- 11 **Pengaruh Filem Seram Terhadap Pembentukan Jatidiri Remaja: Kajian Dalam Aspek Psikologi** 278
Mohd Zohdi Mohd Amin
- 12 **Kaedah Penanganan Wabak Pandemik Dalam Tradisi Islam Berdasarkan Hadis Dan Kearifan Lokal** 290
Muhammad Widus Sempo
- 13 **Ketokohan Said Nursi dalam Pentafsiran Berhubung Sunnah: Kajian Teks dalam Rasail Al-Nur** 308
Muhammad Yusry Affandy bin Md Isa, Faid bin Zulkifli
- 14 **Pentafsiran Imam Al-Syafi'I Berasaskan Sunnah dalam Konteks Ayat-ayat Taharah dalam Kitab Al-Umm** 320
Muhammad Yusry Affandy bin Md Isa, Ribhan binti Ibrahim
- 15 **Keseimbangan Pembangunan Sosio-Ekonomi Menurut Sunnah Nabawi: Kajian Analisa Hadith Khutbah Jumaat Negeri Selangor** 333
Zulhamizan bin Ismail, Amiruddin bin Mohd Sobali
- 16 **Kepedulian Sarjana Hadis dalam Ilmu Qiraat; Tokoh dan Penulisan** 347
Norazman bin Alias, Zainora binti Daud, Anuar bin Hasin
- 17 **Pemahaman Hadith dalam Kalangan Masyarakat di Malaysia: Kajian dalam Media Sosial di Malaysia** 358
Amran bin Abdul Halim, Abdulloh Salaeh, Walid Mohd Said, Syed Najihuddin Syed Hassan, Nidzamuddin Zakaria, Mohd Fauzi Mohd Amin, Amiruddin Mohd Sobali
- 18 **Analisis Hadith di dalam Kitab Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat** 369

- Abdulloh Salaeh, Amran Bin Abdul Halim, Syed Najihuddin Syed Hassan, Mohd. Fauzi Bin Mohd Amin, Nidzamuddin Zakaria, Mahsor Yahya, Walid Bin Mohd Said, Mesbahul Hoque*
- 19 **Penilaian Hadith-hadith *Al-Khamru* dalam Kitab Tanbih Al-Ghafilin oleh Sheikh Abdullah bin Abdul Mubin** 385
- Mohd Fauzi bin Mohd Amin, Abdulloh Salaeh, Nidzamuddin Zakaria, Amran Abdul Halim, Syed Najihuddin Syed Hassan. Walid Mohd Said, Mahsor Yahya*
- 20 **Ruqyah Syariyyah dan Regulasi Emosi Anak-anak Autisme** 401
- Noornajihan Jaafar, Rezki Perdani Sawai, Joki Perdani Sawai, Siti Ramna Kamarududin*
- 21 **Pembelajaran Ilmu Tajwid Secara Dalam Talian di Era Covid-19: Satu Tinjauan Menurut Perspektif As-Sunnah** 415
- Anuar bin Hasin, Norazman bin Alias, Zainora binti Daud*
- 22 **Adab-adab Pelajar Berdasarkan Manuskrip Melayu: Kajian Terhadap *Tibyan Al-Maram Talibah Al-Talabah*** 428
- Mohd Anuar bin Mamat*
- 23 **Ketokohan Imam Al-Syatibi dan Imam Ibn Al-Jazari serta perbezaan keduanya dalam Riwayat Hafs dari 'Asim** 441
- Muhammad Lukman Ibrahim*
- 24 **Pendekatan Nabawi dalam Membentuk Akhlak Islamiyyah Seorang Muslim Terhadap Sesama Makhluk** 459
- Siti Samihah binti Mohd Yusoff, Ismail Abdullah, Noornajihan Ja'afar*
- 25 **Kajian Tematik Tentang 'Bintang' Dalam Perspektif Hadis Berdasarkan Kutub Sittah** 472
- Mohd Asmadi Yakob, Thuraya Ahmad, Nur Nafhatun Md Shariff, Zety Sharizat Hamidi*
- 26 **Cendana Dalam Teks Hadith, Peradaban Islam Dan Tren Penyelidikan Terkini** 486
- Thuraya Ahmad*
- 27 **Pandemik Covid-19 dan Kesannya Kepada Amalan Solat Berjemaah Dalam Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia** 501

	<i>Abd Hakim Mohad, Ros Aiza Mohd Mokhtar, Latifah Abdul Latiff</i>	
28	Persepsi Awal Pelajar Universiti Sains Islam Malaysia Terhadap Kursus Falsafah Dan Isu Semasa	506
	<i>Ros Aiza binti Mohd Mokhtar, Siti Nor Baya binti Mat Yacob, Siti Nor Azhani binti Mohd Tohar, Abd Hakim bin Mohad</i>	
29	Faktor-Faktor Penyumbang Kadar Kelahiran Anak Tak Sah Taraf Dalam Kalangan Masyarakat Islam Di Malaysia	515
	<i>Ahmad Syukran Baharuddin, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Lukman Abdul Mutalib, Syahirah Abdul Shukor, Zulfaqar Mamat, Nik Salida Suhaila Nik Saleh</i>	
30	Literatur Maqasid Al-Shariah Di Malaysia: Analisa Sistematik	530
	<i>Ahmad Syukran Baharuddin, Muhammad Aiman Abdull Rahim, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Lukman Abdul Mutalib</i>	
31	Inovasi Pembelajaran Quran Dalam Kalangan OKU Pekak Berdasarkan Hadis Keutamaan Membaca Quran	543
	<i>Norakyairree Mohd Raus, Siti Ramna Khamaruddin, Siti Rahmah Ahmad Razuan</i>	
32	Kalimah “Rijz” Dalam Perspektif Hadis Nabawi: Suatu Kajian Tematik	552
	<i>Robiatul Adawiyah Mohd, Norzulaili Mohd Ghazali, Hishomudin Ahmad</i>	
33	Kesan Terapi Psiko-Spiritual Islam Terhadap Kesihatan Rohani: Satu Tinjauan Kajian	561
	<i>Wan Fatimah Zahra' Wan Yusoff, Mohd Zohdi Mohd Amin</i>	
34	Persepsi Pelajar Terhadap Penggunaan Aplikasi Al-Quran Dalam Telefon Pintar	572
	<i>Zainora Daud, Anuar Hasin, Norazman Alias, Solehah Hasbollah</i>	
35	Tematik Hadis Wabak Dalam Kitab Sahih Al-Bukhari	585
	<i>Norzulaili Mohd Ghazali, Robiatul Adawiyah Mohd, Hishomudin Ahmad</i>	

- 36 Al-Qur'an dan Dokumen Elektronik: Implementasi Dalam Undang-Undang Keterangan Islam 599
Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Ahmad Syukran Baharuddin, Lukman Abdul Mutalib, Nik Salida Suhaila Nik Saleh
- 37 Hadith Dalam *Matn Hirz al-Amani dan Tayyibah al-Nasyr*: Olahan Maksudnya Dalam Bentuk Syair 610
Khairul Anuar Mohamad, Mohd Zaini Zakaria
- 38 Pengetahuan Berkenaan Kontrak Sosial Di Malaysia: Satu Kajian Kes Terhadap Masyarakat Di Media Sosial 621
Khadijah Muda, Siti Nor Azhani Mohd Tohar, Latifah Ab. Latiff
- 39 Sunnah Rasulullah SAW Menerusi Amalan Wirid Pagi dan Petang Sebagai Usaha Pencegahan Menghadapi Wabak COVID-19 629
Walid Mohd Said, Nidzamuddin Zakaria, Syed Najihuddin Syed Hassan, Amran Abdul Halim, Abdulloh Salaeh, Mohd Fauzi Mohd Amin

Full Paper (Arabic Language)

- 1 دلالة الجملة الاسمية في سورتي الأنفال والتوبة 638
Ku Mohd Syarbaini Bin Ku Yaacob, Husni Bin Hasbullah
- 2 من أسس التسامح الديني وقواعده.. دراسة تحليلية في السيرة النبوية 660
أ.د. رقية طه العلواني
- 3 دراسة استقرائية لكتاب إكمال تهذيب الكمال للحافظ علاء الدين كتب الجغرافية في علم الرجال: مغلطي 675
د. كاملين بن كاملين
- 4 الأساليب النبوية في النهي عن التفرق والافتراق: دراسة تحليلية 691
د. أحمد عز الدين أبو بكر
- 5 فعالية المرأة العربية في التنمية الشاملة واقع وطموح 716
Imad A. A. Salama, Suhailiza Binti Md. Hamdani

- 6 واقع الشباب الفلسطيني والمستقبل المنظور النزعة نحو الفردانية والاستهلاك المعولم: 723
ميسون طه محمد الرجعي, صالح سميح عبد الحميد السمنه
- 7 أثر سلطة الثقافة الغالبة على نشأة التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم 740
أ. سارة جول محمد صديقي, د. محي الدين هاشم
- 8 إشكالات التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم في مخالفة قواعد التأويل الصحيح 760
أ. سارة جول محمد صديقي, د. محي الدين هاشم
- 9 المسؤولية الجنائية الدولية لقوات الاحتلال الاسرائيلي عن معاملة الأسرى الفلسطينيين خلافا للقانون الدولي 785
Murad (Ahmad Rashid) Hasan Khader, Baidar Mohammed Mohammed Hasan
- 10 معالم من منحاج النبوة في معالجة تعدد الانتماءات في ظلل دولة واحدة: دراسة نموذجية لصحيفة المدينة المنورة 793
Helimy Aris, Nazri Muslim
- 11 ثلاث شخصيات في شخص محمد صلى الله عليه وسلم 816
الدكتور مصباح الحق, الدكتور عبد الكريم توري
- 12 رضي الله عنها: أسلوب الحصر في حديث عائشة "ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة 820
د. أحمد قطناني
- 13 مبادئ التعامل الأمثل مع السنة النبوية المطهرة 836
رجب بن شحاتة محمود محمد, د. عدنان بن محمد عبدالله شلش. د
- 14 تفعيل دور التعليم المهني والتقني للموارد البشرية في مؤسسات التربية والتعليم في إقليم الضفة الغربية/ فلسطين 864
صفاء عمر مرشد عمرو
- 15 آثار العقوبة القانونية في إقلاع الشباب الفلسطيني عن المخدرات في ضوء القانون الفلسطيني 949
محمد صالح تيم
- 16 ضمانات حصول المتهم على المحاكمة العادلة في ضوء القانون الفلسطيني والشريعة الإسلامية 964
رمضان محمد عبد الله عوض

- 17 986 الوضع القانوني لانضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية (الإنتربول) في ظل الاحتلال الإسرائيلي
دراسة تطبيقية على الواقع الفلسطيني
شريف سليمان
- 18 1004 التوجيهات النبوية في معالجة أزمة الفقر في العهد المدني
دكتور عبد الله صالح, دكتور كوثر عبد القادر
- 19 1014 منهج أكرم ضياء العمري في الاستشهاد بالقرآن وبروايات السير في السيرة النبوية: دراسة موضوعية
Ahmad Salahuddin M. Azizan
- 20 1032 مجالات الضيافة والكرم من خلال تفسير الشيخ الشعراوي: دراسة موضوعية
Ahmad Salahuddin M. Azizan
- 21 1053 الشيخ محمد فضل الله السحيمي الأزهري (1886-1964م): دراسة ونقد كتاب تاريخ الإسلام في
ذكر سيرة سيد الأنام
نظام الدين زكريا، سيد نجيج البين سيد حسن، محمد فوزي محمد أمين، عمران عبد الحلیم، عبد الله صالح،
وليد بن محمد سعيد
- 22 1071 مَظَاهِرُ "التَّيْسِيرِ" فِي السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ "العبادات" نموذجاً
د. سيد عبد الماجد العَوْرِي
- 23 1090 الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب بين ابن قيم الجوزية والدكتور النسيمي: دراسة مقارنة
Muhammad Akmalludin Bin Mohd Hamdan
- 24 1110 الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد: دراسة مقارنة
Muhammad Akmalludin Bin Mohd Hamdan
- 25 1128 تحقيق السلم الاجتماعي بتحديد جنس أفراده ميراث الخنثى
عزيز روان ، د.م/معلمين محمد شهيد، د.م/مشدد حسب الله، م/روحي فوليانا
- 26 1146 منهج الإسلام في مواجهة الأوبئة
Shumsudin Yabi, Amiruddin Sobali, Aminudin Basir, Fadlan bin Othman, Akila Mamat
- 27 1165 الزهد في التفسير القرآني الإشاري في البحر المديد لابن عجيبة
دكتور محي الدين بن هاشم

- 28 التَّشْكِيك فِي ظَاهِرَةِ الْوَحْيِ فِي كُتُبِ السِّيَرَةِ النَّبَوِيَّةِ دِرَاسَةٌ فِي الْأَدْبِيَّاتِ الْاِسْتِشْرَاقِيَّةِ 1178
د. عبد الرَّحْمَنِ عبيد حَسِين
- 29 سِيَّاسَةُ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ فِي وَحْدَةِ الْأُمَّةِ دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ 1188
Mesbahul Hoque, Yuslina Mohamed, Muneer Ali Abdul Rab, Abdoul Karim Taore
- 30 الْحَجَرُ الصَّحِي فِي ظِلِّ جَانِحَةِ كَوْفِيد-19، فِي مَنْظُورِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ 1194
دكتور كبير غوجي
- 31 دَوْرُ الْمَوْسَسَاتِ الْخَيْرِيَّةِ وَالْإِتْحَادِيَّةِ وَالْحَلِيَّةِ فِي دَوْلَةِ الْإِمَارَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُتَّحِدَةِ: الْفُرْصُ وَالْتَحْدِيَّاتُ 1203
إِبْرَاهِيمُ فَهْدُ سَلِيمَانُ، عَيْسَى جَمِيلُ عَبْدِ اللَّهِ نَاصِرُ الضَّبْعُونِي
- 32 إِدَارَةُ الْمَوَارِدِ الْبَشَرِيَّةِ مِنْ مَنْظُورِ إِسْلَامِي 1220
خَالِدُ مُوسَى مُحَمَّدُ الطَّمِيْزَةُ
- 33 أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ فِي رَوَايَةِ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى بَيْنَ التَّأْيِيدِ وَالْاِعْتِرَاضِ 1228
دكتور السيد محمد حيدر السيد عبد الرحمن آل يحيى, دكتور عدنان محمد عبد الله شلش
- 34 آفَةُ الْعَنْصَرِيَّةِ- الْمُسَبِّبَاتُ وَالْحُلُولُ دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ 1239
دكتور سامر ناجح عبد الله سمارة, أسامة بلال مهنا
- 35 حَقُوقُ الْأَقْلِيَّةِ فِي الْمَجْتَمَعَاتِ ذَاتِ الْأَعْغَلِيَّةِ الْمُسْلِمَةِ- الْمَدِينَةُ الْمُنُورَةُ فِي عَصْرِ الرِّسَالَةِ نَمُودَجًا- 1255
سَامِيَّةُ بَجَاشُ مُحَمَّدُ الْحَمَادِي، دكتور عبد الكريم توري

Full Paper

English Language

EXPLORING THE IMPACT OF CROSS CULTURE ADJUSTMENT TOWARDS ECONOMIC GROWTH IN MALAYSIA

Razinda Tasnim Abdul Rahim (Corresponding author)

Faculty of Business and Management Science, Kolej Universiti Islam Perlis,
Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia,
E-Mail: razindatasmim@kuiips.edu.my

Mai Syaheera M. Shaari

Faculty of Business and Management Science, Kolej Universiti Islam Perlis,
Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia,
E-Mail: syaheera@kuiips.edu.my

Muhammad Aizat Md Sin

Faculty of Business and Management Science, Kolej Universiti Islam Perlis,
Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia,
E-Mail: aizatmdsin@kuiips.edu.my

ABSTRACT

Last two and a half decades, economic growth theory has expanded the list of fundamental development processes to include not only income but also human capital, demographic transition, technology/urbanization, institutions and economic integration. Some of these processes are closer to be the main causal backbone of economic development than others. One major characterization of economic development is the cross-culture adjustment. This paper explores the impact of cross culture adjustment towards economic growth from year 2017 until 2019 by employing the ARDL bounds testing approach to cointegration and Error Correction Model (ECM) for the short run relationship. Through this study, hopefully an effective model can be proposed in order to enhance the development of cross culture adjustment towards economic growth in Malaysia.

Keyword: ARDL approach, Cross cultural adjustment, Economic growth

INTRODUCTION

Religion initiate the formation of individual characteristics in a society. Every religion teaches its followers good things for daily life. Individuals who have a religion will be able to distinguish between things that should be practiced and things that should be avoided. A study by ¹ and ² has supported that religion helps its adherents to have noble morals, including avoiding corruption. Meanwhile, ³ stated that

¹ Suyadi, Sumaryati, Hastuti, D. & Saputro, A., D. (2020). Elementary Education Online, Ilkogretim Online, 19 (3), 1703-1714.

² Seregig, I. K., Suryanto, T., Hartono, B., Rivai, E., & Prasetyawati, E. (2018). Preventing the acts of corruption through legal community education. *Journal of Social Studies Education Research*, 9(2), 138-159.

³ Tom, E. J., & Bamgboye, P. O. (2017). The role of religion in combating corruption: The Nigerian. *International Journal of Social Sciences*, 11(2), 128-142.

most of the religious do not accept crime and Islam bears that wrongdoing as a great sin and grater shirk.⁴ However, most scholars are not interested in discussing issues related to religion because this issue will be misunderstood due to the variation of religions around the world.

Every individual should know that religion is a belief and belief is one of the culture's elements. According to ⁵ which were the earliest scholars on culture, defined culture as collective programming of the mind that distinguishes the members of one category of people from those of another. As a result, the cultures that were practiced by society lead to changes in environment, historical, economic, political, technological, individual creativity and others ^{6,7}. For example, the latest study by ⁸ examined the relationship between religion and national culture with financial decision.

Researchers have found numerous studies stated that culture influence economic growth. Started with, ⁹ indicated that culture is the factors of societies grow rich and culture contributed to individual work quality. Then, economic growth responds positively to the extent of religious beliefs, notably those in hell and heaven, but negatively to church attendance. ¹⁰ Besides, ¹¹ had tested of Hofstede's cultural indices on real GDP per capita in the countries of South and Southeast Asia Therefore, this study emphasized cross culture adjustment between international students and economic growth.

This paper focus on several elements such as social support, religion and educational. Previous studies focused more on cross culture adjustment (social support) towards culture. To our knowledge, there is very limited study focused on cross culture adjustment (religion and education) towards economic growth. Therefore, this paper will look at the prophetic approach implemented by the international students in their education systems supported by their family and friends towards the economic growth of the host country.

Economic Growth

Rapid economic growth represented high output of a country. This phenomenon able to measure economy status of a country and another. Moreover, economic growth contributed to better standard of living and reducing poverty. Regarding that, all countries put the highest effort to achieve high economic

⁴ Alim, H., Ramdhan, M. M., Wahid, M., Irfan, M. N., & Ahmad, R. (2017). *Jihad nahdlatul ulama melawan korupsi*. Jakarta: Lakpesdam-PBNU.

⁵ Hofstede, G. and Bond, M.H. (1988). The Confucius connection: from cultural roots to economic growth. *Organizational Dynamics*, 16 (4), 5-21.

⁶ Ferreira, J. J. M., Fernandes, C. I., & Ferreira, F. A. F. (2020). Technology transfer, climate change mitigation, and environmental patent impact on sustainability and economic growth: A comparison of European countries. *Technological Forecasting & Social Change*, 150, 1-8.

⁷ Tella, R., D. & MacCulloch, R. (2014). Culture, Beliefs and Economic Performance. *Motu Economic and Public Policy Research, Motu Working Paper 14-06*.

⁸ [Mättö, M.](#) and [Niskanen, M.](#) (2019). Religion, national culture and cross-country differences in the use of trade credit: Evidence from European SMEs. *International Journal of Managerial Finance*, 15 (3), 350-370.

⁹ Weber, Max (1946). *The Social Psychology of World Religions*. 267-301, in From Max to Weber, H. H. Gerth and C. Wright Mills (editors). New York: Oxford University Press.

¹⁰ Barro, R., J. & McCleary, R., M. (2003). Religion and Economic Growth. *NBER Working Paper No. 9682*.

¹¹ Thach, N., G. (2020). How Values Influence Economic Progress? An Evidence from South and Southeast Asian Countries. In Trung N., Thach N., Kreinovich V. (eds). *Data Science for Financial Econometrics. ECONVN 2020. Studies in Computational Intelligence, Springer, Cham (2020)*, to appear.

growth. Based on the neoclassical theory of economic growth, there are two indicators influence economic growth which are capital and labour. Several past research have found that there are relationship between capital and labor (¹²; ¹³; ¹⁴).

Capital formation is one of the outputs that lead to economic growth. In general, capital formation includes accumulated accounting or assets of a country. Furthermore, capital formation involves land, building, machinery, power, transportation, and medium of communication. The activities of producing and gaining all these production merchandises is termed as capital formation. Capital formation escalates the accessibility of capital per labor. Subsequently, the productivity of labor rises, which at the last outcomes in the escalate in output and growth of the economy.

Besides, capital formation, labor participation also indicated country's output. Quality and quantity of labor participation are required to increase economy productivity. However, quality of labor was depending on skills, creativity, training, education and other related job description. A country that have enough quantity of labor participation and meet the quality able to boost national economy.

¹⁵started to examine the effects of human capital on economic growth not only in one single country but also many countries. The results were consistent that human capital can boost economic growth. The findings were based on a panel data analysis and data from 1967 to 2011 collected from as many as 65 developing countries. ¹⁶extended the study by ¹⁷ and contributed to the findings that the effects of human capital are impaired when education is expanded. In addition, the effect of human capital is less than that of physical capital on economic growth. These findings were based on data from 32 developing countries with data period 2000-2004.

¹⁸explore the linkage between female labor force participation rates and structural adjustment in the Middle East and North Africa (MENA). The period is between 1970 to 2000. On the other hand, ¹⁹ investigated the causal linkage between gross domestic investment (INV) and GDP for Middle East and North Africa (MENA) region nations. The data collection period is between 1970 to 2010. Thus, these two studies proved that MENA region had been tested for their economic growth. Besides, ²⁰ discovered

¹² Aznin, N. A. B., & Norehan, A. (2007). Labor force participation of women in Malaysia. *Paper for International Economic Conference on Trade & Industry, 3-5 December 2007. The City Bayview, Penang, Malaysia.*

¹³ Osoba, A.M., & Tella, S. A., (2017). Human capital variables and economic growth in Nigeria: An interactive effect. *EuroEconomica*, 36(1), 131-143.

¹⁴ Xu, Y., & Li, A., (2020). The relationship between innovative human capital and interprovincial economic growth based on panel data model and spatial econometrics. *Journal of Computational and Applied Mathematics*, 365. Retrieve from <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S037704271930384X>

¹⁵ Atlas, S., & Cakir, M., (2016). The effect of human capital on economic growth: A panel data analysis. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 14(27), 539 – 555.

¹⁶ Altiner, A., & Toktas, Y. (2017). [Relationship Between Human Capital and Economic Growth: An Application to Developing Countries](#). *Eurasian Journal of Economics and Finance*, Eurasian Publications, 5(3), 87-98.

¹⁷ Atlas, S., & Cakir, M., (2016). The effect of human capital on economic growth: A panel data analysis. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 14(27), 539 – 555.

¹⁸ [Karshenas, M.](#) & [Moghadam, V.M.](#) (2001). Female labor force participation and economic adjustment in the MENA region. *The Economics of Women and Work in the Middle East and North Africa (Research in Middle East Economics, Vol. 4)*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 51-74

¹⁹ Mehrara, M. & Musai, M. (2013). The Relationship between Economic Growth and Human Capital in Developing Countries. *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 5: 55-62.

²⁰ Ugochukwu, U., S. & Chinyere, U., P. (2013). The Impact of Capital Formation on the Growth of Nigerian Economy. *Research Journal of Finance and Accounting*, 4(9), 39-42.

the effect of capital formation on output in Nigeria. The data was collected between year 1982 to 2011. Later, ²¹ were investigated the capital formation lead economic development of Nigeria. The time series data was from 1960 to 2013. The finding proved that there is a significant linkage between capital formation and economic development in Nigeria.

Cross Culture Adjustment

Culture was interpreted as collective programming of the mind that distinguishes the members of one category of people from those of another ²². According to ²³ culture involves knowledge, beliefs, arts, morals, law, custom and any other capabilities and habits showed by an individual as a member of society. Meanwhile, in few years earlier, ²⁴ stated similar definition of culture which was culture as a collection of values, beliefs, behaviours, habits and attitudes that differentiate societies.

Globalization today impacted economy. This is because trading has been much liberalized, with enterprises operating both on the local and global market, having numerous links with entities from different countries. All countries in the world have a culture that differentiates them from others. Different country has a different culture. Consequently, there is a specific culture in each region or country that makes each one of them different as one examines looking at some factors. Cultural dimensions are important factors to analyse when joining the international market. On the other hand, international students facing the same challenges of culture like business people and expatriate. It may cause misunderstandings, miscommunication and it diminishes image if they fail to respect culture and customs of other countries. In the same time, it will difficult to improve growth economic.

Cross culture related to both management and adjustment. The cross-cultural adjustment framework developed by ²⁵ consists of three dimensions: namely general, work, and interaction adjustment. General adjustment is associated with factors such as living conditions, facilities, and transportation. Interaction adjustment focuses on the extent of socializing with the host country nationals after work. Work adjustment refers to the degree of comfort with work-related factors. Cross-cultural management is the process of resolving the conflicts among different cultural groups in business-related interaction for cultural integration. Meanwhile, the cross-culture adjustment involves adaptation of groups with different cultural backgrounds, such as governments, nations, consumers, managers, employees and others.

²⁶ defined cross-cultural adjustment as culture shock generated in the process of an individual adjusting to a different culture in a foreign country. Collie et al. (2015) regarded cross-cultural adjustment as individual psychological stress relief, when encountering cross-culture shock in different environments,

²¹ Shuaib, I. M. & Ndidi, D. E. (2015). Capital Formation: Impact on The Economic Development of Nigeria 1960-2013. *European Journal of Business, Economics and Accountancy*, 3(3), 23-40.

²² Hofstede, G. and Bond, M.H. (1988). The Confucius connection: from cultural roots to economic growth. *Organizational Dynamics*, 16 (4), 5-21.

²³ Kroeber A.L. (2002), *Istota kultury (The nature of culture)*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

²⁴ Griffin, R. W.; Pustay, M. W. (1999). *International business: a managerial perspective*. 2 ed, Addison-Wesley: New York.

²⁵ Black, J.S. (1988). Work Role Transitions: A Study of American Expatriate Managers in Japan. *Journal of International Business Studies*, 19(2), 277– 294

²⁶ Rui, J. R., & Wang, H. (2015). Social network sites and international students' cross-cultural adaptation. *Computer Human Behaviour*, 49, 400–411.

to reduce conflict and stress at work or outside of work and achieve psychological comfort and ease ²⁷. Cross-cultural adjustment reflects the degree to which an individual has become psychologically comfortable with various aspects of a new setting ²⁸ such as living and working in a foreign culture.

Research has found inadequate cross-cultural adjustment to be a key determinant of poor expatriate performance and early repatriation ²⁹. In addressing this issue, the expatriation literature has identified a series of antecedents that are strongly associated with cross-cultural adjustment, including individual characteristics such as personality traits ³⁰, goal orientations ³¹, cultural intelligence ³², as well as organizational factors such as expatriate supporting practices ³³ and social support ³⁴.

In the global trend of economic integration, multinational corporations and cross-cultural enterprises are in continuous world economy development and play an increasingly important role in it. However, the overseas expansion of enterprises is always confronted with cultural and management differences in the host country, resulting in different perspectives and attitudes in some of the basic issues such as business objectives, management styles and the decision process. The cultural conflict in multinational corporations poses great difficulties in business and increase management costs. Same goes to the international students who go abroad for pursuing study. They need to aware on culture diversity and different education implemented in host country. Besides, they need to prepare themselves in getting the information and knowledge about the others culture. Thus, cross culture adjustment is the main scope of culture in managing human globally whether for business purpose or education purpose.

Social Support

Family adjustment to a new country plays a significant role in expatriate success. ³⁵ found that the expatriate must find a balance between the family and work domains. The family members are helpful and supportive of each other have been found to play a very important role in expatriate adjustment ³⁶.

²⁷ Stilianos, P., Georgios, A., Vasilik, K., and Labros, S. (2017). The Erasmus student mobility program and its contribution to multicultural education: the case of Technological *Education Institute of Thessaly*. *J. Educ. Soc. Res.* 3, 181–200.

²⁸ Black, J.S. (1988). Work Role Transitions: A Study of American Expatriate Managers in Japan. *Journal of International Business Studies*, 19(2), 277–294.

²⁹ Kraimer, M.L., and Wayne, S.J. (2004). An Examination of Perceived Company Support as a Multidimensional Construct in the Context of an Expatriate Assignment. *Journal of Management*, 30(2), 209–237.

³⁰ Shaffer, M.A., Harrison, D.A., Gregersen, H., Black, J.S., and Ferzandi, L.A. (2006). You Can Take it with You: Individual Differences and Expatriate Adjustment. *Journal of Applied Psychology*, 91(1), 109–125.

³¹ Wang, M., & Takeuchi, R. (2007). The Role of Goal Orientation during Expatriation: A Crosssectional and Longitudinal Investigation. *Journal of Applied Psychology*, 92, 5, 1437–1445.

³² Templer, K.J., Tay, C., and Chandrasekar, N.A. (2006). Motivational Cultural Intelligence, Realistic Job Preview, Realistic Living Conditions Preview, and Cross-Cultural Adjustment. *Group and Organization Management*, 31(1), 154–173.

³³ Caligiuri, P., Phillips, J., Lazarova, M., Tarique, I., and Burgi, P. (2001). The Theory of Met Expectations Applied to Expatriate Adjustment: The Role of Cross-cultural Training. *International Journal of Human Resource Management*, 12(3), 357–372.

³⁴ Mansor, M. F. B., Hamid, N. B. A., Kamil, S. B., & Abu. N. H. (2014). Determinants of Expatriate Manager Failures in the International Assignment. *Advances in Environmental Biology*, 8(9), 584-592

³⁵ Shaffer, M. A., & Harrison, D. A. (2001). Forgotten partners of international assignments: Development and test of a model of spouse adjustment. *Journal of Applied Psychology*, 86(2), 238–254.

³⁶ Mansor, M. F. B., Hamid, N. B. A., Kamil, S. B., & Abu. N. H. (2014). Determinants of Expatriate Manager Failures in the International Assignment. *Advances in Environmental Biology*, 8(9), 584-592

The characteristics of the family also have an important impact on expatriate failure experience. Most importantly, lack of family preparation to the foreign culture results in critical challenges for the family in their adjustment. Currently, the family members' relationships and concerns for one another contribute towards expatriates' success and failure experience many empirical studies have stated that family factors in expatriation can serve as an important role for the expatriate adjustment³⁷.

Expatriates and their families face many complexities and pressures, such as learning a new language, finding new friends, and dealing with everyday issues as buying groceries, shopping, banking, and providing education for their children. Even though family and spouse are the major expatriate stresses on foreign assignment³⁸, the family support especially from spouse can help with expatriate to adjust in the stressful new environment³⁹.

Cross-cultural training refers to formal educational effort to help elicit affective, behavioural, and cognitive changes for improving cross-cultural adjustment and communication⁴⁰. The main cross-cultural training includes cultural sensitivity training, language learning, cross-cultural communication, conflict management, and environmental simulation. According to⁴¹, cultural training, language training, and practical training are essential to lessen expatriate dissatisfaction. The training program should include the whole family to provide vital knowledge about host country's culture and business practices. It is also important to arrange a familiarization trip before the actual transfer. Lack of cultural awareness will result into inability to successfully live and work in another country for the employee and his or her family.

Beside family, friend contribute to the emotion support of the expatriate too. Friendships are especially important among younger individuals, who value developing new relationships beyond the traditional family context⁴². Friendships at work may provide a source of social contact, intimacy and support with establishing an adult identity. When the work is high in social intensity, co-workers have been demonstrated to have a greater influence on employees⁴³. When majority group members realize that their immigrant friends strive for culture adoption as well as culture maintenance, they may be more sympathetic toward immigrants and more supportive of their efforts to maintain their cultural heritage⁴⁴. Hence, Cross-group friendship has been identified as a special form of contact that is likely to promote positive intergroup attitudes⁴⁵.

³⁷ Takeuchi, R., Lepak, P., Marinova, S., V., & Yun, S. (2007). [Nonlinear influences of stressors on general adjustment: the case of Japanese expatriates and their spouses](#). *Journal of International Business Studies*, Palgrave Macmillan; *Academy of International Business*, 38(6), pages 928-943.

³⁸ Shaffer, M. A., & Harrison, D. A. (2001). Forgotten partners of international assignments: Development and test of a model of spouse adjustment. *Journal of Applied Psychology*, 86(2), 238–254.

³⁹ Kraimer, M. L., Wayne, S. J., & Jaworski, R. A. (2001). Sources of support and expatriate performance: The mediating role of expatriate adjustment. *Personnel Psychology*, 54(1), 71–99.

⁴⁰ Landis, D., Bennett, J. M., & Bennett, M. J. (Eds.). (2004). *Handbook of intercultural training*. Thousand Oaks, California: Sage.

⁴¹ Hill, C. 2015. *International business: Competing in the global marketplace (10th Edition)*. New York: McGraw Hill Education.

⁴² Tokuno, K. A. (1986). The early adult transition and friendships: Mechanisms of support. *Adolescence*, 21(83), 593–606

⁴³ Chiaburu, D. S., & Harrison, D. A. (2008). Do peers make the place? Conceptual synthesis and meta-analysis of coworker effects on perceptions, attitudes, OCBs, and performance. *Journal of Applied Psychology*, 93(5), 1082–1103.

⁴⁴ Van, A. K., & Vanbeselaere, N. (2011). Bringing together acculturation theory and intergroup contact theory: Predictors of Flemings' expectations of Turks' acculturation behavior. *International Journal of Intercultural Relations*, 35, 334–345.

⁴⁵ West, T. V., & Dovidio, J. F. (2013). *Intergroup contact across time: Beyond initial contact*. In G. Hodson & M. Hewstone (Eds.), *Advances in intergroup contact* (p. 152–175). Psychology Press.

Religious

Changing lifestyles and consumption patterns has been a common feature of most developing Asian nations in recent decades. This is much more difficult in developing or transition countries trying to emulate Western lifestyles. The economic successes in these developing Asian countries have resulted in considerable improvements of people's quality of life. Large sections of the population have been experiencing a transition from poverty to better standard of living. Majority, quality lifestyle by getting nutrient food, comfortable living, better health care and other quality services.

Religion is parallel to lifestyle. The impact of religion in the business world varies from country to country. Religion also affects the type of products that consumers buy and the seasonality of some purchases. Religious restrictions are also imposed to individuals affecting their capacity for work as well as their availability for the work journey. Religion creates attitudes and values among people which are effective on their consumption and purchase patterns. In addition, understanding the mechanisms through which religious behaviours and practices affect performance is important from a practical perspective.

Studies such ⁴⁶and Barro and ⁴⁷explore on the religious towards economic growth. Nevertheless, the current study by ⁴⁸ opposed that religion can play a significant role in the economy of any nation especially Nigeria. In addition, this study suggested religious education for leaders with respect to these values to pragmatically addressing the economic situation in Nigeria. A study in Malaysia investigated Islamic religious revenues on economic development. The data was gained from 1991 to 2017. The results revealed that positive relationship between Islamic religious revenues and economic development ⁴⁹.

Educational

Better education system have supported cross boarder students. The contribution of education to economic growth has also been the focus of the new growth theory which emerged in the 1980s. With this work ⁵⁰ argued that investing in education, training and research and other forms of human capital may help overcome the problem of diminishing returns and to achieve long run economic growth. Also, ⁵¹argued that the level of output is a function of the stock of human capital where human capital refers to

⁴⁶ Weber, Max (1946). *The Social Psychology of World Religions*. 267-301, in From Max to Weber, H. H. Gerth and C. Wright Mills (editors). New York: Oxford University Press.

⁴⁷ McCleary, Rachel, M., & Robert J. Barro. 2006. "Religion and Economy." *Journal of Economic Perspectives*, 20 (2): 49-72.

⁴⁸ Koko, J., C. (2020). Religion and Economic Recovery in Nigeria: A Prognosis of Modern Economics of Religion. *An African Journal of Arts and Humanities*, 6(2).

⁴⁹ Ismail, A., G. (2019). Impact of Islamic Religious Revenues on Economic Development across States in Malaysia. *IESTC Working Paper Series, Working Paper No. 18. Bangi: Organization of Islamic Economic Studies and Thoughts*.

⁵⁰ Romer, P. M. (1986). Increasing Returns and Long-run Growth. *Journal of political Economy*, 94, 1002-1037.

⁵¹ Lucas, R. E. (1988). On the Mechanics of Economic Development. *Journal of Monetary Economics*, 22, 3-42.

knowledge acquired through education rather than skills. Later, ⁵²and ⁵³suggests that education is important because some of the educated will create new ideas, which is a direct function of human capital. These knowledge spill overs are a form of externality, which leads to technological progress and hence to long run economic growth. This investment in human capital promotes growth in physical capital and will result in economic growth.

⁵⁴examined the impact of human capital using various education levels such as primary, secondary and tertiary levels in Malaysia from 1982 to 2011. The study employed the Johansen co-integration method and Granger causality and the results showed that labour force with secondary education can influence economic growth while labour force with primary and tertiary does not. In the same year, ⁵⁵opposed that labour force without addressing education levels does not affect economic growth. The results were based on data ranging from 1980 to 2012 in Pakistan. The study also employed the Johansen co-integration with VECM. The results also showed that gross fixed capital formation does not influence economic growth.

Several variables can be derived from the discussed literatures. In the case of Malaysia, the results may be different from those in the literature due to dissimilar economic development and structures. Since the focus of this paper is to explore the impact of cross culture adjustment towards economic growth, we included three cross culture adjustment (Social Support, Religion and Educational) variables as independent variables.

METHODOLOGY

Prior to testing for cointegration relationship, unit root tests were conducted to check the stationarity, as well as the order of the series variables used, by using the Augmented Dickey Fuller ⁵⁶, Phillips Perron ⁵⁷and KPSS ⁵⁸ tests.

The ARDL bound test ⁵⁹was employed for cointegration analysis as it can be applied irrespective of whether the regressors are purely I (0), purely I(1) or mutually cointegrated. Moreover, it is unnecessary

⁵² Romer, P. M. (1986). Increasing Returns and Long-run Growth. *Journal of political Economy*, 94, 1002-1037.

⁵³ Olopade, B., C., Okodua, H., Oladosun, M., Matthew, O., Urhie, E., Osabohien, R., Adediran, O., & Johnson, O., H. (2020). Economic Growth, Energy Consumption and Human Capital Formation: Implication for Knowledge-based Economy. *International Journal of Energy Economics and Policy*, 10(1), 37-43.

⁵⁴ Shaari, M.S., Zhuairi, N.A.I.M., & Rahim, H.A. (2014). The relationship between educational attainment and economic growth in Malaysia. *Advances in Environmental Biology*, 8(9), 395-401.

⁵⁵ Shahid, M. (2014). Impact of labour force participation on economic growth in Pakistan. *Journal of Economics and Sustainable Development*, 5(11), 89-93.

⁵⁶ Dickey, D.A. & Fuller, W.A. (1979). Distribution of the estimators for autoregressive time series with a unit root. *Journal of the American Statistical Association*, 74(366), 427-431

⁵⁷ Phillips, P.C.B., & Perron, P. (1988). Testing for a unit root in time series regression. *Biometrika*, 75(2), 335-346.

⁵⁸ Kwiatkowski, D., Phillips, P.C.B., Schmidt, P. & Shin, Y. (1992). Testing the null hypothesis of stationarity against the alternative of a unit root. *Journal of Econometrics*, 54(1-3), 159-178.

⁵⁹ Pesaran, M.H., Shin, Y., & Smith, R. (2001). Bounds testing approaches to the analysis of level relationships. *Journal of Applied Econometrics*, 16(3), 289-326.

that the order of integration of the underlying regressors be determined prior to testing the existence of a level relationship between two variables ⁶⁰

In this study, the ARDL bounds equation for GDP growth is estimated as shown in Equation (1).

$$\begin{aligned} \Delta Y_t = & \alpha_0 + \sum_{i=0}^p \beta_i \Delta Y_{t-i} + \sum_{i=0}^p \mu_i \Delta G_{K_{t-i}} + \sum_{i=0}^p \gamma_i \Delta IGDP_{t-i} + \sum_{i=0}^p \delta_i \Delta G_{L_{t-i}} + \sum_{i=0}^p \theta_i \Delta HUMAN_{t-i} \\ & + \sum_{i=0}^p \pi_i \Delta INF_{t-i} + \sum_{i=0}^p \beta_i \Delta S_{t-i} + \sum_{i=0}^p \beta_i \Delta R_{t-i} + \sum_{i=0}^p \beta_i \Delta E_{t-i} + \sigma_1 Y_{t-1} + \sigma_2 G_{K_{t-1}} \\ & + \sigma_3 IGDP_{t-1} + \sigma_4 G_{L_{t-1}} + \sigma_5 HUMAN_{t-1} + \sigma_6 INF_{t-1} + \sigma_7 S_{t-1} + \sigma_8 R_{t-1} + \sigma_9 E_{t-1} \\ & + \sigma_{10} + \varepsilon_t \end{aligned} \quad (1)$$

where, $G_{K_{t-1}}$ is capital growth, $G_{L_{t-1}}$ is labour growth, $IGDP_{t-1}$ is initial GDP, $HUMAN_{t-1}$ is human capital, INF_{t-1} is inflation S_{t-1} is social support, R_{t-1} is religion, E_{t-1} is educational, p is the optimal lag length and Δ refers to the first difference of variables. The first part of Equation (1) with ρ , β , μ , γ , δ , θ and π refer to the short run. The rest with σ_k are the long run parameters.

Relying on the presence of a cointegrating relationship, the ECM can be written as in Equation (2),

$$\begin{aligned} Y_t = & \alpha_{10,0} + \sum_{i=1}^p a_{11,i} FA_{K_{t-i}} + \sum_{i=1}^p a_{12,i} G_{K_{t-i}} + \sum_{i=1}^p a_{13,i} IGDP_{t-i} + \sum_{i=1}^p a_{14,i} G_{L_{t-i}} \\ & + \sum_{i=1}^p a_{15,i} HUMAN_{t-i} + \sum_{i=1}^p a_{16,i} INF_{t-i} + \sum_{i=0}^p a_{17,i} S_{t-i} + \sum_{i=0}^p a_{18,i} R_{t-i} \\ & + \sum_{i=0}^p a_{19,i} E_{t-i} + ECT_t \end{aligned} \quad (2)$$

where ϕECT_{t-1} is the error correction term. All other variables are as defined before.

Several socio-economic studies on economic growth have been conducted previously. Among others are those by ⁶¹, ⁶². However, the first three studies focused more on GDP growth at the aggregate level. However, this paper differs from the above studies as it will explore the impact of cross culture adjustment towards economic growth at both the long run and short run.

CONCLUSION

⁶⁰ Pesaran, M.H., Shin, Y., & Smith, R. (2001). Bounds testing approaches to the analysis of level relationships. *Journal of Applied Econometrics*, 16(3), 289-326.

⁶¹ Weber, Max (1946). *The Social Psychology of World Religions*. 267-301, in From Max to Weber, H. H. Gerth and C. Wright Mills (editors). New York: Oxford University Press.

⁶² Barro, R., J. & McCleary, R., M. (2003). Religion and Economic Growth. *NBER Working Paper No. 9682*.

This paper explores the impact of cross culture adjustment towards economic growth from year 2017 until 2019. The paper will employ the ARDL bounds testing approach to cointegration and Error Correction Model (ECM) for the short run relationship. ADF, PP and KPSS unit root tests examine stationarity of the series. Through this study, hopefully an effective model can be proposed in order to enhance the development of cross culture adjustment towards economic growth in Malaysia.

REFERENCES

- Alim, H., Ramdhan, M. M., Wahid, M., Irfan, M. N., & Ahmad, R. (2017). *Jihad nahdlatul ulama melawan korupsi*. Jakarta: Lakpesdam-PBNU.
- Altiner, A., & Toktas, Y. (2017). [Relationship Between Human Capital and Economic Growth: An Application to Developing Countries](#). *Eurasian Journal of Economics and Finance*, *Eurasian Publications*, 5(3), 87-98.
- Atlas, S., & Cakir, M., (2016). The effect of human capital on economic growth: A panel data analysis. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 14(27), 539 – 555.
- Aznin, N. A. B., & Norehan, A. (2007). Labor force participation of women in Malaysia. *Paper for International Economic Conference on Trade & Industry, 3-5 December 2007. The City Bayview, Penang, Malaysia*.
- Barro, R., J. & McCleary, R., M. (2003). Religion and Economic Growth. *NBER Working Paper No. 9682*.
- Black, J.S. (1988). Work Role Transitions: A Study of American Expatriate Managers in Japan. *Journal of International Business Studies*, 19(2), 277– 294.
- Caligiuri, P., Phillips, J., Lazarova, M., Tarique, I., and Burgi, P. (2001). The Theory of Met Expectations Applied to Expatriate Adjustment: The Role of Cross-cultural Training. *International Journal of Human Resource Management*, 12(3), 357– 372.
- Chiaburu, D. S., & Harrison, D. A. (2008). Do peers make the place? Conceptual synthesis and meta-analysis of coworker effects on perceptions, attitudes, OCBs, and performance. *Journal of Applied Psychology*, 93(5), 1082–1103. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.93.5.1082>
- Collie, R. J., Shapka, J. D., Perry, N. E., and Martin, A. J. (2015). Teachers' beliefs about social-emotional learning: identifying teacher profiles and their relations with job stress and satisfaction. *Learn. Instr.* 39, 148–157. doi: 10.1016/j.learninstruc.2015.06.002
- Dickey, D.A. & Fuller, W.A. (1979). Distribution of the estimators for autoregressive time series with a unit root. *Journal of the American Statistical Association*, 74(366), 427-431.

Ferreira, J. J. M., Fernandes, C. I., & Ferreira, F. A. F. (2020). Technology transfer, climate change mitigation, and environmental patent impact on sustainability and economic growth: A comparison of European countries. *Technological Forecasting & Social Change*, 150, 1-8.

Griffin, R. W.; Pustay, M. W. (1999). *International business: a managerial perspective*. 2 ed, Addison-Wesley: New York.

Hill, C. 2015. *International business: Competing in the global marketplace (10th Edition)*. New York: McGraw Hill Education.

Hofstede, G. and Bond, M.H. (1988). The Confucius connection: from cultural roots to economic growth. *Organizational Dynamics*, 16 (4), 5-21.

Ismail, A., G. (2019). Impact of Islamic Religious Revenues on Economic Development across States in Malaysia. *IESTC Working Paper Series, Working Paper No. 18. Bangi: Organization of Islamic Economic Studies and Thoughts*.

[Karshenas, M.](#) & [Moghadam, V.M.](#) (2001). Female labor force participation and economic adjustment in the MENA region. *The Economics of Women and Work in the Middle East and North Africa (Research in Middle East Economics, Vol. 4)*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 51-74.

Koko, J., C. (2020). Religion and Economic Recovery in Nigeria: A Prognosis of Modern Economics of Religion. *An African Journal of Arts and Humanities*, 6(2).

Kraimer, M. L., Wayne, S. J., & Jaworski, R. A. (2001). Sources of support and expatriate performance: The mediating role of expatriate adjustment. *Personnel Psychology*, 54(1), 71–99. <https://doi.org/10.1111/j.1744-6570.2001.tb00086.x>

Kraimer, M.L., and Wayne, S.J. (2004). An Examination of Perceived Company Support as a Multidimensional Construct in the Context of an Expatriate Assignment. *Journal of Management*, 30(2), 209– 237.

Kroeber A.L. (2002), *Istota kultury (The nature of culture)*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kwiatkowski, D., Phillips, P.C.B., Schmidt, P. & Shin, Y. (1992). Testing the null hypothesis of stationarity against the alternative of a unit root. *Journal of Econometrics*, 54(1–3), 159-178.

Landis, D., Bennett, J. M., & Bennett, M. J. (Eds.). (2004). *Handbook of intercultural training*. Thousand Oaks, California: Sage.

Lucas, R. E. (1988). On the Mechanics of Economic Development. *Journal of Monetary Economics*, 22, 3-42.

Mansor, M. F. B., Hamid, N. B. A., Kamil, S. B., & Abu. N. H. (2014). Determinants of Expatriate Manager Failures in the International Assignment. *Advances in Environmental Biology*, 8(9), 584-592.

[Mättö, M.](#) and [Niskanen, M.](#) (2019). Religion, national culture and cross-country differences in the use of trade credit: Evidence from European SMEs. *International Journal of Managerial Finance*, 15 (3), 350-370.

McCleary, Rachel, M., & Robert J. Barro. 2006. "Religion and Economy." *Journal of Economic Perspectives*, 20 (2): 49-72. DOI: 10.1257/jep.20.2.49

Mehrara, M. & Musai, M. (2013). The Relationship between Economic Growth and Human Capital in Developing Countries. *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 5: 55-62. 10.18052/www.scipress.com/ILSHS.5.55

Musai, M., & Mehrara, M. (2013). The Causality between Capital Formation and Economic Growth in MENA Region. *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 8, 1-7.

Olopade, B., C., Okodua, H., Oladosun, M., Matthew, O., Urhie, E., Osabohien, R., Adediran, O., & Johnson, O., H. (2020). Economic Growth, Energy Consumption and Human Capital Formation: Implication for Knowledge-based Economy. *International Journal of Energy Economics and Policy*, 10(1), 37-43.

Osoba, A.M., & Tella, S. A., (2017). Human capital variables and economic growth in Nigeria: An interactive effect. *EuroEconomica*, 36(1), 131-143.

Pesaran, M.H., Shin, Y., & Smith, R. (2001). Bounds testing approaches to the analysis of level relationships. *Journal of Applied Econometrics*, 16(3), 289-326.

Phillips, P.C.B., & Perron, P. (1988). Testing for a unit root in time series regression. *Biometrika*, 75(2), 335-346.

Takeuchi, R., Lepak, ., P., Marinova, S., V., & Yun, S. (2007). [Nonlinear influences of stressors on general adjustment: the case of Japanese expatriates and their spouses](#). *Journal of International Business Studies*, Palgrave Macmillan; *Academy of International Business*, 38(6), pages 928-943.

Tokuno, K. A. (1986). The early adult transition and friendships: Mechanisms of support. *Adolescence*, 21(83), 593–606.

Romer, P. M. (1986). Increasing Returns and Long-run Growth. *Journal of political Economy*, 94, 1002-1037.

Romer, P. M. (1990). Technological change. *Journal of Political Economy*, 98, pp. 71-102

Rui, J. R., and Wang, H. (2015). Social network sites and international students' cross-cultural adaptation. *Computer Human Behaviour*, 49, 400–411. doi: 10.1016/j.chb.2015.03.041

Seregig, I. K., Suryanto, T., Hartono, B., Rivai, E., & Prasetyawati, E. (2018). Preventing the acts of corruption through legal community education. *Journal of Social Studies Education Research*, 9(2), 138-159.

Shaffer, M. A., & Harrison, D. A. (2001). Forgotten partners of international assignments: Development and test of a model of spouse adjustment. *Journal of Applied Psychology*, 86(2), 238–254. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.86.2.238>

Shaffer, M.A., Harrison, D.A., Gregersen, H., Black, J.S., and Ferzandi, L.A. (2006). You Can Take it with You: Individual Differences and Expatriate Adjustment. *Journal of Applied Psychology*, 91(1), 109–125.

Shaari, M.S., Zhuairi, N.A.I.M., & Rahim, H.A. (2014). The relationship between educational attainment and economic growth in Malaysia. *Advances in Environmental Biology*, 8(9), 395-401.

Shahid, M. (2014). Impact of labour force participation on economic growth in Pakistan. *Journal of Economics and Sustainable Development*, 5(11), 89-93.

Shuaib, I. M. & Ndidi, D. E. (2015). Capital Formation: Impact on The Economic Development of Nigeria 1960-2013. *European Journal of Business, Economics and Accountancy*, 3(3), 23-40.

Stilianos, P., Georgios, A., Vasilik, K., and Labros, S. (2017). The Erasmus student mobility program and its contribution to multicultural education: the case of Technological Education Institute of Thessaly. *J. Educ. Soc. Res.* 3, 181–200.

Suyadi, Sumaryati, Hastuti, D. & Saputro, A., D. (2020). Elementary Education Online, *Ilkogretim Online*, 19 (3), 1703-1714.

Tella, R., D. & MacCulloch, R. (2014). Culture, Beliefs and Economic Performance. *Motu Economic and Public Policy Research, Motu Working Paper 14-06*.

Templer, K.J., Tay, C., and Chandrasekar, N.A. (2006). Motivational Cultural Intelligence, Realistic Job Preview, Realistic Living Conditions Preview, and Cross-Cultural Adjustment. *Group and Organization Management*, 31(1), 154– 173.

Thach, N., G. (2020). How Values Influence Economic Progress? An Evidence from South and Southeast Asian Countries. In Trung N., Thach N., Kreinovich V. (eds). *Data Science for Financial Econometrics. ECONVN 2020. Studies in Computational Intelligence, Springer, Cham (2020)*, to appear.

Tom, E. J., & Bamgboye, P. O. (2017). The role of religion in combating corruption: The Nigerian. *International Journal of Social Sciences*, 11(2), 128–142.

Tokuno, K. A. (1986). The early adult transition and friendships: Mechanisms of support. *Adolescence*, 21(83), 593–606.

Ugochukwu, U., S. & Chinyere, U., P. (2013). The Impact of Capital Formation on the Growth of Nigerian Economy. *Research Journal of Finance and Accounting*, 4(9), 39-42.

Van, A. K., & Vanbeselaere, N. (2011). Bringing together acculturation theory and intergroup contact theory: Predictors of Flemings' expectations of Turks' acculturation behavior. *International Journal of Intercultural Relations*, 35, 334–345. <https://doi.org/10.1016/j.ijin.trel.2010.06.004>

Wang, M., & Takeuchi, R. (2007). The Role of Goal Orientation during Expatriation: A Crosssectional and Longitudinal Investigation. *Journal of Applied Psychology*, 92, 5, 1437– 1445.

Weber, Max (1946). *The Social Psychology of World Religions*. 267-301, in From Max to Weber, H. H. Gerth and C. Wright Mills (editors). New York: Oxford University Press.

West, T. V., & Dovidio, J. F. (2013). *Intergroup contact across time: Beyond initial contact*. In G. Hodson & M. Hewstone (Eds.), *Advances in intergroup contact* (p. 152–175). Psychology Press.

Xu, Y., & Li, A., (2020). The relationship between innovative human capital and interprovincial economic growth based on panel data model and spatial econometrics. *Journal of Computational and Applied Mathematics*, 365. Retrieve from <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S037704271930384X>

DE-RADICALIZATION OF JIHADISM: AN ANALYSIS OF MAQASID APPROACH

Tazul Islam
Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: tazuljb@yahoo.com

ABSTRACT

Jihad itself is not an objective in Islam. Yet, it is a means for various objectives like distinction between truth and false, gaining Allah's satisfaction, self-defense and repelling aggression, reinforcing of *da'wah* and consolidating the callers, eliminating *fitnah* from society, helping oppressed and repelling tyrannical rule, purifying believers' group, extermination of internal enemy, sanction for betrayal and breaking agreements, sublimating God's word. However, violent jihadism has become a source of extremism and radicalization. This research aims to dissolve the controversy aroused about implementations of jihad in contemporary era by confining its objectives. The use of Jihad, its usage and types may be determined based on its objectives. This research is qualitative in nature as it focuses only on library data. However, to explore a maqasid perspective, books of tafsir will be used for the relevant issues. It is expected that this study would help to understand the problem and therefore promote moderation in religious practices.

Keywords: Maqasid al-Quran, Objectives of the Quran, Islamic Moderation, Wasatiyyah, Extremism, Jihad, Jihadism.

INTRODUCTION

Perhaps today no issue concerning Islam is as sensitive and as often debated as that of jihad. Discussed in the mass media as well as in scholarly books, the various meanings given to the term are not only based on the divergent views of western interpreters but also reflect the profound differences which exist between the traditionalists and fundamentalists in their interpretation of this crucial concept. At the present moment, when the image of Islam in the west depends so much upon the understanding of the meaning of jihad, it is of the utmost importance to comprehend the way of traditional Islam has envisaged this key idea over the ages and the manner in which it is related to Islamic spirituality¹.

To understand and pinpoint the Maqasid of jihad, exploring several tools is necessary. Therefore, the denotation of the word "jihad", the backdrop or circumstance in which the discourse of jihad was enjoined, the reasons and wisdoms behind the ruling of jihad, the kinds of jihad, the practical exercise of jihad by the Prophet (pbuh), a throughout induction of the Quranic verses and Prophetic traditions concerning jihad and warfare might be the clue to indentify the maqasid of jihad.

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, KPI Limited, New Fetter Lane, London, 1987, p. 28

Carrying the basic connotation of an endeavor toward a praiseworthy aim, the word “jihad” bears many shades of meaning in the Islamic context. Technically, however, it may express a struggle against one’s evil inclinations or an exertion for the sake of the Islam and the Ummah². Abul Ala Mawdudi advocates that “jihad means struggle to the utmost of one’s capacity³.” jihad is used in expending ability and power in struggling in the path of Allah by means of life, property, words and more⁴. The term jihad is used in the Quran both in Makkan and Madinan phases of its revelation. As in Makkan phase, armed jihad was not justified jihad in this phase does not carry the denotation of armed operation. Verse revealed in Mecca before the Hijra and Divine permission to meet force with force enjoined the Prophet (PBUH) as follows: “Therefore listen not to the unbelievers, but strive against them with the utmost strenuousness [*jihadan kabiran*], with the [Qur’an].” This illustrates on the one hand the importance of jihad with “the tongue”, that is, striving to uphold Islam and God’s Word through knowledge, argument and intellectual exertion, and on the other hand, that jihad has to be in conformity with conditions, and in a form that meets the requirements of the situation⁵. Rashid Ridha, in his tafsir, mentioned three types namely striving against open enemy of Islam, striving against the Evil and striving against evil soul⁶. All these types are referred to the following Quranic verses:

وجاهدوا في الله حق جهاده (78 : 22)
و جاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله (9 : 41)
و إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله (8 : 72)

It is therefore evident that jihad can be both armed campaign against the enemies of Islam and non-armed.

SCHOLARS’ VIEWS ON OBJECTIVES OF JIHAD

Remarkable scholarly contributions throughout Islamic history to confine the objectives of jihad are notably diversified. Each of these identifications is the output of its own time and space, circumstance, backdrop and engagement with a particular trend of thought and movement. Here we present the scholars’ views on objectives of jihad:

In the last century, however, some Muslims changed their interpretations of jihad in response to changing political, social, and economic conditions. Scholars called modernists, desiring to establish positive relationships between Islam and modern thought, have interpreted jihad only as defensive war. The modern Muslims especially emphasize the following aspects: claiming the right to *Ijtihad*, the new interpretation of the sources, they profess that the jihad is essentially defensive warfare, striving to protect

² . The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. Jhon L. Esposito, vol.2, Oxford University Press, 1995, New York, p. 369-370

³ . Abul Ala Mawdudi, Towards Understanding Islam (Beirut: The Holy Qur'an Publishing House, 1980), 140.

⁴ . Hilmi M. Abdul Rahman, Just War, Peace and Human Rights under Islamic and International Law, Wellington Street, Canada, 1997, p. 17

⁵ . Sükran Vahide, Jihad in the Modern Age: Bediuzzaman Said Nursi’s Interpretation of Jihad, www.sozler.com/tr/symposium

⁶ . Rashid Ridha, Tafsir al-Manar, vol. 10, p. 269

the Islam and the Muslims and to guarantee the propagation of the Islamic mission⁷. Others called fundamentalists, desiring to establish a just socio-political and egalitarian society based on Islamic rules in the Muslim countries, see jihad as a compulsory duty of every Muslims. Sufis, on the other hand, both in their classical and contemporary thought, have interpreted jihad more as a way cleansing oneself from all kinds of inner evils⁸.

Some Objectives of Jihad Based on the Quran

a) Resistance against Offense and Self-Defense: An analysis of Quranic verses regarding jihad show an acceptance of war as a social phenomenon to prevent people from all kinds of oppression, persecution, and injustice, and to maintain peace among people⁹. Referring to the historical context, in Makkah, the Muslims suffered for several years under the worst kinds of punishment, have been oppressed in their religious freedom and persecuted because of their new creed; and been terrorized with regard to their property and personal safety; they were mocked, assaulted, insulted and beaten; those within the power of the enemy were put into chains and cast into prison; others were boycotted, and shut out of trade, business, and social intercourse; they could not even buy the food they wanted, or perform their religious duties. As a result, they were compelled to emigrate to Madinah. The persecution was redoubled for the believing slaves, women, and children after the Hijrah¹⁰. They left their dwellings and settled in Madinah, patiently submitting to Allah's orders and gladly accepting His authority. Whenever they felt the urge to resist the oppression and to revenge themselves on the oppressors, the Prophet held them back, bidding them to be patient in expectation of a command from Allah¹¹. The oppressors even did not allow the newly born fledgling Muslim society to flourish but came to nip in the bud its advancement through suppressing their freedom of thought and conscience, and obstructing the propagation of the message of the ultimate truth revealed by the Almighty God. The situation then demanded a vitality to eliminate these oppressive and destructive forces; for if evil is not crushed by force but left unhindered to do mischief, all virtue, nobility and fear of Allah would be destroyed¹².

When the Prophet (pbuh) observed their antagonistic aggressions follow Muslims' whereabouts and no choice left except confronting them, he found the war as indispensable. In fact, if this newly raised state and community had not gone to war to defend its independence, it would not have been permitted to continue to exist¹³. So it can be said that wars of the Prophet (pbuh) were defensive and those that are offensive were for the preemptive measures for defense, having been sure of the enemy breaking covenants and preparing for war against Muslims. The Prophet (pbuh) did not mobilize troops toward

⁷ . Rudolph Peters, *jihad in Mediaeval and Modern Islam*, (E.J. Brill-Leiden-1977), 5

⁸ . Mustafa Koylu, *Islam and its Quest for Peace: Jihad, Justice and Education*, (The Council for Research in Values and Philosophy: 2003, Washington D.C), p. 155

⁹ . Mustafa Koylu, *Islam and its Quest for Peace: Jihad, Justice and Education*, (The Council for Research in Values and Philosophy: 2003, Washington D.C), p. 155

¹⁰ . Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Quran*, (Maryland, U.S.A: Amana Corporation, 1989), 208

¹¹ . Mahmud Shaltut, *the Koran and Fighting, Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, (Leiden, Netherlands, 1977), 42

¹² . Naeem Siddiqi, *Muhammad the Benefactor of Humanity*, (Islamic Publications Limited, Lahore, Pakistan: 1979), 144

¹³ . Gulzar Ahmed, *The Prophet's Concept of War*, (Islamic book foundation, Lahore, 1st edition: October 1986), 23.

any tribe except when they betrayed and retreated from peace treaty. When Banu Qaynuqa' was punished, other tribes like Bani Nadîr and Banî Quraysh were not punished in the same time. When Bani Nadir betrayed, it was punished because leaders of the tribe provoked war against Khaibar and in fact prepared a number of troops and pointed to their possible attack on Muslims. As a result, the Prophet (pbuh) was left with no option except mobilizing his force to crack them down. So it may be considered their due for their betrayal. Byzantines killed the envoy of the Prophet (pbuh).

As the Quraish and its allies with their oppressive activities and plots had developed a blood-thirsty mentality, so the preservation and defense were of vital importance for their Muslim counterpart. Inevitably, an adequate defense system had to be established to meet all eventualities. The Prophet and his companions fully realized that the next stage after migration was a full-fledged warfare and they had to be fully prepared for it¹⁴ to defend their entity. It is worthy to mention here that though fighting in Islam is only sanctioned within the context of dawah or a calling to Islam. This means in part that it fits within a certain conceptual system, alongside religious faith, ethical norms and a world-view based on recognition and worship of the True God, Allah. Having seen within that framework, fighting or waging war is not the primary concept nor is it the priority¹⁵.

The greater number of scholars of Islamic law including the Hanafites, Hanbalites and Malikites say that the real cause for combative jihad is to avert an enemy's attack. Many Quranic verses illustrate the combative jihad against an enemy is justifiable for the cause of averting the aggression of this enemy. There are also some several Hadiths of the Prophet preventing and forbidding Muslims from fighting peaceful people, people who do not harm or make any kind of aggression towards them¹⁶. Therefore, resistance of transgression and self-defense as well as defense of family, possessions, nation and religion came to the aims of jihad in Islamic discourse. The Quranic verses hereinafter refer to this aims:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

(2:190) And fight in the way of Allah with those who fight against you but do not commit aggression because Allah does not like aggressors.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

“How is it that you do not fight in the way of Allah and in support of the helpless - men, women and children -who pray: 'Our Lord, bring us out of this land whose people are oppressors and appoint for us from Yourself, a protector, and appoint for us from Yourself a helper'?”¹⁷ .”

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمُوا بِإِحْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَخْشَوْهُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ أَتَى أَنْ تَخْشَوْهُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

¹⁴ . Naeem Siddiqi, Muhammad the Benefactor of Humanity, (Islamic Publications Limited, Lahore, Pakistan: 1979), 142

¹⁵ . Zakaria Bashier, War and Peace in the Life of the Prophet Muhammad, The Islamic Foundation, 2006, p. 17

¹⁶ . Muhammad Said R. Al-Buti, Jihad in Islam how to Understand and Practice it, (Dar al-Fikr, Damascus, Syria, 1995), 90

¹⁷ . Al-Quran: (4:75).

(9:13) Will you not fight such people who have been breaking their solemn pledges, who conspired to banish the Messenger and were the first to transgress against you? Are you afraid of them? If you are true Believers, surely Allah has a greater right that you should fear Him.

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً
كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

(9:36) the fact is that the number of months ordained by Allah has been twelve, since the time He created the heavens and the earth, and out of these four are forbidden months: this is the right code of reckoning: therefore do not wrong yourselves by violating these months. And fight against the mushriks all together even as they fight against you all together: and note it well that Allah is with the God-fearing people.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Permission (to fight) has been granted to those against whom war has been waged because they have been treated unjustly, and Allah is certainly able to help them¹⁸.”

إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

(60:9) He only forbids you to take for friends those who fought you in the matter of religion, and drove you out of your homes, and cooperated with others in your expulsion. Those who take them for friends are indeed the wrongdoers.

These verses were the first permission of war; these have given the reason for this permission as oppression, unjust compulsion of migration and indicate that this permission was appropriate with the law of counter response among people to save collective balance, and to repulse human despotism, and to strengthen the believers to be steadfast in their worship, action and beliefs¹⁹. This permission includes fighting in self-defense and for the protection of family and property. There are other verses revealed after these verses occurring in SĒrat al-Baqarah, NisĒ, Tawbah etc., all of them set limitations of war to repelling oppression, uprooting fithnah in religion without torture and oppression²⁰. The above mentioned verses subsequently indicate to regarding war entirely revealed the policy which recognizes that the reason of war in Islam is limited to repulsing oppression and many forms of persecution of men, women, children and servants; protecting *D‘awah*, freedom of belief and freeing the earth (world) from the reign of tyranny and injustice; exterminating rebellion, aggression and transgression²¹. In the practical context, these causes completely reflected in early period of Islam. These verses ordain that, we Muslims should deal with the unbelievers kindly and equitably, unless they are rampant and out to destroy us and our faith. Hence, the motive for jihad becomes self-defense²². Mahmud Shaltut argues that there are three reasons of fighting, to stop aggression, to protect the Mission of Islam and to defend religious freedom²³.

¹⁸ . Al-Quran: (22:39).

¹⁹ . Mahmud ShaltĒt, *TafsĒr al-Qur‘an al-KarĒm*, (Cairo: Dar al- Shuruq 10th edition, 1983), 243-244

²⁰ . *Ibid*.

²¹ . Shaltut, *Tafsir al-Qur‘an al-Karim*....., 530.

²² . Muhammad Said R. Al-Buti, *Jihad in Islam how to Understand and Practice it*, (Dar al-Fikr, Damascus, Syria, 1995), 92

²³ . Mahmud Shaltut, *the Koran and Fighting, Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, (Leiden, Netherlands, 1977), 42

The mission of the Prophet Muhammad (S) was to free people from tyranny and exploitation by oppressive systems. Once free, individuals in the society were then free to choose Islam or not. Prophet Muhammad's (S) successors continued in his footsteps and went to help oppressed people. For example, after the repeated call by the oppressed people of Spain to the Muslims for help, Spain was liberated by Muslim forces and the tyrant rulers removed. After the conquest of Syria and Iraq by the Muslims, the Christian population of Hims reportedly said to the Muslims: "We like your rule and justice far better than the state of oppression and tyranny under which we have been living²⁴." It is evident that the real purpose of Muslims' armed campaigns was to annihilate the tyrannical classes which had assumed divine powers and were trampling down their subjects under the patronage of despotic Caesars, kings, the moral sympathies of those downtrodden people turned towards the party of Islam.²⁵

The decree "Fight those who fight against you" does not mean that only when your opponents attack, only then you do something to defend yourself. The indication here is that there is a group among the opponents which is not active and may not be interfered with. But in the case of those who obstruct you in your work and are bent upon killing you and your system by force, use of force against them is inevitable, and, it is not necessary for you to wait till they actually attack the Islamic state, but they should be put down wherever they may be. Although bloodshed is not intrinsically good, attempts to obstruct the Islamic movement are much greater evils and in order to safeguard the movement and the system the lesser evil of resort to arms and war should be pressed with all the force till all the forces standing in the path of truth are completely subdued²⁶.

A specific Quranic verse (22:39–40) permitting fighting (Ar. *qital*) was revealed in Medina, although its precise date cannot be determined. When both just cause and righteous intention exist, fighting in self-defense against an intractable enemy may become obligatory (2:216). The Quran further asserts that it is the duty of Muslims to defend those who are oppressed and cry out to them for help (4:75), except against a people with whom the Muslims have concluded a treaty (8:72)²⁷.

In the light of the above Quranic verses, Islam seems to be committed to the view that armed resistance to injustice and oppression is sanctioned. It is the duty of the Muslims to help alleviate the suffering of the Mustadhafin (the powerless) wherever they exist, be they Muslims or non-Muslims. By implication, a truly Muslim state will make it one of the pillars of its foreign policy to help promoting the cause of liberty and justice where and wherever it can²⁸.

The Quran deals with the event of rebellion and breach of public order, either between two groups of subjects or between subjects and rulers. It gives certain provisions for this event to protect the community against the evils of rebellion and mutual hostility. The provisions are to be found in Surat al-Hujrat: *And*

²⁴ . Hitti, Philip K., HISTORY OF THE ARABS, St. Martin's Press, New York, 1970, p. 153.

²⁵ . Abul A'la Maududi, jihad in Islam, pp.25

²⁶ . Naeem Siddiqi, Muhammad the Benefactor of Humanity, (Islamic Publications Limited, Lahore, Pakistan: 1979), 74

²⁷ . Asma Afsaruddin, Views of *Jihad* Throughout History, Religion Compass 1/1 (2007): 165–169, 10.1111/j.1749-8171.2006.00015.x

²⁸ . Zakaria Bashier, War and Peace in the Life of the Prophet Muhammad, The Islamic Foundation, 2006, p. 18

if two parties of the believers fall to mutual fighting, make peace between them. Then if either of them transgresses against rite other, fight the one that has transgressed till it returns to Allah's Command. Then if it returns, make peace between them with justice, and be just because Allah loves those who do justice. (49:9)

Muslims should not allow the aggressor to continue his aggression and leave the victim alone, or, still worse, join hands with the aggressor. But their duty is that if all their efforts at reconciliation between the parties fail, they should find out as to who is in the right and who the aggressor is. Then they should join hands with the one who is in the right and fight the aggressor. As for the fight that is undertaken in support of the group who is in the right against the aggressor. All the jurists are agreed on its being an obligation, and there was no difference of opinion among the Holy Prophet's Companions about its being obligatory. The Command to "fight" the aggressor implies the use of force against him, the real object being the removal of his aggression²⁹. If one of the parties continues to oppress the other, refuses to return to the affair of Allah and attacks the authority of the believers, then they have become rebels against the legal power and public order. In that case, the community of Muslims is obliged to fight them until they submit and return to what is right³⁰. If transgression takes place between two Muslim groups, the Muslim must stand for the oppressed group against the transgressor group until it abstains from its transgression³¹. The limit of war against the transgressor group is the abstinence from transgression. War must be stop immediately after the transgression ends³². Transgressor group must be fought until it abstains from its action³³.

b) Eliminating Fitnah, Establishing Freedom of Conscience and Making Deen Prevailing

Eliminating Fitnah is one of the objectives of jihad perceived from the Quran and the prophetic practices. However, the word fitnah in Arabic language as well as in the Quranic use holds a pretty comprehensive denotation which is presented herein.

The word "Fitnah" in Arabic language is derived from the root (فتن) ³⁴ refers to examination and test³⁵; retribution, rough torment and the sufferings happen during the war period, burning something on fire, for example, paper³⁶; transgression of unbelievers on believers in order to detract them from the right path of Islam³⁷. The word "fitnah" is also used in Arabic language for turning someone's mind from the truth and judgment as Allah says: (وان كادوا ليفتنونك أي يميلونك) ³⁸. It also used to refer to "punishment" as weak Muslims had been tortured in order to prevent them from their belief. It is also used to mean test,

²⁹ . Tafheem al-Quran, 49: 9

³⁰ . Mahmud Shaltut, the Koran and Fighting, Jihad in Mediaeval and Modern Islam, (Leiden, Netherlands, 1977), 40

³¹ . Fath al-Qadir, (49: 9), vol: 7, p. 14

³² . Tafsir al-Razi, vol:14, p.181

³³ . Kasshaf, vol: 6, p. 373

³⁴ . Na'rat al-Na'Em, p. 5181

³⁵ . al-ØifÉi fi al-Lugha, vol. 2, p.33

³⁶ Al-MuhÉi fi al-Lugha, vol. 2, p.377

³⁷ . Ibid., p. 8129

³⁸ . ThdhÉb al-Lughah, vol. 5, p.13

torment, wealth, offspring, infidelity, disagreement, burning by fire and exaggeration in interpretation³⁹. “Fitnah denotes murder or killing as Allah says (إِنْ جَفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا), war and disagreement⁴⁰, test and trial⁴¹, experience as Allah says {إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً} and inflicting punishment and misfortune⁴², Fascination and temptation⁴³; charm, glamour, magic, spell, charisma, enchantment, fascination, captivation, bewitchment, Infatuation; seduction, seducement, temptation, enticement, appeal and attraction; trial, ordeal, affliction and distress⁴⁴.

Here the concerned verses of the Quran are presented with scholars’ opinion which may help to perceive one of the objectives of jihad.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا كَانَ مِنكُمْ عَلَيْهِ عَاقِبَةٌ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ ﴿2:217﴾

*“They ask you (O Muhammad) concerning warfare in the prohibited month. Say, fighting is a heinous offence in this month, but in the sight of Allah it is far worse to hinder people from the Way of Allah and to deny Him and to prevent His worshippers from visiting the Masjid al-Haram, and to expel the dwellers of the sacred place from it; and **persecution is far worse than bloodshed**. As for them, they will go on fighting with you till they succeed in turning you away from your Faith, if they can. But (note it well that) whosoever renounces his Faith and dies a renegade, all his works shall be fruitless both in this world and in the Hereafter. All such people deserve the Fire and shall abide in Hell forever.”*

The Quran repeatedly admonishes persecution as a worse job by saying that **“persecution is worse than killing”** **“persecution is far worse than bloodshed”** in such a backdrop whereby people who had continually subjected their kith and kin to untold wrong for thirteen years merely because they believed in the One God. Not only had the Muslims been driven from their homes, they had had the way to the Holy Mosque closed to them, a bar which had not been imposed by anyone during the course of some two thousand years⁴⁵. Such a situation must be changed, if need be, by the force of arms. Bloodshed is bad, but when one group of people imposes its ideology and forcibly prevents others from accepting the truth, then it becomes guilty of an even more serious crime. In such circumstances, it is perfectly legitimate to remove that oppressive group by the force of arms⁴⁶.

This is the purpose, mentioned in Surah al-Baqarah and Anfal, for which Muslims are required to wage war.

³⁹. Ibid., p.13

⁴⁰. LisÉn al-ÑArab, vol. 13, p. 317

⁴¹. MukhtÉr al-ØiÉÍ, vol. 1, p. 517

⁴². Taj al-ÑArÈs min JawÉhir al-QÉmÈs, vol. 35, p.490

⁴³. M’ujam Lughat al-Fuqah É, vol. 1, p. 339

⁴⁴. Rohi Baalbaki, *al-Mawrid*, Dar el-Ilm lilmalayin, Beirut: 2003, 815

⁴⁵. Tafheem al-Quran: 2:217

⁴⁶. Tafheem al-Quran: 2:191

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً⁴⁷ وَيَكُونَ لِلدِّينِ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (2:193)

“Go on fighting with them till there is no more a state of tribulation and Allah's way is established instead. Then if they desist from it, there should be no more hostility except against those who had been guilty of cruelty and brutality.”

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (8:39)

“And fight against them until fitnah (the mischief) ends and the way prescribed by Allah - the whole of it –prevail. Then, if they give up mischief, surely Allah sees what they do.”

In beginning of dawah, Muslims were approached for deviation from their religion and some of them were trapped. In this context, the prophet commanded them to migrate to Habsha (Ethiopia). In the second wave of fitnah took place when the Muslims undertook bi'ah in aqabah. Given the Quraish's paid effort to deviate the Muslim believers from Islam in Makkah, they face very hostile situation which is meant by fitnah here. Hence the prophet ordered to fight until this fitnah prevails. This Quranic text is a general reference with a continuous direction, and jihad is a continuous process until the day of resurrection. So whenever an offensive force comes to prevent people from the religion and keeps them away from listening dawah to Allah and intervenes into responding to dawah, the Muslim mass is bound to crack this oppressive force down and get them free to listen, to choose and be directed to Allah⁴⁸.

These verses set the objective of jihad which is to eliminate fitnah. *حتى* here refers to the reason and reason is the nominal objective⁴⁹. The objective is two-fold. Negatively speaking, the objective is to eradicate 'mischief'. The positive objective consists of establishing a state of affairs wherein all obedience is rendered to God alone. This alone is the purpose for which the believers may, rather should, fight⁵⁰. This is related to the condition mentioned previously in the verse “if they fight against you, you then kill them” (al-Bakara: 191). Thus, the repetition of the command of the fighting “fight against them” in this verse is because of setting the aim of armed jihad by saying “until the fitnah is eliminated”⁵¹. Islam seeks to put an end to this and replace it by a state of affairs in which people live in obedience to the laws of God alone. The misguided people have no right either to enforce the false laws of their own contriving instead of the laws of God or to drive the people of God to bondage of others than God. In order to put an end to this fitnah, both persuasion and force be used, whenever and to the extent to which each of the two is needed, and a true believer will not rest until the unbelievers give up this fitnah⁵². Fitnah in regard to religion is making confusion in it, and there is no fitnah and corruption is bigger than fitnah and

⁴⁷ . Some scholars argued that the word *Fitnah* in this verse refers to polytheism and infidelity. But their argument can be understood in a sense that the companions of the Prophet were torturing and persecuting until they have been forced to migrate to Habsha and thereafter persecution and torture upon them continued until they migrated to Madiinah. It was aimed reverting the companions to infidelity and force them to leave their new religion. In this context, the verse was revealed, so meaning of this verse should be “fight against them until you vanquish them and therefore, they cannot pervert you from your religion and you will not be held again into polytheism⁴⁷.”

⁴⁸ . Sayed Qu'ib, *FÊ Uilal al-Qur'Ên*, vol. 1, p. 165

⁴⁹ . UÊhir ibn NÔshÊr, *al-Ta'îrÊr wa al-TanwÊr*, vol. 2, p. 175

⁵⁰ . Tafheem al-Quran: 2:217

⁵¹ . UÊhir ibn NÔshÊr, *al-Ta'îrÊr wa al-TanwÊr*, vol. 2, p. 175

⁵² . Tafheem al-Quran: 2:193

corruption in religion⁵³. While a person follows the right path to which Allah has guided him, he has right to be not perverted by any means of fitnah from that path; Neither by torture nor by temptation or by creating such situation that keeps them away from the right path; or obstructing them from responding the call to right path⁵⁴.

Fitnah is worse than killing. It is because, by killing, the value of life is violated, and value of religion is greater than value of life and the purest thing in human life as well. Therefore, when someone commits fitnah and prevents Muslims from the way of Islam will be fought⁵⁵. It is therefore worse than killing. This Fitnah can be by threatening, persecution, or creating a corruptive situation which deviates people and keeps them away from the way of Allah. The better example of it is the communism which bans religious education and lunches atheist education, legislates rules justifies taboos like adultery and wine, and introduces them the people in an attractive way through mass media; on the other hand, disheartens the followers of the method of Allah. It in fact made such a situation for the people in its domain where they cannot enjoy their freedom of choice. Therefore, the aim of armed war is to make sure that nobody is tempted to be deviated from the way of Allah; to ensure that nobody is prevented from it by force; to guarantee that seductive, deviating and corruptive approaches will not be dominant⁵⁶.

Quran warns of inflicting mischief, persecution and corruption on the earth if jihad is not waged in order to remove these evils. Allah says:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ (72) (8: 72-73)

“Those who believed, and adopted exile, and fought for the Faith, with their property and their persons, in the cause of Allah, as well as those who gave (them) asylum and aid,- these are (all) friends and protectors, one of another. As to those who believed but came not into exile, ye owe no duty of protection to them until they come into exile; but if they seek your aid in religion, it is your duty to help them, except against a people with whom ye have a treaty of mutual alliance. And (remember) Allah seeth all that ye do.” “The Unbelievers are protectors, one of another: Unless ye do this, (protect each other), there would be tumult and oppression on earth, and great mischief.”

This aim of jihad also can be perceived from the interpretation of Prophet’s (pbuh) companion about the verse mentioned bellow: Imam al-Bukhari narrated from Abdullah ibn Umar that once two persons came to Ibn Umar during the days of fitnah of Ibn Zubair and they said to him that you are observing what people are doing now a days; and you are the son of Umar as well as the companion of the Prophet, therefore what thing does you prevent to go out? He replied that Allah has prohibited the blood of my brother for me and this prevents me from going out. They then asked, did Allah not tell *“And fight against them until the fitnah ends and the way prescribed by Allah - the whole of it –prevail”*? Ibn Umar replied, we fought until fitnah ended and Deen became superior, and you want to fight until fitnah prevails and

⁵³ . Fakhar al-Razi, MafÉtÉÍ al-Ghaib, vol. 4, p. 114

⁵⁴ . Sayed Quİb, FÉ Úilal al-Qur‘Én, vol. 1, p. 161

⁵⁵ . Fakhar al-Razi, MafÉtÉÍ al-Ghaib, vol. 7, p. 103

⁵⁶ . Sayed Quİb, FÉ Úilal al-Qur‘Én, vol. 1, p. 164

another Deen becomes superior. Then he said, before Islam gets superior, either a Muslim was perverted from Deen and or killed or tortured. When Islam got stronger, fitnah disappeared. This Hadith indicates to the aim of jihad for what the companions of the Prophet (pbuh) conducted it.

The main purpose of jihad is the preservation of the ideology on which the system of truth is based⁵⁷. Islam is a comprehensive message of social reform founded on the noble principles of truth and goodness; it directs people to these virtues just as Allah says in the Holy Qur'an to his Prophet (PBUH):
'Verily, we have sent you to all mankind as a warner and a giver of glad tidings.'

Those who propagate religion are not mere preachers or missionaries, but the functionaries of God, (so that they may be witnesses for the people), and it is their duty to wipe out oppression, mischief, strife, immorality, high handedness and unlawful exploitation from the world by force of arms. It is their objective to shatter the myth of the divinity of demigods and false deities and reinstate good in place of evil.⁵⁸ Thus, letting welfare shower to whole mankind which Islam brought, the protection of the Islamic call is necessary so that it reaches and becomes clear to everyone⁵⁹. It must remove from its path all sources of hindrance which may delay or prevent the propagation of its message; and the position of every individual and every nation must be clarified with regards to this call. The army of the disbelieving Qurayash was not fighting for any lofty ideal. What they aimed at was merely to defeat the forces of truth and justice, to suppress and obliterate the only group which sought to uphold the truth. They simply did not want anyone to champion the cause of truth and justice as Quran describes:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُجْشَرُونَ (8:36)

"Surely those who deny the truth spend their wealth to hinder people from the way of Allah, and will continue to so spend until their efforts become a source of intense regret for them, and then they will be vanquished, and then these deniers of the truth will be driven to Hell."

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِم بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (8:47)

"And be not like those who came forth from their homes exulting, with a desire to be seen of men, and hindering others from the way of Allah. Allah encompasses all that they do."

اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (9:9)

"They bartered away Allah's revelations for paltry worldly gains and then debarred others from His Way: indeed very evil were the deeds they did."

There are three natural forms of hindering others from the way of Allah: 1) not allowing the people who walk along with another way to walk on this way. 2) to oust forcibly the passerby from the way. 3) to disperse thorns on their way to complete their endeavors of frightening and terrorizing, so that they are

⁵⁷ . Naeem Siddiqi, Muhammad the Benefactor of Humanity, (Islamic Publications Limited, Lahore, Pakistan: 1979), 142

⁵⁸ . Abul A'la Maududi, jihad in Islam, pp.18

⁵⁹ . Mahmud Syyet Khattab & Abd al-Latif Zaid, Durus Askariyyah min Sirat al-Nabwiyyah, (1990), 16-19

hurt and unable to follow the way⁶⁰. The evil-doers "blocked His Way for others", for they not only chose misguidance for themselves but also tried to prevent others from following the right way. They put every kind of obstruction in the way of the invitation to righteousness. In short, they did all they could to prevent the establishment of the righteous system of life that Allah required the people to establish⁶¹. These powers are evidently wicked, but the purposes for which they wage war are even more so. These powers are keen, out of sheer trickery, to assure the rest of the world that in waging war they are prompted only by the welfare of mankind. In actual fact, they might have either one motive for waging war or another, but it is absolutely certain that the motive is not the welfare of mankind⁶². It is understood from these verses that hindering others from the way of Allah is a crime; therefore to fight against it is essential⁶³. The force sent by Allah encountered them to manifest the Truth as a truth and False as a false⁶⁴.

Subsequently, if we examine the classical and fundamentalists views on war and peace, we immediately realize that one of the main objectives of jihad is to spread belief in Allah and make His name supreme over all other things. In fact, this is commanded by the Quran itself and the hadith⁶⁵. The portion of this verse “ويكون الدين كله لله” describes another objective of jihad. “Establishing sovereignty of Allah” can be perceived as the aim of jihad from this phrase. This idea is supported by the prophetic tradition where making jihad in the way of God is basically in the injunction that a Muslim should exert himself to the utmost in his efforts to bring the state of affairs described as “when the word of Allah is supreme”⁶⁶. This Arabic phrase in the above verse refers to the enforcement of God’s authority. Therefore, the objective of jihad, according to this verse, is to liberate mankind from the sovereignty of man and let them to live under the sovereignty of Allah⁶⁷. As it is argued that, the ultimate objective of Islam is to abolish the lordship of man over man and bring him under the rule of the One God. To stake everything you have including your lives—to achieve this purpose is called Jihad⁶⁸. However, this could be interpreted as the condition when non-Muslim powers accept the principle of religious freedom and totally desist from religious persecution and agree, in principle and practice that all people at any time have the full right to convert to Islam, or any other divine religion for that matter, and desist from placing any obstacles in the

⁶⁰ . Al-Maudoodi, Abul Ala Syed. *Shariat al-Islam fi al Jihad wa-al-Alaqa al-Duwaliyah*, (trans: Samir Abdul Hamid Ibrahim, 1st edition: 1985, Dar al- Shawa, Cairo. Pp. 47

⁶¹ . tafheem, tawba 9

⁶² . tafheem, anfal-47

⁶³ . Al-Maudoodi, Abul Ala Syed. *Shariat al-Islam fi al Jihad wa-al-Alaqa al-Duwaliyah*, (trans: Samir Abdul Hamid Ibrahim, 1st edition: 1985, Dar al- Shawa, Cairo. Pp. 46

⁶⁴ . Al-Maudoodi, Abul Ala Syed. *Shariat al-Islam fi al Jihad wa-al-Alaqa al-Duwaliyah*, (trans: Samir Abdul Hamid Ibrahim, 1st edition: 1985, Dar al- Shawa, Cairo. Pp.45

⁶⁵ . Mustafa Koylu, *Islam and its Quest for Peace: Jihad, Justice and Education*, (The Council for Research in Values and Philosophy: 2003, Washington D.C), p. 62

⁶⁶ . Abu Musa al-Ash'ri narrated: a Bedouin asked the Prophet " a man may fight for the sake of booty and another may fight so that he may be mentioned by the people, and a third may fight to show his position (i.e bravery); which of these is regarded as fighting in Allah's cause?" the Prophet said, "he who fights so that Allah's Word (i.e Islam) should be superior, fights for Allah's Cause." Muhammad Muhsin Khan, *The Tradition of the Meanings of Sahih Al-Bukhari* (Chicago: Kazi Publications, 1979), Vol.IV, p.p. 228

⁶⁷ . Sayyed Qutb, *Fi Zilal al-Quran*, vol. 3, p. 401.

⁶⁸ . Abul A'la Maududi, *Let us be Muslim part-v*, p. 15 (chapt. Meaning of jihad)

way of religious freedom⁶⁹. It is obligatory to the Muslim mass to abort such attempts by force for protecting the rights of conscience, ensuring guarantee of security of rightly guided people, consolidating the method of Allah in life, protecting mankind from deprivation from this common welfare. Another kind of duty lies on the Muslim mass from these rights is repelling every power confronts to the mission of Islam and its propagation to the people freely, threats the freedom of accepting dogma and prevents from it. And therefore the Muslim mass will continue to fight until it becomes impossible for any power to pervert the believers in Allah⁷⁰.

As it is argued that the aim of jihad is to eliminate this fitnah and to pave the way for Islam to be superior⁷¹, the following verses of the Quran might be the evidence on the claim to be proved. Allah says:

وَإِذْ بَعَدُكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (7)
لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (8:7-8)

“Behold! Allah promised you one of the two (enemy) parties, that it should be yours: Ye wished that the one unarmed should be yours, but Allah willed to justify the Truth according to His words and to cut off the roots of the Unbelievers.”

“That He might prove the truth to be true and the false to be false, however averse the evil-doers might be to it.”

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أُنَبِّئُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ
(22:78)

“And strive in His cause as ye ought to strive, (with sincerity and under discipline). He has chosen you, and has imposed no difficulties on you in religion; it is the cult of your father Abraham. It is He Who has named you Muslims, both before and in this (Revelation); that the Messenger may be a witness for you, and ye be witnesses for mankind! So establish regular Prayer, give regular Charity, and hold fast to Allah! He is your Protector - the Best to protect and the Best to help.”

It is also clear from the verses above and has been witnessed by history, in the context of the Prophet and his followers' adoption of a new line under Divine guidance and discarding the blind following of a system of ignorance, the Quraish were not conceding them the right of freedom of conscience, Islam resorts to force in order to defend itself and establish the freedom of conscience and belief⁷² and freedom of expression, which are considered more valuable than honor, wealth and life⁷³. To establish liberty of conscience in the world was the aim and object of the struggle of the Prophet Muhammad⁷⁴. According to the Qur'anic teachings everyone has the right to choose his own faith, and no one should force his religious beliefs on others by persecution or otherwise. If a person does so, it is the duty of a Muslim to fight such religious persecution, irrespective of whether the aggrieved be a Jew or a Christian and the

⁶⁹ . Zakaria Bashier, War and Peace in the Life of the Prophet Muhammad, The Islamic Foundation, 2006, p. 18

⁷⁰ . Sayyed Qutb, Fi Zilal al-Quran, vol.1, p. 161

⁷¹ . Tafsir al-Sa'di, vol. 1, p. 89

⁷² . M. Fethullah Gulen, Prophet Muhammad as Commender, (Turkey: Kaynak, Izmir, 1998), 30.

⁷³ . Mu'ammad al-LÉqi, NaDarÉt fi al-×arb wa al-Silm, (Libya: Maktaba JamÉhiriyyah, 1985), 57.

⁷⁴ . Muhammad Hamidullah, The Status of non-Muslims in Islam, (Da'wah Academy, International Islamic University Islamabad- Pakistan, International Islamic University Islamabad- Pakistan, 1st edition 1989), 15

persecutor a Muslim⁷⁵. Whoever encroaches upon Muslims or hinders them in their propagation of Islam may be fought. It is because Muslims are the followers of the divine message and representatives assigned by God the conveyance of this message. If they are not left free in their regard to convey the divine message to people with wisdom and excellent admonition, it is considered as a transgression on them. Therefore, the violation of the rights of thinking and belief is not less serious than violation of the other rights⁷⁶. Those who resist preaching of Islam and try to block its way of convincing the minds and hearts of people, Islam offers its enemies three alternatives: either they accept Islam or allow its preaching or admit to its rule. If they reject all the three alternatives, Islam allows its adherents the use of force⁷⁷. Nobody should consciously and conscientiously stand aside as indifferent spectator when the liberties of oppressed people are being trampled upon, when religious freedom is at stake. There situations do arise when the use of arms becomes an unavoidable necessity. At times, it becomes one of the highest humanitarian duties to unsheathe the sword⁷⁸.

Role of Maqasid in De-radicalization

Radicalization happens because of extreme discourse, dogma. To defuse it, there needs a discourse change and it can be changed or moderated through objective (maqasid) based Islamic discourse. Extremism in Islam is not fundamentally based on maqasid as it is mostly a value-based outcome. Rather, majority of extreme acts are based on means (wasail). In Islam, any action is void if its objectives are not achieved. The above mentioned verses show that Jihad is not an objective but a means. Therefore, if it is not operated in the light of its Maqasid framework, it will turn into a meaningless action. A framework could be forged in different ways. This article attempts to present a framework as follows:

1. Narratives of the Quran related to jihad or war should be categorized first in terms of whether they are means and objectives.
2. If jihad was identified as a means, then, it is necessary to find out what are the other means that actualize same objective.
3. Then, needs to explore how jihad as a means is associated with other means that come under same objective.
4. Then, needs to examine what is the strength of jihad as a means in compare to other identified associated means in terms of fundamentality (usul) and secondary (furu).
5. It should also be explored where jihad stands in prioritizing (tadarruj) all the associated means to a common objective.
6. Then, it should be scrutinized whether jihad has more than one objective. If exists, it needs to further explain how how these objectives are connected each other.
7. Then, how all the objectives of jihad are connected to major objectives of the Quran.

⁷⁵ . Khuaja Kamaluddin, *The Ideal Prophet*, (London: Darf Publishers Limited, 1986), 139.

⁷⁶ . Shayyit KhattÉb, *Fiqh al- GhazawÉt*.....31.

⁷⁷ . Gulen, *Prophet Muhammad as Commander*....., 30.

⁷⁸ . Khuaja, *The Ideal Prophet*....., 138.

8. To conclude how jihad is approached, a position (offensive, defensive, or non-armed) could be taken according to above overall setting.

CONCLUSION

War is not, and should never be, a political choice. War in Islam has specific objectives, and these objectives revolve around defending human rights. Advancing narrow interests and imposing religious beliefs are not legitimate objectives of war in Islam⁷⁹. From all these events it appears clearly that the messenger only fought those who fought him, and that his fighting had no other aims than repelling oppression, warding off rebellion and aggression and putting an end to persecution for the sake of religion. And this is exactly what the verses regarding the reason for fighting prescribe, as we have seen before⁸⁰. To conclude, if jihad is exercised in the light of the above framework, it is expected that a validity of violent jihadism could be understood.

REFERENCES

- Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Quran*, (Maryland, U.S.A: Amana Corporation, 1989), 208
- Abul Ala Mawdudi, *Towards Understanding Islam* (Beirut: The Holy Qur'an Publishing House, 1980), 140.
- Al-Maudoodi, Abul Ala Syed. *Shariat al-Islam fi al Jihad wa-al-Alaqat al-Duwaliyah*, (trans: Samir Abdul Hamid Ibrahim, 1st edition: 1985, Dar al- Shawa, Cairo. Pp. 47
- Asma Afsaruddin, *Views of Jihad Throughout History*, *Religion Compass* 1/1 (2007): 165–169, 10.1111/j.1749-8171.2006.00015.x
- Gulzar Ahmed, *The Prophet's Concept of War*, (Islamic book foundation, Lahore, 1st edition: October 1986), 23.
- Hilmi M. Abdul Rahman, *Just War, Peace and Human Rights under Islamic and International Law*, Wellington Street, Canada, 1997, p. 17
- Ibn al-Qayyim, *Ahkamu ahl al-Jhimmah*, Daru ibn Hazam, al-Dammam, Beirut, 1997, vol. 3, p. 1254.
- Khuaja Kamaluddin, *The Ideal Prophet*, (London: Darf Publishers Limited, 1986), 139.

⁷⁹ Louay M. Safi, *Peace And The Limits Of War: Transcending Classical Conception Of Jihad** Published In 2002 By International Institute Of Islamic Thought, Herndon, Usa, Chapter: 3, *Islam And Peace*

⁸⁰ . Mahmud Shaltut, *the Koran and Fighting, Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, (Leiden, Netherlands, 1977), 75

Louay M. Safi, Peace And The Limits Of War: Transcending Classical Conception Of Jihad* Published In 2002 By International Institute Of Islamic Thought, Herndon, Usa, Chapter: 3, Islam And Peace

Mahmud Syyet Khattab & Abd al-Latif Zaid, Durus Askariyyah min Sirat al-Nabwiyyah, (1990), 16-19

Mahmud Shaltut, the Koran and Fighting, Jihad in Mediaeval and Modern Islam, (Leiden, Netherlands, 1977), 42

Mahmud Shaltut, the Koran and Fighting, Jihad in Mediaeval and Modern Islam, (Leiden, Netherlands, 1977), 42

Ma'îmud ShaltËt, *TafsËr al-Qur'an al-KarËm*, (Cairo: Dar al- Shuruq 10th edition, 1983), 243-244

Muhammad Abu Zahra, The Concept of War in Islam, Studies in Islam Series, trans. Muhammad al-Hady Taha Omar (Cairo: Ministry of Waqf), 8.

Muhammad Hamidullah, The Status of non-Muslims in Islam, (Da'wah Academy, International Islamic University Islamabad- Pakistan, International Islamic University Islamabad- Pakistan, 1st edition 1989), 15

Muhammad Said R. Al-Buti, Jihad in Islam how to Understand and Practice it, (Dar al-Fikr, Damascus, Syria, 1995), 90

Mustafa Koylu, Islam and its Quest for Peace: Jihad, Justice and Education, (The Council for Research in Values and Philosophy: 2003, Washington D.C), p. 155

Naeem Siddiqi, Muhammad the Benefactor of Humanity, (Islamic Publications Limited, Lahore, Pakistan: 1979), 144

Rudolph Peters, jihad in Mediaeval and Modern Islam, (E.J. Brill-Leiden-1977), 5

Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the Modern World, KPI Limited, New Fetter Lane, London, 1987, p. 28

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. Jhon L. Esposito, vol.2, Oxford University Press, 1995, New York, p. 369-370

Zakaria Bashier, War and Peace in the Life of the Prophet Muhammad, The Islamic Foundation, 2006, p. 17

EXPLORING THE SUSTAINABILITY OF HAPPINESS AMONG LECTURERS BASED ON TAUHIDIK INTEGRATION

Abdul Rashid bin Abdul Aziz @Dorashid (Corresponding author)
Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: rashid@usim.edu.my

Shahirah binti Sulaiman
Tamhidi Centre, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: shahirah@usim.edu.my

ABSTRACT

This study investigates the sustainability of happiness among lecturers as it observes the level and factors that affect their happiness. A model known as, “Sustainable Happiness Model”, that is introduced by Lyubomirsky, Sheldon, and Schkade (2005), is used as the theoretical basis of this study to understand the influence of happiness among the lecturers. Yet, the element of Tauhidik is integrated along as one of the fundamental aspects in this theory. This study involves research universities in Malaysia. The result of the samples is determined by using stratified sampling (645 lecturers were involved). A descriptive analysis is used to describe the mean distribution level of happiness among lecturers, while inference analysis of multiple regressions is used to determine the most dominant factors that influence lecturers’ sustainability of happiness. Most of the lecturers recorded the high score in their happiness level (95.5 percent). While from the multiple regression analysis, it was found that the predictive factors showed significant correlation and strong relationship towards happiness which included cognitive, motivational and religion components. In this article, the importance of Tauhidik elements integration in building happiness were discussed as what has been taught by Prophet SAW.

Keywords: Sustainable Happiness, Lecturers, Intentional Activities, Tauhidik, Prophet SAW.

INTRODUCTION

Happiness is a priceless gratification perceived by any being. Hence, cultivating happiness is important values that everyone looks for (Diener, 2000). Psychologists have defined the concept of happiness as subjective, positive and involve internal psychological aspect which is related to the mind of an individual (Diener, 1984; Lu, 1999; Tsou dan Liu, 2001; Veenhoven, 2010). Besides that, the word of happiness itself has been used differently in various fields of knowledge. As example, for Frey dan Stutzer (2002), they stated that the definition of happiness as perceived differently depending on the situations and it is defined differently from one individual to another. In addition, literally happiness refers to the state of happy, joy, gaiety and pride (Kamus Dewan, 2005). Therefore, a study regarding happiness focuses on scientific research as well as it involves the aspects of psychological of human’s well-being (Ryan & Deci, 2001). Especially, Yang (2008) defined happiness as a feeling of satisfaction, fun and comfortable in every aspect of life, which also includes sustainable and desirable sense of mental health. Meanwhile, sustainable happiness which is described by Lyubomirsky et al., (2005) asserted that happiness is fixed to a certain condition, persistent and unchanged through hedonic adaptation process.

This is because, happiness can be a platform or 'buffer zone' to the stress faced by workers, apart from improving health, age, job performance, social relationships, and generate creative thinking, problem solving skills and improve human mental health (Argyle, 2004). This is supported by Fisher (2010) that claimed the aspect of happiness should be the main basis in the work environment because happiness includes the aspect of job satisfaction and at all levels of study found that happiness is an important basis and related to the success of individual and organizational goals. In addition, this is proven by other previous studies that depict workers who have high level of happiness, tend to obtain high marks in their working performance assessment, to share creative ideas and to contribute productive input for company's goal (Diener & Diener, 2008). Similar findings was found in study done by Momeni et al. (2011) who found that happiness is associated with job success. Furthermore, there were few studies done to determine various factors that contributes happiness (Frey & Stutzer, 2003), as it has become a focus in various fields such as psychology, medical, economy and others (Gardner & Oswald, 2007).

In Malaysia, there is not much of integrated study that is conducted to analyse happiness level and contributing factors of happiness among workers, especially among lecturers, despite of it is in critical phase (Noraini & Nor Ba'yah, 2011). Although, work satisfaction and complaisant in many aspects of life are only some of the sub-aspects depicting happiness (Yang, 2008). Studies on pressure among educators are focus more on teachers (at school level) in comparison to lecturers (tertiary level) (Azlina & Shiqah, 2010). Furthermore, most researchers focus on teachers' work satisfaction, work management aspect and work performance (Fauziah Noordin, 2009; Ismail Hussein Amazt & Abdul Rahman Idris, 2011; Nilufar Ahsan et al., 2009; Zainudin Awang et al., 2010), without exploring much on happiness among lecturers at work. On that note, this study aims to explore on the level and factors of lecturers' happiness that will help us to understand the element of their work and life satisfactions holistically.

Happiness and its Significant in Working Life

To date, a successful worker is seen as an individual who works hard, has good soft skills, has an excellent educational background, has a solid network platform, trustworthy and ambitious person (Diener & Diener, 2008). These characteristics are the main key of any companies looking for in a worker. Nonetheless, happiness rarely been the concern, whilst, being happy is one of a successful worker's traits as well. Especially many studies were done previously on workplace are often done to investigate the negative implications of individual with stress, anxiety and emotional instability (Myers, 2000), workplace violence, job insecurity and many other negative aspects related work oriented. Yet, rarely to explore on positive attributes as on individual happiness in work environment as almost no studies have been conducted on the characteristics of very happy individuals (Diener & Seligman, 2002). On that note, it is time to discover actively the positive aspects such as happiness in order to understand the meaning and impact of it on a job. (Turner, Barling and Zacharatos, 2002). In fact, not all lecturers experience happiness while working, particularly the challenge of busy implementing educational transformation that demands change and reform at higher education level.

As a Muslim worker, in order to attain happiness in our work, we need to realize that the best way to manage such work stress is through Islamic teachings and laws. Islam encourages those who face pressure and hardship to be patient, calm, rational and confident as Allah will always guide His servants:

“Indeed! We will test you with a little fear (of the enemy) and (with a feeling of) hunger, and (with the occurrence) lack of property and soul and crops. And give good news to those who are patient (that is)

those who, when a calamity befalls them, they say: Surely we belong to Allah and to Allah we shall return.” (Surah al-Baqarah, verses 155-156).

Having a career as an educator has a unique and distinctive value. Being an educator is not an easy task and demands perseverance. This is because educators are the most responsible people after parents in providing education and guidance to the nation. Especially, educators as teachers or lecturers spend most of their daily time teaching them as well as fulfilling other tasks related management work. Indeed, the duty comes with great responsibilities.

The condition of such career shall be as *ibadah* as has been explained by Prof. Dr. Yusof Al-Qardhawi (1978), as there are five terms of a work that are perceived as *ibadah*. namely: -

1. The work performed is recognized by Islam, in accordance by the laws of Syari'ah. Rasulullah SAW said, "That Allah SWT, His angels, the contents of the heavens and His earth, up to the ants in the ground and the fish in the sea, all pray for the welfare of those who teach human beings (i.e. teachers, lecturers, etc)." (Tarmizi from Abi Amamah). This depicts that working as a lecturer is highly valued by Islam.
2. The works shall be done with good intentions as a Muslim for the benefits of his family or his people as for the sake of Allah SWT. Hence, lecturers need to be enthusiast in carrying out their duty as working as a lecturer indeed fulfils this second condition.
3. The works shall be done at its best as possible to meet the requirements as in the hadith of the Prophet SAW, "God loves when oneself keep doing and improving his work." (Al Baihaqi). It is the positive attitude in performing the task will be reflected through its end results.
4. Working by the laws of Syari'ah as not oppressing people, betray, cheat or deprive people of their rights. This shows that working as a lecturer embraces courteous and other virtue values as uplift people instead.
5. One performs his responsibilities in performing prayer, fasting, zakat and practices acts of kindness as these would bring themselves closer to Allah SWT in managing the challenges that they have to face accordingly.

Therefore, when a lecturer is able to fulfil these five terms mentioned above in handling all his or her work and daily affairs, it is considered as *ibadah* to Allah SWT. This means that to make the assigned work as an act of worship, then the work (teaching and managing other works related) must be done diligently, fully dedicated, and committed and keep reminding ourselves as it is for the sake of Allah SWT. Besides, it nurtures oneself to be happy in performing their work. Especially, being happy at the workplace can influence and inspire colleagues in their environment (Dutton & Edmunds, 2007) as well as students. Consequently, effective teaching takes place. According to Abdul Ghani Kanesan Abdullah and Ying-Leh Ling (2016) effective teaching includes characteristics such as students feel fun, increase interest, understand, appreciate the material taught, improve skills in cognitive, affective and physical aspects as well as they can perform activities related to the teaching process that were carried out.

This is important as to ensure the excellence of students in all aspects that are in line with the goals of national education. Moreover, this creates a healthy social relationship amongst them because each of

them feels prosperous, happy, fun and happy in the educational institutions' environment. Lecturers can be well at work and students can enjoy the learning processes accordingly. This positive situation is a prerequisite in the formation of lecturers' confidence and stimulate their innovative behavior in work in the educational institutions. Therefore, lecturers need to be in positive emotions or feel prosperous in their workplace to address the challenges of educational transformation.

The Concept and Theory of Happiness

The Sustainable Happiness Model that has been introduced by Lyubomirsky, Sheldon, and Schkade (2005) is used as a theory basis study pertaining to happiness effect. This model is used as a basic in verifying the influences of happiness towards human. This model is chosen because its view explains factors of happiness comprehensively in which happiness is visualized from various dimensions of life including personality, work, education, health, social life and age (DeNeve & Cooper, 1998; Lyubomirsky et al., 2005). According to Sheldon dan Lyubomirsky (2006), sustainable happiness can be obtained by focusing on activity of daily life in three components which are cognitive, behavioral and motivation-oriented activities, meanwhile religious element becomes one of the components which has been added by the researcher. On that note, this study intends to integrate along the element of Tauhidik in this theory in investigating the level and factors of lecturer's sustainability of happiness.

Accordingly, from previous studies of Islamic scholars as al-Ghazali (Ihya Ulum al-Din), Ibn Sina, and Ibn Khaldun, it shows that the value of Tauhidik integration is very important in shaping a Muslim's personal well-being in perceiving happiness. This is because the word *tauhid* is action of belief in the oneness of Allah SWT (Nurul Arifah Musa1 & Syed Hadzrullathfi Syed Omar, 2017). Allah S.W.T created all human beings, as they are His creation (*khalq*) and existence (*ṭjād*) that will be rewarded if they obey and be punished for otherwise (Al-Ghazālī, n.d; Ibn 'Ata'Allah, n.d.) for their action. The integration of Tauhidik in this theory makes it clear that Muslims are obligated to recognize that everything will be evaluated accordingly by Allah S.W.T. Besides, it is Allah S.W.T who defies one to achieve His pleasure and Allah S.W.T also causes one to commit evil and to fall into the valley of disgrace (Mr. Minal, e.g., Muhammad Nawawiy, n.d.). It is through this aspect of Tauhidik's integration that it becomes an alternative component to the level of happiness as according to Beit-Hallahmi (2006), in terms of one's physical or mental happiness, one's emotions and behaviors are influenced by his or her spirituality, religious teachings, environment and experience in himself and in the surrounding community. This shows that the integration of Tauhidik onto the level of happiness on job sector would avoid troublesome traits as envy, revenge and greed (Asadzandi, 2015) and thus build individual's personal and moral character (Fakhrudin, Mohd Fauzi, Faizuri & Norafifah, 2010; Al-Nursi, 2007; Manzurul Haq, 1992).

A study conducted by Sharifah Basirah & Che Zarina (2015) found that Malaysian society, especially Muslims, increasingly face emotional, psychological, and cognitive imbalances that cause mental disorders. As a result, western theory is seen to have its own weaknesses when ignoring the inner aspect of spirit. Therefore, it becomes a necessity for researchers to inject religious and spiritual elements in improving the aspects of happiness and well-being. In order to live a balanced life between the demands of the world and the hereafter, it requires to refer the knowledge sourced from the Quran and Sunnah. Hence, one's Iman, Ihsan and Itqan will be instilled and reflected along in his work. Otherwise human beings are prone to commit mistakes and confusion (Yatimah & Mohd Tajudin, 2011). According to Siti Zalikah (2002), human beings cannot deny the strength of faith in embracing the concept of well-being. In fact, studies on the spiritual (*rohani*) elements in Islam such as prayer, remembrance, repentance,

fasting, helping others, reciting Qur'an have a high empirical value to be explored (Toghyani et al., 2018; Rizal Abu Bakar, 2009). Therefore, the teachings of Islam based on the Quran and Sunnah have a direct effect on one's soul and mind to provide balance and well-being (happiness) in human life.

It is very important to have a stable and continuous quality of work among staff in an organization, as guarantee happiness and provide positive mental health. Employees in an organization need to be taken care of by the management so that they are always interested and willing to carry out tasks and perform the responsibilities entrusted to them as best as possible (Chen et. al., 2006). This is because an employee is the most important agent in an organization. Ilhamie (2001) explains that the implications of Tauhidik principles in administration to each employee are as follows:

- i. Tawaduk, trustworthy, diligent, efficient, honest, disciplined and responsible in performing his duties because employees believe that they will not achieve success unless they follow the command of Allah s.w.t.
- ii. Not easy to give up when face challenges. Employees will fully trust in Allah s.w.t. in fact they will learn from past mistakes. This is because they believe that success and failure are the will of Allah s.w.t. Humans are only capable of planning and executing.
- iii. Obey the rules and laws set by God and refrain from committing sin. This is because they believe that human beings will be rewarded for their actions both in this world and in the hereafter.

The integration of Tauhidik element is a means that emphasizes the belief in the existence and oneness of God, a high commitment to Islamic law and the implementation of management practices that are based on faith-based knowledge as the philosophical foundations of individual and an occupational organization. In general, Tauhidik scope would infer on the work ethic of Islam in terms of attitude and life values among lecturers themselves as practices based on the concepts of Iman, Ihsan and Itqan in Islam. The concept of Itqan (*perfect*) is emphasized in the hope of achieving the best results. This concept is closely linked to create a quality work ethic among lecturer guaranteeing the sustainability of their happiness.

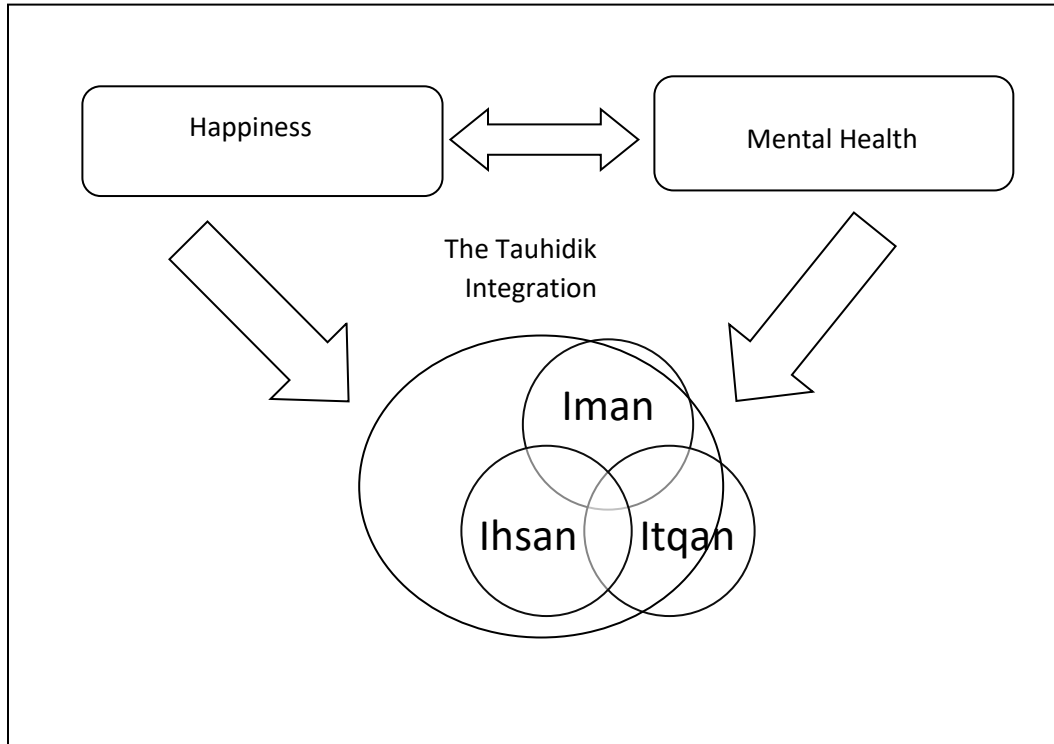


Figure 1.0. The relationship between Happiness and Mental Health in one's work through the integration of Tauhidik

RESEARCH METHOD

This is a quantitative research which used a survey as its method. This method comprises all ways in research method which need to be done in order to collect data directly from a group of subjects through interview session or by giving questionnaires that need to be answered by the respondents. (Chua, 2011). It is chosen in this study because this method's view is very suitable in assessing thoughts, feelings and humans' opinion directly (Shaughnessy, 2009).

Study sample sampling

This study involves four research universities in Malaysia. It used stratified sampling, also known as layered sampling with a sample study of 645 lecturers comprising lecturers, senior lecturers, associate professors and professors.

Study instrument

Process of adapting and identifying sub-construct which is included in intentional activities has produced a measuring tool for intentional activities, a combination of four components and fourteen activities. A total of 42 items has been built from fourteen construct activities, where a total number of 10 constructs are included in this study is based on suggested activities which trigger happiness by Lyubomirsky (2008) in order to obtain and perpetuating happiness in life. While, another four more constructs are additions based on information that is collected from lecturers and previous study. These fourteen constructs are the results of four main components in intentional activities that have been listed. In addition, researcher

also has made a verification of the constructs described above to ensure that it is consistent and in conformity with the lecturers in the sample studied.

Table 1: Divisions of activities measurement according to components and construct

Component	Construct
Cognitive	Optimistic
	Avoid social comparative
	Self control
	Enjoy life
Motivation	Aim/Target
	Grateful
	Forgive
Attitude	Good attitude
	Social relationship
	Self care
	Self improvement
Religion (Islam)	Belief component
	Law/ <i>syaria</i> ' component
	Attitude/ <i>akhla</i> ' component

Data Analysis

In this study, data has been analysed by using the Statistical Package for Social Sciences version 19.0. It also used descriptive analysis by describing the distribution of the mean level of lecturers' happiness, while inference analysis of multiple regressions is used to determine the most dominant factors in influencing sustainable happiness.

RESULTS AND DISCUSSIONS

Happiness level among lecturers

Based on the conclusion of lecturers' happiness and the table given reveals that most of the lecturers have higher score which is about 616 lecturers or 95.5 percents. This finding is parallel with the study done by Stevenson and Wolfers (1999) which shows that the groups of people who are in higher education institutions or universities are much happier. However, the second highest score obtains from respondents' shows an alarming situation where as many as 27 people or 4.2 percent of lecturers are at a low level of happiness. It shows that there are some lecturers who are still not happy overall. The score of lecturers's happiness can be seen in the following figure:

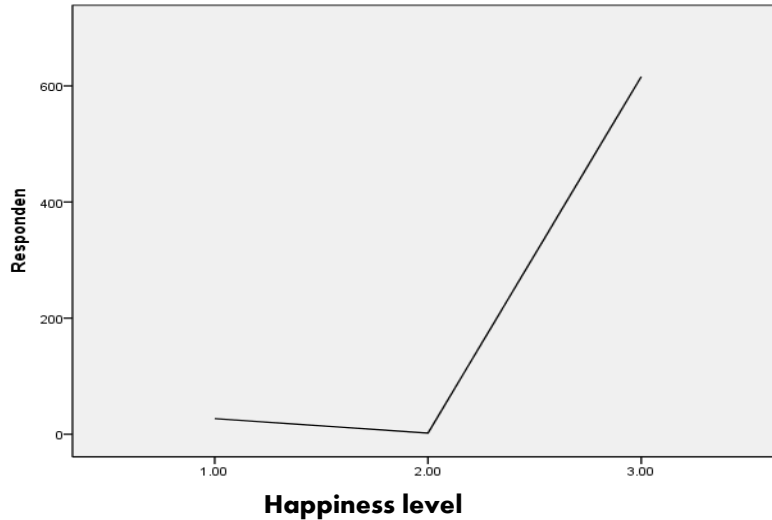


Figure 2: Happiness level among lecturers

The overall results of this study indicate that the number of lecturers who highly score in the level of happiness reaches a total number of 616 lecturers, or 95.5 percent of the total study sample clearly shows that the policy implemented by the ministry and also by the administration of local research universities are in a good track. In accordance with the position of a lecturer who uses the mind's ability to express ideas and arguments in the process of teaching and learning and also the development of scientific research, the purpose activities in cognitive component has become a main diviner for lecturers' happiness should be given a greater attention. More approaches and programs related to cognitive stimulation, motivation and religion must be implemented to ensure the maintenance of sustainable happiness can be optimized.

A total of 4.5 percent or 29 persons of academicians who are not happy must get a good support and should be approached in order to achieve a solution to the cause of unhappiness experienced by them. Lack of aspect in getting sustainable happiness among academicians should not be allowed to happen and intervention for improvement of feeling that they are experiencing now should be implemented. If this issue is neglected, the lack of aspect in getting happiness will be worse and hence it gives a bad effect to quality of works and productivity will decline.

Factors which influence sustainable happiness among lecturers

Table 1: A correlation between familiar environment variable and criterion

Variables	Happiness (<i>r</i>)	Sig.
Cognitive	.910	.000
Motivation	.847	.000
Religion	.762	.000
Attitude	.678	.000

Meanwhile, the results of multiple regression analysis (stepwise) found that the intentional activities are able to predict the lecturers’ happiness with the overall contribution of intentional activities as much as 86 percent ($R^2 = 0.860$) on the lecturers’ happiness. The R^2 value also shows the variance contribution of each independent variable (predictor) on the dependent variable (criterion) which is the value of the total variance contribution to the happiness. In the correlation table above, the result shows that all the predictive factors expose a significant correlation and a strong relationship except for intentional activities in behavioral component which demonstrates the medium correlation ($r = .67$), while the other intentional activities in other components demonstrate a strong and positive relationship. Therefore, it can be concluded that the intentional activities can influence lecturers’ happiness. This is reinforced by the findings of Lyubomirsky et al., (2005) that intentional activities contribute 40 percent of individual happiness and it plays an important role in influencing sustainable happiness.

Table 2: Influences of intentional activities towards happiness

Activities	B	Beta (β)	Nilai t	Sig
Constants	-.802		-7.684	.000
Cognitive	.666	.599	19.723	.000
Motivation	.271	.235	8.258	.000
Religion	.244	.152	6.652	.000

Based on the table above, the result enables the regression equation to be used to predict the value of Y (happiness) in the future. The results of the regression analysis are obtained by the following equation;

$$Y = .802 + .666b_{1x1} + .271b_{2x2} + .244b_{3x3}$$

Y is happiness

X_1 is cognitive activity

X_2 is motivational activity

X_3 is religion activity

Table 3: Summary of variants contribution of intentional activities towards happiness

Purpose	R	R ²	Adjusted R Square
1.Cognitive	.910	.829	.828
2.Cognitive, Motivation	.922	.850	.849
3.Cognitive,Motivation, Religion	.927	.860	.859

Based on the table above, the value of R^2 indicates that as many as 82.9 percent of changes in the happiness variables are caused by the intentional activities in the cognitive component. This means that intentional activities in the cognitive component have become a main predictive factor for happiness. According to Bentall (1992), cognitive aspect gives an effect to the happiness, even the recent study by Nurul Atika (2020) also revealed that cognitive aspect play a huge role in achieving happiness for multi-tasking career woman in Malaysia. However, intentional activities in behavioural component are unable to significantly predict happiness level among lecturers. It can be seen in beta value (estimated

beta value when it is combined into the multiple regression model) which is too small, 0.031 ($p = .148$). Therefore, behavioral activity is eliminated from the model by multiple regression procedures (stepwise).

Next, the R^2 -value is .850 which shows that this increment of percentage increases to 85 percent when the contribution of predictive factors from intentional activities in motivating components accounted. It means that the element of motivation of lecturers will affect their happiness. In fact, previous study conducted by Khoshnam et al. (2013) found that internal motivation correlated significantly with happiness. In the meantime, a study done by a researcher in order to look for the relationship between motivation in achieving individual happiness in society and cultural differences found that motivation among Asians is focusing more on high level of motivation achievement in getting happiness as a collective (in common). It is associated with high social relations among them. This scenario is seen in the contradictions between individuals in Europe and America which emphasizes motivation element in building happiness based on individualistic goals. (Uchida et al., 2004).

This percentage continues to rise as predictive factors of intentional-activities in religion component accounted which contributes to 86 percent of lecturers' happiness, where it is a combination of three components of intentional-activities, which are cognitive component, motivation and religion. This conclusion is supported by the findings of ANOVA analysis where significant level recorded is 0.000 which is smaller than the significant level of 0.05 [$F(3,640) = 128.7251$; $p < .05$]. The finding in this study also shows that the religion influences lecturers' happiness and the religion component also correlated significantly with the happiness. It shows that religion can give them psychological and social benefits to humans. The practice of religion can assist individual in terms of human psychology such as creating a meaningful life and a fortress of strength to humans when facing big problems in life (Pollner, 1989) and further increased the psychological well-being and happiness of the person (Yaser Boolaghi, 2015).

In the Islamic perspective, Masri and Adam (1995) state that to achieve happiness in the Muslim community is through a number of factors such as good health, peacefulness and has a strongly attachment with the strengthening of the spiritual aspects through the practice of Islamic teachings such as dhikr, pray and read the Quran, and this at once can build an inner wealth. This is because, the absence of the element of adamant inner wealth combined with Islamic beliefs will cause a person to be always in a state of restless and fully unhappy when the happiness can only be seen in the context of materialism alone (Masri and Adam, 1995).

Results from the study of the factors which influence the sustainable happiness that is conducted reveals that sustainable happiness can be achieved if the individuals attempt to carry out components in intentional activities in their lives. This is because the intentional activities are the only component that can be generated and carried out in order to achieve and to sustain the happiness (Lyubomirsky et al., 2005). In fact, happiness is also closely related to human mental construct which is one of the components of intentional activities, and it is not merely depends on the life condition. Hence, one can feel unhappy even if they live in luxuriousness and they will never feel complete; on the contrary people who are living in distress can also obtain happiness. It depends on how far a person is satisfied with what has been achieved compared to the desire in their life.

SUGGESTIONS AND CONCLUSION

In conclusion, the study that is conducted pertaining to happiness among lecturers is important to identify the happiness level and factors that contribute to the happiness of lecturers in order to strengthen their role in universities as a driving force that ultimately will contribute to the success of the country's workforce. In accordance with the government's desire in the implementation of the National Higher Education Strategic Plan Beyond 2020 which includes framework through the National Higher Education Action Plan Phase 1: 2007-2010 and subsequently continues by the National Higher Education Action Plan Phase 2: 2011-2015, lays down the role of higher education institutions, as a center of knowledge and human development in order to produce the scientists, scholars, scholarship, skilled and semi-skilled workers to contribute to the country socio-economic development.

The affecting factors of the happiness among lecturers correlate with their satisfaction in the performance of work that will eventually stimulates the lecturers to achieve a good performance in work, including in the aspect of effective delivery of lectures, conducting research and writing, building a commitment and willingness to face the challenges ahead (Zainuddin and Junaidah, 2010). At the same time, this study clearly shows that the research in lecturers' happiness is important not only in the interest of individual or on behalf of the profession of lecturer alone, but studies like this are important to the survival of the state of public higher education and certainly it will also give an impact on consumers in the higher education service, which is the government and the citizen.

The studies that had been done are limited where they only involve a group of lecturers, senior lecturers, associate professors and professors. Therefore, researcher proposed that a study pertaining to happiness will be expanded to cover the entire lecturers who are working in the universities, because through these measures, the census profiles of lecturers in relation to aspects of happiness will be embodied through research profiles (profiling study) that will be carried out. With an integrated research involving more staffs, as well as data and index of happiness of every employee can be generated. The census should also be implemented in addition to the comprehensive study, as through this measure, the lecturers who need help and encouragement can be identified in order to produce sustainable happiness for those who involved and trigger the quality of employment.

In addition, several other groups in the university such as tutors as well as administrators can also be involved in such studies. In addition, the study can also be extended to other sectors of education such as school teachers, college professors, colleges and polytechnics, as well as part-time instructors. In fact, the improvement of the lecturers' happiness and also other employees is a result of proactive understanding and improvements of the determinants factors of happiness, and then the good products can be obtained by country and communities. Such studies should be continuously conducted in order to help Malaysia towards enhancing human capital development in the Public Universities mainly involves academic experts.

REFERENCES

- Abdul Ghani Kanesan Abdullah & Ying-Leh Ling. "The Mediating Role of Workplace Happiness on Teachers' Innovative Behavior and Affective Commitment for Malaysian Secondary Schools: A Cross-Sectional Questionnaire Survey". *Teacher Education and Curriculum Studies*. Vol. 1, No. 1, (2016): 15-19. doi: 10.11648/j.tecs.20160101.12

- Al-Ghazali, Abu. Hamid. *Raudhah al-Talibin wa 'Umdah al-Salikin*. Beirut: Dar al-Nahdhah al-hadithah, n.d.
- Al-Nursi, Bediuzzaman Said. *The Letters: Epistles on Islamic Thought, Belief and Life*. New Jersey: The Light, 2007.
- Argyle, Michael. *The Psychology of Happiness*. London ; New York: Methuen., 1987.
- Asadzandi, Minoo. "Sound heart: Spiritual nursing care model from religious viewpoint". *Journal of Religion and Health*, (2015). <http://doi.org/10.1007/s10943-015-0038-1>
- Azlina Kosnin & Shiqah Jantan. "Tahap stres dan tahap kepuasan kerja dalam kalangan pensyarah Universiti Teknologi Malaysia". *Fakulti Pendidikan. Universiti Teknologi Malaysia International Repisotory*, Eprints 3 (2010): 1-8.
- Beit-Hallahmi, Benjamin. *Psychoanalytic Approaches*, in Elizabeth M. Dowling & W. George Scarlett (Editor). *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. London: SAGE Publications, (2006): 356-358.
- Bentall, Richard. "A proposal to classify happiness as a psychiatric disorder". *Journal of Medical Ethics* 18 (1992): 94-98.
- Chen Shun Hsing., Yang Chin Chow, Shiau Jiun Yan, & Wang Hui Hua. *The Development of an Employee. The TQM Magazine*, 18, no. 5, (2006): 484-500.
- Chua Yan Piaw. *Kaedah penyelidikan (edisi kedua.)*. Kuala Lumpur: McGraw- Hill Education, 2011.
- DeNeve, Kristina. M., & Cooper, Hilary. "The happy personality: a meta-analysis of 137 personality traits and subjective wellbeing". *Psychological Buletin*, 124 (1998): 197-229.
- Diener, Ed. Subjective well-being. *Psychological Bulletin* 95 (1984): 542-575.
- Diener, Ed. Subjective well-being, *American Psychologist* 55 (2000): 34-43.
- Diener, Ed. & Seligman, E. P. Martin. "Very happy people". *Psychological Science* 13, no. 1, (2002).
- Diener, Ed. & Biswas-Diener, Robert. *Happiness unlocking the mysteries of psychological wealth*. Australia: Blackwell Publishing Ltd., 2008.
- Dutton, M. Vaughn, & Edmunds, D. Laurel. "A model of workplace happiness". *Selection & Development Review* 23, no. 1 (2007).
- Fakhrudin Abdul Mukti, Mohd Fauzi Hamat, Faizuri Abd Latif & Norafifah Ab Hamid. "Wasatiyyah dan Keamanan Global: Kajian Terhadap Pemikiran Ulama Melayu", (2010). <http://eprints.um.edu.my>

- Fauziah Noordin. Level of job satisfaction amongst Malaysia academic staff. *Journal of Asian Social Science* 5 (2009.): 5.
- Fisher, Cynthia. "Happiness and work". *International Journal of Management Reviews*. 12, (2010), 384-412.
- Frey, Bruno. & Stutzer, Alois. *Happiness and Economics*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Frey, Bruno. & Stutzer, Alois. *Testing theories of happiness*. Paper presented at Institute for Empirical Research in Economic, 24 April 2003, University of Zurich.
- Gardner, Jonathan, & Oswald, Andrew. "Money and mental wellbeing: A longitudinal study of medium-size lottery wins". *Journal of Health Economics*, 26 (2007): 49-60.
- Ibn 'Aṭā' Allah. *Tāj al-'Arūs al-Ḥāwi lī Tahdīb al-Nufūs*, Kaherah: Dar Jawāmi' al-Kalim, n.d.
- Ilhamie, Abdul Ghani Azmi. Pengurusan dari Perspektif Islam. *Jurnal Syariah*, (2001): 85-102.
- Ismail Hussein Amazt & Abdul Rahman Idris. "Lecturer's satisfaction towards University Management & decision-making style in some Malaysian Public Universities" *.Procedia Social and Behavioral Sciences* 15 (2011): 3957-3970.
- Kamus Dewan*. (edisi keempat.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.
- Kamus Pelajar Bahasa Malaysia*, (edisi kedua.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2008.
- Khoshnam, Amir Hossein, Ghamari, Mohammad, & Gendavani, Arezou Ghamari. The relationship between intrinsic motivation and happiness with academic achievement in high school students. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, no 3, (2013): 11.
- Laporan Interim Fasa Pertama bagi Kajian Indeks Kegembiraan UPM. (Institut Pengajian Sains Sosial, IPSAS). Universiti Putra Malaysia. (Nov 2013).
- Laporan Kementerian Pengajian Tinggi 2007*. Access on Mac 10, 2020 at <http://www.mohe.gov.my/transformasi/images/Bab6.pdf>.
- Laporan Pelan Strategik Pengajian Tinggi Negara 2007*. Access on Mac 10, 2020 at http://jpt.mohe.gov.my/ARKIB%20dan%20PENERBITAN/email%20latest_30.pdf
- Lu, Luo. Personal or environmental causes of happiness: A longitudinal analysis. *The Journal of Social Psychology*, 139 (1999): 79-90.
- Lyubomirsky, Sonja, King, Laura, & Diener, Ed. "The benefits of frequent positive affect: Does happiness lead to success?", *Psychological Bulletin*, 131 (2005): 803-855.

- Lyubomirsky, Sonja, Sheldon, M. Kennon, & Schkade, David. "Pursuing happiness: The architecture for sustainable change". *Review of General Psychology* 9 (2005):111-113.
- Manzurul Haq. *Heart: The Locus of Human Psyche*. In Zafar Afaq Ansari (Editor), *Qur'anic Concepts of Human Psyche*, Islamabad: Islamic Research Institute Press, (1992), 57-67.
- Masri, Ghalib A, & Adam, Nathif. *The way to happiness*. Riyad Cooperative Office for Call and Guidance. (1995).
- Momeni, Mansoor & Kalali, Nader, Reza, Mohammad & Anvari, Akhavan, Raoofi, Zeinab & Zarrineh, Ali. "What Kind of People are the Happiest? An Empirical Study". *Int. Rev. Bus. Res. Pap.* 7. (2011).
- Muhammad Nawawiy al-Shafi'iy. *Nur al-Zalām: Sharḥ Manzūmah 'Aqīdah al-'Awām*, Surabaya: Dār al-'Ilm., n.d.
- Myers, David. "The funds, friends, and faith of happy people". *American Psychologist* 55 (2000): 56-57.
- Noraini Abdul Raop & Nor Ba'yah Abdul Kadir. "Pengertian hidup, rasa bersyukur dan hubungannya dengan kegembiraan subjektif di kalangan pekerja", *Journal of Social Sciences and Humanities*, 6, no. 2 ((2011): 349-358.
- Nilufar Ahsan, Zaini Abdullah, David Yong Gun Fie, & Syed Shah Alam. "A study of job stress on job satisfaction among university staff in Malaysia: Empirical study", *European Journal of Social Sciences* 8, no. 1, (2009).
- Nurul Aarifah Musa1 & Syed Hadzrullathfi Syed Omar. "Terapi Tauhid dan Praktis Amalannya dalam Tarekat Shādhuliyah di Malaysia". *Proceeding of International Conference of Empowering Islamic Civilization, Research Institute for Islamic Product and Malay Civilization (INSPIRE) Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA)*, (2017): 238–246.
- Nurul Atika Mohd Roslia, Hidayu Suhaimib, Zilal Saaric , Siti Rokiah Siwokd, Adibah Abdul Latifd, Mohd Nasir Masroomd, Sharifah Kamilah Syed Yusofe & Nooraini Othman. "Happiness in Islamic Perspectives among Multi Tasking Women in Malaysia", *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*. 3, (2020): 125-137.
- Pollner Melvin. Relations, social relations and well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 30 (1989): 92-104.
- Prof. Dr. Yusuf Al-Qardawi, *Konsep Ibadat Dalam Islam*, KL, YADIM, 1978.
- Rizal Abu Bakar. *Kaunseling Daripada Perspektif Islam: Apa, Mengapa Dan Bagaimana*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2009.

- Ryan, Richard, & Deci, Edward. "On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic wellbeing". *Annual Review Psychology*, 52 (2001):141-166.
- Sharifah Basirah Syed Muhsin & Che Zarina Sa'ari. *Kaedah Psikoterapi Islam Berasaskan Konsep Maqamat Abu Talib al-Makki*, Kuala Lumpur, 2015.
- Sheldon, Boehm, & Lyubomirsky, Sonja. "Achieving sustainable gain in happiness: Change you actions not your circumstances". *Journal of Happiness Studies*, 7 (2006): 55-86.
- Sheldon, Boehm, & Lyubomirsky, Sonja. "How to increase and sustain positive emotion: The effects of expressing gratitude and visualizing best possible selves". *The Journal of Positive Psychology*, 1, (2006):73-82.
- Siti Zalikhah Md Nor, *Kaunseling Menurut Perspektif Islam*. Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.
- Stevenson, Betsey, & Wolfers, Justin. The paradox of declining female happiness. *American Economic Journal: Economic Policy*, 1, no. 2, (2009): 190-225.
- Toghyani, Mojtaba, Kajbaf, Mohammad & Ghamarani, Amir. "What Does Islamic Lifestyle Say about Depression Management?", *Zahedan Journal of Research in Medical Sciences*, (2018).
- Tsou, Meng-Wen, & Liou, Jin-Tan. "Happiness and domain satisfaction in Taiwan". *Journal of Happiness Studies*2, (2001):269-288.
- Turner, Nick, Barling, Julian, & Zacharatos, Anthea, "Positive psychology at work" in Snyder, C. R & Lopez, S. J. *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Uchida, Yukiko, Norasakkunkit, Vinai, & Kitayama, Shinobu. Cultural constructions of happiness: theory empirical evidence. *Journal of Happiness Studies*.5, (2004): 223-239.
- Veenhoven, Ruut. "How universal is happiness?" In Diener, E., Helliwell, J. F., & Kahneman, D. (Eds.). *International differences in well-being* (Chapter 11). New York: Oxford University Press, 2010.
- Yang, Yang. "Long and happy living: Trends and patterns of happy life expectancy in the U.S. 1970-2000". *Social Science Research*, 37, (2008):123-125.
- Yaser Boolaghi & Amir Sam Kiani Moghadam, "The Effect of Religious-Based Cognitive - Behavioral Therapy on Psychological Well-Being and Happiness in Students", .4, (2015): 1380- 1388.
- Yatimah Sarmani & Mohd Tajudin Mingal, *Teori Kaunseling Al-Ghazali* (Kuala Lumpur: PTS Publication, 2011).
- Zainudin Awang, Junaidah Hanim Ahmad & Nazmi Mohamed Zin, "Modelling job satisfaction and work commitment among lecturers: a case of UiTM Kelantan", *Prosiding the Regional Conference on Statistical Sciences 2010 (RCSS'10)*, (2010): 241-255.

SPECIAL FEATURES OF THE ‘WOMEN OF ANŞĀR’: AN ANALYSIS FROM ŞAHĪĤ AL-BUKHĀRI AND MUSLIM

Nur Saadah Hamisan@Khair
Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: saadahkhair@usim.edu.my

ABSTRACT

At the time of the Prophet, women were undeniably contributed in various aspects and were given rights in their private and public life. One of the exemplary groups of women at that time is women from Madinan society which known as women of *anşār*. They were acknowledged in many traditions of the Prophet for their great attributes and contributions. This study aims to discover special features of the women of *anşār* as have been mentioned in the Hadith literature, particularly from two authentic collections of Hadith: *Şahīĥ al-Bukhāri* and *Şahīĥ Muslim*. It is also vital to highlight few women figures from *anşār* and their roles and contributions in the early Islamic era. As a qualitative research, this study applies thematic approach by gathering all related hadiths based on specific themes, and textual-analytical approach by analysing their descriptions from the text of Hadiths. The finding shows that women of *anşār* were reported as one of the honourable groups of women as they contributed a lot in various aspects including education, social, economic, politic, as well as philanthropy.

Keywords: Women of *anşār*, Madinan society, Hadith, *Şahīĥ al-Bukhāri*, *Şahīĥ Muslim*

INTRODUCTION

Women at the time of the Prophet were known to have had a noble and favourable position following their involvements in social, political, and educational aspects. They have played remarkable roles and they have huge contributions in both private and public spheres. As those who are among the first generations which was regarded as *şahāba*,¹ there are no differences between male and female in terms of their positions as the Companions of the Prophet. Both genders were given similar rights to seek knowledge and to practice the religious teaching. Both male and female companions also shared similar quality and they were dignified with their special privilege for living at the time of the Prophet and experiencing the hardship together with in spreading the religion.

The Prophet’s companions came from different tribes, origins and historical background. The concept of companionship introduced by the Prophet for this generation of *şahāba* is considered as a special opportunity that has not be given to other generations. They have great opportunities to receive the teachings of the Prophet directly from him. As the followers, they assimilated those teachings, simultaneously transmitted his words and reported his actions, and later compiled in the Hadith literature by later generations.

Specifically, female companions were recognized by their courage and knowledge. They grabbed every single opportunity to learn from the Prophet and to follow his teachings. There is no single bad report

¹ A group of people who met the Prophet, who believed in him, who came together with him, and who died as a Muslim

was heard regarding them, only compliments from great and famous scholars. For example, Imam al-Dhahabi (d.748 AH/1347 CE) said in his book *Mīzān al-I'tidāl*, 'I have not known of any woman who was accused of falsifying the ḥadīth.' Imam al-Shawkani also commented, 'It is not reported by any of the scholars that he rejected the ḥadīth narrated by a woman because the narrator was a female.'

These are among the positive statements that prove their credibility and trustworthiness of their positions as the companions of the Prophet, the transmitters of the Prophetic traditions, and the scholars from the very first generation of Islam. They have great opportunities to receive the teachings of the Prophet directly from him. As the followers, they assimilated those teachings, simultaneously transmitted his words and reported his actions, and practiced the religion by all their hearts and mind. These women companions of the Prophet are the best role and example for all generations, and they have been studied by many past and present scholars.² Importantly, these female companions come from different background and tribes, origins and historical background. Some of them were instantly becoming the Prophet's followers, and some were his enemies before turned to be his followers. But, one of the special people which always have been mentioned in his Prophetic traditions was known as a group of *anṣār*.

WHO WERE ANṢĀR?

In Madinah, Muslims are virtually consisted of two groups. The first one consisted of the original residents of Yathrib. They were known as *anṣār* who had already settled in their abode, had land and wealth, were fully at ease, but seeds of discord amongst them were deeply seated and chronic enmity was continually evoked.³ The word *anṣār* means 'helper' in Arabic and they were known as a group who accepted Allah SWT as the only God and Prophet Muhammad as the last Messenger except few groups such as Khaṭma, Wāqif, Wā'il, and Umayya from a clan of Aws who clung to their heathenism.⁴

The second party consisted of the *Muhājirīn* (the Emigrants), who were mostly homeless, jobless and penniless. Their number was not small, on the contrary, they increased day by day after the Prophet had given them the green light to leave for Madinah where the economic structure was originally not that prosperous. It began to show signs of imbalance aggravated by the economic boycott that the anti-Islamic groups imposed and consequently worsened their living conditions.⁵

Both *anṣār* and *muhājirīn* are the group of Muslims which inhabited Madinah after the occasion of *Hijra* (migration) of the Prophet from Mecca to Madinah. *Hijra* was considered as one of the most significant events as a symbol of success in spreading the message of Islam and uniting all believers in one place.

² Sayeed, A. (2005). *Shifting Fortunes Women and Ḥadīth Transmission in Islamic History (First to Eighth Centuries)*. Princeton University; Nadwi, M. A. (2007). *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford: Interface Publication; Mubarakpuri, M. Q. A. (2005). *Achievements of Muslim Women in the Religious and Scholarly Fields*. (Trans. by Rafiq Abdur Rahman, Ed.). Karachi, Pakistan: Darul Ishaat; Nadia, Z. (2017). Women Political Participation in the Era of Prophet Muhammad: Study on the Hadith Transmitters of the Women Companions. *Al-Albab*, 6(1), 55–78; Kabbani, S. H. & Bakhtiar, L. (1998). *Encyclopedia of Muhammad's Women Companions and the Traditions They Related*. Chicago, IL: ABC International Group; Keddie, N. R. (1990). The Past and Present of Women in the Muslim World. *Journal of World History*, 1(1), 77–108.

³ Al-Mubarakfuri, Muhammad Abd al-Rahman ibn Abd al-Rahim. (2004). *Al-Raḥīq al-Makhtūm*. Al-Mansurah: Dar al-Wafa', p.170.

⁴ Ibn Ishaq, Muhammad. (1982). *Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirah Rasullah, Introduction and Notes by A. Guillaume*. Karachi: Oxford University Press, p.230.

⁵ Al-Mubarakfuri, p.170.

The life in Madinah was enlightened by the presence of Prophet Muhammad and his companions from Mecca. The Madinan society at that time was a plural and multi-religious society where there are Arab tribes which consisted of the Aws and Khazraj, and the Jews of Qurayzah, an-Nadīr, and Qaynuqa' tribes.

Historically, the city of Madina was known as Yathrib in the pre-Islamic era, and it is recognised as *Madīnat al-Nabī* (city of the Prophet) with its usually added epithet *al-Munawwarah* (the radiant).⁶ Madina is situated in the Hijaz province of Saudi Arabia. It was an oasis with fertile soil and plenty of water. The history of Yathrib was unknown due to the absence of written documents and historical compilation on this old city, but there were some opinions that illustrated a basic background of Yathrib. However, these narratives cannot be relied on because they were not based on any authentic evidence.

The name of Yathrib was mentioned in the Qur'an which was later replaced by 'Madina' before the immigration of Prophet Muhammad and his companions from Mecca to Madina (The Qur'an, 33: 13). The changing of name is due to several reasons. First, its meaning was not reflective of the uniqueness and dynamism of Madina. Second, the name had improper meaning and it was considered offensive for the city inhabited by the Prophet.⁷ Yathrib actually refers to an upsetting meaning of reproach (*tathrib*) and malevolence or ill will (*tharb*). While still in Makkah, the Prophet was reported to have said: "I was ordered to (migrate to) a town which will eat up towns. They used to say, Yathrib, but it is Madinah. It removes the bad people like the blacksmith's furnace removes impurities from the iron".⁸

The arrival of Islam in Madina brought a lot of changes in its belief system, political system, social system and economic system. Muslims in Madina avowed their faith in Muhammad as the Prophet and took oath: "There were twelve of us and we pledged ourselves to the Prophet after the manner of women and that was before war was enjoined, the undertaking being that we should associate with God, we should not steal; we should not commit fornication; nor kill our offspring; we should not slander our neighbours; we should not disobey him in what was right; if we fulfilled this, paradise would be ours; if we committed any of those sins, it was for God to punish or forgive as He pleased."⁹ When they had taken the pledge, Prophet Muhammad said: "Whoever commits any of these actions after that, and is punished, that will be an expiation. Whoever is not punished, then his affair is up to Allah; if He wills, He will forgive him, and if He wills, He will punish him."¹⁰ The term of the pledge was known as the First Pledge of 'Aqaba or 'Pledge of Women'.¹¹ This was before the duty of making war was laid upon them.

In Madinah, the Prophet played a very important role in administering and ensuring peaceful coexistence in this city since it was inhabited by plural societies with different backgrounds, cultures, and religions. Every action taken during his lifetime was based according to the laws of Allah which later turned Madinah into the best integrated city in history. However, one of the success factors in Madinan society was because of the *anṣār*, inhabitants of Madinah who supported the Prophet in every situation without expecting any return.

⁶ Glasse, Cyril. (1989). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International, p.266.

⁷ Omer, Spahic. (2009). *The Prophet Muhammad (pbuh) and the Development of Madinah*. Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn. Bhd., p.2.

⁸ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3, Book 30, Hadith 95; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book 7, Hadith 3189.

⁹ Ibn Ishaq, p.199.

¹⁰ *Sunan al-Nasa'i*, Vol. 5, Book 39, Hadith 4167

¹¹ Ibn Ishaq, p.198.

The *anṣār* were noted for their spirit of sacrifice, generosity and hospitality as has been described in the Quran: “And those who, before them (emigrants), had homes (in Madinah) and had adopted the Faith, love those who emigrate to them, and have no jealousy in their breasts for that which they have been given, and give them (emigrants) preference over themselves even though they were in need of that. And whosoever is saved from his own covetousness, such are they who will be the successful.”¹² The selfless character of people of *anṣār* were not only mentioned in the Quran, but there are numerous hadiths explained the merit of *anṣār* as to show their greatness of generosity.

Interestingly, the Quran and Hadith never compare any gender difference of *anṣār* in order to show that all male and female from this group equally have similar qualities of being acknowledged by the Prophet and all Muslims. Moreover, it has been reported that most female companions were from *anṣār* which were 28 women, and majority of female hadith narrators were live in Madinah which were 65 women.¹³ The dominance of female companions who were *anṣār* was due to the fact that Madina was the central of Muslim at that time particularly after *Hijra*, and they have total freedom to practice Islam together with companions from Quraisy. Therefore, this study aims to discover these women of *anṣār* and their roles and contributions at those golden times. Although number of males among the *anṣār* were higher, it is significant to analyse the special features of these women of *anṣār* and to highlight important figures among them as have been mentioned in the Hadith literature.

MATERIAL(S) AND METHOD

This study is qualitative in nature. The method applied is thematic approach by gathering all related hadiths based on specific themes, and textual-analytical approach by analysing descriptions related to women of *anṣār* from the text of Hadiths. Data collections were obtained from two authorised and authentic books of Hadith; *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* and *Ṣaḥīḥ Muslim*. Holding the highest position in terms of reliability and authenticity compared to any other collections of Hadith, these two were known as *Ṣaḥīḥayn* (Two *Ṣaḥīḥs*) and any Hadith found in both is regarded as *muttafaq ‘alaih*.

Ṣaḥīḥ al-Bukhāri is one of the most important authentic Hadith collections. Its actual title is *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtasar min Umūri Rasūlillāhi wa Sunanihi wa Ayyāmihi* (translated as ‘The Abridged Collection of Authentic Hadith with Connected Chains regarding Matters Pertaining to the Prophet, His Practices and His Times’). It contains 7563 totals of Hadith. However, it has been argued that this total number of Hadiths is repeated, and only 4000 Hadiths in *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* are without repetition. All Hadiths are arranged according to *Musannaf* i.e. collections of Hadith which classified by subject matter. Thus, they are grouped under 97 chapters (*kitāb*) and 3,450 subject headings (Al-’Asqalani, 1960; Ibn al-Ṣalāḥ, 1986). All Hadiths in *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* were arranged by Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju‘fī, also known as Imam al-Bukhari.

Ṣaḥīḥ Muslim is the second highest in the rank of six authentic Hadith collections. The full title of this book is *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtasar min al-Sunan bi Naql al-‘Adl ‘an Rasūlillāh* (translated as The Abridged Collection of Authentic Hadith with Connected Chains Narrated by Just

¹² The Qur’an, 59:9

¹³ Nadia, Z. (2017). Women Political Participation in the Era of Prophet Muhammad: Study on the Hadith Transmitters of the Women Companions. *Al-Albab*, 6(1), 55–78.

Transmitters from the Prophet). It contains roughly 7190 Hadiths (with repetitions), but around 4000 Hadiths without repetitions, in 43 books. It is said that around 2000 Hadiths in *Ṣaḥīḥ Muslim* are similar with Hadiths *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. All Hadiths in *Ṣaḥīḥ Muslim* were arranged by Abū al-Ḥusayn ‘Asākir ad-Dīn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim ibn Ward ibn Kawshādh al-Qushayrī an-Naysābūrī, commonly known as Imam Muslim. He spent nearly 15 years to compile and complete this collection of Hadith.

Using these two important hadith collections, the analysis is based on two themes: First, analysing hadiths on women of *anṣār* in general. Second, analysing Hadiths on women of *anṣār* which specific on certain figures, for example: Umm Darda’, Umm Atiyya and others. Later, their characters and features will be examined from all those collected hadiths, particularly from *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* and *Ṣaḥīḥ Muslim*.

RESULTS AND DISCUSSION

Based on the materials mentioned above and the methods applied in this study, three important findings are discovered in this study. First, numbers of hadith on women of *anṣār* found in *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* and *Ṣaḥīḥ Muslim* are different. But they are complementing each other for both collections acknowledging their positive attributes.

Imam al-Bukhari arranged a special *kitāb* (book) in his Hadith collection under The Book of the Merits of the Helpers in Madinah (*Kitāb Manāqib al-Anṣār*). In this Book, there are 53 chapters (*bāb*) which compiled 173 hadiths. While Imam Muslim has no special *kitāb* concerning *anṣār* in his collection of Hadiths, but hadiths on them were included under The Book of the Merits of the Companions (*Kitāb Faḍā’il al-Ṣaḥāba Raḍiallāhu ‘anhum*). In this Book, it contains 60 chapters but there are only 6 chapters which specifically addressing the people of *anṣār* either as an individual or group. These six chapters are: Chapter 20: The Virtues of Abu Talhah Al-Anṣārī (1 hadith); Chapter 23: The Virtues of Ubayy bin Ka’b and a Group of the *Anṣār* (3 hadiths); Chapter 43: The Virtues of the *Anṣār* (5 hadiths); Chapter 44: The Best Clans of the *Anṣār* (7 hadiths); Chapter 45: Keeping Good Company With the *Anṣār* (8 hadiths); and Chapter 47: The Virtues of Ghifar, Aslam, Juhainah, Ashja’, Muzainah, Tamim, Daws and Tayy’ (14 hadiths). Therefore, the total number of Hadiths regarding the people of *anṣār* in *Saḥīḥ Muslim* is 38 hadiths.

However, hadiths which specifically reporting on the women of *anṣār* are lesser than the number of hadiths mentioned above. The hadiths on them were not mentioned in any particular *kitāb* and *bāb*, but were found scattered either in *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* and *Ṣaḥīḥ Muslim*. These hadiths were categorised under themes in order to know the importance of the existence of women of *anṣār* at the time of the Prophet.

Second, this study found 9 important figures among the women of *anṣār* which have been significantly mentioned in *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* and *Ṣaḥīḥ Muslim*. They are as follow:

1. Umm al-Darda’ Khayra bint Abi Hadrād.

She was a famous *Anṣārī* companion of the Prophet. She also was known as Umm al-Darda’ al-Kubra which is different with Umm Darda’ al-Sughra.¹⁴ She has narrated few hadiths directly from the Prophet, Aisha, Salman al-Farisi and her own husband, Abu Darda’ ‘Uwaimir ibn

¹⁴ Hujayma bt. Huyayy al-Awsabiyya (d. 81H/700CE), one of the female successors (tabi’in)

Malik.¹⁵ A large group of successors transmitted different hadiths on her authority. She died in Syria during the caliphate of 'Uthman ibn 'Affan. Ibn 'Abd al-Barr described her as being virtuous, intelligent, and possessing good judgment, in addition to having great piety.¹⁶

2. Umm 'Atiyya Nusayba bint al-Harith

She was also a female companion of the Prophet from *anṣār*. Several of her hadiths have been included in the works of al-Bukhari and Muslim. As an example: 'Umm 'Atiyya, an *Anṣāri* woman said: "I took part with the Messenger of Allah in seven battles. I would stay behind in the camp of men, cook their food, treat the wounded and nurse the sick."¹⁷ This hadith shows that she had participated in the battle and contributed her roles as a cook and nurse. It also indicates that although going to the battle is not prescribed for women, but when necessary, women are allowed to assist in certain areas of specialisation.¹⁸

3. Umm 'Umarah – Nusayba bint Ka'ab

She was from the famous Banu Najjar tribe. Her two sons had been martyred and her brother 'Abdullah bin Ka'b was a Companion of the Prophet in the Battle of Badr. She was renowned for her courageous exploits in the battlefields. She was a faithful and loyal wife, and a loving mother, and had remarkable patience and forbearance. She was also experts in the Quran and Hadith. Furthermore, she was known as the first woman warrior who defended Prophet Mohammad from the spike of infidels in the battlefield of Uhud when he was encircled by non-believer arrow holders from quarters and in the meantime, other companions were busy with the collecting of booty.¹⁹ Umm 'Umarah's jihad was not confined to the battle of Uhud. She was also present on a number of other occasions, namely the treaty of 'Aqabah, Al-Hudaybiyah, Khaybar and Hunayn. Her heroic conduct at Hunayn was no less marvellous than her heroic conduct at Uhud. At the time of Abu Bakr's Khilafah, she was present at Al-Yamamah where she fought brilliantly and received eleven wounds as well as losing her hand.²⁰

4. Ummu Hiram binti Milhan Ibnu Khalid al-Ansaiah al-Najjariah

She is the daughter of Umm Sulaim, the maternal aunt of Anas bin Malik, and was the wife of 'Ubada bin As-Samit. She was the first among the *anṣār* woman to not only accept Islam, but also announce it; and she did so before the migration of the Prophet. In one hadith, it is mentioned that she was among the female companions who received an honour from the Prophet. The Prophet went to the daughter of Milhan and reclined there (and slept) and then (woke up) smiling. She asked, "O Allah's Messenger! What makes you smile?" He replied, (I dreamt that) some people amongst my followers were sailing on the green sea in Allah's Cause, resembling kings

¹⁵ Mubarakpuri, M. Q. A. (2005). *Achievements of Muslim Women in the Religious and Scholarly Fields*. (Trans. by Rafiq Abdur Rahman, Ed.). Karachi, Pakistan: Darul Ishaat, p.103.

¹⁶ See Ibn Hajar al-'Asqalani. (1917). *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Saḥāba*, 13vols., ed. Taha Muhammad al-Zayni. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya, 12:241-42.

¹⁷ *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book 19, Hadith 4462

¹⁸ Naseef, F. U. (1999). *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. (S. M. Abedin, Ed.). New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., p.155.

¹⁹ Islam's women Jewels of Islam, (2016). Umm 'Umarah - Nusaybah bint Ka'b. Retrieved August 15, 2016, from http://www.islamswomen.com/articles/umm_umarah.php; The Nuseibeh Articles, (2016). Nusaybah Bint Ka'ab - The First Woman Warrior of Islam. Retrieved August 15, 2016, from http://www.islamswomen.com/articles/umm_umarah.php

²⁰ Nuseibeh Family. (2018). "Nusaybah Bint Ka'ab - The First Woman Warrior of Islam", Retrieved July 15, 2020, from <http://www.nuseibehfamily.net/articles/12-articles/66-nusaybah-bint-ka-ab-the-first-woman-warrior-of-islam>

on thrones." She said, "O Allah's Messenger! Invoke Allah to make me one of them." He said, "O Allah! Let her be one of them." Then he (slept again and woke up and) smiled. She asked him the same question and he gave the same reply. She said, "Invoke Allah to make me one of them." He replied, "You will be amongst the first group of them; you will not be amongst the last." Later on she married 'Ubada bin As-Samit and then she sailed on the sea with bint Qaraza, Mu'awiya's wife (for Jihad). On her return, she mounted her riding animal, which threw her down breaking her neck, and she died on falling down.²¹

5. Umm Waraqa bint. 'Abd Allah b. al-Hārith

She was also among the female companion of the Prophet. She comes from a high, noble and prestigious lineage and was blessed with much wealth. Choosing Islam as her religion, she learned the Quran, memorized it and followed its teachings. The Quran became her main concern in all aspects of her private and public life and for her everything resolved around it. She attained a high and commendable status in this respect. Many reports narrated the story that she wished to be known as martyr. Umm Waraqa wanted to go out with the Prophet to participate in the Battle of Badr, therefore she went to him and explained her ardent wish and intension. She came to the Prophet and said, "O Messenger of Allah, allow me to go out with you so that I may nurse the sick ones from among your Companions and perhaps, Allah will bless me with Martyrdom." From that day onward, she was called and referred to with the prestigious title of, 'the Martyr'. After the Prophet's death, she was appointed by Caliph Umar to lead the market committees of Medina and Mecca. She was one of the few people who handed down the Qur'an before it was compiled into its final written form during Uthman's caliphate.²²

6. Asma' bint Shakal Anṣāriyyah

She was known as the woman who asked about the washing after menstruation and sexual intercourse as mentioned in a long hadith. The Prophet said: "Everyone amongst you should use water (mixed with the leaves of) the lote-tree and cleanse herself well, and then pour water on her head and rub it vigorously till it reaches the roots of the hair. Then she should pour water on it. Afterwards she should take a piece of cotton smeared with musk and cleanse herself with it." Asma' said: "How should she cleanse herself with the help of that?" Upon this, the Prophet observed: "Praise be to Allah, she should cleanse herself." 'A'isha said in a subdued tone that she should apply it to the trace of blood. She (Asma) then further asked about bathing after sexual intercourse. The Prophet said: "She should take water and cleanse herself well or complete the ablution and then (pour water) on her head and rub it till it reaches the roots of the hair (of her) head and then pour water on her."

In a similar hadith (because of her questions), Aisha praised women of *anṣār* for their eagerness to learn and seek knowledge. Their shyness did not stop them to learn more and more from the Prophet, as expressed by 'Aisha: "How good are the women of *Anṣār* (helpers) that their shyness does not prevent them from learning religion."²³ In another hadith, 'Aisha said "The best of the

²¹ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, Book 52, Hadith 129; Vol. 4, Book 52, Hadith 47; Vol. 8, Book 74, Hadith 299; Vol. 9, Book 87, Hadith 130.

²² Walther, Wiebke. (1981). *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*. Princeton: Markus Wiener, p.111, citing Ibn Sad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 8, p. 335 & John L. Esposito. (2003). ed. *The Oxford Dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press, pp. 339-340; Muhammad Ali Qutub. (n.d.). "Umm Waraqa, the Martyr". Retrieved July 15, 2020, from <https://idealmuslimah.com/personalities/sahaabiyaat/1495-umm-waraqah-the-martyr.html>

²³ *Saḥīḥ Muslim*. Book 3, Hadith 649

women are the women of the *Anṣār*. Shyness would not prevent them from inquiring about religion and from acquiring deep understanding in it.”²⁴

7. Asma’ bint Yazid

She was known as “the orator of the women” (*Khātibatun Nisā’*) due to her straightforwardness and eloquence. She used to speak and argue on behalf of her fellow Muslim women, and the Prophet used to encourage her and expressed his admiration for her strong personality. Becoming a representative, she would meet the Prophet, ask questions, learn from him, and tell him clearly about any issue. Because of her intelligence and braveness, she narrated 81 hadiths. Besides, she participated in the battle (Battle of Yarmuk) not only to take care of the wounded people, but she went to the battlefield and killed nine Byzantine soldiers.²⁵

8. Rufaidah bint Sa’ad al-Aslamiyya

She was born in 620CE, from the Bani Aslam tribe of the Khazraj in Madina, and was known as among the first to accept Islam. She was famous with her major contribution in nursing and treating the sick. She received her medical training and knowledge from her father, Sa’d al-Aslamy who was a physician. At the time of the Prophet, she would treat the ill in a tent set up outside the Prophet’s mosque. During war time, however, she would lead groups of volunteer nurses onto the battlefields, where they would treat wounded people. Together with her fellow Muslim women, she participated in the battles of Badr, Uhud, Khandaq and Khaibar.²⁶ She is said to have provided health education to the community, helped the disadvantaged (like orphans and the disabled), advocated for preventative care, and even to have drafted the world’s first code of nursing ethics.²⁷

9. Khansa’ bint Khidam al-Anṣāriyyah

There is no detail mentioned about her background, but she was famous with a hadith that she was forced to marriage by her father. But her marriage was invalidated by the Prophet because the consent was granted unwillingly. The hadith was narrated by herself, Khansa bint Khidam Al-Anṣāriya narrated: that her father gave her in marriage when she was a matron and she disliked that marriage. So, she went to Allah's Messenger and he declared that marriage invalid.²⁸ It indicates that any woman is free to accept or reject her father’s choice, or make her own choice. Simultaneously, forced marriage is never a part of Islamic teaching,

In fact, there are many women of *anṣār* but these figures were chosen due to their great contributions for Ummah. From these nine female figures as well as hadiths concerning women of *anṣār*, it shows that *Anṣāri* women were capable of many things and contributed in many fields. It leads to the third finding by acknowledging the characters or features which specifically attributed to these women of *anṣār*. These features are the good qualities that make those women became a great model for other women particularly among new generations.

²⁴ *Sunan Abi Dāwud*, Book 1, Hadith 316

²⁵ Encyclopaedia of the Companions. (n.d). “Asma bint Yazid (r.anha)”, Retrieved July 15, 2020, from <https://questionsonislam.com/article/asma-bint-yazid-ranha>

²⁶ Akhmetova, E. (2016). Women in Islamic Civilisation: Their Rights and Contributions. *Islam and Civilisational Renewal*, 7(4), 474–491.

²⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Nursing_in_Islam

²⁸ *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Vol. 7, Book 62, Hadith 69

The first feature which became the most important trademark for these women of *anṣār* is their eagerness of seeking knowledge. It has been proven as in hadith narrated by Aisyah that she did not praise Asma' bint Shakal alone, but she admired all women of *anṣār* as she said: "How good are the women of *Anṣār* (helpers) that their shyness does not prevent them from learning religion."²⁹ These women frequently referred to the Prophet for any issue including all related to women, and the Prophet never ignored them and answered their questions patiently. One of the best results of their actions is the Prophet's teaching could be the reference for other Muslim women until present day.

The second feature is their good memorisation of hadith of the Prophet. Majority of women of *anṣār* narrated hadith directly from the Prophet. They were also known as *al-muḥaddithāt*³⁰ who experts in the hadith. For instance, Asma' bint Yazid narrated 81 hadiths. The other female figures as mentioned above also narrated hadith directly from the Prophet as they live during his lifetime like Umm al-Darda' and Umm 'Atiyya.

The third feature is their courage by using their freedom of speech. There are many examples shown by these women of *anṣār* for being outspoken for good purposes. As shown by Asma' bint Yazid who speaks for other women and defending women's rights in front of the Prophet. Khansa' bint Khidam also speaks for herself due to her forced marriage, and the Prophet was on her side invalidating that marriage.

The fourth feature is their braveness to participate in the battlefield. This feature is important to prove that women at the time of the Prophet were not confined to their role as a wife and mother in the private sphere, but they were actively participated in the public sphere and fought together with the male companions in defending Islam. Umm Umarah participated in the battle of Uhud, Khaybar and Hunayn. She was also present at Al-Yamamah where she fought brilliantly and received eleven wounds as well as losing her hand. Asma' bint Yazid killed nine Byzantine soldiers in the battle of Yarmuk. Umm Waraqah was called as the martyr even though she was not killed in the battle of Badr.

The fifth feature is their expertise in nursing and helping wounded in the battle. It comes from their initiative to help without receiving any order from the Prophet. These women requested and the Prophet agreed to let them join the battle by bringing the water, preparing food, treating the wounded, and nursing the sick people. For instance, Umm Atiyya took part in seven battles with the Prophet not to fight in the battlefield but contributed her role as a cook and nurse. Rufaidah bint Sa'a also participated in several battles like Badr, Uhud, Khandaq and Khaibar, and did her great work as a nurse and gave medical treatment.

CONCLUSION

As a conclusion, people of Madinah particularly from *anṣār* have a special place in the Prophetic traditions. Many hadiths were narrated to strengthen and clarify further what have been mentioned by the Quran regarding these people of *anṣār*. As reported in the hadith, the Prophet encouraged to appreciate them and to regard them as his own family and good friends. Anas ibn Malik reported Allah's Messenger as saying: "The *Anṣār* are my family and my trusted friends. and the people would increase

²⁹ *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book 3, Hadith 649.

³⁰ Nadwi, M. A. (2007). *Al-Muḥaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford: Interface Publication; Siddiqi, M. Z. (1993). *Women Scholars of Hadith*. In *Hadith Literature: Its Origin, Development, Special Feature & Criticism*. Cambridge: The Islamic Texts Society, pp. 142–153.

in number whereas they (the *Anṣār*) would become less and less, so appreciate the deeds of those from amongst them who do good and overlook their failings.”³¹

Not only that, the Prophet emphasised that to love the people of *anṣār* is a sign of a good faith. Narrated by Al-Bara: I heard the Prophet said, "None loves the *Anṣār* but a believer, and none hates them but a hypocrite. So, Allah will love him who loves them, and He will hate him who hates them."³² In addition to that, the Prophet also acknowledged the women and children from *anṣār*. Narrated by Anas: The Prophet saw the women and children (of the *Anṣār*) coming forward. (The sub-narrator said, "I think that Anas said, "They were returning from a wedding party.") The Prophet stood up and said thrice, "By Allah! You are from the most beloved people to me."³³ In this hadith, he meant *Anṣār*.³⁴ The hadith concerning people of *anṣār* covers all men and women, young and elder, rich and poor as long as they believe in Allah and the Messenger of Allah.

Interestingly, there are also hadiths specifically either by addressing the women of *anṣār* as the whole group or aiming at the specific woman individually. It is not happened to other women from different group, which to prove that these women of *anṣār* have a special quality and strong character. The findings from this paper achieved to discover special features of the women of *anṣār* as have been mentioned in the Hadith literature, particularly from two authentic collections of Hadith: *Sahih al-Bukhari* and *Sahih Muslim*. The findings also show that women of *anṣār* were reported as one of the honourable groups of women as the female companions of the Prophet and have known as the women who have significant roles and contributions in the early Islamic era.

REFERENCES

- Akhmetova, E. (2016). Women in Islamic Civilisation: Their Rights and Contributions. *Islam and Civilisational Renewal*, 7(4), 474–491.
- Encyclopaedia of the Companions. (n.d). “Asma bint Yazid (r.anha)”, Retrieved July 15, 2020, from <https://questionsonislam.com/article/asma-bint-yazid-ranha>
- Esposito, John L. (2003). ed. *The Oxford Dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press
- Glasse, Cyril. (1989). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International.
- Ibn Hajar al-‘Asqalani. (1917). *al-Iṣāba fī Tamayīz al-Saḥāba*, 13vols., ed. Taha Muhammad al-Zayni. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya.
- Islam’s women Jewels of Islam. (2016). Umm 'Umarah - Nusaybah bint Ka'b. Retrieved August 15, 2016, from http://www.islamswomen.com/articles/umm_umarah.php
- Kabbani, S. H. & Bakhtiar, L. (1998). *Encyclopedia of Muhammad’s Women Companions and the Traditions They Related*. Chicago, IL: ABC International Group.

³¹ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 5, Book 58, Hadith 145; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book 31, Hadith 6103

³² *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 5, Book 58, Hadith 127

³³ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 5, Book 58, Hadith 129

³⁴ *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book 31, Hadith 6101

- Keddie, N. R. (1990). The Past and Present of Women in the Muslim World. *Journal of World History*, 1(1), 77–108.
- Al-Mubarakfuri, Muhammad Abd al-Rahman ibn Abd al-Rahim. (2004). *Al-Raḥīq al-Makhtūm*, Al-Mansurah: Dar al-Wafa’.
- Mubarakpuri, M. Q. A. (2005). *Achievements of Muslim Women in the Religious and Scholarly Fields*. (Trans. by Rafiq Abdur Rahman). Karachi, Pakistan: Darul Ishaat.
- Muhammad Ali Qutub. (n.d.). “Umm Waraqah, the Martyr”. Retrieved July 15, 2020, from <https://idealmuslimah.com/personalities/sahaabiyaat/1495-umm-waraqah-the-martyr.html>
- Nadia, Z. (2017). Women Political Participation in the Era of Prophet Muhammad: Study on the Hadith Transmitters of the Women Companions. *Al-Albab*, 6(1), 55–78.
- Nadwi, M. A. (2007). *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford: Interface Publication.
- Naseef, F. U. (1999). *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. (S. M. Abedin, Ed.). New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd.
- Nuseibeh Family. (2018). “Nusaybah Bint Ka'ab - The First Woman Warrior of Islam”, Retrieved July 15, 2020, from <http://www.nuseibehfamily.net/articles/12-articles/66-nusaybah-bint-ka-ab-the-first-woman-warrior-of-islam>
- Omer, Spahic. (2009). *The Prophet Muhammad (pbuh) and the Development of Madinah*. Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn. Bhd.
- Sayeed, A. (2005). *Shifting Fortunes Women and Ḥadīth Transmission in Islamic History (First to Eighth Centuries)*. Princeton University.
- Siddiqi, M. Z. (1993). Women Scholars of Hadith. In *Hadith Literature: Its Origin, Development, Special Feature & Criticism* (pp. 142–153). Cambridge: The Islamic Texts Society.
- The Nuseibeh Articles. (2016). Nusaybah Bint Ka'ab - The First Woman Warrior of Islam. Retrieved August 15, 2016, from http://www.islamswomen.com/articles/umm_umarah.php
- Walther, Wiebke. (1981). *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*. Princeton: Markus Wiener

STUDENT'S SELF-EFFICACY IN INTEGRATING ISLAMIC AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE: AN ANALYTICAL STUDY

Nur Fazwanis Othman

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
nurfazwanis@gmail.com

Syed Najihuddin Syed Hassan

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
syednajihuddin@usim.edu.my

Robiatul Adawiyah Mohd @ Amat

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
adawiyah@usim.edu.my

ABSTRACT

This research aims at investigating a correlation between self-efficacy as an independent variable that associates with the integration of knowledge propounded by prominent scholars such as Al-Ghazali and Al-Alwani and aligns with the other variables which are Islamization of knowledge, the GIINA Model, and the integration skills in general. Yet, the integration of knowledge is well-known as an integrated curriculum that promotes multi-disciplinary in academic settings. Being a mixed- method in nature, this research adopts both qualitative and quantitative methods, as both methods are complementary to educational research. Significantly, the use of a semi-structured interview among the experts resulted in developing a skill set that enhances the application of the integration of knowledge in life. The experts suggested some important skills that need to be mastered by students such as a clear understanding of the Naqli and Aqli knowledge, the understanding of the methodology of revelation (wahyu) and methodology of natural sciences, the understanding of two readings which are reading of the Qur'an and the created universe, the unifying themes of the Qur'an, the bilingual proficiencies, memorization, and the internalization aspect. Under the vision promoted by USIM in producing a holistic, balanced, and entrepreneurial graduate, this study highlights the significance of emphasizing the skills needed in integrating Islamic and Scientific knowledge.

Keywords: self-efficacy, integration of knowledge, Islamization, integration skills

INTRODUCTION

Today, the education system incorporates dualism concepts that integrate worldly knowledge with Islamic knowledge, as Abdullah *et. al* (2018) argued. It is consistent with the views of Islamic scholars such as Al-Ghazali and Al-Alwani on the integration of knowledge. In the sense of education, an integrated framework has arisen in some tertiary institutions in which Islamic education and modern knowledge are combined such as Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Besides, self-efficacy has been identified as a significant predictor important to social psychological research as it impacts people's lives, both physically and psychologically, which asserted by Bandura (1986). Additionally, Toharudin *et. al* (2019) pointed that self-efficacy and self-regulation are essential to student's learning. In accordance with the 2015-2025 Malaysia Education Blueprint (Higher Education) and the National Education Strategy, USIM has implemented the Model of Graduate in Integration of Naqli and Aqli Knowledge which emphasizes holistic, balanced, and entrepreneurial components. Nevertheless, the researcher described the void in this study as a lack of skill set to integrate Islamic and Scientific knowledge.

LITERATURE REVIEW

Self-Efficacy

The researcher highlighted the importance of self-efficacy among students as an independent variable in the integration of Islamic and Scientific knowledge. The fundamental of self-efficacy is assumed to have a connection with a solid iman (faith) as Tekke *et. al* (2016). They argued that the focus on faith, which means “Iman”, is on Muslim self-striving and virtuosity of Muslims as an indication of the practice of religion. This is supported by a dissertation made by Jaafar *et. al* (2016) which the belief illustrated as the potential to accomplish a single task or encounter some challenges.

Integration of Knowledge

The integration of knowledge is becoming a mainstream thing in education settings in Malaysia. In this study, the researcher stressed the views of Al-Ghazali and Al-Alwani. A holistic approach in education between revealed knowledge and contemporary science can be incorporated by the integration of Islamic and Scientific as claimed by Ibrahim *et. al* (2017). Integration that illustrated in Al-Mustasfa by Al-Ghazali in Figure 1 as below:

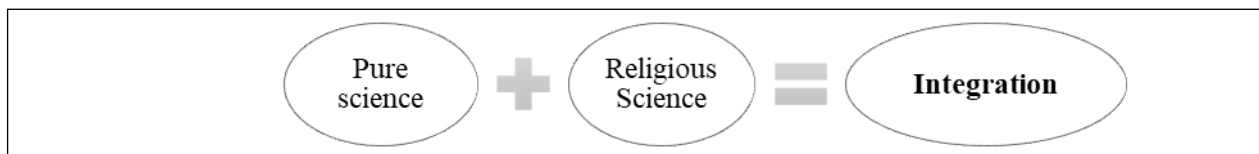


Figure 1: The integration happens between Pure science and Religious science by Al-Ghazali

Source: Gilani, S. M. Y., & Islam, T. (2018)

Al-Ghazali discussed the synthesis of the Revealed and Rational Sciences in al-Mustasfa, where the combined form of understanding is the link between pure science and religious philosophy which asserted by Gilani, Islam (2018). This assertion can also be backed by similar work by Sunhaji (2016), as integrated learning can take place through the combination of natural sciences and Islamic religious education. It can be observed that integrated learning contributes to the reconciliation of distinct and fragmented education.

Islamization of knowledge

In explaining the connection with the integration process, the researcher embedded the Islamization of knowledge in this study. Anas *et. al* (2013) asserted that the interpretation of Islamic knowledge, along with that of the western world, will contribute to the creation of new western knowledge. In accordance with Islamic standards, the introduction of Western knowledge contributes to the proliferation of secular influence in the education system of a country, which in turn contributes to a progressive erosion of the Islamic heritage of society as stated by Anas *et. al* (2013). According to Al-Faruqi, the theory adopted by the West appears to inspire skepticism and empiricism around the world, it aims to foster rhetoric and an interpretation of meaning, but not of wisdom that mentioned by Sabri *et. al* (2015) in their research.

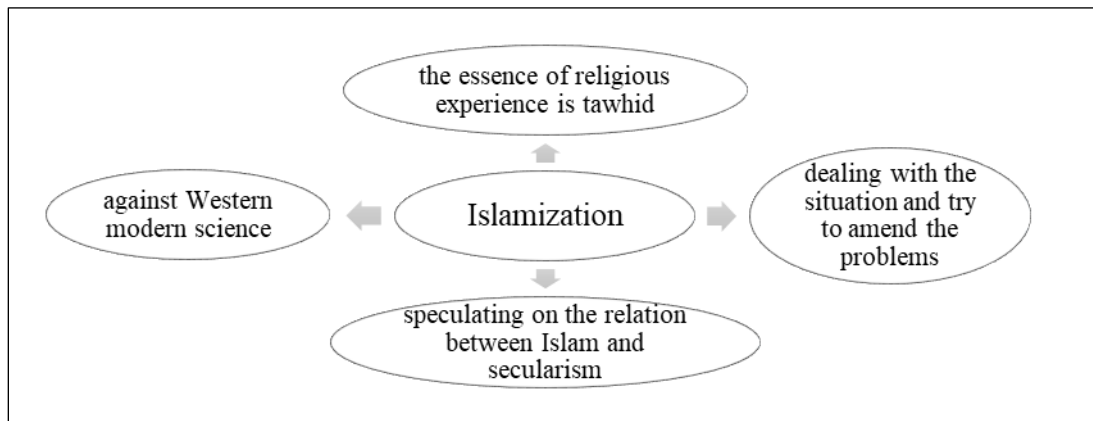


Figure 2: The concept of Islamization illustrated by Al-Faruqi

Source: Sabri, W. W., Zuriati, M. R., Tasnim, A. R., & Ahmad, N. A. (2015)

Besides, Sabri *et. al* (2015) emphasized the value of civilization, the theories of al-Faruqi, the modern Islamic culture and the Islamization of knowledge in their work. Additionally, knowledge is an important and critical part of civilization growth.

Integration skills

The researcher stressed the skills that Al-Alwani had listed in his study. Furthermore, Al-Alwani stresses the need to put to light the "logic" of the Qur'an and what he terms the "cosmic approach of the Qur'an" that asserted by Gilani and Islam (2018) in Figure 3 below.

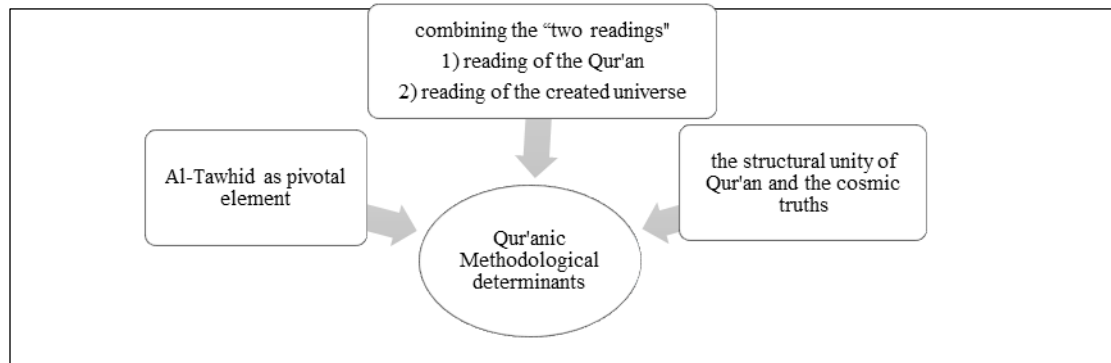


Figure 3: The cosmic Qur’anic methodology designated by Al-Alwani

Source: Gilani, S. M. Y., & Islam, T. (2018)

According to Al-Alwani, reading of duo is significant to integrate both Islamic and Scientific knowledge. Al-Alwani explained the approach used in reading the Divine revelation in Figure 4 below:

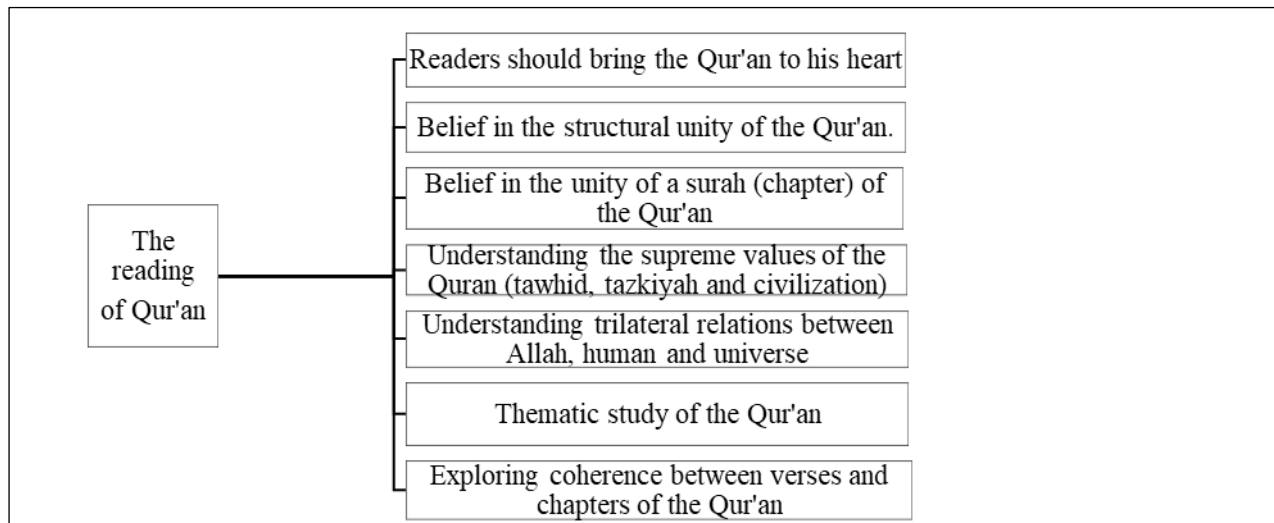


Figure 4: The approaches used by Al-Alwani for the reading of the Qur’an

Source: Gilani, S. M. Y., & Islam, T. (2018)

RESEARCH METHODOLOGY

This study used a mixed-method analysis approach to address research questions. The tool used by the researcher in this qualitative study was a semi-structured questionnaire. The semi-structured interviews covered a variety of faculties in Universiti Sains Islam Malaysia, such as the Faculty of Qur’anic and Sunnah Studies, the Faculty of Law and Syariah, the Faculty of Science and Technology, and the Faculty of Economics and Muamalat. Meanwhile, the quantitative approach attempted to determine the level of skills needed to integrate Islamic and Scientific knowledge among students. A survey questionnaire was administered between final year students from esteemed faculties such as the Faculty of Qur’anic and Sunnah Studies, the Faculty of Shariah and Law, the Faculty of Science and Technology, and the Faculty of Economics and Muamalat to make it multi-disciplinary.

THE EXPERTS' VIEWS

The researcher used the literature review to create the questions of the interview among the experts. The participants included senior roles, including Dean of the Faculty, and Deputy Dean, Head of Program, and senior lecturers, who were assigned to senior positions at prestigious faculties. In all, there were 8 participants. The findings of the interviews were documented and transcribed and provided with the skills required to integrate Islamic and Scientific knowledge among students. The researcher listed several skills needed as follows:

A clear understanding of the Islamic and Scientific knowledge

Understanding is the most critical aspect of the learning process. The researcher believes that the information input and output is dependent on the level of understanding of the learners. Baba et. Al (2015) concluded in their work that the essence of knowing was better defined by the cycle of thought that included the part of consciousness and the sensation of the heart, which took the entire meaning of the ideas and directed the mind to investigate existence, creation and the unseen forces that eventually brought the Creator near.

A lecturer proclaimed:

“The most important skill is to understand the objective and definition of Islamic and Scientific”.
(FEM)

This statement emphasized by the other lecturer on this requirement:

“The learner should understand what the integration of Islamic and Scientific means.” (FSU)

Significantly, a clear understanding of the definition of integration was highly demanded as needed skills for the students to integrate both Islamic and Scientific knowledge.

The understanding of the methodology of revelation (wahyu) and the methodology of natural sciences

The researcher stressed the specific methods used to tackle a variety of information sources. In the study developed by Gilani, Islam (2018), Al-Alwani clarified that a reconsideration of the Islamic tradition needed a critical and theoretical reading at the same time as a reasoning approach could be enriched with an analogy to avoid using the process of total rejection and complete acceptance. Significantly, one lecturer declared:

“In FST, awareness has been developed in the scientific knowledge. Nevertheless, comprehension is essential for the convergence of science and Islamic knowledge. Students will learn the correct verse to relate the facts of science like every discipline of knowledge in the FST has specified in the Quran. For example, Muslim scholars have been involved in the mathematical subject. This kind of information is required to incorporate so that it does not become secularized. Throughout their skills, students can refer to FPQS lecturers or conduct any interviews with other Muslim scholars to validate information or knowledge in their research.” (FST)

The understanding of two readings which are reading of the Qur'an and the created universe

The researcher observed that the interpretation of the two readings was consistent with the experts and with the opinion of Al-Alwani. According to Al-Alwani, integration requires the reading of the duo. Combining the two readings consists of the reading of the Qur'an and the created universe as asserted by Gilani, Islam (2018). A lecturer said:

“Knowledge needed to incorporate Naqli and Aqli is modern science for Aqli, for example, Naqli would be Turath 's knowledge of the Qur'an and Sunnah; Exegesis and Fiqh.” (FPQS)

The Unifying Themes of the Qur'an

The researcher found that the learner should consist an understanding of the unity of the themes of the Qur'an in order to be capable of integrating Islamic and Scientific knowledge. The researcher believed that every chapter of the Qur'an has unique lessons in which the entire substance of the central axis has been swirled around that bridge the opinion of the experts and Alwani. A lecturer said:

“Information is boundless. All is from Allah. Even the matter of mathematics is indeed from Allah, as we are concerned with Allah. Nothing in this world will ever happen except with the approval of Allah.” (FSU)

A lecturer added:

“Throughout integrating Aqli and Naqli, clear comprehension of the Qur'an and Hadith is required. Learning a lot from Kitab Turath that will be a gem of Islamic knowledge.” (FST)

The bilingual proficiencies

The researcher found out that the study of revelation could be highly motivational and reveal the understanding that led to encouragement and the achievement of excellence. Mastering both Arabic and English languages is essential for the integration of Islamic and Scientific knowledge. It is one of the key concerns posed by the lecturers on the ability of students to use both languages. A lecturer declared:

“One of the qualities is to provide knowledge where knowledge can be understood. For example, if he/she comes from an Islamic background, the ability needed is to learn the English language. This will also make it easier for them to deepen the awareness of science and to connect to the subject taught by the lecturers, such as the subject Ulum Qur'an. He/she must grasp the language used by the pieces of science.” (FPQS)

A lecturer said:

“In reality to be an additional skill is to equip students with the Arabic language, because most of the resources come from the Arabic language.” (FSU)

Memorization

The researcher found that to achieve integration, an approach to Sunnah based on the Qur'an methodological perspective should be established. As a result, the living proof of the Qur'anic tradition confirmed by Gilani, Islam (2018), will be seen. A lecturer remarked:

“The real difficulty is to understand, to interpret the meaning of the Qur’an. Reading the Qur’an will be open to everyone. The challenge would be when the lecturers do not come from Islamic history, and they are not the huffaz memorizing the Qur’an.” (FST)

Internalization Aspect

The researcher discovered that internalization may be one of the main factors in the learning process. The requirement, therefore, demanded that it be practicable to instill moral principles and instruction in the performance of good deeds. At the end of the day, it would enrich the cycle of raising knowledge and willingness as part of the wisdom gained from the experience, thought, and facts that Baba *et. al* (2015) described. A lecturer claimed:

“There is a need for creativity in the learning and teaching session. The emphasis should not only be on the lecture halls. There are two different ways of communicating between lecturers and students. Students themselves will make the effort to explore knowledge, not just based on the lecturer’s notes. The role of lecturers should be played where they serve as facilitators to direct students to pursue information on their own. Problem-based thinking can be extended to the classroom. This program should make it easier for students to discover the problems and find the right solution.” (FSU)

CONCLUSION

In this study, the researcher incorporated all the variables related to the integration of Naqli and Aqli, i.e. self-efficiency, integration of knowledge in general, Islamization of knowledge, GIINA Model, and integration skills. All the skills were closely linked to the students' self-efficacy that came from inner self-development and consciousness. The students' good confidence and high self-esteem will develop character and personality in advance. The students would then get their proposals without being simply spoon-fed by the lecturers or even the university. The outcome of the results was systematically attempted to resolve the distance found by the researcher.

REFERENCES

- Abdullah, H., Mahir, N. A., Mohamed, Y., Ishak, M., & Ngah, E. (2018). An Analysis of The Integration of Naqli And Aqli Elements in The English For Academic Purposes Course: A Case Study In Usim. *Development*, 3(14), 102-108.
- Anas, N., Alwi, E. A. Z. E., Razali, M. H. H., Subki, R. N., & Bakar, N. A. A. (2013). The integration of knowledge in Islam: Concept and challenges. *Global Journal of Human Social Science Linguistics & Education*, 13(10), 51-55.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Baba, S. B., Salleh, M. J., Zayed, T. M., & Harris, R. (2015). A Qur’anic methodology for integrating knowledge and education: Implications for Malaysia’s Islamic education strategy. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 32(2), 1-30.
- Gilani, S. M. Y., & Islam, T. (2018). Approaches to Integration of Knowledge: A Study of Al-Ghazali And Alwani’s Views (Pendekatan ke Arah Mengintegrasikan Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian terhadap Pandangan Al-Ghazali dan Alwani). *Journal of Islam in Asia*, 15(2), 389-410.

- Ibrahim, M. A., Mat, S. R., Noor, L. M., & Arifin, A. (2017). The Integration of Naqli And Aqli For Chemistry Course: A Study on Tamhidi Students' expectations. *International E-Journal of Advances in Education*, 3(9), 476-483
- Jaafar, N., Muhamad, N. A., Mohd, R. A., Ghazali, N. M., Sempo, M. W., Hashim, M., Fauzi, N. & Hassan, S. N. S. (2016). Self-Efficacy from The Quranic Perspective: The Study on Teachers of Islamic Education at National Secondary School in Peninsular Malaysia. *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 10(11), 185-192.
- Sabri, W. W., Zuriati, M. R., Tasnim, A. R., & Ahmad, N. A. (2015). Islamic Civilization: Its Significance in al-Faruqi's Islamization of Knowledge 1. *International Journal of Islamic Thought*, 7, 49.
- Sunhaji. (2016). The Implementation of Integrated Learning in the Islamic Religion Education to Grow the Religiosity and Faith of Learners. *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 6 No 11. November 2016. Indonesia.
- Tekke, M., & Ismail, N. A. H. (2016). Discovering the Self in Islam: Self-Striving, Self-Regard, and Self-Neglect.
- Toharudin, U., Rahmat, A., & Kurniawan, I. S. (2019). The importance of self-efficacy and self-regulation in learning: How should a student be? *JPhCS*, 1157(2), 022074

MUSLIM SCHOLARS' PERCEPTION OF CORONAVIRUS (COVID-19) - AN ANALYTICAL STUDY

Md Saiful Islam

Student of PhD

Faculty of Quranic and Sunnah Studies

Universiti Sains Islam Malaysia

saifulislam.usim@gmail.com

Md Redowanul Karim

Student of PhD

Faculty of Quranic and Sunnah Studies

Universiti Sains Islam Malaysia

redowan.iuc@gmail.com

ABSTRACT

This research paper aims to identify of Coronavirus (COVID-19) based on the viewpoint of Muslim scholars. Coronavirus (COVID-19) is marked as a pandemic. Observations have recently revealed that there are some misconceptions among Muslim scholars and general people about the Coronavirus (COVID-19). The research can assist a role in overcoming these misconceptions. It is qualitatively based in nature. Adequate references are insufficient as they are new to the context. We mainly focus on Muslim scholar's speech on YouTube. Some data will be collected from scholars' writings, online newspaper, and authentic social media. However, it is expected that the result of this research will find out the various dimension of Coronavirus (COVID-19), and it will provide the right idea by removing misconception.

Keywords: Pandemic, Scholars' Perception, Identify of Coronavirus, Trial of Allah.

INTRODUCTION

Coronavirus is known as COVID-19. The virus was as detected in November 2019 in Wuhan, China. Initially, it was thought like Ebola 2014, MERS 2012, and SARS 2003. In next, The World Health Organization (WHO) declared it as a global Public Health Emergency by end of January 2020 and then as a Global Pandemic in March 2020.

In this case, Muslim scholars have expressed their views on various aspects of coronavirus on the basis of the Quran and Hadith. Suggested precautionary of COVID-19. Hand sanitization, Quarantine, Isolation concept and identify the coronavirus on the viewpoint of the Quran and Sunnah.

In between some identification is Mercy, Trial/Test, Punishment, Calamity, Disease, and Manifestation of God's power. There are direct versus about trial/Test, Punishment, Calamity through disease. There

are not found direct verses about forgiveness and manifestation of god's power. But supporting Hadith is available.

PANDEMIC

In a virtual press conference in May 2009 on the influenza pandemic, Dr. Keiji Fukuda, Assistant Director-General ad interim for Health Security and Environment, WHO said "a pandemic is a global outbreak. Global outbreak means that we see both spreads of the agent and then we see disease activities in addition to the spread of the virus.

A pandemic or epidemic of an infectious disease that crosses international boundaries, usually affecting people worldwide. The most disastrous pandemic in recorded history was the Black Death (also known as The Plague), which killed an estimated 200 million people in the 14th century. The 1918 influenza pandemic (Spanish flu). Current pandemics include COVID-19. (*Pandemic - Wikipedia*, n.d.)

SCHOLARS' PERCEPTION

Mercy (رَحْمَةٌ):

The coronavirus has appeared as a mercy from Allah SWT when man has given up the command to do good and forbid evil. Because of this virus, people have closed liquor stores, cinema halls, brothels and are being forced to do good deeds. O Allah, save the Muslims from this virus and eradicate the disbelievers (Dr. Mohammed Al-Hefnawi Al-Ansari) ((245) *Egyptian Islamic Preacher: May Allah Use This Virus to Annihilate the Infidels and Shiites - YouTube*, n.d.)

Coronavirus is a Mercy for Muslim. Allah's Messenger (ﷺ) says about plague, "Plague was a punishment which Allah used to send on whom He wished, but Allah made it a blessing for the believers. None (among the believers) remains patient in a land in which plague has broken out and considers that nothing will befall him except what Allah has ordained for him, but that Allah will grant him a reward similar to that of a martyr". (Bukhari 5734) Dr. Muhammad Salah (*One who dies with Coronavirus is a Martyr Dr Muhammad Salah #HUDATV - YouTube*, n.d.)

As given up to According to the above mentioned scholars' perception this virus (COVID-19) is a mercy from Allah SWT. Now our focusing point is Quranic synonyms of Mercy (رَحْمَةٌ). The triliteral root (ر ح م) occurs 339 times in the Quran, in nine derived forms:

28 times as the form I verb (رَجِمَ). 12 times as the noun (أَرْحَامُ). Four times as the noun (أَرْحَمَ). Once as the noun (رُحْمٌ). 57 times as the nominal (رَحْمَنٌ). 114 times as the noun (رَحْمَةٌ). 116 times as the nominal (رَجِيمٌ). Once as the noun (مَرْحَمَةٌ). Six times as the active participle (رُحِمِينَ).

That is used 114 times as the noun (رَحْمَةٌ). We analysis those verse and try to trace out the principle of Allah's mercy. 34 reasons for Allah's mercy have been presented in the holy Quran. But we did not find 'Disease' as a cause to mercy of Allah.

Test (بَلَاءٌ):

There is no doubt that this virus is a test of patience and steadfastness from Allah Almighty. In this type of situation, it is our responsibility to deal with patience and Accountability. (Shaikh Abdul Rahman Ibn

Abdul Aziz as-Sudais) ((245) *Message by Sheikh Sudais to Muslim Ummah on Coronavirus - YouTube*, n.d.)

The present generation has faced the greatest test from Allah SWT in this century. Shaikh Dr Abu Ammaar Yasir Qadhi (*Spiritual Advice In Light of COVID-19 Shutdown | Shaykh Dr. Yasir Qadhi - YouTube*, n.d.)

A test to the world coronavirus. The whole world is in fear a test. Allah said in the Quran ‘and we will most certainly try you with somewhat of fear and hunger and loss of property and lives and fruits; and give good news to the patient’ (Q2:155). (Ustadh Abdul Rashid) (*[CORONAVIRUS] A TEST TO THE WORLD // BY USTADH ABDUL RASHID - YouTube*, n.d.)

As given up to According to the above mentioned scholars’ perception this virus (COVID-19) is a test from Allah SWT. Now our focusing point is Quranic synonyms of Test (بَلَوٌ). The trilateral root (ب ل و) occurs 38 times in the Quran, in five derived forms:

20 times as the form I verb (بَلَوٌ). Twice as the form IV verb (يَبْلِي). Eight times as the form VIII verb (أَبْتَلَى). Six times as the noun (بَلَاءٌ). Twice as the form VIII active participle (مُتَبَلِّئِي).

That is used 20 times as the verb (بَلَوٌ). We analysis those verse and try to trace out the principle of Allah's Test. 13 reasons for Allah's test have been presented in the holy Quran. We did find ‘Disease’ as a cause to punishment from Allah SWT.

Do they not see that they are tried once or twice in every year, yet they do not turn (to Allah) nor do they mind? (9: 126)

Therefore, Allah made it to taste the utmost degree of hunger and fear because of what they wrought. (16: 112)

And we tried them with blessings and misfortunes that they might turn. (7: 168)

Punishment (عِقَاب):

If the people as a sinful that most provably this is a punishment for them. In the same area if the people on the straight path and not doing any sins. This calamity it’s a test for them. Allah's Messenger (ﷺ) says about plague, "Plague was a punishment which Allah used to send on whom He wished, but Allah made it a blessing for the believers." Bukhari 5734 (Dr. Zakir Naik) (*Is Coronavirus COVID 19 a Punishment from Allaah? – Dr Zakir Naik - YouTube*, n.d.)

Lie, Fraud, Immodesty, and forbidden earning, these four elements are such that attract punishment from Allah. Such as three nations Aad, Thamud, Pharaon (Q89: 6-10). As those cause are visible in the present world, this calamity has appeared as a punishment from Allah SWT. (Tariq Jamil)

Personal or global many disasters it could be the result of a sin. But we cannot confirm that is definitely because of that. ‘Corruption has appeared in the land and the sea on account of what the hands of men have wrought’ (30:41). Now it also a punishment and the mercy. (Ustadh Mohamad Baajour) (*Coronavirus (COVID-19) an Islamic Perspective | Ustadh Baajour - YouTube*, n.d.)

As given up to According to the above mentioned scholars’ perception this virus (COVID-19) is a punishment from Allah SWT. Now our focusing point is Quranic synonyms of punishment (عِقَاب). The trilateral root (ع ق ب) occurs 80 times in the Quran, in 11 derived forms:

twice as the form II verb (يُعَقِّبُ), six times as the form III verb (عَاقَبَ), once as the form IV verb (أَعَقَبَ), 32 times as the noun (عُقْبَةٌ), 20 times as the noun (عِقَابٌ), once as the noun (عُقْبٌ), eight times as the noun (عَقِبَ), six times as the noun (عُقْبِي), twice as the noun (عُقْبَةٌ), once as the form II active participle (مُعَقِّبٌ), once as the form II active participle (مُعَقِّبَاتٌ)

That is used 20 times as the noun (عِقَابٌ). We analysis those verse and try to trace out the principle of punishment from Allah SWT. 6 reasons for punishment have been presented in the holy Quran. We did find ‘Disease’ as a cause to punishment from Allah SWT.

Calamity (مُصِيبَةٌ):

No disease spreads by itself. This calamity is given by the command of Allah. ‘Not a leaf falls but that He knows it’ (Q6:59). So the disease does not come from itself. ‘Corruption has appeared in the land and the sea on account of what the hands of men have wrought (30:41)’. (Sayed Kamal Uddin Zafree) (মহামারী এই করোনা ভাইরাস কি ছোঁয়াচে রোগ? ইসলামী সওয়াল ও জওয়াব / Islami Sawal Jawab / - YouTube, n.d.)

As given up to According to the above mentioned scholars’ perception this virus (COVID-19) is a Calamity from Allah SWT. Now our focusing point is Quranic synonyms of Calamity (مُصِيبَةٌ). The trilateral root (ص و ب) occurs 77 times in the Quran, in five derived forms:

64 times as the form IV verb (أَصَابَ). Once as the noun (صَوَابٌ). Once as the noun (صَيِّبٌ). Once as the form IV active participle (مُصِيبٌ). 10 times as the form IV active participle (مُصِيبَةٌ).

That is used 10 times as the form IV active participle (مُصِيبَةٌ). We analysis those verse and try to trace out the principle of Calamity. 5 reasons for Calamity have been presented in the holy Quran. We did find ‘Disease’ as a cause to calamity from Allah SWT.

Yet why did they not, when our punishment came to them, humble themselves? But their hearts hardened and the Shaitan made what they did fair-seeming to them. (6:43)

And whatever affliction befalls you, it is on account of what your hands have wrought, and (yet) He pardons most (of your faults). (42:30)

Manifestation of God’s power

Allah SWT is the creator of all things (Q39: 62). Only he knows about many of his creations (74: 31). Allah SWT also punishes people through his various creations. This virus can also be a punishment, mercy, and reminder from Allah SWT. So that people come back to him. (Shaikh Dr Haitham al-Haddad) (Is Coronavirus a Punishment, Mercy or Reminder? - Sheikh Haitham al-Haddad - YouTube, n.d.)

As given up to According to the above mentioned scholars’ perception this virus (COVID-19) is a manifestation of God’s power. Now our focusing point is Quranic synonyms of God’s power (قَدْرٌ). The trilateral root (ق د ر) occurs 132 times in the Quran, in 11 derived forms:

25 times as the form I verb (قَدَرَ), 16 times as the form II verb (قَدَّرَ), seven times as the noun (قَدْرٌ), 11 times as the noun (قَدْرٌ), once as the noun (قُدُورٌ), 45 times as the nominal (قَدِيرٌ), three times as the noun (مِقْدَارٌ), 14 times as the active participle (قَادِرٌ), once as the passive participle (مَقْدُورٌ), five times as the form II verbal noun (تَقْدِيرٌ), four times as the form VIII active participle (مُقْتَدِرٌ)

That is used 7 times as the noun ((فَقْرًا)). We analysis those verse and try to trace out the principle of manifestation of God's power. 6 reasons for manifestation of God's power have been presented in the holy Quran. But we did not find 'Disease' as a cause to manifestation of God's power.

CONCLUSION

The basic guideline and outline That, whenever that is a calamity or pandemic or epidemic that whenever be floods, whenever be rain, whenever be earth quick, any calamity, it can either be a punishment or it can be a test. If the people as a sinful that most provably this is a punishment for them. In the same area if you on the straight path and you not doing any sins. This calamity it's a test for you. The same time same calamity can be punishment for some people can be tested some people.

REFERENCES

- (245) *Egyptian Islamic Preacher: May Allah Use This Virus to Annihilate the Infidels and Shiites - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 28, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=u2bjGtFuiNk>
- (245) *Message by Sheikh Sudais to Muslim Ummah on Coronavirus - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 28, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=MtLuJb3cUIE>
- [CORONAVIRUS] *A TEST TO THE WORLD || BY USTADH ABDUL RASHID - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=ATSFnTjY9Bw&feature=youtu.be>
- Coronavirus (COVID-19) an Islamic Perspective | Ustadh Baajour - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=nSo-6Gduk8g&feature=youtu.be>
- Is Coronavirus a Punishment, Mercy or Reminder? - Sheikh Haitham al-Haddad - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=vDh0TaLStDM&feature=youtu.be>
- Is Coronavirus COVID 19 a Punishment from Allaah? – Dr Zakir Naik - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=4mZo5fGHk0&feature=youtu.be>
- One who dies with Coronavirus is a Martyr Dr Muhammad Salah #HUDATV - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=f1lkLATkDao&feature=youtu.be>
- Pandemic - Wikipedia*. (n.d.). Retrieved July 28, 2020, from <https://en.wikipedia.org/wiki/Pandemic>
- Spiritual Advice In Light of COVID-19 Shutdown | Shaykh Dr. Yasir Qadhi - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=0F86VvrXCCg&feature=youtu.be>
- মহামারী এই করোনা ভাইরাস কি ছোঁয়াচে রোগ? ইসলামী সওয়াল ও জওয়াব | Islami Sawal Jawab | - YouTube*. (n.d.). Retrieved July 27, 2020, from <https://www.youtube.com/watch?v=q9u6HgprdYg&feature=youtu.be>

LEGAL PROVISIONS OF POLYGAMY IN BANGLADESH: A COMPARISON BETWEEN MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961 AND ISLAMIC JURISPRUDENCE

Muhammad Rafiqul Hoque

PhD candidate

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: rafique20012000@yahoo.com

Muhammad Mustaqim bin Mohd Zarif

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

ABSTRACT

In Bangladesh, the Family Court established under the Family Court Ordinance, 1985 strictly follows the statutory laws including Muslim the Family Laws Ordinance, (MFLO) 1961. MFLO 1961 provides for a requirement of permission of the first wife (wives) for a second marriage by a Muslim man, among others. Islam is a most comprehensive and flexible system making provisions for appropriately managing under various circumstances and conditions. Polygamy in Islam is one of such provisions. However, this special provision is often found misused. As a result, MFLO 1961 has imposed a kind of restriction in its use by Muslim men in Bangladesh. This has introduced, as intended, a vision that polygamy is ordinarily undesirable and a disrespectful act in the society, unless under some helpless situation. By critically reviewing and observing the *Shariah* literatures this study aims to critically analyze the *Shariah* validity and justifiability of this legal provision in restricting polygamy to make it befitting for the changing circumstances in the country.

Keywords: Legal Provisions, Polygamy, Family Laws, Family Laws Ordinance, Islamic Jurisprudence

INTRODUCTION

Family is the base of Islamic Society and marriage is the bonding of an Islamic family. A marriage is a civil as well as a registered contract between a husband and a wife nowadays. A valid marriage is the only way for both man and woman to lead a conjugal life. More than a single Marriage is termed as polygamy. It is similarly allowed for both husband and wife to marry another after his or her partner's death. But with the existence of the partner, only husband is allowed to marry up to the number four. It is mainly termed polygamy both in legal and social sense. Getting married with more than one by a wife is called polyandry which is totally prohibited in Islam. Like all other civil contracts, a marriage concludes through an offer and an acceptance only in the presence of two men or a man and two women. Marriage demands a bridal gift on the bridegroom to the bride essentially. Maintenance like providing food, clothing and lodging to the bride and her upcoming children under this marriage is an obligation on bride. After the couple becomes parents, they have to take guardianship and custodianship of their children too (Sarwar 2003). This study is to examine the provisions made by section 6 of the MFLO 1961 regarding polygamy comparing with the provisions made by Islamic jurisprudence and to see to what extent the section is resolving the matrimonial problem of the Muslim families in Bangladesh.

METHODOLOGY

This study followed the qualitative method of research methodology based on library research and on a very limited field study as case studies. The cases are some of the events that happened from 2010 to 2019 collected directly from the victims by the researcher through extensive discussion with them. It is expected that this study will open a door for reshuffling the section 6 of the law to some extent to cover the present situation of Muslim families in Bangladesh.

1. Provisions made by the section 6 of the MFLO, 1961

Section 06, subsection 01 states “No man, during the subsistence of an existing marriage, shall, except with the previous permission in writing of the Arbitration Council, contract another marriage, nor shall any such marriage contracted without such permission be registered under the Muslim Marriages and Divorces (Registration) Act, 1974” (Division n.d.).

Essence of the subsection 01

It negated strongly and generally for a Bangladeshi Muslim man to contract another marriage with an existing marriage. The section imposed a condition of a written permission from the Arbitration Council (AC) if anyone likes to do so. Next part of this close raises a barrier to de-motivate such a person through prohibition of registration of the marriage, which will create so many sufferings to the man to get any official help of the country or even to claim inheritance of the couple from one another. Moreover, some specific punishments have been described in subsection 05 of the ordinance.

Section 06, subsection 02 states “An application for permission under sub-section 01 shall be submitted to the Chairman in the prescribed manner, together with the prescribed fee, and shall state the reasons for the proposed marriage, and whether the consent of the existing wife or wives has been obtained thereto”.

Essence of the subsection 02

Sub Section 02 explains the exception conditioning for an application to the chairman¹⁷⁷ of the AC explaining the reason of another marriage and mentioning whether the existing wife /wives have given her /their permission to marry again.

Section 06, subsection 03 states “ On receipt of the application under sub-section 02, the Chairman shall ask the applicant and his existing wife or wives each to nominate a representative, and the Arbitration Council so constituted may, if satisfied that the proposed marriage is necessary and just, grant, subject to such conditions, if any, as may be deemed fit, the permission applied for”.

Essence of the subsection

Sub Section (3) explains the procedure of Arbitration Council as it will comprise of three members - the chairman and two other members from two families of husband and wife respectively. Again, it explains

¹⁷⁷ He may be Union Parishad/ Pawroshoba Chairman/ word councilor/ city mayor as the charman of Arbitration Council.

under which conditions an Arbitration Council may grant the permission applied for. There are two conditions namely being deemed necessary and just.

Section 06, subsection 04 describes “In deciding the application the Arbitration Council shall record its reasons for the decision, and any party may, in the prescribed manner, within the prescribed period, and on payment of the prescribed fee, prefer an application for revision to the Assistant Judge concerned and his decision shall be final and shall not be called in question in any Court”.

Essence of the subsection (4)

Sub Section (4) states that the reason behind the decision made by the AC will remain recorded and any party, if aggrieved, may prefer an application for revision following the rules prescribed for it to the concerned Assistant Judge. The decision of the assistant judge will be considered final and shall not be challenged by any other court.

Section 06, subsection 05 describes “Any man who contracts another marriage without the permission of the Arbitration Council” shall-

- (a) “pay immediately the entire amount of the dower, whether prompt or deferred, due to the existing wife or wives, which amount, if not so paid, shall be recoverable as arrears of land revenue”; and
- (b) “on conviction upon complaint be punishable with simple imprisonment which may extend to one year, or with fine which may extend to [ten thousand taka], or with both”.

Essence of the subsection

The subsection 05 imposed some punishments on the husband who married another wife without permission of the AC. That is he will pay the dower of the existing wife/wives fully and immediately. He may be punished with one-year simple imprisonment or a fine of not more than ten thousand taka or with both.

Summary of the section 6 at a glance

Section 6 of MFLO 1961 has five sub-sections of which ss1 necessitates the permission of Arbitration Council (AC), ss2 seeks application mentioning the reason for such an attempt to marry again and whether the existing wife (wives) has consented to do so or not. Both these ss1 and ss2 are related to the husband. Sub-section 3 and 4 are related to the AC- its formation and process of decision making respectively. Two family members along with union *parishad* / *powroshova chairman*/ city mayor or councilor as chairman of the AC shall form the AC. After threadbare discussion, the council will decide the matter and will keep the record explicitly mentioning the main reason of this marriage so that the documentation can help the next stage related to assistant judge of family courts if it needs to go to him. The matter will end through the decision of assistant judge court finally who may not have sufficient experience about family affairs or may not even be a married person as the post of assistant judge is the beginning stage of judgeship. Sub-section 5 imposed two punishments on the husband up to one-year imprisonment or a fine of tk.10000.00 or both where as sub-section 1 treated with the second marriage a step-motherly treatment.

The section as a whole tactfully negates polygamy with the presence of wife or wives. This negation is in a general form. Then it imposes a condition to make an exception. The condition is to get permission of Arbitration Council. The procedure to get the permission is a formal one. Based on the application, the AC will be constituted with two members coming from two parties and the Union *Parishad* chairman as the chairman of the council. Then council will scrutinize the facts- necessity and justness of the marriage and the permission of previous wife/wives. Finally, the permission of the AC depends on the permission of previous wife or wives. Nowadays, this is being termed as action plan of women empowerment (Kausar 2007). The section 6 of MFLO empowered the women without keeping any clause for husband to avoid permission of wife to get married second time even if it is deemed necessary. This study will concentrate on this action plan of women empowerment, and for this purpose, some cases need to be studied.

2. Polygamy needed as a solution for Cases

Case Study 01

A private university professor married secretly even without informing his first wife and without following the statutory law. Then his wife began to strike and denied to do household works normally. All of her friends (other teachers' wives) supported her and strengthened her position. Finally the husband had to divorce the second wife secretly giving her a big amount of money.

Case Study 02

A Civil Engineer married a civil surgeon for about 17years. They were not blessed with any child trying their best with all possible treatments. The husband got permission to marry second time but observing her mental condition the husband did not marry.

Case Study 03

A teacher of a private university commented that his friends are enjoying life out of their legal marriage. As he is a practicing Muslim, he is not able to do it. He got permission for second marriage from his wife, but the women he chooses are not agreed to marry him with his existing wife. They feel sympathy to his first wife and do not like to disturb her becoming a second wife of her husband.

Case Study 04

A university teacher married a dentist and intended to divorce her for some problems. They have a 6 years old daughter. The wife's family offered the husband not to divorce her but marry another one. He is searching one to marry but it is tough to get one to marry, for he has a first wife.

Case Study 05

A couple was running their conjugal life happily. Because of a road accident, the wife becomes incapable to contribute to her husband's family. The couple has 4 years old boy with some complications also. They were in a crying need of another woman. It could be the best option for him to marry again but the wife was not in any way to permit the husband to remarry. It becomes a cause of insecurity for the couple as a whole.

Analysis of the cases

According to the victim of case 04, materialistic philosophies of so-called women empowerment and independence of women made them reluctant to take care of the Islamic values in families, which cause much suffering for both husband and wife.

The cases mentioned above are very few of the cases that show the need of polygamy for Bangladeshi Muslim males. As Islam strictly prohibits extramarital relationship, it arranges legal marriage for this purpose. Again, polygamy has many reasons. Pre-Islamic societies including Arabs used to practice it limitlessly. Islam has limited it within four with the conditions of maintaining justice among the wives properly. In the case one, the husband does not seem to be fair enough in doing his second marriage. For marriage is not a matter of plying hide and sick. He did it just based on his idea that it is not an illegal relationship. However, his concealing the matter itself is a problem and he had to suffer for that. This may be termed as a mismanagement or managerial fault to do the second marriage.

In the case 02, the husband avoided a second marriage understanding that it will be very tough to keep his present wife with him if he marries again. Also his financial condition moreover social status will not support him to do polygamy; hence, he left about thinking of polygamy at all. In the case 03, the husband was very interested to marry and he following the state law got the permission of his existing wife. However, the current perception of women about polygamy did not support him. He failed to get any one agreed to be married with subsistence his present wife. In the case 04, the wife and her family just to avoid an unexpected separation allowed the husband to marry again. The husband based on a mutual understanding with his present wife starts searching any one to marry. But it is found not so easy to do a second marriage for various social barriers. In the case 05, the husband strongly feels to marry for the security of his whole family. For both his wife and son are badly in need of strong support of a helping hand in his family. It is better to marry one but the wife is not agreed which made him helpless and hopeless also. In all these cases, the husbands and the wives are from civil society and the husbands felt to marry again but for some social barriers failed to do so. They are practicing Muslims who have no chance to maintain any extra marital relationship. A second marriage was necessary and just for them but social barriers are not allowing them to do it.

LITERATURE REVIEW

Polygamy was a pre-Islamic practice without any limit and condition. Islam limited it up to the number of 4 under some conditions. Though *shariah* has provided laws in its final form and in details in relation to beliefs and act of worship, it has given generally some basic principles for *muamalah* (dealing with changeable worldly life). However, some issues of *muamalah* received details rules and regulations for being sensitive and unchangeable in nature. The Creator did not leave the issues of marriage, divorce, law of inheritance etc. in the hands of human being for they may emotionally commit mistake to deal it properly. Government as the state agency is guardian of a state and its citizens. It needs to see the statutory laws that deal family issues of some Muslim countries in this regard to get a clear Idea how far they comply with *shariah*.

In Malaysia, according to Section 23 of the Islamic Family Law Act, 1984 (IFLA 1984), the right to practice polygamy may only be exercised with permission of the concerned courts if four conditions are

met together. These are such marriage is just and necessary, the husband has financial means to support more than one wife, he is to treat the co-wives equally and not to cause harm to the existing wife, and finally the consent of the existing wife is needed (Chevallier-Govers 2010, 102).

Four articles (86 - 89) in the Afghan Civil Law refer to polygamy. Among them Article 86 states about the conditions in which Polygamy can take place. These are -

1. When there is no fear of injustice between the wives
2. The person has financial sufficiency to sustain the wives. That is when he can provide food, clothes, suitable houses and medical care.
3. When there is legal expediency. That is when the first wife is childless or when she suffers from diseases which are hard to be treated (Nemat 2006, 23).

In Egypt, there is only one article about polygamy. It gives rights to the wife to ask for divorce only if she can prove that the husband did not do justice to her. If the wife fails to prove that damage has happened to her, she still has the right to make *deposal* or *Khula* (Nemat 2006, 27).

In Bangladesh and Pakistan, every marriage solemnized under Muslim Law shall be registered. The Muslim Family Laws Ordinance, 1961, provides that a man already married shall not contract a second or third marriage except with prior permission of the Arbitration Council in written form. A marriage contracted in violation of this provision is nonetheless valid, although a polygamous marriage in these circumstances entitles the previous wife (or wives) to judicial divorce under the Dissolution of Muslim Marriages Act (DMM) 1939, as amended by the Ordinance. It would probably also entitle her to resist her husband's suit for restitution of conjugal rights and to claim separate maintenance if she choose not to pursue her right of suing for divorce (Carroll and Kapoor 1996).

Bangladesh is a country where more than ninety percent of its population is Muslim and constitutionally the State Religion is Islam. Though the state law is largely based on common law, *Shari'a* Law on the other hand guides the personal law of Muslims (Aker 2010). Polygamy is less widespread in Bangladesh than in Pakistan. In some cases, there exists polygamy in Bangladesh amongst low-income families (Nemat 2006). When the Muslim Family Laws Ordinance (MFLO), 1961 was promulgated in 1961, the progressive section of the society hailed it as a beneficial legislation. But the *ulama* condemned it as an attempt to tamper the Quran and Sunnah, even issued *fatwas* declaring it as repugnant to the injunctions of Islam and launched a movement for its repeal. Despite such criticisms and protests, MFLO was enforced during Pakistani period and still is law in effect in Bangladesh (Karim and Khalid 2016).

Several Islamic scholars tended to emphasize certain segments of Quranic verses while almost ignoring others, resulting in subjugating women and reinforcing male domination. Interpretations which loosely licensed polygamy, and which excluded women from public life, are abundant in *Fiqh* books (Abdalla 2002).

Reviewing the present literatures it is observed that the statutory laws of Malaysia, Afghanistan and Egypt relating to polygamy are more compliant to the spirit of *shariah* than the laws of Pakistan and Bangladesh. Again, Bangladesh is less polygamous country. However, the law, which has been framed in Pakistan period in 1961 from Pakistani cultural background, remains as it is. Secularist dominance on Islamic *shariah* or negligence made polygamy in fact banned by Article 6 of the Muslim Family Laws Ordinance, 1961 (Kerrigan et al. 2012, 205)

ISLAMIC CONCEPT OF POLYGAMY

The holy Quran explicitly limited polygamy and placed strict restrictions upon its practice by two *ayats* as follows:

“And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of [other] women, two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those right hand possessors. That is more suitable that you may not incline [to injustice]” (An-Nisa 4:03).

“And you will never be able to be equal [in feeling] between wives, even if you should strive [to do so]. So do not incline completely [toward one] and leave another hanging. And if you amend [your affairs] and fear Allah - then indeed, Allah is ever Forgiving and Merciful” (An-Nisa 4:129).

The first *Ayat*

- Legalize polygamy up to a maximum of four
- It states that polygamy is approved if justice is ensured between wives. Therefore, who is not sure of his ability to establish justice among his wives should not marry more than one. If a man marries more than one with his inability to maintain justice among them, the marriage is valid but he is a sinner.
- Condition of justice in the first verse is materialistic justice relating to maintenance through providing food and drinking, clothing, lodging, overnight and equal treatment. The word *‘Adl* (Hon. Justice J. D) in these two *ayats* are not in the same meaning. In the first *ayat* material justice which is under ability of human being, in the second *ayat* it denotes immaterial justice of love, affections and mental attraction etc. the first *ayat* demands to assure the first type of justice (Al-Zawi n.d.).
- The first *ayat* also included a third condition that is the ability to spend on the second wife and her children, as shown in the interpretation of the Almighty. He said: (*Al- la taulu*) i.e. do not cross your limit and do not multiply your children and become unable to secure alimony for them. That is more suitable that you may not incline to injustice.
- The second *ayat* states that justice in lovemaking and equal likeness for the wives is not possible and that the husband should not incline toward one completely with another one left hanging between neither as divorced to feel free to marry another nor enjoying married life. Rather, he should treat her well enough to earn her affection, and that God does not take him on some tendency unless he is excessive in estrangement.
- The Messenger of Allah - peace be upon him - adjusted all justice in materialistic matters between his wives, but was emotionally inclined to his wife Aisha - may Allah be pleased with her - more than the rest of his wives. The prophet (SAAS) justifies his tendency and said: “Oh God, this is my part in what I have, do not take me as I have and I do not have” (At-Tawil n.d.).

Polygamy is not newly introduced in Islam. It was being practiced almost in all societies including Arabs without any rules and regulation (Garib 2004). The Quran limited the maximum number of wives to four. Now only four wives are allowed at one time and they must each be treated equally. If the man is unable to treat each equally, he must restrict himself to only one wife (Cherry 2001, 322). In the early days of

Islam, those who had more than four wives at the time of embracing Islam were required to divorce the extra wives (Al-Zawi n.d.). The Muslim is not permitted to differentiate between his wives with regard to sustenance and expenditures, time and other obligations of husbands. Islam does not allow a man to marry another woman if someone is not fair in his treatment. Prophet Muhammad (SAAS) forbade discrimination between the wives or between their children. In addition, marriage and polygamy in Islam is a matter of mutual consent. No one can force a woman to marry a married man (Sarwar 2003). Polygamy neither is mandatory in Islam nor deems it necessary. Besides, a woman may stipulate that her husband must not marry any other woman according to her prenuptial contract. The point that is often misunderstood in the West is that they look at polygamy as a sign of women's degradation (At-Tawil n.d.). In this line Carroll and Kapoor (1996) commented "A common concern of Muslim women is that her husband might exercise his right of marrying another wife, thus reducing her to the status of a co-wife in a matrimonial triangle". Even though we see the clear permissibility of polygamy in Islam, its actual practice is quite rare in many Muslim societies. Some researchers estimate that not more than 2% of the married males practice polygamy. Most Muslim men feel they cannot afford the expense of maintaining more than one family. Even those who are financially capable of looking after additional families are often reluctant due to the psychological burdens of handling more than one wife. It has been surveyed that the number of polygamous marriages in the Muslim world is much less than the number of extramarital affairs in the West. In other words, contrary to prevalent notion, men in the Muslim world today are more strictly monogamous than men in the Western world (Croucher et al. 2011).

Seeking Permission from the First Wife in Islam

Seeking permission by the husband from the arbitration council before marrying another woman is criticized. Answering a question, Sheikh M. S. Al-Munajjid, a prominent Saudi Muslim lecturer and author, states: "If a man is able to take a second wife physically and financially, and he can treat both wives in a just manner, and he wants to, then he is allowed to do so according to Islam (Al Munajjid 2007). Allah says:

"And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of [other] women, two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those your right hand possesses. That is more suitable that you may not incline [to injustice]"(An-Nisa 4:03).

It is well known that woman is by nature jealous and reluctant to share her husband with any other woman. Women are not to be condemned for this jealousy, for it existed in the best of righteous women like the wives of the Companions of the prophet (SAAS) and even the wives of the Prophet (SAAA). But women should not make themselves envied for what Allah has permitted, and they should not try to prevent it. A wife should allow her husband to marry another woman if needed, for this is a kind of cooperation in righteousness and piety.

The consent of first wife is not a prerequisite for a man to take another wife. The Standing Committee for Issuing *Fatwas* was asked about this and they replied as follows:

"It is not obligatory for the husband, if he wants to take a second wife, to have the consent of his first wife, but it is good manners and kindness to deal with her in such a manner that will minimize the hurt feelings such thing might produce. So it's incumbent on the husband to be kind to his wife, discuss the matter with her in a gentle and pleasant manner, and this should be coupled with spending whatever money may be necessary in order to gain her acceptance of the situation."

The MFLO, 1961 has introduced some reforms in the law relating to polygamy. Now, a husband must submit an application and pay a prescribed fee to the local union council in order to obtain permission for contracting a polygamous marriage (Croucher et al. 2011).

Thereafter, the chairman of the union council forms an arbitration council with representatives of both husband and wife/wives in order to determine the necessity of the proposed marriage. The application must state whether the husband has obtained consent of the existing wife or wives. Contracting a polygamous marriage without prior consent is subject to penalties either of fine or imprisonment and the husband becomes bound to make immediate payment of dowry to the existing wife or wives. Nonetheless, if the husband has not obtained consent of the existing wife or wives, the subsequent marriage remains valid (Butt, 2007).

BACKGROUND HISTORY OF THE MFLO 1961

Polygamy was an unusual practice among the elite families of Indian subcontinent. In 1955, Muhammad Ali Bogra, the then Prime Minister of Pakistan, married his secretary Aliya Begum while still having his first wife Begum Hamida. Moreover, Begum Hamida was a member/activist of an elitist women's organization, "All Pakistan Women's Association" (APWA). Thereafter, APWA launched an organized demonstration against Prime Minister throughout the country. Along with APWA, United Front for Women's Rights (UFWR) put their energies to introduce a new ordinance/bill for the protection of rights of women including marriage, polygamy, divorce, maintenance, inheritance and children's custody.

In the same year 1955, the government of Pakistan formed a Commission on Marriage and Family Laws, consisting of seven members with Dr. Khalifa Shuja-ud-Din and Dr. Khalifa Abdul Hakim as the President and the Member Secretary of the commission respectively. The other members were Maulana Ihtisham-ul-Haq, Mr. Enayet-ur-Rahman, Begum Shah Nawaz, Begum Anwar G. Ahmad, and Begum Shamsunnahar Mahmood.

After Dr. Khalifa Shuja-ud-Din the President of the Commission had died on October 27, 1955, Mian Abdur Rashid, former Chief Justice of Pakistan was appointed as the President. The Commission was mandated to report on "the proper registration of marriages and divorces, the right to divorce by either partner through a court or by other judicial means, maintenance and the establishment of Special Court to deal expeditiously with cases affecting women's rights." The Commission published its report on June 20, 1956, and the dissenting note of Moulana Thanavi was published separately on August 30, 1956 (Maqsood 2016).

A DISCUSSION ON SHARIAH COMPLIANCE OF THE PROVISIONS OF SECTION 6 OF MFLO 1961

The main ordinance of the section 6 states "No man, during the subsistence of an existing marriage, shall contract another marriage". This clause is in favour of negative attitude of so-called feminists towards polygamy. Then it sets conditions some of them comply with *shariah* and some deem unnecessary in the light of *shariah*. It mentions some types of penalty if anyone fails to follow them. The condition 'it should be necessitated and just' complies with *shariah* exactly, but the next condition 'must have permission of previous wife or wives' imposes smoothing unnecessary. On the contrary, Islam handed

over it to the husband if the condition of necessity, financial ability and justice are fulfilled. Polygamy was uncommon among the elites of Pakistan. Statutory law established that elite culture over all Muslim community of the country (Maqsood 2016). On the other hand, Islam allowed the practice of polygamy numbering at best four under several conditions among which maintaining justice everywhere is necessary. Statutory law is a managerial law for the issue of polygamy. Based on *shariah*, Islamic Law is the substantial law. The statutory law dealing a substantial *sharia* law should never go against the main spirit of law, but it seems that where *sharia* allows polygamy, statutory law negates it. It only allows polygamy under a very few conditions. Most importantly, wife's permission as a condition, which is rear to be met. Finally Statutory Law tactfully prohibits the polygamy which has created some problems as it has been shown in the case studies mentioned above.

CONCLUSION AND RECOMMENDATION

Both male and female are equal as human being but based on their biological structure and needs, they are not identical. Islam imposes the responsibility on man and woman based on their common and uncommon characters. The holy Quran legalizes polygamy for several reasons. As sexual relation outside marriage is completely prohibited, someone may need to marry second time for sexual cause. Existing wife may have no fertility to give birth to; she may be weak permanently, or for some other reasons another marriage may be deemed necessary. It is well known that Muslim marriage is a civil contract and therefore it is permissible to stipulate therein terms not inconsistent with Muslim law (Carroll and Kapoor 1996). Muslim Family Law 1961 may have been framed around sixty years back for some misuse of polygamy by some male persons in Bangladesh and Pakistan. It is now creating some problems socially. Women are increasing in number day by day. They are advancing in knowledge and education also. So-called slogan of women- empowerment had a bad effect on women, even though they are sound Muslim from various aspects. MFLO 1961 needs to be modified to end the negative mental impression of women in Bangladesh. One clause should be incorporated with section 6 of the MFLO 1961 stating that if the marriage is found necessary and just, AC will take the opinion of the wife but the council will take the decision based on the reality.

All that discussed earlier are based on disagreeing of wife /wives about her /their husband's another marry. If the husband and the present wife are agreed to extend their family on some valid reasons, nobody has right to interfere. The institution of polygamy needs to be discussed positively. Human rights and women empowerment program needs to be discussed from Islamic point of view clearly. Empowering women in the meaning of awareness about their rights may be accepted. However, empowerment and awareness about the rights are not synonymous. The holy Quran clearly stated both male and female being servant of Allah, are equal in their position as human being. Both will be given their rewards justly. But they are not identical from all aspects. Based on the differences between their physical and mental condition, the holy Quran imposes some special duties and responsibilities on them separately. It is also for the sake of justice. The so-called empowerment is a conspiracy against humanity from the western people. This is like instigating women to break up the family system of eastern and Muslim countries especially. So the Muslim family Law Ordinance 1961 generally and section 6 specially need to be revised following the main objectives of the Quranic injunction for families and polygamy.

REFERENCES

Al Quran

Abdalla, Amr. 2002. "Principles of Islamic interpersonal conflict intervention: a search within Islam and western literature." *Journal of law and religion* no. 15:151-184.

Akter, Romana. 2010. *The Rights of Muslim Women in Bangladesh*, Stamford University Bangladesh.

Al-Zawi, Sadinah Idris Abdul Karim n.d. "T`addud al-Zawjat." In, ed Gaith Mahmud Al-Fakhiry.

Al Munajjid, Shaikh Shalih 2007. "Fatwa Shaikh Shalih Al Munajjid " In, ed Nur Ali F Ferdawsi. <https://islamqa.info/en>.

At-Tawil, Muhammad bin Musfir bin Hussain. n.d. "Ta'addud al-Zawjaat fi Al-Islam." In: *Maktabt Al-Shamelah*.

Carroll, Lucy, and Harsh Kapoor. 1996. *Talaq-i-Tafwid: The Muslim Woman's Contractual Access to Divorce*, Readers and Compilations Series: Women Living Under Muslim Laws (WLUML).

Cherry, Kristen. 2001. "Marriage and Divorce Law in Pakistan and Iran: The Problem of Recognition." *Tulsa J. Comp. & Int'l L.* no. 8 (2):36.

Chevallier-Govers, Constance. 2010. "The rule of law and legal pluralism in Malaysia." *Islam and Civilisational Renewal* no. 2 (1):22.

Croucher, Stephen M, Kyle J Holody, Manda V Hicks, Deepa Oommen, and Alfred DeMaris. 2011. "An examination of conflict style preferences in India." *International Journal of Conflict Management*.

Division, Legislative and Parliamentary Affairs. n.d. *Laws of Bangladesh*. <http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-305.html>.

Garib, Margub Muhammad. 2004. *Ta'addud al-Zawjaat fi bian Haqaiq at-tanzil wa ifтираati at tadril*. Cairo Darul Qlam Li At turas.

Hon. Justice J. D, Peters. 2016. *Application of Alternative Dispute Resolution (ADR) and Restorative Justice (RJ) Systems in the High Courts and Other Courts of Coordinate Jurisdiction*. National Judicial Institute, Nigeria.

Karim, Mohammad Ataul, and Saeed Ahsan Khalid. 2016. "Polygamy and Divorce under Statutory Laws of Bangladesh : A Critical Appraisal of the ADR Mechanism." *Jahangir Nagar University Journal of Law* 1, 3. (4):23.

Kausar, Zeenath. 2007. *Women's Empowerment and Islam: The UN Beijing Document: Thinker's Library*.

Kerrigan, Fergus, Anne Louise McKay, Annali Kristiansen, Helene Kyed, Lise Dahl, Paul Dalton, Mie Roesdahl, and Muria Vehils. 2012. *Informal Justice Systems: Charting a Course for Human Rights-Based Engagement, A STUDY OF INFORMAL JUSTICE SYSTEMS: ACCESS TO JUSTICE AND HUMAN RIGHTS*: United Nations.

Maqsood, Naila. 2016. "The Debate Over Polygamy In the Context of Muslim Family Law Ordinance 1961." *Specialty Journal of Politics and Law* no. 1 (1):11.

Nemat, Orzala Ashraf. 2006. Comparative analysis of family law in the context of Islam. Paper read at Roundtable Conference “Comparative Analysis of Family Law in the Context of Islam.

Sarwar, Ghulam. 2003. Islām: beliefs and teachings: Muslim educational trust.

BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF PUBLICATIONS RELATED TO SURAH AL-NAHL: TOWARDS RESEARCH IN I'JAZ STUDIES

Aisyah Humairaa Muhammad Faisal

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: syahmairaa3004gmail.com

Maryam Mokhtar

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: maryammokhtar03@gmail.com

Tg. Ainul Farha Binti Abdul Rahman

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: tgainulfarha@gmail.com

Faszly Rahim

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: faszly@usim.edu.my

ABSTRACT

Surah Al-Nahl is the 16th chapter in the Qur'an and among the contents of this surah is the reference to bees and honey and its nutrition. From the medicine perspective, bees are a main agent and play a big role in honey production. Trend of research publications on bee and honey were studied before. Therefore, this paper will analyze the trend research publications on I'jaz Studies in Surah Al-Nahl from previous studies in view of bibliometrics analysis. The study focused on content analysis, especially in the field of primary research on the topic and then presents the data into three types: a) publication types of previous studies b) fields of previous studies and c) language medium of previous studies. This study uses bibliometrics analysis to examine the results of past research publications on bee and honey in Surah Al-Nahl. Bibliometric is the use of statistical methods to analyze books, articles, and other publications. Many research fields use bibliometric methods to explore the impact of their field, the impact of a set of researchers, the impact of a particular paper, or to identify particularly impactful papers within a specific field of research. Bibliometrics also has a wide range of other applications, such as in descriptive linguistics, the development of thesauri, and evaluation of reader usage. However, the number of bibliometric analysis on Surah Al-Nahl in the field of I'jaz studies is still limited. Hopefully the efforts of researchers from Kolej GENIUS Insan are very significant in the development of I'jaz studies on Quranic texts studies, especially in analysis of previous studies.

Keywords: Surah Al-Nahl, I'jaz Studies, Bibliometrics Analysis, INAQ Pintar Berbakat

INTRODUCTION

Bibliometrics research is defined as the statistical analysis of books, articles, or other publications. This research also measures the output of field of study in research material related to honey and bees. This type of research can be used quantitatively and qualitatively to approach a variety of questions in humanities and sciences. For example, bibliometrics can be used for literature study for its content. These publications benefits society through accessibility of knowledge on the honey and bees.

Bees have been mentioned in the Qur'an 5 times in Surah *Al-Nahl*. One times use word *Al-Nahl* (Surah Al-Nahl: 68) and 4 times mentioned about bee in directly meaning of bee without using word Al-Nahl (Surah Al-Nahl: 10) (Surah Al-Nahl: 65) (Surah Al-Nahl: 66) (Surah Al-Nahl: 69). Only once the word *Al-Nahl* used to describe bee and the rest description without using *Al-Nahl*. Name *Al-Nahl* have taken from the word *Al-Nahl* which is referred to verse 68 of the Surah. There are also some scholars who called it as Surah *Al-Ni'am* because of it's a lots favors describe here.

PREVIOUS FINDINGS

Numerous studies have attempted to explain about bees in Quran. For example, Hilda, L. (2016). concluded that bees indicate that in God's creation, bees can produce honey that can be treated as medicine. Honey and bees have their nests in a hexagonal shape that has a greater capacity than other organisms and fewer raw materials. God is great in all his works. After that, Al-Hefni, A. M. (2008). summarized that in beehives and in the bee world there is a miracle and creativity that reveals the secrets of scientific wonders revealed in the Qur'an Al-Karim, which is the miracle of eternal and eternal Islam, which contains verses and instructions that always lead people to faith in Allah, the Lord of the worlds, and in Islam suitable for all space and time.

Moreover, Amer, A. I. (2011). concluded that bees have very remarkable behavior in terms of organization and the dividing job system of the products and products produced is high quality. Behavior of bees is a manifest creation of Allah. Although Bee is one of the insects does not has sense but Allah has gave to them an idea to bee which is instinctively presented with a hidden bee instinctively. Lastly, Sakinah, S. (2017). founded that every human has their own characteristic, to look at the good and bad behavior, we can look at the person's morals. *Mufassir* uses animals to relate humans to animals. They have been using bees as an example animal to human morality. Interpretation using verse 68-69 Surah *Al-Nahl* which mentions the life of a bee. Bees have a very useful values and can be used by humans.

METHODOLOGY

This research uses bibliometrics analysis to examine the results of past research publications. Bibliometrics is the use of statistical methods to analyse books, articles, and other publications. This study can be used in various fields of study such as library science, information science, citation analysis

and content analysis (Hertzal, 2003). Bibliometrics can be used for books, websites, policy statements, conference proceedings, monographs and patents. It estimates the influence or impact for a selected research on another future research (Cooper, 2015). The purpose of bibliometrics analysis is to trace the development or impact of research and to compare, communicate and quantify the importance of a scientific work (Basuki, 2002). The main subject of a bibliometrics analysis is past research publications including journals, books, magazine and others, whether in print and electronic media. These past research publications help society access to trusted resources of knowledge. Therefore, bibliometrics analysis show the development of the format of past research publications to books and other media of communication, not only applied to books and scientific journals (Ahmad et al. 2016).

Search or finding method is important to ensure that every research data can be found effectively. 50 publications are analyzed in this study to obtain the results. Most of the researchers will be using keywords in order to get the information. Those keywords are:

Keywords

- 1) Surah Al-Nahl 68-69 + PDF
- 2) Lebah dan Madu dalam Al-Quran + PDF
- 3) Quranic Analysis on Bee + PDF
- 4) Bee in Quran+ PDF
- 5) النحل والعسل في القرءان
- 6) سورة النحل ٦٩-٦٨

The data (research publications) are then grouped according to their format and field of study manually.

RESULTS AND FINDINGS ANALYSIS

In this bibliometrics study, the authors focus on Honey and Bee, which this production data is the main reference data for past Honey and Bee research related publications. The results focus on two analysis from the data, which are:

1. The format of past Honey and bee research related publications.
2. The language medium used in past Honey and bee research related publications.
3. The field of study of past Honey and bee research related publications.

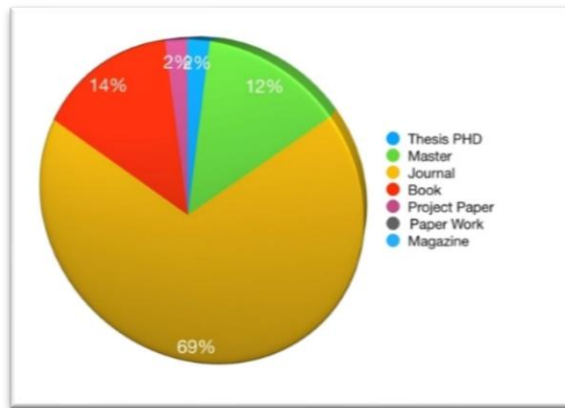


Figure 1. Percentage of The Type of Format of Past Honey and Bee Related Research Publications

According to the figure above, researchers found that majority of the format dominated journals by 69%. The second highest percentage of the type of format is Book, by 14%. Then, it is followed by master dissertations by 12%, PhD thesis 3% and project paper by 2%.

The list of Honey and Bee related research publications based on the type of format (to avoid similar content, researcher only put a few publications from each type of format. The full publications are shown on the field of study of Honey and Research related publications).

JOURNAL
<ol style="list-style-type: none"> 1. Ab Rahman, A. (2009). <i>Sekeruti Makanan dan Perspektif Syariah: Jurnal Syariah</i>, Jil 17, Bil. 2. Muhamad, A. (2015). <i>Appreciating the Immense Values of Biodiversity to Humanity: The Quranic Paradigm</i>. QURANICA-International Journal of Quranic Research, 7(1), 17-36. 3. Mohamed, N. A., Rasidi, N. I. I. B. M., Bain, M. A. A., & Ramli, S. (2014). <i>Honey in The Management of Diabetic Foot: A Review of The Literature</i>. 'Ulūm Islāmiyyah Journal, 97(1979), 1-16.
BOOKS
<ol style="list-style-type: none"> 1. Ibrahim, M. A, Mohamed Nor, A (2010). <i>Animal in The Holy Al-Quran: Universiti Sains Islam Malaysia</i>. 2. Ahmad, Y. A. H. (2011). <i>Sains Moden Menurut Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah: Perniagaan Jahabersa</i>. 3. Suranto, A. (2007). <i>Terapi Madu</i>. Jakarta. Penebar Swadaya.
PHD
<ol style="list-style-type: none"> 1. Amer, A. I. (2011). <i>Makna edukatif perilaku Lebah dalam al Quran: studi analitis surat an Nahl ayat 68-69 (Doctoral dissertation, IAIN Sunan Ampel Surabaya)</i>.
MASTER DISSERTATION
<ol style="list-style-type: none"> 1. Munir, M. (2015). <i>Moral values in animal's life mentioned in Al-Qur'an (a study on Al-Nahl, Al-Naml and Al-Ankabut) (Doctoral dissertation, UIN Walisongo)</i>.

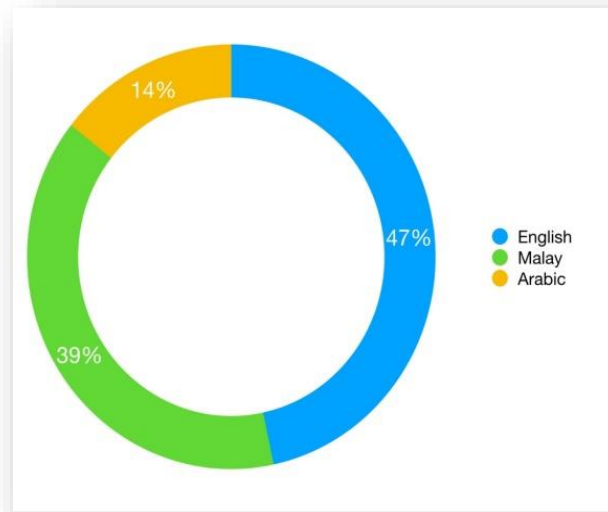


Figure 2. Percentage of The Language medium used in past Honey and Bee Related Publications

According to the figure above, researchers found that majority of the language dominated English by 47%. The second highest percentage of the type of language is Malay, by 39%. Then, the minor language of Honey and bee of past research publication is Arabic by 14%.

ENGLISH
<ol style="list-style-type: none"> 1. Ibrahim, M. A, Mohamed Nor, A (2010). <i>Animal in The Holy Al-Quran: Universiti Sains Islam Malaysia</i>. 2. Al-Qassem, R., & Robinson, R. K. (2003). <i>Some special nutritional properties of honey—a brief review. Nutrition & Food Science, 33(6), 254-260.</i> 3. Kurdi, L. A. F., & Aljeddani, F. A. (2016). <i>Reduction of Dacarbazine cytogenetic effects on somatic cells in male mice using bee glue (Propolis) to manifest the scientific miracles in the Quran. Electronic physician, 8(9), 3015.</i>
MALAY
<ol style="list-style-type: none"> 1. Amer, A. I. (2011). <i>Makna edukatif perilaku Lebah dalam al Quran: studi analitis surat an Nahl ayat 68-69 (Doctoral dissertation, IAIN Sunan Ampel Surabaya).</i> 2. Amer, A. I. (2011). <i>Makna edukatif perilaku Lebah dalam al Quran: studi analitis surat an Nahl ayat 68-69 (Doctoral dissertation, IAIN Sunan Ampel Surabaya).</i>
ARABIC
<ol style="list-style-type: none"> 1. Al-A'mru. A. M. S. A. (2013). <i>Syarabun Mukhtalifun Al-Wanuhu Lil-Nas. Al-Khartum: Markaz Al-Dakwah wa Tanmiah Al-Mujtami' Jami'ah Ifriqiya Al-Alamiah.</i>

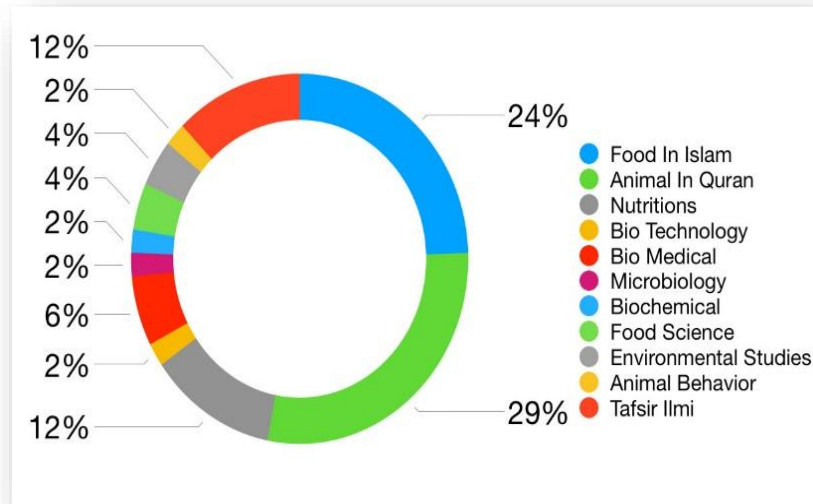


Figure 3. Percentage of The Field of Study of Honey and Bee Related Publications

Based on the figure above, most of the topic studied in the research related to Bee and Honey basically revolves around the Animal in Al-Quran field. Research on the method of analysis conducted in the previous studies found that most studies on Honey and Bee is Islamic analysis. Through comparative evaluation of research, it is found that a total of 24 researches involve the scientific area of study compared to only 11 researches involved in Scientific studies. In the Islamic field, studies re divided into three areas. The areas are Food in Islam, Animal in Al-Quran and Tafsir *Ilmi*. In Scientific Nutrition, Bio-technology, Bio Medical, Microbiology, Bio chemical, Food Science, Environmental Studies, and Animal Behavior. In Islamic areas, the field of study that focuses on the analysis of the Islamic view. It is found that research publications in Honey and Bee is more active in Islamic analysis compared to Scientific because it related to Surah *Al-Nahl* verse 68-69.

The list of past Honey and Bee research related publications based on field of study are as the following:

FOOD IN ISLAM	
1.	Ab Rahman. A. (2009). <i>Sekeruti Makanan dan Perspektif Syariah: Jurnal Syariah, Jil 17, Bil.</i>
2.	Hollong, P. M. H. A. S. (2015). <i>Madu Dalam Al-Quran. Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN): Skripsi Sarjana Qura'n (S.Q). Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Politik.</i>
3.	Purbafrani, A., Hashemi, G., Amirhosein, S., Bayyenat, S., Taghizade Moghaddam, H., & Saeidi, M. (2014). <i>The Benefits of Honey in Holy Quran. International Journal of Pediatrics, 2(3.3), 67-73.</i>
4.	Marwat, S. K., Khan, M. A., & Khan, K. U. (2013). <i>Medicinal uses of honey (Quranic medicine) and its bee flora from Dera Ismail Khan District, KPK, Pakistan. Pakistan journal of pharmaceutical sciences, 26(2).</i>
5.	Kurdi, L. A. F., & Aljeddani, F. A. (2016). <i>Reduction of Dacarbazine cytogenetic effects on somatic cells in male mice using bee glue (Propolis) to manifest the scientific miracles in the Quran. Electronic physician, 8(9), 3015.</i>
6.	Rodini, M. A. (2011). <i>An investigation of medicine science and public health in Holy Quran.</i>
7.	Amer, A. I. (2011). <i>Makna edukatif perilaku Lebah dalam al Quran: studi analitis surat an Nahl ayat 68-69 (Doctoral dissertation, IAIN Sunan Ampel Surabaya).</i>

8. Al-A'mru. A. M. S. A. (2013). Syarabun Mukhtalifun Al-Wanuhu Lil-Nas. Al-Khartum: Markaz Al-Dakwah wa Tanmiah Al-Mujtami' Jami'ah Ifriqiya Al-Alamiah.
9. Ibrahim Mustafa Hassan. (2019). "Al-I'jaz Al-I'mi fi Qaulihi Ta'la": Fasluhi Subula Rabbiki Dzulula. Kuliah Al-U'lum Al-Jami'ah Al-Azhar.
10. Ahmad, Y. A. H. (2011). Sains Moden Menurut Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah: Perniagaan Jahabersa.
11. Amin Muhammad Salam Al-Munasyiah Al-Amru (2013). "Syarabun Mukhtalifun Al-Wanuhu Lil-Nas. Al-Khartum": Markaz Al-Dakwah wa Tanmiah Al-Mujtami' Jami'ah Ifriqiya Al-Alamiah.

ANIMAL IN AL-QURAN

1. Putra, M. (2016). Mengungkap kemukjizatan ilmiah dalam al-qur'an. *Jurnal An-Nur*, 4(2).
2. Jasmi, K. A., & Mat Udin, S. (2013). Al-Quran dan Zoologi. *Bootani, Zoologi dan Tenaga dari Perspektif al-Quran*, 17-31.
3. Puspitasari, N. (2017). "Serangga" Dalam Al-Quran. *Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga: Skripsi Sarjana Agama (S.Ag)*.
4. Munir, M. (2015). *Moral values in animal's life mentioned in Al-Qur'an (a study on Al-Nahl, Al-Naml and Al-Ankabut) (Doctoral dissertation, UIN Walisongo)*.
5. Haris, a. (2013). *Ants and bee as quranic allegory within al-quran semut dan lebah sebagai alegori qurani dalam kitab suci al-quran. Taklim*, 354.
6. Yusof, F. M., Din, M. M., Zainal, A., Tasir, Z., Rosman, A. S., Nizar, T. J., & Mohamad, A. M. *E-Tafseer: Plants and Animals from Al-Qur'an*.
7. Hilda, L. (2016). *Rahasia Heksagonal pada Sarang Lebah Madu (Pandangan Sains dan Islam)*. *Darul Ilmi*, 4(1).
8. Al-Hefni, A. M. (2008). *Sarang Lebah dan Keajaiban Al-Qur'an*. *Maktabah Abu Salma Al-Atsari*. Hlm, 1.
9. *Biomimicry, s. T. Habitats of ant, bee and spider in the qur'an: exploring clues for sustainable urban design*.
10. Ibrahim, M. A, Mohamed Nor, A (2010). *Animal in The Holy Al-Quran: Universiti Sains Islam Malaysia*.
11. Amer, A. I. (2011). *Makna edukatif perilaku Lebah dalam al Quran: studi analitis surat an Nahl ayat 68-69 (Doctoral dissertation, IAIN Sunan Ampel Surabaya)*.
12. Naik, Z. (2000). *THE QUR'AAN AND MODERN SCIENCE*. *AHYA Multi-Media*.
13. Othman, M. S., & Yusoff, Z. M. (2012). *Perumpamaan Serangga Dalam Al-Qur'an: Analisis I'jaz*. *QURANICA-International Journal of Quranic Research*, 2(1), 104-129.
14. Saepudin, E., & Surya, M. E. (2017). *Model Produktivitas Kerja Ditinjau dari Perspektif Al Quran*. *Islamadina*, 18(1), 57-74.
15. Sakinah, S. (2017). *Nilai-nilai pendidikan akhlak pada lebah dan relevansinya dengan pendidikan Agama Islam (Analisis QS An-Nahl ayat 68-69) (Doctoral dissertation, UIN Sunan Gunung Djati Bandung)*.

NUTRITIONS

1. Mohamed, N. A., Rasidi, N. I. I. B. M., Bain, M. A. A., & Ramli, S. (2014). Honey in The Management of Diabetic Foot: A Review of The Literature. *‘Ulūm Islāmiyyah Journal*, 197(1979), 1-16.
2. Ajibola, A., Chamunorwa, J. P., & Erlwanger, K. H. (2012). Nutraceutical values of natural honey and its contribution to human health and wealth. *Nutrition & metabolism*, 9(1), 61.
3. Al-Qassemi, R., & Robinson, R. K. (2003). Some special nutritional properties of honey—a brief review. *Nutrition & Food Science*, 33(6), 254-260.
4. Kamarulzaidi, M. A. (2015). Perspektif Islam dan sains: kesan madu terhadap memori spatial/Mohd Amiruddin bin Kamarulzaidi (Doctoral dissertation, University of Malaya).
5. Mahmud. Abdullah Muhammad. (2018). Al-Nahl Wa Al-A’sal Ghaza’ Wa Al-Syifa’. *Dar Al-Kitab Al-Ilmiah*.

BIO-TECHNOLOGY

1. Al-Waili, N., Salom, K., Al-Ghamdi, A., & Ansari, M. J. (2012). Antibiotic, pesticide, and microbial contaminants of honey: human health hazards. *The Scientific World Journal*, 2012.

BIO MEDICAL

1. Musharraf, M. N, (2015). *Be Like a Bee*. Australian Islamic Library.
2. Ranjbar, A., Tavilani, H., & Mohsenzadeh, F. (2013). Quran and pharmaceutical plants: Antioxidants. *Quran and Medicine*, 2(1).
3. Stewart, J. A., McGrane, O. L., & Wedmore, I. S. (2014). Wound care in the wilderness: is there evidence for honey? *Wilderness & environmental medicine*, 25(1), 103-110.

MICROBIOLOGY

1. Ahmadi–Motamayel, F., Hendi, S. S., Alikhani, M. Y., & Khamverdi, Z. (2013). Antibacterial activity of honey on cariogenic bacteria. *Journal of dentistry (Tehran, Iran)*, 10(1), 10.

FOOD SCIENCE

1. Suranto, A. (2007). *Terapi Madu*. Jakarta. Penebar Swadaya.
2. Saedi, M. (2014). *The Benefits of Honey in Holy Quran*. Tehran University of Medical Sciences.

BIOCHEMICAL

1. Kurdi, L. A. F., & Aljeddani, F. A. (2016). Reduction of Dacarbazine cytogenetic effects on somatic cells in male mice using bee glue (Propolis) to manifest the scientific miracles in the Quran. *Electronic physician*, 8(9), 3015.

TAFSIR ILMU

1. Hilmi, A., & Bazli, A. (2014). *Terjemahan makna Ayat Kawniyyat dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Melayu: analisis berdasarkan Tafsir'Ilmi/Ahmad Bazli bin Ahmad Hilmi (Doctoral dissertation, University of Malaya).*
2. Hilmi, A. B. A., Yusoff, Z. M., & Zakaria, Z. (2016). *The Meaning in Kawniyyat Verses based on Science-Oriented Exegesis: An Evaluation of the English Translation. QURANICA-International Journal of Quranic Research, 8(1), 1-18.*
3. Rifki, M. Matsal (2017) *Serangga dalam al-quran (studi kritis tafsir kementerian agama) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Fakultas Ushuluddin)*
4. Abas, M. H. B. M. (2015). *Haiwan Dalam Al-Quran Menurut Tafsir Ilmi Kajian Terhadap Lebah Semut Dan Labah-Labah (Doctoral dissertation, Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy).*
5. Amin Muhammad Salam Al-Munasyiah Al-Amru (2013). *"Syarabun Mukhtalifun Al-Wanuhu Lil-Nas. Al-Khartum": Markaz Al-Dakwah wa Tanmiah Al-Mujtami' Jami'ah Ifriqiya Al-Alamiah.*
6. Misbah Muhammad & Al- Darini. (2013). *Al-Nazar Fi A'sal Al-Nahl, Ghida' Al-Malikat, Wa Syam'u Nahl, Wal-A'kbar, Au Sam'u Al-Nahl Bahs Fi Tafsir Wa Ulum Al-Quran. Al-Madinah Quranic Studies. Majalah Jami'ah Al-Madinah Al-A'lamiah Bi U'lum Al-Tafsir Wa U'lum Al-Qur'an Malaysia. (21) 1.*

ANIMAL BEHAVIOR

1. Jayana, T. A. (2015). *Meneladani Semut Dan Lebah. Jakarta. PT Alex Media Komputindo.*

ENVIRONMENTAL STUDIES

1. Mardan, M. (1997). *Tropical Bees The Environment. Proceedings of the International Conference on Tropical Bees & the Environment.*
2. Muhamad, A. (2015). *Appreciating The Immense Values of Biodiversity to Humanity: The Quranic Paradigm. QURANICA-International Journal of Quranic Research, 7(1), 17-36.*
3. Solihu, A. K. H. (2014). *Ecological Conceptualization of Halal-Haram Divide. In Proceedings of the International Conference on Science, Technology and Social Sciences (ICSTSS) 2012 (pp. 105-114). Springer, Singapore.*

Based on the data, researchers can conclude the data in the following table

No.	Field of study	Frequency	Percentage %
1	Food in Islam	11	24%
2	Nutrition	5	12%
3	Bio technology	1	2%
4	Bio Medical	3	6%
5	Microbiology	1	2%
6	Food science	2	4%
7	Environmental Studies	2	4%
8	Animal Behavior	1	2%
9	Tafsir Ilmi	7	12%
10	Animal in Quran	15	29%
11	Biochemical	1	2%
	Total:	50	100

Based on the results above, it is proven that the Honey and Bee revolves around a wide aspect of study. There are aspects that needed to be studied more actively in both scientific analysis and Islamic analysis. Here are some suggestions from the aspects mentioned:

- i. Scientific analysis is only a few compared to Islamic analysis in honey and bee related research publications. More research based on scientific analysis are needed to be more active. Interpretation of Naqli and Aqli knowledge is also significant to ensure the development of Islamic knowledge and also to widen the area of knowledge for Muslims around the globe.
- ii. Rate of activities of honey and bee related research should be increased since it is proven
- iii. Honey and bee research and study in Malaysia should be boosted and intensified. Researchers must to cooperate to study the scientific and Islamic analysis of Honey and bee from local sources to produce better production of honey's bee products and to improve the honey industry in Malaysia itself.

CONCLUSION

Bees in the perspective of Surah *Al-Nahl* is research area with high potential. It is important to have proofs from papers related to bees and honey to ensure their benefits are recognized by professionals positively and provide a significant contribution in the world of knowledge. Therefore, the number of publications on Surah *Al-Nahl* in Animal Behavior should be increased to give a significant contribution in development of knowledge.

REFERENCES

- Ab Rahman Asmak (2009). "Sekeruti Makanan dan Perspektif Syariah": Jurnal Syariah, Jil 17, Bil.
- Abas Mohd Hafizullah Md. (2015). "Haiwan Dalam Al-Quran Menurut Tafsir Ilmi Kajian Terhadap Lebah Semut Dan Labah-Labah" (Doctoral dissertation, Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy).
- Ahmad Hilmi, Ahmad Bazli. (2014). "Terjemahan makna Ayat Kawniyyat dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Melayu: analisis berdasarkan Tafsir'Ilmi/Ahmad Bazli bin Ahmad Hilmi." PhD diss., University of Malaya.
- Ahmad Yusuf Al-Hajj. (2011). Sains Moden Menurut Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah: Perniagaan Jahabersa.
- Ahmadi Fatemeh Motamayel, Seyedeh Sare Hendi , Mohammad Yusof Alikhani, Zahra Khamverdi (2013). "Antibacterial activity of honey on cariogenic bacteria. Journal of dentistry" (Tehran, Iran), 10(1), 10.
- Abdulwahid Ajibola1, Joseph P Chamunorwa and Kennedy H Erlwanger (2012). "Nutraceutical values of natural honey and its contribution to human health and wealth." Nutrition & metabolism, 9(1), 61.

Amin Muhammad Salam Al-Munasiyah Al-Amru (2013). "Syarabun Mukhtalifun Al-Wanuhu Lil-Nas. Al-Khartum": Markaz Al-Dakwah wa Tanmiah Al-Mujtami' Jami'ah Ifriqiya Al-Alamiah.

Abd Al-Mun Im Al-Hefni (2008). "Sarang Lebah dan Keajaiban Al-Qur'an". Maktabah Abu Salma Al-Atsari. Hlm, 1.

Al-Qassemi, Rasha, and R. K. Robinson. (20013). "Some special nutritional properties of honey—a brief review." *Nutrition & Food Science*.

Al-Waili, Noori, Khelod Salom, Ahmed Al-Ghamdi, and Mohammad Javed Ansari. (2012) "Antibiotic, pesticide, and microbial contaminants of honey: human health hazards." *The scientific world Journal* 2012.

Amer, Anik Islahul. (2011) "Makna edukatif perilaku Lebah dalam al Quran: studi analitis surat an Nahl ayat 68-69." PhD diss., IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Barau (2012) "Biomimicry, s. T. Habitats of ant, bee and spider in the qur'an: exploring clues for sustainable urban design".

Haris Abrar. (2013). "Ants and Bee as Quranic Allegory within Al-Quran". *Semut Dan Lebah sebagai Alegori Qurani dalam Kitab Suci Al-Quran*. taklim, 354.

Hilmi, Ahmad Bazli Ahmad, Zulkifli Mohd Yusoff, and Zulkarnin Zakaria. (2016) "The Meaning in Kawniyyat Verses based on Science-Oriented Exegesis: An Evaluation of the English Translation." *QURANICA-International Journal of Quranic Research* 8, no. 1: 1-18.

Hilda, Lelya. (2016). "Rahasia Heksagonal pada Sarang Lebah Madu (Pandangan Sains dan Islam)." *Darul Ilmi* 4, no. 1.

Muh. Hasbi Ash Shiddieqy Hollong P (2015). "Madu Dalam Al-Quran". Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN): Skripsi Sarjana Qura'n (S.Q). Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Politik

Ibrahim Muhammad Akhiruddin, Mohamed Nor Azlina (2010). "Animal in The Holy Al-Quran" : Universiti Sains Islam Malaysia.

Ibrahim Mustafa Hassan. (2019). "Al-I'jaz Al-I'lmi fi Qaulihi Ta'la": Fasluhi Subula Rabbiki Dzulula. Kuliah Al-U'lum Al-Jami'ah Al-Azhar.

Jayana, Thoriq. Aziz. (2015). "Meneladani Semut Dan Lebah". Jakarta. PT Alex Media Komputindo.

Jasmi, Kamarul Azmi, and Syarah Mat Udin. (2013) "al-Quran dan Zoologi." *Bootani, Zoologi dan Tenaga dari Perspektif al-Quran*: 17-31.

Kamarulzaidi, Mohd Amiruddin, Zulkifli Mohd Yusoff, and Durriyyah Sharifah Hasan Adli. (2014) "Quranic Advocation of Honey Consumption and its Application Towards Memory Enhancement." *QURANICA-International Journal of Quranic Research* 6, no. 1 (2014): 17-32.

- Kurdi, Lina Abdul-Fattah, and Fatimah Aliyan Aljeddani. (2016). "Reduction of Dacarbazine cytogenetic effects on somatic cells in male mice using bee glue (Propolis) to manifest the scientific miracles in the Quran." *Electronic physician* 8, no. 9: 3015.
- Mahmud. Abdullah Muhammad. (2018). *Al-Nahl Wa Al-A'sal Ghaza' Wa Al-Syifa'*. Dar Al-Kitab Al-Ilmiah.
- Mardan, Makhdzir. (1997). *Tropical Bees the Environment. Proceedings of the International Conference on Tropical Bees & the Environment.*
- Marwat, Sarfaraz Khan, Muhammad Aslam Khan, and Kaleem Ullah Khan. (2013). "Medicinal uses of honey (Quranic medicine) and its bee flora from Dera Ismail Khan District, KPK, Pakistan." *Pakistan Journal of Pharmaceutical Sciences* 26, no. 2.
- Misbah Muhammad & Al- Darini. (2013). *Al-Nazar Fi A'sal Al-Nahl, Ghida' Al-Malikat, Wa Syam'u Nahl, Wal-A'kbar, Au Sam'u Al-Nahl Bahs Fi Tafsir Wa Ulum Al-Quran. Al-Madinah Quranic Studies. Majalah Jami'ah Al-Madinah Al-A'lamiah Bi U'lum Al-Tafsir Wa U'lum Al-Qur'an Malaysia.* (21) 1.
- Mohamed, Nurul Azmawati; Mohamed Rasidi, Nur Iffah Illani Binti; Bain, Mohd Asha'ari; Ramli, Shalinawati (2014). "Honey in The Management of Diabetic Foot": A Review of The Literature. *'Ulūm Islāmiyyah Journal*, 197(1979), 1-16.
- Muhamad, Asmawati. (2015). "Appreciating the Immense Values of Biodiversity to Humanity: The Quranic Paradigm". *QURANICA-International Journal of Quranic Research*, 7(1), 17-36.
- Munir, Misbahul. (2015). "Moral values in animal's life mentioned in Al-Qur'an" (a study on Al-Nahl, Al-Naml and Al-Ankabut) (Doctoral dissertation, UIN Walisongo).
- Musharraf, Muhammad Nabeel, (2015). "Be Like a Bee". Australian Islamic Library.
- Naik, Zakir (2000). "The Qur'aan and Modern Science". AHYA Multi-Media.
- Othman, Mohd Sukki & Mohd Yusoff Othman Zulkifli.(2012). "Perumpamaan Serangga Dalam Al-Qur'an: Analisis I'jaz". *QURANICA-International Journal of Quranic Research*, 2(1), 104-129.
- Abbasali Purbafrani, Seyed Amirhosein Ghazizade Hashemi, Saeed Bayyenat, Habibolah Taghizade Moghaddam, Masumeh Saeidi. (2014). "The Benefits of Honey in Holy Quran". *International Journal of Pediatrics*, 2(3.3), 67-73.
- Puspitasari, Novi. (2017). "Serangga Dalam Al-Quran". *Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga: Skripsi Sarjana Agama (S.Ag)*
- Putra, Mahsyuri. (2016). "Mengungkap Kemukjizatan Ilmiah Dalam Al-Quran". *Jurnal An-Nur*, 4(2).
- Ranjbar Akram, Heidar Tavailani, Fariba Mohsenzadeh. (2013). "Quran and pharmaceutical plants: Antioxidants". *Quran and Medicine*, 2(1).

Rifki, Muhammad. Matsal (2017) "Serangga dalam al-quran" (studi kritis tafsir kementerian agama) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Fakultas Ushuluddin,).

Rodini, Mohammad Amin. (2011). "An investigation of medicine science and public health in Holy Quran".

Abbasali Purbafrani, Seyed Amirhosein Ghazizade Hashemi, Saeed Bayyenat, Habibolah Taghizade Moghaddam, Masumeh Saeidi. (2014). "The Benefits of Honey in Holy Quran". Tehran University of Medical Sciences.

Saepudin, Encep, & Surya, Mintaraga Eman. (2017). "Model Produktivitas Kerja Ditinjau dari Perspektif Al Quran". *Islamadina*, 18(1), 57-74.

Sakinah, (2017). "Nilai-nilai pendidikan akhlak pada lebah dan relevansinya dengan pendidikan Agama Islam" (Analisis QS An-Nahl ayat 68-69) (Doctoral dissertation, UIN Sunan Gunung Djati Bandung).

Solihu, Abdul Kabir. Hussain. (2014). "Ecological Conceptualization of Halal-Haram Divide". In *Proceedings of the International Conference on Science, Technology and Social Sciences (ICSTSS) 2012* (pp. 105-114). Springer, Singapore.

Stewart James Austin , Owen Lane McGrane , Ian S Wedmore (2014). "Wound care in the wilderness: is there evidence for honey?" *Wilderness & environmental medicine*, 25(1), 103-110.

Suranto, Adji. (2007). "Terapi Madu". Jakarta. Penebar Swadaya.

Misbah Muhammad & Al- Darini. (2013). *Al-Nazar Fi A'sal Al-Nahl, Ghida' Al-Malikat, Wa Syam'u Nahl, Wal-A'kbar, Au Sam'u Al-Nahl Bahs Fi Tafsir Wa Ulum Al-Quran*. Al-Madinah Quranic Studies. *Majalah Jami'ah Al-Madinah Al-A'lamiah Bi U'lum Al-Tafsir Wa U'lum Al-Qur'an Malaysia*. (21) 1.

Yusof, Farahwahida Mohd, Mazura Md Din, Anazida Zainal, Zaidatun Tasir, Arieff Salleh Rosman, Tamar Jaya Nizar, and Ahmad Muhaimin Mohamad. "E-Tafseer: Plants and Animals from Al-Qur'an."

BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF RESEARCH PUBLICATIONS RELATED TO *AT-TAZKIR* AND *AT-TA'NITH* IN AL-QUR'AN

Maryam Mokhtar

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: maryammokhtar03@gmail.com

Aisyah Humairaa Muhammad Faisal

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

Tel: 01120508421 E-Mail: syahmairaa3004@gmail.com

Tg. Ainul Farha Tg. Abdul Rahman

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

Tel: 0102933704 Email: tgainulfarha@gmail.com

ABSTRACT

One discussion that is still studied by Arab linguistic scholars until now is the use of the gender which is a problem that is found in the Al-Quran. Therefore, this study is designed to collect and interpret *nas* from the Al-Qur'an regarding *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*, analyzing the trend research publications on topics stated and to propose a wider research scope for further studies. Using bibliometrics analysis, previous publications on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in the Al-Qur'an are examined. From the previous publications, researcher discovered that studies done were mostly published as journal articles with percentage of 64 percent. Most studies were only done generally on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* field. In linguistic studies, fields studied are the general *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*, the specific *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in *Ism*, *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in *Fiil* and *Tahlil* Al-Qur'an. In science area, two fields are studied which are quranic science and religious cosmology. From the Islamic view, the only field of study present is in Islamic studies. Language mediums used in those publications are majority done in Malay and Arabic, rather than in English. It is found that the research publications on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in the Al-Qur'an are mostly focused in the general *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* and not specific topics of *ism* or *fiil*. Hence, more studies and researches on specific topics of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* should be done besides the general topic, as the number of studies and publications done on these topics are very scarce. Further studies of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in the Al-Qur'an are sure to give significant contribution in development of knowledge for Muslims and the society.

Keywords: *Muzakkar* and *Muannath*, *Tazkir* and *Ta'nith*, Quranic Linguistic Studies, Bibliometrics

INTRODUCTION

Bibliometrics research is a quantitative method of content analysis for journals, books and thesis. The quantitative impact of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* publications is measured by statistically analyzing the types of publications, fields of studies in researches related to *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* and the language mediums used in those publications. These publications helped society in the obtainability of understanding *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*.

Mudhakkar is the Arabic word for masculine, also known as *at-Tazkir* while *muannath* means feminine, also known as *at-Ta'nith*. The word *mudhakkar* is the *al-maf'u:l* (object) for the verb *dhakkara*. The word *mudhakkar* also means facial beauty. Besides that, *mudhakkar* also means a sharp object or sword. It can also mean a good road (طريق مذكر), when used with the word *ta:riq*.

At-Tazkir is a word that does not have any three feminine sign, which are *ta'*, *alif maqsu:rat* and *alif mamdu:dat*. *Nahu* scholars did not say much on the masculine issue because the common method stated that masculine is the main whereas feminine is the branch. So, because *at-Tazkir* is the main, therefore it does not require any sign. On the contrary, *muannath* requires signs.

In the Arabic language, feminine is called *muannath*, also known as *at-Ta'nith*. The word *muannath* is the *al-maf'u:l* (object) for the verb *annatha*. The word *muannath* means something that shows femininity or has a relationship with feminine. The word *annatha* contrasts with the word *dhakkara*. As stated, the word *mudhakkar* can mean a sharp object. On the contrary, *muannath* can mean a blunt object. *Muannath* also means a man that resembles a woman (Syarifuddin, M., 2015).

PREVIOUS FINDINGS

From the linguistics perspective of the general *at-Tazkir* and *at-Tanith*, there are four divisions of gender in sura *al-Shams*, such as *mudhakkar haqi:qiyy*, *mudhakkar maja:ziy*, *mu'annath haqi:qiy* and *mu'annath maja:ziy*. The words can be grouped according to their meanings. A word that does not show any *muannath* signs from its meaning can be grouped into a *mudhakkar*, according to Syarifuddin, M. (2015). While in a study done by Desa, M. N. (2001), five most famous divisions of *ta'nith* among *nahu* scholars are *mu'annath haqiqiy*, *muannath majaziy*, *muannath lafziy*, *muannath ma'nawiy* and *mu'annath lafziy-ma'nawiy*. These divisions are based on their pronunciations and meanings. From the aspect of gender, *ta'nith* is divided into *muannath haqiqiy* and *muannath majaziy*. While from the aspect of signs, *ta'nith* is divided into *muannath lafziy*, *muannath ma'nawiy* and *mu'annath lafziy-ma'nawiy*.

On the topic *mudhakkar* and *muannath* in nouns, Syarifuddin, M. (2015) stated in his study that nouns in sura *al-Shams* that are categorized as *mudhakkar maja:ziyy* are *al-Qamar*, *al-Naha:r*, dan *al-Layl*.

Generally, there are differences on the meaning in the lexicological term and the meaning in the syntactic term for gender in surah *al-Shams*. However, these differences are only slightly. There are a few nouns in surah *al-Shams* that have the meaning according to their contexts, like the word *al-nafs*, it can be defined as body and spirit. If it carries the meaning of body, therefore it is *muannath* or feminine, but if it carries the meaning of spirit then it is *mudhakkar* or masculine. In surah *al-Shams*, it means body. The word *al-sama'*, when seen from the word structure in surah *al-Shams*, refers to masculine, on the cause of no signs of feminine on it. Every tall thing or is placed above the sky is *al-sama'*. But if the *al-sama'* is meant by the clouds on the sky, then it is *muannath*. In surah *al-shams*, the word *al-ard* is feminine or *muannath* because in surah *al-shams*, *al-ard* is meant by the earth where human beings live.

In a study done by Desa, M. N. (2001), he stated that there are eight signs of *ta'nith* in nouns and three of the most major signs are the *ta' marbutat*, *alif maqsurat* and *alif mamdudat*. On the same topic, 'Afifi Ramadhan, 'A. A. (2015) said that *nahu* scholars agreed that the names of countries are in the form of *muannath*. The form of the *muannath* is in two types : First, it has a *muannath* sign like *ta' marbutah*. The example is the word مكة. Second, *muannath* without any sign like *ta' marbutah*. The example is the word دمشق. Scholars have different opinions on countries names that end with the letters *alif* and *nun* because they can be considered *mudhakkar* and also *muannath*, like خراسان.

In *mudhakkar* and *muannath* in verbs, Desa, M. N. (2001) stated that there are four signs of *ta'nith* in verbs, which are *ta'* in the back of past verbs if it is used in a *mu'annath* form that refers to *ta'nith* but has a *sukun*. Next, *ya'* in a present verb and in *fi'il amr*. The third sign is *kasrat* at the end of a past verb and lastly, *nun* at the end of a past verb.

METHODOLOGY

This research uses bibliometrics analysis to examine past publications on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*. Bibliometrics analysis is a quantitative assessment of research performance (Van Raan, 2003). The term bibliometrics has been used to refer to mathematical and statistical analyses of patterns in publications and use of documents, whether in paper, electronic journals, voice mail and video images (Diodato, 2013). Various other publications including books, journals, magazine and others can be used in bibliometric analysis. It also can be used to analyze the growth of articles according to their fields specifically, or to determine research priority in publications (Ahmad et al., 2016).

Finding method is important to ensure that data can be collected efficiently. A total of 49 publications are analyzed in this study in order to obtain the result. To get the data, researcher used the keywords below:

Keywords
1. <i>tazkir wa ta'nith</i> + PDF
2. <i>muzakkar</i> in quran + PDF
3. <i>feminin dan maskulin</i> quran + PDF

4. masculine and feminine quran + PDF	
5. muzakkar muannath dalam quran + PDF	
	6. التذكير والتأنيث في القرآن الكريم + PDF
	7. المذكر والمؤنث في القرآن الكريم + PDF

RESULTS AND FINDINGS

In this study, the author focuses on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*, which is the main reference in searching for past *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* research related publications. The results focus on three analysis form the data, which are:

1. The publication types of past *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* research related publications.
2. The fields of studies of past *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* research related publications.
3. The language medium used in past *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* research related publications.

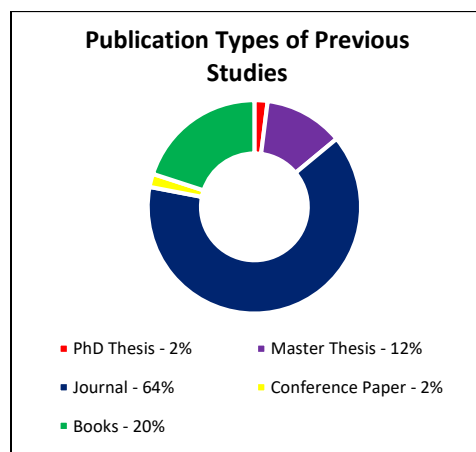


Figure 1. Percentage of Publication Types of Previous Studies Done On *At-Tazkir* and *At-Ta'nith*

According to the figure above, researcher found that the publication types on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* are mostly dominated by journal articles with 64% publications, followed by publications done in books by 20%. Then, other publications followed by with master thesis at 12%, and both Ph. D. and conference paper at 2%.

The list of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in Al-Quran related publications based on the publication types are as following: (to avoid repeated content, only a few selected publications from each publication types were put)

JOURNALS
1. Ahmad Hilmi, A., Yusoff, Z., & Zakaria, Z. (2016). "The Meaning in Kawniyyat Verses based on Science-Oriented Exegesis: An Evaluation of the English Translation". <i>QURANICA - International Journal Of Quranic Research</i> , 8(1), 1-18.

2. Ramli, S., Husin, A. F. (2014). “Keselarasan Konsep Al-Tazkir Dan Al-Ta'nith Pada Perkataan Dalam Al-Qur'an Al-Karim: Satu Perbincangan”. *E-Jurnal of Arabic Studies and Islamic Civilization*, 1, 135-143.
3. Azzuhri, M. (2009). “Ayat-Ayat Bias Gender Dalam Surat Annisa’: Kajian Semantik”. *Yin Yang*, 4(1), 52-70.
4. Atabik, A. (2016). “Wajah Maskulin Tafsir al-Qur’an: studi intertekstualitas ayat-ayat kesetaraan Gender”. *PALASTREN Jurnal Studi Gender*, 6(2), 299-322.

BOOKS

1. Hasyim, M. S. (2012). “Al-Alam Dalam Al-Quran (Analisis Ayat-Ayat Penciptaan)”. PPS UIN Alauddin Makassar, Jl. Sultan Alauddin No. 63 Makassar.
2. Setiaji, Y. (2014). “Analisis Kategori Dan Peran Pada Konstruksi Berkonjungsi Dan Pada Terjemahan Al-Quran Surah Adz-Zariyat”. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Surakarta.

MASTER DISSERTATION

1. Syarifuddin, M. (2015). “Analisis Gender Kata Nama dalam Surah Al-Shams”. Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.

PhD THESIS

1. Desa, M. N. (2001). “Analisis Tazkir dan Ta'nith Kata Kerja untuk Pelaku Mu'annath yang Sama di dalam al-Quran”. University of Malaya.

CONFERENCE PAPER

1. Salem, M, A., Hasnan, N., Osman, N. H. (2012). “Some Islamic Views on Environmental Responsibility”. 2nd International Conference on Environment Science and Biotechnology.

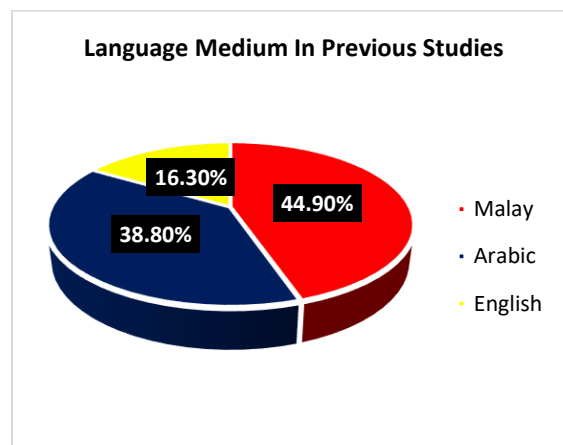


Figure 2: Percentage of Language Medium Used in *At-Tazkir* and *At-Ta'nith* Related Publications

From the figure above, majority of the publications on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* are done in either Malay or Arabic, with 44.9%, and 38.8% respectively. However, *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* researches in English is quite limited, with only 16.3% from all the publications analysed.

The list of language medium used in *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* publications are shown below

MALAY

1. Ahmad Hilmi, A. B. (2014). “Terjemahan makna Ayat Kawniyyat dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Melayu: Analisis Berdasarkan Tafsir'Iلمي”. University of Malaya.
2. Jabbar, L. A. (2011). “Menimbang Wajah Maskulin Al-Quran (Kritik Gender Dalam Tafsir Al-Quran)”. *Khatulistiwa*, 1(1).

ARABIC

1. عفيفي أحمد، عفيفي رمضان. (2015). "أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث". Necmettin. *Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, ss. 143-182.
2. هاشم، م.، د حسين عودة. (2012). "التذكير والتأنيث في الشواهد القرآنية في معجم تاج العروس من جواهر القاموس". *مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية) المجلد 38 العدد 3*.

ENGLISH

1. Markhamah, Ngalim, A., Basri, M. M., Sabardila, A. (2017). “Comparison of Personal Pronoun between Arabic and Its Indonesian Translation of Koran”. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*.
2. Saleh, A.S. (2010). “Discourse Analysis of Al-Qasas Sura”. *College of Basic Education Researches Journal Vol. 9, No. 4*.

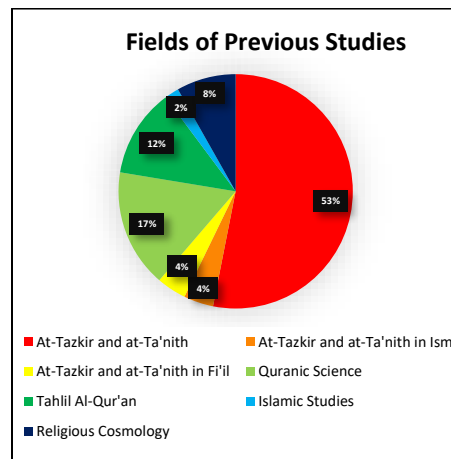


Figure 3. Percentage of Fields Of Previous Studies Of At-Tazkir and At-Ta'nith Related Publications

With relevance to the figure above, the field with the most publications done related with *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in Al-Quran is on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in general. It is found that a total of 36 publications were on linguistic studies, 12 publications on science and only 4 involved in Islamic studies. In linguistic studies, the fields are furtherly divided into four areas, which are *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*, *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in *Ism*, *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in *Fi'il*, and *Tahlil* Al-Quran. In science area, studies were done on quranic science and religious cosmology, while the only study done from Islamic view was on Islamic studies. It is found that research publications in *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in Al-Quran is more active in general linguistic studies than specified linguistic studies, science and Islamic studies.

The list of past *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in Al-Quran related publications based on the fields of studies are as following:

AT-TAZKIR AND AT-TA'NITH

1. Al-Azzam, B., & Al-Quran, M. (2014). “Inflectional Deviation of Gender in the Qur'an”. *Studies in Literature and Language*, 8(2), 16.

2. Atabik, A. (2016). "Wajah Maskulin Tafsir al-Qur'an: studi intertekstualitas ayat-ayat kesetaraan Gender". *PALASTREN Jurnal Studi Gender*, 6(2), 299-322.
3. Azzuhri, M. (2009). Ayat-Ayat Bias Gender Dalam Surat Annisa': Kajian Semantik. *Yin Yang*, 4(1), 52-70.
4. Febriani, N. A. (2015). "Wawasan Gender Dalam Ekologi Alam Dan Manusia Perspektif Al Quran". *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 16(2), 131 – 156.
5. Hassan, A. R. (1998). "Kategori Maskulin dan Feminin dalam Bahasa Arab : Satu kajian dalam Surah al-Wa:qiat". Disertasi yang tidak diterbitkan, Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
6. Jabbar, L. A. (2011). "Menimbang Wajah Maskulin Al-Quran (Kritik Gender Dalam Tafsir Al-Quran)". *Khatulistiwa*, 1(1).
7. Ramli, S., Husin, A. F. (2014). "Keselarasan Konsep Al-Tazkir Dan Al-Ta'nith Pada Perkataan Dalam Al-Qur'an Al-Karim: Satu Perbincangan". *E-Jurnal of Arabic Studies and Islamic Civilization*, 1, 135-143.
8. Yaakub, A. N. (1999). "Penggunaan bentuk feminin dalam pembentukan ayat Bahasa Arab". Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
9. المبارك، المازن. (2008). "من مسالك اللغة في التذكير والتأنيث". مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.
10. هاشم، م.، د حسين عودة. (2012). "التذكير والتأنيث في الشواهد القرآنية في معجم تاج العروس من جواهر القاموس". مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية) المجلد 38 العدد 3.
11. ابن الأنباري، أبو بكر. (2016). "المذكر والمؤنث". جمهورية مصر العربية وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
12. نو الكفل، نور عتيقة. (2016). "وجوه التذكير والتأنيث في القرآن الكريم دراسة نحوية دلالية". رسالة ماجستير. في اللغة العربية، كلية اللغة العربية، جامعة الإنسانية.
13. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، تحقيق عبد التواب، رمضان، (1969). "المذكر والمؤنث". مكتبة الخانجي القاهرة.
14. ابن سلمة، المفضل، تحقيق عبد التواب، رمضان، (1969). "مختصر المذكر والمؤنث". مسئل من مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 14، الجزء 2.
15. خضر، م.، د. محمد ياس. (2016). "الحمل على المعنى ومسألة التذكير والتأنيث". مجلة العلوم الإسلامية العدد 25 السنة 7.
16. بوفار، عمر. (2012). "ظاهرة الجنس (التذكير و التأنيث) : مقارنة لسانية". الأثر، ع. 13 ، 21-39.
17. ابن الانباري، تحقيق عبد التواب، رمضان، (1970). "البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث". الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث.
18. البطاينة، حسين. (2013). "دفع اللبس في اللفظ المؤنث الدال على المؤنث و المذكر". مجلة الممارسات اللغوية، 130-119.
19. عمار، محمود إسماعيل. (2001). "التذكير والتأنيث في العربية والاستعلامات المعاصرة". مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، عدد 61.
20. عبد الله، محمد بخير الحاج. (1995). "الظاهرة التذكير والتأنيث في اللغتين العربية والملايوية، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية بوصفها لغة ثانية". الجامعة الإسلامية العالمية
21. ابن محمد نبطويه، ابراهيم، عودة تميمي، عبد الجليل معتد، (1995). "المذكر والمؤنث" جامعة سبها.
22. سجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد. (2005). "كتاب مختصر التذكير والتأنيث". دار الحكمة.
23. محمد عبد الناصر، (2013). "التذكير والتأنيث في القرآن الكريم". المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، فرع اللغة.
24. محي الدين، د فرهاد عزيز. (2008). "ظاهرة التذكير والتأنيث بين المنطق العقلي وواقع اللغة". مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية.
25. خليفة، أرياف غازي جمال، (2011). "تحول البنى النحوية بين التذكير والتأنيث في الآيات المتشابهة في القرآن الكريم". جامعة الشرق الأوسط كلية الآداب - قسم اللغة العربية وآدابها

AT-TAZKIR AND AT-TA'NITH IN ISM

1. Syarifuddin, M. (2015). "Analisis Gender Kata Nama dalam Surah Al-Shams". Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
2. "أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, ss. 143-182.

AT-TAZKIR AND AT-TA'NITH IN FIIL

1. Desa, M. N. (2001). "Analisis tazkir dan ta'nith kata kerja untuk pelaku mu'annath yang sama di dalam al-Quran". Universiti Malaya.
2. هويدي، هادي عبد علي. (2018). "التذكير والتأنيث في الصفات الجارية مجرى الفعل في القرآن الكريم". مجلة قرآنيات.

QURANIC SCIENCE

1. Ahmad Hilmi, A., Yusoff, Z., & Zakaria, Z. (2016). "The Meaning in Kawniyyat Verses based on Science-Oriented Exegesis: An Evaluation of the English Translation". *QURANICA - International Journal Of Quranic Research*, 8(1), 1-18.
2. Borhan, J. T., Ab. Aziz, M. R. (2009). "Agriculture and Agribusiness from the Perspective of Al-Quran and Al-Sunnah". *Jurnal Usuluddin*. 325-344.
3. Hasyim, M. S. (2012). "Al-Alam Dalam Al-Quran (Analisis Ayat-Ayat Penciptaan)". PPS UIN Alauddin Makassar, Jl. Sultan Alauddin No. 63 Makassar.
4. Matondang, H. A., Erdian, S. (2013). "Alqur'an dan Sains (Suatu Sudut Pandang terhadap Legalitas Penafsiran Sains atas Alquran)". *Journal Palingua, Scientific Journal of Linguistic, Literature and Education Volume 2-No 1*.
5. Purwaningrum, S. (2015). "Elaborasi Ayat-Ayat Sains dalam Al-Quran : Langkah Menuju Integrasi Agama dan Sains dalam Penyelidikan". *Inovatif : Volume 1, No 1*.
6. Sada, H. J. (2016). Alam Semesta Dalam Perspektif Al-Quran dan Hadits. Al-Tadzkiyyah, *Jurnal Pendidikan Islam, Volume 7, November*.
7. Salem, M, A., Hasnan, N., Osman, N. H. (2012). "Some Islamic Views on Environmental Responsibility". 2nd International Conference on Environment Science and Biotechnology.
8. Tabar, M. R., Shobeiri, S. M. (2015). "The Foundations of Environment in Quran with a review of Seven United Nations Conferences on the Environment". *Environment Conservation Journal 16(SE)* 185-197

TAHLIL AL-QURAN

1. Ahmad Hilmi, A. B. (2014). Terjemahan makna Ayat Kawniyyat dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Melayu: analisis berdasarkan Tafsir'Ilmi, Doctoral dissertation, University of Malaya.
2. Markhamah, Ngalm, A., Basri, M. M., Sabardila, A. (2017). "Comparison of Personal Pronoun between Arabic and Its Indonesian Translation of Koran". *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*.
3. Muhammad, A. B. (2005). "Beberapa aspek keunikan dan keistimewaan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Quran". *Sains Humanika*, 42(1).
4. Sadik, M. (2009). "Alquran Dalam Perdebatan Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual". *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*, 6(1), 53-68.
5. Saleh, A.S. (2010). "Discourse Analysis of Al-Qasas Sura". *College of Basic Education Researches Journal Vol. 9, No. 4*.

6. Samani, A.K., Malakouti, A., Yadeghari, Z. (2017). “Recognizing the Meaning of Home in Quran : A Way to Explain Home Theoretical Bases”. <i>The Scientific Journal of NAZAR research center (Nrc) for Art, Architecture and Urbanism</i> .
7. Setiaji, Y. (2014). “Analisis Kategori dan Peran pada Konstruksi Berkonjungsi dan pada Terjemahan Al-Quran Surah Adz-Zariya”t. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Surakarta.
ISLAMIC STUDIES
1. Purwanto, Y. (2011). “Islam Mengutamakan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi”. <i>Jurnal Sositoteknologi</i> , 22.
RELIGIOUS COSMOLOGY
1. Munawaroh, Fauzi, M. (2014). “Makalah Al-Quran dan Disiplin Ilmu, Al-Quran dan Kosmologi”. Program Studi Manajemen Fakultas Ekonomi, Universitas Sains Al-Quran, Jawa Tengah di Wonosobo.
2. Nurjanah, S. (2013). “Kosmologi dan Sains Dalam Islam”. <i>Akademika : Jurnal Pemikiran Islam</i> , 18(1), 109 – 122.
3. Ruslan. (2018). “Tuhan, Manusia dan Alam dalam Perspektif Filsafat Islam”. <i>Jurnal Qolamuna</i> , 4(1), Juli.
4. Sanurdi. (2016). “Kosmologi Agama Islam dan Buddha”. <i>Tasamuh : Jurnal Studi Islam</i> , 8(2), September.

From the data above, researcher concluded the data into table below

NO.	FIELD OF STUDY	FREQUENCY	PERCENTAGE %
1.	<i>At-Tazkir</i> and <i>at-Ta'nith</i>	25	51
2.	<i>At-Tazkir</i> and <i>at-Ta'nith</i> in <i>Ism</i>	2	4
3.	<i>At-Tazkir</i> and <i>at-Ta'nith</i> in <i>Fiil</i>	2	4
4.	Quranic Science	8	17
5.	<i>Tahlil</i> Al-Quran	7	14
6.	Islamic Studies	1	2
7.	Religious Cosmology	4	8
	Total:	49	100

Based on the results collected, it is proven that only a few researches delved deeper into the field of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*, which is *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in *Ism* and *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in *Fiil*. The results also showed that the researches done were mostly distributed towards linguistics studies rather than science and Islamic studies. Therefore, here are some suggestions for aspects that needed to be further studied in the future:

- i. Linguistics studies on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* were mostly done generally rather than specifically on *Ism* and *Fiil*. More researches on these topics should be done as to contribute to the development of Al-Quran based linguistics knowledge, and to widen the knowledge of Muslims globally.

- ii. The number of researches on *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in English were surprisingly very scarce compared to Arabic and Malay. Number of studies and publications on English should be increased so they can be more accessible to researchers around the world.

CONCLUSION

Analysis of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* in general and specifically needs to be more active in order to make a development of linguistics studies. New studies of *at-Tazkir* and *at-Ta'nith* are sure to benefit both Muslims and society in the future.

The studies need to be increased in the quantity and the contents. With new knowledge in *at-Tazkir* and *at-Ta'nith*, it can help in increasing the understanding of Muslims towards the Arabic language itself, and towards the holy Al-Quran. With new science discoveries based in Al-Quran, linguistics studies of the Al-Quran can help to spread Islamic teachings to the people across the world.

REFERENCES

- 'Afifi Ramadan, 'A. A. (2015). "Asma: ' al-bulda:n wal-qaba:il wal-amam bain at-tadhkir wa at-ta'nith". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 143-182.
- Ahmad, K. A., Mohd Yusoff, M. Y. @ Z., Abd Razzak, M. @ M., Yakob, M. A., Awang, K., Othman, R., & Md Ariffin, M. F. (2016). "Kajian Bibliometrik Terhadap Bahan Penerbitan Penyelidikan Berkaitan Delima: Ke Arah Penyelidikan Terkini Dalam Bidang Pengajian Islam". Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari, 13(2), 1-32.
- Desa, M. N. (2001). Analisis Tazkir dan Ta'nith Kata Kerja untuk Pelaku Mu'annath yang Sama di dalam al-Quran, University of Malaya.
- Diodato, V. P. & Gellatly, P. (2013). "Dictionary of bibliometrics". Routledge.
- Syarifuddin, M. (2015). "Analisis Gender Kata Nama dalam Surah Al-Shams", Masters Thesis, Faculty of Language and Linguistics, University of Malaya.
- Van Raan, A. (2003). "The use of bibliometric analysis in research performance assessment and monitoring of interdisciplinary scientific developments". TATuP-Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis, 12(1), 20-29.

PROPHETIC APPROACHES TOWARDS INTERFAITH ISSUES AND ITS RELATION TO THE SITUATION IN MALAYSIA

Abdul Rasydan Bin Mohamad Rusli (Corresponding Author)
Master Candidate, Faculty of Al-Quran and As-Sunnah Studies, Islamic Science University of
Malaysia (USIM), Negeri Sembilan, Malaysia.
Email: abdul.rasydan93@gmail.com

Muhammad Ammar Yaser Bin Ahmad Nazri (Co-Author)
Degree of Shariah and Jurisprudence (Fiqh and Usul Fiqh), University of Jordan, Amman, Jordan.
Email: alyasar96@gmail.com

ABSTRACT

Interfaith disputes in a multiracial country are unavoidable, either it is a serious or simple issue. The intelligence of the ruler or ruler's representative is the golden key in harmonizing the issues and maintaining the country's peace. From the Islamic perspective, the best role model of a leader always been the Prophet Muhammad PBUH. He is the best exemplar for all leaders over the globe to uphold justice and maintaining the harmony of his people in Medina. Thus, this research will discuss acceptable hadiths related to the practices of Prophet Muhammad SAW in overwhelmed issues related to interfaith issues in Medina. The researcher then will elaborate on the understanding that can be made from the hadiths. Afterwards, the researcher will explain how the practices of Prophet Muhammad SAW may be implemented to overcome any interfaith issues in Malaysia. In carrying this research, a qualitative content analysis method will be used. The finding of this research hopes to benefit the leaders, advisors of government, leading representatives and the authorities to exercise their responsibilities according to the path of the best role model in the world. This research also hopes to benefit the public in understanding the rationale of the Prophet Muhammad's approaches to overcome interfaith issues.

Keywords: Prophetic Approaches, Interfaith Issues, Ḥadīth, Taayush, Situation in Malaysia

INTRODUCTION

Throughout prophetic history, Prophet Muhammad SAW lived for 63 years. These years consist of 53 years in the Holy City of Mecca and ten years in the Holy Land of Medina. The prophet appointed by Allah SWT as His messenger during the age of 40 as agreed by a majority of Prophetic History scholars.

After the appointment of Prophet Muhammad SAW as Allah's messenger, the preaching of Islam had started. Since the beginning, his preaches resisted by his paternal uncle, namely as Abu Jahal. Abu Jahal led in opposing the spread of Islam among the citizen of Mecca. This particular situation was the first interfaith issue held by the prophet. As the minorities, the prophet and the believers keep endurance and do no resistance. Some believers have been tortured by the resistances of Quraish.

After a series of tortures and murders towards the believers of Islam, the prophet commanded them to emigrate from Mecca to Habsyah. In the meantime, the prophet maintains staying at Mecca with some of his families and companions. The resistance continuously torturing the Islamic believers and forced them to convert back to their traditional worshipping to the idols. Bilal Bin Rabah and Yasir's relative are among the tortured companions. As for Yasir and his wife, both are the first martyr.

Few years passed, Prophet Muhammad SAW premised by Allah SWT to emigrate from Mecca to Medina. Before the emigration, some companions were emigrated earlier by the permission of the prophet. As for Abu Bakr, the prophet insisted on not allowing him to emigrate since Prophet Muhammad plans to migrate with his faithful companion.

In Medina, the prophet became the leader of the state for ten years. The citizen of Medina consists of tribes of Muslim community known as Muhajirin and Ansar. Both tribes have been brothers, connected by the brotherhood of Islam. The other community living with the Muslim are the Jews, consist of 3 tribes known Quraizah, Qainuqa' and Nadhir. Both the Muslim and Jews community agreed to the Medina Constitution made by Prophet Muhammad SAW.

For ten years of the Prophet Muhammad SAW lived in Medina, the prophet went through numerous events on interfaith issues, particularly between Muslim and Jews. For instance, killing attempt of Prophet Muhammad SAW by the Jews are quite significant throughout history. On the first place where the prophet arrived at Medina, the Jews community agreed to obey the constitution. Unfortunately, the temptation to encounter the Muslim community-driven the Jews disobeying the prophet.

Hence, Medina was the second place where the interfaith issues occurred between Muslim and Jews. Unlike during the Muslim believers in Mecca, the Muslim holds the political power as Prophet Muhammad SAW was the ruler.

INTERFAITH COMMUNITY DURING PROPHET'S ERA

From the history of Prophet Muhammad SAW, it is undeniable that he lived in Mecca and Medina for most of his life. In Mecca, the prophet and believers lived as a minority of the community. The prophet has no political power and poor religious influences. Most of the society was against him since it was new to Arab tribes. Compared to the situation in Medina, the citizen recognized the prophet as their leader after he immigrated there.

In Medina, Prophet Muhammad SAW has total autonomy in politic. Majority of the community are Muslims, consist of the immigrants (Muhajirin) and the helpers (Ansar). The minority was the Jews, consist of 3 tribes known Quraizah, Qainuqa' and Nadhir. As time runs, the Jews were have been exiled out from Medina due to breaking the state constitution. The Jews are the antagonist against the Muslim at that particular time.

This fact reflected that there are two categories of interfaith issues adhered. First, the prophet and the believers lived as a minority with no political power and intense religious conflict with the Quraish tribe in Mecca. Secondly, the prophet and the believers lived as a majority and having the political power of a state. Not only as of the majority, but the prophet also was the ruler of the country.

HADITH RELATED TO INTERFAITH ISSUES IN MEDINA

After the appointment of Prophet Muhammad as the messenger of Allah on his 40 years old, he preaches Islam to Quraish tribe in Mecca. Throughout prophetic background, it shows that the prophet secretly preachers towards Quraish for 3 years before he preaches publicly into the community.

The moment the prophet started on preaching publicly towards Quraish tribe, one of his paternal uncle was the first person against it, namely as Abu Jahal. Most of the Quraish tribe are not accepting the preaches of Prophet Muhammad SAW. Abu Bakr As-Siddiq, Ali Bin Abu Talib and Khadijah Binti Khuwailid are among the earliest believers of Islam in history.

Several years passed, the believers of Islam were slightly increased. The reversion of Uthman Bin Affan, Talhah Bin Ubaidillah, Hamzah Bin Abdul Mutalib and Umar Bin Al-Khattab had strengthened the position of Islam among the society. However, the Quraish tribe keep opposing the preaching of Prophet Muhammad SAW by slandering him as a wizard, torturing and killing his believers, and the worst, attempting to kill the prophet. The killing attempt brought to the migration of Prophet Muhammad SAW to Medina.

The interfaith disputes in Mecca began after the prophet declared him as the messenger of Allah. The Islamic believers lived in Mecca as the minority of the community. Hence, the prophet has no political power to make a decision or giving orders. Even though the Muslim were tormented by the Quraish tribe, the prophet remains silence and keep preaching the Quraish towards the oneness and the only one god, which is Allah SWT. In any situation of threatening, the prophet didn't show any counter-attack towards the disbelievers. The situation is frightfully different compared to the living situation of the believers in Medina.

HADITH RELATED TO INTERFAITH ISSUES IN MEDINA

The ignition of interfaith issues between Muslim and Jews

After the prophet migrated from Medina, the enmity of the Jews against the prophet started. Before the prophet's migration the Jews knew the characteristics of Prophet Muhammad SAW from their divine book of the Holy Bible:

His mouth is most sweet. Yea, he is altogether lovely. This is my beloved, and this is my friend, O daughters of Jerusalem.

From this quoted scripture, the sentence "altogether lovely" was originally from the word Muhammadin in the Hebrew language. It is proved that the coming of the prophet has been stated in The Holy Bible which is believed by the People of the Book, however, denied by most of them. Nevertheless, the Jews have shown the hatred towards the prophet since the beginning of the prophet's arrival to Medina. The hadith is as follow:

Ibn Ishaq quoted from Safiyyah Binti Huyay Bin Akhtab, she said: When the prophet SAW arrived at Quba' with Bani 'Amr Bin 'Auf, my father Huyay Bin Akhtab and my uncle Yasir Bin Akhtab went to see him. They are not coming back until sunset, walking lazily and feeling sad. I was hurried to meet them by smiling, but they do not reflect the same to me. I heard my uncle talking to my father: "Is it him?" My father said: "In the name of Allah, that is him!" Then he asked again: "Did you recognize him?" My

father said: "Yes." My uncle asked: "What is in yourself about him?" He answered: "In the name of Allah, I feel enmity towards him with no remaining of my heart!"

Regards on the hadith, the Jews hatred against the prophet was since the beginning of his migration to Medina. Eventually, the hatred was indirectly has been told by Buhaira during Prophet Muhammad SAW together with his uncle on business travel to Syam. Buhaira warned the prophet's uncle to not proceed his travel with the prophet or he will be killed by Jews on sight. Although this hadith proving on the enmity of Jews against the prophet, it is happened before the prophet being promoted as Allah's messenger.

Interfaith conflict with Qainuqa' tribe

After migrating to Medina, Prophet Muhammad SAW binds a constitution within the community, known as Medina Charter. Since the beginning, the Muslim and Jews together agreed with all of the charter's details. Unfortunately, a series of provocation and issues have been done by the Jews.

Besides calling the Muslims with *assamualaikum*, the Jews look down the Muslims when they won the war of Badr against the Quraish. It so happens when the Muslims arrived at Medina, the Jews said: "Do not assume we are as the same as the Quraish. You defeated the people who did not know war. In the name of God, you will meet the real men if we fight you." Although the war between the Muslims and the Jews did not take place, the fact cannot deny that the Jews from the Qainuqa tribe was provoking for a war. This event was a start of the ignition of the hostility of Jews towards Muslim.

On the event, the prophet does nothing but concerned on the provocation made by the Jews. Since the Jews were not physically breaking the constitution, there was no proof in binding them with such treason. Unfortunately, the event of a harassed Muslim lady in Qainuqa's market brings the tribe into an insecure situation. In response to the killing of a Muslim who protected the pride of the lady, Qainuqa' tribe has been banished out from Medina.

Interfaith conflict with Nadhir tribe

After the evacuation of Qainuqa' tribe, only Nadhir and Quraizah are remaining as Jews tribes in Medina. The next tribe who attempting to break the charter of Medina was namely as Nadhir. It so happens when there was a Muslim who killed two persons of the tribe.

As binding with the rule, Prophet Muhammad SAW went to the Jews village to discuss the compensation of the killing. The prophet went to the community with Abu Bakr RA and other companions. Amid the discussion, the Jews agreed to contribute for the compensation and asking for the prophet together with his companions to wait at a house. On top of the house, the Jews are preparing for murdering the prophet. Suddenly, the prophet straightly went back to Medina. He explained to his companions that the tribe was setting up to kill him, has been revealed by Jibrail. Nadhir tribe has accused of the killing attempt of Prophet Muhammad SAW. After 15 days of Muslim siege on the village, they surrendered and went out from Medina peninsular.

From both events of Qainuqa' and Nadhir tribes, Prophet Muhammad SAW consistently shows that the banishment of the tribes was caused by the betrayals of the Jews. The prophet never showing any unwise decision to banish the Jews but the reason for the expulsion came from themselves.

Interfaith conflict with Quraizah tribe

After Qainuqa and Nadhir tribes exiled from Medina, they are planning to vengeance towards Prophet Muhammad and Muslim by allying with the Quraish. As a result, the war of trench had taken place. In this battle, the Quraizah tribe betrayed Muslim by being associates with Quraish and other Jews alliance, attacking Medina.

The prophet commanded the Muslim army to besiege Quraizah area after the battle had ended. For 25 days, the Muslim sieged the area until finally the tribe was unconditionally surrendered. According to the hadith narrated by Bukhari, the prophet sentenced the males of the tribe with death. All women and children were released but not their property. The booty of the siege was distributed among the Muslims after the war ended.

From the disputes mentioned, it shows that the prophet and the believers faced numerous interfaith conflict in Medina. Their prime antagonist in Medina was the Jews, who were trying to provoke and breaking the peace of Medina. Wise decision made by Prophet Muhammad SAW brings the city back into harmony to its citizen. Hence, abundant of values can be learned from it.

The Understanding (*Fiqh*) From the Prophetic Narration

Prophetic narration or sunnah is mainly categorised into two sections; which are '*Amaliyah* (actions) and '*Qauliah* (sayings). There is no better example for us than the actions and sayings of the noblest of the Prophet Muhammad SAW. He is indeed the best role model for us to study and take an example from. Here, we shall discuss some gracious practices from the prophetic history and traditions in regards to his interactions with non-believers.

1. Not Wronging the Non-Believer

Imam al-Bukhari narrated from 'Abdullah bin 'Amr Bin Al-'As RA: The Prophet SAW said: "Whoever killed a person having a treaty with the Believers, shall not smell the smell of Paradise though its smell is perceived from a distance of forty years."

Imam Ahmad and others narrated with an authentic chain of transmission, the Prophet SAW said: "*Whoever killed an Ahlul Zimmah (protected people), shall not smell the smell of Paradise.*"¹

Abu Dawud and others narrated a sahih hadith from the Messenger SAW: "*Beware, if anyone wrongs a contracting man, or diminishes his right, or forces him to work beyond his capacity, or takes from him anything without his consent, I shall plead for him on the day of judgement.*"²

Based on the textual evidence, it is clear that the guidance that was being proliferated by the Messenger SAW strongly against wronging the non-believers regardless of any kinds of wrongdoings.

¹ Ahmad Bin Hanbal (780), *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Hadith 18072, Dar al-Manhal. Imam al-Nasaie (830) Hadith 4673, "Sunan Imam al-Nasaie" – authenticated by Syekh Abdul Aziz Bin Baz.

² Abu Dawud (817), "*Sunan Abu Dawud*", Hadith 3052, Al.Baihaqi "*Sunan al-Baihaqi*", no. 9/205 with the chain of narration strengthening each other. The Hadith is authentic with its number of narrators, *al-'Iraqi* and *al-Sakhawi* said the position of the chain of narration is strong and supported. See Syamsuddin al-Sakhawi (831) "*Maqasid al-Hasanah*", No. 1044.

2. Invocation for The Non-Believers

From Abu Musa al-Ash'ari RA, he said, The Prophet SAW said: *“The Jews used to intentionally sneeze in the presence of the Messenger of Allah SAW, hoping that he would say to them ‘Yarhamukallah’ (may Allah have mercy on you), but he would respond with ‘Yahdikumullah wayuslihu baalakum’ (may Allah guide you and render sound your state of affairs).”*³

Narrated by Abu Hurairah RA he said: *“Al-Thufail bin ‘Amr al-Dausi came to the Prophet SAW and said: The Daus (nation) have perished as they disobeyed and refused to accept Islam. So invoke Allah S.W.T against them! But the Prophet SAW said: O Allah, give guidance to the Daus (tribe) and bring them (to Islam).”*⁴

In the end, the whole tribe of Daus embrace Islam including Abu Hurairah due to this call towards Islam made by al-Thufail.

3. Justice in Interaction

Narrated by ‘Imran bin Husain RA He said: *“Once we were travelling with the Prophet SAW and we carried on travelling till the last part of the night and then we (halted at a place) and slept (deeply). There is nothing sweeter than sleep for a traveller in the last part of the night. So it was only the heat of the sun that made us wake up and the first to wake up was so and so, then so and so and then so and so and the fourth person to wake up was ‘Umar bin Al- Khattab.*

And whenever the Prophet SAW used to sleep, nobody would wake up him till he used to get up, as we did not know what was happening (being revealed) to him in his sleep. So, ‘Umar got up and saw the condition of the people, and he was a strict man, so he said, "Allahu Akbar" and raised his voice with Takbir, and kept on saying loudly till the Prophet SAW got up because of it.

When he got up, the people informed him about what had happened to them.

He said, "There is no harm (or it will not be harmful). Depart!"

So, they departed from that place, and after covering some distance the Prophet SAW stopped and asked for some water to perform the ablution. So, he performed the ablution and the call for the prayer was pronounced and he led the people in prayer.

After he finished from the prayer, he saw a man sitting aloof who had not prayed with the people. He asked,

"O so and so! What has prevented you from praying with us?"

³ Ahmad Bin Hanbal (780), Hadith 19586, Musnad Imam Ahmad bin Hanbal; Hadith 5238, Abu Dawud (817) Sunan Abu Dawud & Hadith 2739, Sunan al-Tirmidzi where the chain of authorities is *hasan* (good). Al-Tirmidzi said it is *sahih* (authentic).

⁴ Hadith 4392, *Sahih al-Bukhari*.

He replied, "I am Junub and there is no water."⁵

The Prophet SAW said, "Perform Tayammum with (clean) earth and that is sufficient for you."

Then the Prophet SAW proceeded on and the people complained to him of thirst. Thereupon he got down and called a person and `Ali, and ordered them to go and bring water.

So, they went in search of water and met a woman who was sitting on her camel between two bags of water. They asked, "Where can we find water?"

She replied, "I was there (at the place of water) this hour yesterday and my people are behind me."⁶

They requested her to accompany them. She asked, "Where?"

They said, "To Allah's Messenger SAW."

She said, "Do you mean the man who is called the Sabi, (with a new religion)?"

They replied, "Yes, the same person. So come along."

They brought her to the Prophet SAW and narrated the whole story. He said, "Help her to dismount."

The Prophet SAW asked for a pot, then he opened the mouths of the bags and poured some water into the pot. Then he closed the big openings of the bags and opened the small ones and the people were called upon to drink and water their animals. So, they all watered their animals and they (too) all quenched their thirst and also gave water to others and last of all the Prophet SAW gave a pot full of water to the person who was Junub and told him to pour it over his body. The woman was standing and watching all that which they were doing with her water.

By Allah, when her water bags were returned they looked like as if they were more full (of water) than they had been before (Miracle of Allah's Messenger SAW) Then the Prophet SAW ordered us to collect something for her; so dates, flour and Sawiq were collected which amounted to a good meal that was put in a piece of cloth.

She was helped to ride on her camel and that cloth full of foodstuff was also placed in front of her and then the Prophet SAW said to her, "We have not taken your water but Allah has given water to us."

She returned home late. Her relatives asked her: "O so and so what has delayed you?"

She said, "A strange thing! Two men met me and took me to the man who is called the Sabi' and he did such and such a thing. By Allah, he is either the greatest magician between this and this (gesturing with her index and middle fingers raising them towards the sky indicating the heaven and the earth) or he is Allah's true Apostle."

⁵ The state of being ritually impure due to sexual intercourse or seminal discharge. A person in such state needs to take a bath in order to become ritually pure and be able to perform his prayers.

⁶ Her people were late to get the water.

Afterwards, the Muslims used to attack the pagans around her abode but never touched her village.⁷

One day she said to her people, "I think that these people leave you purposely. Have you got any inclination to Islam?" They obeyed her and all of them embraced Islam.⁸

INTERFAITH ISSUES IN MALAYSIA

From the textual evidence of the prophetic traditions, it is clear that Islam sets a decent and holistic law in regards to the interaction with non-believers and our co-existence. However, in this day and age, we can see the position of the Islamic Law are still in conflict and dispute with the Civil Law, the Common Law, the judiciary and administrative body of the country. This includes a never-ending polemics on the position of Islam in the constitution, the implementation of the Islamic legislation and the authority of the Syariah Court over the Civil Court.

For instance, the case of *Lim Chan Seng V. Pengarah Jabatan Agama Islam Pulau Pinang & 1 Kes Yang Lain*⁹ portrays the real situation. The main question, in this case, is whether or not the Civil Court has jurisdiction over the case. The State Legal Counsel which represented the Defendant argues that the case falls under the jurisdiction of Syariah Court.

It is clearly said by the Fatwa (legal pronouncement) that if a Muslim renounces Islam through a deed poll or a baptism of another religion, he is still considered a Muslim until a declaration is made by the Syariah Court that he apostate. Hence, according to the Fatwa, Plaintiff Lim Chan Seng is still a Muslim. He should bring this matter to the Syariah Court for a declaration of his apostasy as the case falls under the jurisdiction of the Syariah Court, not the Civil Court.

Despite that, our scholars and law practitioners are working hard in harmonising the law concerning inter-religion issues like apostasy and inheritance. Undeniably, the dual court structure in Malaysia sparks some conflict and dispute. So, we should play a role to put a remedy on the polemic by underlining clear guidelines on the jurisdiction of respective courts.

CONCLUSION

As a nutshell, the researcher concludes that Prophet Muhammad SAW preaches the believers to lives peacefully with non-Muslim, without any prejudice. However, the history on Prophet Muhammad era shows that the prophet and the believers would not harm any disbelievers unless being threatened. Throughout evidences and events mentioned by the researcher, the believers and disbelievers both have the same right living in a country. This shows that the blessings of Islam conveyed by the Prophet SAW

⁷ Interpretation for the various text of the hadith is taken from Syarh Muslim by Imam al-Nawawi, 5/190-192; Fath al-Bari by Ibn Hajar al-Asqalani 1/449-453

⁸ Hadith 344, *Sahih al-Bukhari* & Hadith 682, *Sahih Muslim*. Translation is based on the text from Bukhari.

⁹ Common Law Journal (1996) 3 CLJ 231, Malaya High Court, Pulau Pinang

not only include Muslims alone but also include non-Muslims. The teaching of Prophet Muhammad SAW was in line with the saying of Allah SWT:

*And We (Allah) have not sent you, [O Muhammad], except as a mercy to the worlds.*¹⁰

By communicating politely to each other, no provocation and comply with the law of the country are some of the actions should be taken by all citizen in maintaining peace and harmony. As a ruler or government, the justice and fairness should be the key towards pertaining a peaceful country.

REFERENCES

Al-Qur'an.

King James Bible.

Abdul Hamid Mohamad (2016). "Konflik dan Pengharmonian, Konflik Bidang Kuasa dan Pengharmonian Undang-undang". Penerbit IKIM: Selangor.

Abu Dawud, Sulaiman Bin Al-Ash'ath. (2009). "Sunan Abu Dawud". Dar Al-Risalah Al-'Aalamiah: Kaherah.

Ahmad Bin Hanbal (2009). "Musnad Imam Ahmad bin Hanbal." Muassasah Risalah: Beirut.

Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail. (2002) "Sahih Al-Bukhari". Dar Ibn kathir: Damsyiq.

Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya Bin Sharaf. (1994). "Al-Minhaj Bi Syarh Sahih Muslim". Maktabah Qurtubah: Kaherah.

Ibn Hajar al-'Asqalani. (2015). "Fath al-Bari Syarh Sahih Al-Bukhari". Maktabah Al-Salafiah: Kaherah.

Ibn Hisham, Abdul Malik Bin Hisham. (1955) "Sirah Nabawiyyah Ibn Hisham". Turath Al-Islam: Kaherah.

Muslim, Abu Al-Hussain Muslim Bin Al-Hajjaj. (1991). "Sahih Muslim". Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah: Beirut.

n.a. Common Law Journal (1996), 3 CLJ 231, Malaya High Court, Pulau Pinang.

Sofiurrahman Al-Mubarakfuri. (1976) "Al-Rahiq Al-Makhtum". Maktabah Al-Nur Al Islamiy Al-Ismailiyah.

Syamsuddin al-Sakhawi (1985). "Maqasid al-Hasanah". Dar Al-Kitab: Beirut.

¹⁰ The Al-Qur'an 21:107.

WRITING A TEXTBOOK IN ISLAMIC MANAGEMENT: A PERSONAL JOURNEY

Assoc. Prof. Dr. Rodrigue Fontaine
International Islamic University Malaysia
Email: ridhwan_fontaine@iium.edu.my

ABSTRACT

Writing a textbook is the dream of many academics. It is a process with many challenges. Most of these challenges are undocumented. This paper shares the experience of one academic's journey writing textbooks in Islamic management. From planning to execution, each step of the process will be explored. This is the fourth textbook that he has written so he will be able to compare his experiences including 1) writing alone or with others, 2) finding international or local publishers, 3) getting students involved in the process, and 4) finding the time and energy to do something of high quality. In many ways, writing the textbook was the easy part. Finding the right publisher and thinking about marketing is more critical.

Keywords: textbook, marketing, Islam

INTRODUCTION

As this paper shares this author's experience, I will use the first person. I will not reference any work in the text but I include a bibliography at the end. Much can be said about the process of publishing a textbook. I will share some of my experiences but I would like however to focus on identifying possible themes for SWAN2020 participants. At the end of the day, I would like to encourage them to publish good textbooks. To do so, I need to briefly share my experiences, my research, and my current approach at getting a textbook published.

THE GOAL

It is easy to write a textbook and get it published. However, selling textbooks is very difficult. Authors have therefore to define how they see success. This will vary from one person to another and there is no right or wrong answer. But it is important to think about this matter before starting to write anything to avoid disappointments. The options include,

- a) Success is publishing a book by a reputable publisher. Whether it sells or not is incidental.
- b) Success is publishing a book by any publisher. Whether it sells or not is incidental
- c) Success is publishing a book and selling lots of copies. Whether the book makes a real academic contribution to the discipline is incidental.
- d) Success is publishing a book and influencing the way an academic discipline evolves. Whether lots of copies are sold is incidental.

In an ideal world, you can make a great contribution to the discipline and sell lots of copies but that is not very realistic. To contribute to the discipline, you must start with an extensive literature review,

identify a research gap, and fill that gap. The audience that appreciates this approach is primarily other academics. To be popular, you need to tell a good story. The audience is generally students or practitioners. One has to be very clear about what is trying to achieve and not be disappointed afterwards by the results.

THE FIRST BOOK

I joined the International Islamic University Malaysia in 2010. The dean of our *kulliyah* was professor Khaliq Ahmad. He had written a pioneering book in Islamic management in 2008. One morning, I dropped by his office and said, “*Prof, this is a great book. But some of the references are old. You need to write a new edition.*” He said, “*Great idea. You write it.*” It was as simple as that. I agreed and the rest was a lot of hard work.

We took the first edition and added a couple of chapters. We re-wrote some of the chapters and we added new references. More importantly, professor Khaliq managed to persuade Pearson Malaysia to be the publisher. He explained the things to watch out for when signing a contract. The key seems who owns the copyright and for how long. When in doubt, check with a colleague that teaches commercial law. He also educated me about the importance of having a say in designing the cover. The first thing that people see is the cover. If it is badly designed, people might never open the book and start reading. It was all new for me, it was all exciting, and I learned a lot. These include:

- The amount of work needed to write a book is enormous. You can easily publish five to ten papers instead. It is very tedious work. Hunting for the grammatical and spelling errors. Hunting for an interesting angle. Writing the references. Dealing with the editors and the proof readers. The work never seemed to stop.
- Virtually no one will see it as an academic contribution. Most universities put a lot more weight on publishing papers compared to writing books. In some cases, for promotion exercises, the evaluators ignore any book that has been written. In short, writing books may slow down one’s academic career.
- Every writer gets an advance of about RM 1,000 or RM 2,000. After that, it is just royalties. But the sales tend to be low so that the royalties are almost non-existent. All that work for about RM 1,000.

After my first experience, I concluded that writing a textbook makes no economic or career sense. People might disagree of course. But, at the end of the day, good textbooks are needed to push the discipline forward. Writing textbooks only make sense if one is thinking about *sadaqah jariah*, about leaving a legacy. There is also an emotional experience that is difficult to describe. I co-authored my first textbook when I was 40. I am now 50. I am glad that I wrote a few textbooks, even if it was somewhat irrational from a career or financial perspective.

THE SECOND BOOK

By 2012, I had gained a reputation in our *kulliyah* as a book writer. One of our professors in Islamic Finance proposed that I co-write a book on Strategic Management from an Islamic Perspective. I knew

how much work was involved so I was reluctant to do so. I said no politely. A few weeks later, he asked again. I said no politely. A few weeks later, he asked again. It was getting more and more difficult to say no. In any case, during those few weeks, I had started to develop a concept about how the book would look like so I said yes. My co-author was professor Khaliq again. This time he got John Wiley in Singapore to be the published. Like the first book. Lots of work. Lots of details to sort out. Chapters to submit by certain deadlines and proofs to review. I did publish data about my research on developing spiritual intelligence among Muslims (see Table 1).

Table 1: Some Quantitative Data

No	Questions	1st round	2nd round	Sign.
1	I have often questioned or pondered the nature of reality.	3.48	3.71	0.089
2	I have spent time contemplating the purpose or reason for my existence.	3.9	3.95	n.s.
3	I am able to deeply contemplate what happens after death.	3.7	3.84	n.s.
6	It is difficult for me to sense anything other than the physical and material.	2.45	2.54	n.s.
7	My ability to find meaning and purpose in life helps me adapt to stressful situations.	3.77	4.13	0.025
8	I can control when I enter higher states of consciousness or awareness	3.59	3.72	n.s.
9	I accept the theories about such things as life, death, reality, and existence.	4.47	4.5	n.s.
13	I frequently contemplate the meaning of events in my life.	3.81	3.85	n.s.
14	I define myself by my deeper, non-physical self.	3.54	3.79	0.04
15	When I experience a failure, I am still able to find meaning in it.	4.29	4.28	n.s.
16	I often see issues more clearly while in higher states of consciousness/awareness.	4.06	3.84	0.06
17	I have often contemplated the relationship between human beings and the rest of the universe.	3.79	3.84	n.s.
18	I am highly aware of the nonmaterial aspects of life.	3.75	4.04	0.022
19	I am able to make decisions according to my purpose in life.	4.06	4.15	n.s.
21	I have deeply contemplated whether or not there is some greater power.	3.75	3.91	n.s.
22	Recognizing the nonmaterial aspects of life helps me feel centred.	3.58	3.86	0.032.

Source: Fontaine and Ahmad (2013)

Eventually, the book was printed and we assumed that Wiley would use its substantial marketing influence to sell the book all over the world. It didn't happen. Wiley was eyeing the international market so it set the price at \$ 50, about RM 200 per copy, so our local students could not afford to buy the textbook that I used in the classroom. The frustration was quite incredible.

THE THIRD BOOK

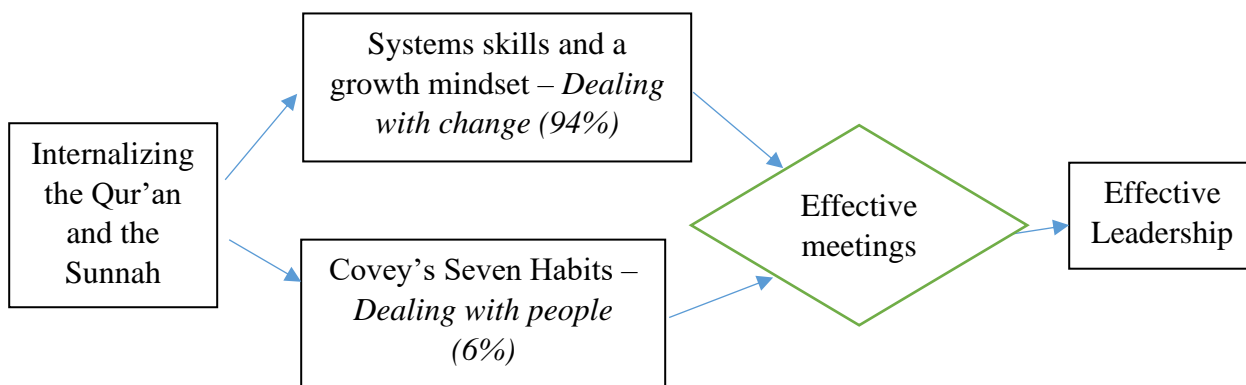
By 2015, I had met another professor in the university who was responsible for coordinating the co-curriculum activities of all IIUM students. He wanted me to write a short textbook that would focus on the management and leadership skills. The book would be published by IIUM press. I saw a new angle. Thousands of IIUM students would buy my book every semester. I worked hard to publish the new book. The contract was pretty bad but I assumed that the royalties would be substantial. The book was published in 2016. Disaster struck. The professor that I had been in contact with left IIUM. A new person was appointed as the head of this unit and he decided not to use the new book. Apart from making my CV look thicker, nothing much came from that book. I did enjoy writing the book though.

THE FOURTH BOOK

By this time, I had developed a new concept for Islamic leadership. Based on the effort with Wiley, we agreed another contract. We received an allowance. Professor Khaliq and I wrote the book. It was, again, painful stuff. A few weeks before the deadline, the publisher sent an email. Wiley New York had reviewed the book, didn't like it, and the contract was broken by the publisher. We were allowed to keep the allowance of course.

We thus had a great manuscript (that had been vetted by editors in New York) but no publishers. Several months later, a small publisher attached to IIUM agreed to publish it. The book was published, the price was reasonable, but there was very little marketing effort so the book did not sell. We did develop the Prophetic Leadership Model (see Figure 1)

Figure 1: The Prophetic Leadership Model



This model became the framework for all of my subsequent research.

THE FIFTH BOOK

It seems incredible that after so many disappointments, I would write another book (this time by myself). Some explanation is required.

The traditional publishing business has been completely disrupted by new technology. Many people do not buy books anymore. They simply download PDFs versions from the Internet. Many publishers have problems staying alive or have gone bankrupt. However, I came across a company called Akademi Sinergi. Akademi Sinergi part of kumpulan media Karangkraft. They provide training for the corporate sector. They also publish books. They often run free seminars and can have 500 people show up. They use a book and mention that the book can be bought outside. During the break, hundreds of copies can be sold. It's a very powerful concept. Instead of selling books, you are providing a package – training and a textbook. The book is due to be published in October 2020. But Akademi Sinergi has already organized two public programs in order to create publicity for the book. Each program was attended by around 70 people from the corporate sector, various NGOs, and some governmental agencies. After each session, there is always an opportunity for networking or for appearing on TV Sinar or TV Hijra.

At the beginning of this paper, I discussed the importance of clarifying one's goals. Having written several books, I have decided that I wanted to make a difference to the way Islamic management develops in Malaysia. Although teaching students is satisfying, the key seemed to reach top management in private Muslim-dominated commercial organizations. I decided that if I sold 5,000 copies to 5,000 students, it would not have any long-term significant impact. If I could sell 1,000 copies to 1,000 Muslim managers, that would be different. Assuming that half of them become interested in Islamic management, that would be 500 people with influence who could push the Islamic management agenda forward. If half of those are able to convince their colleagues, that is potentially 250 companies that would embrace Islamic management. I am not able to reach these people personally. But Akademi and Kumpulan Karangkraft has the reach. But let me return to SWAN 2020 participants.

SWAN 2020

The purpose of this paper is to help SWAN2020 participants write textbooks if they so wish. Although I realize that not everybody would like to write a textbook, I am assuming that many 10% of attendees would be interested. I would argue that in this post-COVID 19 world, Akademi Sinergi is the best platform because their marketing strategy is to offer a package – training and a book. The key is to find the right angle, the right hook to attract Akademi Sinergi (or companies like it) and the right audience. That topic will be the focus of the rest of the paper.

The key, I propose, is quantitative data. Back in 2008, I had a student with a long list of academic and emotional problems. I used a conventional approach and told him about goal-setting and time

management. It made no difference. I advised him for over a year without any tangible results. Not knowing what to do, I advised him to watch Islamic videos. Within a few weeks, his emotional problems started to resolve themselves and his academic performance increased. I was stunned by the speed at which he changed.

In 2010, I joined IIUM. With this experience fresh in my mind, I gave an assignment to my management students. They had to watch one Islamic video every week, keep a diary, and submit everything at the end of the semester. The reports were very optimistic. Many students reported that this assignment had helped him sort out a variety of spiritual problems. This became my standard assignment. In 2013, one of my PhD students found a questionnaire that measured spiritual intelligence. I decided to give the questionnaire to my students at the beginning of the semester, asked them to complete the Islamic assignment, and then measure their spiritual intelligence at the end of the semester. Thus, I started publishing quantitative data. Table 1 was some of the data that I have published to date. I was not really exploring Islamic topics (that is not my field), but I was exploring how students react to Islamic topics. I did this for many years and found that practitioners really like quantifiable data. It seems very solid for them. Almost more real than a detailed literature review. In 2020, I had a conversation with a former student. He said something like, *“the one thing that is missing from the Islamic Revealed Knowledge departments is quantitative data. That is why I like your work.”* That statement made me think quite a lot. It is almost as there are ought to be three areas of research in departments of Qur’an and Sunnah. They are,

1. The theoretical formulation of Islamic knowledge. This is the traditional area of research
2. The practice of Islam in Muslim countries. This has to do with understanding the perception of ordinary Muslims towards the Qur’an and the Sunnah.
3. The difference between the two would indicate the gap that people involved in Dawah would need to solve.

It may be that this approach is already been carried out. But it seems that the systematic collection of data to identify and rectify errors of perceptions is lacking. Yet, as far as most practitioners are concerned, they are not interested in the theoretical debates about Islam. They are very concerned about how to fill the gap. That’s the hook and that is the kind of research that can easily be published. I will give several examples to illustrate what I mean. These examples come from my own research with my students. Some of it has been published and some are ideas that have been tested with students but that have not yet been tested. Before I do so, let me highlight the work of Benslama.

Fethi Benslama is a Tunisian psychiatrist living in France. He specializes in providing psychological help to French Muslims who get involved in terrorism. He found that many young Muslims in France are confused about their religious identity. They have been told that to enter Paradise, they need to be perfect Muslims. They are not perfect so throughout their teenage years, they slowly become convinced that they are destined to enter Hell. When Muslim terrorists come along, they say, *“to be a perfect Muslim, you must join us.”* So many join these organizations. Benslama argues that many scholars fail to understand this phenomenon because they ignore (or under-estimate) the subconscious. Very often, a message might be understood at two levels. These are,

1. At the conscious level, one is learning about the Qur’an and the Sunnah
2. At the unconscious level, one might be distorting the Qur’an and the Sunnah.

Benslama is reminding educators that it is not what we say that matters, it how listeners interpret what we say. In short, understanding the gap between the theory of Islam and the perception of Muslims is not a trivial matter. But let me share some concrete examples.

The first example concerns *surah al-Fatihah*. For several semesters, I have been asking my students to keep a diary linking their daily life to some of the themes in *surah al-Fatihah*. For many students, this is a very novel kind of assignment. There is no right or wrong answers. It simply indicates their perception about the relevance of this *surah* in their daily life. The results are always the same. These include,

1. Before doing the assignment, the majority did not know what *al-Fatihah* meant. Even if they vaguely knew what the words meant, they never thought about the meaning.
2. They are very confused about the Names of Allah. The name *Ar-Rahman* is generally misunderstood. They often associate with having their sins forgiven rather than receiving the bounties of Allah.
3. A major confusion concerns the belief in *al-Qadar*. In a related research conducted by one of my DBA students, 90% of Muslim students are confused about this concept. They are, in particular, very confused when seemingly bad things happen to them.

None of these ideas are new. However, when one does an intervention (i.e. survey them before, get them to reflect on the *surah*, and then testing again), the gap is often reduced. The reduction in the gap is quantifiable and that is what practitioners like to see.

The second example concerns the understanding of the Sunnah. This project was initiated after I had discussions with a Muslim CEO. We were talking about corruption and he explained that some corrupt Muslim CEOs “*hold on to the hadith that whoever says that shahadah will enter Paradise*”. Scholars know that the *shahadah* has conditions. Many ordinary Muslims don’t understand. They think that they can do anything they like because their *shahadah* will save them. This is only one of many misunderstandings concerning the Sunnah. The other misunderstanding seems to be concerning unethical earnings. Many Muslims have a very casual attitude towards *haram* earning because the idea that deeds can be rejected is not clear in their minds. The benefits of such a study should be obvious. Once the gap has been identified, the gap can be filled. That is what practitioners like.

I am still working on this project of helping Muslims better understand the Sunnah. One of the classical references is of course *Imam an-Nawawi’s Forty Hadith*. I speculated that it is very difficult for Muslims to remember all 42 narrations in the Forty Hadith. I decided to select only seven narrations and to associate each narration with a tag line that would help students remember the narration (see Table 2).

Table 2: Seven Narrations

<i>Description</i>	<i>Tag Line</i>
1 Hadith # 10	Allah is pure and accepts only deeds that are pure
2 Hadith # 19	Be mindful of Allah and Allah will protect you
3 Hadith # 24	I have forbidden wrongdoing (<i>zulm</i>) for Myself so do not wrong others
4 Hadith # 42	As long as you call on me, I will forgive you

- 5 Hadith # 21 Believe in Allah completely and then stand firm
 - 6 Hadith # 9 Avoid sins completely, do good deeds as much as you can
 - 7 Hadith # 7 The religion is *naseehah*
-

This approach has helped me simplify the way I teach the Sunnah in the classroom. As I have mostly management students, I remind them that Allah is pure and that *haram* income means that one's deeds can be rejected. What I hope to do in future semesters is,

1. Measure the spiritual intelligence of my students at the beginning of the semester
2. Talk extensively about these seven narrations. I would like them to investigate the widespread awareness of the problems associated with unlawful income among Muslims in Malaysia. They will keep a diary in which they write down their daily reflections about the importance of following the Sunnah.
3. At the end of the semester, the questionnaire will be distributed a second time

Some lectures might be uncomfortable collecting quantitative data. The same exercise can be done but relying on qualitative data instead. For lecturers who are teaching hadith to Islamic studies students, this can be an interesting assignment. Each student needs to select seven narrations only from The Forty Hadith and justify their choice. It would be very instructive for lecturers to see which hadith they choose, which they ignore and why they do so.

The third example concerns one of the most magical words in management, developing a process. Most practitioners are eager to develop the spirituality of their staff. Their question is: how. The traditional approach is to hire a speaker, arrange for employees to attend a workshop (preferably in a hotel), and listen to a lecture. This approach is time consuming and expensive. It is difficult to justify because every training needs to be justified by a return on investment (ROI) and it is very difficult to calculate the benefits of a religious talk. By luck, I discovered in 2009 that this could be done by watching Islamic videos on YouTube. I linked this with the practice of keeping a journal (which promotes critical thinking and reflexive learning). I found that there are two ways of doing this. One is to focus on individual learning. In this case, individuals are given a topic (e.g. reflect on *surah al-Fatihah*) and they produce regular progress reports. The other option is to focus on group discussions. For multiple reasons, this is the approach that I recommend. But as far as HR managers are concerned, the logic is always the same. I have quantifiable data that shows that the intervention has a benefit and the cost is virtually free because all the content is freely available.

Every time that I try to measure the gap between theory and practice, I tell my students about Benslama findings and we discuss whether Islam demands perfection or simply improvement.

LIMITATIONS

The main limitation to this study is obvious but still needs to be mentioned. It is based entirely on my personal experience. It probably reflects some misunderstandings that I may have about publishing a

textbook. I would nonetheless argue that such a paper is useful because it highlights some issues that educators need to think about before they try to publish a textbook.

CONCLUSION

This paper has shared some of my experiences in writing books. I have argued that there is a need for studies that highlight the gap between the theory of Islam and the perception of Muslims. Specifically, practitioners want to know how to reduce that gap in a cost-effective manner. I shared some examples of what might be done. I would argue that these types of research could be linked to the Prophetic Leadership Model that has been presented in Figure 1. I believe that this is a useful model to build on because it is one that Muslim practitioners seem to accept.

Let me finish with a concrete proposal. Assuming that a group of SWAN 2020 participants are interested, we can brainstorm a concept for a new book, and assign chapters to several participants. In fact, we can develop the ideas for several books. Once that has been done, all interested parties could visit Akademi Sinergi and meet its CEO, Mr. Fazrul Ismail. I can become the middleman and facilitate that meeting. Once that meeting has taken place, participants can decide what they want to do.

ACKNOWLEDGEMENT:

This research was made possible by the grant DEBA 19-001-0007 provided by the International Islamic University Malaysia.

REFERENCES

Aftab, M.A., AAhad, O.G., Fontaine, R & Rahman, M.S. (2017) Assessing Organizational Citizenship Behaviour through Constructing Emotional Intelligence. *Asia Pacific Journal of Business Administration*, Vol. 9, Issue 2, pp. 105-117.

Ahmad K & Fontaine R (2011) *Management from an Islamic perspective (2nd edition)*. Singapore: Pearson Custom.

Benslama, F. (2016). *Un furieux désir de sacrifice: le surmusulman*. Paris: Seuil.

Fontaine. R (2014) *Developing Spiritual Intelligence: Some Empirical Evidence*. ICMIP 2, August, IIUM, Malaysia

Fontaine, R. (2015) The Psychology of Preaching: The Power of Diaries, *Al Shajarah*, Vol. 20, No 1, 27-52.

Fontaine R (2016) *Leadership and Management Skills*. Gombak: IIUM Press

Fontaine (in press) *Islamic Management: The Power of Qur'anic Thinking*. Shah Alam: Akademi sinergi.

Fontaine, R & Ahmad, K (2013) *Strategic Management from an Islamic perspective*. Singapore: John Wiley

Fontaine, R, Ahmad K and Oziev G. (2017) *Islamic Leadership Today*. Kuala Lumpur: ICIFE.

Fontaine, R., Ahmad, K. and G. Oziev (2020) The Prophetic Leadership Model: A Systems Perspective. *AFKAR*, Vol. 4, Issue 1

Living Sufism: Tradition Literacy Write in Indonesia

Khoirul Fahmi

Student Program Studi Tasawuf dan Psikoterapi, Fakultas Ushuluddin,
IAIN, Kudus, Indonesia

Telp. +62 882-3240-9322 E-mail: fahmikhoiruddin251@gmail.com

Salmah Faatin

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 856-4856-9180 E-mail: salma@iainkudus.ac.id

Atika Ulfia Adlina

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +6281329025744 E-mail: adlinautsman@iainkudus.ac.id

Rinova Cahyandari

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 821-3217-6437 E-mail: rinovapsikologi@gmail.com

Erina Rahmajati

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 852-2952-2497 E-mail: erina.rahmajati@iainkudus.ac.id

ABSTRACT

Sufism spread in Indonesia is still dominated by oral traditions through the Koran of Sufism through pesantren and tarekat. The tradition of Sufi writing in Indonesia still needs to be developed. The article aims to reveal the meaning behind the Sufi writing tradition at the At Taqi Islamic Boarding School, Jepara, Central Java, Indonesia. The Sufistic meaning on the wall writing revolves around maqamat and ahwal such as tawadu, qanaah, repentance. In-depth interviews were conducted to obtain data on the extent to which the students and caregivers at the pesantren understood the wall writing. The contribution of this research shows that the Sufi writing tradition can be used as a medium for conveying messages of Sufism in society.

Keywords: Living Sufism, Sufism, Written literacy tradition

INTRODUCTION

The tradition of writing about the theme of the Sufi sticks or Sufism in Indonesia has not so much. Sufism in Indonesia is still dominated by the oral tradition. Oral traditions through chanting the Sufism book are still widely found in Islamic boarding schools or through certain Tarekat. The increasing number of Tarekat followers from the year to the years it is evident that the attention of the Indonesian people is still quite large in the area of oral

tradition. Although Thus, the tradition of writing Sufi in Indonesia did not disappear so alone. If viewed from a historical perspective, the tradition of Sufi writing in Indonesia cannot be separated from the early Sufi figures in Indonesia. Hamzah Fansuri developed the understanding of *wihdatul wujud*, *hulul* and *ittihad* by preserving the culture of writing either through the work of books explaining the concept of Sufism in detail or also through poetry Associated with wandering, Hamzah Fansuri mentioned in verse¹,

Hamzah Fansur in the Makkah

Seeking God in the Temple of the Ka'ba

In Barus to Kudus too lousy

In the end, it could be in the house

Samsuddin Sumaterani, who became a student of Hamzah Fansuri, also preserved the writing tradition by writing *syarah* against Hamzah Fansuri's poems² in addition to also write poetry itself. In the poem Samsuddin Sumaterani is,

Servant ties this stanza

Under the wish of the regent king

Syah pole Sampurna kamil

Wali Allah sampurna wasil

Tradition write a Sufi himself that question is how the teachings of Sufism poured through writing good writing prose or poetry or nonprosa. If nonprou writing in the Sufi world can be represented by Sufi figures such as Al-Ghazali in *Ulumuddin ihya* or the book *Misykatul Anwar* by Ibn 'Arabi. For prose writing or poetry can be represented by Jalaluddin Rumi in the Book of *Rubaiyat* or *Mastnawi*³. Jalaluddin Rumi itself is a figure of Sufi who introduced the teachings of Sufism through approach to art. Through art, gentleness is tempered in such a way.

The written tradition of poetry in the Sufi world was originally an expression of the character's spiritual experience⁴, not as well as necessarily an article that is deliberately written to teach in the direct teachings of Sufism. By because it is, often found words that

¹ Syamsun Ni'am, "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 12, no. 1 (2017): 261–86, <https://doi.org/10.21274/epis.2017.12.1.261-286>.

² Nurkhalis A Ghaffar, "Tasawuf dan Penyebaran Islam di Indonesia," *Rihlah* 3, no. 1 (2015): 68–79, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

³ Miftahul Ulum, "Internalisasi Sufisme Melalui Karya Sastra Sufistik Di Pondok Pesantren Maulana Rumi Yogyakarta," 2020.

⁴ Syarifuddin, "Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri," *Media Syariah* XV, no. 1 (2013): 105–16.

are ratios not be accepted by reasonable minds⁵. Similar to satahat is a term that is defined as a word from the mouth of a Sufi k ethics being in a state of trance or condition are not aware due to emotional expression that beyond the usual time ' fused ' with God⁶. Overflow of feeling full meaning of that which is the expression of spiritual delivered by using the language of symbolic poetry or lyric. But then, the works of poetry of the leaders of Sufi that inspire and give insight religion for the followers. Some there are who preserve also in the form of the tradition of writing poetry or just words of Pearl full of meaning.

Although the tradition of writing Sufi appears not received attention quite big in Indonesia, there is a boarding school in inland Java, Central quite consistently produce writings of Sufi. It is the uniqueness of its own for Islamic boarding in Indonesia are rarely preserve the tradition of writing Sufi primarily in terms of writing poetry or words Pearl then translated in the languages of Java and then pasted on the walls of the building boarding. Islamic boarding at- Taqiy Jeparu have dozens of words pearls are plastered on the walls of the wall is clear. The words are not just written and pasted. The view is going to be able to easily be found when it entered into the hut boarding at- Taqiy. Words that are the fruit of the miracles of the caregiver pound dock boarding, namely Abuya Nur K Holis Masyhuri. Every sentence that in the outboard on each wall has a variety of meanings that are very deep.

Of the various kinds of writing there and mounted on the walls of the cottage boarding at- Taqiy. Cenvy typical of each article that appeared clear. That how great the zuhud dan figure of a Sufi is who is close and full of love to the Creator of the universe. Writing posts that have a lot to change the pattern of thinking of each person who comes to the cottage boarding at- Taqiy d ikarenakan writing it has a meaning that is clear and unequivocal. One of the writings that the author has seen in the At- Taqiy Islamic boarding school is, "*Heh... !!! kowe kuwi lo ... opo ...???, Kowe kuwi lo ... sopo ???, Sopo anyway kowe kuwi ... ???* "

The sentences that can be in understand from various angles of view are different. According to the view of the authors, that true of all beings is a servant slave, who did not have anything, not having the power of anything and show the majesty of Allah as the creator of the entire universe. There is still a lot of more writing writings are attached dashing at the cottage boarding at- Taqiy. So, some writing interesting and distinctive that need to be studied. As a treasure in Sufism science that is so wide.

⁵ Tasmin Tangngareng, "Puncak-Puncak Capaian Sufistik Dalam Perspektif Metodologis," *Aqidah-ta : Jurnal Ilmu Aqidah* 3, no. 1 (2017): 83–97, <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v3i1.3410>.

⁶ Muhammad Irfan Riyadi dan M. Harir Muzakki, *Multikulturalisme pada zaman kasultanan pajang abad ke-16 m* (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019).

PROFILE OF NUR KHOLIS, A PIONEER OF THE TRADITION OF SUFISTIC LITERACY IN CENTRAL JAVA

Islamic boarding at- Taqiy stood since the year 1988, under the care of KH.Nur hamid Al-Haafiz and assisted by KH. Nur Kholis Masyhuri. Previous pesantren called Raudhatul Qur'an to examine about science-i LMU Al- Q u ' ran and memorize led by KH. Hamid Nur, while study of the book of yellow classic in custody by KH. Nur Kholis Masyhuri.

The culture of Sufistic literacy at the At- Taqiy Islamic boarding school was pioneered by Nur Kholis Masyhuri. At the beginning, he wrote Sufistic concepts in simple writing using paper and a simple typewriter. The writings are very thick with mystical concepts are presented using Arabic, Indonesian and language Jawa. Hany a course, the mystical writings were lost because of santri when it was not yet aware of the urgency of the text.

Sufi literate culture in the form of the writing wall in cottage boarding at-Taqiy started since the 1999-2000's. The ulisan is poured on the screened green cloth. Along with technological advances, these writings are printed using banners with the aim that they are not easily damaged. Posts walls of the Mining, a time in the outboard is *"Ingatlah... ingat...!!! Perkoro ndonyo sing nyenengaken niku mangke mesti nyusahaken!!!"*

A series of these sufistic writings are displayed on almost all the walls of the cottage boarding. The whole set of t ulisan -tulisan it is the work of Nur Kholis Masyhuri. Place or placement, is often a reference as the installation of an object to be attached, especially if the object has a special meaning. Literacy Sufi form of writings in Islamic Boarding at-Taqiy designed a simple and attractive in shape banner square- long. The banners are displayed in various corners of the interior and exterior of the cottage. Everything is neat and attractive.

When visiting in the cottage boarding at- Taqy, in the area of the exterior of the building visitors will be greeted with a banner that reads sized 4x1 m sufistic statement that tar pairs at the entrance gate lodge area at the bottom of tile -room office of the students (Figure 1).



Figure 1

Furthermore, when visitors park the vehicle, they will be greeted with a 4x1.5 m banner with sufistic sentences attached to the garage canopy (Figure 2).



Figure 2

The next banner is placed on the *gazebo* in the north near the public bathroom (Figure 3) and in the north corner of the pavilion, to be precise under the pavilion roof (Figure 4). On the banner, it can be seen using the letter be in blue, green and yellow, along with pictures of wolves and buffalo (Figure 3).



Figure 3



Figure 4

Several other banners were installed on the interior of the cottage building, including on the walls of the mosque (Figure 5) and the hall of the al-Taqi Islamic boarding school (Figure 6).



Figure 5



Figure 6

The total number of banners with sufistic sentences written in the al-Taqi Islamic boarding school was 14 copies. All writings are presented in large font so that it is easily read by the students. Green and yellow colors are dominant in the Sufistic literacy presentation on the banner. The logo of the al-Taqi Islamic boarding school is always embedded on every banner.

INTERPRETATION OF MAQAMAT AND AHWAL IN VISUAL SUFISTIC LITERACY

Sufistic visual literacy is manifested in the form of written sentences with sufistic values at the Al-Taqi Islamic Boarding School in Jepara comes from the life experiences of Nur Kholis. These writings have become a characteristic inherent in the al-Taqi Islamic boarding school despite its existence in limited numbers.

The creation of these writings went through a very long process. The writings he wrote was not for any purpose. KH.Nur Kholis Masyhuri made the writing not addressed to anyone, there was no desire to be read or seen by the public. As for the language of writing and the color in the banner, there are quotation marks (question marks, exclamation points and semicolons) also not intended for any purpose. These writings have several meanings that are related to one another. To be able to feel or interpret the existing writing, one must prioritize feelings or have a more sensitive heart.

This writing "*Heh! Kowe kuwi lo opo? Kowe kuwi lo sopo? Sopo toh kowe kuwi?*" is like ordinary writing at first glance, it can also be said to be trivial because words and writing are very common, especially in Indonesia where people are good at making Islamic memes and those that are up to date on Instagram. The writing can also make people who read it seem arrogant. Abu Yazid, a santri said "*wangsul maleh kaleh sing Derek ting pondok kaliyan sing mboten, makna niku gih saged seppintas nyengeni, soale nek mboten nate derek ngaos gih mboten saged maknani, soale tulisan niku kangge hati mboten lahiriyah dik, tapi gih bali maleh intine ting tulisan sing ting gerbang dik*"⁷. Abu Yazid said that he interpreted the writing back to the writing on the gate of the At-Taqy pesantren to be writing that human is "*apes, asor, ino, nestho, bodho, melarat, ora iso opo-opo, ora kuat opo-opo, ora kuwoso opo-opo, ora reti opo-opo, bahkan dudu opo-opo*"

Every word in the article that has meaning or meanings are clear. With questions that are so clear and answers that contain ketawadhu'an value. In the few occasions that writers get KH. Nur Kholis Masyhuri said " *sejatine crew dewe niku mboten Sinten-Sinten, crew dewe niku Abdun (slave slave) mboten saged nopo-nopo, mboten kuwoso nopo-nopo . Sing kuwoso nopo-nopo niku GIH naming of Allah Almighty, the Prophet Muhammad ting s*

⁷ Abu Yazid, wawancara pada tanggal 12 Maret 2020

irah niku mawon disebutke Muhammadun Abduhu Warasuluhu". KH Nur Kholis Masyhuri always said with full consistency that humans are hambah slave, not a nobody and not be anything, because that could be anything only Allah the Lord of the universe Nature.

Talking about a humble heart (tawadhu') of the Prophet Mohammed which is imperfect beings, perfection was implied in the poem that made by Mbah Dalhar Watucongol Magelang, which reads:

"Lam yahtalim qoththu thoha muthlaqon Abadan

Wa ma tatsa-aba ashlan fi madaz-zamani

Minhud-dawabu falam tahrob walam waqo'at

Dzubabatun Abadan fi jismihil hasani

Bikholfihi ka amamin ru'yatan tsabatat

Wa la yuro or baulin minhu fi 'alani

Waqalbuhu lam yanam wal'ainu qod na'asat

Wa la yuro dhillahu fisyyamsi dzu fathoni

Katfahu qod 'alata qouman idza jalasu

'Indal wiladati shif yes DZA bimukhtatani "

In the poem that describes some of the privileges that are owned by the king of the Prophet Muhammad. Among others: the Prophet Muhammad is not never dreamed ugly and do not ever also evaporate forever. All animals are subject subservient to the king of the Prophet Muhammad, until all the tail flies are not dare washed over her, and still many more privileges are contained in the poem that has not been the author rincikan. In the article it contains some *ahwal* or things that ordinary used in the world of science Sufism. Given that article it refers shall servanthood a creature, and the introduction of a creature to his Lord.

To be a low heart, need the name of exercise and recognition. Due to the knowledge that a servant knows that he is not nothing, or more to the sense *musyahadah*. *Musyahadah* in language means each witness. According to the Sufi term *musyahadah* is direct knowledge about the nature of God. That is, a Sufi or Salik in certain circumstances can see God with the eyes of his heart. In the terminology of Sufism, *musyahadah* interpreted watch in clear and conscious of what that sought it, in other words *tajalli* or unraveling of the veil. By thus, a slave could know the majesty of God d an indeed really could feel that a creature is not able to anything and not anyone without the authority of Allah. The original argument is that Allah is perfect in His power, and perfect in knowledge, and everything that is real

(possible), can exist and does not exist and Allah SWT can manifest or negate.

The sentence, "*Lakonono urip Niki canteen opo anane, Mangke lacquers sae sedayane*" When interpreted into language Indonesia it like this, do life is with what their, later will be better everything. According Hanifuddin (nephew KH. Nur Kholis Masyhuri) he said that "writing niku saged damel pangertosan kagem crew pyambak mas, kados fitting mboten gadah Arto, nopo sanese, nggeh dilampahi mawon sak entene, forgiveness difficult". Posts that can be used as science knowledge that is good for themselves personally, when the state did not have any, received by the sincere, patient and do not be troubled.

The word patience for society in general is a word that is well known. And of course a lot of that has to know even practiced for mangamalkan values that exist in the said patient. In literally, patience means steadfast heart. According to Zun al-Nun al Mishry, patience means distancing ourselves from the things that is contrary to the will of God, but quiet when getting ordeal, and mentampakkan attitude quite despite actually being in indigence in the field of economics. Amongst the Sufi wait interpreted in carry out the commandments of God, in avoid any prohibition His and in accepting all the experiments were in casts His own self us. Be patient in waiting for God's help. Patience in undergoing trials and is not waiting for the arrival of aid.

In a meeting in the mountain of starch (at home Habib Ali), in rutinan reading Burdah KH Nur Kholis Masyhuri tell when previously he was the first time at the cottage, he only occupyspace one meter square, and in dalamnyapun does not exist whatsoever. There are only plywood boards to cover the walls. And that's where he bertausiyah that there is nothing, not thinking about anything, and not difficult. He also spoke that in a state that in fact he was very happy. He said " telek-telek, le ken-leken, Bungah, calm, happy, raose manah moved, flowery dancing, al hamdulillah". It it is because a salik already have properties Thuma'ninah. Thuma'ninah be interpreted find conditions the soul that is quiet and serene and a salik who acquire the condition of the soul is no longer seized with anxiety and worry will be the circumstances that befall him.

In the article "*lakonono urip Niki canteen opo anane Mangke lacquers sae sedayane*" contains several scholarly Sufism are very deep, among other indigent, sincerity, patience, blessings, thanks, ascetic and qona'ah. These things have been contained in the maqamat and ahwal. In literally, faqr (indigent) is defined as a person who hunger, require, or the poor. In the glass eyes of the Sufi, maqamat indigent interpreted as not asking for more than what are already existing in themselves a salik. Feeling sufficient and not lacking anything. On several occasions the author has heard KH. Nur Kholis Masyhuri said, " tyang niku menawi tesh difficult, keimanane tesh questionable, faith nopo mboten? Lha, the crew of the pyambak gadah lord Allah niku lak yo even marem terribly " When someone still feels trouble in his life, his faith is still a question. Because Allah Almighty is

everything, and as a servant must be yaqin.

With the belief that strong, then a servant will be blessed with nature tawakkal, resignation is a trust and surrender to God's will with all my heart and soul. In Sufism, resignation is interpreted as a state of the soul forever remain in quietness and peace, both in a state of joy and drape a. In a state of joy, he will be grateful and in a state of sorrow he will be patient and not restless and restless. Rida is the culmination of the love that a Sufi gets after undergoing a long ubudiyah process to Allah SWT. Ridha literally means willing, like, happy. Harun Nasution menga t be the pleasure means not attempted, and Qadr qada against God. Receive qada and qadar with pleasure. Bringing out feelings of hatred from the heart so that what remained in them was only feelings of pleasure and joy. Feel happy to accept calamity as well as feel happy to receive a favor.

Qona'ah, is feeling enough. In the *Qona'ah* contain values which numbered five, among others Receive by willingly going to what are there, pray to Allah extra who deserve, and tried. Accept with patience will be the provision of Allah, bertawakkal to Allah, not love the world, attracted and deceived by the world. Qona'ah is to feel satisfied with all the provisions of which are given by God and thanked been recognized as a servant. As a piece of writing that is in tiyang pavilion cottage boarding at- Taqy. Writing in the cottage boarding at- Taqy mutually connected to one each other, have the meaning which lysed and depth.

CONCLUSION

Tradition write Sufi in Islamic Boarding School of at-Taqy, Jepara, Jawa Tengah, Indonesia is one of the wealth of intellectual Sufi who need to be preserved. Therefore, in addition to their efforts to preserve the propaganda by way of presenting it in the world writing, the meaning of the writing of the rich will be the meaning of Sufism. Teachings of Sufism on awareness of the nature of man and the essence of being alive , the doctrine of *tawadu*, the teachings of the controls themselves against the vanity of self , remain low heart , sincere in living life enshrined in writing such and recognized by the students that writing it is able to change the pattern of thinking them .

REFERENCE

- Asmawi, Asmawi. "The Tradition of Sufi Yasawî Hagiography: The Relationship of Sufism and Politics." *ISLAMICA: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2014): 86. <https://doi.org/10.15642/islamica.2006.1.1.86-98>.
- Ghaffar, Nurkhalis A. "Sufism and the Spread of Islam in Indonesia." *Rihlah* 3, no. 1 (2015): 68–79. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

Hamka. *Modern Sufism*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.

Nata, Abuddin. *Sufism Morals and Noble Character*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015.

Ni'am, Syamsun. "Hamzah Fansuri: Pioneer of Sufism Wujudiyah and Its Influence Until Now in the Archipelago." *Epistemé: Journal of the Development of Islamic Sciences* 12, no. 1 (2017): 261–86. <https://doi.org/10.21274/epis.2017.12.1.261-286>.

Riyadi, Muhammad Irfan, and M. Harir Muzakki. *Multiculturalism during the 16th century Pajang Sultanate*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019.

Syarifuddin. "Persian Influence in Shaykh Hamzah Fansuri Sufi Poetry." *Sharia Media* XV, no. 1 (2013): 105–16.

Syukur, M. Amin and Masharuddin. *Sufism intellectualism: the study of tasauf al-ghazali intellectualism*. Yogyakarta: Student Library, 2002.

Tamami. *Psychology of Sufism*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Tasmin Tangngareng. "The Peaks of Sufistic Achievements in a Methodological Perspective." *Aqidah-ta: Journal of Aqidah Science* 3, no. 1 (2017): 83–97. <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v3i1.3410>.

Ulum, Miftahul. "Internalization of Sufism through Sufistic Literature at the Maulana Rumi Islamic Boarding School in Yogyakarta," 2020.

Attitude Instrument Based Development Moderation Hadith and Wahdatul Adyan Concept of Educational Institutions In Indonesia

Masrukhin

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 813-2612-5675 E-mail: masrukthinkhin@gmail.com

Salmah Faatin

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 856-4856-9180 E-mail: salma@iainkudus.ac.id

Atika Ulfia Adlina

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +6281329025744 E-mail: adlinautsman@iainkudus.ac.id

Rinova Cahyandari

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 821-3217-6437 E-mail: rinovapsikologi@gmail.com

Erina Rahmajati

Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia

Telp. +62 852-2952-2497 E-mail: erina.rahmajati@iainkudus.ac.id

ABSTRACT

Measurement of moderation attitudes derived from the source of the hadith and the concept of Sufism Wahdatul Adyan has never been done even though therein lies its superiority. It is hoped that changes in moderation will not stop at the moral knowing aspect but will continue on moral loving and moral doing. This instrument is appropriate for students in both formal and non-formal educational institutions. This instrument can be used to conduct early detection of potential moderation attitudes among students. The quantitative method is used to test the validation of the instrument. The result of this instrument test is that students have a pretty good moral knowing potential about moderation. However, through in-depth interviews, it was found that various factors cause why moral loving and moral doing are quite difficult for students to do. This finding contributes to the development of the next instrument, namely in the realm of moral loving and moral doing through the analysis of Wahdatul adyan's tasawuf concept analysis.

Keywords: Instrument, Moderation, Sufisme, Wahdatul Adyan

INTRODUCTION

The education situation in Indonesia has been marked by recent conflicts. During 2010-2014, there were 21,689 cases of violence that occurred in educational institutions. Students and teachers have been victims of various forms of violence.¹ Forms of radicalism in education are not just arise as violence, but it also can be manifested in the form of speech and attitudes. These are potentially producing violence that is not suitable with educational norms. The attitudes that has potential to arise another violence, will have implications for the emergence of situations and school conditions that are not pleasant for students while they do their study.²

Violence in education is often used as an excuse to foster discipline in children.³ The violence that occurs is often committed either by the teacher to their students or between the students. Not only the physical violence (beaten and mistreated), but also psychological violence, like emotional violence committed by insulting, harassing or saying words that hurt their feelings, hurt their self- esteem and reduce their self-confidence that make children feel insulted and helpless. This kind of violence has been a strategy to controlling and discouraging to the students and others, and also to show that the right way to avoid violence or punishment is only by obediently, submit and obey the regulations.

Violence and conflicts that occur in schools will threaten the decline of human dignity due to fading of humanity. Egoism, selfishness, individualism, apathy, low levels of empathy, excessive fanaticism towards certain groups, and extremist mindsets are thought to be the root of conflict in society.⁴ Therefore, an attitude of moderation as an attitude that invites people to be in the "middle path" is needed.

Moderate attitude requires a person to always be in a flexible condition when facing certain problems, especially those that require high heart-control. The aspect of the heart that functions as emotional control, where the heart has the ability to give empathy and this can only be obtained through a soft heart. Apart from being directly exemplified by the Prophet's attitude in the *hadist*, Sufism also teaches how to organize the heart. The Sufism perspective which examines everything in essence, directs a person to look at something that is not only on the surface but also to minimize the negative values. On the basis of this research will be analyzed from the perspective of Sufism through the concept of *Wahdatul Adyan*.

Indonesian society is known as a religious community on the one hand have a good diversity of potential because they generally make religion as the foundation of life. Within this religious framework, the *Wahdatul Adyan* concept was chosen to be further compiled into an instrument. Being aware of the potential for immoderate attitudes in society, it is very important to realize the need for early detection. Valid and accurate measurements of early detection of immoderate attitudes are needed for society, especially for students who are the forerunners of the nation's generation. The instruments are arranged

¹ Heldie Bramantha, "Analisis Fenomena Perilaku Bullying di Kalangan Peserta Didik," *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2019): 1689–99, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

² Muhammad Saekan Muchith, "Radikalisme Dalam Dunia Pendidikan," *Addin* 10, no. 1 (2016): 163, <https://doi.org/10.21043/addin.v10i1.1133>.

³ Nur Cholifa Maulut Diyah dan Ali Imron, "Kekerasan dalam Pendidikan (Studi Fenomenologi Perilaku Kekerasan Di Panti Rehabilitasi Sosial Anak)," *Paradigma* 4, no. 3 (2016): 1–12.

⁴ Rusmayani, "Penanaman Nilai-Nilai Moderasi Islam Bagi Siswa di Sekolah Umum," *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, no. Series 2 (2018): 786–95, <http://proceedings.kopertais4.or.id/index.php/ancoms/article/view/180>; Kemenag Agama RI, *Tanya Jawab Moderasi Beragama* (Jakarta Pusat: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019); Bidang Kehidupan Keagamaan Balai Litbang Agama Makassar, *Paham dan Sikap Keagamaan Mahasiswa Muslim di Kawasan Timur Indonesia* (2010).

from the group of hadith of *Adyan Wahdatul* concept. The presence of this instrument is important and can be used for early detection of moderation among students. Furthermore, the educational institution can provide the exact formula of how to implement the values of a moderate proportional education in school institutions.

WAHDATUL ADYAN AND MODERATION IN THE CONTEXT OF HABLU MINANNAS RELATIONS

Wahdatul Adyan is one of the concepts in Sufism that regulates human relations. *Wahdatul Adyan*, which is defined as "the unity of religions" is often seen as a concept that mixes up various beliefs in religion, but in fact they are not. Ibn 'Arabi in Muzakir⁵ explains that the "the unity of religions" that is meant is not at the level of sharia, namely a form of identity with an exoteric dimension. However, it is on an esoteric or spiritual level, where this form plays a role at the level of experiencing personal experience. There is a humanity aspect in the *Wahdatul Adyan* concept as a consequence of the awareness to serve God sincerely and full of love. There are aspects of humanity in the *Wahdatul Adyan* concept as a consequence of the awareness to serve God sincerely and full of love.⁶ While Inayat Khan⁷ calls it a religion of the heart. When humans are able to get close to God, then humans can make their hearts more alive. Religion built on the foundation of love for God made it possible for believers to also have a sense of God's love for fellow beings. Thus, positive behaviors will emerge such as tolerance or respect and acknowledging the differences between God's creatures solely on the basis of affection or love.

Epistemologically, *Wahdatul Adyan* cannot be separated from the concept of God's relationship with humans. Ibn 'Arabi explains in *al-Futuhah al-Makkiyah* about the relationship between God and humans who move "systemic-causa"⁸ consisting of: 1) The diversity of *Shari'a* (*ikhtilaf al-syara'i*) is caused by the diversity of divine relations. 2) the diversity of divine relations is caused by a variety of circumstances. 3) the variety of circumstances caused by the variety of times. 4) the diversity of times is caused by the diversity of motion. 5) the variety of motion is caused by the different directions of divine attention. 6) the variety of directions of divine attention is caused by the diversity of goals. 7) the diversity of purposes is caused by the variety of appearances of God. and 8) the diversity of the appearance of God is due to the diversity of the *Shari'a*. Thus, the axiological reasoning that can be built is the acquisition of universal values because essentially everything originates from God. In addition, the message of *rahmatan lil 'alamin* can be seen from how God builds relationships with humans and more than that, namely relationships with what they create.

The manifestation of the concept *Wahdatul Adyan* deed lies in how humans maintain his relationship to his fellow human beings on the basis of human values. Because in the *Wahdatul Adyan* concept, it is certain that the awareness of the essence of uniformity is only focused on one goal, God. The competence is built on the premise that it will encourage people to have a balanced attitude (moderate). The principles

⁵ "Toleransi Beragama dan Mahabbah dalam Perspektif Sufi," *Teologia* 23 (2012): 125–39.

⁶ "Jejak-Jejak Pluralisme Agama Dalam Sufisme," *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 17, no. 2 (2019): 263, <https://doi.org/10.18592/khazanah.v17i2.3207>.

⁷ Hazrat Inayat Khan, *The Heart Sufisme*, trans. oleh Andi Haryadi (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002).

⁸ Nur Kolis, "WAHDAT AL-ADYAN Moderasi Sufistik atas Pluralitas Agama," *Tajdid Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan* 1, no. 2 (2017): 166–80.

of justice and balance that exist moderately are inspired by various arguments in the hadith which also regulate relationships between humans.

RASULULLAH'S BEHAVIOR (HADITH) AS A MODERATED SOURCE AND ROLE MODEL

The characteristic of moderate attitude⁹ can be exemplified directly by the Prophet's tolerant behavior through hadith. Some hadith contain elements of fairness and balance the researchers collected to be used as an early detection of the attitude of moderation.

No.	Dimension	Indicator
1	Basic Principles of Human Relations	There should be no injustice. ¹⁰ Placing people according to their place The Younger respects the Old ¹¹
2	Relations with fellow Muslims	Muslims are brothers ¹² Rights of fellow Muslims ¹³
3	Relationships with Neighbors	Must respect neighbors ¹⁴ Must do good to the neighbors ¹⁵ Not hurt the neighbors ¹⁶ Not insult the neighbors ¹⁷ Share food with neighbors ¹⁸ Tolerance with neighbors ¹⁹ The neighbor who deserves the most attention The best neighbor in Allah's view
4	Relations with Non-Muslims	Respect each other ²⁰ May make transactions ²¹
5	If a Dispute Occurs	Reconciling people who are fighting ²² Share kindness with others
6	Appreciating the Poor	1. We need the poor ²³

⁹ Musawar et al., "Moderate Islam as a solution to pluralism in the Islamic world: The experience of Indonesia," *Al-Shajarah*, no. Special Issue Sharia hand Law (2019): 1–24.

¹⁰ Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), no. 4674; Abu Isa Muhammad bin Isa al-Tirmidi, *Sunan al-Tirmidi* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), no. 2419; Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Quzwaini, *Sunan Ibnu Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), no. 4247; Abu Muhammad 'Abd Allah bin 'Abd al-Rahman bin al-Fadl bin Bahram Al-Darimi, *Sunan Al-Darimi* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2002), no.2669.

¹¹ Al-Tirmidi, *Sunan al-Tirmidi*.

¹² Muhammad bin Isma'il Al Bukhari, *Sahih Bukhari* (Libanon: Dar al-Fikr, n.d.), no. 6437; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

¹³ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

¹⁴ Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiah, 1996), no. 4484; Al Bukhari, *Sahih Bukhari*; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*; al-Tirmidi, *Sunan al-Tirmidi*; al-Quzwaini, *Sunan Ibnu Majah*.

¹⁵ al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

¹⁶ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

¹⁷ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

¹⁸ al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

¹⁹ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

²⁰ Al Bukhari; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*; al-Tirmidi, *Sunan al-Tirmidi*.

²¹ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

²² Al Bukhari; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

²³ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

7	Easy to Forgive	2. The relationship between the poor and rich is mutually necessary The great person is someone who can be forgiving Rasulullah is a very forgiving person
8	Speak Good Words	Good speech is alms ²⁴ Good speech is adapted to the interlocutor ²⁵
9	Social Care	Always want to help others ²⁶ Visiting friends and relatives ²⁷
10	Things that need to be taken care of	Do not easily disbelieve the Mu'min people ²⁸ Do not forget to advise and advise one another ²⁹

EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN THE ERA OF 5.0: REVITALIZATION OF FUNCTIONS AS THE BASIS FOR STRENGTHENING TOLERANCE VALUES IN INDONESIA

The largest Muslim population in Indonesia in the world is a strong reason for Indonesia to be predicted as a model for the development of moderate Islamic view. Islam in Indonesia can be used as a role model for the implementation of democracy in other Muslim countries, which can coexist harmoniously with adherents of other religions, can accommodate cultural wealth and be compatible with the democratic system.³⁰ However, after various violent incidents that dragged the name of Islam, the moderate Islam image which has long characterized Indonesian Islam as a tolerant Muslim country began to be questioned or at least questioned. The real action is needed to strengthen the existence of moderate Islam in order to deal with the flow of Islamic understanding that is the opposite, as well as to strengthen moderate Islam as the character of Islam in Indonesia.

The government, especially through the Ministry of Religion, is responding to the increasing understanding of conservative and fundamental Islam by promoting the mainstreaming of moderate Islam. The Ministry of Religion has undertaken several strategies in efforts to strengthen this religious moderation, including the socialization and dissemination of the idea of religious moderation, institutionalizing religious moderation into binding programs and policies, and integrating the perspective of religious moderation into the 2020-2024 national mid-term development plan.

Massive, systematic and institutionally planned efforts must become the basic foundation of mainstreaming the moderate Islam in Indonesia, including through education or educational institutions. Education is one of the determining means for the development or decline of the spread of conservative-radical views. Based on several survey and research results, education or educational institutions are

²⁴ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

²⁵ al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

²⁶ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*.

²⁷ al-Naisaburi, *Sahih Muslim*.

²⁸ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*; al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud*.

²⁹ Al Bukhari, *Sahih Bukhari*; al-Naisaburi, *Sahih Muslim*; al-Tirmidi, *Sunan al-Tirmidi*; Al-Darimi, *Sunan Al-Darimi*.

³⁰ Amin Maghfuri, "Countering Conservative-Radical Understanding By Mainstreaming Moderat Islam and the Role of Educational Institution in Indonesia," *International Journal on Islamic Educational Research (SKIJIER)* 3, no. 1 (2019): 84.

currently one of the comfortable places for the development of conservative-radical views. The tendency for acceptance and consentaneous of conservative- radical views thrives in educational institutions, especially at the high school and university levels. Thus, educational institutions have a central position and a very vital role.

Efforts in mainstreaming moderate Islam have equal opportunities to be developed and disseminated massively in educational institutions. This requires an active role of educational institutions in disseminating understandings and instilling the values of religious moderation. Mainstreaming religious moderation can be started from the most basic stage in education, namely curriculum drafting.³¹ The Islamic education curriculum must be filled with contents that promote and reinforce a friendly, open and tolerant attitude. This must be continued in a learning process that involves teachers who are required to have a broad understanding and prioritize moderate principles. This effort requires great attention and support, especially because of the many types of educational institutions and the vast territory of Indonesia. The Ministry of Religion has initiated this step by implementing pesantren curriculum standardization as an effort to mainstream moderate Islam. This must be supported and followed by other educational institutions such as schools, madrasah or universities so that these mainstreaming efforts can run optimally.

Educational institutions are also required to regularly monitor and assist the activities of organizations or channels used as a means of infiltration of conservative understandings, such as Rohis or LDK.³² Educational institutions need to facilitate individuals who are following the trend of *hijrah* so that they do not fall into a narrow understanding. This is important because based on research conducted by Aziz, *hijrah* actors generally have textual understanding and attitudes in relation to religious issues.

Leaders of educational institutions are also required to participate in the campaign for a moderate understanding of Islam through policies they make. This can be manifested in various forms such as the policy issued by Gadjah Mada University (UGM) by removing the assistance of the Islamic religion which in practice is used by exclusive Islamic groups to disseminate discourse and religious doctrine, or a policy in the form of a deradicalization program in the form of filling important positions with pluralist and moderate figures carried out by University of Indonesia (UI).³³ At a certain level, institutional policies can be used as a means of imposing sanctions or even revoking an organization's license that violates or is not in accordance with the principles of the Indonesian state.

IMPLEMENTATION OF WAHDATUL ADYAN BASED MODERATION CHARACTER BUILDING IN EDUCATIONAL INSTITUTIONS

The research conducted on 110 respondents showed that the main capital of character building at the Moral knowing level are well owned by the respondents. This is indicated by the score on each indicator which is in the very high category, shown by the average respondent of more than 50%. This means that in the knowledge (cognitive) aspect, the respondents already have a fairly good knowledge of the

³¹ Amin Maghfuri, "Peran Lembaga Pendidikan Dalam Pengarusutamaan Islam Moderat Sebagai Upaya Melawan Paham Konservatif-Radikal," *Tadris: Jurnal Pendidikan Islam* 14, no. 2 (2019): 256, <https://doi.org/10.19105/tjpi>.

³² Maghfuri, "Peran Lembaga Pendidikan Dalam Pengarusutamaan Islam Moderat Sebagai Upaya Melawan Paham Konservatif-Radikal."

³³ Maghfuri.

dimensions of moderate attitudes. Moral knowing is related to moral awareness, knowledge of moral values, outlook, moral reasoning, decision making and self-knowledge. To obtain this competency, moral knowing's values are implemented through the curriculum, school culture, and extracurricular activities. The results of this study also show that applying a moderate attitude to the extent of moral knowledge is not enough. This needs to be continued until it reaches a moral feeling (moral loving) including conscience, empathy, kindness, self-control and humility^{34,34}. Furthermore, it is necessary to continue to the stage of moral action (moral doing) which encourages someone to have a moderate attitude with *ihsan* motives and manifest into a personality. At this level of moral loving and moral action, Sufism can take a role through the concept of *Wahdatul Adyan*. The results of the moderate attitude instrument at the moral knowing level will be developed into the moral feeling and moral action level. In addition, the application of the instrument to heterogeneous respondents will also be carried out to obtain more varied research results.

The respondents' high scores in the moderate attitude category are not surprising. Although the number of violence and conflict found was also high. This is due to several things, firstly that the implementation of moderate values applied by schools to the regulatory culture in schools, extracurricular activities and the curriculum prepared by the school. In an integrated manner, knowledge of moderate values has been applied. In addition, the competence of teachers^{35,35}, especially teachers of religious education in schools, also affects the inculcation of religious values that uphold human values. Second, the socio-cultural background of the respondents included in the homogeneous category. Being in a relatively similar socio-cultural situation in a certain society allows people to more easily practice moderation (tolerance)^{36,36}. This is because, people tend to like what is similar to themselves both in terms of character, habits and even values of life. However, people also need to be encouraged to develop attitudes of moderation in heterogeneous climates because the real challenges of moderation are differences and culturally diverse societies.

Meanwhile, the results of the interviews with 110 respondents who on average had a high level of moral knowing, it was found that morally loving (moral feeling) they admit that they need high self-control and high empathy, especially when it is addressed to their friends which is not liked. For example, on the "forgive" indicator, respondent R admits that it is not easy forgiving people he doesn't like or people who have hurt him even though he knows that a great person is someone who is big-spirited and easy to forgive. In addition, the statements of the respondents, which are somewhat different from the moral knowing aspect, are on the indicator of "mutual advice and advice". The respondent T even knew the proposition in the Qur'an where the message about advising each other. He said that the difficulty in advising someone to do good is often due to the factor of being afraid of being embarrassed by the people around him. According to him, people would mock him with the phrase "pretending to be holy or too exaggerated". Somewhat different from respondent M, he said that the difficulty in giving advice to his friends was often caused by low self-confidence. Meanwhile, on the indicator "if there is a dispute",

³⁴ Deny Setiawan, "Peran Pendidikan Karakter Dalam Mengembangkan Kecerdasan Moral," *Jurnal Pendidikan Karakter* 3, no. 1 (2013): 53–63, <https://doi.org/10.21831/jpk.v0i1.1287>.

³⁵ Raihani, "A whole-school approach: A proposal for education for tolerance in Indonesia," *Theory and Research in Education* 9, no. 1 (2011): 23–39, <https://doi.org/10.1177/1477878510394806>; Raihani, "Creating a culture of religious tolerance in an Indonesian school," *South East Asia Research* 22, no. 4 (2014): 541–60, <https://doi.org/10.5367/sear.2014.0234>.

³⁶ Ryan Muldoon, Michael Borgida, dan Michael Cuffaro, "The conditions of tolerance," *Politics, Philosophy and Economics* 11, no. 3 (2012): 322–44, <https://doi.org/10.1177/1470594X11417115>.

respondent F said that if there was a dispute among his friends he would prefer to seek safety rather than intervene. Courage to reconcile is not manifested by certain considerations. In addition, 57 respondents responded to the indicator "sharing food with neighbors" with a very high category score. In this indicator, respondent G said that sharing food with neighbors is good but he feels it is his mother's responsibility at home and not hers.

The results of this study also indicate that the human psychological aspect in the form of the heart that is owned by the respondent still needs to be developed. The potential heart or affection of respondents still needs to be developed through more than just cognitive approaches or even external factors of respondents. The perspective of Sufism through *Wahdatul Adyan* explains that turning on the heart is an obligatory matter in order to make a person have high empathy as well as to have love and affection. Rebuilding a healthy relationship between individuals and God is the only way for individuals to have a heart full of love. The relationship between individuals and God from the perspective of Sufism can be reached through achieving *maqamat* which consists of *at-taubah*, *al-shabr*, *al-zuhud*, *al-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah* and *al-ridha*^{37,37}. These pathways that need to be applied by schools to revive the hearts of students besides the process of implementing moderate values that are included in school culture, curriculum and extracurricular activities.

The implementation of several paths of *maqamat* is also expected not to be trapped only in dogmatic formalities. However, routines often cause a person to be trapped in the stagnation of thinking that leads to an empty heart. Realizing that the *Ilham* of God can come from any door, Sufism teaches the practice of relating to God in flexible ways. *Dhikr* in any way (contemplating God's creation, chanting or glorify God's name, seeking true knowledge of God, etc.) is the essence of good *maqamat* from the level of repentance to the level of *al-ridha*. This is done so that the human heart is connected to God. In addition, the development of the soul through fasting, prayer, suffering, life stress, pain, failure, sharing and so on also needs to be taken so that the soul is easier to control.

CONCLUSION

Measurement of moderation attitudes derived from the source of the hadith and the concept of Sufism *Wahdatul Adyan* has never been done even though therein lies its superiority. It is hoped that changes in moderation will not stop at the moral knowing aspect but will continue on moral loving and moral doing. This instrument is appropriate for students in both formal and non-formal educational institutions. This instrument can be used to conduct early detection of potential moderation attitudes among students

ACKNOWLEDGEMENT

This finding contributes to the development of the next instrument, namely in the realm of moral loving and moral doing through the analysis of *Wahdatul adyan's* tasawuf concept analysis.

REFERENCES

³⁷ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

Al-Darimi, Abu Muhammad ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman bin al-Fadl bin Bahram. *Sunan Al- Darimi*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2002.

al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.

al-Quzwaini, Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.

al-Sajastani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy‘as. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al Kutub al- ‘Ilmiah, 1996.

al-Tirmidi, Abu Isa Muhammad bin Isa. *Sunan al-Tirmidi*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

Bidang Kehidupan Keagamaan Balai Litbang Agama Makassar. *Paham dan Sikap Keagamaan Mahasiswa Muslim di Kawasan Timur Indonesia* (2010).

Bramantha, Heldie. “Analisis Fenomena Perilaku Bullying di Kalangan Peserta Didik.” *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2019): 1689–99. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

Bukhari, Muhammad bin Isma‘il Al. *Sahih Bukhari*. Libanon: Dar al-Fikr, n.d.

Diyah, Nur Cholifa Maulut, dan Ali Imron. “Kekerasan dalam Pendidikan (Studi Fenomenologi Perilaku Kekerasan Di Panti Rehabilitasi Sosial Anak).” *Paradigma* 4, no. 3 (2016): 1–12.

Hamdi, Ilham Masykuri. “Jejak-Jejak Pluralisme Agama Dalam Sufisme.” *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 17, no. 2 (2019): 263. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v17i2.3207>.

Kemenag Agama RI. *Tanya Jawab Moderasi Beragama*. Jakarta Pusat: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

Khan, Hazrat Inayat. *The Heart Sufisme*. Diterjemahkan oleh Andi Haryadi. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.

Kolis, Nur. “WAHDAT AL-ADYAN Moderasi Sufistik atas Pluralitas Agama.” *Tajdid Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan* 1, no. 2 (2017): 166–80.

Maghfuri, Amin. “Countering Conservative-Radical Understanding By Mainstreaming Moderat Islam and the Role of Educational Institution in Indonesia.” *International Journal on Islamic Educational Research (SKIJIER)* 3, no. 1 (2019): 1–14.

———. “Peran Lembaga Pendidikan Dalam Pengarusutamaan Islam Moderat Sebagai Upaya Melawan Paham Konservatif-Radikal.” *Tadris: Jurnal Pendidikan Islam* 14, no. 2 (2019): 247–60. <https://doi.org/10.19105/tjpi>.

Muchith, Muhammad Saekan. “Radikalisme Dalam Dunia Pendidikan.” *Addin* 10, no. 1 (2016): 163.

<https://doi.org/10.21043/addin.v10i1.1133>.

Muldoon, Ryan, Michael Borgida, dan Michael Cuffaro. "The conditions of tolerance." *Politics, Philosophy and Economics* 11, no. 3 (2012): 322–44. <https://doi.org/10.1177/1470594X11417115>.

Musawar, Muallimin Mochammad Sahid, Ahmad Nur Jihadi, dan Setiyawan Gunardi. "Moderate Islam as a solution to pluralism in the Islamic world: The experience of Indonesia." *Al-Shajarah*, no. Special Issue Sharia hand Law (2019): 1–24.

Muzakkir, H. "Toleransi Beragama dan Mahabbah dalam Perspektif Sufi." *Teologia* 23 (2012): 125–39.

Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Raihani. "A whole-school approach: A proposal for education for tolerance in Indonesia." *Theory and Research in Education* 9, no. 1 (2011): 23–39. <https://doi.org/10.1177/1477878510394806>.

———. "Creating a culture of religious tolerance in an Indonesian school." *South East Asia Research* 22, no. 4 (2014): 541–60. <https://doi.org/10.5367/sear.2014.0234>.

Rusmayani. "Penanaman Nilai-Nilai Moderasi Islam Bagi Siswa di Sekolah Umum." *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, no. Series 2 (2018): 786–95. <http://proceedings.kopertais4.or.id/index.php/ancoms/article/view/180>.

Setiawan, Deny. "Peran Pendidikan Karakter Dalam Mengembangkan Kecerdasan Moral." *Jurnal Pendidikan Karakter* 3, no. 1 (2013): 53–63. <https://doi.org/10.21831/jpk.v0i1.1287>.

Religious Study of Pati Fishermen Community in Cultural Space (Alms of the Sea as the Face of Indonesian Islamic Theology)

Vina Lailatus Syarifah

Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin, IAIN Kudus, Indonesia
Tel: +6285700948133 E-Mail: Vinasyarifah1998@gmail.com

Moh. Muhtador

Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Kudus, Indonesia
Tel: +6282331050629 E-Mail: muhtador@iainkudus.ac.id

Irzum Farihah

Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Kudus, Indonesia
Tel: +628122543014 E-Mail: irzumfarihah@gmail.com

Muhamad Hasan Asyadily

Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Kudus, Indonesia
Tel: 081234045106 E-Mail: hasanasyadily@iainkudus.ac.id

Erina Dwi Parawati

Student Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin, Indonesia
Tel: +628161877143 E-Mail: erinadwierinadwi@gmail.com

ABSTRACT

Belief in religion is an inseparable part of human life and is manifested in religious behavior such as the moment of birth, death, marriage, and so on. Such behavior in religion is called worship, while in anthropology it is called ritual. Religious actions that are often carried out will affect the work ethic of a person or community, especially in the lives of coastal communities that are different from other communities, these differences are expressions of understanding religious teachings as the basis of life, such as the practice of sea alms in Pati which is a ritual of human unification. with nature. For them, the practice is a form of gratitude to God for providing rizki that is stocked in the sea, and hopes that the harvest will be more abundant and safe in carrying out activities. This study uses Max Weber's theory to analyze the construction of social actions carried out by the community over the tradition of sea alms. The research results show that the diversity of Pati fishing communities in practicing the teachings of Islam is quite good, while the purpose of the sea alms tradition is to maintain their relationship with God, nature, and humans. That understanding has become a hereditary legacy, while the understanding of religion for them not only regulates human life in the world but also hereafter, and invites humans to do good with nature and humans.

Keywords: Religious, the community of Pati fishermen, alms sea

Introduction

Religion is a belief to believe in supernatural or supernatural powers that influence individuals and society, that belief will affect behaviors such as praying and worshipping what they believe that will ultimately have an effect on us that fear, resignation, and optimism in life. A religion such as performing rituals or ceremonies with something in nature, the relationship between the creature and his God, this relationship to realize his inner attitude is visible in the worship he does and to be reflected also in his daily attitude. In religious life, belief in religion is an inseparable part of human life and is manifested in religious behavior such as the moment of birth, death, marriage, moving house, and so on. Such behavior in religion is called worship, while in Anthropology it is called ritual (rites).

Religious actions that are often done will have a significant influence on the work ethic of a person or community, especially in coastal communities that have very different characteristics from other communities, coastal communities are known to have a high work ethic, strong solidarity, and open to change with social interaction. Revealing religious issues in coastal communities the life of fishing communities is different from the lives of other communities, such as farmers or traders. The difference is seen not only in their lifestyle and mindset but also in their cultural values.¹

This difference is a form of expression in understanding religious teachings as the basis of life, such as the practice of sea alms in Pati which is a ritual of the union of humans with nature. For Pati Pati in Juwana, this practice is a form of gratitude to God who has provided their fortune to be stocked in the sea, so that with gratitude I hope that the harvest will be more abundant and safe in conducting activities. This ritual is the face of religion when understood by its adherents, as expressed by Ruslan² that religion is not a belief that is only spoken verbally, but religion has a variety of teachings that are believed by its people including rituals.

Interestingly this ritual is that the context of worship not only has a vertical value but also contains a horizontal value that is social. The easy language is that the practice of sea alms does not only prioritizes the interests of the community with its Lord but also accommodates the interests of the community by distributing buffalo meat that has been cut. According to Mariasusai Dhavamony, quoted by Idrus Ruslan³ that certain purposeful rituals related to the profession, such as increasing productivity, giving supernatural powers, and protecting a group are called factitive rituals.

Studies on sea alms have been widely studied before, such as the writing of Idrus Ruslan⁴ who studied sea alms in Lampung, Khusnul Khotimah⁵ writing sea alms in Cilacap, Sri Widati⁶ writing sea alms in Pekalongan and Ali Wildan.⁷ Broadly speaking, some of the writings examine the aspects of diversity,

¹ Thaha and Ilyas, 'Perilaku Beragama Dan Etos Kerja Masyarakat Pesisir Di Kelurahan Penggoli Kecamatan Wara Utara Kota Palopo'.

² Ruslan, 'Religiositas Masyarakat Pesisir: (Studi Atas Tradisi "Sedekah Laut" Masyarakat Kelurahan Kangkung Kecamatan Bumi Waras Kota Bandar Lampung)'.

³ Ruslan.

⁴ Ruslan.

⁵ Khotimah, 'Tradisi Sedekah Laut Di Pantai Teluk Penyu, Cilacap'.

⁶ Widati, 'Tradisi Sedekah Laut Di Wonokerto Kabupaten Pekalongan: Kajian Perubahan Bentuk Dan Fungsi'.

⁷ Wildan, 'Tradisi Sedekah Laut Dalam Etika Ekologi Jawa (Di Desa Gempolsewu Kecamatan. Rowosari Kabupaten. Kendal)'.

ecology, and culture of the community associated with sea alms. In this study, the author does not study partially focusing the study on one aspect of sea alms ritual but is more comprehensive because it will examine the struggle of religious teachings depicted in sea alms making it a culture of the Pati community.

The struggle of religious teachings in the cultural frame becomes the main idea offered in this paper, but to find out the motives and actions of sealant behavior is not easy because it requires an approach or theory to understand this. In this case, the author uses Max Weber's theory to analyze the construction of social action by the fishing community of Pati on the tradition of sea alms.

The religious behavior of the ordinary people, framed by tradition, is the attitude, personality, character, and beliefs of a person or society formed by the various habits, cultural influences, and value systems that he believes in. In the fishing community, work ethics and work ethics are influenced by the interaction of the natural environment to form patterns of behavior towards environmental influences.⁸ Social behavior is also synonymous with one's actions towards others. That behavior is shown by feelings, attitudes of confidence, calmness, or respect for others. Ordinary social behavior is also interpreted as social action.⁹

Regional Identification and Social-Religious Settings of the Bendar Fishermen's Community

The religious Behavior of the Bendar Juwana Pati Village Fishermen's Community is very unique to discuss. Bendar Village is the name of a village located approximately 13 km east of Central Java. Precisely located in the district of Juwana district. Most of the population reaches 95% working as pure fishermen. Over time, the people of Bendar Village have several ships due to the hard work and discipline of the people of Bendar Village who now achieve success as fishermen as well as ship entrepreneurs.

The success of the Bendar community did not come immediately. A lot of struggle has to be done. In general, the ship operators in Bendar are just ordinary educated. But in the end it was possible to achieve extraordinary success. In the '80s, Bendar Village just like other fishing villages, is still normal. However, with determination, hard work, effort, Bendar Village can be as prosperous as it is now. Today there are many luxurious and majestic buildings along with Bendar Village. Not to be outdone, several luxury car brands are also displayed in the yard of their citizens' homes. If you enter Bendar Village, you will see a row of luxury, two-story houses with modern design. If commonly known as a fishing village identical to a slum with a shabby hut, different from the fishing village in Bendar Village. In the village, majestic residents' houses such as palaces with high pillars are marbled floors with concrete roofs.

Religious behavior The fishing community of Bendar Village, Juwana Subdistrict, Pati Regency in practicing the teachings of Islam is quite good, can be seen in the implementation of vertical and horizontal worship such as five times prayer, Friday prayers, fasting, zakat, and commemorating religious big days. Because it has high religious awareness, understanding the religious truth that it will embrace. Such a situation exists in the fishing community which then encourages them to firmly defend and carry out their religious orders. As presented by the Traditional Fishermen's Community Syafi'i.¹⁰

⁸ Nadjib, 'Agama, Etika Dan Etos Kerja Dalam Aktivitas Ekonomi Masyarakat Nelayan Jawa'.

⁹ Ibrahim, *Pembinaan Perilaku Sosial Melalui Pendidikan Jasmani*.

¹⁰ Najjar, *Tafsir Al Ayatul Kauniyyah Fi Al Qur'an Karim*.

According to Max Weber quoted by Robertson¹¹, the meaning of religion is a set of rules and regulations that govern human relations with the supernatural world, especially with its god, regulate human relations with its environment. Thus, religion can be defined as a system of beliefs embraced and actions embodied by a group or society in interpreting and responding to what is felt and believed to be supernatural and sacred. As a system of beliefs, a religion different from belief systems or isms due to the foundation of religious belief refers to the concept of the holy (sacred) which is distinguished or opposed to the worldly (profane), and a divine or supernatural (supernatural) which is the opposite of the laws of nature.

Although the level of religious understanding among the people of Bendar Village Fishermen is very consistent. But it is because of the social process, the social process itself is a way of relating to individuals and social groups meeting each other when fishermen, but have their own belief to do religious activities without caring for others, then it will cause mutual indifference another or hatred will appear. The fishing community of Bendar Village at the time of the Fishermen could also practice their religious activities even in the Mediterranean. As said by the Fishermen community.

In contrast to the fishing community who are actively carrying out work as fishermen, in performing the five daily prayers by adjusting the place and conditions. The adjustment of the place and condition in question is the Corsen Fisherman, if the fisherman is often active and at the time of prayer time, then at that time and place the fisherman also performs the five-time prayer worship. Implementation of prayers performed by fishermen in the congregation, And a way to get the direction of Qibla itself by using a compass that has been prepared from home, and all prayer equipment.

There are five types of livelihoods in Bendar Village, namely small traders, women fishermen, Traditional fishermen, korsen or cangkrang fishermen, and bank employees. A fisherman is a person whose livelihood catches fish. Fishermen are people whose job is to catch fish in the sea. Fishermen as fish producers can be divided into 3 groups, first, the korsen or cangkrang fishermen are the korsen fishermen themselves are also called big fishermen because fishermen who work at sea can work for up to 3 months in the middle of the sea to find fish to support the family at home . and the korsen fishermen themselves already have fish auction venues namely TPU 1 and 2 The corsen fishermen themselves have several groups, one group is usually a minimum of 10 members. And the way to carry out the religious activities he has prepared equipment and compasses as the direction of Qibla. And his prayers in congregation in the ship. And if the compass is lost or forgets to carry it he can only follow his inner eyes to carry out his religious activities and the direction of his return. Second, traditional fishermen are fishermen who work only one day in the middle of the sea to find fish. Traditional fishermen also have several groups, one group usually 10 members. But unfortunately, traditional fishermen do not have a fish auction place, but to sell their catch Just distributed in the neighborhood. And the way to carry out his religious activities does not use a compass, unlike the Korsen fisherman who can rely on his compass, because the traditional fisherman does not reach the middle of the sea but there is only a limit to find fish, then traditional fishermen can still know the direction of Qibla. Third, female fishermen who do not have to participate in sea diving are also not like other fishermen, female fishermen only work on the land, because these female fishermen only work in the office to take care of other fishermen who work at sea.

¹¹ Robertson, *Agama Dalam Analisa Dan Interpretasi Sosiologis*.

Religious Construction of the Fishermen of Bendar Pati Village, Indonesia

In this study, researchers understood the construction of the Bendar Fishermen by referring to the cultural context, namely a community construction whose social and cultural life was significantly affected by cultural heredity to the present which transformed into a religious attitude, the Bendar Fishermen as a community that lives on the coast as it has a different cultural identity from other social units, that for fishermen, culture is a system of ideas or cognitive systems that function as "guidelines for life", reference to patterns of social behavior, and as a means for interpreting and interpret various events that occur in their environment. The elements that are directed in the behavior of the social strata that most influence the practical ethics of the religion.

Knowing the exact response of the Bendar Fishermen is very difficult because in fact to define the understanding of Religion. then one way that can be done is to observe how the Fishermen's Response to Religion in daily life because a person's behavior is very closely related to the Understanding of the Religion of the fishermen. The community of the Fishermen of Bendar believes that between culture and religion must run in harmony and this is still maintained until now. A culture that is still considered not to violate Islamic shari'ah by the community is still maintained and accepted by the Bendar fishing community while culture which according to the community is not by religious teachings has gradually been abandoned and has never been done again.

In the religious behavior of the Fishermen of Bendar Juwana Pati Village According to Max Weber's Theory in the journal of thought sociology Reconstruction of Max Weber's theory of Action. According to Max Weber, social action is an individual action against others that has meaning for themselves and others. The action is a social interaction that is divided into three namely: first, the interaction of individuals feeling satisfied with their abilities when successfully doing something. Second, interpersonal interactions are learning processes, or maintaining relationships between people. Third, communal interaction is forming new communities, celebrations, etc.

Conclusion

The social and religious behavior of fishermen in Bendar Village, Juwana District, Pati Regency. In practicing the teachings of Islam quite well, it can be seen as in the implementation of prayer, fasting, and others. Because basically, they have high religious awareness, understand the truth of their religion. This is the situation in the fishing community which then encourages them to firmly defend and carry out their religious orders. As stated by the Fisher Community.

In addition to the religious behavior of the Fishermen of Bendar Village, Juwana District, Pati Regency, it can also be seen the social behavior found in the community. Social behavior of fishermen such as the Alms of Sea tradition in various activities such as food stalls, competitions is held, in carrying out the traditions of fishing communities or Fisherman Rituals and others. The behavior carried out by the Bendar Village fishermen is still maintained until now.

Based on the information above, it can be seen that the Bendar Village fishermen understand the teachings of their religion and carry out their teachings such as the five daily prayers, Friday prayers,

fasting, zakat, and commemorating religious holidays. Religious life The fishermen of Bendar Village who are involved with the sea certainly have a very unique religious behavior to be discussed. The fishermen community of Wedung District in living their lives as fishermen is very concerned with various aspects including maintaining their relationship with God as the creator of the universe, maintaining their relationship with the universe, and maintaining their relationship with fellow humans. This has become an understanding that is largely understood and has been a legacy from generation to generation in the fishing families of Bendar Village.

Understanding religion is a very important role in life and human life, especially for a fisherman, because religion not only regulates human life in nature but also regulates how it will be in the hereafter. religion teaches moral values and invites people to do good about nature and fellow human beings.

References

Ibrahim, Rusli. *Pembinaan Perilaku Sosial Melalui Pendidikan Jasmani*. Jakarta: Rektorat Jenderal Olahraga, 2001.

Khotimah, Khusnul. 'Tradisi Sedekah Laut Di Pantai Teluk Penyu, Cilacap'. *Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 16, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.24090/ibda.v16i1.1391>.

Nadjib, Mochammad. 'Agama, Etika Dan Etos Kerja Dalam Aktivitas Ekonomi Masyarakat Nelayan Jawa'. *Ekonomi Dan Pembangunan* 21, no. 2 (2013). <https://doi.org/https://doi.org/10.14203/JEP.21.2.2013.19-32>.

Najjar, Zaglul al-. *Tafsir Al Ayatul Kauniyyah Fi Al Qur'an Karim*. Vol. 2. Cairo: Maktabah al-Syarqiyyah ad Dauliyyah, 2008.

Robertson, Roland. *Agama Dalam Analisa Dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Pers, 1988.

Ruslan, Idrus. 'Religiositas Masyarakat Pesisir: (Studi Atas Tradisi "Sedekah Laut" Masyarakat Kelurahan Kangkung Kecamatan Bumi Waras Kota Bandar Lampung)'. *Al-Adyan* 9, no. 2 (2014). <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/adyan.v9i2.1415>.

Thaha, Hamdani, and Muh Ilyas. 'Perilaku Beragama Dan Etos Kerja Masyarakat Pesisir Di Kelurahan Penggoli Kecamatan Wara Utara Kota Palopo'. *Journal of Social Religion Research* 1, no. 1 (2016): 1–16. <https://doi.org/10.24256/pal.v1i1.57>.

Widati, Sri. 'Tradisi Sedekah Laut Di Wonokerto Kabupaten Pekalongan: Kajian Perubahan Bentuk Dan Fungsi'. *Penelitian Pendidikan* 1, no. 2 (2011). <https://journal.unnes.ac.id/nju/index.php/jppasca/article/view/1538>.

Wildan, Ali. 'Tradisi Sedekah Laut Dalam Etika Ekologi Jawa (Di Desa Gempolsewu Kecamatan. Rowosari Kabupaten. Kendal)'. *Universitas Islam Negeri Semarang*, 2015. <http://eprints.walisongo.ac.id/5393/>.

FULL PAPER

MALAY LANGUAGE

ANALISIS KEHUJAHAN ḤADĪTH DALAM PENGKAEDAHAN SINTAKSIS ARAB MENURUT AL-SUYUṬĪ

Roshimi Abdullah

Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)
E-mail: mohdroshimi@kuips.edu.my

Muhammad Ihsan bin Idris

Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)
E-mail: ihsan@kuips.edu.my

Fathullah Asni

Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)
E-mail: fathullah@kuips.edu.my

ABSTRAK

Rasullullah ﷺ dikurniakan kefasihan dalam bertutur yang tidak dapat disangkal oleh mana-mana sarjana Islam. Namun, para sarjana sintaksis (nahu) bahasa Arab berselisih pendapat sama ada untuk menerima atau menolak hadith sebagai sumber penghujahan (shahid) dalam pengkaedahan sintaksis bahasa Arab. Hal ini bertitik tolak daripada kebanyakan lafaz ḥadīth diriwayatkan dengan makna dan berlakunya lahn (gubahan) terhadap lafaz ḥadīth kerana terdapat dalam kalangan periwayat yang terdiri daripada bukan Arab. Kajian-kajian lepas menunjukkan antara tokoh sintaksis bahasa Arab yang dikatakan menolak hadith dalam pengkaedahan sintaksis bahasa Arab ialah al-Suyuti. Walau bagaimanapun, terdapat kajian yang mengatakan beliau berada di pertengahan, iaitu di antara menerima dan menolaknya. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan untuk melihat perbincangan para pengkaji terhadap pandangan al-Suyuti dalam menerima hadith sebagai sumber pengkaedahan sintaksis bahasa Arab. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan kaedah perolehan data menggunakan analisis kajian-kajian para pengkaji dan hujah-hujah mereka. Dapatan kajian menunjukkan al-Suyuti menerima ḥadīth sebagai sumber penghujahan dalam kaedah sintaksis bahasa Arab tetapi hanya menerima ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan dengan lafaz Rasulullah ﷺ dan bertepatan dengan kaedah sintaksis bahasa Arab. Hal ini dapat dibuktikan menerusi pandangan beliau dalam karya al-Iqtirāḥ fī ‘Ilm Uṣūl al-Naḥw dan beliau turut mendatangkan banyak ḥadīth sebagai hujah pengkaedahan sintaksis bahasa Arab dalam karyanya Ham‘ al-Hawāmi‘ fī Sharḥ Jam‘ al-Jawāmi‘ dan kitab al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir fī al-Naḥw.

Kata kunci: Hadith; sintaksis; bahasa Arab; tokoh; al-Suyuti

PENGENALAN

Rasullullah ﷺ dikurniakan kefasihan dalam bertutur yang tidak dapat disangkal oleh mana-mana sarjana Islam (Maryam, 2016). Namun antara sumber sintaksis (nahu) Arab yang lain iaitu al-Qur‘an, puisi dan prosa, pengambilan hadith sebagai sumber penghujahan (shahid) kaedah sintaksis Arab menjadi perbincangan utama dalam kalangan sarjana sintaksis Arab generasi lewat (muta‘akhhirīn).

Mereka berselisih pendapat sama ada untuk menerima atau menolak hadith sebagai sumber penghujahan dalam pengkaedahan sintaksis Arab (Ṭarīqī, 2020).

Hal ini bertitik tolak daripada timbulnya isu kebanyakan lafaz ḥadīth diriwayatkan dengan makna dan berlakunya gubahan (lahn) terhadap lafaz ḥadīth yang asal kerana terdapat dalam kalangan periwayat yang terdiri daripada bukan Arab (Askarī, 2010). Isu ini dibincangkan secara meluas kerana fokus ilmu sintaksis Arab adalah lafaz yang berbahasa Arab, iaitu lafaz ḥadīth itu sendiri (Maryam, 2016). Oleh yang demikian, metode sarjana sintaksis Arab terhadap penggunaan hadith sebagai hujah terbahagi kepada tiga golongan, iaitu golongan yang menentang sepenuhnya berhujah dengan hadith, golongan yang berada di pertengahan dan golongan yang mengharuskan berhujah (istishhad) dengan semua hadith (Hadithi, 1974).

Antara sarjana yang terkenal dalam bidang sintaksis Arab ialah al-Suyuti yang turut terlibat dalam pembahagian golongan ini. Beliau dikatakan daripada golongan sarjana yang menolak hadith sebagai hujah pengkaedahan sintaksis Arab (Abu ‘Udah, 1994). Hal ini dapat dikenal pasti dalam kata-kata (Abu ‘Udah, 1994).

Timbul persoalan adakah benar al-Suyuti menolak hadith dan tidak menggunakannya sebagai hujah pengkaedahan sintaksis Arab? Hal ini kerana dalam karya al-Iqtirah, beliau telah menyenaraikan hadith sebagai sumber sintaksis Arab yang dipercayai kefasihannya (Suyutī, 1427H/2016). Sehubungan dengan itu, persoalan ini memerlukan pemerhatian yang khusus menerusi kajian ini. Tambahan pula, Askari (2010) mengatakan al-Suyuti sangsi dalam isu kehujahan hadith dalam pengkaedahan sintaksis Arab. Pandangan ini juga diakui oleh al-Qaysi (2010) yang berpandangan al-Suyuti tidak berlebihan dalam isu ini dengan berada di pertengahan antara dua golongan yang menolak dan menerima keseluruhan hadith sebagai sumber kehujahan. Hal ini turut disokong oleh al-Baghdadi (1418H/1997) yang mengatakan al-Suyuti mengikut metode al-Shatibi yang merupakan pelopor golongan pertengahan ini. Pandangan ini menunjukkan terdapat percanggahan dengan pandangan sebelumnya yang mengatakan al-Suyuti menolak hadith sebagai hujah pengkaedahan sintaksis Arab.

Melalui perbincangan di atas, al-Suyuti dilihat antara tokoh sintaksis Arab yang dikatakan menolak hadith dalam pengkaedahan sintaksis Arab. Namun, terdapat kajian yang mengatakan beliau berada di pertengahan, iaitu di antara menerima dan menolaknya. Oleh itu, rasionalnya kajian ini dijalankan untuk mengkaji metode dan melihat penggunaan hadith oleh al-Suyuti sebagai sumber dan hujah kepada kaedah sintaksis Arab.

Berdasarkan kepada pernyataan masalah yang dijelaskan, terdapat persoalan yang perlu dirungkai bagi menganalisis metode al-Suyuti mengenai kehujahan hadith dalam sintaksis Arab? Bagi menjawab persoalan tersebut, objektif kajian ini dijalankan adalah untuk meneliti dan menganalisis metode al-Suyuti mengenai kehujahan hadith dalam sintaksis Arab terutamanya berdasarkan dua karya beliau dalam bidang sintaksis Arab iaitu Ham‘ al-Hawami‘ fi Sharh Jam‘ al-Jawami‘ dan al-Ashbah wa al-Naza’ir fi al-Nahw.

SOROTAN KAJIAN

Kajian mengenai hadith sebagai sumber kedua selepas al-Quran telah banyak dijalankan, tambahan pula ia merupakan antara sumber dalam bidang yang pelbagai (Maryam, 2016). Namun kajian ini hanya membataskan hadith sebagai sumber dan hujah dalam sintaksis Arab.

Antara penyelidikan yang melibatkan hadith dalam bidang sintaksis Arab ialah kajian Abu 'Udah (1994) yang bertajuk *Bina' al-Jumlah fi al-Hadith al-Nabawi al-Sharif fi al-Sahihayn*. Kajian ini berkaitan kaedah pembinaan ayat yang terdapat dalam dua kitab hadith yang sahih, iaitu Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim yang meliputi topik al-Jumlah al-Khabariyyah, al-Jumlah al-Insha'iyyah dan al-Jumlah al-Shartiyyah. Pemilihan tajuk ini setelah didapati kajian mengenai sintaksis Arab dalam hadith kurang dijalankan seperti mana kajian yang dijalankan berkaitan al-Qur'an, apatah lagi kajian khusus yang memfokuskan kaedah pembinaan ayat dalam hadith. Kajian yang telah dijalankan hanya mengenai Gharib al-Hadith, I'rab al-Hadith dan bentuk al-Balahghah al-Nabawiyah. Di akhir kajian ini, pengkaji meletakkan satu sub topik kecil bagi membahaskan isu kehujahan hadith dalam bidang sintaksis Arab. Hasil kajian mendapati kaedah sintaksis Arab yang diletakkan oleh ilmuan sintaksis Arab tidak bercanggah dengan kaedah yang terdapat dalam hadith.

Adapun kajian Fajal (1997) yang bertajuk, *al-Hadith al-Nabawi fi al-Nahw al-'Arabi* juga membincangkan isu sintaksis Arab yang terdapat dalam hadith. Kajian beliau bertujuan untuk membincangkan isu berhujah dengan hadith. Selain itu, beliau turut membahaskan sebanyak 110 masalah pengkaedahan sintaksis Arab oleh enam orang ilmuan yang mengarang kitab sharh (yang berbeza) kepada matan Alfiyyah Ibn Malik. Seterusnya, beliau mengemukakan hadith bagi setiap permasalahan tersebut dan beberapa pendapat mengenainya.

Selain itu ialah tesis Doktor Falsafah yang berjudul, *'Kedudukan al-Sunnah di dalam Ilmu Sintaksis Arab'* oleh Badrul Munir (2000). Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan kedudukan sebenar hadith dalam bidang bahasa dan sintaksis Arab. Selain itu, kajian tersebut juga bertujuan untuk membuktikan hadith merupakan sumber bahasa dan sintaksis Arab setelah al-Qur'an serta hujah yang kuat dalam mengembangkan kedua-dua ilmu tersebut. Namun kajian ini hanya membincangkan penggunaan hadith secara umum tanpa mengkhususkan ilmuan yang menggunakan hadith sebagai sumber dalam pengkaedahan sintaksis Arab.

Terdapat juga tesis yang dihasilkan di Universiti Mu'tah oleh al-Mu'ayatah (2010) yang memfokuskan pada ilmuan sintaksis Arab dengan judul, *Ta'did Shahid al-Hadith al-Nabawi fi Kitab Shawahid al-Tawdih li Ibn Malik: Dirasah Tahliliyyah Ta'siliyyah*. Kajian ini membahaskan penggunaan hadith dalam pengkaedahan sintaksis Arab oleh Ibn Malik yang merupakan antara ilmuan yang menggunakan hadith sebagai hujah pengkaedahan sintaksis Arab. Oleh itu, sudah pasti hujah hadith digunakan dan dititikberatkan sama seperti sumber lain. Hal ini dibuktikan lagi bahawa karya Ibn Malik tersebut ialah karya yang memfokuskan pada hujah hadith dalam pengkaedahan sintaksis Arab.

Walau bagaimanapun, terdapat kajian yang memfokuskan pada al-Suyuti. Kajian ini berjudul *Penggunaan Shāhid Ḥadīth oleh al-Suyūṭī dalam Kitab Ham' al-Hawāmi' fi Sharh Jam' al-Jawami'*, oleh Maryam Md Rofiee & Md. Nor Abdullah (2016). Kajian ini membincangkan penggunaan

shahid hadith oleh al-Suyuti dalam karya beliau yang membahaskan tentang kaedah tatabahasa Arab, iaitu *Ham' al-Hawami' fi Sharh Jam' al-Jawami'* dan hanya memfokuskan pada bab al-'Umad sahaja. Dapatan kajian ini menunjukkan al-Suyuti telah menggunakan *ḥadīth* sebagai *shāhid* pengkaedahan sintaksis Arab dalam bab tersebut. Namun, hanya terdapat 27 sahaja penggunaan *shāhid* hadith dalam bab al-'Umad berbanding *shāhid* al-Qur'an dan puisi.

Oleh yang demikian, pengkaji berpendapat perlu dilakukan kajian terhadap perbincangan para pengkaji terhadap metode al-Suyuti dalam menerima dan menggunakan hadith sebagai sumber pengkaedahan sintaksis Arab kerana beliau disenaraikan sebagai salah seorang ilmuan yang berada di pertengahan, malah terdapat pendapat lain yang mengatakan beliau menolak hujah hadith dalam pengkaedahan sintaksis Arab.

Ketokohan al-Suyuti dalam bidang Hadith dan Bahasa Arab

Al-Suyūṭi pada zamannya dianggap tokoh yang paling mahir dalam bidang ilmu *ḥadīth* merangkumi segala cabang ilmunya meliputi sanad, matan dan *istinbāt* (kaedah mengeluarkan) hukum daripada *ḥadīth* (Ibn al-'Imād, 1406H/1986).

Beliau telah meninggalkan khazanah ilmu yang besar dalam bentuk karya-karya yang bermutu mencakupi pelbagai bidang ilmu-ilmu Pengajian Islam dan bahasa Arab seperti tafsir, ulum al-Quran, *ḥadīth*, ulum *ḥadīth*, *fiqh*, kaedah *fiqh*, *nahu*, *ṣarf*, *balaghah* dan *adab*. Antara karya beliau dalam bidang hadith dan Bahasa Arab ialah *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, *Sharḥ al-Alfiyyah al-'Irāqī*, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, *al-Muzhir fi 'Ulūm al-Lughah*, *al-Iqtirāḥ fi Uṣūl al-Naḥw*, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fi al-Naḥw*, *Jam' al-Jawāmi'* berserta syarah iaitu *Ham' al-Hawāmi' fi Sharḥ Jam' al-Jawāmi'* (Baghdādī I. b., 1951).

Ketokohan al-Suyuti juga dapat dilihat melalui hasil karya beliau dalam bidang sintaksis Arab iaitu *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fi al-Naḥw*. Isi kandungan kitab ini dianggap hasil cetusan yang baru dalam perbincangan ilmu sintaksis Arab. Melalui karya ini, beliau juga tersenarai dalam kalangan sarjana sintaksis Arab sehingga pendapat-pendapatnya dibincangkan dalam penulisan dan kajian-kajian sarjana kontemporeri (Abdullah, 2019).

Justeru, pemilihan kajian terhadap al-Suyuti ini dilakukan kerana beliau merupakan salah seorang daripada tokoh ilmuan yang masyhur dalam bidang *ḥadīth*, dalam masa yang sama beliau juga terkenal dalam bidang sintaksis Arab. Hal ini berdasarkan karya-karya yang dihasilkan sehingga menjadi rujukan para sarjana terkemudian dalam kedua-dua bidang tersebut. Tambahan pula beliau telah menghasilkan karya yang membincangkan sumber-sumber dalam pengkaedahan sintaksis Arab iaitu *al-Iqtirāḥ fi Uṣūl al-Naḥw*.

Kehujahan Ḥadīth dalam Sintaksis Arab

Para ilmuan sintaksis Arab generasi lewat (*muta'akhhirīn*) berselisih pendapat tentang keharusan berhujah dengan *ḥadīth* dalam perbincangan sintaksis Arab. Dalam hal ini, terdapat tiga pandangan iaitu mengharuskan berhujah dengan *ḥadīth*, tidak mengharuskannya dan pertengahan antara mengharuskan dan tidak mengharuskannya (Askarī, 2010).

(1) Pandangan pertama didokong oleh dua orang tokoh ilmuan sintaksis Arab iaitu Ibn al-Dā'i dan muridnya Abū Ḥayyān. Mereka menafikan sarjana yang berhujah dengan ḥadīth dalam perbincangan kaedah sintaksis Arab lalu mengemukakan tiga sebab utama yang menguatkan pandangan mereka iaitu ilmuan sintaksis Arab generasi awal yang meletakkan asas ilmu sintaksis Arab dalam kalangan ilmuan Baṣriyyīn dan Kūfiyyīn tidak berhujah dengan ḥadīth dalam menetapkan kaedah-kaedah sintaksis Arab. Begitu juga kebanyakan ilmuan sintaksis Arab muta'akhkhirīn daripada berbagai aliran juga mengikut jejak langkah ilmuan generasi awal. Antara sebab lainnya ialah ketidakyakinan ilmuan sintaksis Arab terhadap matan ḥadīth adalah daripada lafaz Nabi ﷺ sendiri kerana keharusan riwayat dengan makna serta berlakunya laḥn dalam periwayatan ḥadīth daripada perawi-perawi dalam kalangan bukan Arab (Suyūṭī, 1427H/2016).

(2) Pandangan kedua yang terdiri daripada beberapa sarjana sintaksis yang lain mengharuskan berhujah dengan ḥadīth dalam perbincangan kaedah sintaksis Arab seperti Abū al-Barakāt Ibn al-Anbārī yang menyatakan bahawa ḥadīth-ḥadīth yang mutawātir merupakan dalil atau sumber dalam ilmu sintaksis Arab. Begitu juga beberapa sarjana lain seperti al-Suhaylī, Ibn Kharūf dan Ibn Mālik yang bersetuju dengan pandangan ini dengan mengaplikasikan penghujahan ḥadīth dalam kitab-kitab mereka. Antara hujah mereka ialah *ijmā'* (kesepakatan) para ilmuan tentang kefasihan Nabi ﷺ, sanad ḥadīth lebih kuat daripada sanad syair Arab dan periwayatan ḥadīth pada asalnya berdiri di atas riwayat dengan lafaz kerana para ilmuan ḥadīth sangat mengambil berat tentang ketepatan lafaz ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan (Khidr, 1380H/1960).

(3) Pandangan ketiga iaitu pertengahan antara mengharuskannya dan tidak mengharuskannya. Pandangan ini didokong oleh ilmuwan yang datang kemudian iaitu Abū Ishāq al-Shātibī yang membahagikan ḥadīth dari sudut lafaz kepada dua bahagian iaitu bahagian yang menekankan nukilan dengan lafaz seperti ḥadīth-ḥadīth yang menunjukkan kefasihan Nabi ﷺ dan ḥadīth-ḥadīth yang mengandungi peribahasa (al-Amthāl al-Nabawiyah), ḥadīth-ḥadīth seperti ini seharusnya dijadikan hujah dalam kaedah nahu. Manakala bahagian kedua ialah ḥadīth-ḥadīth yang tidak menekankan nukilan dengan lafaz tetapi hanya sekadar makna, ḥadīth-ḥadīth ini tidak dijadikan hujah (Baghdādī A. a.-Q., 1418H/1997).

Manakala kebanyakan sarjana semasa (*mu'āṣirīn*) juga turut mengambil pandangan pertengahan ini antaranya Muḥammad al-Khidr Ḥusayn yang telah meletakkan enam garis panduan untuk berhujah dengan ḥadīth dalam bahasa umumnya. Enam garis panduan tersebut ialah:

1. Ḥadīth-ḥadīth yang menunjukkan kesempurnaan kefasihan Rasulullah ﷺ.
2. Ḥadīth-ḥadīth yang mengandungi lafaz ibadah atau suruhan untuk beribadah dengannya seperti lafaz qunūt, tahiyyāt dan zikir-zikir serta doa-doa yang diamalkan pada waktu-waktu tertentu.
3. Ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan sebagai bukti bahawa Nabi ﷺ bertutur dengan setiap kabilah Arab menggunakan bahasa atau lajnah mereka.
4. Ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan melalui jalur riwayat yang banyak tetapi lafaznya sama.
5. Ḥadīth-ḥadīth yang dibukukan oleh ilmuan yang hidup dalam suasana orang Arab yang masih kekal keaslian bahasanya seperti Mālik bin Anas, 'Abd al-Mālik bin Jurayj dan al-Shāfi'ī.
6. Ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan oleh para perawi yang dikenali berpandangan tidak membenarkan periwayatan ḥadīth dengan makna seperti Ibn Sīrīn, al-Qāsim bin Muḥammad, Rajā' bin Ḥaywah dan 'Alī bin al-Madīnī (Khidr, 1380H/1960).

Muhammad al-Khidr Husayn kemudiannya membuat rumusan pandangannya dengan mengatakan bahawa harus berhujah dengan lafaz-lafaz hadith yang diriwayatkan dalam kitab-kitab yang ditulis pada kurun-kurun terawal kecuali lafaz-lafaz hadith yang terdapat dalam riwayat shadh atau riwayat-riwayat yang terdapat kesalahan (*al-ghalat*) dan *al-tashif* oleh sebahagian muhaddithin (Khidr, 1380H/1960). Al-Rumhi (2007) juga dalam kajian takhrif beliau terhadap hadith-hadith yang dijadikan hujah oleh Ibn Malik dalam kitab *Sharh al-Tashil* menyatakan keharusan berhujah dengan hadith dalam perbincangan kaedah sintaksis Arab.

Rumusannya, berdasarkan ketiga-ketiga pandangan berkaitan kehujahan hadith dalam ilmu sintaksis Arab di atas dapatlah disimpulkan bahawa harus berhujah dengan hadith dalam perbincangan kaedah sintaksis Arab berpandukan beberapa garis panduan yang telah digariskan oleh Muhammad al-Khidr Husayn di samping melakukan kajian secara praktikal terhadap jalur-jalur riwayat hadith yang menatijahkan keadaan status hadith tersebut sebelum dijadikan hujah.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan kaedah perolehan data menggunakan analisis kajian para pengkaji dan hujah-hujah mereka. Antara kaedah yang digunakan bagi menghasilkan kajian ini ialah kaedah pengumpulan data. Bagi tujuan pengumpulan data, kajian ini menggunakan pendekatan kajian kepustakaan sebagai kaedah utama. Kajian kepustakaan dipilih kerana tajuk kajian ini memerlukan kepada pengumpulan maklumat dan data yang boleh diperolehi di perpustakaan. Oleh yang demikian, maklumat, fakta dan data berkaitan tajuk dikumpul daripada pelbagai sumber sama ada daripada buku-buku, tesis, jurnal, artikel dan juga majalah.

Selain itu, kaedah analisis data juga digunakan melalui kaedah deduktif yang digunakan dalam kajian ini ketika meneliti pandangan-pandangan para pengkaji kemudian memfokuskan perbincangan tentang kehujahan hadith menurut al-Suyuti berdasarkan komentar daripada para pengkaji di dalam sumber-sumber rujukan. Selain kaedah deduktif, kaedah induktif juga digunakan, melalui kaedah ini rumusan akan dibuat atau mengambil pandangan para sarjana lain terhadap data khusus yang diperolehi menjadi kesimpulan umum (Marican, t.t). Justeru, kajian ini akan mengumpul maklumat dan data berkaitan tajuk kemudian ditafsirkan untuk membuat kesimpulan umum yang bersesuaian.

HASIL DAN PERBINCANGAN KAJIAN

Metode Al-Suyuti Terhadap Kehujahan Hadith Dalam Pengkaedahan Sintaksis Arab

Al-Suyuti merupakan antara sarjana yang mempunyai karya dalam bidang sintaksis Arab seperti Ham' al-Hawami' fi Sharh Jam' al-Jawami dan al-Ashbah wa al-Nazā'ir fi al-Nahw. Seperti sarjana lain, beliau turut menggunakan sumber-sumber kehujahan sintaksis Arab bagi menyokong dan mengukuhkan kaedah sintaksis Arab dalam penulisannya. Malah beliau juga mempunyai hasil karya mengenai sumber-sumber sintaksis Arab, iaitu *al-Iqtirah fi 'Ilm Usul al-Nahw*.

Dalam karya *al-Iqtirah*, al-Suyuti (1427H/2016) telah menggariskan hadith merupakan antara sumber pengkaedahan sintaksis Arab yang dipercayai kefasihannya. Namun berdasarkan

pendapatnya pada awal perbahasan mengenai sumber hadith, beliau dilihat seperti tidak menerima keseluruhan hadith sebagai sumber kehujahan kaedah-kaedah sintaksis Arab kerana terdapat hadith yang diriwayatkan dengan makna, manakala lafaznya daripada perawi seperti mana kata beliau (Suyutī, 1427H/2016):

وَأَمَّا كَلَامُهُ ﷺ فَيُسْتَدَلُّ مِنْهُ بِمَا ثَبَّتَ أَنَّهُ قَالَ عَلَى اللَّفْظِ الْمَرْوِيِّ، وَذَلِكَ نَادِرًا جَدًّا، إِنَّمَا يُوجَدُ فِي الْأَحَادِيثِ الْقِصَارِ عَلَى قِلَّةٍ أَيْضًا، فَإِنَّ غَالِبَ الْأَحَادِيثِ مَرْوِيٌّ بِالْمَعْنَى، وَقَدْ تَدَاوَلَتْهَا الْأَعَاجِمُ وَالْمَوْلُدُونَ قَبْلَ تَدْوِينِهَا، فَرَوَوْهَا بِمَا أَذَّتْ إِلَيْهِ عِبَارَتُهُمْ فَزَادُوا وَنَقَصُوا، وَقَدَّمُوا وَأَخَّرُوا، وَأَبْدَلُوا أَلْفَاظًا بِالْأَلْفَاظِ، وَهَذَا تَرَى الْحَدِيثَ الْوَاحِدَ فِي الْقِصَّةِ الْوَاحِدَةِ مَرْوِيًّا عَلَى أَوْجِهٍ شَتَّى بِعِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ

“Adapun ungkapan Nabi Muhammad ﷺ yang diriwayatkan dengan lafaz Baginda telah digunakan sebagai dalil. Namun periwayatan hadith dengan lafaz Baginda jarang berlaku dan jumlahnya hanyalah sedikit sahaja. Ini kerana kebanyakan hadith diriwayatkan dengan makna. Hadith telah diterima oleh orang ajam dan golongan al-muwalladun sebelum dilakukan pembukuan hadith lagi. Ini menyebabkan mereka telah meriwayatkan hadith dengan menambah atau mengurangkan, mengawal atau mengakhirkan, malah menukar sesuatu perkataan dengan perkataan yang lain. Oleh sebab itu, terdapat hadith yang menceritakan tentang sesuatu isu tetapi diriwayatkan dengan bentuk dan lafaz yang berbeza”.

Berdasarkan kata-kata tersebut, al-Suyuti telah digolongkan oleh sebahagian ilmuan mu‘āshirīn sebagai kelompok pertengahan, iaitu tidak menolak dan tidak menerima keseluruhan hadith sebagai hujah dalam ilmu sintaksis Arab. Hal ini dapat dilihat melalui pandangan al-Qaysī yang berpendapat al-Suyutī berada di pertengahan antara dua golongan yang menolak dan menerima keseluruhan hadith (Al-Qaysi, 2010). Pandangan ini turut diakui oleh al-Baghdādī yang mengatakan al-Suyutī mengikut jejak langkah al-Shātibī yang merupakan pelopor golongan pertengahan ini (al-Baghdādī, 1418H/1997).

Walau bagaimanapun, beliau dilihat seolah-olah lebih cenderung kepada menolak hadith kerana telah mengemukakan pendapat Ibn al-Da’i’ dan Abu Hayyan dalam isu kehujahan hadith sebagai sumber pengkaedahan sintaksis Arab dalam kitab beliau, al-Iqtirāh fi ‘Ilm Usul al-Nahw. Pendapat tersebut bercanggah dengan Ibn Malik yang telah mencipta kaedah sintaksis Arab berdasarkan hadith. Hal ini memandangkan Ibn al-Da’i’ dan Abu Hayyan merupakan sarjana yang dikenali dengan golongan yang menolak hadith untuk dijadikan sumber dalam pengkaedahan sintaksis Arab, manakala Ibn Malik pula tergolong dalam golongan yang menerima sepenuhnya kehujahan hadith.

Ibn al-Tayyib (1983) menyatakan bahawa al-Suyuti menyokong dan bersetuju dengan pandangan Ibn al-Da’i’ dan Abu Hayyan. Al-Mukhtar (2001) juga menyatakan bahawa al-Suyuti tidak mengikut metode Ibn Malik dalam teori menjadikan hadith sebagai hujah, walaupun beliau daripada kalangan sarjana besar hadith. Hal ini menunjukkan al-Suyuti menolak hadith sebagai hujah kerana Ibn Malik antara sarjana yang menerima sepenuhnya dan menggunakan hadith sebagai hujah pengkaedahan sintaksis Arab dalam karya-karya beliau. Pandangan ini dapat dikuatkan lagi dengan pernyataan al-Suyutī sendiri dalam kitab al-Iqtirāh yang mengemukakan hujah untuk menguatkan pandangan Ibn al-Da’i’ dan Abū Hayyān (Suyutī, 1427H/2016).

Tambahan pula dalam kitab Ham' al-Hawami', al-Suyuti (1998) telah menyangkal pendapat Ibn Malik yang menetapkan sesuatu kaedah sintaksis Arab berdasarkan hadith kerana lafaz hadith tersebut telah ditukar oleh perawi. Hal ini bukan bermaksud al-Suyuti menolak kehujahan hadith, tetapi kerana hadith tersebut diriwayatkan dengan makna dan bersalahan dengan kaedah sintaksis Arab. Malah al-Suyuti turut menggunakan hadith sebagai hujah pengkaedahan sintaksis Arab dalam kitab tersebut. Ini dikuatkan lagi dengan pendapat Bawadi (t.t) yang menerangkan metode al-Suyuti dalam isu berhujah dengan hadith dalam kitab Ham' al-Hawami' bahawa al-Suyuti hanya menggunakan hadith yang bertepatan dengan kaedah sintaksis Arab sebagai hujah dan meninggalkan hadith yang bertentangan dengan kaedah tersebut.

Walau bagaimanapun, merujuk kepada karya-karya al-Suyūṭī dalam ilmu sintaksis Arab, beliau turut menggunakan ḥadīth sebagai hujah dalam pengkaedahan sintaksis Arab. Beliau telah mendatangkan sebanyak 27 buah ḥadīth sebagai hujah pada bab al-'Umad dalam kitab Ham' al-Hawāmi' fi Sharḥ Jam' al-Jawāmi' seperti mana yang dinyatakan oleh Maryam dan Md. Nor (Maryam, 2016). Manakala dalam kitab al-Ashbah wa al-Naza'ir fi al-Nahw pula, beliau telah mendatangkan 24 buah hadith sahih dan sebuah hadith hasan sebagai hujah dalam pengkaedahan sintaksis Arab (Abdullah, 2019).

Perkara ini menunjukkan bahawa beliau menerima ḥadīth sebagai sumber penghujahan dalam kaedah sintaksis Arab tetapi tidak menerima keseluruhan ḥadīth dan tidak menolak sepenuhnya. Beliau hanya menerima ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan dengan lafaz Rasulullah ﷺ dan bertepatan dengan kaedah sintaksis Arab. Hal ini berasaskan pernyataan beliau dalam al-Iqtirāḥ yang telah menggariskan ḥadīth antara sumber kaedah Nahu dan menyatakan ḥadīth yang diriwayatkan dengan lafaz sahaja boleh dijadikan hujah. Perkara ini juga dikuatkan dengan pendapat Bawādī yang menerangkan metode al-Suyūṭī dalam berhujah dengan ḥadīth dalam kitab Ham' al-Hawāmi' iaitu beliau hanya menggunakan ḥadīth yang bertepatan dengan kaedah sintaksis Arab sebagai hujah (Bawādī, t.t). Justeru, al-Suyūṭī dapatlah digolongkan dalam kalangan ilmuan yang berada di pertengahan iaitu menerima ḥadīth yang bertepatan dengan kaedah sintaksis Arab dengan hujah bahawa ḥadīth tersebut mestilah terdiri daripada ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan dengan lafaz bukan dengan makna. Dengan ini ternafilah pandangan yang mengatakan beliau menolak penghujahan ḥadīth dalam kaedah sintaksis Arab.

Bersandarkan kenyataan di atas, al-Suyuti berada dalam kelompok pertengahan. Hal ini bermaksud beliau tidak menerima keseluruhan hadith dan juga tidak menolak sepenuhnya. Ini berasaskan pandangan beliau dalam al-Iqtirah yang menggariskan hadith sebagai ungkapan yang fasih. Setelah itu beliau mengatakan pula kebanyakan hadith diriwayat dengan makna, adapun yang dijadikan dalil ialah hadith yang diriwayatkan dengan lafaz. Kesimpulannya, al-Suyuti juga menggunakan hadith sebagai sumber pengkaedahan sintaksis Arab, tetapi hanya hadith yang bertepatan dengan kaedah sintaksis Arab dan diriwayatkan dengan lafaz Nabi Rasulullah ﷺ.

KESIMPULAN

Ketokohan dan keperibadian al-Suyuti dalam bidang akademik terserlah hasil daripada didikan bapanya sejak dari kecil. Malah, seawal usia 17 tahun beliau diberi ijazah untuk mengajar bahasa Arab. Ini menunjukkan pengetahuan beliau mengenai ilmu bahasa Arab dan tatabahasa Arab sangat

luas. Tambahan pula, terdapat banyak hasil penulisannya dalam bidang ini, antaranya yang masyhur dalam bidang tatabahasa Arab seperti Ham' al-Hawami' fi Sharh Jam' al-Jawami' dan al-Ashbah wa al-Naza'ir fi al-Nahw. Manakala dalam bidang sumber tatabahasa Arab pula ialah seperti al-Iqtirah fi 'Ilm Usul al-Nahw.

Sumber sintaksis Arab memainkan peranan penting dalam menyokong pengkaedahan sintaksis Arab yang diletakkan oleh ulama dan antara sumber ini ialah hadith. Penggunaan hadith sebagai shahid dalam pengkaedahan sintaksis Arab tidak mendapat sambutan yang baik seperti sumber sintaksis Arab yang lain dalam kalangan sesetengah ulama, walaupun ia merupakan kalam Nabi Muhammad ﷺ yang telah terbukti kefasihannya.

Adapun al-Suyuti tergolong dalam kalangan golongan yang berada di pertengahan, iaitu menerima hadith yang bertepatan dengan kaedah sintaksis Arab dan menolak hadith yang bertentangan dengan dalil bahawa ia ialah ungkapan perawi yang telah diriwayatkan dengan makna. Ini dibuktikan dalam karya beliau yang memuatkan sejumlah shahid hadith dan hujah beliau kerana menolak hadith yang digunakan oleh segelintir sarjana. Dengan penggunaan tersebut, ternafilah pendapat yang mengatakan beliau menolak hadith sebagai sumber penghujahan dalam sintaksis Arab.

RUJUKAN

Abd al-'Aziz, M. H. (1995). al-Qiyas fi alLughah al-'Arabiyyah. Madinat Nasr: Dar al-Fikr.

Abu 'Udah, ' . K. (1994). Bina' al-Jumlah fi alHadith al-Nabawi al-Sharif fi al-Sahihayn. 'Amman: Dar al-Bashir.

Abu Uдах, U. K. (1994). Binā' al-Jumlah fi al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf fi al-Ṣaḥīḥayn. Amman: Dar al-Bashīr.

Ahmad, A. R. (1999). Al-Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Jurnal Usuluddin, 9, 1-20.

Al-Baghdādī, A. a.-Q. (1418H/1997). Khazānah al-Adab wa Lubb Lubāb Lisān al-'Arab (Vol. 4). Kaherah: Maktabah al-Khānjī.

Al-Qaysi, A. a.-M. (2010). Qaḍiyyah al-Istishhād bi al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf fi al-Naḥw al-'Arabī. Majallah al-Islām fi Asiyā, 79-89.

Askarī, M. Ṣ. (2010). al-Istishhād bi al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf 'ind al-Lughawiyyīn. Majalah Āfāq al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah, 13(2), 97-113.

Baghdādī, A. a.-Q. (1418H/1997). Khazānah al-Adab wa Lubb Lubāb Lisān al-'Arab (Vol. 4). Kaherah: Maktabah al-Khānjī.

Baghdādī, I. b. (1951). Hadiyyah al-'Ārifīn Asmā' al-Mu'allifīn wa Āthār al-Muṣannifīn. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Bawādī, M. (t.t). Alfaz al-‘Aqā’id wa al-‘Ibādāt wa al-Mu‘āmalāt fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dirāsah Dalāliyyah . Setif, Algeria: Jabatan Bahasa Arab dan Sastera, Universiti Ferhat Abbas.

Fajal, M. (1997). al-Ḥadīth al-Nabawī fī al-Naḥw al-‘Arabī. Riyadh: Adwā’ al-Salaf.

Ghazzī, N. a.-D. (1418H/1997). al-Kawākib al-Sā’irah bi A’yān al-Mi’ah al-‘Āshirah. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Hadithi, K. -a. (1974). al-Shahid wa Usul al-Naḥw fī Kitāb Sibawayh. t.tp: Matbu‘ah Jami‘at al-Kuwayt.

Hadīthī, K. a. (1981). Mawqif al-Nuḥah min al-Iḥtijāj bi al-Ḥadīth al-Sharīf. Baghdad: Dār al-Rashid.

Ḥamdī, A. a.-F. (1431H/2010). Mukadimah al-Iqtirāh fī ‘Ilm Uṣūl al-Naḥw oleh al-Suyūṭī (Vol. 4). Kaherah: Maktabah al-Ādāb.

Ibn al-‘Imād, A. a.-Ḥ. (1406H/1986). Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab (Vol. 1). Damsyik: Dār Ibn Kathīr.

Ibn al-Tayyib, M. a.-F. (1983). Sharah Kifayat al-Mutahaffiz 9Tahrir al-Riwayah fī Taqirir al-Kifayah). Riyadh: Dar ‘Ulum.

Ibn al-Tayyib, M. a.-F. (1983). Sharḥ Kifāyah al-Mutahaffiz (Taḥrīr al-Riwāyah fī Taqīr al-Kifāyah). Riyadh: Dar ‘Ulum.

Ibn Ṭulūn, S. a.-D. (1418H/1998). Mufākahah al-Khillān fī Ḥawādith al-Zamān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Kaḥālah, U. b. (t.t). Mu‘jam al-Muallifin Tarājim Muṣannifi al-Kutub al-‘Arabiyyah . Beirut: Muassasah al-Risālah.

Kamilin, A. K. (2017). 200 Soal Jawab Hadis (Vol. 1). Shah Alam: Karya Bestari.

Khiḍr, M. Ḥ. (1380H/1960). Dirāsāt fī al-‘Arabiyyah wa Tārīkhihā (Vol. 2). Damsyik: al-Maktab al-Islami, Maktabah Dar al-Fath.

Marican, S. (t.t). Kaedah Penyelidikan Sains Sosial. Selangor: Prentice Hall.

Maryam, M. R. (2016). Penggunaan Shāhid Ḥadīth oleh al-Suyūṭī dalam Kitāb Ham‘ al-Hawāmi‘. Jurnal Islāmiyyāt, 38(2), 131-139.

Mu‘ayatah, B. M.-a. (2010). Ta‘did shahid al-hadith al-Nabawi fī Kitāb Shawahid al-Tawdih li Ibn Malik: Dirasah Tahliliyyah Ta’siliyyah. Mu’tah: Universiti Mu’tah.

Muḥibbī, M. A. (t.t). Khulāṣah al-Athar fī A’yān al-Qarn al-Ḥādī ‘Ashar. Beirut: Dār Ṣādir.

- Mukhtār, M. a. (2001). al-Imām al-Suyūṭī al-Nahwi wa Makānatuh fī Madrasah Ibn Mālik. In M. T. Alī, al-Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī Fiqhiyyan wa Lughawiyyan wa Muḥaddithan wa Mujtahidan (p. 197). Beirut: Dār al-Taqrīb Bayna al-Madh.
- Nur, B. M. (2000). Kedudukan al-Sunnah di dalam Ilmu Tatabahasa Arab. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Rumḥi, M. K. (2007). Shawāhid Ibn Mālik min al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf fī Kitāb Sharḥ al-Tashīl Takhrīj wa Dirāsah. Amman: Universiti Jordan.
- Sakhāwī, S. a.-D.-K.-R. (t.t). al-Ḍaw’ al-Lāmi‘ li Ahl al-Qarn al-Tāsi‘. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh.
- Suyūṭī, A. a.-R. (1387H/1967). Ḥusn al-Muḥāḍarah fī Ṭārīkh Miṣr wa al-Qāhirah (Vol. 1). Kaherah: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Suyūṭī, A. a.-R. (1399H/1979). Bughyah al-Wu‘āh fī Ṭabaqāt al-Lughawiyyīn wa al-Nuḥah (Vol. 2). Beirut: Dār al-Fikr.
- Suyūṭī, A. a.-R. (1427H/2016). al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw (Vol. 2). Damsyik: Dār al-Bayrūtī.
- Suyūṭī, A. a.-R. (1927). Naẓm al-‘Iqyān fī A‘yān al-A‘yān. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah.
- Ṭantāwī, M. a. (1426H/2005). Nash’ah al-Naḥw wa Ṭārīkh Ashhur al-Nuḥah (Vol. 1). Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, Maktabah Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ṭāriq, b. ‘. (1424H/2003). Mukadimah Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī (Vol. 1). Riyadh: Dār al-‘Āṣimah.
- Ṭarīqī, Y. b. (2020). Mawāqif al-Nuḥat min al-Iḥtijāj bi al-Ḥadīth. Retrieved from [www.alukah.net: http://www.alukah.net/literature_language/0/92682/#ixzz5KInmJWKe](http://www.alukah.net/literature_language/0/92682/#ixzz5KInmJWKe)

ANALISIS HUKUM MENGENAI ISU PERSELISIHAN BAY' 'INAH TERUTAMA MELIBATKAN DALIL HADITH DAN ATHAR BERDASARKAN KAEDAH TARJIH

Fathullah Asni

Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)

E-Mail: fathullah@kuiips.edu.my

ABSTRAK

Kajian ini dijalankan bertujuan untuk menganalisis hujah-hujah mengenai isu perselisihan kontrak *bay' 'inah* berdasarkan kaedah *tarjih*. Kajian ini bertitik tolak daripada perbezaan pendapat di kalangan para ulama terhadap kontrak *bay' 'inah* mengenai keharusannya. Justeru, analisis terhadap hujah-hujah daripada pihak-pihak yang berselisih perlu dijalankan agar dapat ditentukan pendapat yang terpilih berdasarkan kepada kaedah *tarjih*. Kajian ini bersifat kualitatif iaitu bermula dengan metode kepustakaan iaitu dengan mengumpul data-data kepustakaan daripada bahan-bahan dalam bentuk buku dan jurnal untuk membentuk teori kajian. Kemudian dikenalpasti semua dalil-dalil yang dikemukakan oleh para ulama mengenai kontrak *bay' 'inah*. Kemudian data-data tersebut dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat dua pendapat mengenai kontrak *bay' 'inah* iaitu majoriti ulama berpendapat bahawa *bay' 'inah* adalah haram, sementara minoriti ulama berpendapat bahawa *bay' 'inah* adalah harus. Kajian juga mendapati bahawa pendapat majoriti ulama adalah *rajih* setelah dianalisis menggunakan kaedah *tarjih* iaitu kerana kekuatan daripada sudut dalil *hadith* dan *athar* sahih yang khusus melarang *bay' 'inah* berbanding penggunaan hujah dalil *qiyas* yang umum yang digunakan oleh pihak minoriti.

Kata Kunci: Perselisihan Bay' Inah, Bay'

PENDAHULUAN

Perbezaan para ulama mengenai sesuatu isu bukanlah perkara asing dalam khazanah fiqh Islam (Asni & Sulong, 2019). Perbezaan pendapat melibatkan hukum syarak telah berlaku sejak daripada zaman Sahabat lagi serta diteruskan oleh para ulama di kalangan *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* terutama di kalangan para ulama mazhab (Abd Majid, 2004). Menurut al-Khafif (1916), perselisihan tersebut melibatkan beberapa faktor iaitu antaranya ialah kerana perbezaan penerimaan dalil dalam kalangan para ulama mujtahid, hadith diterima oleh para mujtahid, namun mereka tidak yakin atau tidak memperakui kesahihannya sehingga mengabaikannya, dalil diterima oleh para mujtahid dan mereka memahaminya, tetapi mereka *khilaf* dalam meletakkan hukum daripada dalil tersebut. Selain itu, perbezaan para ulama mengenai sesuatu isu sebahagiannya telah membawa kesan yang positif dalam perkembangan tafsiran terhadap dalil-dalil utama iaitu al-Quran dan hadith terutama dalam menyelesaikan sesuatu isu mengikut konteks semasa (al-'Uthaimin, 1428H)

Walau bagaimanapun, perbezaan para ulama mengenai sesuatu isu sebahagiannya amat sukar untuk ditentukan mana pendapat yang *rajih*, sementara dalam sebahagian isu amat mudah untuk ditentukan pendapat yang *rajih* melalui kaedah *tarjih*. Kaedah *tarjih* adalah kaedah yang muktabar di mana ia disusun oleh para ulama untuk memberi panduan dalam menentukan pendapat yang *rajih* sekiranya melibatkan dua atau lebih pendapat dalam isu yang sama (al-Hajji, 2015). Menurut al-Khudari (2001), majoriti ulama *usul al-fiqh* mewajibkan agar beramal dengan dalil yang *rajih* sekiranya terdapat pertentangan di antara dua dalil. Justeru, mencari pendapat yang *rajih* adalah suatu tuntutan dalam syarak.

Hukum melibatkan kontrak *bay' 'inah* juga tidak terlepas daripada isu perselisihan di kalangan para ulama di mana sebahagian para ulama mengharuskannya dan sebahagian para ulama lagi melarangnya. Justeru, berdasarkan kepada permasalahan tersebut, maka kajian ini akan dijalankan untuk menganalisis isu perselisihan dalam kontrak *bay' 'inah* serta menentukan pendapat yang *rajih* mengikut kaedah *tarjih*.

SOROTAN KAJIAN

Konsep Tarjih menurut Ulama Usul al-Fiqh

Tarjih daripada sudut bahasa bermaksud memberikan penguatan kepada sesuatu sehingga menjadi kuat. Sementara pengertian *tarjih* daripada sudut istilah menurut al-Zarkashi (2010) ialah menguatkan salah satu daripada dua dalil ke atas dalil yang lain terhadap sesuatu yang tidak jelas. Menurut al-Najjar (1993), *tarjih* ialah menguatkan salah satu daripada dua dalil ke atas yang lainnya berdasarkan petunjuk tertentu.

Sementara *tarjih* menurut al-Syaukani (2000) ialah mensabitkan lebih terhadap salah satu daripada dua sudut yang saling bertembung, ataupun menjadikan sesuatu itu sebagai lebih *rajih* (berat). Menurut al-Razi (1997), *tarjih* adalah menguatkan salah satu daripada dua jalan itu ke atas satu yang lain untuk diketahui yang manakah lebih kuat di antara keduanya lalu ianya diamalkan dan ditinggalkan yang berlawanan. Sementara bagi para ulama mazhab al-Syafi'i mendefinisikan *tarjih* sebagai menguatkan salah satu dari dua amarah (dalil *zanni*) ke atas dalil yang lain untuk beramal dengannya (dalil yang kuat) (al-Asnawi, 2009).

Berdasarkan definisi-definisi yang telah dikemukakan, *tarjih* ialah proses untuk menguatkan salah satu dalil yang saling bertembung di antara satu sama lain dalam sesuatu isu hukum. Saling pertembungan di antara dua dalil atau diistilahkan sebagai *ta'arud al-adillah* oleh ulama *usul al-fiqh*.

Ta'arud al-adillah boleh berlaku kepada tiga keadaan iaitu (1) pertembungan antara dalil *qat'i* dengan dalil *zanni*. Menurut al-Asnawi (2009), al-Syaukani (2000) dan al-Amidi (2010), jika berlaku pertembungan di antara dalil *qat'i* dan *zanni*, maka hendaklah diutamakan dalil *qat'i*. Ini kerana, dalil *qat'i* adalah diyakini secara pasti, sementara dalil *zanni* adalah kurang keyakinan terhadapnya. (2) pertembungan di antara dua dalil yang *qat'i*. Jika berlaku pertembungan di antara dua dalil yang sama-sama kuat, maka hendaklah dilihat sama ada dalil-dalil tersebut bertembung dari sudut status sanad seperti *mutawatir* dan *ahad*, maka hendaklah diutamakan hadith yang *mutawatir* (al-Syaukani, 2000). Namun sekiranya tidak dapat ditentukan kelebihan atau kekuatan sesuatu dalil, maka

hendaklah diamalkan kedua-dua dalil tersebut. Menurut al-Amidi (2010), *tarjih* juga dapat dilakukan daripada sudut teks iaitu larangan didahulukan daripada perintah, menolak mafsadah lebih utama ke atas mendatangkan manfaat, lafaz-lafaz hakikat didahulukan ke atas lafaz-lafaz yang *majaz*.

Demikian juga penentuan pendapat yang rajih dengan merujuk kepada perkara luaran seperti mendahulukan dalil yang lebih hampir kepada *ihtiyat* (berhati-hati) dan melepaskan tanggungjawab (*bara'ah al-dhimmah*). Ini kerana, itu lebih dekat untuk mendatangkan masalah dan menolak kerosakan, mentarjihkan dalil-dalil yang disertakan sekali dengan tafsir daripada perawi, perbuatan, dan juga ucapannya ke atas dalil-dalil yang tidak memiliki perkara tersebut. Ini kerana, perawi itu lebih mengetahui khabar yang dia riwayatkan berbanding selainnya (al-Syaukani, 2000). (3) pertembungan di antara dua dalil *zanni*. Demikian juga apabila berlaku pertembungan melibatkan dua dalil yang *zanni*, maka konsep *tarjih* sebagaimana berlaku dalam proses *tarjih* sekiranya bertembung dua dalil yang *qat'i* boleh dipraktikkan iaitu seperti melihat kepada faktor luaran dalil (al-Amidi, 2010).

Hadith Maqbul dan Mardud (Daif)

Disebabkan pertembungan hukum banyak berlaku melibatkan dalil-dalil hadith, maka perbincangan mengenai hadith *maqbul* dan *mardud* perlu diperincikan agar hadith *maqbul* sentiasa diutamakan untuk diamalkan berbanding hadith *mardud*. Umumnya, kekuatan sesebuah hadith adalah bergantung kepada *sanad*. *Sanad* ialah salasilah periwayat bagi sesebuah hadith bermula daripada pengumpul hadith sehinggalah kepada Rasulullah SAW. Para ulama Islam sejak zaman *salaf* telah menegaskan kepentingan *sanad* dalam ilmu-ilmu Islam khususnya ilmu hadith seperti Sufiyan al-Thawri, Sufiyan bin 'Uyainah, al-Zuhri, Ibn al-Mubarak dan Yazid bin Zurai' (al-Athir, 1389H; Muslim, 2006; Mursyid, 2000). *Sanad* berfungsi bagi membezakan antara hadith sahih dan selainnya. Kesannya, ulama telah membahagikan hadith kepada dua bahagian iaitu *maqbul* (diterima) dan *mardud* (ditolak) (Asni et al., 2017).

Maqbul ialah hadith yang memenuhi syarat-syarat penerimaan tanpa ada satu syarat pun yang gugur iaitu bersambung sanad, keadilan para perawi, ketepatan para perawi, tiada *syadh* dan '*illah* (al-Qari, 1327H; al-Salah, 1386H). Hadith sahih terbahagi kepada dua iaitu hadith sahih *lidhatihi* dan hadith sahih *lighairihi*. Selain itu, hadith hasan adalah hadith yang diterima. Hadith *hasan* terbahagi kepada dua iaitu hadith *hasan lidhatihi* dan hadith *hasan lighairihi*. Hadith *hasan* memenuhi kesemua syarat hadith sahih, cuma berbeza sedikit dari segi ketepatan perawi hadith di mana hadith *hasan* kurang sedikit ketepatan perawinya (*dabit*) (al-Qari, 1327H). Para ulama bersepakat (*ijma'*) bahawa hadith sahih dan *hasan* adalah hujah dan wajib beramal dengannya sama ada hadith *mutawatir* atau *ahad* (al-Khudair, 1425H).

Manakala hadith *mardud* terjadi kerana gugur salah satu syarat atau beberapa syarat daripada syarat-syarat hadith sahih seperti tidak bersambung *sanad*, kecacatan dalam hadith atau lain-lain (al-Salah, 1386H). Secara umumnya, hadith menjadi lemah disebabkan dua faktor utama iaitu gugur perawi daripada sanad dan berlaku kecaman pada perawi (al-Tahhan, 2004). Maksud gugur perawi ialah terputus rantaian perawi dengan sebab gugur seorang perawi daripada *sanad* sama ada secara sengaja

atau pun tidak. Ia berlaku pada sebahagian perawi sama ada daripada awal *sanad*, pertengahan ataupun akhir dan pengguguran ini boleh berlaku secara jelas atau tersembunyi (al-Khudair, 1425H).

Gugur berlaku kerana perawi tidak bertemu dengan perawi sebelumnya sama ada kerana perawi tidak sezaman dengannya atau sezaman tetapi tidak sempat bertemu (al-Qari, 1327H). Gugur sanad yang jelas terbahagi kepada empat kategori iaitu *al-Mu'allaq*, *al-Mursal*, *al-Mu'dal* dan *al-Munqati'*. Secara umumnya konsep *mu'allaq* ialah keseluruhan sanad dibuang kemudian dikatakan Rasulullah SAW bersabda atau keseluruhan sanad dibuang kecuali sahabat atau sahabat dan *tabi'in* (al-Salah, 1386H). Konsep *mursal* pula ialah hadith yang gugur daripada penghubung sanad perawi selepas *tabi'in* (al-Naisaburi, 1385H). Konsep *mu'dal* ialah hadith yang gugur pada sanad dua orang perawi berturut-turut (al-Salah, 1386H; al-Qari, 1327H). Konsep *munqati'* ialah hadith yang sanadnya tidak bersambung daripada mana sudut sekalipun (al-Baghdadi, t.t.). Manakala bagi gugur yang tersembunyi ialah terdapat dua kategori iaitu *mudallas* dan *mursal khafiy*. Umumnya, konsep *tadlis* ialah menyembunyikan keaiban dalam sanad dengan memperelokkan zahirnya (al-Tahhan, 2004). Konsep *al-Mursal al-Khafiy* ialah hadith yang diriwayatkan daripada perawi yang ditemuinya atau sezaman dengannya dengan menggunakan lafaz seolah-olah ia mendengar daripada perawi tersebut seperti 'telah berkata' (al-'Iraqi, 1354H).

Manakala maksud terdapat kritikan pada perawi ialah terdapat kritikan daripada sudut keadilan, agama atau daripada sudut ingatan. Terdapat sepuluh kritikan terhadap perawi, lima daripadanya berkait dengan keadilan, manakala lima lagi berkait dengan ketepatan (*dabit*). Kritikan berhubung keadilan ialah berdusta, dituduh berdusta, fasik, bidaah dan tidak diketahui (*jahalah*). Manakala kritikan berhubung ketepatan ialah silap dalam meriwayatkan hadith, buruk hafalan, kelalaian, berlaku kekeliruan dan percanggahan dengan perawi lain (al-Tahhan, 2004).

Tahap kedaifan hadith adalah berbeza-beza mengikut berat atau ringannya sifat-sifat daif ke atas seseorang perawi. Menurut al-Salah (1386H), daif yang ringan ialah buruk hafalan, *ikhtilat* (*ikhtilat* berlaku kerana tua, hilang penglihatan atau penulisannya terbakar), *munqati'*, *mursal*, *tadlis*, *mu'dal*, *syadh*, *wahm*, cacat, *mudtarib*. Manakala sifat hadith daif yang berat ialah *munkar*, *matruk*, *matruh* dan *maudu'*.

Konsep Kontrak Bay' 'Inah

Pengenalan *al-'inah* daripada sudut bahasa ialah berasal daripada perkataan Arab iaitu *al-'ain* yang bermaksud tunai. Menurut *lisan al-'arab*, *bay' 'inah* merujuk kepada keadaan penjual menjual aset secara ansuran, kemudian penjual membeli kembali aset tersebut dengan harga yang lebih tinggi daripada harga asal secara tunai (Ibn Manzur, 1990).

Daripada sudut pengertian istilah, terdapat beberapa istilah yang dikemukakan oleh para ulama mazhab berdasarkan kepada mazhab masing-masing. Menurut mazhab Hanafi, *bay' 'inah* ialah penjual menjual sesuatu aset dengan harga tunai yang murah kepada pembeli untuk melangsaikan hutangnya. Kemudian penjual tadi membeli semula aset tersebut daripada pembeli dengan harga yang lebih mahal secara ansuran (al-Zila'i, 1997). Sementara *bay' 'inah* menurut mazhab Maliki ialah penjual membeli sesuatu aset yang diingini oleh pelanggannya daripada penjual lain pada harga tertentu. Kemudian penjual menjual aset tersebut kepada pelanggan yang berkeinginan

terhadap barang tersebut dengan harga yang lebih tinggi (Ibn Rushd, 2004). Manakala menurut Mazhab al-Syafi'i, *bay' inah* ialah penjual menjual aset kepada pembeli secara ansuran dan menyerahkan aset tersebut kepada pembeli. Kemudian penjual membeli semula aset tersebut secara tunai dengan harga yang lebih murah daripada transaksi pertama (al-Nawawi, 1985). Takrif mazhab Hanbali mengenai *bay' inah* adalah sama dengan mazhab al-Shafi'i (Ibn Qudamah, 1405H).

Berdasarkan kepada takrif-takrif yang dikemukakan oleh para ulama terhadap *bay' inah*, boleh disimpulkan bahawa mereka bersepakat bahawa *bay' inah* adalah kontrak jual beli yang melibatkan dua peringkat transaksi iaitu melibatkan dua pihak iaitu penjual dan pembeli. Jual beli *inah* tersebut dilakukan bertujuan untuk menghasilkan untung oleh penjual, sementara di sisi pembeli adalah memperoleh tunai atau sebaliknya.

Pandangan Para Ulama Mengenai Bay' Inah

Daripada sudut perbahasan hukum syarak mengenai kontrak *bay' inah*, terdapat dua pendapat di kalangan para ulama. Pendapat pertama menyatakan bahawa hukum mengamalkan *bay' inah* adalah diharamkan oleh Syarak. Ia merupakan pandangan majoriti ulama di kalangan para Sahabat dan Tabi'in iaitu Ibn 'Abbas, 'Aisyah, al-Hasan, Ibn Sirin, al-Sya'bi, al-Nakha'i, al-Zinad, Rabi'ah, 'Abd al-'Aziz bin Abi Salmah, al-Thawri, al-Awza'i dan Ishaq (al-Mughni, 1405H). Sementara di kalangan Tabi' Tabi'in ialah al-Hanafiyyah (Ibn al-Humam, n.d.; Ibn 'Abidin, 1386H), Malikiyyah (Anas, n.d.), Hanabilah (al-Mughni, 1405H) dan al-Zaidiyyah (al-Ghurnati, 1988).

Manakala pihak yang mengharuskan kontrak *al-inah* adalah terdiri daripada pihak minoriti iaitu Abu Yusof (Ibn 'Abidin, 1386H), al-Syafi'iyyah (al-Shafi'i, 1990; al-Nawawi, 1985), al-Zahiriyyah (Ibn Hazm, n.d.) dan al-Hadawiyyah (al-Syaukani, 1993). Namun pihak yang mengharuskan meletakkan syarat bahawa dalam kontrak *bay' inah* itu tidak terdapat persepakatan secara terancang sama ada zahir niat, janji atau syarat untuk beli atau jual semula aset *inah* kerana ingin meraikan prinsip dan *maqasid* jual beli iaitu tidak melaksanakan jual beli secara ilusi semata-mata.

METODOLOGI KAJIAN

Melalui kajian kepustakaan, pengkaji telah mengumpulkan maklumat mengenai kaedah *tarjih* dan konsep kontrak *bay' inah* melalui buku dan jurnal. Di samping itu, penyelidik juga mengumpulkan semua maklumat mengenai hujah-hujah kontrak *bay' inah* di kalangan para ulama. Kemudian data-data yang telah dikumpulkan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Menurut Smith (2012), analisis dokumen adalah kaedah mendapatkan maklumat yang relevan dari bahan bercetak dalam bentuk dokumen.

HASIL DAN PERBINCANGAN KAJIAN

Antara dalil yang disandarkan oleh pihak majoriti ialah daripada hadith Nabi SAW yang bermaksud, "Apabila manusia sangat bakhil dengan dinar dan dirham, dan berurus niaga secara *al-inah* serta mereka berpegang pada ekor lembu (sibuk dengan urusan ternakan), lalu meninggalkan *jihad fi*

sabilillah, nescaya Allah akan menurunkan bala ke atas mereka dan Dia tidak akan mengangkatnya daripada mereka sehinggalah mereka kembali kepada agama mereka (Ibn Hanbal, 2001).” Status hadith ini dinilai sahih oleh Ibn al-Qattan, Ibn al-Qayyim (1973) dan dinilai hasan oleh Ibn Taimiyyah (al-Shaukani, 1993).

Berdasarkan kepada hadith di atas, jelas menunjukkan bahawa Nabi SAW melarang daripada melakukan jual beli *al-'inah*. Justeru, perkataan *al-nahyu* sebagaimana dalam hadith membawa implikasi hukum haram sehingga terdapat petunjuk lain yang menyatakan bahawa maksud *al-nahyu* tersebut adalah merujuk kepada hukum *makruh*. Walau bagaimanapun, hukum haram tersebut adalah kekal kerana tidak terdapat nas syarak yang mengecualikannya. Ia diharamkan kerana daripada sudut tersiratnya mengandungi unsur riba yang dilindungi dengan gambaran jual beli. Selain itu, hukum haram tersebut adalah bersifat berat kerana Allah SWT menjanjikan bala dan boleh mengeluarkan seseorang daripada agama Islam iaitu murtad (al-Shaukani, 1993).

Walaupun bagaimanapun, pihak minoriti menyangkal hadith ini untuk mengharamkan *bay' 'inah* kerana terdapat kritikan terhadap perawi sanad iaitu Abu 'Abd al-Rahman dan Ata' al-Khurasani (al-Qurtubi, 1964). Jawab pihak majoriti bahawa terdapat perselisihan di antara para ulama hadith terhadap perawi bernama Ishaq bin Asyad (Abu 'Abd al-Rahman) al-Khurasani sebagaimana yang dikatakan oleh al-Zila'i (1997) iaitu al-Bazzaz menyatakan bahawa Abu 'Abd al-Rahman yang aku maksudkan ini ialah Ishaq bin 'Abd Allah bin Abi Furwah di mana beliau *layyin al-hadith* (salah satu daripada ciri hadith *da'if*). Sementara menurut Abu al-Qattan, al-Bazzaz sebagaimana dalam keterangannya yang lalu bahawa beliau telah tersilap. Ini kerana, nama sebenar perawi tersebut ialah Ishaq bin Asyad Abu 'Abd al-Rahman al-Khurasani yang meriwayatkan daripada 'Ata', yang diriwayatkan daripadanya Abu 'Abd al-Rahman oleh Haiwah bin Shuraih. Bukanlah yang dimaksudkan ialah Ishaq bin Furwah. Walaupun terdapat perbezaan dalam menilai perawi bernama Ishaq bin Asyad Abu 'Abd al-Rahman, namun terdapat sanad yang lebih baik iaitu yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab al-Zuhd iaitu sanad para perawi daripada jalan Aswad bin 'Amir, Abu Bakr bin 'Iyyash, al-A'masy, 'Ata' bin Abi Rabah dan Ibn 'Umar. Menurut al-Zila'i (1997), sanad tersebut adalah sahih kerana semua perawinya dinilai dipercayai (*thiqah*).

Menurut Ibn Taimiyyah (1987), kedua-dua sanad yang meriwayatkan hadith ini adalah baik iaitu melalui jalan Ahmad dan Abu Dawud di mana kedua-dua jalan sanad adalah menguatkan di antara satu sama lain. Walaupun sanad dalam riwayat Ahmad terkandung para ulama yang popular, tetapi disyaki al-A'masy tidak mendengar hadith tersebut daripada 'Ata' atau 'Ata' tidak pernah mendengar daripada Ibn 'Umar. Sementara sanad kedua iaitu riwayat Abu Dawud daripada 'Ata' al-Khurasani daripada Nafi' daripada Ibn 'Umar merupakan sanad yang baik kerana 'Ata' al-Khurasani dan Haiwah bin Syuraih adalah *thiqah*. Manakala Ishaq bin 'Abd al-Rahman, para ulama mesir meriwayatkan daripadanya semisal Haiwah bin Syuraih, al-Laith bin Sa'ad dan lain-lain. Menurut Ibn Taimiyyah (1987) lagi, sanad perawi yang ketiga meriwayatkan hadith ini iaitu hadith al-Sirri bin Sahl al-Junaid Saburi dengan sanad yang popular dan bernilai tinggi iaitu daripada Laith, 'Ata' dan daripada Ibn 'Umar. Menurut Ibn al-Qayyim (1973), beliau menilai sahih sanad daripada Abu Dawud iaitu daripada Haiwah bin Syuraih, Ishaq bin 'Abd al-Rahman al-Khurasani, 'Ata' al-Khurasani, Nafi' dan Ibn 'Umar.

Pihak minoriti menyangkal lagi bahawa *dalalah al-iqtiran* adalah membawa implikasi hukum yang *da'if* iaitu menghukumkan semua perkara yang disebutkan dalam satu nas dengan hukum yang sama (Al-Shaukani, 1993). Jawab pihak majoriti, walaupun *dalalah al-iqtiran* membawa kepada hukum yang daif menurut majoriti ulama usul, namun ia boleh jadi hujah yang kuat iaitu sekiranya jika dipisahkan perkara-perkara yang disebutkan dalam nas serta terdapat nas lain yang mengecualikan hukumnya daripada hukum yang disebutkan dalam nas tersebut. Namun jika tidak dapat dibuktikan dengan petunjuk yang lain, maka perkara-perkara yang disebutkan dalam satu teks boleh dihukum dengan hukum yang sama (Al-Shaukani, 1993).

Selain itu, pihak minoriti menyatakan bahawa janji bala yang dinyatakan dalam nas bukanlah merujuk kepada hukum haram (Al-Shaukani, 1993). Jawab pihak majoriti, tidak tepat untuk mengatakan bahawa janji bala bukan merujuk kepada perbuatan haram. Ini kerana, bala yang dinyatakan oleh Allah SWT turun akibat perbuatan yang telah dikhususkan dalam nas membuktikan bahawa Allah murka terhadap perbuatan-perbuatan tersebut. Justeru, hukuman bala adalah merujuk kepada pelakuan dosa besar hingga menyebabkan pelakunya murtad (Al-Shaukani, 1993).

Pihak majoriti juga berhujah dengan *athar* daripada 'Aisyah r.a iaitu yang bermaksud, "telah berkata 'Abd al-Razzaq, telah mengkhabarkan kepada kami Ma'mar dan al-Thawri, daripada Abi Ishaq al-Sabi'i, daripada isterinya (al-'aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil) bahawa dia telah menemui Saidatina Aisyah (dan masuk bersamanya Ummu Walad Zayd bin Arqam) lalu berkata, "wahai Ummu al-Mukminin, aku mempunyai seorang hamba, sesungguhnya aku telah menjualnya kepada Zayd bin Arqam dengan harga lapan ratus dirham secara tangguh, dan aku kemudiannya membelinya semula dengan harga enam ratus dirham secara tunai." Maka berkata 'Aisyah kepadanya, "Itu adalah seburuk-buruk jual beli yang engkau lakukan". Kemudian wanita itu tanya lagi kepada 'Aisyah iaitu, "apakah pandangan puan jika saya hanya mengambil modal sahaja dan tidak mengambil yang selebihnya?"" lalu 'Aisyah membacakan firman Allah yang bermaksud, "Maka sesiapa yang telah didatangi akan peringatan daripada tuhaninya lalu ia berhenti (meninggalkannya) maka baginya adalah modalnya dan urusannya adalah diserahkan kepada Allah (al-Baqarah: 275) (al-Razzaq, 1970)."

Berdasarkan kepada *athar* ini, jelas menunjukkan bahawa transaksi *bay' 'inah* adalah diharamkan oleh Syarak. Ini kerana, 'Aisyah mengecam perbuatan Zayd sehingga ia boleh menyebabkan pahalanya berjihad dengan Nabi SAW boleh terbatal. 'Aisyah tidak akan mengatakan sesuatu perkara yang ghaib melainkan beliau mendengar sendiri daripada Nabi SAW akan larangan transaksi tersebut (Ibn Qudamah, 1405H). Justeru, antara perkara yang boleh membatalkan amal adalah murtad lantaran menghalalkan riba (Ibn al-Qayyim, 1973).

Walau bagaimanapun, pihak minoriti menyangkal hujah di atas iaitu, al-'aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil adalah wanita yang tidak diketahui (*majhul*) sekaligus riwayat dia ditolak. Selain itu, riwayat al-Daruqutni melalui sanad Dawud bin al-Zibriqani daripada Ma'mar bin Rasyid, daripada Abi Ishaq al-Sabi'i, daripada isterinya terdapat masalah terhadap perawi bernama Dawud bin al-Zibriqani di mana beliau dihukumkan sebagai *da'if*. Yahya bin Mu'in mengatakan Dawud tidak bernilai (*da'if*) (al-Nawawi, n.d). Menurut 'Ali al-Madini, Dawud adalah perawi yang amat *da'if* (al-Nawawi, n.d). Menurut al-Jurjani, Dawud adalah pendusta (*kadhdhab*) (al-Nawawi, n.d). Menurut Abu Zur'ah, riwayat oleh Dawud ditinggalkan (*matruk*) (al-Nawawi, n.d).

Jawab pihak majoriti, menurut al-Zila'i (1997) berhubung perawi bernama al-'aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil adalah wanita yang dikenali (*ma'ruf*), beliau disebutkan dalam *al-Tabaqat* oleh Ibn Sa'ad (1960) dengan mengatakan al-'aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil adalah isteri kepada Abi Ishaq al-Sabi'i (Nama beliau ialah 'Amru bin 'Abd Allah bin Dhi Yuhmad, daripada al-Tabi'in, lahir pada 33H, Syekh al-Kufah dan Muhaddith, wafat pada 128H (Al-Dhahabi, 1985)) dan beliau telah mendengar daripada 'Aisyah r.a (Al-Zila'i, 1997). Menurut al-Turkumani (1344H), al-'Aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil adalah wanita yang dikenali yang mana riwayatnya diriwayatkan oleh suami dan anaknya yang merupakan *imam* serta Ibn Hayyan mengiktirafnya sebagai *thiqah*, turut meriwayatkan hadith daripadanya adalah al-Thawri, al-Awza'i, Abu Hanifah dan sahabatnya, Malik, Ibn Hanbal dan al-Hasan bin Salih. Berhubung dengan kedaiifan hadith kerana terdapat perawi bernama Dawud bin al-Zibriqani, ia tidak mencatatkan hadith yang diriwayatkan oleh al-'aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil kerana terdapat sanad yang berbeza dan selamat yang diambil daripada al-Thawri, al-Awza'i, Abu Hanifah dan sahabatnya, Malik, Ibn Hanbal dan al-Hasan bin Salih di mana mereka menilai sahih sanad hadith ini (al-Burhani, 1985).

Pihak minoriti membantah lagi dengan mengatakan bahawa menurut al-Shafi'i (1990), jika hadith ini disabitkan, boleh jadi apa yang dimaksudkan oleh Aisyah ialah tidak ditentukan tempoh bayaran ansuran secara maklum, bukan yang dimaksudkan oleh Aisyah ialah transaksi dua peringkat tersebut sebagaimana disebut dalam hadith. Namun jawab pihak majoriti, Aishah mencela jual beli pertama kerana ia boleh membawa kepada perkara yang haram apabila berlaku jual beli kedua, di mana dua transaksi itu boleh merosakkan keseluruhan akad kerana sama seperti konsep riba. Alasan tersebut juga dikuatkan lagi dengan pertanyaan al-'aliyyah binti Aifa' bin Syurhabil kepada Aishah iaitu "apakah pandangan puan jika saya hanya mengambil modalnya sahaja dan meninggalkan selebihnya?" Maka jawab Aisyah dengan sepotong ayat dalam surah al-baqarah ayat 275 yang berkaitan dengan ayat riba. Ini menunjukkan bahawa Aishah menyamakan jual beli itu dengan konsep riba, serta membetulkan jual beli tersebut dengan hanya mengambil modal sahaja sebagaimana dalam konsep hutang (*qard hasan*) (Al-Zila'i, 1997).

Pihak minoriti juga menyatakan bahawa kenyataan 'Aishah merupakan suatu ijtihad serta bukan berdasarkan kepada pandangan para Sahabat yang lain seperti transaksi jual beli dalam hadith yang dilakukan oleh seorang Sahabat bernama Zaid bin Arqam. Justeru, ia bukan *ijma'*, maka boleh beralih kepada sumber lain iaitu *qiyas* di mana jual beli tersebut sah kerana sudah memenuhi rukun-rukunnya (al-Shafi'i, 1990). Jawab pihak majoriti, jika ia dikatakan *ijtihad* oleh para Sahabat, *ijtihad* tidak boleh menentukan perkara yang ghaib melainkan ia dikhabarkan oleh wahyu. 'Aishah menyatakan bahawa balasan perbuatan Zaid bin Arqam tersebut boleh membatalkan pahala jihadnya adalah kerana beliau mendengar daripada Nabi SAW kerana baginda amat dekat dengan 'Aisyah. Selain itu, tidak terdapat bukti bahawa selepas kritikan Aishah itu, Zaid bin Arqam berjumpa dengan 'Aisyah untuk berbahas mengenainya kerana perbezaan *ijtihad*, sebaliknya kemungkinan Zaid menerima kenyataan yang dikeluarkan oleh 'Aisyah. *Athar* 'Aisyah tersebut juga didapati tidak ada seorang Sahabat pun membantahnya walaupun Zaid bin Arqam hingga ia dianggap *ijma' sukuti*. Jika perbuatan Zaid bin Arqam didakwa mengikut dalil *qiyas* adalah tidak tepat kerana terdapat hadith sahih yang melarang transaksi *bay' inah* dengan lebih jelas sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar dan juga hadith-hadith yang lain. Tingkatan dalil hadith adalah lebih tinggi berbanding dalil *qiyas* (Al-Shaukani, 1993).

Pihak minoriti membantah dengan mengatakan, dakwaan ‘Aishah sebagaimana dalam hadith boleh jadi memaksudkan bahawa dosa perbuatan tersebut adalah amat besar hingga ia boleh mengatasi pahala jihad. Justeru, jika kadar pahala dan dosa adalah sama, maka ia tidak mendatangkan kebaikan kepada amalan jihad tersebut. Oleh itu, jika ia perkara yang diijtihadkan oleh ‘Aishah, maka tidak boleh membatalkan pahala jihad dan menyuruh Zaid bertaubat kerana dalam kaedah usul al-fiqh terdapat kaedah yang bermaksud, “ijtihad (*faqih*) tidak boleh membatalkan ijtihad (*faqih*) yang lain”. Justeru, dalam masalah ini terdapat dua pendapat di kalangan Sahabat (Ibn al-Qayyim, 1973). Pihak majoriti menjawab, kaedah tersebut adalah benar kerana bertepatan dengan hadith Nabi SAW iaitu yang bermaksud, “apabila seseorang mujtahid berijtihad, lalu betul ijtihadnya, maka dia mendapat dua pahala. Jika mujtahid berijtihad, lalu ijtihadnya salah, maka dia mendapat satu pahala (Al-Bukhari, 1422H).” Namun ijtihad hanya terhadap perkara yang tiada dalam nas. Walau bagaimanapun, ijtihad terhadap perkara yang terdapat dalam nas, maka ijtihad atau pandangan akal tersebut adalah tertolak (al-Burhani, 1985; Al-Maliki, 1988).

Pihak majoriti juga berhujah dengan hadith Nabi SAW yang bermaksud, “Sesiapa yang melakukan transaksi dua jual beli dalam satu transaksi jual beli, maka baginya suatu kerugian atau riba (Abu Dawud, 2009).” Para ulama mempunyai dua penafsiran terhadap hadith tersebut iaitu (al-San’ani, 1407), pertama; penjual menjual sesuatu aset kepada pembeli dengan dua harga iaitu secara tunai dengan harga 10 dirham atau dengan harga 20 dirham secara tangguh. Kedua; penjual menjual sesuatu aset dengan harga 100 dirham secara tangguh selama setahun kepada pembeli. Kemudian penjual membeli semula aset tersebut daripada pembeli dengan harga 80 dirham secara tunai.

Penafsiran pertama adalah tidak selari dengan tegahan hadith di atas kerana jual beli tersebut tidak mempunyai unsur riba. Ia juga tidak merujuk kepada dua jual beli tetapi merujuk kepada satu jual beli dengan menyatakan salah satu harga iaitu jika pembeli setuju dengan harga tunai untuk satu transaksi jual beli, maka harga ansuran tidak lagi terlibat (al-San’ani, 1407). Sementara tafsiran yang kedua adalah *rajih* dan tepat dengan maksud hadith. Ini kerana, apabila berlaku penambahan dalam jual beli kedua, maka ia adalah riba. Sedangkan jika berlaku persamaan harga di antara jual beli pertama dan kedua, maka ia hanya membawa kerugian kepada pihak yang berakad. Transaksi kedua yang sama dengan *bay’ al-‘inah* juga membawa gambaran bahawa terdapat dua transaksi dalam satu transaksi iaitu mengumpul transaksi tunai dan tangguh dalam satu transaksi jual beli. Secara hakikatnya, jual beli ini bertujuan untuk menjual wang secara tunai dengan mendapatkan wang yang lebih banyak secara tangguh di mana ia adalah selari dengan konsep riba (Al-Shaukani, 1993).

Pihak majoriti juga berhujah dengan hadith Nabi SAW yang bermaksud, “Nabi SAW melarang (daripada menggabungkan salaf (hutang)) dan jual beli (dalam satu transaksi jual beli), dua syarat salam dalam satu jual beli dan (mendapatkan) keuntungan daripada apa yang dia tidak jamin (Abu Dawud, 2009).” Berdasarkan kepada hadith ini, dalam *bay’ ‘inah* mengandungi semua ciri larangan yang disebutkan dalam hadith. Juga berdasarkan kepada hadith Nabi SAW yang bermaksud, “Akan datang kepada manusia suatu zaman di mana mereka menghalalkan riba melalui jual beli iaitu *al-inah* (Ibn al-Qayyim, 1973).” Menurut Ibn al-Qayyim (1973), walaupun status hadith ini adalah mursal, tetapi boleh untuk *i’tidadu bihi* (dijadikan sandaran) dan *istisyhad bihi* (dijadikan hujah) untuk mengharamkan *bay’ ‘inah*. Kefahaman daripada hadith ini ialah Nabi SAW melarang apa jua perkara yang boleh menyebabkan terlibat dengan riba. Oleh itu, *bay’ ‘inah* adalah merupakan wasilah kepada riba.

Menurut *athar* daripada Ibn ‘Abbas, beliau mengatakan, “Ibn ‘Abbas ditanya mengenai seseorang yang menjual sutera dengan harga 100 serta membelinya semula dengan harga 50. Maka jawab Ibn ‘Abbas, transaksi dirham dengan dirham yang lebih banyak, maka di antaranya ialah *harirah* (*‘inah*) (Ibn Abi Syaibah, 1409H).” Al-‘Uthaimin (1413H) mengatakan hadith ini adalah sabit. Menurut Ibn ‘Abbas, *bay’ al-‘inah* diharamkan oleh Allah dan Nabi SAW. Kefahaman daripada *athar* ini ialah, *harirah* ialah barang yang dijadikan wasilah dalam transaksi hutang yang ditambah sebagaimana yang berlaku dalam transaksi jual beli *al-‘inah*. Selain daripada hujah nas daripada hadith, ia juga dikuatkan lagi dengan keterangan para sahabat Nabi SAW. Oleh itu, kata-kata para sahabat adalah hujah dalam hukum Syarak selagi mana tidak berselisih dengan para sahabat yang lain (Ibn Taimiyyah, 2005).

Sementara pihak minoriti mengemukakan hujah daripada ayat al-Quran yang bermaksud, “Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba (al-Baqarah: 275).” Juga berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud, “Allah telah menerangkan satu persatu kepada kamu apa yang diharamkanNya atas kamu (al-An’am: 119).” Dalam dua ayat tersebut, Allah SWT telah menghalalkan jual beli yang sah iaitu memenuhi *ijab* dan *qabul* serta syarat-syarat yang lain mengikut zahirnya, serta tidak mengambil kira unsur niat yang bersifat dalaman.

Pihak minoriti menyatakan hujah daripada hadith Nabi SAW yang bermaksud, “Daripada Abi Hurairah r.a, bahawa Rasulullah S.A.W melantik seorang sahabat sebagai petugas di Khaibar. Sahabat tersebut membawa kurma yang disebut (*janib*). Rasulullah SAW bertanya kepada sahabat tersebut, “Adakah semua kurma Khaibar begini?” Sahabat tersebut menjawab: “Demi Allah, tidak wahai Rasulullah. Kami membeli kurma ini satu *sa’* dengan imbalan kurma ini sebanyak dua *sa’* dan jika kami membeli kurma ini dua *sa’* dengan imbalan kurma ini tiga *sa’*”. Rasulullah SAW bersabda: “Jangan lakukan seperti itu. Tetapi jual semua kurma tersebut dengan dirham, kemudian belilah dengan dirham tersebut kurma *janib* (Al-Bukhari, 1422H).” Keterangannya, Nabi SAW tidak mensyaratkan agar jual beli tersebut melibatkan pembeli atau penjual yang sama atau berbeza, tetapi Nabi SAW mengisyaratkan agar elak daripada riba iaitu melibatkan pertukaran tamar dengan tamar iaitu hendaklah dilakukan dengan wasilah jual beli jika inginkan tamar yang berbeza jenisnya (al-Nawawi, n.d.). Menurut al-Nawawi (1392H), berdasarkan kepada hadith ini, jual beli *al-‘inah* adalah diharuskan, ia hanya hilah yang dilakukan untuk mengelak daripada terlibat dengan riba.

Walau bagaimanapun, pihak majoriti menjawab bahawa maksud sebenar hadith tersebut ialah hendaklah dilakukan jual beli dengan maksud atau tujuannya yang sebenar iaitu berlaku perpindahan barang kepada pembeli dan memanfaatkannya, bukan jual beli yang berlandaskan hilah, ilusi dan *‘inah*. Selain itu, maksud hadith Nabi SAW “jual semua tamar kamu dengan dirham dan beli tamar yang kamu kehendaki dengan dirham”, hendaklah jual beli berlaku secara hakiki iaitu penjual mendapat wang dan pembeli boleh memanfaatkan barang yang dibeli. Kemudian baharu dilaksanakan transaksi yang lain yang melibatkan pembeli atau penjual yang berbeza tanpa melibatkan transaksi pertama (Ibn al-Qayyim, 1973). Ia adalah hikmah disyariatkan jual beli oleh Allah SWT, namun sekiranya masing-masing berkehendak kepada wang sama ada tunai atau ansuran melalui perantaraan barang, maka ia boleh merosakkan tujuan jual beli. Justeru, perbuatan Bilal sebagaimana disuruh dalam hadith adalah selari dengan kehendak syarak iaitu apabila beliau menjual tamarnya untuk mendapatkan wang serta pembeli menikmati tamar tersebut. Kemudian apabila selesai transaksi pertama, baharu dibuat transaksi yang baru iaitu membeli tamar dengan wang tersebut dengan tujuan untuk menikmati tamar yang dibeli serta penjual baharu dapat menikmati

wang daripada Bilal. Oleh itu, tujuan jual beli terlaksana dalam dua transaksi yang berasingan. Tujuan jual beli akan rosak apabila kontrak dalam transaksi pertama terlibat dalam transaksi kedua hingga boleh terlibat dengan transaksi riba. Selain itu, pihak majoriti juga menyatakan bahawa transaksi jual beli dalam hadith tersebut adalah dimaksudkan dengan jual beli secara *tawarruq fiqhi* iaitu transaksi pertama dan kedua tidak melibatkan pihak yang sama iaitu Bilal menjual tamar kepada pembeli A, kemudian Bilal membeli tamar daripada penjual B. Pembeli A dan penjual B tidak mempunyai sebarang hubungan (Ibn al-Qayyim, 1973).

Pihak minoriti menyatakan bahawa *ijma'* para ulama dalam membenarkan transaksi jual beli dengan penjual yang pertama. Ini kerana, setiap transaksi jual beli adalah sah jika memenuhi syarat-syaratnya walaupun melibatkan penjual atau pembeli yang sama. Misalnya, jika seseorang menjual wang dengan wang yang sama jumlahnya secara tangguh selama sebulan adalah tidak boleh kerana menjual barang ribawi. Namun jika seseorang memberi hutang kepada seseorang serta perlu bayar balik dalam jumlah yang sama selepas tempoh sebulan, maka transaksi tersebut dibolehkan. Walaupun konsepnya adalah sama, namun perjalanan kontrak adalah berbeza iaitu dari segi lafaz di mana kontrak pertama adalah jual beli dan kontrak kedua adalah *qard*. Oleh itu, transaksi *al-'inah* adalah berbeza dengan transaksi riba walaupun konsepnya hampir sama (Al-San'ani, 1407H; Ibn Rushd, 2004). Pihak majoriti menjawab, mengaitkan hujah *ijma'* dalam isu transaksi *bay'-'inah* adalah tidak tepat, namun jika *ijma'* merujuk kepada transaksi jual beli dengan memenuhi rukun dan syaratnya adalah tepat. Ini kerana, transaksi jual beli yang sah melalui mekanisme *'inah* boleh merosakkan transaksi jual beli berdasarkan kepada nas yang telah disebutkan (Ibn al-Qayyim, 1973).

Pihak minoriti juga membawa hujah *qiyas* bahawa tiada masalah untuk menjual barang kepada selain penjual yang awal dengan harga yang sama, kurang atau lebih selagi mana transaksi jual beli berjalan dengan sempurna bagi mengharuskan pindah milik berlaku. Maka demikian juga tiada masalah untuk menjual barang yang sama kepada penjual yang awal dengan harga yang sama, kurang atau lebih selagi mana transaksi jual beli dilakukan dengan baik (Ibn Qudamah, 1405H). Pihak majoriti menjawab bahawa hujah *qiyas* yang dibawa ialah *qiyas ma'a al-fariq* kerana pindah milik melalui transaksi *'inah* adalah satu bentuk hilah, bukan berdasarkan jual beli yang sebenar. Walaupun proses pindah milik berlaku, namun ia tidak boleh didasari kaedah yang dilarang oleh syarak. Oleh itu, jika pihak minoriti hanya mengambil kira elemen niat, pandangan tersebut boleh menyebabkan pintu riba terbuka luas. Justeru, elemen kaedah *sadd al-dhari'ah* hendaklah diambil kira supaya jalan ke arah transaksi riba boleh dielakkan (Ibn al-Qayyim, 1973).

Berdasarkan kepada hujahan dalil-dalil yang dikemukakan oleh kedua-dua pihak, maka pengkaji memilih pandangan majoriti ulama iaitu *bay'-'inah* adalah haram kerana bersandarkan kepada dalil hadith yang sahih, *athar* para Sahabat, kaedah *sadd al-dhari'ah*, *maqasid al-syari'ah* dan *ma'alat al-af'al* di mana secara ringkasnya *al-'inah* merupakan wasilah kepada riba, berlawanan dengan objektif jual beli dan membawa implikasi yang sama sebagaimana konsep riba. Manakala golongan minoriti hanya melihat kepada dalil *qiyas* tanpa mengambil kira dalil hadith, *athar* Sahabat, kaedah *sadd al-dhari'ah*, *maqasid al-syari'ah* dan *ma'alat al-af'al*.

Pandangan *rajih* ini selari dengan kaedah *tarjih* iaitu mengutamakan dalil nas syarak berbanding dalil *qiyas* (Asni & Sulong, 2019). Selain itu, ia juga selari dengan kaedah mengutamakan larangan *bay'-'inah* yang bersandarkan kepada dalil hadith berbanding yang mengharuskannya kerana mengambil dalil *qiyas* secara umum (al-Razi, 1997). Ia juga selari dengan kaedah mengutamakan dalil hadith

yang khusus berbanding dalil yang umum seperti dalam masalah 'inah iaitu larangan jelas disebutkan dalam dalil hadith, namun pihak yang membenarkan hanya menggunakan dalil jual beli secara umum (al-'Attar, t.t.). Pandangan *rajih* ini juga selari dengan kaedah *tarjih* iaitu mengutamakan nas berbanding yang zahir iaitu walaupun zahir nas mengharuskan apa jua bentuk jual beli yang umum, namun terdapat nas yang khusus mengenai jual beli dalam bentuk 'inah adalah dilarang oleh syarak (Al-'Attar, t.t.). Pemilihan pendapat ini juga seiring dengan pendapat Majma' Fiqh Al-Islam selaku badan antarabangsa yang mengharamkan *bay' al-'inah* kerana merupakan hilah riba (IIFA, 2006).

KESIMPULAN

Kajian ini dijalankan bertujuan untuk menganalisis hujah-hujah mengenai isu perselisihan kontrak *bay' inah* berdasarkan kaedah *tarjih*. Kajian ini bertitik tolak daripada perbezaan pendapat di kalangan para ulama terhadap kontrak *bay' inah* mengenai keharusannya. Justeru, analisis terhadap hujah-hujah daripada pihak-pihak yang berselisih perlu dijalankan agar dapat ditentukan pendapat yang terpilih berdasarkan kepada kaedah *tarjih*.

Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat dua pendapat mengenai kontrak *bay' inah* iaitu majoriti ulama berpendapat bahawa *bay' inah* adalah haram, sementara minoriti ulama berpendapat bahawa *bay' inah* adalah harus. Kajian juga mendapati bahawa pendapat majoriti ulama adalah *rajih* setelah dianalisis menggunakan kaedah *tarjih* iaitu kerana kekuatan daripada sudut dalil *hadith* dan *athar* sahih yang khusus melarang *bay' inah* berbanding penggunaan hujah dalil *qiyas* yang umum yang digunakan oleh pihak minoriti.

RUJUKAN

- Abd Majid, M. Z. (2004). *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*. Penerbit Universiti Malaya.
- Abu Dawud, S. (2009). *Sunan Abu Dawud*. Dar al-Risalah al-'Ilmiyyah.
- Al-'Attar, H. M. (t.t.). *Hasyiyyah al-'Attar 'ala Syarh al-Muhalla 'ala Jam' al-Jawami'*. Beirut: Dar.
- Al-'Iraqi, Z. D. A. R. H. (1354H). *Syarh Alfiyyah al-'Iraqi*. al-Matba'ah al-Jadidah, Fas.
- Al-'Uthaimin, M. S. (1413H). *Majmu' Fatawa*. Riyadh: Dar al-Watan.
- Al-'Uthaimin, M. S. (1428H). *al-Khilaf Baina al-'Ulama' Asbabuhu wa Mauqifuna minhu*. al-Riyad: Madar al-Watan li al-Nashr.
- Al-Amidi, S. A. (2010). *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Al-Asnawi, A. H. (2009). *Nihayah al-Sul fi Sharh Minhaj al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub.
- Al-Athir, M. D. M. J. (1389H). *Al-Usul fi Ahadith al-Rasul*. Dar al-Bayan, Al-Kuweit.

Al-Baghdadi, K. A. A. (t.t). *Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*. Matba'ah al-Sa'adah, Al-Qahirah.

Al-Bukhari, M. I. (1422H). *Sahih al-Bukhari*. Jiddah: Dar Tauq al-Najah.

Al-Burhani, M. H. (1985). *Sadd al-Dharai' fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beirut; Matba'ah al-Raihani.

Al-Dhahabi, M. A. (1985). *Siyar A'lam al-Nubala'*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Ghurnati, M. A. (1988). *Al-Qawanin Al-Fiqhiyyah*. Libiya: al-Dar al-'Arabiyyah li al-Kitab

Al-Hajji, S. B. (2015). *Dawabit al-Jam'u wa al-Tarjih baina al-Nusus*. Majmaa Journal, 6: 59 – 96.

Al-Khafif, A. (1916). *Asbab Ikhtilaf al-Fuqaha'*. Qaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Al-Khudair, A. K. A. (1425H). *Al-Hadith al-Da'if*. Dar al-Minhaj, al-Riyad.

Al-Khudari, M. (2001). *Usul al-Fiqh*. Al-Qahirah: Dar al-Hadith.

Al-Maliki, M. A. (1988). *Tahdhib al-furuq wa al-Qawa'id al-Sunniyyah fi al-Asrar al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah.

Al-Naisaburi, H. A. A. (1385H). *Ma'rifah 'Ulum al-Hadith*. Matba'ah Dairah, Haidar Abad.

Al-Najjar, N. A. (1993). *Syarh al-Kawkab al-Munir*. Sa'udi: Wizarah al-Awqaf al-Sa'udiyyah.

Al-Nawawi, Y. S. (1392H). *al-Minhaj Syarh Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya.

Al-Nawawi, Y. S. (1985). *Raudah al-Talibin*. Beirut: al-Maktab al-Islami

Al-Nawawi, Y. S. (t.t.). *al-Majmu'*. Jiddah: Maktabah al-Irsyad.

Al-Qari, A. (1327H). *Syarh Nukhbah al-Fikr*. Matba'ah, Istanbul.

Al-Qurtubi, M. A. (1964). *al-Jami' li ahkam al-Quran*. Muassasah al-Risalah.

Al-Razi, M. U. (1997). *Al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Razzaq, H. S. (1970). *Musannif*. Janub Afriqiya: Matbu'ah al-Majlis al-'Ilmi.

Al-Salah, A. A. U. (1386H). *'Ulum al-Hadith*. Halab: Matba'ah al-Asil.

Al-San'ani, M. I. (1407H). *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram Min Adillah al-Ahkam*. al-Qaherah: Dar al-Rayyan li al-Turath.

Al-Shafi'i, M. I. (1990). *al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

- Al-Shaukani, M. I. (1993). *Nail al-Awtar*. Qaherah: Dar al-Hadith.
- Al-Syaukani, M. A. (2000). *Irsyad al-Fuhul*. Al-Sa'udi: Dar al-Fadhilah.
- Al-Tahhan, M. (2004). *Taisir Mustalah al-Hadith*. Maktabah al-Ma'arif, al-Riyad.
- Al-Turkumani, A. A. (1344H). *al-Jawhar al-Naqi*. al-Hind: Haidar Abad.
- Al-Zarkashi, M. B. (2010). *Al-Bahru al-Muhit fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zila'i, J. A. (1997). *Nasbu al-Rayah*. Beirut: Muassasah al-Rayyan.
- Anas, M. (n.d.). *Muwatta' al-Imam Malik*. Mesr: Dar Ihya' al-Turath
- Asni, F. & Sulong, J. (2019). *Penyeragaman Fatwa & Kaedah Pelaksanaan dalam Pindah Milik Harta*. Nilai: Penerbit USIM.
- Asni, F. A. H. M., Sulong, J., & Ismail, A. (2017). Penggunaan Hadis Daif dalam Fatwa Mengenai Wasiat di Malaysia serta Langkah Penyelesaiannya. *Journal Of Hadith Studies* 2(1).
- Ibn 'Abidin, M. (1386H). *Raddu Al-Mukhtar 'Ala Al-Durri Al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Abi Syaibah, A. M. (1409H). *Al-Musannif Fi Al-Ahadith Wa Al-Athar*. Al-Riyad: Dar Al-Nashr.
- Ibn al-Humam, K. (t.t.). *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn al-Qayyim, M. (1973). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Jil.
- Ibn Hanbal, A. M. (2001). *Musnad Ahmad Bin Hanbal*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Ibn Hazm, A. (t.t.). *al-Muhalla*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Manzur, M. M. (1990). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Sadir.
- Ibn Qudamah, A. A. (1405H). *al-Mughni*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Rushd, H. (2004). *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. al-Qaherah: Dar al-'Aqidah.
- Ibn Sa'ad, A. (1960). *al-Tabaqat al-Kubra*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Taimiyyah, A. A. (1987). *al-Fatawa al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Taimiyyah, A. A. (2005). *Majmu' al-Fatawa*. al-Iskandariyyah: Dar al-Wafa'.

IIFA. (2006). qarrar raqm 157 (6/17) bisya'n al-Muwa'adah wa al-Muwata'ah fi al-'Uqud. See: <http://www.iifa-aifi.org/2214.html> (Accessed on 1/7/2019).

Mursyid, A. (2000). *Al-Manhaj al-Sahih fi al-Hukmi 'Ala al-Hadith al-Nabawiy al-Syarif*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Muslim, A. H. H. Q. (2006). *Sahih Muslim*. al-Riyad: Dar al-Taibah.

Smith, J. A. (Ed.). (2015). *Qualitative psychology: A practical guide to research methods*. London: Sage.

AMALAN BAIK PARADIGMA NABAWI 'AL-HISBAH' DALAM PERLAKSANAAN E-PENILAIAN SEBAGAI INSTRUMEN PENGAWASAN BAHARU DI INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI SWASTA DI MALAYSIA SEMASA PANDEMIK COVID-19: SATU KAJIAN KES KOLEJ UNIVERSITI ISLAM PERLIS (KUIPs)

Muhammad Aizat Md Sin (Corresponding author)

Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: aizatmdsin@kuiips.edu.my

Wan Mohd Dhaiyudeen Helmy W.M

Fakulti Muamalat & Kewangan Islam, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs),
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: dhaiyudeen@kuiips.edu.my

Nor Izham Bin Subri

Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: izham@kuiips.edu.my

Izwan Nurli Bin Mat Bistamam

Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: izwan@kuiips.edu.my

Mohd Zaki Bin Shahabuddin

Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
Tel: 0124569890 E-Mail: mzaki@kuiips.edu.my

ABSTRAK

Pandemik Covid-19 yang melanda seluruh dunia telah mengubah lanskap sistem pendidikan samada pembelajaran dan penilaian peperiksaan pelajar di Institusi Pengajian Tinggi khususnya di Institusi Pengajian Tinggi Swasta. Cabaran ini telah mentransformasikan sistem dan kaedah pendidikan yang lebih memaksa kepada penggunaan e-pembelajaran dan e-penilaian. Malangnya, pelaksanaan e-penilaian masih asing kepada landskap sistem pendidikan negara kita di Malaysia. Kajian ini merupakan kajian konseptual yang melibatkan sejumlah pelajar dan tenaga pengajar akademik Kolej Universiti Islam Perlis menerima aplikasi e-penilaian sebagai instrumen pengawasan iaitu menggantikan peperiksaan akhir secara bertulis disamping pengamalan konsep *Hisbah* selari dengan tuntutan Syarak dan visi misi Institusi Pengajian Tinggi Swasta berteraskan Islam. Namun, berdasarkan hasil penelitian yang dijalankan mendapati ketidaksediaan dari segi langkah, prosedur, infrastruktur dan kemampuan. Walaupun e-penilaian memberi kebaikan kepada sistem pendidikan namun dalam masa yang sama turut mempunyai kekurangan jika tidak diselia atau tiada pengawasan

dengan sebaiknya. Oleh yang demikian, semua pihak harus bekerjasama untuk memastikan aplikasi e-penilaian ini tidak menurunkan kualiti akademik dan integriti peperiksaan Institusi Pengajian Tinggi Swasta di Malaysia.

Kata kunci : *Hisbah, E-Penilaian, Institusi Pengajian Tinggi, Pandemik, Covid-19*

PENGENALAN

Pada 18 Mac 2020, institusi pendidikan di negara dinasihatkan untuk menangguhkan operasi dalam usaha untuk mengawal penyebaran Covid-19. Sebagai seorang pendidik, menjadi kewajipan kepada kita untuk memberi pendidikan kepada pelajar. Penyebaran Covid-19 bukan sahaja memberi kesan terhadap ekonomi dunia, malah kesannya dirasakan oleh dunia pendidikan. Kesan wabak ini, semua institusi pendidikan di Malaysia tidak lagi menjalankan aktiviti seperti biasa. Perkara yang sama turut dilakukan oleh pelbagai negara yang terdedah kepada penyakit ini. Berdasarkan data yang diperoleh dari UNESCO, lebih daripada 160 negara telah melaksanakan penutupan institusi pendidikan diseluruh negara, yang mana mempengaruhi lebih dari separuh populasi pelajar dunia. Statistik terbaru dari UNESCO pada 25 Mac 2020 menyebut bahawa 1,524,648,768 orang pelajar merangkumi 87.1% daripada jumlah pelajar yang telah mendaftar.

Kesan daripada penutupan sementara ini, aktiviti akademik secara langsung, termasuk persidangan, pengajaran bersemuka (face-to-face), persidangan dan makmal simulasi harus dielakkan. Implikasi daripada pandemik adalah terhadap kaedah penilaian pelajar. Mereka kini harus bersedia untuk menjalankan peperiksaan di dalam talian. Dimanakah kesediaan mereka untuk membentuk penilaian ini dan tertanya-tanya adakah pelajar akan mencapai tahap yang tekah ditetapkan oleh Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) Malaysia.

Penilaian merupakan elemen utama dalam pendidikan tinggi untuk menentukan tahap kemahiran dan pengetahuan pelajar serta mencapai hasil pembelajaran yang diinginkan ¹. Untuk mengatasi situasi terkini namun dalam masa yang sama ingin mengekalkan kualiti penilaian, para pendidik kini ditekan untuk menggunakan teknologi sebagai alat membantu menjalankan penilaian di atas talian atau lebih dikenali sebagai e-assesment. Penggunaan teknologi dapat memainkan peranan untuk menyediakan data untuk penilaian diri dan maklum balas, serta menjadi amalan baru dalam penilaian ².

¹ Stödberg, U. (2012). A research review of e-assessment. *Assessment & Evaluation in Higher Education*, 37(5), 591–604

² Ras, E., Whitelock, D., & Kalz, M. (2016). The promise and potential of e-assessment for learning. In P. Reimann, S. Bull, M. D. Kickmeier-Rust, R. Vatrappu, & B. Wasson (Eds.), *Measuring and visualising learning in the information-rich classroom* (pp. 21–40). London: Routledge.

Justeru, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs) merupakan sebuah Institusi Pengajian Tinggi Swasta (IPTS) yang mementingkan syumul, taqwa dan dinamik sesuatu program pengajiannya dan keberhasilan graduannya, amalan *sunnah nabawiyyah* iaitu *Al-Hisbah* dilihat sebagai suatu mekanisme terbaik untuk diaplikasikan bersama bagi menangani isu-isu kecurangan dan keintegritian akademik dalam pelaksanaan e-penilaian selari dengan misinya iaitu '*Institusi Pendidikan Yang Mengintegrasikan Dan Menyebarkan Ilmu Dan Kefahaman Berteraskan Al-Quran Dan As-Sunnah Ke Arah Melahirkan Insan Bermodal Intelektual Yang Menyumbang Kepada Melahirkan Peradaban Ummah*'.

Namun demikian sejauh manakah ketersediaan dan kedahaman kita menggunakan penilaian atas talian dalam menghadapi norma baharu di dalam sistem pendidikan negara di samping menerapkan amalan hisbah dalam urusan kawalselia e-penilaian tersebut. Oleh yang demikian, kertas ini akan menerangkan secara lebih mendalam berkaitan penilaian di atas talian ini agar difahami dan digunakan sebagai rujukan untuk memastikan kualiti dan integriti akademik pendidikan negara dimartabatkan.

Hisbah

Hisbah merupakan instrumen dalam pengurusan Islam yang berperanan sebagai sistem pengawasan terhadap sesebuah masyarakat, organisasi, dan individu. Ia merupakan asas pengawasan yang bertujuan memastikan pentadbiran dan pengurusan berjalan dengan baik dan tidak berlaku percampuran antara yang benar dan yang batil ketika melaksanakan tugas dan tanggungjawab.

Menurut Abd Karim Zaidan ³, menyatakan bahawa setiap ayat yang datang dalam tajuk *amar ma'aruf* dan *nahi mungkar* adalah dikira sebagai dalil pensyariatan *hisbah*. Sepertimana ayat dalam Surah Ali 'Imran:104, yang bermaksud "*Dan hendaklah ada di antara kamu satu puak yang menyeru kepada kebajikan (mengembangkan Islam), dan menyuruh berbuat baik segala perkara yang baik, serta melarang daripada segala perkara yang salah (buruk dan keji) dan mereka bersifat demikian, ialah orang-orang yang berjaya.*" Manakala dalam *sunnah nabawiyah* terdapat banyak hadis yang menunjukkan kepada pensyariatan menyuruh berbuat yang *ma'aruf* dan mencegah kemungkaran, ertinya pensyariatan *al-hisbah* ⁴ iaitu "*Siapa di antara kamu melihat kemungkaran, maka hendaklah ia merubahnya dengan tangannya (kuasa yang ada padanya). Jika ia tidak mampu (merubah dengan tangannya) maka (hendaklah merubah) dengan lidahnya. Jika tidak mampu*

³ Abd al-Karim Zaidan. (1984). *Nizam al-Qada' fi al-Syariah al-Islamiyyah*. Baghdad: Matba'ah al-Aini.

⁴ Abd al-Karim Zaidan. (1984). *Nizam al-Qada' fi al-Syariah al-Islamiyyah*. Baghdad: Matba'ah al-Aini.

(merubah dengan lidahnya) maka hendaklah dengan hatinya, dan yang demikian itu adalah selemah-lemah iman”⁵.

Kewujudan *hisbah* telah diperkenalkan oleh Rasulullah SAW yang sentiasa menyeru umatnya menjalankan perniagaan dengan amanah dan ikhlas. Bahkan baginda melarang keras umatnya melakukan penipuan semasa berniaga seperti mengurangkan timbangan, boros, kedekut, membazir, mengambil keuntungan berlipat ganda, tidak beramanah dan sebagainya⁶. Pada zaman Rasulullah SAW, baginda dan para sahabat telah melaksanakan fungsi *hisbah* dengan secara langsung daripada mereka sendiri. Mereka sentiasa menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran serta membimbing umat Islam dalam urusan duniawi atau keagamaan dan kadang-kadang bertindak dengan bidang kuasa⁷. Hal ini diperkukuhkan lagi oleh⁸ yang menyatakan bahawa pengawasan atau pengawalan yang dilakukan oleh pemerintah terhadap semua aktiviti telah bermula pada zaman Rasulullah SAW.

Intipati *hisbah* itu sendiri yang membawa kepada etika pengawasan yang merangkumi pengawasan dalaman dan luaran. Pengawasan dalaman merupakan pengawasan terhadap diri sendiri yang timbul daripada kesedaran bahawa Allah Taala sentiasa mengawasi setiap manusia dan segala amalan yang dilakukan oleh manusia akan diperhitungkan di akhirat⁹. Pengawasan dalam diri secara amnya bermaksud kritikan dan pembetulan diri¹⁰. Manakala bentuk pengawasan luaran adalah merupakan komponen pemantauan yang terdiri daripada masyarakat dan institusi rasmi daripada jentera kerajaan. Pengawasan ini bertindak secara pratikal kerana ia melibatkan pemerhatian dan pengawasan yang rasmi. Kedua-dua bentuk pengawasan ini juga dapat menjamin keadilan dan saling melengkapi antara bentuk pengawasan dalaman dan luaran.

Menurut Azrin Ibrahim, bahawa *hisbah* merupakan manifestasi kepada pelaksanaan sistem pengawasan Islam¹¹. Sebaliknya, pengawasan merupakan salah satu proses dalam melaksanakan

⁵ Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim. (1924). *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi, Kitab al-Iman*, t.tpt: al-Matba'ah al-Misriyyah wa Maktabatuha.

⁶ Mardzelah Makhsin, (2008). *Hisbah Sistem Pengawasan dan Etika Pengurusan Islam*. Sintok. Universiti Utara Malaysia.

⁷ Muhammad al-Buraey (1992). *Pembangunan pentadbiran menurut perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

⁸ Ahmad Ibrahim Abu Sin, (1991). *Pengurusan dalam Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia

⁹ Azrin Ibrahim (2013), *Hisbah dalam Pengurusan Islam: Falsafah dan Etika Pelaksanaan*, Jurnal Muamalat, Bil. 6 2013.

¹⁰ Auni Hj. Abdullah (2000), *Hisbah Dan Pentadbiran Negara*, Kuala Lumpur: IKDAS.

¹¹ Azrin Ibrahim (2013), *Hisbah dalam Pengurusan Islam: Falsafah dan Etika Pelaksanaan*, Jurnal Muamalat, Bil. 6 2013.

pengurusan secara Islam¹². Fungsi pengawasan bersifat berterusan dalam memastikan segala urusan pengurusan berjalan mengikut perancangan yang ditetapkan. Di samping itu, tugas proses pengawasan ini juga berfungsi untuk mendedahkan mana-mana kesilapan yang berlaku dalam pengurusan. Seterusnya, bertindak segera dalam memperbetulkan kesilapan atau penyelewengan yang berlaku dengan tindakan sewajarnya mengikut lunas undang-undang Islam¹³.

Pandemik Covid-19

Pandemik bukanlah satu kejadian baru. Misalnya Galen dari Pergamon, wabak cacar (*smallpox pandemic*) 20 tahun bermula pada tahun 166 Masihi¹⁴, sindrom pernafasan akut yang teruk pada tahun 2003¹⁵ dan pandemik selesema babi H1N1 2009¹⁶. Dan kini, pandemik Covid-19 menjadi pandemik baharu di seluruh dunia bermula di Wuhan, China.

Berdasarkan peningkatan jumlah kes Covid-19 di seluruh dunia, kewajaran bagi pemerintah di seluruh dunia terutama di Malaysia untuk mengambil langkah-langkah pencegahan yang lebih efektif. Malangnya, pada 3 Ogos 2020 ketika penulisan ini, Kementerian Kesihatan Malaysia telah mengumumkan kematian mangsa Covid-19 daripada 125 kes yang dilaporkan dengan jumlah Covid-19 positif adalah 9,023 kes dan jumlahnya pulih 8,702 kes. Keadaan masih tidak begitu selesa dimana masih terdapat 196 kes aktif di Malaysia.

Sebagai langkah pengawalan penyebaran pandemik Covid-19, Kerajaan Malaysia telah mengadakan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP), PKP Diperketatkan (PKPD) dan PKP Bersyarat (PKPB). Walaupun tren kes dilihat semakin menurun dan kebanyakan negeri telah menjadi zon hijau atau mengamalkan PKPB namun Institusi Pengajian Tinggi Awam mahupun Swasta masih tidak dibenarkan beroperasi seperti biasa. Kesan daripada itu, ia menjadi norma baharu kepada semua pelajar dan pendidik untuk menggunakan pembelajaran dan penilaian secara atas talian. Namun kini, menjadi kekusaran kepada pendidik untuk menilai pelajar menggunakan penilaian atas talian bagi mengekalkan kualiti dan integriti akademik pendidikan negara.

Pengajian Tinggi

The Britannica Encyclopedia pada bulan April 2014 telah mendefinisikan 'Pengajian Tinggi' sebagai pelbagai jenis pendidikan yang disediakan di institusi pengajian pasca sekunder dan biasanya pada

¹² YaPEIM (Panel Akademi Pengurusan Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia), (2005). *Pengurusan dalam Islam: Menghayati prinsip dan nilai Qurani*. Kuala Lumpur: Akademi Pengurusan YaPEIM.

¹³ Ahmad Ibrahim Abu Sin, (1991). *Pengurusan dalam Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia.

¹⁴ Mattern S. 2011. Galen and his patients. *Lancet* 378:478–479.

¹⁵ LeDuc JW, Barry MA. 2004. SARS, the first pandemic of the 21st century. *Emerg Infect Dis* 10:e26.

¹⁶ Collignon P. 2011. Swine flu: Lessons we need to learn from our global experience. *Emerg Health Threats J* 4:7169.

akhir pengajian akan mendapat ijazah, diploma, atau sijil pengajian tinggi. Institusi pengajian tinggi tidak hanya merangkumi universiti dan kolej tetapi juga pelbagai sekolah profesional yang menyediakan persiapan dalam bidang seperti undang-undang, perubatan, perniagaan, muzik, dan seni. Ia juga merangkumi sekolah latihan guru, maktab rendah, dan institut teknologi. Syarat kemasukan asas bagi kebanyakan institusi pengajian tinggi adalah tamatnya pendidikan menengah, dan usia masuk biasa adalah sekitar 18 tahun.

Pengajian tinggi disifatkan sebagai pendidikan berkualiti tinggi dan nilai-nilai kemanusiaan yang bertujuan untuk memperkasakan masyarakat. Pengajian tinggi memberi pelajar yang berkelayakan akademik bukan hanya pendidikan berkualiti untuk mereka berjaya dalam hidup, tetapi juga pendidikan yang akan menghasilkan disiplin mereka yang berharga, prihatin dan memberi individu.

Oleh itu, visi pengajian tinggi juga mesti berpusat pada nilai dan interaksi manusia sejagat sebagai platform pembelajaran dan bersama-sama mencipta pengetahuan yang menghidupkan empat tonggak pembelajaran iaitu (1) belajar untuk melakukan, (2) belajar untuk mengetahui, (3) belajar untuk menjadi dan (4) belajar untuk hidup bersama seperti yang disarankan oleh Pertubuhan Pendidikan, Ilmiah dan Kebudayaan Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu ¹⁷. Berdasarkan visi ini, pelajar perlu bersedia untuk menhadapi sebarang perubahan yang berlaku agar mampu menghadapinya. Sebagai contoh, pelajar dan pendidik harus mendalami penggunaan e-penilaian bagi memastikan mereka tidak ketinggalan dalam arus kemodenan dan pandemik dunia.

E-Penilaian

Revolusi industri 4.0 (*IR 4.0*) tidak hanya membuka peluang kepada aktiviti ekonomi malah peluang untuk pendidikan melalui teknologi pembelajaran. Penggunaan teknologi dalam talian menawarkan peluang baru untuk menilai pelajar serta menguji kemahiran kognitif yang kompleks dan mempersiapkan pelajar untuk dunia profesional. Terdapat beberapa kaedah untuk menggunakan teknologi dalam talian untuk meningkatkan penilaian. Secara tradisinya, istilah "e-penilaian" telah digunakan untuk menentukan aktiviti menggunakan teknologi dalam talian ¹⁸. E-penilaian pula merujuk kepada proses penilaian elektronik di mana ICT digunakan untuk penyampaian dan aktiviti

¹⁷ Lawale S., & Bory-Adams. A., (2010). "The Decade of Education for Sustainable Development: Towards four pillars of learning," *Development*, Palgrave Macmillan; Society for International Development, 53(4), 547-550.

¹⁸ Crisp, G. T. (2009). Towards authentic e-assessment tasks. In G. Siemens, & C. Fulford (Eds.). *Proceedings of EdMedia: World conference on educational media and technology 2009* (pp. 1585–1590). Association for the Advancement of Computing in Education (AACE).

penilaian (^{19,20}). Guàrdia, Crisp dan Alsina ²¹juga mendefinisikan e-penilaian sebagai "penggunaan ICT untuk memfasilitasi keseluruhan proses penilaian, dari merancang dan menyerahkan tugas hingga menandai, melaporkan, menyimpan hasil serta melakukan analisis statistik".

Sebelum ini, E-pembelajaran telah menjadi sebahagian daripada pendidikan tinggi untuk beberapa waktu, namun, penggunaan E-penilaian merupakan istilah yang cukup baru di dalam pendidikan ²². E-penilaian merujuk kepada penggunaan teknologi elektronik untuk menilai pelajar dalam proses pembelajaran ²³.

Aktiviti e-penilaian boleh dirancang untuk tujuan penggredan atau bukan penggredan. Klasifikasi merangkumi soalan (seperti tertutup, terbuka, pilihan ganda, padanan, pesanan), e-portfolio, esei, perbincangan dalam talian, peta konsep, sistem respons peribadi, permainan dalam talian atau aktiviti berdasarkan senario ²⁴.

Oleh itu, berdasarkan situasi semasa, fungsi e-penilaian dalam pendidikan adalah sangat berguna. Disamping itu, e-penilaian juga membawa kelebihan kepada pelajar, pendidik, dan institusi pendidikan.

Kelebihan Penggunaan E-Penilaian

Kebanyakan universiti telah menggunakan e-penilaian, untuk memperoleh kaedah yang lebih maju, tepat dan lebih cepat untuk menilai pelajar, dan bukannya menggunakan kaedah tradisional (ujian kertas). Apabila penilaian dilakukan dengan betul, e-penilaian ini menawarkan faedah untuk meningkatkan pembelajaran pelajar serta mengurangkan beban kerja profesional. Beberapa faedah ini merangkumi kelajuan, ketersediaan, konsistensi dan objektif penilaian, serta menjimatkan masa

¹⁹ Khlifi, Y., & El-Sabagh, H. A. (2017). A novel authentication scheme for E-assessments based on student behavior over E-learning platform. *International Journal of Emerging Technologies in Learning*, 12(4), 62–89. <https://doi.org/10.3991/ijet.v12i04.6478>

²⁰ Al-Azawei, A., Baiee, W. R., & Mohammed, M. A. (2019). Learners' Experience Towards E-Assessment Tools: A Comparative Study on Virtual Reality and Moodle Quiz. *International Journal of Emerging Technologies in Learning (IJET)*, 14(05), 34.

²¹Guàrdia, L., Crisp, G., & Alsina, I. (2017). Trends and challenges of e-assessment to enhance student learning in higher education. In E. Cano, & G. Ion (Eds.). *Innovative practices for higher education assessment and measurement* (pp. 36–56). USA: IGI Global.

²² Buzzetto-More, N., & Julius, A. A. (2006). Best Practices in e-Assessment. *Journal of Information Technology Education*, 5, 251–269.

²³ Tomas, C., Borg, M., & McNeil, J. (2015). E-assessment: Institutional development strategies and the assessment life cycle. *British Journal of Educational Technology*, 46(3), 588–596.

²⁴ Guàrdia, L., Crisp, G., & Alsina, I. (2017). Trends and challenges of e-assessment to enhance student learning in higher education. In E. Cano, & G. Ion (Eds.). *Innovative practices for higher education assessment and measurement* (pp. 36–56). USA: IGI Global.

dan sumber ²⁵. Penggunaan e-penilaian ini akan memberi kesan pelajar, pensyarah, institusi, dan matlamat pendidikan.

A. Pelajar

Pelajar lebih gemar menggunakan e-penilaian kerana Ia juga cepat dan mudah digunakan ²⁶. E-penilaian juga memberikan maklum balas segera berbanding dengan ujian kertas ²⁷. Lebih jauh lagi, ini membantu pelajar di kawasan terpencil untuk belajar dan menilai di lokasi mereka pada bila-bila masa, serta memberi kelonggaran kepada pelajar untuk menjalani peperiksaan (²⁷; ²⁸) walau dimana mereka berada.

B. Pensyarah

Ujian menggunakan kertas peperiksaan memakan masa dari pensyarah/guru untuk menanda atau membetulkan setiap kertas, tetapi dengan menggunakan E-penilaian, ia akan menjimatkan masa²⁹. E-penilaian juga membantu pensyarah/guru meningkatkan kualiti dalam memberi maklum balas kepada pelajar (²⁷; ²⁸). Ia juga membantu dalam mengesan prestasi pelajar dan membuat analisis merentasi banyak penilaian ³⁰. Oleh itu, dengan menggunakan E-penilaian, ia dapat mengurangkan beban guru untuk menilai sekiranya mempunyai bilangan pelajar yang besar³¹.

C. Institusi

Penggunaan e-penilaian dengan bilangan pelajar ramai akan menyebabkan kaedah penilaian lebih cepat dan tepat (²⁷; ²⁸). Universiti juga memerlukan keputusan tepat pada masanya untuk mengatur tempat untuk pemohon yang berkelayakan yang sesuai ²⁷ dan masa dikurangkan ²⁸. Tambahan pula, e-penilaian mempunyai sekuriti tersendiri, yang menyediakan soalan dan tidak dapat pelajar menyalin soalan contohnya penggunaan *exam.net*, serta pemeriksaan pengenalan dan pengesanan

²⁵ Amelung, M., Krieger, K., & Rösner, D. (2011). E-assessment as a service. *IEEE Transactions on Learning Technologies*, 4(2), 162–174.

²⁶ Peterson, D. (2013). Five steps to better tests.

²⁷ Ridgway, J, McCusker, S., & Pead, D (2004). Literature review of e-assessment, NESTA Futurelab Series Report 10, Bristol: NESTA Futurelab.

²⁸ Way, A. (2012). The use of e-assessments in the Nigerian higher education system. *Turkish Online J. Distance Educ.*, 13(1), 140–152.

²⁹ Gikandi, J. W., Morrow, D. & Davis, N. E. (2011). Online formative assessment in higher education: A review of the literature. *Comput. Educ.*, vol. 57, no. 4, pp. 2333–2351, Dec

³⁰ Ellaway R. & Masters, K. E. N. (2008). AMEE guide AMEE guide 32 : E-learning in medical education part 1 : Learning, teaching and assessment. *Med. Teach.*, 30, 455–473,.

³¹ Nicol, D. (2007). E-assessment by design: Using multiple-choice tests to good effect. *J. Furth. High. Educ.*, 31(March 2015), 53–64,.

kata laluan untuk memastikan identiti pelajar (^{26,32}). Dengan itu, ia membantu mengurangkan penipuan atau meniru kepara pelajar diberikan soalan yang berbeza mengikut urutan yang berbeza

26

D. Matlamat Pendidikan

E-penilaian menyokong matlamat pendidikan, dengan menyokong kemahiran berfikir peringkat tinggi seperti pengkritik, refleksi mengenai proses kognitif dan memudahkan projek kerja kumpulan ³³. E-penilaian juga mempunyai kemampuan untuk menyusun soalan yang tidak dapat membuatnya menggunakan ujian kertas misalnya simulasi perisian, ia membantu untuk mewakili maklumat dengan cara yang mudah dan cepat (^{33,34}). Lebih-lebih lagi, ia memberikan hasil yang lebih tepat berbanding ujian kertas.

Kekurangan E-Penilaian

Walaupun kajian dahulu menunjukkan terdapat banyak kelebihan menggunakan e-penilaian, terdapat beberapa kebimbangan dan batasan yang menyekat penerimaannya ³⁵. Pertama, penting untuk mempertimbangkan bahawa penilaian dengan bantuan komputer memerlukan komitmen institusi dengan memberi latihan dan usaha dari pihak pensyarah/guru. Salah satu kebimbangan utama yang timbul ialah kurangnya tahap keyakinan yang ditunjukkan oleh sebilangan pelajar bahawa e-penilaian akan menjadi kaedah yang sah dan selamat untuk menilai kecekapan mereka.

Bagi pendidik, mereka merasa amat sukar untuk memotivasi pelajar ³⁶. kebanyakan guru merasakan bahawa ujian kertas dan atas talian tidak sama dengan tepat. Mereka juga meragui bahawa pilihan ujian di atas talian ini biasanya akan memberikan penilaian yang tidak berat mengenai pengetahuan

³² Crews, T. B. & Curtis, D. F. (2010). Online course evaluations : Faculty perspective and strategies for improved response rates. *Assessment & Evaluation in Higher Education*, 36(7), 965–878.

³³ Ridgway, J, McCusker, S., & Pead, D (2004). Literature review of e-assessment, NESTA Futurelab Series Report 10, Bristol: NESTA Futurelab.

³⁴ Peterson, D. (2013). Five steps to better tests.

³⁵ Bacigalupo, D. A., Warburton, W. I., Draffan, E. A., Zhang, P., Gilbert, L., & Wills, G. B. (2010). A formative eAssessment co-design case study. In 2010 IEEE 10th International Conference on Advanced Learning Technologies (ICALT), pp. 35–37.

³⁶ Bacigalupo, D. A., Warburton, W. I., Draffan, E. A., Zhang, P., Gilbert, L., & Wills, G. B. (2010). A formative eAssessment co-design case study. In 2010 IEEE 10th International Conference on Advanced Learning Technologies (ICALT), pp. 35–37.

pelajar³⁷. Pelajar yang tidak berpengalaman menggunakan komputer atau proses penilaian dalam talian memerlukan latihan pada peringkat awal untuk membiasakan diri dengan e-penilaian³⁸.

Selain itu, kebanyakan pelajar mengalami masalah dalam kebolehcapaian komputer dan internet terutamanya di negara-negara miskin contohnya Nigeria³⁸ menyebabkan kerajaan untuk menyediakan peralatan sepenuhnya untuk menjalankan sistem e-penilaian. Malahan, sebilangan pendidik yang tidak biasa dengan teknologi, terutama kepada mereka yang menggunakan e-penilaian untuk pertama kalinya memerlukan latihan untuk lebih yakin menggunakan sistem e-penilaian³⁹. Keadaan ini telah menyebabkan kegagalan dalam mengaplikasikan e-penilaian dengan efektif sekiranya tiada ketersediaan penerimaan daripada pelajar, pensyarah, institusi dan kerajaan.

METODOLOGI

Artikel ini adalah merupakan kertas konseptual. Beberapa istilah pengkaji terdahulu menggunakan analisis konseptual di dalam metodologi⁴⁰. Tujuan kertas konseptual ini adalah untuk meyakinkan pembaca bahawa pendapat kami adalah sah dan boleh dipertahankan berdasarkan kajian terdahulu. Adalah sangat penting untuk menjamin bahawa kita mempertimbangkan semua aspek dan memberikannya dengan cara yang mudah dikenali oleh pembaca kita (⁴¹; ⁴²).

Berikut merupakan kaedah atau langkah yang diambil untuk menulis kertas konseptual ini antaranya: (1) memilih topik (2) menjalankan penyelidikan awal; (3) mencabar topik; (4) mengumpulkan bukti sokongan; dan (5) menyediakan outline (Fleming, 2020). Kajian ini juga merupakan sebahagian daripada kajian spontan berdasarkan isu tren di dunia. Isu yang dimaksudkan adalah kesan pandemik Covid-19 terhadap kaedah penilaian pelajar institusi pengajian tinggi. Pada bahagian seterusnya, pembincangan akan dijalankan berdasarkan kajian terdahulu.

Kajian Kes: Situasi Pembelajaran dan Penilaian di KUIPs Semasa Pandemik

³⁷ Redecker, C., Punie, Y., & Ferrari, A. (2012). eAssessment for 21st century learning and skills. In A. Ravenscroft, S. Lindstaedt, C. D. Kloos, & D. Hernandez-Leo (Eds.), *21st century learning for 21st century skills* (pp. 292–305). Germany: Springer.

³⁸ Way, A. (2012). The use of e-assessments in the Nigerian higher education system. *Turkish Online J. Distance Educ.*, 13(1), 140–152

³⁹ Ridgway, J, McCusker, S., & Pead, D (2004). Literature review of e-assessment, NESTA Futurelab Series Report 10, Bristol: NESTA Futurelab.

⁴⁰ Abdul Razzak, N. (2020). Paulo Freire's critical and dialogic pedagogy and its implications for the Bahraini educational context. *Educational Philosophy and Theory*,

⁴¹ Guilford, C. (2001). Occasions for argumentative essays: Writing argumentative essays. Retrieved August 26, 2002 from the World Wide Web: <http://www.powa.org/argufrms.htm>. Previously adapted from: Hairston, M. (1982) *A Contemporary Rhetoric* (3rd ed.). Boston: Houghton Mifflin.

⁴² Suprpto, N. (2016). What should educational reform in Indonesia look like? - Learning from the PISA science scores of East-Asian countries and Singapore. *Asia-Pacific Forum on Science Learning and Teaching*, 17(2), 16.

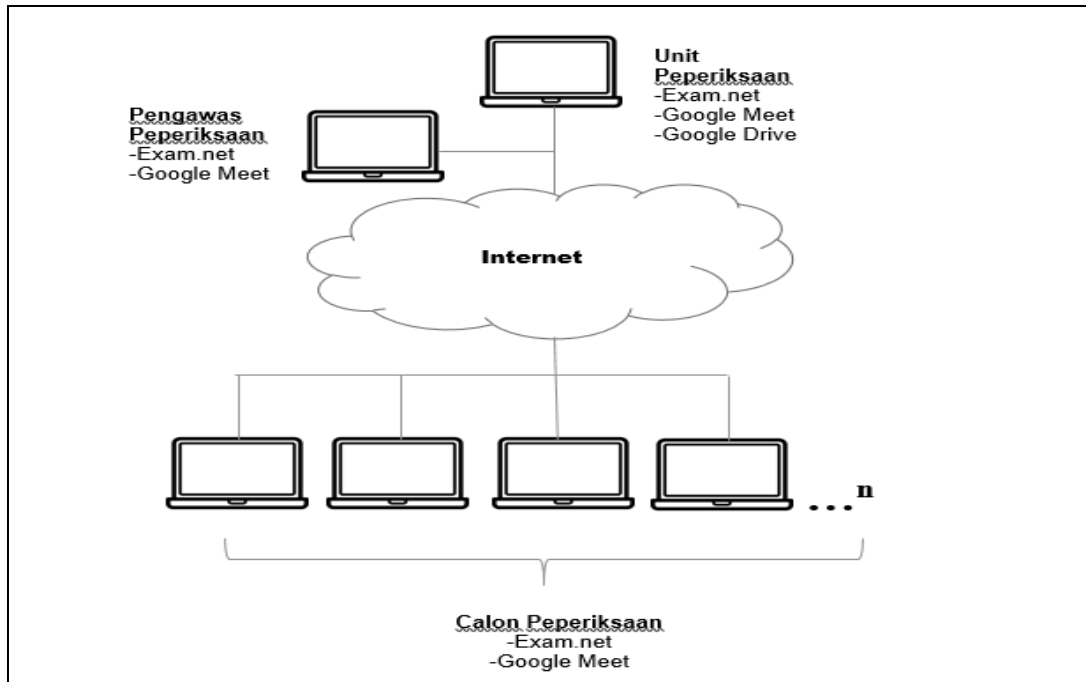
Sepertimana semua institusi pengajian tinggi awam dan swasta seluruh Malaysia, KUIPs juga melaksanakan kaedah pengajaran dan pembelajaran alternatif untuk memastikan kesinambungan dalam aktiviti akademik semasa dalam tempoh pandemik Covid-19. Menggunakan pendekatan pembelajaran teradun (blended-learning), mod penyampaian pengajaran dan pembelajaran melalui media elektronik dan atas talian diperbaiki dengan lebih meluas dan lebih berskala besar. Selain aplikasi 'homegrown' sedia ada, aplikasi dalam talian seperti google classroom telah digunakan untuk melengkapkan proses pembelajaran dan penilaian keseluruhan.

Bagi tujuan penilaian, temubual yang dibuat dengan beberapa orang pensyarah menyatakan proses memantau dan memastikan penglibatan pelajar melalui penilaian di atas talian merupakan suatu cabaran dalam norma baru. Pengisian elemen-elemen peperiksaan perlulah dihasilkan secara interaktif bergantung kepada 100% kandungan atas talian untuk menguji kefahaman pelajar atas pembelajaran sesuatu kursus.

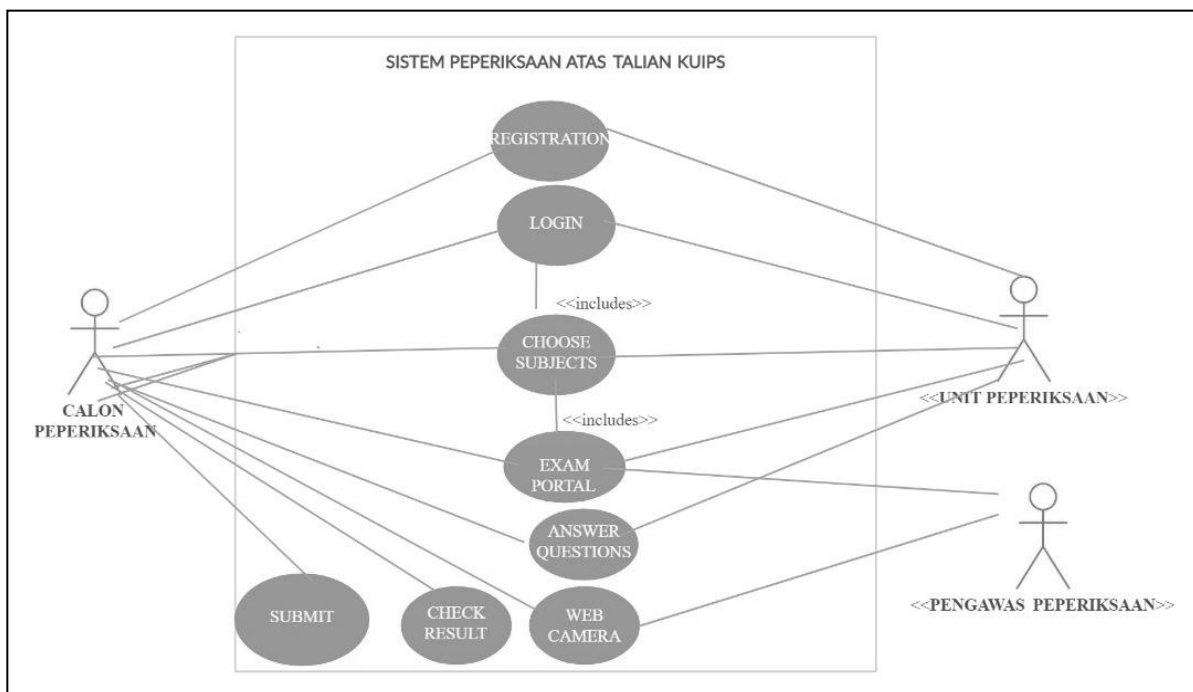
Bagi pensyarah-pensyarah di KUIPs, beberapa aplikasi atas talian yang ada sedikit sebanyak membantu mereka menghasilkan pelbagai jenis penilaian formatif (penilaian berterusan). Antara aplikasi atas talian seperti google form, kahoot, quiz, dan exam.net menyediakan platform percuma kepada pendidik untuk merancang dan membangunkan material e-penilaian yang mendalam, interaktif dan menarik secara atas talian sekaligus meningkatkan penglibatan pelajar walaupun secara berjauhan.

Menurut seorang pensyarah dari Jabatan Kewangan Islam, Fakulti Muamalat dan Kewangan Islam, dalam melakukan penilaian terhadap kursus yang diajar, Google Classroom dan Google Form digunakan untuk perkongsian quiz, latihan, tugas dan penilaian berterusan kepada pelajar. Untuk peperiksaan akhir, beliau juga akan menggunakan platform yang sama untuk kaedah penilaian atas talian (*online examination*) sepenuhnya sambil memastikan pemenuhan syarat yang ditetapkan Agensi Kelayakan Malaysia (MQA). Bagi beliau cabaran dalam melaksanakan e-penilaian dalam talian, apa yang diperlukan adalah kemahiran, persediaan, dan sokongan teknikal dari segi keupayaan peranti dan sambungan Internet yang stabil dikalangan pelajar dan pensyarah sendiri.

Gambarajah 1 menunjukkan skematik penyampaian e-penilaian diantara unit peperiksaan, pensyarah dan pelajar di KUIPs.



Gambarajah 1: Skematik penyampaian E-Penilaian di KUIPs



Gambarajah 2: UML menunjukkan proses E-Penilaian di KUIPs

Nama	Skop / Tanggungjawab	Kamera Web	Exam.net	Google Meet	Google Drive
Unit Peperiksaan	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Menyediakan Kod Peperiksaan. ▪ Mencipta tetapan peperiksaan mengikut kesesuai. ▪ Menghentikan peperiksaan pada masa yang ditetapkan. ▪ Menyimpan Salinan video peperiksaan mengikut subjek di dalam Google Drive. 	Ada	Ada	Ada	Ada
Pengawas Peperiksaan	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Memastikan calon peperiksaan mengikut garis panduan peperiksaan. ▪ Memantau kecurangan peperiksaan (jika ada) ▪ Merekodkan pergerakan pelajar. 	Bergantung kepada Pengawas Peperiksaan (ada / tiada)	Ada	Ada	Tiada
Calon Peperiksaan	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Menyertai ruang peperiksaan pada masa yang ditetapkan. ▪ Mematuhi peraturan peperiksaan mengikut garis panduan. ▪ Menghantar skrip jawapan pada atau sebelum masa yang ditetapkan. 	Ada	Ada	Ada	Tiada

Jadual 1: Skop dan tanggungjawab peserta-peserta terlibat dalam proses e-penilaian

PERBINCANGAN

Semasa krisis pandemik Covid-19 yang berkembang pesat ini, pelajar dan pendidik perlu lebih fleksibel dalam kaedah pembelajaran dan penilaian. Mereka harus lebih bersedia menerima

kemungkinan yang tidak dijangka agar strategi ini berjaya secara meluas. Kerjasama antara institusi, terutama dalam bentuk norma pendidikan memerlukan sokongan daripada semua pihak dalam mengekalkan tahap pendidikan berkualiti tinggi pada masa-masa sukar ini. Kaedah dan kriteria penilaian untuk komponen pendidikan harus sesuai dan konsisten dengan hasil pembelajaran yang telah ditentukan⁴³. Kajian pengkaji dahulu telah mengenalpasti kaedah-kaedah yang perlu dilaksanakan bagi memastikan impak yang diperlukan dalam mengekalkan kualiti pendidikan negara.

Empat Langkah Menggunakan E-Penilaian

Berdasarkan kajian⁴⁴, mencadangkan:

Langkah 1: Kompetensi generik dan khusus

Proses ini bermula apabila pensyarah/guru memilih kompetensi yang generik dan khusus⁴⁵. Kompetensi generik harus diedarkan dan diberikan kepada pelajar ijazah sarjana muda menggunakan pemetaan kurikulum⁴⁶ atau dipilih dari yang ditentukan pada peringkat ijazah sarjana muda. Kompetensi khusus pula dihubungkan dengan bidang subjek dan bidang pengajian. Mereka mesti ditentukan berkaitan dengan tujuan kursus. Kompetensi generik harus ditunjukkan dalam silibus setiap subjek, manakala kompetensi khusus harus ditunjukkan untuk setiap aktiviti e-penilaian sehingga jelas kepada pelajar.

Langkah 2: Aktiviti e-penilaian

Pensyarah atau guru akan merancang satu set aktiviti e-penilaian, memilih jenis yang akan membantu pelajar mencapai hasil pembelajaran yang diinginkan berdasarkan keperluan dan ciri khusus mereka. Berdasarkan kajian⁴⁷, aktiviti penilaian harus memberikan kompetensi untuk pelajar seperti (1) kemampuan untuk mencari, memproses dan menganalisis maklumat, (2) kemampuan untuk menerapkan pengetahuan yang diperoleh, (3) kemampuan untuk menggunakan bahasa untuk berkomunikasi, (4) kemampuan membuat produk pembelajaran dalam pelbagai format dan (5) kemampuan untuk menerapkan pengetahuan dalam senario sebenar atau simulasi.

Langkah 3: Kriteria penilaian

Setelah itu, aktiviti pembelajaran, alat dan sumber digital ditentukan serta kriteria penilaian akan dimainkan. Untuk setiap aktiviti e-penilaian, satu set kriteria penilaian harus ditetapkan.

⁴³ European Commission (2015). ECTS users' guide 2015.

⁴⁴ Guerrero-Roldán, Ana-Elena., & Noguera, I., (2018). A model for aligning assessment with competences and learning activities in online courses. *The Internet and Higher Education*, 38, 36–46.

⁴⁵ González, J., & Wagenaar, R. (Eds.). (2003). Tuning educational structures in Europe. Final report. Phase one Bilbao: Universidad de Deusto.

⁴⁶ Arafeh, S. (2016). Curriculum mapping in higher education: A case study and proposed content scope and sequence mapping tool. *Journal of Further and Higher Education*, 40(5), 585–611.

⁴⁷ Guerrero-Roldán, Ana-Elena., & Noguera, I., (2018). A model for aligning assessment with competences and learning activities in online courses. *The Internet and Higher Education*, 38, 36–46.

Langkah 4: Petunjuk dan maklum balas

Langkah terakhir akan membantu pensyarah jika mereka memainkan peranan sebagai penilai untuk membetulkan dan menilai hasil kerja dan memberi maklum balas kepada setiap pelajar. Sebaik-baiknya, ini memerlukan petunjuk: senarai tindakan terperinci yang memberikan pandangan bagaimana ia dilaksanakan, dan apakah hasil akhir yang diharapkan untuk aktiviti penilaian.

Kesan Penggunaan E-Penilaian Di Dalam Peperiksaan

Mengingat persekitaran semasa pembelajaran yang kini jauh berbeza, kehilangan interaksi langsung (face to face) dengan rakan sebaya dan pensyarah berpotensi menghalang perkembangan pelajar. Walaupun kemajuan dalam teknologi yang memungkinkan untuk pembelajaran jarak jauh dalam talian, namun ia masih membatasi pembelajaran secara praktikal.

Hasil kajian oleh ⁴⁸ menunjukkan bahawa COVID-19 akan memberi kesan buruk kepada sektor pendidikan di Zambia. Alasan untuk tren yang diharapkan ini adalah sebahagian besarnya kehilangan waktu untuk bersama dengan pelajar serta kekurangan kemudahan e-pembelajaran yang mungkin digunakan. Oleh itu, dalam jangka masa yang pendek di mana pelajar seharusnya belajar dan bersiap sedia untuk menghadapi peperiksaan mungkin akan mempengaruhi prestasi mereka ⁴⁸.

Sebagai contoh, untuk membetulkan kelemahan sistem penilaian berasaskan kertas tradisional antaranya; masa yang diperlukan untuk penilaian, data berkualiti tinggi dan pentadbir dan mengurangkan kos percetakan ⁴⁹. Komputer juga akan menilai peperiksaan tanpa mengira nama pelajar, bangsa, budaya, dan lain-lain sehingga e-penilaian dapat meningkatkan objektiviti dalam penilaian ⁵⁰. Ini akan menguratkan berat sebelah atau sebaliknya.

Berdasarkan penggunaan pangkalan data MySQL, yang merupakan sistem pengurusan perkhidmatan pengembangan pangkalan data yang kuat, mampu menyimpan data dalam membentuk maklumat penggunaan yang lengkap. Oleh itu, e-penilaian dengan kos rendah, memotivasi pelajar untuk belajar, mendorong kemahiran berlatih, dan memberi peluang kepada pelajar mengambil bahagian dalam penyelesaian masalah yang mendorong pembelajaran yang lebih mendalam.

Malahan, pelajar merasakan bahawa e-penilaian ini berperanan dalam pendidikan tinggi dan ia menambah nilai dalam pembelajaran mereka. Di University of New South Wales, satu tinjauan

⁴⁸ Sintema, E.J., (2020). Effect of COVID-19 on the Performance of Grade 12 Students: Implications for STEM Education. EURASIA Journal of Mathematics, Science and Technology Education, 2020, 16(7), 1-6.

⁴⁹ Ridgway, J, McCusker, S., & Pead, D (2004). Literature review of e-assessment, NESTA Futurelab Series Report 10, Bristol: NESTA Futurelab.

⁵⁰ Ozden, Y., Erturk, I. & Sanli, R.(2014). Students' perceptions of online assessment: A case study. Journal of Distance Education, 19 (2), 77-92.

dilakukan bahawa 92% pelajar bersetuju bahawa e-penilaian membantu pembelajaran mereka⁵¹. Kenyataan ini juga disokong oleh ⁵², dimana kajian mereka mendapati profesor lebih suka menggunakan e-penilaian kerana ia menjimatkan masa, dan merupakan langkah-langkah untuk mengurangkan ketidakjujuran semasa proses penilaian. Mereka juga mencadangkan agar menggunakan beberapa teknologi, seperti menggabungkan penyemak imbas kunci (*lock-down browser*) bersama rakaman oleh menggunakan kamera fizikal. Penggunaan ini menunjukkan peperiksaan dijalankan dengan lebih telus dan mengelakkan meniru semasa peperiksaan dijalankan.

KESIMPULAN

Keadaan yang tidak pernah terjadi sebelumnya ini akan mengubah cara kita memberi pendidikan sekurang-kurangnya beberapa bulan akan datang atau lebih lama. Ini memerlukan inovasi dan kerjasama semua pihak dalam mengaplikasikan penilaian atas talian. Berdasarkan kajian terdahulu, kebanyakan kajian menjelaskan kepentingan dan menjadi pilihan untuk diaplikasikan sebagai medium penilaian sewaktu berdepan covid-19 ini.

E-penilaian dalam peperiksaan perlu dilihat dari aspek kepada pelajar, guru, institusi dan matlamat pendidikan. Berdasarkan perbincangan, kelebihan utama menggunakan e-penilaian adalah: memberikan maklum balas langsung dan segera untuk pelajar, meningkatkan prestasi pelajar, mengurangkan masa dan usaha pensyarah, mengurangkan kos kepada institusi, dan mendorong pemikiran tinggi, yang merupakan salah satu tujuan pendidikan. Namun demikian aplikasi e-penilaian menghadapi beberapa cabaran seperti: infrastruktur teknikal yang lemah dan pelajar yang tidak biasa dengan penggunaan peperiksaan atas talian.

Perancangan yang lebih teliti dan penetapan kaedah yang terbaik diperlukan agar e-penilaian ini tidak tersasar daripada matlamat pendidikan Negara. Aplikasi teknologi moden yang sentiasa berubah ini perlu ditambah bagi memastikan peperiksaan yang dijalankan atas talian ini lebih telus dan tidak mendatangkan impak negatif.

Namun demikian, kertas konseptual ini perlu dijalankan secara kajian lapangan agar mendapat keputusan yang lebih tepat. Oleh yang demikian, kajian mendatang harus memberi fokus di dalam realiti agar keputusan kajian boleh dijadikan panduan kepada semua pengamal akademik semasa berlakunya pandemik seperti ini.

⁵¹ Gilbert, L., Whitelock, D., & Gale, V. (2011). Synthesis report on assessment and feedback with technology enhancement. Southampton,.

⁵² Grünigen, Dirk von., Souza, Fernando Benites de Azevedo e, Pradarelli, B., Magid, A., & Cieliebak, M., (2018). Best Practices in E-Assessments. with a Special Focus on Cheating Prevention. 2018 IEEE Global Engineering Education Conference (EDUCON). 893-899.

Oleh yang demikian, warga Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs) yang telah berjaya menjalani perubahan dan norma baharu dalam pendidikan dengan mengharmonikan paradigma *sunnah nabawiyah* iaitu *Al-Hisbah* dilihat sebagai suatu mekanisme terbaik untuk diaplikasikan bersama bagi menangani isu-isu kecurangan dan keintegritian akademik dalam pelaksanaan e-penilaian selari dengan hala tuju. Nyatalah bahawa Nabi Muhammad SAW adalah contoh terbaik (Uswah Hasanah) sebagai insan yang mempunyai akhlak yang baik dan etika dalam semua aspek kehidupan seharian. Sifat dan toleransi nabawi di setiap sudut dan di dalam kepelbagaian perkara juga memberi kesan mahmudah dan manfaat kepada seluruh ummah dan negara.

Rasulullah SAW telah diutuskan sebagai pembawa Rahmat Seluruh Alam iaitu "*Rahmatan Lil 'Alamin*". Kita sebagai makhluk ciptaan Allah seharusnya mensyukuri dan mencintai segala anugerah dan nikmat yang dikurniakan. Kita sebagai makhluk ciptaan Allah perlu sedar akan sifat agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah sebagai rahmat dan sudah pasti syumul adalah sesuatu rahmat yang merangkumi seluruh aspek kehidupan. Sifat agama ini membawa kerahmatan dan kesempurnaan pada kehidupan manusia dari sudut rohani, fizikal, sosial, ekonomi, politik, dan pendidikan.

RUJUKAN

- Abd al-Karim Zaidan. (1984). *Nizam al-Qada' fi al-Syariah al-Islamiyyah*. Baghdad: Matba'ah al-Aini.
- Abdul Razzak, N. (2020). Paulo Freire's critical and dialogic pedagogy and its implications for the Bahraini educational context. *Educational Philosophy and Theory*, (Article in press). <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1716731>
- Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim. (1924). *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi, Kitab al-Iman*, t.tpt: al-Matba'ah al-Misriyyah wa Maktabatuha.
- Ahmad Ibrahim Abu Sin, (1991). *Pengurusan dalam Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Al-Azawei, A., Baiee, W. R., & Mohammed, M. A. (2019). Learners' Experience Towards E-Assessment Tools: A Comparative Study on Virtual Reality and Moodle Quiz. *International Journal of Emerging Technologies in Learning (IJET)*, 14(05), 34. <https://doi.org/10.3991/ijet.v14i05.9998>
- Arafeh, S. (2016). Curriculum mapping in higher education: A case study and proposed content scope and sequence mapping tool. *Journal of Further and Higher Education*, 40(5), 585–611. <http://dx.doi.org/10.1080/0309877X.2014.1000278>.

- Amelung, M., Krieger, K., & Rösner, D. (2011). E-assessment as a service. *IEEE Transactions on Learning Technologies*, 4(2), 162–174.
- Auni Hj. Abdullah (2000), *Hisbah Dan Pentadbiran Negara*, Kuala Lumpur: IKDAS.
- Azrin Ibrahim (2013), *Hisbah dalam Pengurusan Islam: Falsafah dan Etika Pelaksanaan*, Jurnal Muamalat, Bil. 6 2013.
- Bacigalupo, D. A., Warburton, W. I., Draffan, E. A., Zhang, P., Gilbert, L., & Wills, G. B. (2010). A formative eAssessment co-design case study. In *2010 IEEE 10th International Conference on Advanced Learning Technologies (ICALT)*, 35–37.
- Buzzetto-More, N., & Julius, A. A. (2006). Best Practices in e-Assessment. *Journal of Information Technology Education*, 5, 251–269.
- Collignon P. 2011. Swine flu: Lessons we need to learn from our global experience. *Emerg Health Threats J*, 4:7169.
- Crews, T. B. & Curtis, D. F. (2010). Online course evaluations : Faculty perspective and strategies for improved response rates. *Assessment & Evaluation in Higher Education*, 36(7), 965–878.
- Crisp, G. T. (2009). Towards authentic e-assessment tasks. In G. Siemens, & C. Fulford (Eds.). *Proceedings of EdMedia: World conference on educational media and technology 2009*, 1585–1590. Association for the Advancement of Computing in Education (AACE).
- Ellaway R.& Masters, K. E. N. (2008). AMEE guide AMEE guide 32 : E-learning in medical education part 1 : Learning, teaching and assessment. *Med. Teach.*, 30, 455–473,.
- European Commission (2015). ECTS users' guide 2015. Retrieved from http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/repository/education/library/publications/2015/ect_susers-guide_en.pdf.
- Fleming, G. (2020, February 11). *5 Steps to Writing a Position Paper*. Retrieved from <https://www.thoughtco.com/how-to-write-a-position-paper-1857251>
- Gilbert, L., Whitelock, D., & Gale, V. (2011). *Synthesis report on assessment and feedback with technology enhancement*. Southampton,.
- Gikandi, J. W., Morrow, D. & Davis, N. E. (2011). Online formative assessment in higher education: A review of the literature. *Comput. Educ.*, 57(4), 2333–2351.
- Guàrdia, L., Crisp, G., & Alsina, I. (2017). Trends and challenges of e-assessment to enhance student learning in higher education. In E. Cano, & G. Ion (Eds.). *Innovative practices for higher education assessment and measurement*. 36–56. USA: IGI Global.

- Grünigen, Dirk von., Souza, Fernando Benites de Azevedo e, Pradarelli, B., Magid, A., & Cieliebak, M., (2018). Best Practices in E-Assessments. with a Special Focus on Cheating Prevention. *2018 IEEE Global Engineering Education Conference (EDUCON)*. 893-899.
- Guilford, C. (2001). *Occasions for argumentative essays: Writing argumentative essays*. Retrieved August 26, 2002 from the World Wide Web: <http://www.powa.org/argufrms.htm>. Previously adapted from: Hairston, M. (1982) *A Contemporary Rhetoric* (3rd ed.). Boston: Houghton Mifflin.
- González, J., & Wagenaar, R. (Eds.). (2003). *Tuning educational structures in Europe*. Final report. Phase one Bilbao: Universidad de Deusto. Retrieved from http://www.ub.edu/cubac/sites/default/files/tuning_educational_structures_espanyol_0.pdf.
- Guerrero-Roldán, Ana-Elena., & Noguera, I., (2018). A model for aligning assessment with competences and learning activities in online courses. *The Internet and Higher Education*, 38, 36–46.
- Khelifi, Y., & El-Sabagh, H. A. (2017). A novel authentication scheme for E-assessments based on student behavior over E-learning platform. *International Journal of Emerging Technologies in Learning*, 2(4), 62–89. <https://doi.org/10.3991/ijet.v12i04.6478>
- Lawale S., & Bory-Adams. A., (2010). *"The Decade of Education for Sustainable Development: Towards four pillars of learning," Development, Palgrave Macmillan; Society for International Development*, 53(4), 547-550.
- LeDuc JW, & Barry MA. (2004). SARS, the first pandemic of the 21st century. *Emerg Infect Dis* 10: 26.
- Mattern S. 2011. Galen and his patients. *Lancet*, 378, 478–479.
- Mardzelah Makhsin, (2008). *Hisbah Sistem Pengawasan dan Etika Pengurusan Islam*. Sintok. Universiti Utara Malaysia.
- Muhammad al-Buraey (1992). *Pembangunan pentadbiran menurut perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Nicol, D. (2007). E-assessment by design: Using multiple-choice tests to good effect. *J. Furth. High. Educ.*, 31(March 2015), 53–64,.
- Ozden, Y., Erturk, I. & Sanli, R.(2014). Students' perceptions of online assessment: A case study. *Journal of Distance Education*, 19 (2), 77-92.
- Peterson, D. (2013). Five steps to better tests.
- Ridgway, J, McCusker, S., & Pead, D (2004). Literature review of e-assessment, NESTA Futurelab Series Report 10, Bristol: NESTA Futurelab.

- Ras, E., Whitelock, D., & Kalz, M. (2016). *The promise and potential of e-assessment for learning*. In P. Reimann, S. Bull, M. D. Kickmeier-Rust, R. Vatrappu, & B. Wasson (Eds.), *Measuring and visualising learning in the information-rich classroom* (pp. 21–40). London: Routledge.
- Redecker, C., Punie, Y., & Ferrari, A. (2012). *eAssessment for 21st century learning and skills*. In A. Ravenscroft, S. Lindstaedt, C. D. Kloos, & D. Hernandez-Leo (Eds.), *21st century learning for 21st century skills* (pp. 292–305). Germany: Springer.
- Stödberg, U. (2012). A research review of e-assessment. *Assessment & Evaluation in Higher Education*, 37(5), 591–604.
- Sintema, E.J., (2020). Effect of COVID-19 on the Performance of Grade 12 Students: Implications for STEM Education. *EURASIA Journal of Mathematics, Science and Technology Education*, 2020, 16(7), 1-6. 10.29333/ejmste/7893
- Suprpto, N. (2016). What should educational reform in Indonesia look like? - Learning from the PISA science scores of East-Asian countries and Singapore. *Asia-Pacific Forum on Science Learning and Teaching*, 17(2), 16.
- Tomas, C., Borg, M., & McNeil, J. (2015). E-assessment: Institutional development strategies and the assessment life cycle. *British Journal of Educational Technology*, 46(3), 588–596. <http://doi.org/10.1111/bjet.12153>
- UNESCO. (2020). *Education emergencies*. Retrieved March 28, 2020 from <https://en.unesco.org/themes/education-emergencies/coronavirus-school-closures>
- Way, A. (2012). The use of e-assessments in the Nigerian higher education system. *Turkish Online J. Distance Educ.*, 13(1), 140–152.
- YaPEIM (Panel Akademi Pengurusan Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia), (2005). *Pengurusan dalam Islam: Menghayati prinsip dan nilai Qurani*. Kuala Lumpur: Akademi Pengurusan YaPEIM



PENDEKATAN *KHIYAR* DALAM PEMBELIAN ATAS TALIAN (ONLINE SHOPPING): ANALISA KRITIKAL

Nor Izham Bin Subri
Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: izham@kuips.edu.my

Izwan Nurli Bin Mat Bistamam
Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: izwan@kuips.edu.my

Mohd Zaki Bin Shahabuddin
Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: mzaki@kuips.edu.my

Wan Mohd Dhaiyudeen Helmy W. M.
Fakulti Muamalat dan Kewangan Islam, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: dhaiyudeen@kuips.edu.my

Rozana Binti Mohd Jamil
Fakulti Perniagaan Dan Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis,
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: rozanajamil@kuips.edu.my

ABSTRAK

Pendamik Covid-19 merupakan satu tamparan hebat kepada masyarakat dunia. Namun, setiap musibah ada hikmahnya. Hikmah yang dapat diperolehi dari pandemik ini adalah peningkatan penggunaan aplikasi atas talian, secara khususnya di Malaysia. Peningkatan ini adalah disebabkan pelaksanaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) yang berkuatkuasa pada bulan Mac 2020 yang lalu. Norma baharu ini akan terus seiring di dalam kehidupan seharian kita, maka kita perlu mengadaptasi kehidupan kita dengan gaya hidup bersama Covid-19 di mana kontak fizikal diminimakan dan mengoptimalkan penggunaan secara atas talian. Salah satu daripada penggunaan aplikasi atas talian tersebut adalah penggunaan aplikasi pembelian atas talian (online shopping). Walau bagaimanapun, kepesatan penggunaan aplikasi tersebut terdapat jua isu-isu yang melibatkan transaksi muamalat. Kajian ini menganalisa beberapa aplikasi pembelian atas talian (online shopping) menurut pendekatan khiyar dari segi implementasi dan impak kepada pengguna. Metodologi kajian yang dijalankan adalah menggunakan kaedah perpustakaan yang mana penyelidik-penyelidik melakukan analisa kandungan berdasarkan kertas-kertas kajian terdahulu dan melihat dimana ketersamaan implimentasi pendekatan khiyar dalam aplikasi tersebut secara praktisnya. Justeru, kajian ini

diharapkan dapat memberi pemahaman kepada masyarakat tentang pendekatan khiyar dalam pembelian atas talian (online shopping).

Kata Kunci: Khiyar, Online Shopping, Pembelian Atas Talian

PENGENALAN

Kepesatan pengguna aplikasi pembelian atas talian (online shopping) merupakan satu impak positif kepada aktiviti muamalat. Ibadah dan Muamalat merupakan dua bidang yang tidak asing lagi bagi manusia. Bidang muamalat adalah bidang yang telah lama wujud sejak dari zaman dahulu lagi. Namun, dengan terjadinya pandemik Covid-19, masyarakat dunia terpaksa mengadaptasikan kehidupan dengan era digital. Dimana aktiviti muamalat dilakukan secara atas talian. Gaya hidup ini telah menjadi satu norma baru bagi masyarakat dunia. Justeru, dapat dikaitkan jua Covid-19 sebagai pemangkin kepesatan pengguna aplikasi atas talian.

Didalam muamalat terdapat perlbagai komponen, kaedah, dan pendekatan yang diambil berdasarkan Al-Quran dan Sunnah. Antara pendekatan yang terdapat dalam muamalat adalah pendekatan *Khiyar*. Pendekatan *khiyar* ini merupakan pendekatan yang boleh dijadikan garis panduan dalam aktiviti jual beli. Terdapat empat jenis *Khiyar* iaitu *Khiyar Majlis*, *Khiyar Syarat*, *Khiyar Aib*, & *Khiyar Ruqyah*.

Kertas kajian ini memfokuskan aplikasi pembelian atas talian (Online Shopping) dengan pendekatan *Khiyar* yang dinyatakan diatas supaya dapat memperlihatkan impak pendekatan tersebut dan nilai positif yang boleh diterapkan dalam aktiviti jual beli.

E-Dagang di Malaysia

Pembelian atas talian (online shopping) merupakan sebahagian elemen industri E-Dagang (E-commerce) melibatkan urus niaga jual-beli runcit dan komersil dilakukan secara elektronik berplatformkan teknologi Internet. Industri E-Dagang merupakan industri yang paling pesat berkembang di seluruh dunia termasuklah di Malaysia. ¹Jabatan Perangkaan Malaysia telah mengunjurkan transaksi E-Dagang di Malaysia mencatatkan pendapatan mencecah RM 450 bilion pada tahun 2017 dan jumlah ini diunjurkan terus meningkat sebanyak 6% setahun untuk tahun-tahun mendatang.

¹ Hasnah Mat, & Mazreha Ya'akub (2019). E-commerce: The Contribution to Malaysia's Economy. Retrieved from https://www.dosm.gov.my/v1/uploads/files/7_Publication/Technical_Paper/Paper_APES/2019/2.%20E-Commerce%20The%20Contribution%20To%20The%20Malaysia's%20Economy.pdf

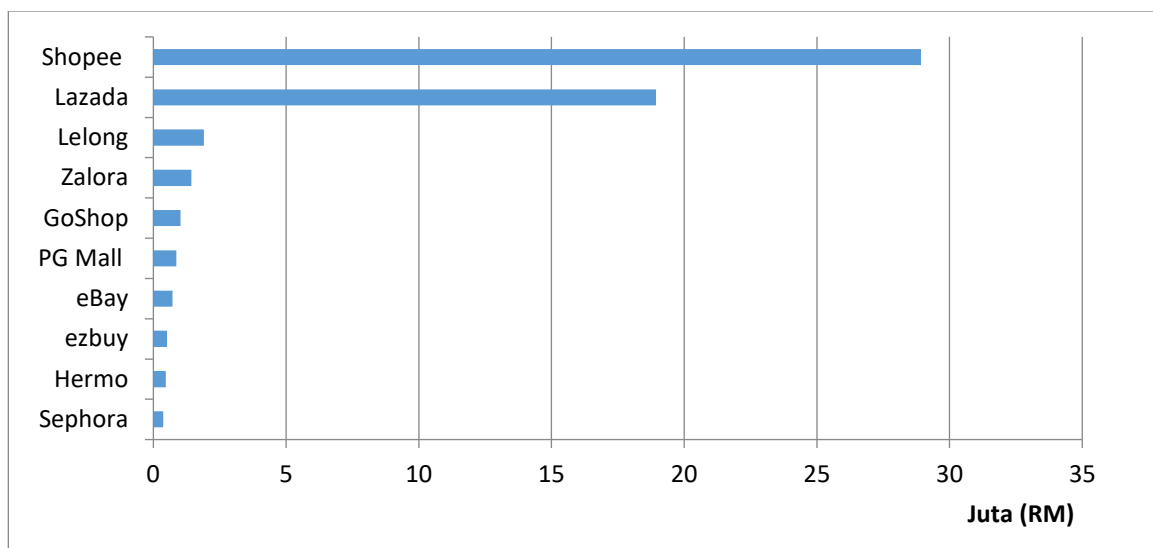
Urusan jual beli atas talian menjadi platform baru yang penting dalam perniagaan di Malaysia samada perniagaan bersifat runcit atau yang memberi perkhidmatan komersil. Dalam suasana dimana faktor-faktor luaran dan dalaman yang tidak dijangka boleh berlaku dalam perniagaan yang akan memberi kesan seperti perniagaan merosot dan permintaan terhadap sesuatu produk yang ditawarkan merudum. Sebagai contoh, ketika wabak Covid-19 melanda seluruh dunia dan Malaysia terpaksa menghadapi perintah kawalan pergerakan Malaysia (MCO), banyak perniagaan terutamanya perniagaan konvensional (brick and mortar) terkesan akibat tidak dibenarkan beroperasi seperti biasa.

²Di Malaysia, pemain utama sektor E-Dagang boleh dibahagikan kepada dua iaitu sektor kerajaan dan swasta. Pihak kerajaan melalui agensinya Malaysia Digital Economy Corporation (MDEC) telah mempergiatkan usaha untuk meningkatkan kadar celik teknologi dikalangan peniaga kecil dan sederhana dalam mengembangkan perniagaan diatas talian, sekaligus dapat menembusi pasaran global dan sejagat. MDEC mensasarkan pada tahun 2025, industri E-Dagang di Malaysia bakal memerlukan lebih dari satu juta pekerja mahir digital merangkumi juruanalisis, jurutera perisian, dan pakar pembangunan aplikasi. Pihak kerajaan juga melalui Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (MCMC) memperuntukkan sejumlah RM 1 bilion untuk meningkatkan infrastruktur komunikasi dan kemudahan jalur lebar diseluruh negara. Kerajaan juga memperuntukkan sebanyak RM5 juta untuk mewujudkan Zon Perdagangan Bebas Digital (DFTZ) di Aeropolis, Lapangan Terbang Antarabangsa Kuala Lumpur (KLIA) sebagai gerbang E-Dagang serantau di Malaysia.

³Terdapat beberapa pemain utama E-Dagang swasta di Malaysia yang tumpuan khususnya menyediakan urusan jual beli runcit secara atas talian. Antaranya ialah Shopee, Lazada, Lelong, Zalora, GoShop, PG Mall, eBay, Ezbuy, Hermo dan Sephora yang merupakan pemberi perhidmatan atas talian terbesar dari segi pemegang bahagian pasaran terbesar di Malaysia. Carta 1 dibawah menyenaraikan 10 pemberi khidmat E-Dagang terbesar di Malaysia berdasarkan hasil jualan pada suku keempat tahun 2019.

² Jeremy Chew (2017). 5 Initiatives by The Malaysia Government That is Spurring The Growth of E-Commerce. Google (E27). Retrieved from <https://e27.co/5-initiatives-malaysia-government-help-spur-growth-e-commerce-20171031>

³ J. Muller (2020). Top 10 e-commerce sites in Malaysia as of 4th quarter 2019. Google (Statista). Retrieved from <https://www.statista.com/statistics/869640/malaysia-top-10-e-commerce-sites>



Carta 3: Hasil jualan atas talian bagi 10 laman web e-dagang teratas di Malaysia pada suku ke-4 2019

Khayar

Khayar dalam perspektif Islam menjelaskan bahawa kejujuran dalam berdagang haruslah berpandukan kepada sumber dari ajaran Islam iaitu Al-Quran dan Hadis. Oleh itu, sistem nilai-nilai Islam perlu diberi penerapan khususnya perilaku semasa perdagangan yang merupakan masalah utama yang harus diberi perhatian.⁴ Dari perspektif Islam tersebut, perdagangan ternyata memiliki dua dimensi, iaitu dimensi duniawi dan dimensi ukhrawi. Perdagangan yang dijalankan berlandaskan nilai-nilai Islam difahami sebagai yang berdimensi ukhrawi, dan demikian sebaliknya berdimensi duniawi iaitu apabila suatu aktivitas perdagangan terlepas dari nilai-nilai Islam yang dimaksud.

Nabi Muhammad SAW diutus, sedang waktu itu bangsa Arab memiliki aneka macam perdagangan dan pertukaran. Oleh karena itu, sebahagian yang mereka lakukan dibenarkan oleh Nabi selagi tidak bertentangan dengan syariat yang dibawanya. Sedang sebahagian yang lain dilarang kerana tidak sesuai dengan tujuan dan jiwa syariat. Prinsip-prinsip yang berlandaskan pada nilai-nilai Islam perlu diterapkan bagi mengaplikasikan nilai-nilai positif dan menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan yang negatif dalam perdagangan, khususnya dalam perdagangan moden pada masa ini yang penuh dengan penipuan. Hak *khayar* antara penjual dan pembeli supaya dari pihak pembeli tidak merasa rugi atau tertipu dari jual beli yang telah dilakukan ketika terdapat cacat atau rosak pada barang yang telah dibeli

⁴ Hasanah, D., Kosim, M., & Arif, S. (2019). Konsep Khayar pada Jual Beli Pre Order Online Shop dalam Perspektif Hukum Islam. *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam*, 8(2), 249-260.

Khiyar dalam erti bahasa berasal dari akar kata: *khara-yakhiru- khairan-wa khiyaratan yang sinonimnya “memberikan kepadanya sesuatu yang lebih baik baginya”*.

Menurut istilah kalangan ulama fekah iaitu mencari yang baik dari dua urusan baik berupa meneruskan akad atau membatalkannya. Sayyid Sabiq memberikan definisi *khiyar* sebagai berikut “*khiyar adalah menuntut yang terbaik dari dua perkara, berupa meneruskan (akad jual beli) atau membatalkannya.*”

⁵*Khiyar* itu dimaksudkan untuk menjamin adanya kebebasan berfikir antara pembeli dan penjual atau salah seorang yang memerlukan *khiyar*. Sebaliknya, dengan system *khiyar* ini kadang-kadang menimbulkan penyesalan kepada salah seorang dari pembeli atau penjual. Contohnya, seorang penjual berasa tidak senang hati apabila barangnya dikembalikan sesudah jual beli dan wangnya dikembalikan sesudah akad jual beli. Oleh hal yang sedemikian, untuk menetapkan samada sah atau tidak perlu ikrar dari kedua-dua belah pihak atau salah satu pihak yang diterima oleh pihak lain atau kedua-dua pihaknya jika mereka saling menghendaknya.

⁶Dari definisi yang telah dikemukakan di atas dapat dirumuskan bahawa *khiyar* adalah pilihan untuk melanjutkan jual beli atau membatalkannya, karena terdapat cacat terhadap barang yang dijual, atau ada perjanjian pada waktu akad, atau karena sebab yang lain. Tujuan diadakan *khiyar* tersebut adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi kedua-dua belah pihak sehingga tidak ada rasa menyesal setelah akad selesai, karena mereka sama-sama rela atau setuju.

Takrifan ini menunjukkan bahawa dari sudut pandangan syarak, menjaga perkara-perkara masalah di kalangan manusia dengan mengambil kira kelakuan manusia yang kadang-kadang bersikap gopoh dan tidak teliti dalam mengambil keputusan. Oleh itu, suatu jual beli yang sah tidak semestinya berdasarkan hanya apabila rukun dan syaratnya dipenuhi. Sebaliknya kedua-dua pihak yang berakad berhak sama ada untuk meneruskan atau membatalkan akad yang telah dipersetujui.

⁵ Khulwah, J. (2019). JUAL BELI DROPSHIP DALAM PRESPEKTIF HUKUM ISLAM. *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, 7(01), 101-115.

⁶ Kurniawanto, Eko & Rachim, Abd (2019). Judul Penelitian Hukum Jual Beli Khiyar dalam Islam. *Jurnal Ekonomika: Manajemen, Akuntansi, dan Perbankan Syariah*. 8.37. 10.24903/je.v8i2.764

Hukum Khiyar

⁷Berdasarkan prinsip wajib menegakkan kejujuran dan kebenaran dalam perdagangan, maka haram bagi penjual menyembunyikan kecacatan barang. Apabila barang yang dijual itu terdapat kecacatan yang diketahui oleh pemilik barang (penjual), maka wajiblah dia menerangkan hal itu dan tidak boleh menyembunyikannya. Sebaliknya, dengan menyembunyikan kecacatan barang dengan sengaja boleh dianggap penipuan dan kecurangan.

Khiyar hukumnya boleh berdasarkan sunnah Rasulullah saw. Diantara sunnah tersebut adalah hadis yang diriwayatkan oleh Al- Bukhari dari Abdullah bin Al-Harits:

Artinya: *Dari Abdullah bin al-harits ia berkata: saya mendengar Hakim bin Hizam r.a dari Nabi saw beliau bersabda: “penjual dan pembeli boleh melakukan khiyar selama mereka berdua belum berpisah. Apabila mereka berdua benar dan jelas, maka mereka berdua diberi keberkahan didalam jual beli mereka, dan apabila mereka berdua berbohong dan merahasiakan, maka dihapuslah keberkahan jual beli mereka berdua.* (HR. Al-Bukhari).

Dari hadis tersebut jelaslah bahwa *khiyar* dalam akad jual beli hukumnya dibolehkan. Apalagi jika dalam barang yang dibeli terdapat cacat (*aib*) yang boleh merugikan kepada pihak pembeli. Hak *khiyar* ditetapkan oleh syariat Islam bagi orang-orang yang melakukan transaksi agar tidak rugi dalam transaksi yang mereka lakukan, sehingga kemaslahatan yang dituju dalam suatu transaksi tercapai dengan sebaik-baiknya. Status *khiyar*, menurut ulama fekah adalah disyariatkan atau dibolehkan kerana kedua-dua belah pihak yang melakukan transaksi tidak merasa tertipu.

Jenis-Jenis Khiyar

Salah satu prinsip dalam jual beli menurut syariat Islam adalah adanya hak kedua belah pihak yang melakukan transaksi untuk meneruskan atau membatalkan transaksi. Hak tersebut dinamakan *khiyar*. Hikmahnya adalah untuk kemaslahatan bagi pihak-pihak yang melakukan transaksi itu sendiri, memelihara kerukunan, hubungan baik serta menjalinkan kasih sayang di antara sesama manusia. Adakalanya seseorang sudah terlanjur membeli barang, sekiranya hak *khiyar* ini tidak ada, maka ini akan menimbulkan penyesalan salah satu pihak dan dapat menjurus pada kemarahan, dengki, dendam dan persengketaan serta perbuatan buruk lainnya yang dilarang oleh agama.

⁷ Muthiah, Aulia (2018). Perlindungan Konsumen Terhadap Produk Cacat Dalam Perspektif Fiqih Jual Beli. Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran 18(2), 211-232

Khiyar Majlis

⁸Yang dimaksud dengan *khiyar* majlis adalah hak pilih bagi penjual dan pembeli untuk meneruskan atau membatalkan transaksi, selama kedua belah pihak masih berada dalam majlis akad dan belum berpisah badan. Artinya, suatu transaksi baru dianggap sah apabila kedua belah pihak yang melaksanakan akad telah berpisah badan atau salah seorang diantara mereka telah melakukan pilihan untuk menjual dan atau membeli

Khiyar seperti ini hanya berlaku dalam suatu transaksi yang bersifat mengikat kedua belah pihak yang melaksanakan transaksi, seperti jual beli dan sewa menyewa. Dasar hukum adanya *khiyar majlis* ini adalah sabda Rasulullah SAW yang bermaksud “*Dari Ibnu Umar r.a. dari Nabi Saw. bersabda: bila dua orang berjual beli, masing-masing boleh khiyar (jadi atau tidaknya jual beli), selama keduanya belum bercerai dari tempat akad*”. (H.R. Bukhari dan Muslim).

Khiyar majlis artinya antara penjual dan pembeli boleh memilih sama ada akan melanjutkan jual beli atau membatalkannya. Selama keduanya masih dalam satu tempat (majlis), hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW yang bermaksud “*Dari Ibnu Umar ra. dari Rasulullah SAW, bahawa beliau bersabda;*

“Apabila ada dua orang melakukan transaksi jual beli, maka masing-masing dari mereka (mempunyai) hak khiyar, selama mereka belum berpisah dan mereka masih berkumpul atau salah satu pihak memberikan hak khiyarnya kepada pihak yang lain. Namun jika salah satu pihak memberikan hak khiyar kepada yang lain lalu terjadi jual beli, maka jadilah jual beli itu, dan jika mereka telah berpisah sesudah terjadi jual beli itu, sedang salah seorang di antara mereka tidak (meninggalkan) jual belinya, maka jual beli telah terjadi (juga).” (HR. Bukhari dan Muslim).

Khiyar majlis dapat difahami sebagai hak pemilihan pihak berakad ketika berada di majlis akad. Sekiranya salah satu pihak menggugurkan hak pemilihan, maka pihak lain masih berhak membuat pilihan untuk meneruskan atau membubarkan akad selagi kedua-dua pihak belum meninggalkan majlis akad. ⁹Dalam hal ini, akad itu berkuatkuasa setelah tamatnya majlis akad dengan cara kedua-dua pihak yang berakad itu sama ada telah berpisah (al-tafarruq) atau telah membuat *khiyar* (al-takhyir/altakhayur).

⁸ al-Suyuti, Jalaluddin Abd Rahman. (1983). *Al-Ashbah wa al-Naza'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.

⁹ Pambekti, G.T (2017). Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pelaksanaan Khiyar Pada Jual Beli On-Line Di Indonesia. *Jurnal Akses*, Vol 12(4), 64-94

Syeikh Daud menumpukan perbincangan dalam *khiyar* majlis kepada spesifikasi majlis akad itu sendiri iaitu menerangkan identifikasi konsep ‘berpisah’ (al-tafarruq) dalam majlis akad sebagaimana berikut:

1. Perbuatan ‘berpisah’ salah satu pihak yang berakad boleh menyebabkan *khiyar* itu batal sekalipun kerana jahil atau lupa. Namun, *khiyar* tidak batal apabila ada unsur-unsur paksaan dalam berpisah sekalipun mulutnya tidak ditutup.
2. ¹⁰*Khiyar* boleh batal apabila salah seorangnya lari dan satu pihak lagi tidak mencarinya. Namun *khiyar* tidak batal sekiranya dia tidur, atau dalam *khiyar* majlis, sekiranya kedua-keduanya duduk bersama-sama beberapa hari sehingga mereka berpisah.

Khiyar Syarat

¹¹*Khiyar* syarat adalah si penjual atau si pembeli mengajukan suatu syarat, yang menguntungkan salah satu pihak selama tidak merosakkan barang yang diperjual belikan. Misalnya, pembeli mengajukan syarat dengan mengatakan “aku beli barang ini dari engkau dengan syarat aku boleh memilih antara meneruskan atau membatalkan akad selama tiga hari”

Dasar hukum adanya *khiyar* syarat adalah hadis Rasulullah SAW yang bermaksud iaitu “*Dari Jabir r.a. bahwa ia pernah menjual seekor unta kepada Nabi Saw. dan disyaratkannya, supaya ia boleh menunggang unta itu pulang kerumahnya.*” (H.R. Bukhari dan Muslim).

Para ulama’ fiqh menyatakan bahwa *khiyar* asy-syarth ini dibolehkan dengan tujuan untuk memelihara hak-hak pembeli dari unsur penipuan yang mungkin terjadi dari pihak penjual. *khiyar* asy-syarth, menurut mereka hanya berlaku dalam transaksi yang bersifat mengikat kedua belah pihak, seperti jual beli, sewa menyewa, perserikatan dagang dan arrahn (jaminan utang). Dan tidak berlaku untuk transaksi yang tidak mengikat seperti hibah, pinjam meminjam, perwakilan (al-wakalah), wasiat, jual beli pesanan (bai’ as-salam) dan ash-sharf (valuta asing).

¹⁰ Towpek, H. (2013). Konsep Khiyar Menurut Syeikh Daud Bin Abdullah Al-Fatani Dalam Furu ‘Al-Masa’il. *Jurnal Syariah*, 21(1), 43-62.

¹¹ Za, M. A. S. (2017). Hak Pilih (Khiyar) Dalam Transaksi Jual Beli Di Media Sosial Menurut Perspektif Hukum Islam. *Akademika*, 11(01).

¹²Yang di maksud dengan *khiyar syarat*, iaitu hak pilih yang ditetapkan bagi salah satu pihak yang berakad atau keduanya atau bagi orang lain untuk meneruskan atau membatalkan jual beli, selama masih dalam tenggang waktu yang ditentukan. Waktu yang diperlukan untuk mempertimbangkan apakah akan meneruskan atau membatalkan akad jual beli tersebut adalah selama tiga hari, kecuali disepakati lain dalam akad. Dan apabila masa *Khiyar* telah lewat, sedangkan para pihak yang mempunyai hak *khiyar* tidak menyatakan membatalkan atau melanjutkan akad jual beli, akad jual beli berlaku secara sempurna. Misalkan, pembeli mengatakan “saya beli barang ini dari engkau dengan syarat saya berhak memilih antara meneruskan atau membatalkan akad selama seminggu”.

¹³*Khiyar asy syarth* merupakan hak yang disyaratkan oleh satu atau kedua belah pihak untuk membatalkan suatu kontrak yang telah diikat. Misalnya, pembeli mengatakan kepada penjual “saya beli barang ini dari anda, tapi saya punya hak untuk mengembalikan barang ini dalam tiga hari”. Begitu periode yang disyaratkan berakhir, maka hak untuk membatalkan yang ditimbulkan oleh syarat ini tidak berlaku lagi. Sebagai akibat dari hak ini, maka kontrak yang pada awalnya bersifat mengikat menjadi tidak mengikat. Hak untuk member syarat jual beli ini membolehkan suatu pihak untuk menunda eksekusi kontrak itu.

Khiyar Aib

Khiyar aib termasuk dalam jenis *khiyar naqishah* (berkurangnya nilai penawaran barang). *Khiyar aib* berhubungan dengan ketiadaan kriteria yang diduga sebelumnya. *Khiyar aib* merupakan hak pembatalan jual beli dan pengembalian barang akibat adanya cacat dalam suatu barang yang belum diketahui, baik aib itu ada pada waktu transaksi atau baru terlihat setelah transaksi selesai disepakati sebelum serah terima barang. Yang mengakibatkan terjadinya *khiyar* disini adalah aib yang mengakibatkan berkurangnya harga dan nilai bagi para pedagang dan orang-orang yang ahli dibidangnya. Menurut ijmak Ulama, pengembalian barang kerana cacat boleh dilakukan pada waktu akad berlangsung, sebagaimana yang diterangkan dalam suatu hadis, yaitu hadis Uqbah bin Amir r.a, dia berkata, “Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda seperti terjemahan berikut; “*Dari Uqbah Ibnu Amir Al-Juhani ia berkata: saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: Seorang muslim adalah saudaranya muslim lainnya, tidak halal bagi seorang muslim apabila menjual barang jualannya kepada muslim lain yang didalamnya ada cacat, melainkan ia harus menjelaskan (aib atau cacatnya) itu kepadanya*”. (HR. Hakim dari Uqbah Ibnu Amir).

¹² Sari, S. (2018). *Implementasi Khiyar Syarat Dalam Jual Beli Di Pasar Sangkumpal Bonang Padangsidimpun Ditinjau Dari Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah* (Doctoral Dissertation, Iain Padangsidimpun).

¹³ Hasanah, D., Kosim, M., & Arif, S. (2019). Konsep *Khiyar* pada Jual Beli Pre Order Online Shop dalam Perspektif Hukum Islam. *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam*, 8(2), 249-260.

¹⁴Yang dimaksud dengan *khiyar aib* adalah hak untuk membatalkan atau meneruskan akad bila mana ditemukan aib (cacat), sedang pembeli tidak tahu tentang hal itu pada saat akad berlangsung. Persoalan ini muncul saat barang yang ditransaksikan itu cacat atau alat penukarnya berkurang nilainya dan itu tidak diketahui oleh pembeli. Ketetapan adanya *khiyar* ini dapat diketahui secara terang-terangan atau secara implisit. Dalam setiap transaksi, pihak yang terlibat secara implisit menghendaki agar barang dan penukarnya bebas dari cacat. Hal ini masuk akal karena pertukaran itu harus dilangsungkan secara suka sama suka dan ini hanya mungkin jika barang dan penukarnya tidak mengandung cacat. *Khiyar* ini berlaku pada transaksi-transaksi pada akad lazim yang mengandung kemungkinan untuk dibatalkan seperti akad jual beli, ijarah dan lain-lain.

¹⁵Dimyauddin Djuwaini mengatakan bahwa *khiyar aib* boleh dijalankan dengan syarat sebagai berikut:

1. Cacat sudah ada ketika atau setelah akad dilakukan sebelum terjadi serah terima, jika aib muncul setelah serah terima maka tidak ada *khiyar*.
2. Aib tetap melekat pada objek setelah diterima oleh pembeli.
3. Pembeli tidak mengetahui adanya aib atas objek transaksi, baik ketika melakukan akad atau setelah menerima barang. Jika pembeli mengetahui sebelumnya, maka tidak ada *khiyar* karena itu berarti telah meredhainya.
4. Tidak ada persyaratan baraaah (cuci tangan) dari aib dalam kontrak jual beli, jika dipersyaratkan, maka hak *khiyar* akan gugur.
5. Aib masih tetap sebelum terjadinya pembatalan akad.

Khiyar Ruqyah

Khiyar Ruqyah adalah hak pembeli untuk membatalkan akad atau tetap melangsungkannya ketika melihat objek akad dengan syarat ia belum melihatnya ketika berlangsung akad atau sebelumnya ia pernah melihatnya dalam batas waktu yang memungkinkan telah jadi batas perubahan atasnya. Konsep *khiyar* ini disampaikan oleh fuqoha Hanafiyah, Malikiyah, Hanabilah dan Dhahiriyah dalam kes jual beli benda yang ghaib (tidak ada ditempat) atau benda yang belum pernah diperiksa. Sedangkan menurut Imam Syafie *khiyar ruqyah* ini tidak sah dalam proses jual beli karena menurutnya jual beli terhadap barang yang ghaib (tidak ada ditempat) sejak semula dianggap tidak sah.

Syarat *Khiyar Ruqyah* bagi yang membolehkannya antara lain:

¹⁴ Syihab, F. (2016). The Doctrine of *Khiyar al-Ayb* in Protecting the Customer's Rights. *Akademika: Jurnal Keagamaan dan Pendidikan*, 12(1), 75-88.

¹⁵ Masruri, N. T. (2014). *Pandangan hukum Islam terhadap pelaksanaan khiyar dan garansi pada produk elektronik (studi kasus di service center Lenovo, Semarang)* (Doctoral dissertation, UIN Walisongo).

1. Barang yang akan ditransaksikan berupa barang yang secara fizikal ada dan dapat dilihat berupa harta tetap atau harta bergerak.
2. Barang dagangan yang ditransaksikan dapat dibatalkan dengan mengembalikan saat transaksi.
3. Tidak melihat barang dagangan ketika terjadi transaksi atau sebelumnya, sedangkan barang dagangan tersebut tidak berubah.

Pendekatan *Khiyar* dalam Pembelian Atas Talian (Online Shopping)

¹⁶Kehidupan manusia dikategorikan kepada dua bidang utama iaitu *ibadah* dan *muamalat*. Kajian ini memfokuskan bidang *muamalat* dalam kehidupan manusia. *Muamalat* secara umumnya adalah aktiviti manusia secara duniawi seperti aspek politik, ekonomi, sosial, kekeluargaan, perundangan, dan jenayah kerana tidak termasuk di dalam bidang *ibadah* khusus. ¹⁷Ledakan perkembangan teknologi maklumat seperti e-niaga, e-dagang, e-pembelajaran dan lain-lain transaksi mahupun interaksi secara dunia maya telah mempengaruhi dunia dan mengubah gaya hidup manusia. Maka dalam islam adanya *Khiyar* untuk mempermudah pembeli dan penjual, Agar kedua belah pihak menguntungkan satu sama lain. Kajian in memperlihatkan korelasi diantara pendekatan *Khiyar* dengan pembelian atas talian (online shopping). Terdapat beberapa aplikasi telah dikaji untuk memperlihatkan korelasi ini seperti Jadual 1: Senarai Aplikasi Pembelian atas Talian (Online Shopping) dibawah.

Jadual 1: Senarai Aplikasi Pembelian atas Talian (Online Shopping)

Bil	Nama Aplikasi Pembelian atas Talian (Online Shopping)
1.	Shopee.com
2.	Lazada.com
3.	Lelong.com
4.	Mudah.my

***Khiyar Majlis* dalam Aplikasi Pembelian atas Talian**

Khiyar majlis dapat difahami sebagai hak pemilihan pihak berakad ketika berada di majlis akad. Sekiranya salah satu pihak menggugurkan hak pemilihan, maka pihak lain masih berhak membuat

¹⁶ Wahab, N. A., Khairuldin, W. M. K. F. W., & Ismail, M. S. (2019). Fiqh Muamalat Islam: Hukum Dalam Sistem Jual Beli Atas Talian (E-Dagang) Dari Sudut Pandangan Fuqaha [Islamic Muamalat Of Fiqh: Legal System In Selling Online (E-Commerce) From The Fuqaha Islamic View]. *Al-Qiyam International Social Science And Humanities Journal*, 2(1), 24-35.

¹⁷ Hariri, H. (2019). Implementasi *Khiyar* Dalam Jual Beli Di Era Kontemporer (Studi Di Pasar Plaza Labuanpandeglang) (Doctoral Dissertation, Universitas Islam Negeri Serang Banten).

pilihan untuk meneruskan atau membubarkan akad selagi kedua-dua pihak belum meninggalkan majlis akad. Berikut merupakan elemen-elemen *Khiyar Majlis* seperti di Jadual 2.

Jadual 2: Elemen *Khiyar Majlis*

Elemen <i>Khiyar Majlis</i>	Status	
	Batal	Sah
Perbuatan ‘berpisah’ salah satu pihak.	√	
Terdapat unsur-unsur paksaan dalam berpisah.		√
Perbuatan ‘lari’ dan satu pihak lagi tidak mencarinya.	√	
Duduk bersama-sama beberapa hari sehingga berpisah.		√

Berdasarkan Jadual 2 diatas, elemen-elemen tersebut dapat dilihat dan telah diadaptasikan di dalam aplikasi-aplikasi pembelian atas talian (online shopping).

Jadual 3: Elemen *Khiyar Majlis* dalam Aplikasi Pembelian atas Talian

Nama Aplikasi	Status <i>Khiyar Majlis</i>	
	Ada	Tiada
Shopee	√	
Lazada	√	
Lelong	√	
Mudah		√

Berdasarkan Jadual 3 diatas, hanya 1 aplikasi sahaja yang tidak mempunyai elemen *khiyar majlis* iaitu aplikasi Mudah.my. Aktiviti muamalat dijalankan di luar aplikasi, dimana aplikasi ini berfungsi sebagai media penyampai maklumat atau pengiklanan sahaja. Manakala, aplikasi lain mempunyai fungsi “buy now” yang memenuhi syarat *khiyar majlis* menurut Jadual 2.

***Khiyar Syarat* dalam Pembelian Atas Talian (Online Shopping)**

Yang dimaksudkan dengan *khiyar syarat*, iaitu hak pilih yang ditetapkan bagi salah satu pihak yang berakad atau keduanya atau bagi orang lain untuk meneruskan atau membatalkan jual beli, selama masih dalam tempoh waktu yang ditentukan. Waktu yang diperlukan untuk mempertimbangkan apakah akan meneruskan atau membatalkan akad jual beli tersebut adalah selama tiga hari, kecuali disepakati dalam akad.

Jadual 4: Elemen Khiyar Syarat

Elemen <i>Khiyar Syarat</i>	Status	
	Batal	Sah
Penetapan syarat bagi salah satu atau kedua-dua pihak yang berakad.		√
Berhak meneruskan atau membatalkan jual beli dalam tempoh yang ditetapkan.		√
Tidak melakukan aktiviti muamalat dalam tempoh 3 hari tanpa persetujuan.	√	
Membatalkan pembelian selepas tempoh 3 hari atau seperti disepakati. yang	√	

Berdasarkan Jadual 4 diatas, elemen-elemen tersebut dapat dilihat dan telah diadaptasikan di dalam aplikasi-aplikasi pembelian atas talian (online shopping).

Jadual 5: Elemen Khiyar Syarat dalam Aplikasi Pembelian atas Talian

Nama Aplikasi	Status <i>Khiyar Syarat</i>	
	Ada	Tiada
Shopee	√	
Lazada	√	
Lelong		√
Mudah		√

Berdasarkan Jadual 5 diatas, terdapat 2 aplikasi yang tidak mempunyai elemen *khiyar syarat* iaitu aplikasi Lelong.com dan Mudah.my. Bagi aplikasi Lelong.com, pembeli tidak diberikan tempoh selama tiga hari atau sebarang tarikh untuk membatalkan pembelian. Manakala aplikasi Mudah.my menjalankan aktiviti muamalat di luar aplikasi. Selain daripada kedua-dua aplikasi yang dinyatakan, aplikasi lain mempunyai fungsi “cancel order” yang memenuhi *khiyar syarat* menurut Jadual 4.

***Khiyar Aib* dalam Pembelian Atas Talian (Online Shopping)**

Khiyar aib berhubungan dengan ketiadaan kriteria yang diduga sebelumnya. *Khiyar aib* merupakan hak pembatalan jual beli dan pengembalian barang akibat adanya cacat dalam suatu barang yang belum diketahui, baik aib itu ada pada waktu transaksi atau baru terlihat setelah transaksi selesai disepakati sebelum serah terima barang

Jadual 6: Elemen *Khiyar Aib*

Elemen <i>Khiyar Aib</i>	Status	
	Batal	Sah
Pengurangan harga semasa transaksi akibat kecacatan barang.		√
Pembatalan jual beli dan pengembalian barang akibat adanya cacat.		√
Pengekalan harga setelah kecacatan ditemui pada sesuatu barang.	√	
Menyekat hak pembeli untuk membatalkan pembelian.	√	

Berdasarkan Jadual 6 diatas, elemen-elemen tersebut dapat dilihat dan telah diadaptasikan di dalam aplikasi-aplikasi pembelian atas talian (online shopping) berikut.

Jadual 7: Elemen *Khiyar Aib* dalam Aplikasi Pembelian atas Talian

Nama Aplikasi	Status <i>Khiyar Aib</i>	
	Ada	Tiada
Shopee	√	
Lazada	√	
Lelong	√	
Mudah	√	

Berdasarkan Jadual 8 diatas, kesemua aplikasi mempunyai elemen *Khiyar Aib* dimana pembeli boleh menghubungi semula atau menggunakan fungsi “refund” bagi membatalkan pembelian setelah transaksi dijalankan.

***Khiyar Ruqyah* dalam Pembelian Atas Talian (Online Shopping)**

Khiyar Ruqyah adalah hak pembeli untuk membatalkan akad atau tetap melangsungkannya ketika melihat objek akad dengan syarat ia belum melihatnya ketika berlangsung akad atau sebelumnya.

Jadual 8: Elemen *Khiyar Ruqyah*

Elemen <i>Khiyar Ruqyah</i>	Status
-----------------------------	--------

	Batal	Sah
Barang yang akan ditransaksikan berupa barang yang secara fizikal ada dan dapat dilihat berupa harta tetap atau harta bergerak.		√
Barang dagangan yang ditransaksikan dapat dibatalkan dengan mengembalikan saat transaksi.		√
Tidak melihat barang dagangan ketika terjadi transaksi atau sebelumnya, sedangkan barang dagangan tersebut tidak berubah.		√
Tidak melihat barang dagangan ketika terjadi transaksi atau sebelumnya, sedangkan barang dagangan tersebut berubah.	√	

Berdasarkan Jadual 9 diatas, elemen-elemen tersebut dapat dilihat dan telah diadaptasikan di dalam aplikasi-aplikasi pembelian atas talian (online shopping) berikut.

Jadual 9: Elemen *Khiyar Ruqyah* dalam Aplikasi Pembelian atas Talian

Nama Aplikasi	Status <i>Khiyar Ruqyah</i>	
	Ada	Tiada
Shopee		√
Lazada		√
Lelong		√
Mudah	√	

Berdasarkan Jadual 10 diatas, hanya Mudah.my sahaja mempunyai elemen *Khiyar Ruqyah*. Hal ini adalah disebabkan Mudah.my mempunyai sistem pengesahan maklumat yang sahih. Sebagai contoh, pembelian kereta terpakai dimana terdapat pelbagai kriteria yang perlu dipertimbangkan. Sistem yang digunakan boleh mengesahkan maklumat yang diberi oleh penjual adalah benar. Justeru, Mudah.my dapat mengaplikasikan elemen *Khiyar Ruqyah* dengan baik.

KESIMPULAN

Berdasarkan kaedah perpustakaan, dimana ketersamaan implimentasi pendekatan *khiyar* dalam aplikasi tersebut secara praktisnya dapat dilihat berdasarkan hasil kajian yang diperolehi. Beberapa kertas kajian telah dianalisa dan diambil intipati berkenaan elemen *khiyar* dan digunakan ke atas aplikasi pembelian atas talian seperti yang dinyatakan. Berdasarkan elemen-elemen yang diperolehi, aplikasi **Shopee.com** dan **Lazada.com** memenuhi tiga daripada empat jenis *khiyar* yang dinyatakan. Manakala aplikasi **Lelong.com** memenuhi dua daripada empat. Dan akhir sekali, aplikasi **Mudah.my** memenuhi satu daripada empat jenis *khiyar* tersebut. Walau bagaimanapun,

kesemua empat jenis *khiyar* dapat dilihat wujud didalam aplikasi pembelian online yang dinyatakan. Pendekatan *khiyar* dalam aplikasi pembelian atas talian adalah selari dengan konsep muamalat berdasarkan sunnah nabawiyah. Hal ini dapat memberikan impak positif kepada pembeli dan penjual kerana dapat membela hak kedua-dua pihak supaya dapat melakukan transaksi dengan lebih adil, telus, bermanfaat, diyakini, dan menguntungkan kedua-dua belah pihak. Adalah dapat disimpulkan bahawa pendekatan *khiyar* dalam pembelian atas talian mampu menjadikan aplikasi yang dinyatakan menjadi lebih baik dan digunapakai oleh masyarakat supaya aktiviti muamalat yang dijalankan memberi nilai yang positif kepada penggunaanya. Justeru, adalah diharapkan kertas kajian ini mampu memberikan manfaat dan pemahaman yang lebih jelas tentang Pendekatan *Khiyar* Dalam Pembelian Atas Talian (*Online Shopping*).

RUJUKAN

- Al-Suyuti, Jalaluddin Abd Rahman. (1983). *Al-Ashbah Wa Al-Naza'ir*. Beirut: Dar Al-Kutub Al- 'Ilmiyyah.
- Hariri, H. (2019). *Implementasi Khiyar Dalam Jual Beli Di Era Kontemporer (Studi Di Pasar Plaza Labuanpandeglang)*. Doctoral Dissertation, Universitas Islam Negeri Serang Banten).
- Hasanah, D., Kosim, M., & Arif, S. (2019). *Konsep Khiyar Pada Jual Beli Pre Order Online Shop Dalam Perspektif Hukum Islam*. Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam, 8(2), 249-260.
- Hasnah Mat, & Mazreha Ya'akub (2019). *E-Commerce: The Contribution To Malaysia's Economy*. Retrieved From https://www.dosm.gov.my/v1/uploads/files/7_Publication/Technical_Paper/Paper_Apes/2019/2.%20e-Commerce%20the%20contribution%20to%20the%20malaysia's%20economy.Pdf
- J. Muller (2020). *Top 10 E-Commerce Sites In Malaysia As Of 4th Quarter 2019*. Google (Statista). Retrieved From <https://www.statista.com/statistics/869640/malaysia-top-10-e-commerce-sites>
- Jeremy Chew (2017). *5 Initiatives By The Malaysia Government That Is Spurring The Growth Of E-Commerce*. Google (E27). Retrieved From <https://e27.co/5-initiatives-malaysia-government-help-spur-growth-e-commerce-20171031>
- Khulwah, J. (2019). *Jual Beli Dropship Dalam Prespektif Hukum Islam*. Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial, 7(01), 101-115.

- Kurniawanto, Eko & Rachim, Abd (2019). *Judul Penelitian Hukum Jual Beli Khiyar dalam Islam*. Jurnal Ekonomika: Manajemen, Akuntansi, dan Perbankan Syariah. 8.37. 10.24903/je.v8i2.764
- Masruri, N. T. (2014). *Pandangan Hukum Islam Terhadap Pelaksanaan Khiyar Dan Garansi Pada Produk Elektronik (Studi Kasus Di Service Center Lenovo, Semarang)* (Doctoral Dissertation, Uin Walisongo).
- Muthiah, Aulia (2018). *Perlindungan Konsumen Terhadap Produk Cacat Dalam Perspektif Fiqih Jual Beli*. Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran 18(2), 211-232
- Pambekti, G.T (2017). *Tinjauan Hukumislam Terhadap Pelaksanaan Khiyar Padajual Beli On-Line Di Indonesia*. Jurnal Akses, Vol 12(4), 64-94
- Sari, S. (2018). *Implementasi Khiyar Syarat Dalam Jual Beli Di Pasar Sangkumpal Bonang Padangsidempuan Ditinjau Dari Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah* (Doctoral Dissertation, Iain Padangsidempuan).
- Syihab, F. (2016). *The Doctrine Of Khiyar Al-Ayb In Protecting The Customer's Rights*. Akademika: Jurnal Keagamaan Dan Pendidikan, 12(1), 75-88.
- Towpek, H. (2013). *Konsep Khiyar Menurut Syeikh Daud Bin Abdullah Al-Fatani Dalam Furu 'Al-Masa'il*. Jurnal Syariah, 21(1), 43-62.
- Wahab, N. A., Khairuldin, W. M. K. F. W., & Ismail, M. S. (2019). *Fiqh Muamalat Islam: Hukum Dalam Sistem Jual Beli Atas Talian (E-Dagang) Dari Sudut Pandangan Fuqaha [Islamic Muamalat Of Fiqh: Legal System In Selling Online (E-Commerce) From The Fuqaha Islamic View]*. Al-Qiyam International Social Science And Humanities Journal, 2(1), 24-35.
- Za, M. A. S. (2017). *Hak Pilih (Khiyar) Dalam Transaksi Jual Beli Di Media Sosial Menurut Perspektif Hukum Islam*. Akademika, 11(01).

PERPADUAN DALAM MEMBENTUK KEAMANAN UMAT ISLAM DI MALAYSIA

Wan Syatirah Wan Shahrudin

Pensyarah, Kolej Universiti Islam Perlis, Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia,
syatirah@kuips.edu.my

Zuliana Zubir

Pensyarah, Kolej Universiti Islam Perlis, Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia,

ABSTRAK

Keamanan merupakan suatu aset yang sangat bernilai bagi menjamin kesejahteraan dan keharmonian dalam sesebuah negara. Dengan wujudnya keamanan, masyarakat dalam sesebuah negara dapat melaksanakan tanggungjawab dan peranan masing-masing dengan sempurna seterusnya dapat memajukan negara. Malaysia merupakan sebuah negara yang mempunyai kepelbagaian etnik, agama dan budaya. Kepelbagaian ini merupakan satu keunikan yang akhirnya membentuk masyarakat yang hidup bersatu padu. Penerapan nilai-nilai Islam dalam pentadbiran dilihat sebagai penyumbang kepada perpaduan dalam kepelbagaian budaya di Malaysia. Sebenarnya, dasar keislaman telah lama dipraktikkan dalam pentadbiran di Malaysia tanpa mengetepikan agama-agama yang lain. Penulisan ini, akan memberi fokus kepada asas-asas pembinaan perpaduan umat Islam di Malaysia. Selain itu, kajian ini juga memfokuskan kepada faktor-faktor yang mengukuhkan perpaduan dalam membentuk keamanan umat Islam di Malaysia.

Kata Kunci: Perpaduan, Keamanan, Umat Islam, Malaysia

PENDAHULUAN

Fitrah kejadian manusia menyukai perkara-perkara yang bersifat aman, damai, tenteram, bahagia dan tidak menyukai perkara-perkara yang berlawanan dengannya. Agama Islam terutamanya menggalakkan umatnya menyebarkan kesejahteraan dan keamanan melalui ucapan salam sejahtera apabila bertemu sesama Muslim. Secara psikologi ucapan salam yang digunakan dalam Islam adalah untuk mengeratkan perhubungan sesama Islam seterusnya dapat mengelakkan pergaduhan, persengketaan serta permusuhan antara satu sama lain (Al-Munawi, 1972). Agama Islam juga membenci peperangan dan sentiasa berusaha menghindarinya seboleh mungkin. Namun, sekiranya ia berlaku, Islam pasti menyempitkan kawasan berlakunya peperangan itu, mengurangkan kerugiannya dan meringankan kesannya dengan apa juga cara sekalipun (Al-Qaradawi, 2009). Setiap individu yang bergelar manusia tidak kira agama, bangsa dan keturunan semuanya menginginkan kedamaian, keamanan, ketenteraman dan kesejahteraan dalam menjalani kehidupan seharian. Lebih-lebih lagi rakyat negara yang sedang bergolak dan mengalami peperangan seperti Palestin, Syria, Mesir, Afghanistan, Libya, Somalia, Sudan, Zimbabwe dan etnik Rohingya serta negara-negara yang bergolak lain. Mereka menginginkan agar peperangan dan kekecohan yang berlaku segera ditamatkan dan seterusnya dapat menjalani kehidupan normal dan bahagia di samping keluarga.

Malaysia juga tidak terlepas daripada peristiwa-peristiwa yang mengganggu-gugat keamanan negara. Walaupun Malaysia tidak terlibat dengan sebarang peperangan seperti negara bergolak lain, namun terdapat kejadian-kejadian yang berlaku yang menjejaskan keamanan dalam negara. Sebagai contoh, peristiwa 16 Mei 1969 yang merupakan sejarah hitam berkaitan masalah perkauman dan bangsa yang mengakibatkan tragedi berakhir dengan pertumpahan darah dan kematian (Abdul Rahman, 2011). Ancaman keamanan di Malaysia bukan sahaja berbentuk ancaman dalaman, malah berlaku juga ancaman dari luaran seperti peristiwa pencerobohan Lahat Datu yang merupakan peristiwa yang menjejaskan keamanan di Malaysia di mana ia telah mengorbankan lapan orang anggota keselamatan Malaysia (Sinar Harian, 2013). Kesan dari peristiwa ini jelas menunjukkan bahawa perpaduan dan keamanan negara adalah suatu keperluan yang penting (masalah *darūriyyāt*) kepada individu, masyarakat dan negara. Melalui suasana yang aman dan selamat, nyawa, diri, harta dan negara dapat dipelihara daripada sebarang ancaman dan kerosakan. Sebagai contoh, negara-negara yang berada dalam keadaan yang tidak aman akibat berlaku peperangan seperti Syria, Palestin dan Afghanistan, peperangan telah menyebabkan fizikal negara tersebut telah musnah, rakyat terbunuh dan ramai yang cedera. Sebagai contoh, menurut Syrian Network for Human Rights, jumlah kematian di negara Syria telah dilaporkan 6,964 orang terbunuh di Syria sepanjang tahun 2018 dan pada awal tahun 2019, seramai 4,162 orang telah terbunuh di negara tersebut (Berita Harian, 2019). Selain itu, peperangan juga menyebabkan ekonomi negara jatuh merudum dan pelbagai lagi kesan yang buruk menimpa negara yang terlibat dengan peperangan (Boulding, 1945; Mosley, 1985; Koubi, 2005). Oleh itu, menjaga keamanan negara merupakan aspek dan aset yang sangat bernilai bagi sesebuah negara demi menjamin keharmonian penduduk dan kelestarian pembangunan negara.

LATAR BELAKANG KAJIAN

Konflik yang timbul di kota yang penuh bersejarah dalam peradaban manusia itu telah terbukti berjaya diselesaikan dengan formula yang telah diperkenalkan oleh Rasulullah SAW sendiri dalam pentadbiran yang menggunakan Perlembagaan (Piagam) Madinah sebagai ukuran kejayaan pembinaan masyarakat Madinah. Dunia masakini digemparkan dengan kebangkitan masyarakat Arab (Arab Spring) pergelutan, pemberontakan, peperangan saudara telah membuktikan kehidupan tanpa undang-undang sihat mengakibatkan peperangan yang membawa kesan jangka panjang dan penularan kemiskinan dalam masyarakat.

Menurut Syed Husin Ali (1978) menyatakan kemiskinan bererti satu keadaan kekurangan yang merangkumi kekurangan daripada mendapatkan beberapa keperluan hidup iaitu keperluan asasi (makanan, tempat tinggal dan pakaian) serta keperluan sosial (seperti pendidikan, perubatan, bekalan api dan air serta kenderaan). Beliau juga menjelaskan bahawa golongan miskin ialah mereka yang tidak mampu atau tidak berkebolehan mendapatkan semua keperluan tersebut. Manakala golongan miskin kronik ialah golongan yang tidak mampu mendapatkan keperluan asasi. Ishak Shaari (1996) mendefinisikan kemiskinan sebagai satu keadaan apabila sesebuah isi rumah tidak memperolehi pendapatan yang cukup bagi menampung sejumlah perbelanjaan untuk keperluan asas yang minimum seperti makanan, pakaian, tempat tinggal dan keperluan asas bukan makanan.

Di Malaysia, kaum Melayu adalah yang paling dominan dan Malaysia adalah negara kedua mengistiharkan agama Islam sebagai indentiti kaum selepas Turki dan mempunyai jaminan hak istimewa disisi perlembagaan. Isu hak istimewa Bumiputera adalah isu yang paling sensitif dan

semua pihak dilihat agak berhati-hati dalam mengendali isu ini. Peristiwa rusuhan kaum 16 Mei 1969 telah memberi pengajaran berharga kepada negara bahawa keamanan dan kesejahteraan adalah suatu yang tidak ternilai.

Berbeza di Madinah, sungguhpun demografi penduduk adalah hampir sama dengan Malaysia, iaitu kepelbagaian kaum dan etnik, namun faktor perbezaan kaum itu tidak menjadi penghalang kepada bangsa Madinah untuk hidup aman damai dan saling hormat menghormati satu sama lain. Sehingga kini, penduduk Madinah yang terdiri dari lebih 8 bangsa berlainan kekal hidup aman damai dengan sikap toleransi yang tinggi sehingga menghairankan sesiapa yang melihat. Bangsa dari pelbagai benua, budaya dan warna kulit seperti Arab, Pakistan, India, Bangladesh, Turki, Afganistan, Uzbekistan dan Afrika yang menetap di Madinah telah menunjukkan bahawa mereka mampu meraikan perbezaan dan berkasih sayang hanya dengan satu perlembagaan sahaja, iaitu perlembagaan yang diasaskan oleh Muhammad SAW (Misrawi, 2011).

Masyarakat Malaysia adalah masyarakat yang menjunjung tinggi nilai agama dan kepercayaan dan ini terbukti bahawa agama Islam diletakkan sebagai agama rasmi negara dan dilindungi oleh perlembagaan dan dijunjung menerusi Rukun Negara. Komposisi agama pula tersebar kepada kaum-kaum seperti Melayu dengan agama Islam (61.3%), kaum Cina dengan agama Buddha (19.8%) dan Kristian 9.2%, manakala kaum India sinonim dengan agama Hindu (6.3%) (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2010). Keadaan demografi ini telah meletakkan agama dan kepercayaan sebagai isu sensitif dan cenderung membawa kepada isu perkauman jika tidak dikawal. Isu-isu yang menyentuh sensitiviti agama seperti isu tuntutan penggunaan kalimah "Allah" oleh penganut Kristian, isu Artikel 11, IFK, isu logo Halal JAKIM palsu dilihat sebagai cubaan mencabar kehormatan agama Islam dan mencetuskan kemarahan majoriti masyarakat Islam (Kamaludin, 20 Oktober 2013).

Perpaduan bukanlah sesuatu boleh dicapai dalam satu malam sahaja, ia menuntut penghayatan dan pendidikan yang berterusan terhadap nilai-nilai yang menyatukan bangsa dan memerlukan penglibatan semua pihak. Telah banyak wang ringgit dan tenaga telah dibelanjakan oleh kerajaan menerusi program-program memupuk integrasi dan perpaduan kaum, namun, ironinya tindakan kerajaan membiarkan wujudnya NGO-NGO yang bersifat ultrakiasu dan ultra kaum dilihat bertentangan dengan hasrat kerajaan dalam aspek perpaduan dan integrasi kaum. NGO kumpulan pendesak berasaskan kaum seperti HINDRAF, SSKM, PERKASA sering dilihat mencetuskan provokasi dan bermain dengan api perkauman sehingga kadang kala meningkatkan suhu politik tanah air. Hal ini jika tidak dikawal bakal mencampakkan negara kedalam rusuhan kaum dan pemberontakan.

Berbeza di Madinah, kerja-kerja kesukarelaan telah sebatu dengan masyarakat disana. Didalam perlembagaan Madinah sendiri telah mewartakan bahawa masyarakat Madinah mestilah mengamalkan semangat kesukarelawan yang tinggi dan saling bantu membantu antara satu sama lain. Bahkan turut ditegaskan bahawa tiada satu kaum pun boleh mengecualikan diri dari tanggungjawab saling bantu membantu dan melindungi ini. Sifat Perlembagaan Madinah yang meletakkan sudut perbezaan hanyalah dinilai pada baik dan buruk sesuatu tindakan dan amalan. Ini bermakna, seseorang tidak akan dihukum berdasarkan kaum dan warna kulit (*generalisation*), tapi berdasarkan perbuatan individu. Penghayatan mendalam masyarakat Madinah terhadap intipati dan semangat perlembagaan Madinah menerbitkan kesan yang membentuk budaya yang diwarisi turun

temurun sehingga ke hari ini menjadikan NGO pendesak berasaskan perkauman tidak relevan diwujudkan.

PERMASALAHAN KAJIAN

Agama adalah panduan cara hidup dalam masyarakat. Malaysia merupakan sebuah negara yang mempunyai pelbagai agama. Antaranya rakyat Malaysia mengamalkan agama-agama yang berlainan seperti agama Islam, Hindu, Buddha, Kristian dan lain-lain kepercayaan. Proses evolusisejarah rakyat Malaysia bermula dengan kerajaan Melayu, kemudiannya dijajah oleh kuasa-kuasa asing. Selari aspek perkembangan, pola kehidupan dan kependudukan masyarakat, maka tidak hairanlah jika masalah pertukaran agama berlaku di negeri-negeri di Malaysia. Menurut Farah Wahida (2009) terdapat proses Kristianisasi yang dilakukan oleh gerakan Missionaries ini telah bertapak di tanah Melayu semenjak penjajahan Portugis 1511M. Walau bagaimanapun proses Kristianisasi tersebut kurang berjaya adalah kerana masyarakat Islam masih kuat berpegang kepada al-Quran dan as-Sunnah.

Terdapat kajian yang dilakukan oleh Azhar (2000) mendapati dari tahun 1994 hingga Mei 1997 mendapati 60 hingga 210 permohonan bagi pertukaran nama telah dihantar ke Jabatan Pendaftaran Negara (JPN) daripada jumlah tersebut sebanyak 519 permohonan bertukar atas alasan ingin keluar dari Islam atau murtad. Walau bagaimanapun 40% sahaja yang diluluskan oleh JPN manakala 52% lagi telah ditolak atau ditarik balik oleh pemohon.

Remaja masa kini makin terdedah kepada gejala songsang. Apabila didapati keterlibatan remaja Melayu Islam yang cenderung untuk menukar agama serta terlibat dalam kumpulan yang boleh merosakkan akidah mereka seperti JIT (Jangan Ikut Tuhan) dan Black Metal. Gejala ini boleh merosakkan institusi Keluarga Islam bahkan ia lebih buruk daripada gejala sosial dan dadah. Terdapat juga remaja yang hidup mereka kosong, kehidupan mereka dipenuhi dengan melepak. Budaya melepak merupakan aktiviti membuang masa secara mundar mandir dan bersiar-siar tanpa sebarang arah tuju. Kehidupan remaja sebenarnya ingin mencari jalan untuk keluar dari tekanan hidup. Tekanan dan kesempitan rumah di rumah tumpangan dan juga kesempitan untuk mendapat sumber pendapatan.

Disebabkan tekanan ini, kehidupan masyarakat bercampur. Percampuran di antara lelaki dan perempuan untuk menjalankan aktiviti harian membawa ruang kepada pergaulan bebas di antara mereka. Tanpa tujuan yang baik ini, percampuran itu akan mendorong kepada perkara-perkara besar seperti seni bebas dan bersekedudukan tanpa sah. Hasilnya mereka akan melahirkan anak zina dan buang bayi di serata tempat.

Penyataan masalah kajian di atas menunjukkan bahawa masih ada ruang (*gap*) untuk membina perpaduan masyarakat madani. Persoalan yang timbul secara umumnya berkaitan dengan pemeraksanaan perpaduan dalam negara.

PERSOALAN KAJIAN

Penyelidik menggariskan beberapa persoalan berhubung dengan perpaduan dan keamanan umat Islam di Malaysia. Dengan itu, beberapa persoalan telah dikenal pasti bagi mencari jawapan mengapa peluang perpaduan diantara kaum dalam negara . Persoalan-persoalan tersebut ialah:

1. Apakah asas pembinaan perpaduan dalam Islam di Malaysia.
2. Apakah faktor-faktor yang boleh mengukuhkan perpaduan dalam membentuk keamanan umat Islam di Malaysia.

SOROTAN LITERATUR

Masyarakat

Menurut E. Durkheim (2014) di dalam bukunya bertajuk “*The division of labour in Society*” menyatakan bahawa masyarakat tradisional mempunyai bentuk yang berbeza hal sosialnya antara ahli masyarakat. Jenis perhubungan seperti ini disebut “*mechanical solidarity*”. Masyarakat tradisional hidup dalam keadaan yang sederhana berdasarkan komuniti atau keluarga dalam perkampungan atau daerah. Secara umumnya kehidupan masyarakat tradisional memiliki adat resam kepercayaan masing-masing. Walaupun pegangan mereka adalah sama akan tetapi tidak bererti mereka bergantung antara satu sama lain. Tetapi setiap individu adalah hubungan mengawal diri mereka sendiri dan mempunyai pekerjaan sendiri yang terbatas dengan kemampuan diri dan kumpulan sendiri.

Sebaliknya, masyarakat masa kini bersaing lebih banyak untuk memperolehi punca-punca pendapatan. Ketika persaingan ini akan timbul permasalahan perpecahan sosial. Oleh yang demikian, persaingan dalam alam pekerjaan timbul di dalam masyarakat moden. Gambaran masyarakat moden berusaha membentuk komuniti dari kalangan mereka bagi menyediakan keperluan seperti agama, ekonomi, politik dan pendidikan. Masyarakat ini hidup bergantung antara satu sama lain. Sebagai satu masyarakat moden disebut “*organic solidarity*” dikhaskan fungsinya dan saling bergantung antara satu sama lain (Webster, 1984). Oleh yang demikian, masyarakat tradisional dan moden boleh dibezakan dengan melihat cara hidup dan bidang pekerjaan, ikatan individu dan peranan persaudaraan, perhubungan, cara berfikir, pandangan (Webster, 1984).

Masyarakat Islam

Agama Islam amat memberi perhatian kepada pembinaan dan pembangunan masyarakat seperti mana perhatian yang perlu diberi perhatian kepada pembinaan dan pembangunan individu Ghafarullahudin (2004). Perkembangan dan pembangunan individu biasanya amat terpengaruh dengan suasana masyarakat sekeliling dipelbagai situasi. Individu yang dimaksudkan itu tidak akan menjadi baik melainkan jika ia berada di dalam sesebuah masyarakat yang dapat membantu pertumbuhannya secara sihat dan sempurna dalam segala aspek. Sehubungan dengan perkara ini, Al-Qardawi (2000) menulis dalam bukunya *Malamih al-Mujtama al-Muslim allazi Nansyuduhu*

“masyarakat adalah umpama tapak semaian yang bercambah di atasnya benih individu, udara dan mentarinya”. Perumpamaan di atas jelas memberi gambaran penting suasana masyarakat yang baik dan lantaran inilah kata Al-Qardawi (2000).

Penghijrahan Rasullullah SAW ke Madinah adalah suatu usaha ke arah mewujudkan masyarakat tersendiri yang dibina dan dibentuk oleh baginda dengan Al-Quran di dalamnya terdapat *aqidah, nilai, Syariah Islamiyyah*. Ini dijelaskan lagi oleh Abd Hadi (1987) yang mengatakan individu adalah umpama sel dalam tubuh masyarakat yang besar. Keselamatan tubuh itu bergantung kepada kesihatan sel-selnya. Lantaran kedudukan ini, Islam menaruh perhatian besar terhadap pendidikan individu dan pembentukannya dengan cara yang menjamin agar individu itu dapat menjalankan peranannya yang penting dalam kehidupan secara harmonis. Asas pembinaan dan pembangunan masyarakat Islam yang mengukuhkan mereka dan menyelamatkan mereka daripada pelbagai kepincangan (al-Qardawi, 2000).

Asas Pembangunan Masyarakat Islam

Islam adalah agama yang memelihara kesejahteraan penganutnya di seluruh dunia ini. Islam juga adalah cara hidup yang lengkap dan melengkapai naluri manusia. Islam bukan sahaja mengiktiraf hak pemilik harta untuk menikmati faedah daripada harta kepunyaannya itu, malah ia mengiktiraf juga hak pemilik itu untuk menguruskannya semasa dia masih hidup dan sesudah meninggal dunia. Dengan demikian, sistem Islam istimewa dari sistem komunis yang tidak mengiktiraf hak milik individu.

Salah satu daripada keistimewaan agama Islam ialah mempunyai undang-undangnya ciptaan Allah Ta'ala bukan undang-undang yang dicipta oleh manusia. Undang-undang tersebut ialah Syariah Islam yang dikatakan bersifat lengkap *Syumul* yang mencakupi semua aspek dalam kehidupan (Ahmad Ibrahim, 2002). Pada dasarnya, *Syariah Islam* diturunkan adalah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan masyarakat manusia, di dunia dan akhirat (Hailani, Abd Ghafar, dan Anwar, 2009).

Islam yang berasal daripada kata dasar *aslama* membawa maksud sejahtera, damai, tunduk, patuh dan menyerah diri. Secara khusus Islam adalah *ad-din* yang mendasarkan kepatuhan dan penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak Allah (Abdalati 1981, Khurshid Ahmad, 1981). Kedamaian dan kesejahteraan jasmani dan akal dan spritual individu dan masyarakat hanya dapat ditempuhi melalui kepatuhan dan pengabdian diri dengan sepenuhnya kepada Allah (Khurshid Ahmad, 1981). Firman Allah yang bermaksud:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ
وَحُسْنُ مَقَابٍ ﴿٢٩﴾

“(iaitu) mereka yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingati Allah. Ingatlah hanya dengan mengingati Allah hati mereka tenteram. Orang yang beriman dan beramal soleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik” (Surah Ar-Raad:28-29)

Dengan itu seruan Rasulullah SAW mengajak kepada kepatuhan dan penyerahan diri kepada Allah, tegasnya kepada Islam dalam firmanNya yang bermaksud:

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾

“Ketika tuhanNya berfirman kepadanya: tunduk patuhlah (aslim) Ibrahim menjawab: aku tunduk patuh (aslam) kepada tuhan semesta alam” (Surah Al-Baqarah: 131)

Penyempurnaan ajaran Islam berlaku dengan terutusnya Rasul terakhir, Muhammad SAW, firman Allah dalam Surah Al-Maidah ayat 3:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“...Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu...”

Dengan penyempurnaan ini, maka Islam merupakan (penyerahan diri kepada) cara kehidupan yang berdasarkan ajaran Allah dan yang di atur oleh Nabi Muhammad SAW tunduk dan patuh zahir dan batin kepada apa-apa yang disampaikan oleh Rasulullah SAW (Taufiq,1982). Allah menegaskan dalam al-Quran bahawa segala, makhluk (yang dapat dilihat dengan mata kasar atau tidak) adalah ciptaan Allah. Dia pencipta segala sesuatu di bumi dan dilangit dan antara keduanya. Di antara firman Allah berhubung dengan prinsip pemilikan sebenar (mafhumnya):

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾

“Segala yang di langit dan yang ada di bumi adalah kepunyaan Allah. Dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hati kamu atau kamu menyembunyikan, nescaya Allah akan menghitung dan menyatakan kepada kami. Kemudian Ia mengampunkan sesiapa yang dikehendakiNya dan menyiksa sesiapa yang dikehendaki-Nya(menurut undang-undang peraturan serta kebijaksanaan-Nya. Dan (ingatlah), Allah maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu” (Surah Al-Baqarah: 284)

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾

“Dan bagi Allah jualah kuasa pemerintah langit dan bumi, dan Allah maha kuasa atas tiap-tiap sesuatu” (Surah Ali Imran: 189)

Menurut (Hailani, 2007), konsep pembangunan dibina melalui kejernihan jiwa daripada hati budi setiap individu, dan daripada asas ini ikatan kemasyarakatan dapat dijalankan dengan kuat bagi menjamin konsep ketahanan ummah dan negara. Sekiranya faktor pembangunan kemanusiaan itu tidak disalurkan ke dalam acuannya yang sebenar sebagai insan kamil, dikhuatiri nanti akan mencetuskan satu aliran sikap kehendak yang tidak terbatas dan tidak merasa puas seperti yang diperingatkan Allah;

قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا ۝

“Katakanlah (Muhammad) seandainya kamu (manusia) menguasai perbendaharaan (harta kekayaan) rahmat tuhanku, nescaya perbendaharaan itu kamu tahan, kerana takut (habis dengan membelanjakannya, dan manusia itu (sifatnya adalah) sangat kikir.” (Surah Al-Isra: 100)

Dijelaskan oleh (Ghafaruddin, 2004), *Islam* bermaksud penyerahan diri kepada Allah yang mencakupi semua bidang kehidupan dan tamadun. Penyerahan diri kepada Allah ini tentunya mempunyai titik permulaan. Titik yang dimaksudkan itu ialah menyerah diri dengan hati. Menyerah diri yang dimaksudkan ini ialah membenarkan “*tasdiq*” dengan hati. Apabila meyakini, membenarkan dan menerima apa yang disampaikan oleh Allah melalui Nabi Muhammad SAW maka keimanan yang telah diakui benar dalam hati itu wajib dilahirkan. Untuk melahirkan keimanan yang benar itu, agama Islam telah menetapkan dan memperakui satu “*pengucapan*” rasmi dan terkhusus yang disebut sebagai *Syahadah*. *Syahadah* adalah sebagai bukti yang tepat terhadap keyakinan dan keimanan dan ia merupakan penyambung di antara sudut yang (ghaib) tersembunyi dalam Islam dengan sudut yang zahir (Muhamad Sulaiman, 1981)

Seperti yang dibincangkan dalam *kitab-kitab muktabar* al-Bukhari (1997) dan al-Ghazali (1981) menjelaskan asas penting mengenai pembangunan masyarakat Islam yang perlu diberi perhatian dalam rangka merealisasikan kehendak Allah terhadap tujuan kehidupan manusia di dunia ini. Iaitu pegangan kepada *Al-Tauhid* adalah perkara yang perlu diberi perhatian dalam kehidupan. Perkara ini dijelaskan lagi oleh Muhammad Asad (1987) iaitu masyarakat Islam telah dibina atas asas agama semata-mata dan kelemahan pada asas ini telah membawa kelemahan kepada struktur budaya serta berkemungkinan membawa kelemahan kepada kepupusannya. Kehidupan masyarakat Islam berkait rapat dengan agama, kehidupan berpandukan kepada agama sebagai asas pembinaan dan pembangunan masyarakat Islam. Asas ini dijelaskan oleh Al-Qardawi (2007) iaitu asas pertama terbina di atas masyarakat Islam ialah “*Aqidah*” iaitu yang di maksudkan di sini ialah “*Aqidah Islam*”. Tugas pertama masyarakat Islam ialah memelihara, menjaga dan menegakkan *aqidah* ini serta memancarkan cahayanya ke seluruh alam.

OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan kepada pernyataan masalah dan persoalan yang telah dijelaskan, objektif kajian adalah seperti berikut:

1. Mengkaji asas-asas pembinaan perpaduan umat Islam di Malaysia.
2. Mengenal pasti faktor-faktor yang boleh mengukuhkan perpaduan dalam membentuk keamanan umat Islam di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini untuk mengenalpasti faktor-faktor yang boleh mengukuhkan dan meruntuhkan perpaduan masyarakat. Menurut Sabitha (2006), Strauss dan Corbin (1998), kaedah kualitatif lebih sesuai digunakan kerana mengkaji budaya dan proses yang sukar diukur. Kajian yang tidak menetapkan hipotesis dengan menekankan konsep asas dikembangkan berdasarkan beberapa objektif kajian. Usaha penyelidik mendapatkan kefahaman yang mendalam, penyelidik telah melibatkan pelbagai pendekatan seperti triangulasi yang melibatkan diri sendiri, menemubual responden serta menganalisis dokumen-dokumen bertulis.

Penyelidik mengumpulkan bahan-bahan bercetak dan didokumentasi khususnya buku-buku, kitab-kitab turath (warisan Islam) karangan fuqaha' silam, jurnal-jurnal, kertas-kertas kerja dan dokumen-dokumen bercetak yang lain untuk melihat asas-asas perpaduan dalam masyarakat. Kaedah-kaedah dokumen melalui kajian perpustakaan ini dapat memahami konsep-konsep yang ditulis di dalam buku dan lain-lain. Selain dari pembacaan penyelidik melibatkan beberapa orang pakar dalam temu bual terdiri daripada tokoh-tokoh agama Islam, tujuannya adalah untuk *cross-check* kepada fakta-fakta yang dikeluarkan bagi memastikan kebenaran.

PENEMUAN KAJIAN

Mengkaji asas-asas pembinaan perpaduan umat Islam di Malaysia.

Terdapat tiga elemen yang menjadi asas kepada agama Islam, iaitu akidah, syariah dan akhlak.

Akidah

Berdasarkan kepada asas perpaduan yang merangkumi elemen akidah menunjukkan kepada kepercayaan yang menjadi punca keimanan seseorang individu atau masyarakat terhadap Islam sebagai agama yang diwahyukan oleh Allah menerusi Nabi Muhammad SAW kepada seluruh umat

manusia. Keyakinan tinggi manusia terhadap asas kepercayaan ini merupakan prasyarat keutuhan akidah sebagai satu struktur budaya. Akidah Islam berperanan sebagai tunjang yang membentuk kerangka falsafah hidup bagi setiap muslim yang menjelaskan hubungkait kewujudan dirinya dengan tuhan dan alam. Umat Islam pada zaman Nabi Muhammad SAW telah berjaya membentuk sebuah kerajaan Islam yang kukuh di kota Madinah berasaskan akidah. Akidah yang mantap dapat membentuk perpaduan di kalangan umat Islam sekaligus mewujudkan keamanan.

Akidah merupakan benteng seseorang mukmin agar tidak dipengaruhi oleh anasir-anasir yang boleh mencemarkan kesucian akidah dalam masyarakat hari ini. Akidah tauhid perlu difahami dan dikaji untuk mewujudkan sebuah masyarakat Islam yang harmoni, prihatin dan bebas daripada unsur-unsur jahiliah.

Akidah juga memainkan peranan penting dalam mengukuhkan kesatuan dan perpaduan masyarakat. Islam meletakkan asas perpaduan ialah berdasarkan kesatuan akidah bukannya di atas dasar bangsa dan keturunan sebagaimana yang berlaku di zaman jahiliah arab.

Memandangkan pentingnya perpaduan yang bermula daripada persaudaraan antara sesama individu masyarakat maka langkah pertama yang dilakukan oleh Rasulullah SAW ialah mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Ansar. Tujuan persaudaraan ini adalah untuk membuang sifat *asabiah* yang ada dalam diri mereka bagi mencapai keharmonian hidup bermasyarakat.

Kesan daripada tindakan Rasulullah ini dapat membentuk masyarakat yang bersatu padu di bawah satu kalimah Tauhid. Kejayaan Rasulullah membentuk perpaduan masyarakat atas dasar akidah adalah bukti jelas bahawa akidah yang mantap dalam diri setiap individu masyarakat merupakan pemangkin kepada terbinanya perpaduan yang kukuh dalam masyarakat.

Penghayatan akidah yang mantap dalam kalangan masyarakat di Malaysia serta peranan Majlis agama dalam membanteras doktrin dan ajaran sesat serta golongan antihadis dapat mewujudkan keharmonian agama serta memupuk perpaduan masyarakat sejagat. Kesederhanaan dalam kepercayaan dan pengamalan iaitu tidak terlalu ekstrem dan tidak terlalu cuai (*bayna ifrat wa tafrit*) juga merupakan salah satu asas dalam pembentukan perpaduan dan keamanan umat Islam.

Syariah

Syariah merupakan himpunan peraturan dan sistem perundangan yang mencakupi pelbagai lapangan hidup. Ia merangkumi ibadah dan muamalah. Ibadah ialah peraturan yang menyusun hubungan manusia dengan Allah melalui amalan dan kewajipan yang menekankan tentang hak Allah sebagai *Khaliq* yang mesti ditaati oleh makhluknya. Muamalah ialah peraturan yang menyangkut perhubungan sesama manusia dari segi hak dan tanggungjawab manusia. Ia meliputi aspek ekonomi, munakahat, politik, jenayah dan sebagainya termasuk pemeliharaan terhadap alam sekitar. Pelaksanaan syariah dan ajaran Islam keseluruhannya bertujuan untuk menyelamatkan dan memelihara kemaslahatan kehidupan manusia dan mengelakkan segala keburukan. Matlamat utama pelaksanaan ajaran dan syariat Islam ialah untuk mengatur kehidupan manusia atas asas *ma'ruf* dan menghindarkan *mungkar*. *Ma'ruf* ialah segala perbuatan baik menurut syariat Islam dan mendekatkan pelakunya kepada Allah SWT. Manakala *mungkar* pula ialah segala perbuatan mungkar menurut syariat Islam dan menjauhkan pelakunya daripada Allah SWT. Hal ini dapat dilihat

melalui pelaksanaan perlembagaan (*Dustur*) iaitu Piagam Madinah yang juga disebut sebagai (*Mithqal al-Tahaluf al-Islamiy*) Perjanjian Kerjasama Islam. Dapat difahami dari asas ini, perlembagaan yang dibuat oleh nabi Muhammad SAW ini adalah untuk mewujudkan sebuah negara yang harmoni dan ummah yang bersatu padu di bawah satu pemerintahan.

Piagam Madinah atau *Dustur al-Madinah* ialah satu perjanjian ikatan di antara kaum Muhajirin, Ansar dan bukan Islam iaitu yahudi dalam membentuk hubungan meraka (Hashim Yahya al-Mallah, 2004). Piagam Madinah telah membicarakan tentang hubungan sesama orang Islam iaitu ukhwh kerana Allah dan hubungan orang Islam dengan bukan Islam iaitu ukhwh insaniyyah (Amin Dowidar, 1987). Hasil kajian mendapati bahawa perpaduan ummah di dalam Piagam Madinah menepati prinsip Syariah Islam. Berdasarkan surah ali- 'Imran ayat 103 yang bermaksud:

“Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu”.

Huraian daripada ayat Al-Quran menceritakan tentang tuntutan mewujudkan perpaduan dan larangan perpecahan antara umat Islam dan bukan Islam. Selain itu, di dalam Al-Quran telah dikemukakan berkaitan ummah muslimah yang merujuk kepada ummah yang mengajak kepada kebaikan serta memberi petunjuk atau hidayah kepada kebenaran.

Dalam konteks perpaduan di Malaysia bermula dengan memperkukuhkan asas kenegaraan dengan meletakkan batu asas yang kuat dalam Perkara 3(1) Perlembagaan Persekutuan iaitu Islam sebagai Agama Persekutuan, pelbagai usaha, pencapaian dan perancangan dibuat untuk memastikan pengamalan Islam dalam pentadbiran negara serta mewujudkan keamanan yang dilaksanakan secara syumul. Bahkan sehingga kini, pelbagai pengiktirafan dan kejayaan yang diraih mendapat perhatian di persada antarabangsa sebagai bukti kejayaan dalam mengurus negara dalam keadaan aman dengan cara pentadbiran berteraskan prinsip Islam .

Akhlak

Akhlak boleh diertikan sebagai adab dan etika dalam amalan kehidupan manusia. Ajaran yang berkaitan dengan sistem nilai dalam kehidupan iaitu nilai kebaikan dan keburukan. Akhlak juga merupakan mekanisme yang menggerakkan umat islam menjadi umat yang bertamadun dalam erti kata yang sebenarnya. Nilai yang paling utama dalam kehidupan manusia ialah nilai yang baik yang akan membentuk akhlak seseorang dan ia tidak ditentukan oleh akal manusia sebaliknya oleh wahyu Allah dan sunnah rasul. Akhlak memelihara manusia daripada terjebak dengan amalan hidup yang menyalahi fitrah kehidupan. Perutusan Baginda adalah untuk menyempurnakan budi pekerti mulia dalam jiwa umatnya dan seluruh manusia, sekali gus menghendaki kita supaya bermuamalah dengan akhlak baik, tidak dengan aturan lain. Akhlak dapat dipupuk menerusi tarbiyah atau pendidikan yang

berterusan dan seimbang. Rasulullah adalah model akhlak terbaik seluruh manusia. Akhlak juga merupakan asas kepada perpaduan dan kemanan umat Islam.

Untuk mencipta keharmonian di kalangan masyarakat yang berbilang agama seperti di negara kita ini, kita perlulah ada sifat saling hormat menghormati antara satu sama lain walaupun berbeza dari segi agama dan kepercayaan. Khususnya kepada umat Islam diwajibkan menghormati penganut agama lain, selaras dengan ajaran Al Quran seperti mana dalam surah, Al-An'aam ayat 108: *“Dan janganlah kamu mencaci benda yang mereka sembah selain dari Allah, kerana mereka kelak akan mencaci Allah secara melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami memperelokkan pada pandangan tiap-tiap umat akan amal perbuatan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu Ia menerangkan kepada mereka apa yang mereka telah lakukan.”*

Amat jelas Islam menolak prinsip yang tidak toleransi dalam kehidupan bermasyarakat. Allah SWT menciptakan umat manusia bagi menghuni seluruh permukaan bumi dengan berbagai macam suku bangsa, ras, agama serta etnik. Agama Islam sentiasa menganjurkan kebaikan dan kedamaian, agama Islam mewajibkan umatnya agar memiliki dan mempraktikkan sikap toleransi dalam melengkapi perbezaan antara sesama manusia. Dalam konteks negara Malaysia, yang merupakan negara yang dihuni oleh bangsa majmuk dengan berbagai macam agama dan budaya.

Oleh itu sebagai umat Islam dengan ajaran yang jelas, berusaha melaksanakan perintah Al Quran dan sunnah Nabi Muhammad S.A.W. agar dapat mewujudkan masyarakat dengan kehidupan yang harmoni hasil dari toleransi terhadap bangsa dari pelbagai agama. Salah satu sifat orang yang bertakwa ialah sentiasa berusaha agar tidak menyakiti orang lain dan sentiasa berbuat kebaikan agar sentiasa mendapat kedudukan istimewa di sisi Allah SWT. Dalam mencapai matlamat di atas, Nabi Muhammad S.A.W. telah memberikan contoh terbaik. Jadikanlah pesanan dan cara hidup Nabi Muhammad SAW yang secara keseluruhannya berpandukan ajaran Al Quran sebagai panduan. Jika ini dapat dilaksanakan, umat Islam akan menjadi umat yang terhormat di muka bumi ini. Rasulullah S.A.W. pernah bersabda, *“Barangsiapa menyakiti orang bukan Islam yang berada di bawah perlindungan Islam, maka ia telah menyakiti aku, dan barangsiapa yang menyakiti aku, maka ia telah menyakiti Tuhan”*- (Riwayat Abu Daud).

Mengenal pasti faktor-faktor yang boleh mengukuhkan perpaduan dalam membentuk keamanan umat Islam di Malaysia.

Wasatiyah

Wasatiyyah yang membawa maksud kesederhanaan adalah berasal daripada perkataan wasatan (وسط) yang telah disebut sebanyak enam kali di dalam al-Quran. Selain itu, terdapat juga beberapa perkataan lain dalam bahasa arab yang merujuk kepada maksud sederhana. Antaranya *al-Iqtisaddan al-Tawassul*. Merujuk kepada Kamus Dewan, kesederhanaan yang berasal dari kata akar sederhana ini adalah bermaksud tidak lebih, tidak kurang, biasa, pertengahan, atau sedang dalam pelbagai perkara atau tindak-tanduk. Boleh juga dimaksudkan sebagai sesuatu perkara yang tidak banyak selok-beloknya, tidak rumit dan tidak sulit. Begitu juga dalam bahasa Inggeris yang merujuk kepada perkataan *moderatedan not extreme*. Keamanan yang membawa maksud kepada keadaan

yang aman, kesentosaan, ketenangan dan ketenteraman ini juga turut disebutkan di dalam al-Quran. Ini jelas menunjukkan bahawa Islam merupakan sebuah agama yang sangat mengambil berat terhadap konsep keamanan. Dalam Islam konsep keamanan adalah berdasarkan kepada sistem dan doktrin Islam yang menyeluruh melibatkan alam sejagat, kehidupan dan kemanusiaan.

Konsep yang dianjurkan itu melahirkan satu sistem atau organisasi yang sihat yang benar-benar praktikal dan menyelesaikan permasalahan ummah seluruhnya. Pada hakikatnya, ajaran Islam memberi keutamaan terhadap keamanan dalam jiwa individu terlebih dahulu dengan membawa prinsip keEsaan Allah S.W.T kerana daripadaNyalah kehidupan ini bermula dan kepadaNyalah juga manusia kembali. Ini agar keamanan yang ada dalam jiwa individu boleh dibawa ke dalam keluarga dan seterusnya ke dalam masyarakat dan akhirnya dalam hubungan sejagat dan global. Berdasarkan asal-usul manusia yang sama, maka ajaran Islam menegah sama sekali terhadap pengasingan dan segala bentuk perkauman. Oleh demikian, tidak dibenarkan berlakunya perselisihan atau pertelingkahan dikalangan golongan yang beriman kerana mereka telah berada dalam satu keyakinan yang sama iaitu hanya Allah S.W.T yang berhak ke atas kehidupan manusia di dunia mahupun akhirat. Oleh itu dalam Islam keamanan adalah peraturan manakala peperangan adalah pengecualian. Wasatiyyah atau dengan bahasa mudahnya ialah kesederhanaan sudah lama di amalkan di Malaysia. Konsep wasatiyyah juga dapat dijelaskan dalam semua aspek seperti dalam ibadah, akhlak, perundangan, politik dan juga dalam aspek sosial iaitu perhubungan di antara individu dan masyarakat. Hal ini dijelaskan dengan sikap bertolak ansur, menerima agama serta amalan keagamaan etnik-etnik lain dan sebagainya yang akhirnya untuk membina perpaduan yang harmoni dalam masyarakat. Apabila perpaduan antara masyarakat berbilang kaum ini dihubungkan dengan konsep wasatiyyah dan pada masa yang sama masyarakat juga memahami konsep wasatiyyah ini, maka ia akan mudah dicapai dan bertambah kukuh (Mohd. Shukri Hanapi 2013) Wasatiyyah bermaksud seseorang itu tidak boleh mengejar dunia semata-mata sehingga mengabaikan akhirat atau terlalu mengejar akhirat sehingga melupakan dunia (Ridhuan Tee, 2010). Sebenarnya konsep ini telah lama dihayati dalam kepimpinan negara di Malaysia dan terangkum dalam konsep wasatiyyah.

Di Malaysia, Konsep Wasatiyyah telah diaplikasikan dalam pelbagai peringkat seperti dalam pembuatan keputusan, pengagihan sumber, pilihan raya dan sebagainya. Maksud wasatiyyah bagi makalah ini ialah kesederhanaan dalam pembuatan keputusan, pembahagian sumber secara sama rata, bertolak ansur, bekerjasama, muafakat dan menerima perbezaan di antara satu sama lain serta tidak mementingkan diri sendiri. Setiap dasar ataupun konsep yang diperkenalkan oleh kerajaan sudah semestinya mempunyai pandangan positif dan negatif. Begitu juga perihal wasatiyyah yang mempunyai penerimaan positif dan juga negatif serta cabaran dalam pelaksanaannya. Terdapat beberapa cabaran pelaksanaan wasatiyyah dalam pembinaan bangsa Malaysia iaitu kepelbagaian bangsa, fahaman agama, dan fahaman politik. Antara cabarannya ialah kepelbagaian bangsa di Malaysia. Terdapat empat bangsa terbesar di Malaysia iaitu Melayu, Cina, India dan Sabah serta Sarawak. Bangsa-bangsa lain seperti Iban, Bidayuh, Sikh, Melanau, Bajau, Murut, Kadazan dan sebagainya. Berdasarkan temu bual rambang di kalangan masyarakat Malaysia walaupun berbangsa Melayu, ada di kalangan mereka yang menyatakan tidak mengetahui apa itu wasatiyyah dan tidak mengetahui bahawa Wasatiyyah adalah prinsip yang mendokong Gagasan 1Malaysia. Begitu juga dengan bangsa-bangsa lain yang tidak mengetahui mengenai wasatiyyah. Seterusnya ialah fahaman agama yang dianuti di Malaysia. Fahaman atau pegangan agama merupakan cabaran pelaksanaan

wasatiyyah di Malaysia. Hal ini kerana ada di kalangan responden bukan beragama Islam yang di temu bual secara rawak menyatakan bahawa wasatiyyah hanya untuk orang yang beragama Islam sahaja dan tidak berkaitan dengan mereka. Mengikuti dapatan soal selidik yang telah diedarkan di Semenanjung Malaysia, kebanyakan responden menyatakan bahawa mereka tidak pasti untuk mengguna pakai nilai-nilai murni daripada agama lain. (Nurulhuda, 2013). Oleh sebab itu, apa yang dinyatakan dalam konsep Islam yang cuba diterapkan di Malaysia perlu kepada proses kefahaman yang betul serta oleh semua etnik di Malaysia agar ianya tidak menjadi isu agama kerana istilah wasatiyyah ini amat sinonim dengan prinsip-prinsip pentadbiran dan pengurusan Islam. Sekiranya prinsip ini diadunkan dengan perpaduan sudah tentu negara Malaysia akan di penghuni oleh masyarakat yang kuat dan berpadu sama ada di saat negara mengalami kesuraman ekonomi mahupun di sebaliknya. Dengan ini, penulis penuh yakin bahawa tidak semua orang yang bukan Islam yang menentang prinsip wasatiyyah dengan kata lain mereka sebenar menunggu dan ingin melihat sejauh mana prinsip wasatiyyah ini mampu memberi kebaikan kepada semua etnik di Malaysia.

Toleransi

Masyarakat pluralistik yang harmoni, membudayakan nilai toleransi yang didefinisikan sebagai sabar dan bertolak ansur atau berlebih kurang, dapat menerima serta menghormati pendapat dan kepercayaan orang lain. Juga sikap adil kepada orang lain dan menerima hak mereka dalam perbezaan kepercayaan agama serta politik. Sifat toleransi dalam hubungan kaum ialah sikap tolak ansur dan memahami perbezaan serta kepelbagaian agama, budaya dan sistem nilai yang wujud dalam masyarakat. Antaranya, memahami hak golongan majoriti dan minoriti, mempunyai sifat keterbukaan, kesederhanaan serta menjauhi sifat taasub atau radikal. Bagaimanapun, toleransi beragama bukan bermaksud melihat semua agama sama seperti didukung faham pluralisme agama yang mendakwa tiada mana-mana agama mempunyai sumber kebenaran eksklusif. Nilai atau sikap toleransi menurut pandangan Islam berdasarkan apa dimodelkan Nabi Muhammad SAW seperti nilai ditunjukkan Baginda terhadap ahli keluarga yang tidak memeluk agama Islam, layanan terhadap penduduk Makkah dan bekas musuh semasa mereka menyerah diri. Nabi SAW melarang orang Islam daripada menzalimi tahanan atau Muslim yang berdosa, malah Baginda tidak bertindak keterlaluan atau keras dalam mana-mana pun keadaan itu. Firman Allah SWT: “Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil kepada orang tidak memerangi kamu kerana agamamu dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang berlaku adil.” (Al-Mumtahanah: 8) Sifat toleransi dapat dilihat dalam perbuatan khalifah Islam seperti Khalifah Abu Bakar RA yang berpesan kepada ketua tenteranya, Usamah RA supaya jangan mengganggu paderi dan orang beribadat di tempat ibadat.

Tindakan itu memberi petunjuk kepada umat Islam bahawa mengganggu tempat ibadat pun sudah dilarang, apatah lagi tindakan keganasan ke atas tempat berkenaan. Perlembagaan Madinah bukti Islam menggalakkan kerjasama dan perpaduan antara Muslim, Kristian dan Yahudi. Ia dikemukakan secara bertulis untuk menjamin kebebasan, termasuk beragama, persamaan dan keadilan untuk semua kaum serta agama. Sikap toleransi dapat dilihat apabila mengiktiraf hak golongan minoriti yang bukan sebangsa atau seagama mereka. Kerajaan Turki Uthaminiyah memberikan contoh toleransi Islam tinggi kepada negara jajahannya dan masyarakat bukan Islam. Ia diakui ahli falsafah dan sejarawan Perancis, Gustav Lobon dalam bukunya, Hadharah al-Arab yang

berkata: “Sebenarnya setiap umat tidak pernah mengenali sikap toleransi orang membuka negara mereka seperti sikap orang Arab (Islam) dan tiada agama bertoleransi seperti agama mereka.” Begitu juga apabila Islam menguasai Afrika Utara, orang Islam bukan sahaja tidak menzalimi rakyat Kristian atau mencampuri urusan dalaman gereja, malah diberi kebebasan penuh berkaitan agama. Pandangan agama mereka dihormati dan dijamin keadilan dalam hubungan dengan orang Islam, bukan dengan dendam atau benci. Bagi non-Muslim yang berpegang kepada ajaran Konfusianisme, nilai toleransi dapat dikesan melalui konsep ren atau kemanusiaan ditunjangi nilai shu (mengutamakan orang lain) dan zhong (dedikasi). Nilai shu membawa makna mengawal perasaan dan keinginan supaya tidak melakukan kepada orang lain perkara yang tidak ingin orang lain lakukan pada kita, sekali gus membawa sifat mulia hati, toleransi dan belas kasihan. Ajaran Konfusianisme mengandungi empat etika, iaitu diri, keluarga, bangsa dan komuniti dunia. Dalam etika komuniti dunia, Confucius memperkenalkan pemikiran datong atau kesatuan sejagat yang dunia dikongsi semua bangsa. Mengikut Ken dan Viskha dalam tulisan, *Tolerance in Buddhism*, etika agama Buddha menggariskan sikap toleransi kepada agama lain dan pengikutnya, sekali gus tidak membenarkan sebarang kekerasan sama ada percakapan, tindakan atau pemikiran. Konsep Dhamma disebut sebagai ehipassiko, iaitu mengajak seseorang melihat ke dalam diri sendiri. Pengasasnya, Gautama Buddha mengajar pengikutnya mengenai jalan mencapai pembebasan dan kepentingan kesabaran, toleransi serta tanpa kekerasan, selain menentang diskriminasi perkauman serta prejudis. Ringkasnya, Islam dan agama Timur lain mengajar pengikut mereka mengamalkan sikap toleransi termasuk membabitkan penganut agama lain. Pemahaman nilai toleransi dan kebaikan sejagat dikongsi bersama akan dapat mengukuhkan perpaduan antara agama serta kaum, sekali gus mengelakkan konflik dalam masyarakat majmuk.

Keadilan / Al-‘Adalah

Definisi keadilan yang dijelaskan oleh ajaran agama Islam dilihat agak berbeza dengan terjemahannya menurut istilah kebiasaan bagi bahasa lain. Apa yang dimaksudkan dengan `Adil menurut agama Islam adalah meletakkan sesuatu itu betul dan tepat kepada tempatnya. Ia tidak bererti melayan semua tuntutan yang dikemukakan secara sama-rata dan sama rasa sepanjang masa. (Ridhuan Tee, 2010:43). Keadilan dalam Islam merujuk kepada keperluan sesuatu pihak di dalam memiliki sesuatu. Prinsip asas Islam menegaskan bahawa layanan keadilan yang akan diberikan adalah bergantung kepada tahap keperluan bagi sesuatu yang dikehendaki olehnya. Konsep keadilan adalah asas utama ajaran Islam. Hal ini telah disebutkan dengan jelas melalui firman Allah SWT:

“Sesungguhnya Allah SWT menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi (kepada kamu) kaum kerabat, melarang daripada perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepada mu agar kamu dapat mengambil pengajaran”. (al-Nahl, 128: 90)

Keadilan menurut Islam bukan sahaja layak diterima oleh golongan Muslimin, tetapi juga bukan Islam. Jaminan ini ternyata telah lama diamalkan semenjak daripada penggubalan Piagam Madinah yang memberi perlindungan hak kepada masyarakat Yahudi suatu ketika dahulu yang menetap bersama kaum 21 Muslimin. (Mohd Izani, 2005:16). Penerapan nilai keadilan dalam konteks negara dan masyarakat seharusnya dipadankan dengan konsep kesaksamaan kerana ianya dilihat akan menyelamatkan manusia daripada ditindas. Prinsip keadilan sosial yang diamalkan melalui sistem pemerintahan Malaysia dilihat amat wajar dan jelas dalam konsep demokrasi bahawa tiada

penganiayaan harus berlaku sama ada berpunca daripada pihak majoriti ke atas minoriti atau sebaliknya. Secara tersirat nya, roh keadilan dan kesaksamaan menurut Islam yang telah sedia wujud dalam Perkara 8, Perlembagaan Persekutuan berupaya mengawal dan mengimbangi keadaan sosial, mengelakkan ketegangan agama dan menjaga kemaslahatan rakyat.(Shamrahyu, 2012). Kesemua yang tersebut akan menjadi suatu pemangkin kepada perpaduan masyarakat berbilang kaum di Malaysia, apabila kesemua Muslim mahupun non-Muslim memahami roh keadilan sebenar yang dingin dipupuk. Sifat Tasamuh yakni toleransi dalam memberi keadilan kepada semua juga akan mula diamalkan oleh masyarakat bukan Islam. Maka akan terbitlah rasa mudah mengalah, rasa sudi dan tidak bersungut dalam memberikan ruang atau peluang untuk tujuan perkongsian kek ekonomi negara kepada etnik lain yang agak mundur serta memerlukan sokongan lebih daripada pihak kerajaan.

Kerjasama / Taa'Wun

Di antara elemen kemasyarakatan yang sangat diterapkan oleh Islam ialah Ta`awun yang bermaksud kerjasama. Skop kerjasama yang menjadi nilai kemuliaan dalam agama Islam hanya terbatas kepada kerjasama yang berunsur kebaikan sahaja. Segala aktiviti kerjasama yang membawa kepada keburukan dan kemusnahan insan adalah dilarang sama sekali dalam Islam dan ditegah menurut Islam. Tuntutan untuk bersama-sama dalam melakukan perkara yang menuju kebaikan ini telah dinukilkan oleh Allah SWT menerusi firmanNya:

“Hendaklah kamu bertolong-tolongan dalam berbuat kebajikan dan hal ketakwaan. Dan janganlah kamu bertolong-tolongan untuk perbuatan dosa (yakni kerosakan) dan penganiayaan”. (surah al-Maidah, 5:2)

Syariat Islam yang bersifat komprehensif sentiasa menekankan konsep “mutual” yang dapat ditakrifkan dalam bahasa mudah sebagai konsep bersalingan. Tidak hanya tertumpu atau dilaksanakan oleh suatu pihak sahaja, tanpa sebarang kerjasama daripada pihak lain yang mempunyai kepentingan bersama. Kerjasama antara masyarakat yang berbilang agama dilihat akan memberikan suatu impak perpaduan 22 yang sangat positif kepada negara. Ini adalah kerana jika setiap golongan masyarakat akan berterusan bekerjasama menjalankan peranan masing-masing sama ada dari sudut ekonomi, tanggungjawab sosial, mahupun pentadbiran negara. Mereka akan saling bertanggung dan saling bekerjasama bermula daripada skop kekeluargaan yakni sesama anggota keluarga, diteruskan kepada skop kejiranan, diluaskan kepada komuniti setempat, dan akhirnya ke arah pembentukan masyarakat dalam sebuah negara. (Ahmad Shalaby, 2001:276). Jika nilai keislaman ini berjaya diterapkan dalam jiwa setiap masyarakat, nescaya akan wujudlah sebuah masyarakat yang bebas daripada perasaan mementingkan diri sendiri. Kesudian untuk saling berkongsi kenikmatan hasil negara, kuasa pentadbiran, dan pengagihan sumber ekonomi yang bijak telah menjadi sumber kekuatan negara selama ini. Tindakan daripada sesetengah pihak yang tidak bertanggungjawab dikira menggugat perpaduan kaum dan keselamatan negara, malah akan menjejaskan usaha murni untuk merealisasikan hasrat menjadikan Malaysia sebagai negara model pelbagai kaum dan agama.(Azman, 2013). Kesilapan terbesar yang mampu menghancurkan keharmonian dan perpaduan masyarakat berbilang kaum seperti di Malaysia adalah apabila wujud di kalangan anggota masyarakat yang hanya mementingkan nasib atau perut mereka sendiri serta tidak mahu

menyumbang apa-apa ataupun bekerjasama dengan pihak berkuasa dalam untuk mengeratkan perpaduan dalam negara.

Kesamarataan / Musawah

Dalam perbicaraan mengenai hak yang diberikan kepada setiap warganegara bukan Islam yang mendiami sesebuah negara, syiar Islam tidak sesekali menafikan hak-hak mereka. Bahkan segalanya dilindungi oleh pemerintah Islam yang dilantik menjadi ketua negara. Asas inilah yang dipanggil sebagai Musawah yang menjelaskan tentang konsep persamaan dan kesamarataan dalam Islam. Perbezaan yang wujud di antara masyarakat Muslim dan non-Muslim ialah dari sudut kepercayaan, pegangan akidah, serta keimanan mereka sahaja. Akan tetapi norma-norma masyarakat yang terbentuk mestilah menepati tuntutan asas bagi setiap insan serta menjamin kemaslahatan hidup yang ingin dicapai. (Faisal, 1997:92) Golongan bukan Islam pada zaman kini yang hidup bermasyarakat bersama golongan Muslim di Malaysia dijamin hak mereka sebagai warganegara yang sah. Adalah menjadi kewajipan bagi pemerintahan 23 negara untuk memenuhi hak-hak mereka, bergantung kepada sejauh mana hasil kebaikan bagi mereka, selagi mana tidak bertentangan dengan nas syarak atau roh syariat Islam. (Mad Saad, 1999:86). Maka apabila nilai sebegini dapat difahami dan dipupuk dalam jiwa masyarakat berbilang kaum, mereka akan mula mengenali yang mana satu kah yang merupakan hak atau bukan hak yang ditentukan ke atas mereka. Oleh itu tidak wujud

lagi sebarang penentangan tidak berasas atau persoalan kurang cerdik terhadap peruntukan hak istimewa dalam Perlembagaan Persekutuan yang tidak boleh dipersoal atau dibahaskan secara terbuka, yang mana ianya dilihat mampu menggugat perpaduan kaum di Malaysia.

Bertepatan dengan roh kontrak sosial yang diamalkan iaitu hubungan masyarakat Islam dengan bukan Islam di negara ini dibuat berdasarkan kepada perjanjian sosial yang dijemakan dalam bentuk perlembagaan di mana konsep perkongsian kuasa yang dijadikan formula kepada hubungan tersebut. (Nakhaie, 2004:124). Maka segala hak keistimewaan dan hak kebebasan yang diperuntukkan dalam perlembagaan haruslah menjadi asas rujukan semua bagi menjalinkan perhubungan bersepadu antara kaum. Harus diingat bahawa berbezaan agama dan status kerakyatan bukan faktor yang boleh mengharuskan kezaliman, penindasan penafian hak mendapatkan layanan baik. Mereka berhak untuk mempertahankan hak yang diperuntukkan dan menghalangnya daripada dicabuli. Mereka juga dikehendaki untuk melaksanakan tugas dan bersama menunaikan tanggungjawab sosial dalam kehidupan bermasyarakat. (Shukeri, 1998). Perpaduan akan berjaya dicapai apabila elemen diskriminasi berjaya dihapuskan daripada jiwa masyarakat melalui pemupukan nilai ini. Tiada lagi rungutan di kalangan masyarakat Malaysia yang mengeluarkan persepsi negatif bahawa sesuatu etnik atau kaum akan menjual barangan mereka kepada kaumnya dengan harga yang lebih rendah berbanding dengan kaum yang lain. Kesemuanya akan mendapat layanan yang sama rata tanpa rasa diketepikan oleh mana-mana pihak.

KESIMPULAN

Pada keseluruhannya perpaduan amat penting dalam sesebuah negara bagi kelangsungan kemakmuran dan keamanan. Perpaduan dalam konteks Malaysia agar unik kerana wujudkan perbezaan agama, bangsa dan budaya. Pengekalan perpaduan yang di kecapai ini banyak bergantung pada kekukuhan kontrak sosial yang dipegang antara kaum menerusi perundangan dan kekuatan pemimpin menerusi kepimpinan yang menerajui negara. Perkara ini terbukti menerusi dasar-dasar yang dilaksanakan serta prinsip-prinsip asas Islam yang diamalkan dalam memperkukuhkan perpaduan antara kaum di Malaysia. Masyarakat yang menjaga hak kesamarataan dan hak kewajipan dalam urusan harian, ekonomi, pendidikan dan kebajikan pihak yang teraniaya dilaksanakan di dalam usaha pembentukan perpaduan dan keamanan umat Islam di Malaysia.

Oleh yang demikian, nyatalah bahawa Nabi Muhammad SAW adalah contoh terbaik (Uswah Hasanah) sebagai insan yang mempunyai akhlak yang baik dan etika dalam semua aspek kehidupan seharian seperti mana firman Allah dalam Surah Al-Ahzab ayat 21;

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

“Demi sesungguhnya, adalah bagi kamu pada diri Rasulullah itu contoh ikutan yang baik..”

Sifat dan toleransi nabawi di setiap sudut dan di dalam kepelbagaian perkara juga memberi kesan mahmudah dan manfaat kepada seluruh ummah dan negara sepertimana firman Allah di dalam Surah Al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

“Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam.”

Rasulullah SAW telah diutuskan sebagai pembawa Rahmat Seluruh Alam iaitu **“Rahmatan Lil ‘Alamin”**. Kita sebagai makhluk ciptaan Allah seharusnya mensyukuri dan mencintai segala anugerah dan nikmat yang dikurniakan. Kita sebagai makhluk ciptaan Allah perlu sedar akan sifat agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah sebagai rahmat dan sudah pasti syumul adalah sesuatu rahmat yang merangkumi seluruh aspek kehidupan. Sifat agama ini membawa kerahmatan dan kesempurnaan pada kehidupan manusia dari sudut rohani, fizikal, sosial, ekonomi, politik, intelektual dan sebagainya. Sepertimana dalam Surah Al-Maidah ayat 3 Allah telah berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

“...Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu...”

Surah ini membawa maksud bahawa agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW melambangkan agama yang sudah sempurna dan akan menyempurnakan semua aspek kehidupan manusia. Oleh itu, kesempurnaan ini juga akan membawa kepada kesejahteraan dan keamanan sejagat.

RUJUKAN

Abdul Monir Yaacob, 1996, Kesesuaian Islam di Malaysia, Kuala Lumpur: IKIM.

Ahmad Shalaby, 2001, al-Hayatul Ijtima'iyah fi al-Tafkir Islamiy, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Ahmad Bashir Aziz.(2015). Pengurusan Islam alternatif pengurusan moden.UUM, UUM Press.

Amrin Buang, 1990, Dasar Utama Kerajaan, Kuala Lumpur: Penerbitan INTAN

Amaludin, H. (2013,Oktober 20). Kalimah Allah milik semua. Sinar Harian

Faisal bin Othman, 1997, Islam dan Perkembangan Masyarakat, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.

Fuad Hasan, 1986, Peranan Islam dalam Perpaduan Masyarakat. Beberapa Asas Integrasi Nasional: Pro dan Kontranya. pynt: Cheu Hock Tong, Penerbit Karya Kreatif.

Farahwahida Mohd Yusuf.(2004). Kaedah penyelesaian dalam menangani pertukaran agama dalam kalangan masyarakat Melayu Islam di Johor, Selangor, dan Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Tesis Kajian.

Hussain, N.A. (2010, Ogos 18). Hapuskan ekuiti Melayu cadangan kongres ekonomi cina berbaur hasutan - pakar undang-undang. Mstar Online.

Jabatan Perangkaan Malaysia.(2010).Banci penduduk dan perumahan Malaysia: Taburan penduduk dan ciri-ciri asas demografi. Diambil dari http://www.statistics.gov.my/mycensus2010/images/stories/files/Taburan_Penduduk_dan_Ciri-ciri_Asas_Demografi.pdf

Mad Saad Abdul Rahman, 1999, Kedudukan Bukan Islam dalam Sejarah Pemerintahan Islam. Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Masyarakat Majmuk. (pynt): Abdul Monir Yaacob, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Mohd Izani, 2005, Islam dan Demokrasi: Cabaran Politik Muslim Kontemporari di Malaysia, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Mohammed Zamri, 2007, Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam dalam Pemerintahan. Dasar-dasar Utama Kerajaan Malaysia, pnyt: Yusof Ismail, Kuala Lumpur: A.S Noordeen.

M. Yakub (2004) Piagam Madinah: Acuan dasar negara Islam. *Analytica Islamica*, 6 (2), 172-85

Novel Iyndon.(2011). Penyertaan dan keperkasaan dalam progra pembangunan komuniti. Satu tinjauan dari sudut pandangan dunia komuniti Bidayuh luar bandar.

Suraiy Ishak.(2011). Amalan tadbir urus organisasi baka unta(NPO):penelitian ke atas penyelenggaraan rekod kewangan rawak anak yatim.

Zakiyah Jamaluddin (2011). Kemiskinan dan keciciran dalam pendidikan. *Social Welfare Journal*. Vol.37 Jun 2011. Jabatan Kebajikan Masyarakat.

KANDUNGAN DAN PEMBUKTIAN BUAH-BUAHAN DALAM AL-QURAN: ANALISIS TERHADAP AL-QURAN & SAINS

Khalilullah Amin Bin Ahmad (Corresponding author)

Fakulti Al-Quran Dan Sunnah, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs),
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: amin@kuips.edu.my

Ahmad Shabudin Bin Ariffin

Fakulti Perniagaan & Sains Pengurusan, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs),
02000 Kuala Perlis, Perlis, Malaysia.
E-Mail: shabudin@kuips.edu.my

ABSTRAK

Al-Quran mempunyai mukjizat yang tidak akan berubah dan sentiasa terpelihara hingga ke hari kiamat nanti. Hal ini kerana Allah telah berjanji bahawa Kitab-Nya akan kekal dan tidak berubah-ubah walaupun sedikit. Al-Quran yang diturunkan oleh Allah SWT melalui perantaraan Malaikat Jibril adalah membolehkan manusia menjalani kehidupan berlandaskan wahyu Allah SWT tanpa melakukan kebinasaan di dunia dan menjamin kebahagiaan hidup di akhirat. Kertas kerja ini memerihalkan tentang buah-buahan yang dinyatakan di dalam al-Quran yang menjadi salah satu daripada tanda kebesaran-Nya. Turut dibincangkan aspek hubungan petunjuk sains dan mukjizat al-Quran yang terdapat dalam buah-buahan tersebut. Kajian ini menggunakan kajian kepustakaan dengan menganalisis kandungan teks berdasarkan perbincangan para ilmuan dalam bentuk pendekatan naratif. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat pelbagai rahsia dan keajaiban tersendiri pada buah-buahan yang dinyatakan dalam al-Quran dari sudut tafsiran para ulama dan pendidikan sains.

Kata kunci: *Buah-buahan, Al-Quran, Petunjuk Sains*

PENGENALAN

Al-Quran adalah merupakan mukjizat terbesar yang diturunkan kepada junjungan besar Nabi kita, Nabi Muhammad SAW dalam bahasa Arab yang unik. Ianya terkandung pelbagai rahsia dan keajaiban teragung yang menjadi fokus dan relevan sepanjang zaman. Segala aturan dan metodologi yang termaktub di dalamnya menjadi sumber gaya hidup bagi orang beriman hingga ke hari kiamat.¹ Perbincangan berkenaan buah-buahan yang dinyatakan dalam al-Quran telah pun dijelaskan oleh para ulama terdahulu dan ia masih diteruskan menerusi penyelidikan. Kajian ilmiah tersebut telah

¹ Muhamad Khairul Anuar Zulkepli. (2016). "Buah-Buahan Dalam Al-Quran Menerusi Aspek Bahasa Arab". Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah 3 (2). Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

dihuraikan oleh para sarjana dan ia dibincangkan dalam pelbagai sudut contoh rujukannya ialah *Kitab al-Nabat* (1974), *al-Thimar wa al-A'syab al-Waridah fi al-Qur'an al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyah* (2006)² dan *Asrar al-Nabat* (2009)³.

JENIS BUAH-BUAHAN DALAM AL-QURAN

Hasil penelitian oleh pengkaji mendapati bahawa terdapat ayat al-Quran yang dirakamkan mengandungi perkataan buah-buahan seperti buah Tin (*al-Tin*), buah zaitun (*al-Zaitun*), buah pisang (*Talh*), buah anggur (*Inab*), buah delima (*al-Rumman*) dan buah kurma (*al-Nakhl*).⁴

Buah Tin (*Ficus carica L*)

Buah tin dirakamkan oleh Allah SWT dalam al-Quran sepertimana firman-Nya:

“*Demi buah Tin dan buah Zaitun.*” (Al-Quran 95: 1)

Perkataan *al-Tin* merujuk kepada buah Tin dan sebuah bukit yang terletak di Syam (Syria).⁵ Sebenarnya, keajaiban di sebalik buah tin ini adalah satu kebenaran yang disampaikan melalui rasul-Nya. Buah tin mengandungi zat-zat pembersih yang boleh memberi kesembuhan luka dengan cara melumurinya pada luaran tubuh.⁶ Pokok ara atau tin (*Ficus carica*) adalah tumbuhan daripada famili Moraceae dan ia berasal dari Asia Barat dan Timur Mediterranean. Ciri-ciri buah tin ialah pokoknya berdaun luruh, cepat membiak di kawasan habitatnya, kayu pokoknya adalah kayu tidak padat dan mudah patah, ketinggian pokoknya adalah dalam lingkungan 3 hingga 10 meter berbeza mengikut genotip.⁷ Selain itu, Kementerian Asas Tani Amerika Syarikat menyatakan bahawa buah Tin mengandungi pelbagai nutrisi ideal seperti vitamin A, vitamin C, kalsium, magnesium dan potasium. Kelebihan makan buah ini adalah untuk mengawal nafsu makan dan membantu usaha penurunan

² Mahir Hasan Mahmud Muhammad. (2006). “*al-Thimar wa al-A'syab al-Waridah fi al-Quran al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyah*”. Mesir: Dar al-Nada.

³ Ashraf Qadah. (2009). “*Asrar al-Nabat*”. Dimashq: Dar al-Ghauthani li al-Dirasat al-Quran al-Karim.

⁴ Muhamad Khairul Anuar Zulkepli. (2016). “*Buah-Buahan Dalam Al-Quran Menerusi Aspek Bahasa Arab*”. Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah 3 (2). Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

⁵ Ibn al-Manzur. (1999). “*Lisan al-'Arab*”. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

⁶ Nur Khasanah. (2011). “*Kandungan Buah-Buahan Dalam Al-Quran: Buah Tin (Ficus carica L), Zaitun (Olea europea L), Delima (Punica granatum L), Anggur (Vitis vinivera L), Dan Kurma (Phoenix dactylifera L) Untuk Kesehatan*”. Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang. Jurnal Phenomenon 1(1).

⁷ Sumaiyah Muhamad Tamizi. (2015). “*Tumbuhan Terpilih Menurut Perspektif Islam Dan Sains Kesihatan*”. Tesis Disertasi Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

berat badan. Jus buah tin pun merupakan minuman yang terbaik untuk membunuh bakteria yang tidak memberi manfaat pada tubuh badan.⁸

Wahbah al-Zuhaili (2009) pernah menjelaskan bahawa Allah SWT memulakan surah al-Tin dengan satu sumpah terhadap buah tin dan zaitun. Buah tin dan zaitun yang tertera dalam ayat al-Quran adalah perumpamaan kepada negara yang terkenal dengan kedua-dua buah tersebut. Allah SWT telah bersumpah dengan buah tin ini kerana ia adalah sejenis buah dan penawar kepada pelbagai penyakit. Ciri-ciri buah ini lembut dan ia boleh membantu mempercepatkan proses penghadaman. Kandungan buah tin dapat dijadikan sebagai penawar kerana ia berfungsi untuk merawat dan mengeluarkan sisa bahan kumuhan dalam tubuh. Buah ini adalah sejenis buah yang terkenal dalam al-Quran. Rahsia dan keajaiban di sebalik buah ini telah pun diterokai oleh para ilmuwan silam. Buah tin mengandungi unsur protein, fosfat, zat besi, vitamin, karbohidrat dan kalsium.⁹ Dari sudut perubatan pula, ia membantu menghasilkan *hemoglobin* bagi yang menghadapi masalah kekurangan sel darah merah (*anemia*). Selain itu, antara keistimewaan buah tin boleh membantu mencegah sembelit dan melancarkan pergerakan usus dalam badan. Antara khasiat dan kelebihan khusus buah ini ialah ia dapat membantu mengurangkan penyakit sesak nafas, membersihkan hati dan limpa, menghilangkan kahak yang terkumpul. Ia juga dilihat sebagai satu langkah pencegahan untuk melawan racun dan bakteria dalam badan. Di samping itu, kewujudan khasiat seperti serat, kalium dan magnesium dalam buah tin dapat mengurangkan serangan angin ahmar dan mampu memberi kawalan pada tekanan darah tinggi bagi penghidap penyakit darah tinggi. Manakala bagi penghidap penyakit kencing manis, buah tin boleh memperlambatkan proses serapan glukosa (gula) dalam usus kecil.

Buah Zaitun (*Olea europea L*)

Buah zaitun dinyatakan oleh Allah SWT dalam al-Quran sepertimana firman-Nya:

“... Dan buah zaitun serta buah delima, yang memiliki persamaan pada bentuk, rupa dan rasanya dan yang tidak memiliki persamaan yang lain (warna atau daun).” (Al-Quran 6: 99)

Perkataan *al-Zaitun* merujuk kepada pokok zaitun, masjid di kota Dimasyq atau sebuah bukit di Syam.¹⁰ Manakala perkataan *Al-Zait* ialah minyak yang terhasil daripada buah zaitun.¹¹

⁸ Nur Khasanah. (2011). “Kandungan Buah-Buahan Dalam Al-Quran: Buah Tin (*Ficus carica L*), Zaitun (*Olea europea L*), Delima (*Punica granatum L*), Anggur (*Vitis vinivera L*), Dan Kurma (*Phoenix dactylifera L*) Untuk Kesehatan”. Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang. *Jurnal Phenomenon* 1(1).

⁹ Ashraf Qadah. (2009). “Asrar al-Nabat”. Dimashq: Dar al-Ghauthani li al-Dirasat al-Quran al-Karim.

¹⁰ Abadi, Majd al-Din Muhammad al-Fairuz. (2005). “Qamus al-Muhit”. Beirut: Dar al-Jil.

¹¹ Ibn al-Manzur. (1999). “Lisan al-‘Arab”. Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Secara saintifiknya, buah zaitun dikenali sebagai *Olea europaea L.* Ia berasal dari Phoenicia iaitu bahagian selatan di semenanjung Arab. Pokok zaitun penting dalam budaya masyarakat Mediterranean kerana mengikut kepercayaan tradisi budaya mereka, ia adalah simbol keamanan. Ia berdasarkan peristiwa burung merpati yang dihantar untuk menyemak aras banjir ketika zaman Nabi Nuh AS. Lalu, ia pulang dalam keadaan ranting pokok zaitun berada di paruh burung tersebut.¹² Dalam kalangan orang Yahudi, minyak zaitun akan dilumurkan ke seluruh badan sebelum seseorang menyertai misi pertahanan diri. Semasa zaman Kristian pula, pokok zaitun menjadi simbol semangat suci. Negara Sepanyol adalah pengeluar minyak zaitun yang terbesar sebanyak 180 juta pokok zaitun ditanam dari Andalusia ke Catalonia. Pokok zaitun merupakan pokok daripada famili Oleaceae yang bersaiz sederhana. Batangnya kasar, lurus dan berbentuk *elips*. Daunnya berwarna hijau kekelabuan. Buahnya berbentuk beri dan mengeluarkan bunga yang sedikit berwarna putih. Umumnya, zaitun merupakan pokok yang tahan lasak dan tumbuh di kawasan pergunungan, kawasan berbatu dan juga kawasan yang kering di mana kebanyakan tumbuh-tumbuhan lain tidak dapat hidup.¹³ Dalam dunia ilmiah, buah zaitun memiliki nama *ilmia Olea europaea* yang masih tergolong dalam famili *Oleaceae*. Pokok zaitun merupakan pohon yang berumur panjang untuk masa yang lebih dari seratus tahun bahkan ribuan tahun. Ia menghasilkan buah secara terus-menerus tanpa mengerah tenaga manusia. Zaitun dalam berbagai penelitian diyakini memiliki banyak khasiat dan keistimewaan, dari batang, daun hingga buahnya. Kandungan yang ada di dalam buah zaitun sangat kompleks seperti kadar protein, gizi dan antioksidan yang tinggi, sebagaimana ia memiliki kadar garam yang mengandungi kalsium, zat besi, dan fosfat. Ini merupakan zat-zat penting yang diperlukan oleh tubuh manusia. Di samping itu, hampir kesemua buah zaitun dapat digunakan sebagai anti infeksi organ dalaman seperti ginjal, hempedu dan mengandungi senyawa *koloid* yang dapat membunuh sel-sel kanser.

Allah SWT adalah pencipta kepada setiap sesuatu di alam ini. Setiap tanaman, buah-buahan dan seumpamanya turut termasuk dalam penciptaan-Nya. Allah SWT menciptakan setiap tanaman daripada pelbagai jenis bentuk, rupa, ciri-ciri, sifat dan rasa. Begitu juga ciptaan Allah SWT terhadap buah zaitun dan delima yang mempunyai persamaan serta perbezaan warna atau daun. Setiap tanaman yang tercipta itu lahirnya daripada satu acuan air yang sama dan terbit daripada satu jenis tanah yang sama. Namun, perbezaan bagi setiap tanaman ialah bau, rasa, warna dan tempoh matang tanaman tersebut mengikut kesesuaian iklim serta keperluan manusia.¹⁴ Justeru, ini bukti kekuasaan Allah yang mutlak dan tidak boleh dipertikaikan sama sekali. Dari aspek perubatan, ternyata bahawa buah zaitun mengandungi agen antioksidan. Berdasarkan kepada kajian yang dibuat oleh Cicerale (2010) mendapati kandungan sebatian fenolik dalam minyak zaitun dapat melindungi kerosakan

¹² Sumaiyah Muhamad Tamizi. (2015). "Tumbuhan Terpilih Menurut Perspektif Islam Dan Sains Kesihatan". Tesis Disertasi Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

¹³ Katsoyannos P. (1992). "Olive Pest And Their Control In The Near East". Rome: Food And agriculture Organization Of The United Nations.

¹⁴ al-Zuhaili, Wahbah. (2009). "Tafsir al-Munir fi al-'Akidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj". Dimashq: Dar al-Fikr.

oksidatif DNA. Kerosakan oksidatif DNA merupakan pencetus kepada karsinogenesis dan membawa kepada perkembangan sel kanser. Selain itu, kajian menunjukkan bahawa pengambilan minyak zaitun semasa sarapan pagi mengurangkan *F2-isoprostanes* secara signifikan berbanding sarapan pagi yang tidak diperkayakan dengan sebatian fenolik. *F2-isoprostanes* merupakan petanda wujudnya tekanan oksidasi. Tekanan oksidasi yang dihasilkan oleh spesies oksigen reaktif yang boleh menyebabkan pelbagai penyakit seperti *arterosklerosis*, kanser dan penyakit kemerosotan sistem saraf.

Buah Pisang

Buah pisang juga dinyatakan oleh Allah SWT dalam al-Quran sepertimana firman-Nya:

“*Dan pohon-pohon pisang yang tersusun dengan baik (buahnya)*”. (Al-Quran 56: 29)

Perkataan *Talh* mempunyai dua pengertian. Pertamanya, pokok yang tumbuh di kawasan Hijaz dari spesis pokok *al-Sumurah* (akasia tortilis) dan ia dikenali sebagai pokok *Ummu Ghailan*.¹⁵ Ciri-ciri pohon pisang ini ialah berdaun besar, berdaun lebat dan menghijau serta mempunyai duri yang halus yang tumbuh di kawasan bertanah kasar.

Berdasarkan ayat al-Quran tersebut, antara nikmat syurga yang diterima oleh penghuni-penghuninya dengan menikmati keindahan syurga yang penuh dengan pelbagai nikmat yang berpanjangan. Mereka berada di antara pohon-pohon bidara yang tidak berduri. Mereka dapat melihat dalam syurga itu terdapat pohon-pohon buah syurga iaitu pohon pisang yang tersusun rapi buahnya dan air sungai yang mengalir terus tidak terhenti.¹⁶ Pokok pisang dalam ayat tersebut adalah gambaran nikmat syurga yang diterima oleh hamba-Nya yang beriman. Segalanya tersedia untuk para penghuni syurga yang menambahkan rasa nikmat dan menyenangkan mata memandang. Sehubungan itu, dapat dinyatakan bahawa pisang adalah antara salah satu daripada keajaiban dan kenikmatan syurga yang diciptakan oleh Allah. Ia menjadi perhiasan dalaman syurga bagi orang yang beriman dan bertakwa.¹⁷ Dari perbincangan ini, dapat dilihat perbandingan antara perkataan *Talh* dan pisang (*al-Mauz*) mengikut konteks ayat al-Quran. Perkataan *Talh* dalam al-Quran menerangkan tentang buah yang diciptakan untuk penghuni syurga. Pohonnya besar, tinggi serta mempunyai daun yang banyak. Ia berdaun hijau dan menjadi tempat untuk berteduh di bawahnya. Buahnya pula disediakan untuk penghuni syurga dan mereka boleh bersenang lenang berbaring di bawah teduhan pohon ini. Manakala *al-Mauz* menunjukkan ia adalah buah pisang yang menjadi makanan pelbagai manusia.

¹⁵ Ibn al-Manzur. (1999). “Lisan al-‘Arab”. Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

¹⁶ al-Zuhaili, Wahbah. (2009). “Tafsir al-Munir fi al-‘Akidah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj”. Dimashq: Dar al-Fikr.

¹⁷ al-Hadi, Abd al-Mun’im Fahim. (t.th.) “‘Alam al-Nabat fi al-Quran al-Karim”. Qaherah: Dar al-Fikr al-‘Arabi.

Buah Anggur (*Vitis vinifera* L)

Buah anggur dinyatakan oleh Allah SWT dalam al-Quran sepertimana firman-Nya:

“... Dan buah anggur serta sayur-sayuran...” (Al-Quran 80: 28)

Perkataan ‘*Inab*’ menurut al-Fairuz Abadi (2005) ialah kata *jamak* bagi anggur. Begitu juga istilah tunggal bagi anggur ialah ‘*Inabah*’ manakala kata gandanya ialah *al-‘Inab*, *A‘nab* dan *al-‘Inaba*’.¹⁸

Nama saintifik bagi anggur ialah *Vitis vinifera* L. Ia mempunyai batang yang kuat dengan ketinggian 2 meter. Batang dan tangkainya kasar dan bergabus. Daun pokok anggur adalah daun tunggal iaitu satu helai daun tumbuh pada satu tangkai. Panjang daunnya antara 10-16 cm dan lebarnya antara 8-14 cm. Daunnya tumbuh secara berselang-seli, permukaan yang kasar dan tepinya bergerigi. Walaubagaimanapun, ia bergantung kepada jenis anggur tertentu. Terdapat banyak sulur paut yang berfungsi sebagai penyokong kepada tangkai-tangkainya.¹⁹

Intipati kandungan daripada ayat al-Quran menjelaskan satu seruan kepada manusia supaya menghayati bagaimana Allah SWT menjadikan makanan mereka untuk hidup di atas muka bumi ini. Lantas, ia menjadi petunjuk kepada manusia bahawa makanan yang wujud di bumi ini mempunyai sumber-sumbernya tersendiri. Ia terdiri daripada pelbagai sumber seperti bijirin, gandum, jagung, anggur, sayur-sayuran dan lain-lain. Dalam erti kata yang lain, segala hasil makanan yang wujud di bumi menjadi lubuk rezeki kepada kehidupan manusia sejagat. Oleh yang demikian, segala hasil yang tumbuh ini merupakan antara nikmat besar yang dianugerahkan oleh Allah SWT kepada manusia. Namun, melihat kepada buah anggur yang dinyatakan, ia mengandungi khasiat dan manfaat.²⁰ Buah anggur memberikan manfaat dari perspektif pemakanan dan perubatan. Antara kelebihan buah anggur ialah memudahkan proses penghadaman dalam perut, membersihkan darah, membantu mengimbangkan proses penghadaman dan penawar bagi penyakit jantung.²¹ Beberapa ujian klinikal yang dijalankan mendapati pengambilan makanan yang mempunyai bahan fitokimia seperti *antosianin* yang terdapat dalam buah anggur boleh mengurangkan risiko penyakit jantung.²² Maka, jelaslah di sini bahawa anggur memiliki khasiat yang berguna kepada diri manusia.

¹⁸ Ibn al-Manzur. (1999). “Lisan al-‘Arab”. Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

¹⁹ Sumaiyah Muhamad Tamizi. (2015). “Tumbuhan Terpilih Menurut Perspektif Islam Dan Sains Kesihatan”. Tesis Disertasi Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

²⁰ al-Zuhaili, Wahbah. (2009). “Tafsir al-Munir fi al-‘Akidah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj”. Dimashq: Dar al-Fikr.

²¹ Mahir Hasan Mahmud Muhammad. (2006). “al-Thimar wa al-A’syab al-Waridah fi al-Quran al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyah”. Mesir: Dar al-Nada.

²² Visioli F. et al. (2000). “Diet and prevention of coronary heart disease: the potential role of phytochemicals”. Cardiovascular Research. Vol 47, No 3.

Buah Delima (*Punica granatum L*)

Buah delima dirakamkan oleh Allah SWT dalam al-Quran sepertimana firman-Nya:

“... Pada keduanya juga terdapat buah-buahan, serta pohon-pohon kurma dan delima.”
(Al-Quran 55: 68)

Perkataan *al-Rumman* ialah kata jamak dan ia merujuk kepada sejenis buah iaitu delima.²³ Dari sudut saintifiknya, buah delima dikenali sebagai *Punica granatum L*. Ia adalah tumbuhan daripada famili *Punicaceae*. Pokok delima berasal dari Iran. Kemudian, ditanam di seluruh kawasan Mediterranean hingga India, China dan Amerika Syarikat (California). Pada masa ini, pokok delima terdapat hampir di seluruh kawasan tropika dan subtropika.²⁴ Walaubagaimanapun, tanaman ini tidak berbuah dengan baik di kawasan yang terlalu lembap. Buah yang tinggi kualitasnya didapati dari kawasan yang musim sejuknya sederhana dan musim panasnya adalah panas dan kering.

Terdapat pelbagai jenis buah yang wujud dalam syurga. Antaranya ialah buah kurma dan delima. Dalam konteks ayat ini, al-Quran menyatakan bahawa kedua-dua buah ini mengandungi khasiat dan manfaat yang tersendiri berbanding dengan buah-buahan lain. Kedua-dua buah tersebut diklasifikasikan sebagai buah yang mulia jika dibandingkan dengan buah-buahan yang lain. Hal ini kerana buah kurma dan delima diperakui sebagai buah yang menjadi sumber makanan dan penawar.²⁵ Dunia perubatan membuktikan bahawa buah delima mampu dijadikan penawar kepada penyakit diabetes. Bunga pokok delima boleh digunakan sebagai makanan tambahan dalam merawat penyakit kronik disebabkan oleh kegagalan metabolisme glukosa. Malah, ia juga dapat digunakan sebagai pencegahan kepada penyakit diabetes.²⁶ Oleh itu, tidak dinafikan bahawa khasiat dalam buah delima sememangnya berguna dan boleh membantu manusia.

Hal ini bertepatan dengan pandangan Ibn Kathir (1998) dalam tafsirnya yang menyebut bahawa buah delima dan kurma disebut secara khusus kerana kemuliaan yang terdapat pada kedua-dua buah tersebut berbanding yang lain. Walaupun kedua-dua buah tersebut termasuk dalam kategori buah-buahan, namun istilah yang secara khusus memberi petunjuk tentang kelebihan yang dimilikinya. Beliau menyatakan bahawa antara keistimewaan buah delima ialah ia boleh didapati pada musim panas dan sejuk. Bahkan, ia juga boleh dijadikan makanan asasi ataupun dimakan begitu sahaja.²⁷

²³ Ibn al-Manzur. (1999). “Lisan al-‘Arab”. Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

²⁴ Sumaiyah Muhamad Tamizi. (2015). “Tumbuhan Terpilih Menurut Perspektif Islam Dan Sains Kesihatan”. Tesis Disertasi Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

²⁵ al-Zuhaili, Wahbah. (2009). “Tafsir al-Munir fi al-‘Akidah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj”. Dimashq: Dar al-Fikr.

²⁶ P. Bagri. (2009). “Antidiabetic effect of *Punica granatum* flowers: Effect on hyperlipidemia, pancreatic cells lipid peroxidation and antioxidant enzymes in experimental diabetes”. *Food and Chemical Toxicology*. Vol 47, No 1.

²⁷ al-Maraghi, Ahmad Mustafa. (1946). “Tafsir al-Maraghi”. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladuh.

Daripada penerangan ini, jelaslah keistimewaan yang dimiliki buah delima dan ia bertepatan dengan konsep pengkhususan yang termaktub dalam ayat al-Quran tersebut.

Buah Kurma (*Phoenix dactylifera L*)

Buah kurma dinyatakan dalam al-Quran sepertimana firman Allah SWT:

“ Yang menumbangkan manusia gugur bergelempangan, seolah-olah mereka batang-batang pohon kurma yang terbongkar. ” (Al-Quran 54: 20)

Perkataan *al-Nakhl* merujuk kepada pohon kurma. Penanaman pokok kurma bermula sejak sebelum Masihi iaitu 6000 hingga 8000 tahun yang lalu di Mesopotamia.²⁸ Pada ketika itu, kemungkinan tiada tumbuhan lain yang ditanam di mana-mana tempat. Oleh itu, pokok kurma sangat berhubung kait dengan budaya dan tamadun manusia. Amer W. M. (1994) menyebut bahawa ketinggian pohon kurma adalah antara 15 hingga 25 meter, keratan rentas jejaringnya antara 20 hingga 40 sentimeter dan akarnya mencecah 6 meter kedalaman. Batang pohon kurma pula terdiri daripada gentian selulosa yang kuat dan boleh digunakan dalam menghasilkan papan lapis. Daun pohon kurma kebiasaannya dalam lingkungan 3 hingga 6 meter bergantung kepada jenisnya dan daunnya yang hidup antara 3 hingga 7 tahun.

Kurma telah dikenali sejak dahulu lagi. Ia juga tercatat dalam kitab Injil dan Taurat. Ia menjadi makanan para Nabi dan Rasul. Terdapat hampir 100 jenis pokok kurma. Para saintis moden telah menyenaraikan hampir 200 khasiat buah kurma yang memberi manfaat kepada kesihatan manusia. Buah kurma bukan hanya sekadar untuk dimakan malah bahagian-bahagian lain dari buah ini boleh dimanfaatkan. Antaranya ialah serbuk bunga kurma yang dijadikan makanan tambahan sebagai alternatif untuk memperolehi zuriat dan ia juga diperah untuk menghasilkan minyak.²⁹ Menurut Ibn Kathir (1998), ayat al-Quran tersebut menerangkan tentang kaum *'Aad* yang hidup di zaman Nabi Hud. Mereka ini mendustakan rasul mereka sepertimana yang telah dilakukan oleh umat sebelum mereka. Kemuncaknya, Allah menurunkan bencana kepada mereka iaitu angin ribut kencang yang amat sejuk dan menghancurkan mereka. Ribut yang menimpa mereka menumbangkan semua manusia pada hari itu dan mereka hancur bertebaran bergelimpangan hilang dari pandangan mereka. Pandangan Ibn Kathir (1998) diperkukuhkan lagi dengan pandangan Wahbah al-Zuhaili (2009) yang menyebut bahawa ribut kencang yang mengazab kaum *'Aad* tersebut menghancurkan mereka dari muka bumi ini. Mereka hancur bergelimpangan dan jatuh ke permukaan bumi dalam keadaan yang telah mati berderai.

²⁸ Ibn al-Manzur. (1999). “Lisan al-‘Arab”. Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

²⁹ Abu Islam Muhammad Ali. (2012). “al-Nabatat fi Al-Quran”. Qaherah: Dar al-Islam.

KESIMPULAN

Buah-buahan yang wujud dalam al-Quran adalah merupakan ciptaan dan kejadian Allah Yang Maha Agung lagi maha bijaksana. Dapat dirumuskan bahawa penggunaan buah-buahan dalam al-Quran mempunyai kepentingan menerusi pelbagai aspek samada dari sudut manfaat dan kesihatan. Berdasarkan kepada al-Quran, terdapat banyak buah-buahan yang dinyatakan di dalamnya yang menjadi salah satu daripada tanda kebesaran-Nya. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat pelbagai rahsia dan keajaiban tersendiri pada buah-buahan yang dinyatakan dalam al-Quran dari sudut tafsiran para ulama dan pendidikan sains.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini dibentangkan adalah untuk memenuhi keperluan kajian bertajuk Kandungan Dan Pembuktian Buah-Buahan Dalam Al-Quran: Analisis Terhadap Al-Quran & Sains dengan kerjasama Fakulti Al-Quran dan Sunnah dan Fakulti Perniagaan & Sains Pengurusan di Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs).

RUJUKAN

- Abadi, Majd al-Din Muhammad al-Fairuz. (2005). "Qamus al-Muhit". Beirut: Dar al-Jil.
- Abu Islam Muhammad Ali. (2012). "al-Nabatat fi Al-Quran". Qaherah: Dar al-Islam.
- al-Hadi, Abd al-Mun'im Fahim. (t.th.) "Alam al-Nabat fi al-Quran al-Karim". Qaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- al-Maraghi, Ahmad Mustafa. (1946). "Tafsir al-Maraghi". Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladuh.
- al-Quran. (2001). "Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian al-Quran". Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
- al-Zuhaili, Wahbah. (2009). "Tafsir al-Munir fi al-'Akidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj". Dimashq: Dar al-Fikr.
- Ashraf Qadah. (2009). "Asrar al-Nabat". Dimashq: Dar al-Ghauthani li al-Dirasat al-Quran al-Karim.
- Ibn al-Manzur. (1999). "Lisan al-'Arab". Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Katsoyannos P. (1992). "Olive Pest And Their Control In The Near East". Rome: Food And agriculture Organization Of The United Nations.
- Mahir Hasan Mahmud Muhammad. (2006). "al-Thimar wa al-A'syab al-Waridah fi al-Quran al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyyah". Mesir: Dar al-Nada.

- Muhamad Khairul Anuar Zulkepli. (2016). “Buah-Buahan Dalam Al-Quran Menerusi Aspek Bahasa Arab”. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah* 3 (2). Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Nur Khasanah. (2011). “Kandungan Buah-Buahan Dalam Al-Quran: Buah Tin (*Ficus carica* L), Zaitun (*Olea europea* L), Delima (*Punica granatum* L), Anggur (*Vitis vinivera* L), Dan Kurma (*Phoenix dactylifera* L) Untuk Kesehatan”. Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang. *Jurnal Phenomenon* 1(1).
- P. Bagri. (2009). “Antidiabetic effect of *Punica granatum* flowers: Effect on hyperlipidemia, pancreatic cells lipid peroxidation and antioxidant enzymes in experimental diabetes”. *Food and Chemical Toxicology*. Vol 47, No 1.
- Sumaiyah Muhamad Tamizi. (2015). “Tumbuhan Terpilih Menurut Perspektif Islam Dan Sains Kesehatan”. Tesis Disertasi Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Visioli F. et al. (2000). “Diet and prevention of coronary heart disease: the potential role of phytochemicals”. *Cardiovascular Research*. Vol 47, No 3.

ANALISIS PANDANGAN PAKAR MENGENAI KARAKTERISTIK 'ASABIYYAH IBNU KHALDUN: SATU KAJIAN AWAL

Siti Nor Azhani Mohd Tohar (Corresponding Author)

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: azhanitohar@usim.edu.my

Siti Nor Baya Mat Yacob

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: snorbaya@usim.edu.my

Latifah Abdul Latiff

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: latifah@usim.edu.my

Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: wmazrul@usim.edu.my

ABSTRAK

Makalah ini membincangkan hasil analisis awal menurut pandangan pakar dalam mengenalpasti perbincangan sarjana Islam unggul, Ibnu Khaldun berkenaan karakteristik '*asabiyyah*' yang menjadi faktor utama dalam Teori Kitaran beliau. Usaha ini bagi menangani kelompangan kajian terdahulu untuk merungkai secara sistematik, karakteristik yang ada dalam perbincangan '*asabiyyah*' oleh Ibnu Khaldun. Sebagai analisis awal, pengkaji telah menjalankan kajian ke atas tiga orang pakar dalam pengkajian ilmu Ibnu Khaldun yang diperoleh secara temu bual mendalam dan dianalisis secara tematik. Hasil analisis awal mendapati terdapat empat karakteristik utama dalam konsep '*asabiyyah*' Ibnu Khaldun, iaitu kekuatan agama, perkongsian tujuan dan nilai, melangkaui pertalian darah, bersifat positif dan berani mengajukan tuntutan. Justeru, kajian ini dapat menjadi sumber rujukan yang lebih sistematik dan tersusun dalam menjelaskan karakteristik '*asabiyyah*' Ibnu Khaldun yang menjadi teras utama jatuh bangun sesebuah tamadun. Malahan dapatan kajian ini dapat mengangkat kerelevanan perbincangan yang menjangkau 600 tahun yang lampau untuk diaplikasikan kepada masyarakat heterogen yang unik dan pelbagai dalam peradaban masa kini.

Kata kunci: '*asabiyyah*' Ibnu Khaldun, Semangat Kekitaan, *Esprit De Corp*, Ketamadunan, Analisis Pakar.

PENGENALAN

Ibnu Khaldun atau nama sebenarnya ‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Muhammad bin al-Hasan bin Muhammad bin Jabir bin Muhammad Ibn Ibrahim bin’ Abd al-Rahman bin Khaldun dilahirkan di Tunisia pada bulan Ramadan 734H bersamaan 27 Mei 1332. Penglibatan politik Ibnu Khaldun mempunyai cerita sejarah yang panjang dan penuh konflik dan konspirasi; konsisten dengan perbincangan beliau tentang sifat manusia dalam masyarakat. Karya paling bermutu Ibnu Khaldun serta merupakan karya yang relevan untuk disiplin moden dalam sosiologi ialah, Mukadimah, yang merupakan sebahagian (sebagai pengenalan) daripada karya monumen beliau, Kitab al-‘Ibar (kajian empirikal terhadap sejarah masyarakat Arab dan Badwi yang terdapat dalam beberapa volume) (Alatas, 2014).

Justeru, perbincangan beliau mengenai ‘*asabiyyah*’ perlu diketengahkan, diangkat dan dibahaskan secara meluas oleh para sarjana kini. ‘*asabiyyah*’ merupakan inti pati penting dalam membicarakan faktor jatuh bangun sesebuah peradaban dalam teori kitaran Ibnu Khaldun. ‘*asabiyyah*’ telah diterjemahkan dalam banyak terma dan terdapat juga sarjana yang mendefinisikan ia sebagai semangat nasionalisme dan patriotisme (al-Khudairi dalam Indriaty Ismail, 2015). Justeru, definisi ‘*asabiyyah*’ sangat meluas dan perlunya kajian terperinci untuk melihat ruang lingkup sebenar karakteristik yang terdapat di dalam perbincangan beliau ini agar konsep ini dapat diangkat setanding konsep-konsep kontemporari yang dibincangkan oleh Barat.

METODOLOGI

Kajian ini merupakan satu tinjauan awal yang melibatkan kaedah kualitatif, iaitu temu bual secara mendalam ke atas tiga orang pakar bidang dalam pengkajian Ibnu Khaldun. Kajian ini menggunakan persampelan bertujuan yang mana informan dipilih adalah berdasarkan kepakaran mereka berkenaan kerangka pemikiran Ibnu Khaldun. Pengkaji telah mendapatkan terlebih dahulu persetujuan para pakar dan kesediaan mereka untuk ditemu bual serta telah menjelaskan terlebih dahulu tujuan dan rangka soalan temu bual bagi mengelakkan kekeliruan dan memandu pengkaji dan para informan supaya dapatan kajian lebih terarah dan dapat menjawab persoalan kajian. Analisis secara tematik digunakan bagi menjawab persoalan kajian berkenaan dengan karakteristik konsep ‘*asabiyyah*’ yang dibincangkan oleh Ibnu Khaldun.

Kekuatan Agama

Agama memainkan peranan penting dalam ‘*asabiyyah*’ kerana agama dapat meredakan pertentangan dan perasaan iri hati dalam ahli masyarakat. ‘*asabiyyah*’ ialah pandangan dan tujuan yang sama dan satu berpandukan kepada jalan menuju Allah s.w.t dan tidak mementingkan duniawi. Sehubungan itu, kekuasaan tamadun berpaksi kepada kekuatan ‘*asabiyyah*’ yang bertunjangkan agama. Ini kerana kekuatan ‘*asabiyyah*’ yang diiringi dengan kekuatan agama akan saling memenuhi antara satu sama lain. Melalui ‘*asabiyyah*’ yang didorong oleh kekuatan agama, sesuatu bangsa rela untuk berkorban demi mencapai cita-cita mereka yang sama.

Ibnu Khaldun menjelaskan,

“kedaulatan kuasa adalah diakibatkan oleh kekuatan. Kekuatan itu adalah diakibatkan oleh perasaan kekitaan. Hanya dengan pertolongan Allah s.w.t yang merestui agama-Nya maka individu itu bersikap ‘bulat air kerana pembetung, bulat manusia kerana muafakat’ dan berpegang kepada ‘hati gajah sama dilapah, hati nyamuk sama dicicah’” (Ibnu Khaldun, DBP, 2009).

“Semangat beragama boleh meredakan pertentangan dan iri hati dalam kalangan orang yang mengongsi perasaan kekitaan, dan menyebabkan tumpuan kepada arah kebenaran. Apabila perhatian telah terpusat kepada kebenaran, maka tiada satu pun yang dapat menghalangi mereka, sebab pandangan mereka sama dan tujuannya pun serupa dan satu. Mereka rela berkorban demi mencapai cita-cita perjuangan” (Ibnu Khaldun, DBP, 2009).

Analisis informan menyokong bahawa *‘asabiyyah* yang diutarakan Ibnu Khaldun bukan semata-mata semangat *‘asabiyyah* tersebut sahaja bahkan ia perlu didorong oleh kekuatan beragama bagi saling menyokong dalam pembinaan tamadun yang lebih kekal.

kita memupuk daripada bagai-bagai peringkat sampailah kepada yang paling tinggi sekali adalah ibadat. F1

dan religion ini dia macam faktor yang memperkuatkan ‘asabiyyah. ... dan agama tu sendiri memperkuatkan supaya unsur-unsur yang negatif itu tidak masuk. Bila Islam itu datang, masyarakat jahiliyah ni dia tak eliminate ... dia punya budaya tu terhapus tapi dia masih preserve. Cuma disesuaikan dengan Islam tu sendiri dan malah jadikan mereka lebih kuat lagi. F2

‘Asabiyyah ini merupakan rahsia Ilahi yang menghalang masyarakat daripada berpecah belah dan khianat mengkhianati antara satu sama lain. Ia adalah sumber bersatu padu dalam kesepakatan, serta penjamin hasrat dan syariat agama Islam (Ibnu Khaldun, 1967, 2009).

Analisis informan turut menjelaskan bagaimana agama memainkan peranan penting sebagai karakteristik utama kekuatan *‘asabiyyah* Ibnu Khaldun seterusnya membawa kepada ketekalan sesebuah tamadun.

Ok tadi religion dia menghapuskan jealousy, envy yang ada ‘asabiyyah. So peranan agama tu pun penting, dalam ‘asabiyyah tu, sebab kalau ‘asabiyyah saja tanpa unsur elemen agama, dia macam boleh bawa kepada cemburu, dia boleh kepada iri hati selepas itu nak berebut jawatan, kuasa. Ok, so tapi kalau ada unsur agama itu dia boleh menghapuskan sebab agama tu yang membersihkanlah. Walaupun sekuat mana pun tamadun, government itu kalau agama dia masih strong mungkin tamadun itu atau pun government itu boleh bertahan. F2.

Jadi sebab tu saya kata fitrah atau silaturrahim itu dia mesti berpandu kepada fitrah ‘asabiyyah yang dia sebut tadi itu, dia mesti ada fitrah dia. Fitrahnya ialah setiap manusia dilahirkan dengan fitrah maknanya Tauhidik.... Jadi fitrahnya adalah harmoni, tidak ada keganasan, salim F3.

Malahan Ibnu Khaldun turut membincangkan bagaimana faktor agama Islam yang disokong kuat oleh semangat *‘asabiyyah* telah mengubah kekasaran karakter masyarakat Arab Badwi. Karakter masyarakat Badwi yang ganas, agresif, terbiasa dengan hidup buas, semangat kekitaan antara

mereka; menjadikan mereka tidak mudah tunduk kepada pihak berkuasa dan sanggup berjuang untuk menawan bandar demi kelangsungan hidup (Ibnu Khaldun, DBP, 2009; Dhaouadi, 1990). Namun, faktor agama Islam yang disokong oleh semangat kekitaan yang kuat ini telah mengubah kekasaran karakter masyarakat Arab Badwi dan membolehkan mereka mengembangkan ajaran Islam sehingga ke semenanjung Arab (al-Jabri dalam Dhaouadi, 1990). Ini menunjukkan bahawa kekuatan agama dan kekuatan *'asabiyyah* yang saling menyokong turut menjadi faktor penting dalam mendapatkan kekuasaan dan meluaskan kuasa sesuatu bangsa dan seseorang pemimpin. Ini seperti mana perbincangan informan berikut.

... dan agama pun memainkan peranan dalam mendapatkan kekuasaan. F2.

Agama tu jangan tinggal. ... Tunjang yang pertama ialah agama. Agama mesti ada, ... hiasan kepada pemimpin itu, dia punya pegangannya apa. F3

Kemudian, Plato ini ada satu teori yang berkaitan dengan Ibn Khaldun, teori Plato berkaitan dengan kepimpinan, iaitu Philosopher King. Saya rasa berkaitan dengan Ibn Khaldun di mana dia (Plato) kata, ... orang falsafah dia ada ciri-ciri agama. Falsafah-agama adalah satu menurut Plato. Matlamatnya mesti kebenaran yang satu. Maknanya kalau belajar falsafah mesti menyokong agama. Belajar agama mesti menyokong falsafah. Kombinasi tu kuat. Dia kata Philosopher King adalah orang yang terbaik, ideal untuk jadi pemerintah. So, bila saya tengok, philosopher kena ada pakej agama padanya. Dia kata falsafah mesti ada. Baru baik. Dua-dua tu matlamat yang sama, so tak bercanggah lah. F3

Justeru, perlu diakui bahawa kekuatan *'asabiyyah* yang didasari oleh kekuatan hidup beragama menjadi penentu keagungan sesebuah tamadun kerana bukan sahaja dapat menentukan ketekalan tamadun malahan dapat memperluaskan kuasa tamadun tersebut untuk menjadi unggul.

Perkongsian Tujuan Dan Nilai

Selain kekuatan hidup beragama menjadi tonggak utama *'asabiyyah* Ibnu Khaldun, perkongsian tujuan dan nilai sering menjadi definisi kepada *'asabiyyah* ini. Alatas (2013) menegaskan bahawa walau apa pun istilah yang digunakan bagi mendefinisikan *'asabiyyah* Ibnu Khaldun, adalah penting bahawa *'asabiyyah* Ibnu Khaldun ini bermaksud perasaan berkongsi nilai khusus yang sama dan kesetiaan kepada kumpulan yang berasaskan kepada pertalian darah (Alatas, 2013).

Para informan juga mengesahkan bahawa dengan nilai dan tujuan yang telah sebulat di hati oleh sesebuah kelompok masyarakat tanpa perlu diuar-uarkan dan telah sebulat menjadikan sesebuah masyarakat itu saling menggembeleng tenaga untuk mencapai tujuan mereka.

Ibnu Khaldun sebut mengenai 'asabiyyah ... harus ada satu common grow. Jadi, semua tenaga digembleng untuk mengisi visi itu. Barulah dia boleh jadi bangsa yang kuat untuk jadi satu peradaban yang kuat. Common grow. Kalau tidak, dia akan jadi satu peradaban yang biasa-biasa. Makna, yang tidak menonjol yang sejarah peradaban manusia, tamadun yang kuat adalah tamadun yang tinggi dia punya tahap ... Social Cohesion ataupun Social Solidarity dia. Ada yang terjemah Esprit de Corp. F1

dia pun ada kesedaran yang sama. Dia nak hidup yang sama. Takkan kita nak hidup tengok jiran kita ... mesti ada tujuan yang sama. F3

Seperti kata berkongsi nilai yang sama itu, semua sama daripada patriotism... 'asabiyyah itu sama itu ya. Berkongsi... shared values ya. Berkongsi nilai... sharing a values dalam pembinaan sesebuah negara bangsa itu penting berkongsi nilai ya. F1

Faktor common views ataupun common interest mungkin boleh menjadi elemen untuk strong 'asabiyyah. F2

Namun, perkongsian tujuan dan nilai ini adalah suatu yang eksklusif yang ada dalam sesebuah bangsa dan mungkin berbeza dengan bangsa yang lain. Ia bukan suatu perkongsian dari sudut demografi, namun ia menjangkau soal pandangan semesta, matlamat, visi dan tujuan sesuatu bangsa yang telah sebatikan dalam jiwa setiap ahli. Justeru, melalui perkongsian sedemikian, asabiyyah boleh menjangkau lebih daripada seperti pertalian darah, sebaliknya 'asabiyyah ini boleh mengikat ahli lain di luar pertalian darah namun memegang perkongsian tujuan dan nilai yang sama.

Franz Rosenthal dia cakap, 'expect values is something natural that within the blood ties will still help others'. Ok. boleh dipanjangkan untuk yang share values. maksudnya kalau kita ada pandangan yang sama, ada interest yang sama. Tak boleh main pukal juga kata.... ada 'asabiyyah sebabkan ada faktor umur, sama-sama tua, atau pun sama-sama apa lagi? Sama-sama perempuan ke.. jantina.. tapi kita tak boleh nak main pukal juga. .maksudnya kena tengok apa yang common value tu macam mana. Common views tu macam mana. mungkin dari sudut tujuan ke, right. mungkin dia tiada blood relation, walaupun tiada ikatan darah yang sama tapi dalam satu group, ..sama-sama bergabunglah. Bolehlah kata strong 'asabiyyah di situ. F2

Justeru, perbincangan mengenai karakteristik 'asabiyyah yang didasari oleh pertalian darah dapat diperluaskan lagi kepada perbincangan karakteristik 'asabiyyah di luar daripada kelompok seperti pertalian darah namun didasari oleh perkongsian pandangan semesta, nilai dan matlamat sesebuah bangsa atau negara. Karakteristik inilah yang menjadi inti pati utama untuk melihat kerelevanan 'asabiyyah dalam aplikasi masyarakat heterogen kini.

Melangkaui Pertalian Darah

Al-Jabri telah meluaskan lagi definisi 'asabiyyah ini dengan menyatakan tentang ikatan pertalian darah yang turut dikongsi oleh individu yang bukan daripada pertalian darah (Dhaouadi, 1997) . Selain pertalian darah, 'asabiyyah turut wujud melalui *clientship* (individu yang menerima dan mengamalkan 'asabiyyah kaum tempat menetapnya yang baru setelah meninggalkan kaum asalnya) dan *alliance* ('asabiyyah yang didasari hubungan hamba abdi dan hubungan untuk mendapatkan perlindungan) (Alatas, 2013; Dhaouadi, 1990 & 1997; Zainab al-Khudhairi, 1979). Ini kerana Ibnu Khaldun menegaskan hubungan yang terjalin melalui kepimpinan yang baik akan memberikan impak yang sama seperti ikatan yang terhasil menerusi keturunan (Indriaty Ismail, 2015). Malahan, Alatas (2013) menjelaskan bahawa 'asabiyyah tidak wujud semata-mata disebabkan oleh pertalian

darah tetapi turut disebabkan oleh tempoh kepanjangan waktu bersama dan perkongsian pengalaman sesama ahli masyarakat.

Perbincangan karakteristik ini disepakati oleh para informan seperti berikut:

walaupun tidak ada blood ties, walaupun tidak ada pertalian darah tapi kalau share common, common views...maksudnya kalau ada...kita kata apa? Tujuan yang sama, ada pandangan yang sama, walaupun tak ada ikatan pertalian darah, itu pun boleh ... disandarkan kepada 'asabiyyah yang Ibnu Khaldun maksudkan. F2

Al-Jabri... dia rujuk daripada Ibnu Khaldun dia kata, 'the basic of 'asabiyyah according to Ibnu Khaldun is broader than blood ties..'. Tu dia punya hypothesis, lebih besar, lebih luas daripada blood ties .. 'that members of the tribe share its binding force of each individual also derive to have that common interest'. So kalau dalam satu group tu dia bukan ada pertalian darah tapi dia ada common interest, ...itu pun boleh dikatakan sebagai 'asabiyyah F2

Dia mesti ada.. persamaanlah. Mungkin dalam satu group Arab tu, walaupun dia berbeza etnik, walau dia berbeza puak tapi dia ada... common interest, walaupun tak ada blood ties. ... Dia background dia masih Arab tapi bukan etnik yang sama dan dia tak ada blood ties tapi ada share common views, common interest. Ok so blood ties tu memang yang paling...paling core tapi dia boleh pergi extend lagi. F2

dia sesama dia pun memang sudah ada hubungan, sudah ada konsep sesama sendiri. Ha, dia boleh matching (dengan hubungan daripada luar pertalian darah) sebenarnya. F3

... ada sebut ni, 'yet have a common view from being alike and share clientship'. Kalau disebut oleh Rabi'. dia akan mempertahankan walaupun dia tiada pertalian darah dalam group dia tapi kalau ada berlaku sesuatu perkara yang menyebabkan ahli kumpulan dia ditindas ataupun treated unjustly, dizalimi, mereka akan bergerak. Maksudnya dia akan cuba mempertahankan juga. benda tu sebenarnya secara natural sebenarnya. F2

... maksudnya dia daripada satu group dia berpindah, lepas itu dia masuk dalam group baru. So dia dah join dalam group lah dan share common di situ. Common views di situ. F2

bukan hanya blood ties tapi yang share common values, common view tu kan, ada satu pandangan yang sama, pendapat yang sama, tujuan yang sama. So kalau benda tu berlaku dalam masyarakat majmuk... mungkin applicable. Maksudnya selaras dengan apa yang Ibnu Khaldun maksudkan. Walaupun persaudaraan tak sama, pertalian darah tak ada. F2

Dia kata 'not indeed...not on blood relation'. Bukanlah atas pertalian darah, 'but on the concept of group collaboration of the purpose of the national benefit and its interest'. Maksudnya atas group collaboration concept, kerjasama kumpulan untuk purpose of the national. Apa tujuan kebangsaan national benefit. Ok, purpose of national benefit faedah dari sudut peringkat negara. ... Maksudnya apa tujuan yang berkaitan dengannya. F2

Justeru, Dhaouadi (1997) menjelaskan bahawa Ibnu Khaldun telah membicarakan ikatan sosial yang bermula daripada konsep 'pertalian semuslim' (*Muslim brotherhood*) kepada modifikasi ikatan yang baru, iaitu masyarakat multietnik. Maka, tidak mustahil apabila konsep 'asabiyyah' ini turut boleh terpakai dalam situasi moden masa kini yang menjurus kepada masyarakat yang bersatu dalam kepelbagaian kelompok etnik.

Bersifat Positif

Karakteristik terpenting yang sering disalahtafsirkan oleh masyarakat umum apabila mengaitkan 'asabiyyah' sebagai suatu ketaasuban seseorang kepada bangsanya. Berbeza dengan karakteristik 'asabiyyah' yang dibincangkan oleh Ibnu Khaldun merupakan suatu semangat yang didukung oleh nilai-nilai positif dan tidak mempunyai ketaasuban kepada ahli masyarakatnya walaupun ahli tersebut melakukan nilai terlarang dalam agama dan norma. Seperti mana para informan bersetuju bahawa,

Saya tidak jumpa dalam Mukadimah Ibnu Khaldun ... tak bercakap tentang yang 'asabiyyah jahiliah, dia tak bahaskan pun. F1

ha, tidak. Dia (Ibnu Khaldun) tak bincang (ketaasuban). ...Dia tidak peduli. Dia akan pertahankan yang betul. F3

... dia tak boleh kita sayang keluarga kita tu sehingga tahap benda salah pun kita perlu nak pertahankan. So dia ada barrier lah. Dia ada batasan dia. Maksud Ibnu Khaldun pun dia base on that, maksudnya blood relation, kasih, sayang mempertahankan group sendiri, ok, dan of course lah on the base of benda yang betul. Benda yang bukan atas kezaliman. Right, tapi kalau once dah melepasi atau pun kalau dah membantu atau mempertahankan group atas benda kezaliman tu, itu dah bersalahan dan saya kira pun itu yang bukan Ibnu Khaldun maksudkanlah sebab dia dah lari jauh. F2

Walaupun begitu, 'asabiyyah' itu.. tetap begitu definisi dia, walaupun 30 tahun dah pembacaan saya, saya rasa definisi dia tetap tidak berubah. Iaitu definisi asal yang dimaksudkan oleh Ibn Khaldun ialah 'asabiyyah' itu ada konotasi positif yang pada dia apabila dia study, dia research, dia aplikasi dengan masyarakat dia, dengan suasana sekitar, itulah 'asabiyyah' yang bersifat positif, yang dia cuba jadikan landasan untuk pembinaan sesebuah negara atau daulah F3

Ini sangat baik, positif di mana kasih sayang yang positif ini akan mempertahankan hak kita dan tidak sewenang-wenangnya menyerang hak lain. F3

Ini kerana 'asabiyyah' Ibnu Khaldun adalah 'asabiyyah' yang didukung oleh kekuatan agama yang menjadi hala tuju dan nilai yang sama antara ahli. Seperti mana informan berikut menyatakan bahawa,

Itu yang dipegang positifnya. Jadi bila kita nak develop daripada badawa kepada hadhara kepada daulah yang lebih besar, internasional dia memang bermula daripada fitrah beragama, kasih sayang, rahmat, silaturrahim kemudian dengan adanya kasih sayang, rahmat dan sifat defensif,

protective semua tu, keluar dekat luar. Dia signifikan dekat luar. Functional dekat luar. Jadi itu dia yang positif itu. Yang itu dia langkah menjadi teras kepada membina nationality apa semua tu, mesti ada rangkuman itu. Saya melihat itu yang kuat. f3

'asabiyyah sepatutnya berpandukan prinsip Tauhid, yang telusnya berpandukan prinsip Tauhid. Kemudian, ikatan yang sejahtera dari segi moral yang berpandukan Tauhid tadi, di mana Tauhid tadi diterangkan oleh Rasulullah saw, kita kena terima semuanya itu. Daripada pakej Islam, daripada bersumberkan Quran dan Sunnah. Maknanya benda tu dia pertahankan dan tidak boleh ada ekstremis yang membuatkan andaian-andaian salah dalam sudut itu. Maksudnya tak boleh kita bertindak ekstremis lah. Ada tindakan ekstrimis yang cuba pesong ke apa benda, tidak pertahankan yang hak sebenarnya. Dia akan berjalan dari situ di mana agama, falsafah, miliki adat apa semua, semuanya menuju kepada kebenaran dan kesejahteraan. ... Jadi itu 'asabiyyah kepada benda yang tidak elok. Dia taasub kepada benda yang salah. Ha, itu yang ekstremis sebenarnya. F3

Malahan, penetapan bahawa 'asabiyyah Ibnu Khaldun adalah berkonotasi positif ialah apabila Ibnu Khaldun turut menekankan mengenai kekuatan 'asabiyyah apabila ahlinya berani mengajukan tuntutan dan menuntut hak sekiranya berlaku penindasan serta sesuatu kepincangan oleh ahli mereka atau salah guna kuasa pemimpin mereka. Justeru, karakteristik 'asabiyyah Ibnu Khaldun berikutnya ialah berani mengajukan tuntutan.

Berani Mengajukan Tuntutan

Perbincangan mengenai 'asabiyyah Ibnu Khaldun berkonotasi positif membawa kepada perbincangan karakteristik mengenai berani mengajukan tuntutan. Ibnu Khaldun menegaskan bahawa 'asabiyyah dapat melahirkan kemampuan untuk mempertahankan diri seseorang untuk melindungi diri sendiri, dan untuk mengemukakan tuntutan; kepatuhan membabi buta akan menghancurkan 'asabiyyah. Rakyat yang masih memiliki kekuatan 'asabiyyah, mereka akan mengajukan tuntutan bagi memenuhi kehendak mereka bersama. Sebaliknya, sekiranya rakyat telah pudar 'asabiyyah, mereka hanya patuh atas segala keputusan pemerintah. Mereka hanya patuh walaupun telah berlaku penindasan ke atas mereka dan ini menandakan 'asabiyyah yang pudar kerana mereka telah lemah sehingga tidak sanggup berjuang menuntut hak dan menangani penindasan (DBP, 1967, 2009). Pernyataan di bawah adalah persetujuan para informan yang membincangkan karakteristik ini.

Walaupun dengan pemerintah sendiri. Kalau have a strong 'asabiyyah dan kalau tengok yang tahap tu kan, strong 'asabiyyah sepatutnya... boleh mengajukan kalau ada kesalahan yang dibuat oleh pemerintah. ...melainkan kalau tahap dia dah nak jatuh, dah loose 'asabiyyah tu, barulah dia akan redha saja dengan apa yang pemerintah buat. F2.

Kalau dalam keadaan masa Badwi tu kalau ditindas, memang dia kata puak Badwi ni kalau ditindas dia akan serang balik. Ha, itu sifat-sifat yang ada. ...Sebab apabila ditindas mereka melawan, defend. Itu memang dipuji sebagai satu model nomad yang baik, model kehidupan yang baik. So, maknanya dia appreciate lah, kalau macam tu boleh buat. Dia tidak kata yang tu tak bagus. Malah saya rasa kalau sampai tahap hadharah pun kalau ditindas, memang kena la kan, kena berani mengajukan tuntutan lah. F3

Ini membuktikan bahawa *'asabiyyah* Ibnu Khaldun bukan suatu ketaasuban sebaliknya suatu semangat yang didasarkan oleh nilai agama yang mendorong moral yang tinggi. Malahan ia menjadi satu pengukur kepada tahap *'asabiyyah* itu sama ada berada di tahap kuat atau lemahnya sesebuah masyarakat.

KESIMPULAN

Analisis awal ini menunjukkan bahawa perbincangan *'asabiyyah* oleh Ibnu Khaldun tidak diragui lagi dapat diaplikasikan kerelevanannya dalam masyarakat moden dan pelbagai masa kini. Karakteristik yang terdapat adalah *'asabiyyah* Ibnu Khaldun memiliki kekuatan dan memenuhi fitrah manusia dalam bermasyarakat. Faktor agama sebagai pendukung penting dalam kekuatan *'asabiyyah* adalah suatu yang utama dalam memberi panduan dan hala tuju setiap individu memenuhi tujuan dan matlamat kehidupannya seiring dengan perkongsian nilai dan matlamat dalam ahli masyarakatnya. Malahan *'asabiyyah* Ibnu Khaldun bukan suatu ketaasuban kepada kelompoknya sahaja dan ini dibuktikan apabila Ibnu Khaldun turut membincangkan bahawa *'asabiyyah* boleh turut dimiliki oleh mereka yang di luar daripada bangsa atau keturunannya. Ini turut membuktikan bahawa *'asabiyyah* Ibnu Khaldun bukan bersifat etnosentrik malahan mengamalkan keterbukaan kepada individu lain yang saling menghormati dan memiliki nilai dan matlamat yang sama untuk dikecapi secara kolektif.

'asabiyyah Ibnu Khaldun juga mengetepikan prinsip ketaasuban apabila Ibnu Khaldun turut membincangkan bahawa ahli masyarakat berhak untuk mengajukan pendapat dan tuntutan sekiranya hak atau berlaku penindasan ke atas diri dan ahli masyarakat mereka waima ia dilakukan oleh pemimpin mereka sendiri. Ini menunjukkan bahawa *'asabiyyah* Ibnu Khaldun ini sangat relevan dalam menentang ketidakadilan dan menyemai ketulusan dalam sesebuah pentadbiran kerajaan. Malahan ini memperlihatkan bahawa perbincangan Ibnu Khaldun mengenai *'asabiyyah* telah terlebih dahulu dibincangkan oleh sarjana Islam sebelum konsep patriotisme yang sebenar atau asli ("*genuine*" or "*true*" *patriotism*) atau "*patriotisme* konstruktif" dibincangkan oleh sarjana Barat.

Secara tuntas, walaupun perbincangan Ibnu Khaldun mengenai *'asabiyyah* ini telah dibincangkan lebih daripada 600 tahun lampau dan dibincangkan dalam kerangka masyarakat Arab, namun ia tidak lapuk dek hujan tidak lekang dek panas kerana kerelevanannya tidak dapat disangkal lagi dapat diaplikasikan dalam masyarakat heterogen yang unik dan pelbagai dalam setiap peradaban sehingga kini walau dalam corak dan bentuk masyarakat yang berbeza.

Penghargaan

Kami ingin menyampaikan setinggi-tinggi penghargaan kepada Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) atas pembiayaan kewangan melalui geran penyelidikan, PPPI/FKP/PPT/0217/051000/11818.

RUJUKAN

Alatas, Syed Farid (2013). *Makers of Islamic Civilization: Ibn Khaldun*. India: Oxford University Press.

Alatas, Syed Farid (2014). *Appying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.

Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology. *International Sociology*, 5(3): 319–335.

Dhaouadi, M. (1997). *New Explorations Into The Making Of Ibn Khaldun's Umran Mind*. Kuala Lumpur: A.S Noordeen.

Ibnu Khaldun (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Terjemahan oleh Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ibnu Khaldun (2009). *Mukadimah*. Terjemahan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Indriaty Ismail (2015). *'asabiyyah dan Kepentingannya*. Dalam Ahmad Sunawari Long (ed.), *Falsafah Ibnu Khaldun (ms. 101-110)*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia.

Zainab al-Khudhairi (1979). *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*. Bandung: Pustaka.

KESILAPAN BERKAITAN TEKS DALAM PERISIAN DIGITAL ISLAM: KAJIAN KES TERHADAP PERISIAN AL-MAKTABAH AL-SYAMILAH DAN JAWAL' AL-KALIM

A. Irwan Santeri bin Doll Kawaid
Mohd Aminuddin bin Israbani
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
E-Mail: a.irwan@usim.edu.my

ABSTRAK

Platform digital telah menjadi fenomena baru dalam kehidupan manusia hari ini. Antara bidang kehidupan yang terawal memanfaatkan platform ini adalah bidang ilmu pengetahuan. Bukan sahaja untuk aktiviti komunikasi, pembentangan dan pembelajaran, malah dalam menyelesaikan beberapa perkara rumit berkaitan sesuatu masalah ilmu. Tidak terkecuali dalam mengambil sisi positif platform ini ialah bidang pengajian Islam. Semenjak dari awal kemunculan era digital, pelbagai platform berkaitan ilmu Islam telah diwujudkan oleh pelbagai pihak. Tujuannya ialah bagi memudahkan umat Islam mendekati diri dengan ilmu-ilmu Islam. Platform-platform tersebut sama ada dalam bentuk perisian desktop, laman sesawang atau aplikasi talifon mudah alih. Mesra pengguna dan mempunyai sumber data yang banyak menjadi faktor mengapa platform-platform tersebut lebih menjadi pilihan. Selain untuk memperolehi maklumat, terdapat pelbagai fungsi tambahan lain yang memudahkan dalam menyelesaikan beberapa permasalahan berkaitan ilmu. Antara platform yang sering mendapat perhatian pengguna ialah platform digital berbentuk perisian. Rendah tahap dimanipulasi, data maklumat yang banyak serta mempunyai fungsi tambahan mesra pengguna menjadikan platform tersebut lebih popular. Banyak pihak yang bergantung kepada platform ini terutamanya dalam berinteraksi dengan teks. Namun, terdapat sesetengah pihak yang menggunakannya tidak melakukan sebarang semakan terhadap keabsahan teks-teks yang terdapat dalam perisian-perisian tersebut. Meskipun sesetengah perisian tersebut ada yang sering dinaik taraf sistem pengoperasiannya serta tahap kesilapan teks didakwa telah dikurangkan, namun tiada kajian terkini terhadap perkara tersebut. Bagi mengetahui tahap sebenar keabsahan teks yang terdapat perisian-perisian tersebut, satu kajian kes dilihat perlu dilakukan. Justeru, kajian ini bertujuan mengkaji tahap keabsahan teks yang terdapat dalam perisian-perisian ilmu berkaitan Islam dengan memfokuskan kajian terhadap dua perisian yang sering digunakan oleh umat Islam iaitu perisian al-Maktabah al-Syamilah versi 4.38 dan Jawami al-Kalim versi 4.5. Diharapkan agar dapatan kajian ini dapat mendedahkan ketepatan teks yang terdapat dalam perisian-perisian tersebut serta dapat membantu para pengguna dalam mengenalpasti kesilapan yang berlaku.

Kata Kunci: kesilapan, teks, perisian, al-Maktabah al-Syamilah, Jawami al-Kalim.

PENDAHULUAN

Penggunaan teknologi maklumat dan komunikasi (ICT) telah menjadi suatu yang lumrah dalam kehidupan manusia hari ini. Dalam bidang pendidikan, selain bagi tujuan pembentangan, interaktif dan komunikasi, banyak lagi kemudahan berkaitan ilmu pengetahuan yang boleh dimanfaatkan daripada kemajuan itu. Dalam bidang ilmu hadis, telah terdapat banyak aplikasi ICT berkaitan

dengan hadis Nabi SAW yang dibangunkan. Pembangunan tersebut bertujuan memudahkan umat Islam mendekati diri dengan sumber kedua Islam itu. Aplikasi-aplikasi yang dibangunkan sentiasa maju seiring dengan kemajuan baru yang terdapat dalam dunia ICT. Ia bukan sahaja dalam bentuk pendigitalan kitab-kitab hadis sahaja, malah dengan inovasi fungsi-fungsi termaju lain seperti mempunyai fungsi memberi gambar rajah sanad, fungsi takhrij dan lain-lain.

Antara platform digital hadis yang sering digunakan oleh orang ramai ialah platform digital berbentuk perisian. Rendah tahap dimanipulasi, data yang banyak serta mempunyai fungsi tambahan mesra pengguna menjadikan platform tersebut lebih popular. Banyak pihak yang bergantung kepada platform ini terutamanya dalam berinteraksi dengan teks. Namun, terdapat sesetengah pihak yang tidak melakukan sebarang semakan terhadap ketepatan teks-teks tersebut. Meskipun sesetengah perisian tersebut ada yang sering dinaik taraf sistem pengoperasiannya serta tahap kesilapan teks didakwa dikurangkan, namun tiada kajian terkini berkaitan perkara tersebut dilakukan. Bagi mengetahui tahap sebenar ketepatan teks yang terdapat perisian-perisian tersebut, satu kajian kes dilihat perlu dilakukan.

Justeru, kajian ini bertujuan mengkaji tahap ketepatan teks yang terdapat dalam beberapa perisian ilmu berkaitan Islam dengan memfokuskan terhadap dua perisian yang sering digunakan oleh umat Islam iaitu perisian al-Maktabah al-Syamilah versi 4.38 dan Jawami al-Kalim versi 4.5.

Pengenalan kepada Perisian Al-Maktabah al-Syamilah versi 4.38

Perisian al-Maktabah al-Syamilah atau pun nama lainnya “al-Mausu’ah al-Syamilah” adalah satu perisian berbahasa Arab yang terbesar. Ia juga adalah perisian paling popular lantaran mempunyai kelebihan yang banyak. Antara kelebihan utamanya adalah mesra pengguna dan mengandungi sumber rujukan utama Islam yang banyak termasuk dalam bidang sejarah, bahasa dan budaya Arab. Perisian ini diedarkan dalam talian secara percuma dan boleh dimuat turunnya daripada lama web www.shamela.ws.

Perisian ini mula dibangunkan dan diedarkan untuk kali pertama pada tahun 2005. Sehingga kini versinya telah mencapai 4.38. Terdapat lebih kurang 6111¹ buah buku dengan ribuan jilid termasuklah kertas kerja persidangan, artikel, fatwa dan bahan-bahan ilmiah lain di dalamnya. Kebanyakan buku-buku yang terdapat di dalamnya adalah buku-buku klasik utama dalam bidang-bidang yang disebutkan tadi. Buku berkaitan hadis boleh dianggap di antara yang koleksi yang terbanyak yang terdapat dalam aplikasi ini.²

¹ Setakat maklumat pada 25/10/2013. Sumber <http://shamela.ws/index.php/page/official>.

² Terdapat maklumat yang menyatakan bahawa Dr. Nafi adalah orang yang bertanggungjawab membangunkan aplikasi ini. Tetapi tidak banyak diketahui tentang beliau dan orang-orang yang membantu beliau dalam membangunkannya. Buku-buku yang terdapat di dalamnya dikatakan kebanyakannya adalah hasil diterima daripada orang ramai. t.t. *Ma Qisah al-Syamilah wa Dr. Nafi*. Diakses Januari 20, 2014. <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=118839>.

Antara ciri mesra penggunaan aplikasi ini adalah pengguna boleh mengubah suai, menambah koleksi kitab, membuat salinan dengan mudah. Selain itu, walaupun mengandungi buku-buku yang banyak, tetapi perisian ini tidak berat. Maka tempoh apa-apa proses yang diambil adalah singkat.

Antar mukanya menggunakan bahasa Arab dan belum terdapat versi bahasa lain. Justeru, untuk menggunakannya, pengguna perlu mengetahui bahasa Arab dan istilah-istilah komputer dalam bahasa Arab. Sistem operasi yang digunakan adalah: Window. Kapasiti versi terbarunya pula adalah sekitar 14 GB.

Pada tahun 2020 telah terdapat versi terbarunya. Namun, ketika kertas kerja ini dibuat penulis belum sempat mengkajinya.

Fungsi-fungsi Utama

Antara fungsi-fungsi utamanya adalah:

- Boleh dinaik taraf dari semasa ke semasa.
- Kemudahan membaca buku.
- Kemudahan carian teks Quran.
- Kemudahan melihat tafsir Quran.
- Kemudahan menyalin teks.
- Kemudahan memuat turun buku.
- Kemudahan menambah buku secara manual.
- Kemudahan memperbaiki kesilapan tulisan atau maktumat.
- Kemudahan mencari maklumat perawi.
- Kemudahan mengubah aturcara perisian, seperti saiz tulisan bentuk tulisan (font) warna tulisan dan gambar latar.
- Kemudahan-kemudahan tersebut turut dimudahkan lagi dengan fungsi-fungsi lain yang mesra pengguna bagi setiapnya.

Selain itu, buku-buku yang terdapat di dalamnya dikategorikan mengikut bidang atau ciri-ciri tertentu. Tujuannya untuk memudahkan proses pencarian.

Sebahagian buku yang terdapat di dalamnya mempunyai maklumat lengkap; nama pengarang, nama penerbit, nama pentahqiq, edisi, tahun terbit, tempat terbit mengikut edisi buku bercetak. Buku-buku tersebut, nombor-nombor turutannya, muka surat dan jilid yang terpapar padanya adalah mengikut susunan buku bercetak. Dengan itu ia boleh digunakan bagi tujuan akademik dan bagi tujuan rujukan lain. Ada pun sebahagian buku yang lain tidak mempunyai maklumat lengkap, maka maklumat nombor-nombor muka surat dan jilid yang terpapar padanya tidak boleh dijadikan sandaran ilmiah. Tetapi isi kandungannya adalah sama seperti buku asal.

Terkadang terdapat banyak kesilapan yang berlaku dari sudut ejaan, kehilangan perkataan dan kesilapan-kesilapan lain. Perkara ini banyak berlaku pada versi-versi awalnya, tetapi ia telah diperbaiki dari semasa ke semasa, malah kini para pengguna dapat memberi teguran atau memperbaiki sendiri kesilapan-kesilapan tersebut.

Bagi mereka yang mempunyai latar belakang bahasa Arab dan penguasaan terhadap karya arab dengan kuat, kesilapan-kesilapan tersebut mudah disedari. Kesilapan-kesilapan tersebut boleh dianggap kecil jika dibandingkan dengan usaha mereka yang menyalin buku-buku itu ke edisi digital dan menyumbangannya ke perisian ini tanpa mendapat apa-apa bayaran.

Pengenalan kepada Perisian Jawami al-Kalim

Perisian Jawami al-Kalim merupakan sebuah perisian khusus berkaitan hadis yang berbahasa Arab. Perisian ini boleh dikategorikan sebagai aplikasi jenis termaju.³ Ia telah dibangunkan oleh Syarikat Offok iaitu sebuah syarikat yang berpangkalan di Mesir.

Perisian ini mula dibangunkan pada tahun 1988 dan dijual kepada orang ramai. Pembangunnya telah mengambil masa selama 30 tahun untuk disiapkan sebelum dipasarkan pada tahun 2003. Para penyelidik yang terlibat dalam pembangunannya adalah seramai 350 orang.⁴

Orang yang bertanggungjawab membangunkan persian ini adalah Mahmoud al-Marakibi yang juga berasal dari Mesir. Beliau yang dilahirkan pada tahun 1945 dan mempunyai latar belakang kejuruteraan dari Universiti 'Ain al-Syam, Mesir.⁵ Beliau memulakan pembangunannya ketika menerajui Syarikat al-Turath yang berpangkalan di Mesir. Kemudian mula memasarkannya ketika beliau menerajui Syarikat al-Offok pada tahun 2003.

Hak milik perisian ini kemudian dibeli dan dibiayai oleh pemegang wasiat Qasim Darwisy Farkhro. Mereka kemudiannya mewakafkannya kepada umat Islam dengan kerjasama Kementerian Wakaf Qatar.⁶ Kerjasama dari pihak kementerian tersebut merupakan suatu nilai tambah terhadap jaminan keautoritian isi kandungan perisian ini. Perisian kini boleh dimuat turun secara percuma daripada mana-mana laman web yang menyedia pautannya kerana dilaman web rasminya iaitu islamweb.net tidak lagi menyediakan kemudahan memuat turun. Malah menyediakan kod pautan bagi sesiapa yang mahu menyebarkannya melalui laman web lain. Dahulu ia juga terdapat dalam versi dalam taliannya yang boleh digunakan melalui laman web yang sama. Tetapi kini, laman tersebut sudah tidak lagi beroperasi.

Perisian ini mengandungi 1400 buku berkaitan hadis dan sedikit daripada beberapa bidang-bidang lain seperti tafsir, fekah dan aqidah. 543 buah buku daripadanya masih dalam bentuk manuskrip, iaitu belum dicetak.

³ Perisian aplikasi terbahagi kepada dua bahagian iaitu perisian asas dan perisian termaju. Perisian asas adalah perisian yang digunakan untuk meningkatkan produktiviti pengguna manakala perisian termaju pula adalah perisian untuk tujuan khusus dan memerlukan kepakaran untuk menggunakannya. Dengan bantuan komputer, kini anda boleh melaksanakan berbagai operasi yang dahulunya hanya boleh dilaksanakan oleh pakar yang terlatih. <http://rft3107.whatta.org/?p=489>. Dilihat pada 29hb Ogos 2012.

⁴t.t. *Ta'rif bi Jawami al-Kalim*. Diakses Oktober 25, 2013. <http://gk.islamweb.net:8080/GKAbout.pdf>.

⁵t.t. *al-Sirah al-Zatyyah li Mahmud Murakibi*. Diakses January 20, 2014. <http://mahmoudelmarakby.com/>.

⁶ Kementerian waqaf adalah kementerian yang hal ehwal agama.

Selain itu, terdapat sebanyak 700 ribu sanad hadith telah digarap dan disertakan dengan hukum statusnya secara ringkas termasuklah kritikan terhadap perawi dalam sanad, di samping kemudahan capaian terhadap sanad-sanad lain atau hadis-hadis lain yang mempunyai kaitan dengan hadis tersebut. Malah seramai 41,928 ribu orang perawi telah dikaji status mereka dan dimuatkan maklumat mereka ke dalamnya.

Fungsi dan kelebihan

Perisian ini mempunyai pelbagai fungsi jenis maju (advanced) yang tidak terdapat pada perisian hadis lain. Kesemua fungsi yang terdapat dalam perisian ini, menurut teks pengenalan ringkas kepada perisian ini, adalah 69. Secara ringkasnya antara fungsi dan kelebihan tersebut adalah:

- Teks yang berbaris. Terdapat baris bacaan bagi kebanyakan teks yang terdapat dalam perisian ini.
- Pautan kamus.
- Gambaran rajah sanad.
- Capaian maklumat hasil carian hadith seperti sumber, bab dan kitab.
- Memberi maklumat perawi
- Memberi maklumat tentang komentar ulama bagi setiap perawi
- Memberi maklumat status hadith.
- Kemudahan Takhrij.
- Memberi bilangan riwayat perawi.

Banyak lagi fungsi-fungsi maju yang lain. Aplikasi ini memudahkan capaian maklumat hasil carian seperti sumber hadis, memberi maklumat kedudukan hadis dalam kitab dan bab, memberi rantaian sanad berserta gambar rajahnya, memberi maklumat kritikan bagi setiap perawi, memberi maklumat hukum hadith, takhrij, mutaba'at, syawahid, atfah dan lain-lain lagi. Oleh kerana fungsi dan kelebihan ini, perisian ini boleh dianggap sebagai aplikasi hadis yang sangat bermanfaat.

Antara contoh kelebihan aplikasi ini adalah:

Fungsi Paparan

Fungsi ini mengandungi:

- Paparan hadis
- Paparan sahabat

Paparan hadis

Fungsi ini boleh memaparkan hadis carian dengan data bilangan periwayatannya. Jenis carian hadis boleh dipilih melalui kotak pilihan yang disediakan.

Paparan Sahabat

Dalam bahagian boleh dilihat jenis sahabat mengikut:

- Jumlah riwayat
- Tempat tinggal
- Tempat wafat

- Kabilah
- Kedudukan
- Masa masuk Islam

Fungsi carian

Fungsi ini membolehkan carian:

- Teks hadis
- Maklumat Perawi
- Maklumat Ulama
- Komentaar (al-Jarh wa al-Ta'dil)

Carian teks hadis

Fungsi ini membolehkan carian teks hadis. Kata carian boleh dimasukkan daripada mana-mana bahagian tengah atau akhirnya. Pelbagai pilihan cara carian disediakan.

Carian Maklumat Perawi

Maklumat perawi hadis boleh diketahui melalui beberapa cara. Antaranya dengan mengklik di atas mana-mana nama perawi yang terdapat dalam sanad hadis. Atau melalui bahagian carian perawi.

- Melalui sanad hadis.

Nama perawi dalam sanad hadis perlu diklik. Seterusnya paparan seperti berikut akan muncul:

The screenshot displays a form for a narrator's profile. Key fields include:

- Generasi Perawi:** 1
- Jantina Perawi:** ذكر (Male)
- Nama penuh perawi:** عبد الله بن عبد الملك
- Kunyah perawi:** أبو عبد الله
- Tahun wafat perawi:** 8
- Other fields:** اسم الراوي (Abdullah bin 'Abd al-Malik), اسم الشهرة (Abi al-Hajj al-Qafari), النسب (Abi al-Hajj), النقب (al-Hajj), الرتبة (al-Hajj), سنة الميلاد (8), بلد الوفاة (Hajj), بلد الإقامة (Hajj), روى له (Abi al-Hajj), and المولى (Hajj).

Paparan ini adalah contoh bagi perawi ‘Abdullah bin ‘Abd al-Malik. Paparan ini mengandungi lima bahagian penting;

1. Maklumat umum tentang perawi yang mengandungi maklumat berkaitan nama penuh perawi, jantinya, nama masyhurnya, nama kunyahnya, nama masyhurnya, nisbahnya, sifatnya yang tertentu, gelarannya, kegiatannya, mazhabnya, statusnya, bilangan generasi, tahun wafat, tahun kematiannya, umurnya, tempat tinggalnya, tempatan kematiannya, keluarga terdekatnya, maulanya dan ulama yang meriwayatkan hadisnya.
2. Paparan komentar ulama hadis terhadap statusnya. Dalam paparan ini, semua komentar ulama terhadap perawi disenaraikan di sini.
3. Senarai nama gurunya.

4. Senarai murid perawinya.
5. Teks berkaitan dengan perawi yang terdapat dalam kitab Tahzib al-Kamal.

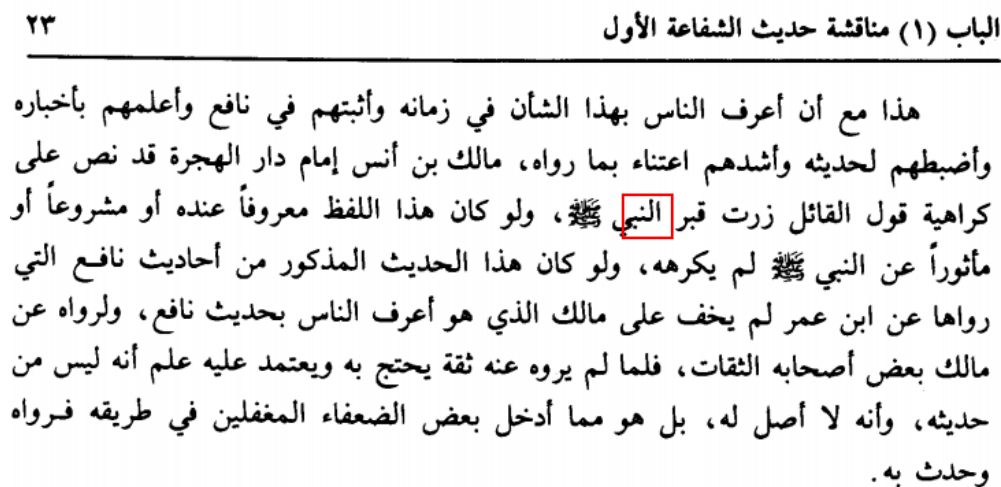
Kesilapan Berkaitan Teks dalam Perisian Digital Islam: al-Maktabah al-Syamilah dan Jawal' Al-Kalim

Seperti yang telah dinyatakan tadi, pada awal kemunculan perisian-perisian berkaitan ilmu-ilmu Islam, banyak kesalahan teks telah dikesan berlaku terutamanya dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah. Namun, setelah versinya dinaiktaraf dan terdapat penambahbaikan dari sudut ketepatan teks, terdapat pengurangan dalam kesilapan-kesilapan tersebut. Dengan penambahbaikan tersebut, mungkin terdapat banyak teks yang telah diperbaiki. Namun, oleh kerana jumlah teks yang banyak, kemungkinan penambahbaikan tersebut tidak dapat dilakukan secara menyeluruh boleh berlaku.

Berbeza dengan perisian Jawami' al-Kalim, perisian ini tidak dapat dinaik taraf kerana tidak lagi dikendalikan oleh pembangunnya selepas hak miliknya telah dibeli oleh pewakaf. Jika terdapat sebarang kesilapan teks, ia tidak dapat diperbaiki. Namun kesilapan teks yang terdapat dalam perisian ini agak kurang jika dibandingkan dengan perisian al-Maktabah al-Syamilah di awal kemunculannya.

Berikut disenaraikan kesilapan berkaitan teks yang terdapat dalam dua perisian ini setelah dibandingkan dengan teks daripada sumber yang bercetak.

Contoh 1



Gambar 1: Teks daripada kitab al-Sarim al-Munki fi al-Rad 'ala al-Subki. Jilid 1, halaman 23.

[هذا الكتاب من إضافات المستخدمين وليس صادراً عن الموقع الرسمي للمكتبة]

هذا مع أن أعرف الناس بهذا الشأن في زمنه وأثبتهم في نافع وأعملهم بأخباره وأضبطهم لحديثه وأشهدهم باعتناء بما رواه ، مالك بن أنس إمام دار الهجرة قد نص على كراهية قول القائل زرت قبل النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو كان هذا اللفظ معروفاً عنده أو مشروعاً أو مأثوراً عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكرهه ، ولو كان هذا الحديث المذكور من أحاديث نافع التي رواها عن ابن عمر لم يخف على مالك الذي هو أعرف الناس بحديث نافع ، ولرواه عن مالك بعض أصحابه الثقات ، فلما لم يروه عنه ثقة محتج به ويعتمد عليه علم أنه ليس من حديثه ، وأنه لا أصل له ، بل هو مما أدخل بعض الضعفاء المغفلين في طريقه فرواه وحدث به .
وقد قال الحافظ أبو جعفر محمد بن عمر العقيلي في كتاب الضعفاء : موسى بن هلال البصري سكن الكوفة عن عبيد الله بن عمر . لا يصح حديثه ولا يتابع عليه .

Gambar 2: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah.

Daripada teks yang sama ini dalam contoh 1, dilihat terdapat perbezaan pada perkataan "قبر" yang terdapat dalam kitab al-Sarim al-Munki fi al-Rad 'ala al-Subki yang bercetak dan perkataan "قبل" dalam kitab tersebut dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah. Perbezaan ini memberi impak yang besar kerana maksud kedua-duanya yang berbeza.

Contoh 2

(٣١٦) (باب إيجاب الصدقة في الزبيب إذا بلغ خمسة أوسق . وفي القلب من هذا الإسناد ، ليس هذا الخبر مما سمعه عمرو بن دينار من جابر - علمي -) .

Gambar 1: Teks daripada kitab Sahih Ibn Khuzaimah. Jilid 4, halaman 36.

باب إيجاب الصدقة في الزبيب إذا بلغ خمسة أوسق و في القلب من هذا الإسناد ليس هذا الخبر مما سمعه عمرو بن دينار من جابر علمي

Gambar 2: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah

Daripada teks yang sama ini dalam contoh 2, dilihat terdapat perbezaan pada perkataan "الإسناد" yang terdapat dalam kitab Sahih Ibn Khuzaimah yang bercetak dan perkataan "الإستاد" dalam kitab tersebut dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah. Terdapat kesilapan pada tulisan kitab tersebut dalam versi perisian al-Maktabah al-Syamilah.

Contoh 3

٢٣٠٤ - حدثنا بشر بن آدم ، حدثنا منصور بن زيد الموصلي ، حدثنا محمد بن مسلم -
يعني الطائفي - عن عمرو بن دينار ، عن جابر بن عبد الله

أن رسول الله ﷺ قال : « ليس على الرجل المسلم زكاة في كرمه ولا
زرعه إذا كان أقل من خمسة أوسق » .

Gambar 9: Teks daripada kitab bercetak Sahih Ibn Khuzaimah. Jilid 4, halaman 36.

2304 - حدثنا بشر بن آدم حدثنا منصور بن زيد الموصلي حدثنا محمد بن مسلم يعني الطائفي
عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال : ليس على
الرجل المسلم زكاة في كرمه و لا زرعه إذا كان من خمسة أوسق
قال : إسناده ضعيف لسوء حفظ الطائفي وأعله المصنف بالانقطاع كما في الذي بعده ويعني عنه
حديث أبي سعيد الذي قبله

Gambar 10: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah

باب إيجاب الصدقة في الزبيب إذا بلغ خمسة أوسق.
وفي القلب من هذا الإسناد. ليس هذا الخبر مما سمعته عمرو بن دينار من جابر. علمي.
(2157) - [2156] حدثنا بشر بن آدم. حدثنا منصور بن زيد الموصلي. حدثنا محمد بن مسلم
يعني الطائفي. عن عمرو بن دينار. عن جابر بن عبد الله. أن رسول الله ﷺ قال: " ليس على
الرجل المسلم زكاة في كرمه. ولا زرعه إذا كان أقل من خمسة أوسق ."

Gambar 11: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim

Daripada contoh ini, dilihat terdapat perbezaan pada satu teks hadis di antara kitab Sahih Ibn Khuzaimah yang bercetak dan perisian Jawami al-Kalim dengan perisian al-Maktabah al-Syamilah. Dalam kitab yang bercetak dan perisian Jawami al-Kalim, terdapat perkataan "أقل" dalam hadith tersebut. Sedangkan dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah perkataan tersebut tidak ada.

Contoh 4

٢٣٠٦ - حدثنا محمد بن يحيى ، حدثنا عبد الرازق ، حدثنا ابن جريج ، أخبرني عمرو بن دينار قال سمعته عن جابر بن عبد الله عن غير واحد عن جابر بن عبد الله قال :
« ليس فيما دون خمسة أوسق من الحب صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق من الحلو صدقة » .
قال [٢٣٥ - أ] أبو بكر : يعني بالحلو التمر وهذا هو الصحيح ، لا رواية محمد بن مسلم الطائفي ، وابن جريج أحفظ من عدد مثل محمد بن مسلم .

Gambar 9: Teks daripada kitab bercetak Sahih Ibn Khuzaimah. Jilid 4, halaman 37.

2306 - حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الرازق حدثنا ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار قال سمعته عن جابر بن عبد الله عن غير واحد عن جابر بن عبد الله قال : ليس فيما دون خمسة أوسق من الحب صدقة و ليس فيما دون خمسة أوسق من الحلو صدقة
قال أبو بكر : يعني بالحلو التمر و هذا هو الصحيح لا رواية محمد بن مسلم الطائفي و ابن جريج أحفظ من عدد مثل محمد بن مسلم

Gambar 10: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah

Dalam contoh ini, terdapat perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Ibn Jurajj pada kitab Sahih Ibn Khuzaimah yang bercetak dan perisian al-Maktabah al-Syamilah. Dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah namanya ditulis dengan "ابن جريج". Sedangkan tulisan yang betul ialah "ابن جريج".

Contoh 5

ثنا القاسم بن زكريا ، ثنا عبد الله بن هاشم الطوسي ، ثنا عبد الله بن نمير ، ثنا عتبة بن يقظان أو ابن أبي يقظان ، عن داود بن علي عن أبيه ، عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [إن المؤمن خلق مفتوناً تواباً نسياً فإن ذكر ذكر] .

Gambar 9: Teks daripada kitab bercetak al-Kamil fi Dhuafa al-Rijal. Jilid 3, halaman 958.

[من كتب الموقع الرسمي] الكامل في ضعفاء الرجال الإصدار: 1 http://www.shamela.ws
حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ زَكْرِيَا، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هَاشِمِ الطُّوسِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نَمِيرٍ، حَدَّثَنَا عُتْبَةُ بْنُ يَاقِظَانَ، أَوْ ابْنُ أَبِي يَاقِظَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ خُلِقَ مَفْتُونًا تَوَابًا نَسِيًّا فَإِنْ ذَكَرَ ذَكَرَ .

Gambar 10: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah

حجبت: 2792 مطبوع

(2795) - [3 : 559] ثنا أنس بن مالك، ثنا عبد الله بن هاشم الطوسي، ثنا عبد الله بن نمير، ثنا عتبة بن يقطين أو ابن أبي اليقطين، عن داود بن علي، عن أبيه، عن ابن عباس، قال رسول الله ﷺ: "إن المؤمن خفق نطقاً ثوباً ثوباً فإِنْ ذَكَرَ ذَكَرَ

Gambar 11: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim

Dalam contoh ini, terdapat perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Abdullah bin Numair pada kitab al-Kamil fi Dhuafa al-Rijal yang bercetak dan perisian al-Maktabah al-Syamilah. Dalam perisian al-Maktabah terdapat kesilapan cetakan pada perkataan بيم yang sebenarnya ialah بن. Kesilapan tersebut tidak berlaku dalam perisian Jawami' al-Kalim.

Contoh 6

وقد روى الأحوص بن حكيم، عن أبي الزاهرية، عن جبير بن نفير، قال معاذ بن جبل: إن النبي ﷺ احتجم وهو صائم.

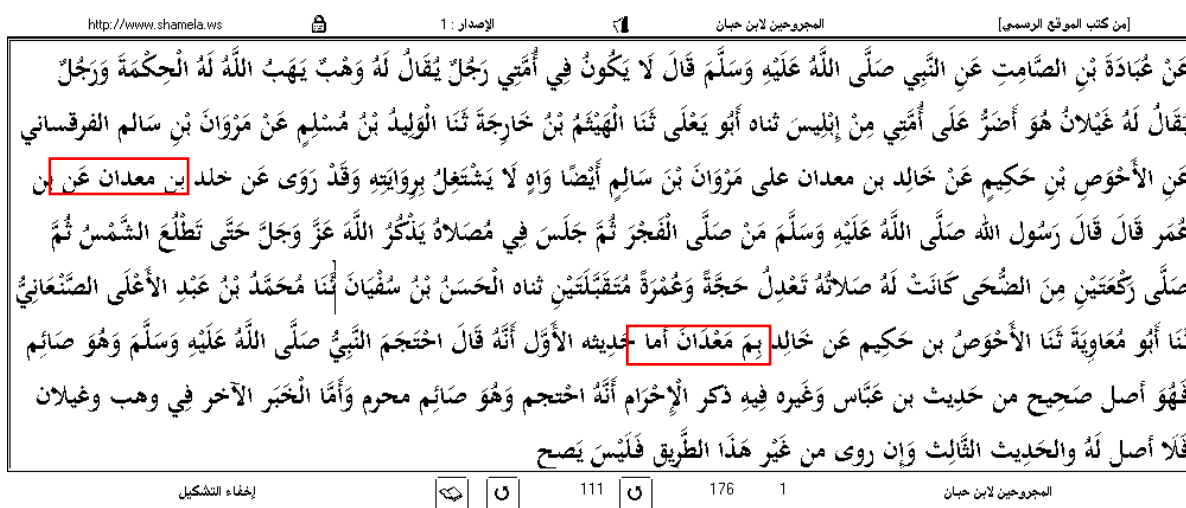
وروى عن خالد بن معدان، عن عباد بن الصامت، عن النبي ﷺ قال: «يَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: وَهَبُ، يَهَبُ اللَّهُ لَهُ الْحِكْمَةَ، وَرَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: غَيْلَانُ هُوَ أَضْرُّ عَلَى أُمَّتِي مِنْ إِبْلِيسَ»^(١).

حدثناه أبو يعلى، قال: حدثنا الهيثم بن خارجة، قال: حدثنا الوليد بن مسلم، عن مروان بن سالم القرقيساني، عن الأحوص بن حكيم، عن خالد بن معدان.

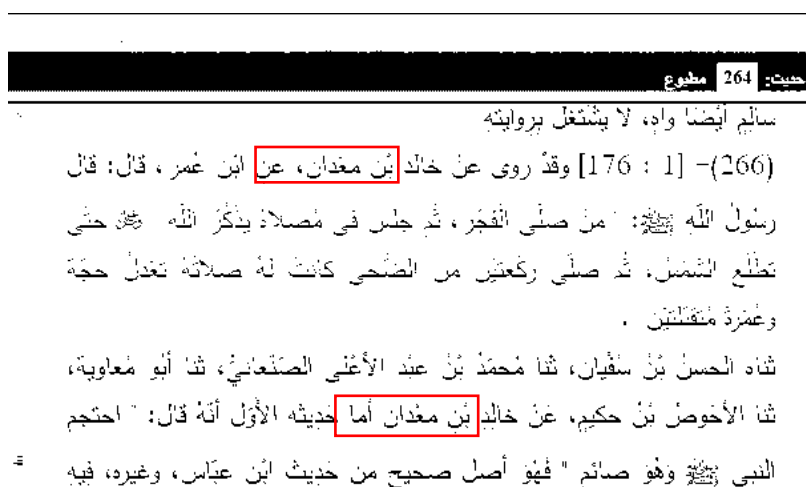
على أن مروان بن سالم أيضاً واه، لا يشتغل بروايته.

وقد روى عن خالد بن معدان، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ صَلَّى الْفَجْرَ [ثُمَّ] جَلَسَ فِي مُصَلَّاهُ يَذْكُرُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ مِنَ الصُّحَى كَانَتْ لَهُ صَلَاتُهُ تَعْدِلُ حَجَّةً وَعُمْرَةً مُتَقَبَّلَتَيْنِ»^(٢).

Gambar 9: Teks daripada kitab bercetak al-Majruhin. Jilid 1, halaman 198.



Gambar 10: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah



Gambar 11: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim

Dalam contoh ini, terdapat dua perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Khalid bin Ma'dan pada kitab al-Majruhin yang bercetak dan perisian al-Maktabah al-Syamilah. Dalam kitab al-Majruhin yang bercetak nama ialah خالد بن معدان, sedangkan dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah namanya ditulis secara salah dengan خالد بن معدان dan خالد بن معدان. Kesilapan tersebut juga tidak berlaku pada perisian Jawami' al-Kalim.

Contoh 7

ربيعي بن حراش عن عثمان رضي الله عنه

٣٣٧ - أخبرنا أبو الفتوح يوسف بن المبارك بن كامل بن الحسين بن محمد الخفاف - قراءة عليه ببغداد - قيل له: أخبركم أبو بكر، محمد بن عبد الباقي بن محمد البزار - قراءة عليه وأنت تسمع - أنا: أبو الفرج، أحمد بن عثمان بن الفضل بن جعفر المجنزي، أنا أبو القاسم عبيد الله بن محمد بن حبان، أنا أبو القاسم، عبدالله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، حدثني يوسف بن موسى، وأحمد بن منصور وغيرهما، قالوا: أنا عبيد الله بن موسى، عن أبي سيدان، عبيد بن الطفيل، قال: حدثني ربيع بن حراش، عن عثمان، أنه خطب إلى عمر ابنته فرده، فبلغ النبي ﷺ، فلما راح إليه عمر، قال: «يا عمر، أدلك على ختن خير لك من عثمان، وأدل عثمان على ختن خير منك؟» قال: نعم يا نبي الله. «قال: زوجني ابنتك، وأزوج عثمان ابنتي».

Gambar 3: Teks daripada kitab bercetak al-Ahadith al-Mukhtarah. Jilid 1, halaman 462.

http://www.shamela.ws 1: إحصاء 1: كتاب الموقع الرسمي | أحاديث المختارة = المستخرج من الإحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما

ربيعي بن حراش عن عثمان رضي الله عنه

337 - أخبرنا أبو الفتوح يوسف بن المبارك بن كامل بن الحسين بن محمد الخفاف قراءة عليه ببغداد قيل له أخبركم أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد البزار قراءة عليه وأنت تسمع أنا أبو الفرج أحمد بن عثمان بن الفضل بن جعفر المجنزي أنا أبو القاسم عبيد الله بن محمد بن حبان أنا أبو القاسم عبد الله بن محمد ابن عبد العزيز البغوي حدثني يوسف بن موسى وأحمد بن منصور وغيرهما قالوا أنا عبيد الله بن موسى عن أبي سيدان عبيد بن الطفيل قال حدثني ربيع بن حراش عن عثمان أنه خطب إلى عمر ابنته فرده فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فلما راح إليه عمر قال يا عمر أدلك على ختن خير لك من عثمان وأدل عثمان على ختن خير منك قال نعم يا نبي الله قال زوجني ابنتك وأزوج عثمان ابنتي

Gambar 4: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah.

(308) - [308] أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَتْوحِ يُوسُفُ بْنُ الْمُبَارَكِ بْنِ كَامِلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْخَفَافِ،
قِرَاءَةً عَلَيْهِ بِبَغْدَادَ. قِيلَ لَهُ: أَخْبِرْكُمْ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي بْنِ مُحَمَّدِ الْبَزَّازِ. قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنْتَ
تَسْمَعُ. أَنَا أَبُو الْفَرَجِ أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ جَعْفَرِ الْمُخَبَّرِيِّ. أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
مُحَمَّدِ بْنِ حَبَّانَ. أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْبَغَوِيِّ. حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ
مُوسَى، وَأَحْمَدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَغَيْرُهُمَا، قَالُوا: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى. عَنْ أَبِي سَيِّدَانَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
الطَّفَيْلِ. قَالَ: حَدَّثَنِي رَبِيعُ بْنُ حِرَاشٍ. عَنْ عُثْمَانَ. أَنَّهُ خَطَبَ إِلَى عُمَرَ ابْنَتَهُ فَرَدَّهُ. فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ
فَلَمَّا رَاحَ إِلَيْهِ عُمَرُ. قَالَ: " يَا عُمَرُ. أَذَلِكَ عَلَى خَتَنِ خَيْرٍ لَكَ مِنْ عُثْمَانَ. وَأَذَلَّ عُثْمَانَ عَلَى خَتَنِ
خَيْرٍ مِنْكَ؟ قَالَ: نَعَمْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ. قَالَ: زَوَّجَنِي ابْنَتَكَ. وَأَزَّوَجَ عُثْمَانَ ابْنَتِي ". هَذَا إِسْنَادٌ لَا بَأْسَ
بِهِ. لَكِنْ فِي الصَّحِيحِ: أَنَّ عُمَرَ عَرَضَ عَلَى عُثْمَانَ حَفْصَةَ لِيُنْحِكَهَا إِيَّاهُ. فَرَدَّ عَلَيْهِ: قَدْ بَدَأَ لِي الْأَ



Gambar 5: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim.

Daripada contoh ini, dilihat terdapat perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Uthman bin al-Fadl bin Ja'far al-Mujnizi pada kitab al-Ahadith al-Mukhtarah yang bercetak, perisian al-Maktabah al-Syamilah dan perisian Jawami al-Kalim. Pada kitab yang bercetak, nisbahnya ditulis dengan "المجنزي", begitu juga dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah. Dalam perisian Jawami al-Kalim, nisbahnya ditulis dengan "المخبزي".

Berkaitan perawi ini, beberapa versi tulisan nisbah beliau dikesan dalam beberapa tempat dalam kitab yang bercetak. Namun tulisan nisbah tersebut adalah sama dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah dan perisian Jawami' al-Kalim seperti versi yang bercetak.

Contoh 1

بَابُ الْقَافِ
٧٩٠٩ - س: قَتِيلَةُ بِنْتُ صَيْفِي الْأَنْصَارِيَّةِ، وَقِيلَ: الْجُهَنِيَّةِ.
وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأُولَى.
رَوَى عَنْ: النَّبِيِّ ﷺ (س).
رَوَى عَنْهَا: عَبْدِ اللَّهِ بْنُ يَسَارِ الْجُهَنِيُّ (س).
رَوَى لَهَا النَّسَائِيُّ، وَقَدْ وَقَعَ لَنَا حَدِيثُهَا بَعْلُو.
أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو الْحَسَنِ ابْنُ الْبُخَارِيِّ، وَعَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ
عَبْدِ الْمَلِكِ، وَأَحْمَدُ بْنُ شَيْبَانَ، قَالُوا: أَخْبَرَنَا أَبُو حَفْصِ بْنِ طَبْرَزْدَ،
قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ يَحْيَى بْنُ عَلِيِّ بْنِ الطَّرَاحِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا
أَبُو الْفَرَجِ أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ جَعْفَرِ الْمُخَبَّرِيِّ، قَالَ:
أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ حَبَابَةَ، قَالَ:

Gambar 6: Teks daripada kitab bercetak Tahzib Kamal fi Asma' li al-Rijal. Jilid 35, halaman 270.

(باب القاف)

7909 - س قتيلة بنت صيفي الأنصارية وقيل الجهنية وكانت من المهاجرات الأول روت عن النبي صلى الله عليه و سلم س روى عنها عبد الله بن يسار الجهني س روى لها النسائي وقد وقع لنا حديثها بعلو أخبرنا به أبو الحسن بن البخاري وعبد الرحيم بن عبد الملك وأحمد بن شيبان قالوا أخبرنا أبو حفص بن طبرزد قال أخبرنا أبو محمد يحيى بن علي بن الطراح قال أخبرنا أبو الفرج أحمد بن عثمان بن الفضل بن جعفر المخزبي قال أخبرنا أبو القاسم عبيد الله بن محمد بن إسحاق بن حبابة قال أخبرنا أبو بكر محمد بن إبراهيم بن نيزوز الأماطي قال أخبرنا أبو بكر محمد بن بشار بندار بالبصرة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا المسعودي عن معبد بن خالد عن عبد الله بن يسار عن قتيلة بنت صيفي الجهنية قالت جاء خبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال يا محمد نعم القوم أتم لولا أنكم تشركون

Gambar 7: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah.

(4012) - [35 : 270] أخبرنا به أبو الحسن بن البخاري. وعبد الرحيم بن عبد المنك، وأحمد بن شيبان، قائلوا: أخبرنا أبو حفص بن طبرزد، قال: أخبرنا أبو محمد يحيى بن علي بن الطراح، قال: أخبرنا أبو الفرج أحمد بن عثمان بن الفضل بن جعفر المخزبي، قال: أخبرنا أبو القاسم عبيد الله بن محمد بن إسحاق بن حبابة، قال: أخبرنا أبو بكر محمد بن إبراهيم بن نيزوز الأماطي، قال: أخبرنا أبو بكر محمد بن بشار بندار بالبصرة، قال: حدثنا يحيى بن سعيد القطان، قال: حدثنا المسعودي، عن معبد بن خالد، عن عبد الله بن يسار، عن قتيلة بنت صيفي الجهنية، قالت: جاء خبر من الأحبار إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد، نعم القوم أنتم، لولا أنكم تشركون، قال: سبحان الله، وما ذلك؟ قال: تقولون إذا حلفتم: والكعبة، فأمنهن رسول الله ﷺ شيئاً، ثم قال: من حلف فليحلف برب الكعبة. ثم قال: نعم القوم أنتم لولا أنكم تجعلون لله نداً. قال: سبحان الله، وما ذلك؟ قال: تقولون: ما شاء الله وفلان، فأمنهن رسول الله ﷺ ثم قال: من قال: ما شاء الله، فليحلفن بينهما ثم شئت. وقد وقع لنا أغلى من هذا بدرجته، وفي طريقه إجازة



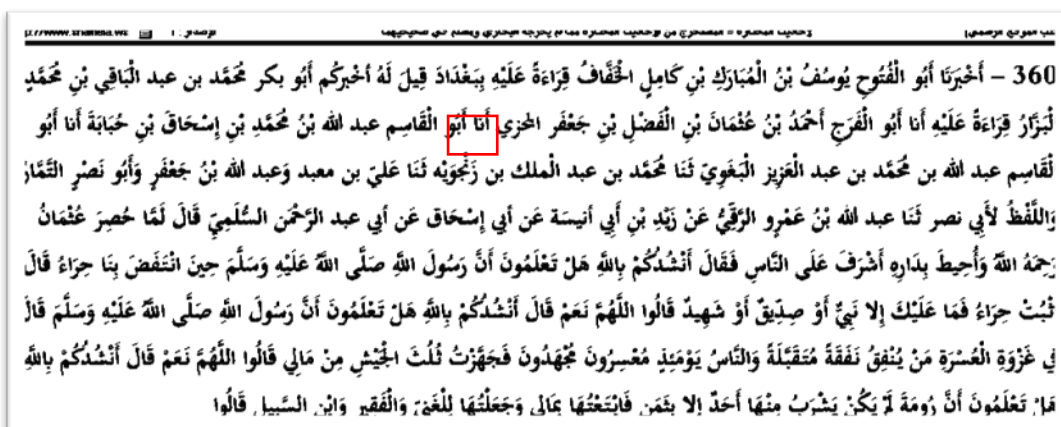
Gambar 8: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim.

Dalam contoh ini, tidak terdapat perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Uthman bin al-Fadl bin Ja'far al-Mujnizi pada kitab Tahzib Kamal fi Asma' li al-Rijal yang bercetak, perisian al-Maktabah al-Syamilah dan perisian Jawami al-Kalim. Nisbahnya pada ketiga-tiga versi tersebut ditulis dengan “المخزبي”.

Contoh 2

٣٦٠ - أخبرنا أبو الفتوح، يوسف بن المبارك بن كامل الخفاف - قراءةً عليه ببغداد - قيل له: أخبركم أبو بكر، محمد بن عبد الباقي بن محمد البزار - قراءةً عليه - أنا أبو الفرج، أحمد بن عثمان بن الفضل بن جعفر المحمزي، أنا أبو القاسم، عبدالله بن محمد بن إسحاق بن حبابه، أنا أبو القاسم، عبدالله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، ثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه، ثنا علي بن معبد، وعبدالله بن جعفر، وأبو نصر التمار - واللفظ لأبي نصر - ثنا عبدالله بن عمرو

Gambar 9: Teks daripada kitab bercetak al-Ahadith al-Mukhtarah. Jilid 1, halaman 484.



Gambar 10: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah

(336) - [336] أخبرنا أبو الفتوح يوسف بن المبارك بن كامل الخفاف، قراءةً عليه ببغداد، قيل له: أخبركم أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد البزار، قراءةً عليه. أنا أبو الفرج أحمد بن عثمان بن الفضل بن جعفر المحمزي، أنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن إسحاق بن حبابه، أنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، ثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه، ثنا علي بن معبد، وعبد الله بن جعفر، وأبو نصر التمار، واللفظ لأبي نصر، ثنا عبد الله بن عمرو الرقي، عن زيد بن أبي أنيسه، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن السلمي، قال: لما حضر عثمان، رحمه الله، وأحيط بداره، أشرف على الناس، فقال: أنشدكم بالله، هل تعلمون أن رسول الله ﷺ حين انتفض بنا جزاء، قال: " أثبت جزاء، فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد "، قالوا: اللهم نعم



Gambar 11: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim

Dalam contoh ini, tidak terdapat perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Uthman bin al-Fadl bin Ja'far al-Mahzi pada kitab Tahzib Kamal fi Asma' li al-Rijal yang bercetak, perisian al-Maktabah al-Syamilah dan perisian Jawami al-Kalim. Nisbahnya pada ketiga-tiga versi tersebut ditulis dengan "المحزري".

Contoh 3

الأحاديث المختارة ٤٧٠

٣٤٤ - أَخْبَرَنَا يَوْسُفُ بْنُ الْمُبَارَكِ بْنِ كَامِلٍ - بَيْغَدَادَ - أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الْبَاقِي الْأَنْصَارِيِّ أَخْبَرَهُمْ - قِرَاءَةً عَلَيْهِ - أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَثْمَانَ بْنِ الْفَضْلِ الْمَحْزَرِيِّ، أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حِبَابَةَ، أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغَوِيِّ، ثنا أَبُو خَيْثَمَةَ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، ثنا إِسْرَائِيلُ، عَنْ عَامِرِ بْنِ شَقِيقٍ، عَنْ شَقِيقٍ، قَالَ: رَأَيْتُ عَثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تَوَضَّأَ: فغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثًا، وَمَضْمَضَ ثَلَاثًا، وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا، وَخَلَّلَ أَصَابِعَهُ، وَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ حِينَ غَسَلَ وَجْهَهُ. وَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَلْتُ كَمَا رَأَيْتُمُونِي فَعَلْتُ.

أما صفة الوضوء، فقد روي في «الصحيح»^(١) من غير وجه، ولم يذكر فيه التحليل، ومسح الأذنين. والله أعلم.

Gambar 9: Teks daripada kitab bercetak al-Ahadith al-Mukhtarah. Jilid 1, halaman 470.

http://www.shamela.ws الإصدار 1 لأحاديث المختارة = المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما ككتاب الموقع الرسمي

344 - أَخْبَرَنَا يَوْسُفُ بْنُ الْمُبَارَكِ بْنِ كَامِلٍ بَيْغَدَادَ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الْبَاقِي الْأَنْصَارِيِّ أَخْبَرَهُمْ قِرَاءَةً عَلَيْهِ أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَثْمَانَ بْنِ الْفَضْلِ الْمَحْزَرِيِّ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حِبَابَةَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغَوِيِّ، ثنا أَبُو خَيْثَمَةَ ثنا عبد الرحمن بن مهدي ثنا إسرائيل عن عامر بن شقيق عن شقيق قال رأيت عثمان رضي الله عنه تَوَضَّأَ فغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثًا وَمَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا وَخَلَّلَ أَصَابِعَهُ وَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ حِينَ غَسَلَ وَجْهَهُ وَقَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلْتُ كَمَا رَأَيْتُمُونِي فَعَلْتُ

أما صفة الوضوء فقد روي في الصحيح من غير وجه ولم يذكر فيه التحليل ومسح الأذنين والله أعلم (إسناده ضعيف)

Gambar 10: Teks yang sama daripada perisian al-Maktabah al-Syamilah

(315) - [315] أَخْبَرَنَا يُوسُفُ بْنُ الْمُبَارَكِ بْنِ كَامِلٍ بَيْغَدَادِيٌّ: أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الْبَاقِي الْأَنْصَارِيَّ أَخْبَرَهُمْ، قَرَأَهُ عَلَيْهِ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ الْفَضْلِ الْمَخْبَرِيِّ . أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَبَابَةَ. أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ الْبَغَوِيِّ. ثَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ. ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، ثَنَا إِسْرَائِيلُ. عَنْ عَامِرِ بْنِ شَقِيقٍ، عَنْ شَقِيقٍ. قَالَ: رَأَيْتُ عُثْمَانَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، تَوَضَّأَ: فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثًا، وَمَضْمَضَ ثَلَاثًا، وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا، وَخَلَّلَ أَصَابِعَهُ، وَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ حِينَ غَسَلَ وَجْهَهُ. وَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَلَّ كَمَا رَأَيْتُمُونِي فَعَلْتُ. أَمَّا صِفَةُ الْوُضُوءِ، فَقَدْ زَوَى فِي الصَّحِيحِ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ، وَلَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ التَّخْلِيلُ، وَمَسَّحَ الْأَدْنِينَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ



Gambar 11: Teks yang sama daripada perisian Jawami' al-Kalim

Dalam contoh ini, tidak terdapat perbezaan pada satu teks yang sama yang terdapat nama perawi Uthman bin al-Fadl bin Ja'far al-Mahzi pada kitab Tahzib Kamal fi Asma' li al-Rijal yang bercetak, perisian al-Maktabah al-Syamilah dan perisian Jawami al-Kalim. Nisbahnya pada ketiga-tiga versi tersebut ditulis dengan “المخبري”.

Lantaran aplikasi ICT merupakan suatu paradigma baru dalam dunia pengajian Islam. Maklumat jelas tentang penggunaannya, ciri-ciri kemudahan dan keistemewaannya perlu didedahkan. Ini kerana mutu aplikasi-aplikasi tersebut semakin bertambah baik dan kini sudah mencapai tahap yang memuaskan jika dibandingkan mutunya di zaman awal kemunculannya. Jika terdapat beberapa kesilapan, perkara itu boleh dianggap kecil kerana ia adalah perkara biasa dalam mana-mana hasil kerja manusia hatta pada hasil kerja ulama besar. Usaha yang telah dilakukan oleh pihak pembangunnya, jika diamati, adalah usaha yang mempunyai ketelitian walaupun terdapat kesilapan. Apa yang penting adalah para pengajar mesti mengatasi faktor kejanggalan, peka serta memahami cara membetulkan kesilapan yang berlaku di dalamnya.⁷

KESIMPULAN

Tidak dinafikan bahawa aplikasi ICT berkaitan ilmu-ilmu Islam telah banyak membantu umat Islam dalam berinteraksi dengan teks-teks ilmu Islam. Namun, daripada contoh-contoh kesilapan teks yang dipaparkan dalam kertas kerja ini didapati bahawa terdapat beberapa kesilapan tulisan dalam beberapa teks dalam perisian al-Maktabah al-Syamilah dan perisian Jawami al-Kalim. Justeru, disarankan agar para pengguna aplikasi-aplikasi tersebut perlu peka terhadap kesilapan yang berkemungkinan berlaku dalam aplikasi-aplikasi itu dari sudut tulisan lantaran walaupun aplikasi itu canggih namun semuanya dibina oleh manusia. Manusia tidak terlepas dari melakukan kesilapan. Para pengguna juga dinasihatkan agar tidak mengambil langsung teks yang terdapat dalam aplikasi-

⁷ A. Irwan Santeri Doll Kawaid. Inovasi dalam Pengajaran Hadis: Penggunaan Laman Web Islamweb Dalam Pengkajian Sanad.” Dalam *Sunnah Inspirasi Inovasi Dan Transformasi*, oleh, 7-24. Kuala Lumpur: Dar al-Syakir. 2012.

aplikasi tersebut. Sebaliknya menyemaknya dahulu dengan salinan bercetak atau versi PDF yang didigitalkan daripada kitab yang bercetak.

RUJUKAN

A Irwan Santeri Doll Kawaid. Inovasi dalam Pengajaran Hadis: Penggunaan Laman Web Islamweb Dalam Pengkajian Sanad.” Dalam Sunnah Inspirasi Inovasi Dan Transformasi, oleh, 7-24. Kuala Lumpur: Dar al-Syakir. 2012.

Al-Maqdisi, Muhammad bin ‘Abd al-Wahid. al-Ahadis al-Mukhtarah. Ed. 4. Beirut: Dar Khudhur. 1421/2001.

Al-Maqdisi, Muhammad bin Ahmad. al-Sarim al-Munki fi al-Rad ‘ala al-Subki. Ed. 2. Beirut: Muassasah al-Rayyan. 1424/2003.

Al-Mizzi, Yusuf bin ‘Abd al-Rahman. Tahzib al-Kamal. Beirut: Muassasah al-Risalah.1413/1992.

Ibn ‘Adi, ‘Abdullah bin ‘Adi. Al-Kamil fi Dhu’afa’ al-Rijal. Beirut: Dar Fikr. 1404/1984.

Ibn Hibban. Muhammad bin Hibban al-Busti. Al-Majruhin. Dar al-Shumay’i. 1420/2000.
Ibn Khuzaimah. Muhammad bin Ishaq. Sahih Ibn Khuzaimah. Al-Maktab al-Islami. T.t.

Ma Qisah al-Syamilah wa Dr. Nafi'. t.t. Diakses Januari 20, 2014.
<http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=118839>.

<http://gk.islamweb.net:8080>. t.t. Diakses Januari 20, 2014.

HADIS *FADA'IL AL-SUWAR* SEBAGAI MOTIVASI *TADABBUR AL-QUR'AN*: KAJIAN PERBANDINGAN ANTARA IBN KATHIR DAN AL-THA'ALIBIY DALAM TAFSIR SURAH AL-BAQARAH¹

Adnan Mohamed Yusoff

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: adnan@usim.edu.my

Zulhilmi Mohamed Nor

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: zulhilmi@usim.edu.my

ABSTRAK

Fadilat surah atau ayat dalam Quran merupakan suatu cabang daripada perbahasan ilmu-ilmu berkaitan Quran. Dalam masa yang sama ia juga terkandung dalam kitab-kitab hadis sebagai sebahagian dari topik utama periwayatan daripada baginda Rasulullah SAW serta para sahabat r.a. Dalam ilmu tafsir, nukilan riwayat mengenai fadilat ayat dan surah menjadi sebahagian dari tumpuan para mufasir bagi melengkapkan tafsiran mereka terhadap sesuatu ayat mahupun surah. Tradisi ini berkembang secara konsisten dan berstruktur sehingga menjadikan nukilan riwayat berkaitan *fada'il* sebagai sebahagian dari komponen utama mukadimah tafsir sesuatu surah dalam kitab-kitab tafsir termasyhur. Walau bagaimanapun, dalam konteks ini beberapa isu timbul dalam kalangan pengkaji terutama berkaitan kualiti hadis atau riwayat yang dipaparkan. Selain itu, hubungkait antara fadilat yang disebut dalam sesuatu hadis atau riwayat dengan kandungan serta objektif surah berkenaan turut menarik perhatian untuk dikaji, lebih-lebih lagi dalam usaha untuk mencerap, menyerap serta menerapkannya dalam amalan hidup harian sehingga membentuk sebuah nilai diri unggul berteras Quran seperti yang digambarkan oleh Sayyidatuna Aishah r.a mengenai sahsiah Rasulullah SAW sebagai sebuah peribadi Quran, serta seperti yang disifatkan oleh Sayyid Qutb r.a mengenai keperibadian generasi para sahabat r.a sebagai sebuah *jil Qura'an farid* (generasi Quran yang unik). Objektif utama kajian ini adalah untuk mengkaji, menilai dan merumuskan metode pemilihan hadis dua tokoh mufasir terkemuka dari aliran tafsir berasaskan riwayat iaitu Ibn Kathir dan al-Tha'alibiy dalam kitab tafsir mereka serta pendekatan mereka dalam menggabungkan maksud hadis atau riwayat berkenaan dengan kandungan serta objektif surah dalam konteks menarik perhatian para audiens untuk mencerap, menyerap serta menerapkannya dalam diri masing-masing dengan erti kata yang dimaksudkan sebagai *tadabbur al-Qur'an*. Kajian ini adalah berasaskan penelitian terhadap

¹ Penulisan ini adalah hasil dari projek penyelidikan di bawah Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS) tajaan Kementerian Pendidikan Tinggi Malaysia (KPT), dengan kod: FRGS/1/2019/SS103/USIM/02/5, bertajuk: Model Baharu Terjemahan Al-Quran Ke Bahasa Melayu Ke Arah Memperkasa Kefahaman Masyarakat Terhadap Al-Quran.

kedua-dua kitab tafsir dua tokoh ini serta kitab-kitab utama hadis sebagai sumber primer dan kitab-kitab takhrij serta tahkik hadis sebagai sumber sekunder seterusnya kajian-kajian lain berkaitan kedua-dua tokoh ini, metodologi tafsir, *tadabbur al-Qur'an* dan lain-lain sebagai pelengkap. Antara jangkauan dapatan utama kajian ialah hadis dan riwayat berkaitan *fada'il suwar* sangat penting dalam menarik perhatian audiens untuk mengkaji dan mengahayati kandungan sesuatu surah, namun setiap mufasir atau pengkaji perlu bijak dalam menyaring, memilih dan mempersembahkannya. Selain itu, para mufasir atau pengkaji juga perlu kreatif dalam menganalisis hubungkait fadilat sesuatu surah seperti yang terkandung dalam sesuatu riwayat dengan kandungan tersurat atau tersirat surah berkenaan, bagi membentuk keperibadian serta sahsiah audiens selari dengan *maqasid al-Qur'an*.

Kata kunci: Fada'il Suwar, Ibn Kathir, al-Tha'alibiy, tadabbur, Quran.

PENGENALAN

Fada'il atau kata tunggalnya *fadilah*, dalam bahasa Arab membawa erti kelebihan atau kesitimewaan yang sering disandarkan kepada sesuatu bagi memberi gambaran tentang keutamaan, kemuliaan dan kebaikan dari sudut kedudukan atau kemanfaatannya. Penggunaan kata jamak *fada'il*, adalah bagi merujuk kepada banyaknya keutamaan, kemuliaan mahupun kebaikan pada kedudukan atau kemanfaatan sesuatu subjek berkenaan². Dalam konteks perbahasan mengenai *fada'il* surah atau ayat Quran, dapat dirumuskan bahawa maksud ungkapan ini di sisi para ulama ialah kelebihan atau kesitimewaan sesuatu surah atau ayat Quran dari sudut kedudukan mahupun kemanfaatan, dalam erti kata keutamaan, kemuliaan dan kebaikan yang ada padanya berdasarkan riwayat daripada para sahabat r.a dan Rasulullah SAW.

Sebagai sebuah kitab mukjizat sepanjang zaman, Quran memiliki berbagai kelebihan dan keistimewaan yang tidak terhitung dan tidak terbatas kepada sempadan waktu mahupun tempat. Kitab yang bukan sahaja menjadi panduan dan dustur kehidupan bagi umat sepanjang zaman, malah turut terkandung dan tersirat di dalamnya berbagai hukum dan hujah, hikmah dan hikmat, hakikat dan makrifat, inspirasi dan motivasi, serta berbagai lagi. Ibarat kata Sayidina Ali r.a: "Kitab Allah, di dalamnya ada berita umat sebelum kamu dan khabar umat selepas kamu, serta hukum tentang apa yang berlaku antara kamu. Ia adalah kata pemutus yang bukan persendaan. Sesiapa yang meninggalkannya kerana keangkuhan, nescaya Allah akan binasakannya; dan sesiapa yang mencari petunjuk daripada selainnya, nescaya Allah akan sesatkannya. Dialah tali Allah yang kukuh; dialah peringatan Allah yang penuh hikmah; dialah jalan yang lurus; dialah kitab yang memelihara hawa nafsu dari tergelincir; dan memelihara lisan dari terkeliru. Para ulama tidakkan pernah puas untuk

² Lihat: Abu al-Baq'a' al-Kafawiyy, Ayyub Bin Musa. T.th. *al-Kulliyat Mu'jam Fi al-Mustalahat Wa al-Furuq al-Lughawiyah*. Tah. Darwish, Adnan & al-Misriyy, Muhammad. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. Hlm. 685; Rida, Ahmad. 1379H/1960. *Mu'jam Matn al-Lughah*. Beirut: Dar Maktabat al-Hayah. Jld. 4. Hlm. 423; Majma' al-Lughah al-Arabiyyah. T.th. *Al-Mu'jam al-Wasit*. Kaherah: Dar al-Da'wah. Jld. 2. Hlm. 693; Qal'ajiy, Muhammad Rawas & Qunaybiyy, Hamid Sadiq. 1408H/1988. *Mu'jam Lughat al-Fuqaha'*. T.tp.: Dar al-Nafa'is Li al-Tiba'ah Wa al-Nahsr Wa al-Tawzi'. Jld. 1. Hlm. 347.

mengkajinya; ia tidak akan menjemukan sekalipun banyak kali diulang baca; keajaibannya tidak pernah putus dan dialah yang apabila ayatnya didengar oleh sekumpulan jin, lantas mereka berkata: “Sesungguhnya kami mendengar sebuah kitab bacaan ajaib yang memberi petunjuk kepada kebijakan”. Sesiapa yang berkata-kata dengannya nescaya dia akan benar; sesiapa yang beramal dengannya nescaya dia akan diberi ganjaran; sesiapa yang menghukum dengannya nescaya dia akan adil; dan sesiapa yang menyeru kepadanya nescaya dia akan diberi petunjuk ke jalan lurus³.

Kelebihan dan keistimewaan ini antara lain dapat dilihat dari koleksi riwayat yang dinukilkan dari Rasulullah SAW dan para sahabat r.a. Kebesaran jumlah riwayat terkumpul mengenainya membawa kepada kemunculan sebuah sub topik khusus dalam karya ahli hadis malah sub bidang tersendiri dalam kajian berkaitan ilmu-ilmu Quran. Kesuburan perbincangan mengenainya dalam kalangan para ulama juga menyaksikan kelahiran berbagai karya berasingan bagi memberikan huraian serta pencerahan kepada masyarakat dan para pengkaji mengenai perbincangan dan persoalan berkaitan dengannya. Antara karya masyhur paling awal dalam konteks ini ialah sebuah kitab berjudul ‘Fada’il al-Quran Wa Ma’alimuh Wa Adabuh’ karya Abu Ubayd al-Qasim bin Salam, salah seorang tokoh ulama berjasa pada kurun ke-3H⁴. Tokoh hebat yang merupakan salah seorang guru kepada al-Imam al-Bukhariyy ini dikatakan meninggal dunia antara tahun 222-224H⁵. Kitab beliau ini menjadi rujukan dan sandaran utama kepada para ulama dan pengkaji yang menghasilkan karya atau menjalankan kajian dalam bidang ini selepas beliau sehingga ke hari ini⁶.

Di sebalik kesuburan perbincangan mengenai *fada’il* surah atau ayat dalam karya para ulama ini, didapati fokus sumbangan lebih tertumpu kepada usaha pengumpulan riwayat serta penilaian mengenai status kesahihannya; dan huraian maksud serta dorongan beramal dengan amalan yang disarankan di dalamnya. Jarang sekali kelihatan upaya untuk mengaitkan kelebihan atau keistimewaan yang disebutkan dalam riwayat berkenaan dengan kandungan surah, tema atau objektifnya dalam konteks memberikan panduan atau motivasi kepada para pembaca untuk menghayati surah atau ayat berkenaan. Usaha menghayati dan mendalami maksud Quran untuk diterjemahkan dalam bentuk amalan dan tindakan ini dalam konteks perkembangan pengajian Quran dewasa ini, disebut sebagai *tadabbur* Quran.

Justeru, kajian ini berusaha untuk menelusuri isu ini dalam konteks permbentangan *fada’il* surah al-Baqarah dalam karya dua tokoh mufasir terkemuka dalam aliran tafsir *bi al-ma’tsur*, iaitu al- Ibn Kathir dan Tha’alibiy sebagai sampel, bagi menyemarakkan lagi usaha tadabur Quran dalam kalangan masyarakat melalui petunjuk kelebihan dan keistimewaan sesuatu surah.

Latar belakang Ibn Kathir dan Tafsirnya

³ Ibn Kathir, Ismail Bin Umar. 1420H/1999. *Tafsir al-Qur’an al-Azim*. Tah. Salamah, Sami Bin Muhammad. T.tp.: Dar Tibah Li al-Nashr Wa al-Tawzi’. Jld. 1. Hlm. 21.

⁴ Abu Ubayd, al-Qasim Bin Salam. T.th. *Fada’il al-Qur’an Wa Ma’alimuh Wa Adabuh*. Tah. Al-Khayyatiyy, Ahmad Bin Abdul Wahid. Maghribi: Wizarat al-Awqaf Wa al-Shu’un al-Islamiyyah. Jld. 1. Hlm. 8-9.

⁵ Ibid. jld. 1. Hlm. 108.

⁶ Ibid. jld. 1. Hlm. 201-202.

Abu al-Fida' Ismail Bin Umar Bin Kathir al-Qurashiyy al-Dimashqiyy al-Shafi'iyy adalah seorang tokoh ulama tersohor dalam sejarah peradaban dan keilmuan Islam. Beliau dilahirkan pada tahun 700H di sebuah perkampungan bernama Mijdal⁷, berhampiran bandar Busra, di salah sebuah daerah yang terletak kira-kira 140 kilometer dari ibu kota negara Syria, Damsyiq⁸. Ketokohnya dalam berbagai disiplin ilmu Islam seperti tafsir dan ulum Quran, hadis dan ulum hadis, fikah dan usulnya, akidah dan perbandingan agama, sejarah dan ketamadunan umat, serta bahasa Arab dan kesusasteraannya terbukti melalui berbagai karya bermutunya yang menjadi rujukan sehingga kini⁹.

Ibn Kathir mendapat pendidikan awal daripada abangnya, Abdul Wahhab yang mengambil alih tanggungjawab sebagai ketua keluarga setelah bapa mereka yang merupakan seorang tokoh ulama dan khatib di daerah mereka, meninggal dunia pada tahun 703H¹⁰. Pada tahun 707H, mereka sekeluarga berhijrah ke Damsyiq dan Ibn Kathir meluaskan pengajiannya dengan para ulama di sana, selain meneruskan pengajian bersama abangnya yang tidak kurang hebat dari segi keilmuan, sehinggalah beliau meninggal dunia pada tahun 750H¹¹. Ibn Kathir menamatkan hafazan Quran bersama Qiraat pada tahun 711H iaitu ketika usianya 11 tahun dan diiktiraf sebagai seorang tokoh dalam ilmu Qiraat¹². Dalam ilmu hadis, beliau berguru dengan para ulama hadis dan para 'al-Hafiz' dalam ilmu hadis yang terkemuka di zamannya dan memberi tumpuan khas dalam mendalami dan mendapatkan ijazah daripada mereka dalam mempelajari kitab-kitab utama seperti 'Sahih Muslim', 'Tahzib al-Kamal' dan lain-lain sehingga beliau sendiri diberi gelaran 'al-Hafiz'. Dalam ilmu fikah dan usulnya, beliau menguasai kitab-kitab utama mazhab Syafie dari para ulama tersohor di zamannya. Selain itu, beliau merupakan murid setia kepada tokoh ulama reformis terhebat di zamannya iaitu Syeikh al-Islam Ibn Taymiyyah. Ketokohan dan ketegasan Ibn Taymiyyah dalam berhujah dan berijtihad banyak memberi kesan dalam pembinaan sahsiah intelektual Ibn Kathir. Beliau banyak menerapkan metodologi Ibn Taymiyyah dalam membina kerangka pemikiran serta konsep penyampaian ilmu dan dakwah. Malah, beliau sering mengambil pandangan serta mempertahankan pendapat gurunya ini dalam berbagai persoalan ilmiah sehingga beliau kerap disakiti oleh para penyanggah atas pendiriannya ini¹³.

Di penghujung hayatnya Ibn Kathir mencatatkan bahawa beliau kehilangan penglihatannya ketika sedang menyempurnakan penulisan kitab 'Jami' al-Masanid' dengan bercahayakan api pelita yang suram sehingga sedikit demi sedikit menjadi semakin kelam, seterusnya menjadi gelap bersama hilangnya penglihatan beliau. Beliau akhirnya meninggal dunia sebelum sempat menyelesaikan

⁷ Lihat: Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 12.

⁸ <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%B5%D8%B1%D9%89> (6/8/2020).

⁹ Lihat: Ibn Kathir, Ismail Bin Umar. 1416H. *Fada'il al-Qur'an*. T.tp.: Maktabat Ibn Taymiyyah. Hlm. 9-11, 16-17.

¹⁰ Lihat: Ibid. Hlm. 7.

¹¹ Lihat: Ibid.

¹² Lihat: Ibid.

¹³ Lihat: Ibid. Hlm. 7-9, 11.

penulisan kitab ini¹⁴, pada hari Khamis 25 Syaaban 774H dan disemadikan bersebelahan gurunya Ibn Taymiyyah di perkuburan al-Sufiyyah, Damsyiq, atas wasiat daripada beliau sendiri¹⁵.

Tafsir al-Qur'an al-Azim atau turut dikenali sebagai Tafsir Ibn Kathir merupakan antara karya ulung beliau yang sehingga kini menjadi rujukan para ulama dan mendapat perhatian meluas para pengkaji. Menurut al-Suyutiyy tafsir ini merupakan tafsir terbaik pernah dihasilkan selepas Tafsir al-Tabariyy¹⁶. Manakala al-Zahabiyy pula menambah bahawa dalam konteks kesempurnaan dan kesahihan dalam sejarah penulisan tafsir, Tafsir Ibn Kathir adalah pada tertib kedua terbaik selepas Tafsir al-Tabariyy¹⁷. Kepentingan kitab ini dalam pengajian tafsir amat jelas apabila berbagai usaha dilakukan oleh para mufasir selepas beliau dengan menjadikan kitab ini sebagai medium menyampaikan panduan Quran kepada masyarakat terutama melalui peringkasan dan penterjemahan kepada berbagai bahasa. Antara ringkasan lengkap Tafsir Ibn Kathir yang tersebar luas dalam kalangan masyarakat hari ini ialah 'Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir' oleh Muhammad Aliyy al-Sabuniyy, profesor ilmu tafsir di Fakulti Syariah dan Pengajian Islam, Universiti Raja Abdul Aziz, Mekah al-Mukarramah, atas permintaan dari penerbit Dar al-Quran al-Karim di Beirut, Lubnan, bagi memenuhi keperluan masyarakat awam yang tidak mempunyai latar belakang mendalam dalam ilmu-ilmu Islam¹⁸. Dalam konteks terjemahannya pula, kitab ini telah diterjemahkan ke berbagai bahasa termasuk bahasa Melayu seperti yang dikenali dengan nama 'Tafsir Ibnu Katsir Edisi Telaga Biru', terbitan syarikat penerbitan di Malaysia, Telaga Biru¹⁹.

Latar belakang al-Tha'alibiy dan Tafsirnya

Abu Zayd Abdul Rahman Bin Muhammad Bin Makhluf al-Tha'alibiyy al-Jaza'iriyy al-Maghribiyy al-Malikiyy yang nasabnya bersambung sehingga kepada bapa saudara Rasulullah SAW Jaafar Bin Abi Thalib²⁰, merupakan seorang tokoh ulama paling terkemuka dalam sejarah negara Algeria²¹. Kemasyhuran beliau ini tidak dapat disangkal apabila para sejarawan merakamkan bahawa nama ibu negara Algeria, Algiers yang merupakan tanah tumpah darahnya turut dikenali dalam kalangan masyarakat Barat Laut Benua Afrika dengan nama Algiers Sayyidi Abdul Rahman (*Jaza'ir Sayyidi*

¹⁴ Lihat: al-Jazriyy, Shamsuddin. *Al-Mas'ad al-Ahmad Fi Khatm Musnad al-Imam Ahmad*. Dlm: Al-Shaybaniyy, Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal. 1416H/1995. *Musnad al-Imam Ahmad*. Tah. Shakir, Ahmad Muhammad. Kaherah: Dar al-Hadith. Jld. 1. Hlm. 45.

¹⁵ Lihat: Ibn Kathir. *Fada'il al-Qur'an*. Hlm. 17.

¹⁶ Lihat: al-Suyutiyy, Abdul Rahman Bin Abu Bakr. 1403H. *Tabaqat al-Huffaz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Hlm. 534.

¹⁷ Lihat: al-Zahabiyy, Muhammad Husayn. T.th. *al-Tafsir Wa al-Mufassirun*. Kaherah: Maktabat Wahbah. Jld. 1. Hlm. 174.

¹⁸ Lihat: al-Sabuniyy, Muhammad Aliyy. 1402H/1981. *Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim. Jld. 1. Hlm. 7-9.

¹⁹ Lihat: <https://www.telagabiru.com.my/products/tafsir-ibnu-katsir-edisi-telaga-biru> (6/8/2020).

²⁰ Lihat: Nur al-Al-Din Abd al-Qadir. T.th. *Safahat min Tarikh Madinat al-Jaza'ir Min Aqdam Usuriha Ila Intiha' al-Ahd al-Turkiyy*. Algeria: Dar al-Hadarah. Hlm. 176.

²¹ Ibid. hlm. 172

Abdil Rahman), malah negara Algeria sendiri adakalanya turut dikenali dengan nama sama²². Sehingga kini kompleks pemakaman tempat beliau disemadikan menjadi sebahagian dari mercu tanda yang dipelihara dan dilawati oleh warga Algeria dan para pelancong dari luar, malah seni bina serta seni hias yang menjadi simbol penghormatan masyarakat dan para pemerintah Algeria yang bersilih ganti terhadap sumbangan serta ketokohan beliau, turut menarik perhatian para pengkaji dari negara barat, sebelum para pengkaji setempat²³.

Al-Tha'alibiyy dilahirkan pada tahun 785H/1384M di sebuah perkampungan bernama Wadi Yassar yang terletak sekitar 86 kilometer ke arah tenggara dari ibu kota Algeria²⁴. Beliau mendapat pendidikan asas dari kedua ibu bapanya serta dari para ulama sekitar Algiers. Di penghujung kurun ke 8H/14M, beliau memulakan perjalanan menuntut ilmu ke luar daerah Algiers bersama bapanya menuju ke Tlemcen (Tilmisan) dan Bgayet (Bijayah). Beliau kembali ke Algiers atas faktor kematian bapanya ketika berada di Bgayet sekitar tahun 802H/1399M. Setelah itu, beliau kembali ke Bgayet dan meneruskan pengajiannya bersama para ulama tersohor di sana selama hampir tujuh tahun. Pada tahun 809H/1406M, beliau berhijrah ke Tunisia dan berada di sana untuk menimba ilmu serta mendapat ijazah daripada para ulama terkemukanya selama hampir lapan tahun. Pada tahun 817H/1414M, beliau menuju ke Kaherah dan sempat berguru dan mendapat ijazah dari beberapa ulama terkenal di sana ketika itu. Seterusnya beliau bergerak ke Bursa, Turki dan dari sana beliau meneruskan perjalanan ke Mekah untuk menunaikan ibadah fardu haji. Di sana beliau sempat menemui beberapa guru dalam berbagai disiplin ilmu dan mendapat ijazah daripada mereka, sebelum kembali ke Kaherah. Pada tahun 819H/1416M beliau sekali lagi kembali ke Tunisia dan melazimi sesi pengajian di jamik al-Zaytunah selama hampir setahun sebelum kembali ke kampung halamannya di Algiers pada akhir tahun 820H/1417M²⁵.

Di Algiers beliau mencurahkan segala ilmu dan pengalaman yang ditimbanya selama lebih 20 tahun di perguruan untuk berbakti kepada masyarakat sebagai tokoh ulama menerusi pengajaran, pendidikan, penulisan, penghakiman, pentadbiran, pentarbiahan, pengislahan masyarakat dan sebagainya²⁶. Setelah menempuhi kehidupan yang penuh dengan amal bakti kepada agama dan masyarakat serta pengabdian diri kepada Allah SWT, al-Tha'alibiyy akhirnya dijemput menghadap Tuhannya Yang Maha Esa pada pagi hari Jumaat 23 Ramadan 875H/15 Mac 1479M²⁷.

²² Al-Jaza'iriyy, Muhammad Bin Maymun. 1981. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashiyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Algeria: al-Sharikah al-Wataniyyah Li al-Nashr Wa al-Tawzi'. Hlm. 331.

²³ Lihat: Al-Jaza'iriyy. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashiyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Hlm. 346-359; Nur al-Al-Din. *Safahat min Tarikh Madinat al-Jaza'ir Min Aqdam Usuriha Ila Intiha' al-Ahd al-Turkiyy*. Hlm. 171-172.

²⁴ Al-Jaza'iriyy. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashiyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Hlm. 334.

²⁵ Lihat: Al-Jaza'iriyy. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashiyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Hlm. 334-336.

²⁶ Lihat: Nur al-Al-Din. *Safahat min Tarikh Madinat al-Jaza'ir Min Aqdam Usuriha Ila Intiha' al-Ahd al-Turkiyy*. Hlm. 177-178.

²⁷ Al-Jaza'iriyy. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashiyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Hlm. 337.

Antara sumbangan besar beliau terhadap ilmu dan masyarakat ialah hasil karya bermutu beliau merangkumi berbagai disiplin ilmu yang sehingga kini menjadi rujukan dan kajian para ilmuwan dan penyelidik di seluruh dunia. Menurut pengarang *al-Tuhfah al-Mardiyyah* dan *Safahat min Tarikh Madinat al-Jaza'ir*, kebanyakan hasil karya beliau masih kekal dalam bentuk manuskrip asal dan belum ditahkik untuk diterbitkan sebagai tatapan umum kepada masyarakat²⁸. Dari penelitian terhadap senarai judul karya beliau serta latar belakang pengajian dan sumbangan, dapat dirumuskan bahawa al-Tha'alibiyy pakar dalam bidang akidah dan ilmu kalam, fikah dan usulnya, tafsir dan ulum al-Quran, hadis dan ulumnya, tasawuf dan ilmu suluk, bahasa Arab dan kesusateraan, sejarah dan tawarikh serta berbagai kepakaran lagi yang akan terserlah jika kajian menyeluruh terhadap manuskrip hasil karyanya dilakukan dengan teliti.

Kitab *al-Jawahir al-Hisan Fi Tafsir al-Qur'an* adalah antara hasil karya tersohor al-Tha'alibiyy. Ia merupakan sebuah karya yang dihasilkan beliau sebagai panduan untuk dirinya sendiri dan para pembaca dalam menjadikan Kitab Suci ini sebagai panduan kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat. Ia adalah hasil ringkasan dari beberapa kitab tafsir utama sebelum ini, khususnya tafsir Ibn Atiyyah dengan penambahan berbagai faedah penting dari hampir seratus sumber lain hasil karya para ulama terkemuka yang disaring dan diriwayatkan sendiri oleh beliau daripada sumber yang bersambung kepada mereka. Antara sumber utama lain seperti yang beliau nyatakan sendiri dalam mukadimahnyalah ialah tafsir al-Tabariyy dan Abu Hayyan al-Andalusiyy. Antara metode beliau dalam penghasilan tafsir ini ialah memelihara amanah ilmiah dengah penuh berhati-hati ketika memetik dan merujuk kepada penulisan atau kata-kata para mufasir dan ulama terdahulu, dengan berusaha sedaya mungkin untuk mengekalkan lafaz serta gaya bahasa asal mereka bagi mengelakkan salah faham kepada para pembaca. Manakala setiap penambahan atau ulasan dari beliau sendiri akan dimulakan dengan ringkasan huruf 'ta' (ت) sebagai singkatan kepada kata kerja (قلت) bermaksud 'aku berkata'²⁹.

Selain kitab tafsir dan ulum al-Quran, sumber utama tafsir ini ialah kitab-kitab hadis terutama dari Sahih al-Bukhariyy, Sahih Muslim, Sunan Abi Dawud dan Sunan al-Tirmiziyy serta kitab-kitab sunnah lain seperti *al-Azkar* karya al-Imam al-Nawawiyy, *al-Tazkirah Bi Ahwal al-Mawta Wa Umur al-Akhirah* karya al-Imam al-Qurtubiyy, *al-Aqibah Fi Zikr al-Mawt* karya Abdul Haqq Ibn al-Kharrat, *Masabih al-Sunnah* karya al-Imam al-Baghawiyy dan lain-lain. Justeru beliau merumuskan bahawa kitabnya yang menghimpunkan syarahan maksud ayat-ayat Quran oleh para ulama muktabar serta himpunan sabda Rasulullah SAW dari kitab-kitab sunnah muktamad ini umpama sebuah bingkisan, terkandung di dalamnya berbagai mutiara kata terindah penuh dengan hikmah, sebagai

²⁸ Lihat: Al-Jaza'iriyy. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashiyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Hlm. 341-343; Nur al-Al-Din. *Safahat min Tarikh Madinat al-Jaza'ir Min Aqdam Usuriha Ila Intiha' al-Ahd al-Turkiyy*. Hlm. 178.

²⁹ Al-Tha'alibiyy, Abdul Rahman Bin Muhammad. 1418H. *al-Jawahir al-Hisan Fi Tafsir al-Qur'an*. Tah. Mi'wad, Muhammad Aliyy & Abdul Mawjud, Adil Ahmad. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyy. Jld. 1. Hlm. 117-118.

panduan kepada para pembaca dalam menunaikan tanggungjawab keagamaan demi meraih kejayaan hidup duniawi dan ukhrawi³⁰.

Al-Zahabiyy merumuskan bahawa setelah meneliti kitab ini, didapati bahawa pengarangnya sangat beriltizam dengan syarat serta metodologi yang disebutkan di awal kitab, terutama dari sudut ketelitian nukilan dan suntingan serta penjelasan tentang status kesahihan hadis yang dikaitkan dengan tafsiran ayat terutama riwayat *isra'iliyyat*. Justeru menurutnya lagi, tafsir ini sangat berfaedah untuk memahami maksud Quran, kerana ianya menghimpunkan intisari kitab-kitab lain yang berfaedah dengan pendekatan yang ringkas tanpa menjejaskan makna dan jelas tanpa menjemukan pembaca³¹.

Analisa Fada'il Surah al-Baqarah dalam Tafsir Ibn Kathir

Di awal tafsir surah al-Baqarah, Ibn Kathir mengambil ruang yang besar untuk membentangkan hadis dan riwayat berkaitan *fada'il* surah³². Sebanyak enam halaman daripada keseluruhan tujuh halaman mukadimahnya mengenai surah al-Baqarah, diperuntukkan untuk pembentangan ini. Malah jika diteliti pada bahagian terakhir mukadimahnya ini, iaitu pada bahagian berkaitan penamaan surah, riwayat dan nukilan yang dibentangkan juga adalah berkaitan dengan kelebihan serta keutamaan surah ini yang turut terangkum dalam maksud *fada'il*³³, seperti yang diterangkan di awal penulisan.

Dari analisis terhadap mukadimah ini, didapati Ibn Kathir telah membentangkan hampir 30 riwayat merangkumi lebih 11 bentuk *fada'il* bagi surah al-Baqarah seperti dalam butiran berikut:

1.	Bentuk Fada'il
	Puncak Quran
	Bil. Riwayat
	4
	Sampel Teks Riwayat
	لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامٌ، وَإِنَّ سَنَامَ الْقُرْآنِ الْبَقْرَةَ، وَفِيهَا آيَةٌ هِيَ سَيِّدَةُ آيِ الْقُرْآنِ: آيَةُ الْكُرْسِيِّ. ³⁴ Maksudnya: Bagi setiap perkara itu ada puncaknya dan puncak Quran adalah surah al-Baqarah. Di dalamnya terdapat penghulu segala ayat Quran iaitu ayat <i>kursiyy</i> .
2.	Bentuk Fada'il
	Iringan penurunannya oleh para malaikat
	Bil. Riwayat
	1
	Sampel Teks Riwayat
الْبَقْرَةُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَدُرُوتُهُ، نَزَلَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهَا تَمَانُونَ مَلَكًا، وَاسْتُخْرِجَتْ: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَوُصِّلَتْ بِهَا، أَوْ فَوُصِّلَتْ بِشُورَةِ الْبَقْرَةَ، وَيَس: قَلْبُ الْقُرْآنِ، لَا يَقْرَأُهَا رَجُلٌ يُرِيدُ اللَّهُ، وَالِدَارَ الْآخِرَةَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ، وَاقْرَأُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ. ³⁵	

³⁰ Lihat: Ibid. Jld.1. Hlm. 119-120.

³¹ Lihat: al-Zahabiyy. *al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. Jld. 1. Hlm. 179.

³² Lihat: Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 149-155.

³³ Lihat: Ibid. Jld. 1. Hlm. 156.

³⁴ Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 149.

³⁵ Ibid. Jld. 1. Hlm. 149.

	<p>Maksudnya: al-Baqarah adalah puncak Quran dan kemuncaknya. Turun bersama setiap ayatnya 80 malaikat dan dikeluarkan ayat (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) dari bawah Arash, lalu dihubungkan dengan surah al-Baqarah. Manakala Ya Sin pula adalah hati Quran. Tiada seorangpun yang membacanya kerana inginkan keredaaan Allah dan hari akhirat, melainkan Allah akan mengampunkannya maka bacakanlah ia ke atas orang yang mati dalam kalangan kamu.</p>
3.	Bentuk Fada'il
	Perlindungan daripada syaitan
	Bil. Riwayat
	7
	Sampel Teks Riwayat
	<p>لَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قُبُورًا، فَإِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي يُقْرَأُ فِيهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ لَا يَدْخُلُهُ الشَّيْطَانُ.³⁶</p> <p>Maksudnya: Janganlah kamu jadikan rumah-rumah kamu seperti perkuburan. Sesungguhnya sebuah rumah yang dibaca di dalamnya surah al-Baqarah tidak akan dimasuki syaitan.</p>
4.	Bentuk Fada'il
	Kepemimpinan orang yang mempelajari surah al-Baqarah
	Bil. Riwayat
	1
	Sampel Teks Hadis
	<p>بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا وَهُمْ دَوُو عَدَدٍ، فَاسْتَفْرَأَهُمْ فَاسْتَفْرَأَهُمْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، يَعْني مَا مَعَهُ مِنَ الْقُرْآنِ، فَأَتَى عَلَى رَجُلٍ مِنْ أَعْدَائِهِمْ سِنًا، فَقَالَ: مَا مَعَكَ يَا فُلَانُ؟ قَالَ: مَعِيَ كَذَا وَكَذَا وَسُورَةُ الْبَقَرَةِ، فَقَالَ: أَمَعَكَ سُورَةُ الْبَقَرَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: أَذْهَبَ فَأَنْتَ أَمِيرُهُمْ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِهِمْ: وَاللَّهِ مَا مَنَعَنِي أَنْ أَتَعَلَّمَ الْبَقَرَةَ إِلَّا أَنِّي خَشِيتُ أَلَّا أَقُومَ بِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ واقْرؤوه، فَإِنَّ مِثْلَ الْقُرْآنِ لَمَنْ تَعَلَّمَهُ فَقَرَأَ وَقَامَ بِهِ كَمِثْلِ جِرَابٍ مَحْشُورٍ مَسْكًا يَفُوحُ رِيحُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَمِثْلَ مَنْ تَعَلَّمَهُ، فَيَرْتَفِدُ وَهُوَ فِي جَوْفِهِ، كَمِثْلِ جِرَابٍ أَوْكِي عَلَى مِسْكِ.³⁷</p> <p>Maksudnya: Rasulullah SAW mengutuskan suatu utusan yang terdiri dari beberapa orang. Lalu baginda menyemak pengetahuan setiap orang dari mereka mengenai al-Quran. Apabila baginda sampai kepada seorang yang paling muda di kalangan mereka, baginda bertanya: Apa yang kamu ada daripada al-Quran wahai fulan? Dia menjawab saya ada sedemikian sedemikian dan surah al-Baqarah. Rasulullah SAW bertanya: Kamu ada mempelajari surah al-Baqarah? Pemuda itu menjawab: Ya. Rasulullah SAW lalu bersabda: Jika begitu berangkatlah dan kamulah ketua mereka. Seorang lelaki yang merupakan salah seorang dari kenamaan mereka lalu berkata: Demi Allah, wahai Rasulullah, tiada yang menghalangku dari mempelajari surah al-Baqarah melainkan saya takut tidak mampu untuk menunaikan tuntutannya. Lantas Rasulullah SAW bersabda: Pelajarilah al-Quran dan bacalah ia, kerana sesungguhnya perumpamaan al-Quran itu bagi orang yang mempelajarinya, lalu membaca dan menunaikan tuntutannya umpama kantung yang penuh berisi kasturi, harumannya bertebaran di setiap tempat, manakala perumpamaan orang yang mempelajarinya kemudian tidur, sedangkan di dalam dirinya ada al-Quran, umpama kantung yang berisi kasturi tetapi terikat.</p>
5.	Bentuk Fada'il
	Kehadiran malaikat ketika surah al-Baqarah dibacakan
	Bil. Riwayat
	2
	Sampel Teks Riwayat

³⁶ Ibid. Jld. 1. Hlm. 149.

³⁷ Ibid. Jld. 1. Hlm. 151.

	<p>عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ قَالَ: بَيْنَمَا هُوَ يَقْرَأُ مِنَ اللَّيْلِ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، وَفَرَسُهُ مَرْبُوطَةٌ عِنْدَهُ، إِذْ جَالَتِ الْفَرَسُ، فَسَكَتَ، فَسَكَتَتْ، فَسَكَتَتْ، فَسَكَتَتْ، فَسَكَتَتْ، ثُمَّ قَرَأَ فَجَالَتِ الْفَرَسُ، فَانْصَرَفَ، وَكَانَ ابْنُهُ يَجِي قَرِيبًا مِنْهَا. فَأَشْفَقَ أَنْ تُصِيبَهُ، فَلَمَّا أَخَذَهُ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ حَتَّى مَا يَرَاهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ حَدَّثَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَفْرَأُ يَا ابْنَ حُضَيْرٍ. قَالَ: فَأَشْفَقْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ تَطَأَ بِحَيْ، وَكَانَ مِنْهَا قَرِيبًا، فَزَفَعْتُ رَأْسِي وَأَنْصَرَفْتُ إِلَيْهِ، فَزَفَعْتُ رَأْسِي إِلَى السَّمَاءِ، فَإِذَا مِثْلُ الظُّلَّةِ فِيهَا أَمْثَالُ الْمَصَابِيحِ، فَخَرَجْتُ حَتَّى لَا أَرَاهَا، قَالَ: وَتَدْرِي مَا ذَاكَ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: تِلْكَ الْمَلَائِكَةُ ذُنُوبُ لِيصُوتِكَ وَلَوْ قَرَأْتَ لِأَصْبَحْتَ يُنْظَرُ النَّاسُ إِلَيْهَا لَا تَتَوَارَى مِنْهُمْ.</p> <p>Maksudnya: Sedang beliau membaca surah al-Baqarah pada suatu malam di sisi kudanya yang terikat. Tiba-tiba sahaja kudanya itu meronta-ronta, lalu beliau berhenti membaca, lantas kudanya juga berhenti meronta. Beliau membaca lagi, lalu kudanya turut meronta lagi. Beliau berhenti membaca lalu kudanya turut berhenti. Kemudian beliau membaca lagi lalu kudanya meronta lagi. Kemudian beliau terus berhenti membaca. Ketika itu anak kecilnya Yahya sedang tidur di sebelah kuda, menyebabkan beliau bimbang jika ia dipijak oleh kuda. Sebaik menarik anaknya, beliau mengangkat kepala ke langit sehingga tidak dapat melihatnya. Tiba waktu pagi, beliau menceritakan peristiwa itu kepada Rasulullah SAW. Baginda berkata: Sepatunya kamu terus membaca wahai Ibn Khudayr. Beliau menjawab: Akan tetapi saya bimbang wahai Rasulullah, kuda itu terpijak Yahya kerana ia sangat dekat dengannya. Lalu saya mengangkat kepala saya dan saya berpaling ke arahnya, seterusnya saya angkat kepala ke langit, lantas saya dapati seperti sebuah mega yang di dalamnya umpama lentera-lentera, kemudian saya keluar sehingga saya tidak melihatnya lagi. Rasulullah SAW bersabda: Adakah kamu tahu apakah itu? Beliau menjawab: Tidak. Baginda bersabda: Itulah malaikat, datang mengahampiri kerana suaramu. Sekiranya kamu terus membaca nescaya semua orang akan dapat melihatnya dan ia tidak akan berselindung daripada mereka.</p>
6.	<p>Bentuk Fada'il</p> <p>Pembawa cahaya, pembela, sumber keberkatan dan pelindung dari ahli sihir</p> <p>Bil. Riwayat</p> <p>5</p> <p>Sampel Teks Riwayat</p> <p>اقْرؤوا القرآن فإنه شافع لأهله يوم القيامة، اقْرؤوا الزُّهْرَاوَيْنِ: الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا يَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَابَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فَرْقَانِ مِنْ طَيْرِ صَوَافٍ يَحَاجَانِ عَنْ أَهْلِهِمَا. ثُمَّ قَالَ: اقْرؤوا البقرة فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا تستطيعها البطلة.³⁸</p> <p>Maksudnya: Bacalah al-Quran kerana sesungguhnya ia menjadi pemberi syafaat kepada para pembacanya. Bacalah <i>al-Zahrawan</i> (dua pemberi cahaya) iaitu al-Baqarah dan surah Al Imran kerana kedua-duanya akan datang pada hari kiamat umpama dua kepulan awan, atau dua naungan, atau dua gerombolan burung yang bersusunan secara berkumpulan, demi untuk membela para pembaca kedua-duanya. Kemudian baginda bersabda lagi: Bacalah surah al-Baqarah kerana sesungguhnya pengambilannya adalah berkat, peninggalannya adalah kekecewaan dan ahli sihir tidak bisa mengatasinya.</p>
7.	<p>Bentuk Fada'il</p> <p>Keterkandung Nama Teragong Allah yang dimustajabkan doa dengannya</p> <p>Bil. Riwayat</p> <p>1</p> <p>Sampel Teks Riwayat</p> <p>أَنَّ رَجُلًا قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ لَهُ كَعْبٌ: أَقْرَأْتَ الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّ فِيهِمَا اسْمُ اللَّهِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ اسْتَجَابَ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي بِهِ. قَالَ: لَا وَاللَّهِ لَا أَخْبِرُكَ، وَلَوْ أَخْبَرْتُكَ لَأَوْشَكَتُ أَنْ تَدْعُوهُ بِدَعْوَةِ أَهْلِكَ فِيهَا أَنَا وَأَنْتَ.</p>

³⁸ Ibid. Jld. 1. Hlm. 152-153.

	Maksudnya: Bahawa seorang lelaki membaca surah al-Baqarah dan Al Imran, lalu sebaik selesai solatnya, Ka'b r.a bertanya: Adakah kamu membaca surah al-Baqarah dan Al Imran? Lelaki itu menjawab: Ya. Ka'b berkata: Demi Allah Yang nyawaku di tanganNya, sesungguhnya dalam keduanya ada nama teragong Allah yang apabila didoakan dengannya akan dimakbulkan. Lelaki itu berkata lagi: Beritahulah kepadaku nama itu. Ka'b berkata: Tidak, Demi Allah aku tidak akan memberitahunya. Sekiranya aku memberitahumu dibimbangi kamu akan berdoa dengan doa yang akan membinasakan kamu dan aku bersama.
	Bentuk Fada'il
	Pembersih dari kemunafikan
	Bil. Riwayat
	1
	Sampel Teks Riwayat
8.	<p>أَنَّ يَزِيدَ بْنَ الْأَسْوَدِ الْجُرَشِيِّ كَانَ يُحَدِّثُ: أَنَّهُ مَنْ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْإِمْرَانَ فِي يَوْمٍ، بَرِيَ مِنَ النَّفَاقِ حَتَّى يُصْبِحَ، قَالَ: فَكَانَ يَقْرَأُهُمَا كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ سِوَى جُزْئِهِ.³⁹</p> <p>Maksudnya: Bahawa Yazid Bin al-Aswad meriwayatkan hadis bahawa sesiapa yang membaca surah al-Baqarah dan Al Imran pada suatu hari, nescaya dia akan selamat dari penyakit munafik sehingga ke petang. Sesiapa yang membaca keduanya pada waktu malam, nescaya nescaya dia akan sembuh dari penyakit munafik sehingga ke waktu pagi. Periwat berkata bahawa Yazid sentiasa membaca kedua surah ini setiap hari dan malam, selain dari juzuk bacaan harianya.</p>
	Bentuk Fada'il
	Pembacanya ditulis sebagai seorang ahli munajat di sisi Allah SWT
	Bil. Riwayat
	2
	Sampel Teks Riwayat
9.	<p>قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ قَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْإِمْرَانَ فِي لَيْلَةٍ كَانَ -أَوْ كُتِبَ- مِنَ الْقَانِئِينَ.⁴⁰</p> <p>Maksudnya: Umar Bin al-Khattab r.a berkata: Sesiapa yang membaca surah al-Baqarah dan Al Imran pada suatu malam, nescaya ia akan ditulis di sisi Allah sebagai seorang ahli munajat kepadanya.</p>
	Bentuk Fada'il
	Kedudukannya sebagai salah satu surah yang digelar <i>al-Sab' al-tiwal</i>
	Bil. Riwayat
	4
	Sampel Teks Riwayat
10.	<p>عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنْ الْمَنَائِنِ}، قَالَ: هِيَ السَّبْعُ الطُّوْلُ: الْبَقْرَةُ، وَالْإِمْرَانَ، وَالنِّسَاءُ، وَالْمَائِدَةُ، وَالْأَنْعَامُ، وَالْأَعْرَافُ، وَيُونُسُ. قَالَ: وَقَالَ مُجَاهِدٌ: هِيَ السَّبْعُ الطُّوْلُ.⁴¹</p> <p>Maksudnya: Daripada Sa'id bin Jubayr dalam menghuraikan maksud firman Allah SWT (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنْ)⁴²(الْمَنَائِنِ), bermaksud “dan sesungguhnya Kami telah kurniakan kepadamu tujuh dari yang sentiasa diulang baca” bahawa beliau berkata yang dinaksudkan dengan tujuh yang sentiasa diulang baca dalam ayat ialah surah: al-Baqarah, Al Imran, al-Nisa', al-Ma'idah, al-An'am, al-A'raf, dan Yunus. Mujahid berkata bahawa dialah al-Sab' al-Tiwal.</p>
	Bentuk Fada'il
	Pembangkit semangat jihad
	Bil. Riwayat
11.	

³⁹ Ibid. Jld. 1. Hlm. 154.

⁴⁰ Ibid. Jld. 1. Hlm. 154.

⁴¹ Ibid. Jld. 1. Hlm. 155.

⁴² Surah al-Hijr: Ayat 87.

1
Sampel Teks Riwayat
<p>عَنْ عُنْبَةَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَصْحَابِهِ تَأْخُرًا ، فَقَالَ: يَا أَصْحَابَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ. وَأَطْرُقُ هَذَا كَانَ يَوْمَ حُنَيْنٍ، حِينَ وَلَّوْا مُدْبِرِينَ أَمَرَ الْعَبَّاسَ فَنَادَاهُمْ: يَا أَصْحَابَ الشَّجَرَةِ، يَعْنِي أَهْلَ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ. وَفِي رِوَايَةٍ: يَا أَصْحَابَ الْبَقَرَةِ! لِيُنْشِطَهُمْ بِذَلِكَ، فَجَعَلُوا يُقْبِلُونَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ. وَكَذَلِكَ يَوْمَ الْبَيْمَامَةِ مَعَ أَصْحَابِ مُسَيْلِمَةَ، جَعَلَ الصَّحَابَةُ يَفْرُونَ لِكِنَافَةِ حَشْرِ بَنِي حَنِيفَةَ، فَجَعَلَ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ يَتَنَادَوْنَ: يَا أَصْحَابَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.⁴³</p> <p>Maksudnya: Daripada Utbah Bin Farqad berkata: Rasulullah SAW melihat para sahabatnya semakin mundur, lalu baginda menyeru: Wahai para pengamal surah al-Baqarah! Utbah berkata: Saya rasa peristiwa ini berlaku semasa peperangan Hunayn, ketika mereka berpaling melarikan diri dari medan tempur, lalu baginda mengarahkan Abbas untuk menyeru: Wahai para saksi perjanjian Ridwan di bawah sepohon pokok; manakala dalam riwayat lain pula menyebut Wahai para pengamal surah al-Baqarah! Supaya mereka kembali bersemangat untuk meneruskan jihad. Lalu sejeurus itu, mereka kembali dari segenap arah. begitu juga ketika berlaku peperangan al-Yamamah menentang pengikut Musailamah al-Kazzab, ramai para sahabat melarikan diri kerana kepadatan jumlah tentera Bani Hanifah. Lalu para sahabat dari kalangan muhajirin dan Ansar menyeru: Wahai para pengamal surah al-Baqarah! Sehingga Allah mengurniakan kemenangan kepada mereka.</p>

Jadual 1: Corak Data Riwayat Fada'il Surah al-Baqarah dalam Tafsir Ibn Kathir

Dalam pembentangannya mengenai riway-riwayat ini, Ibn Kathir memberikan fokus huraian dan ulasan beliau kepada beberapa aspek, antaranya:

- i. Sumber atau kitab yang mengeluarkan hadis berkenaan. Sebagai contoh ketika beliau menukilkan hadis ketiga di atas, beliau menyatakan bahawa hadis ini dikeluarkan oleh al-Imam Ahmad, Muslim, al-Tirmiziyiy dan al-Nasa'iy⁴⁴.
- ii. Penjelasan mengenai rawi dan sanad. Antaranya ketika penukilan hadis pertama di atas, beliau memberikan penjelasan mengenai kekeliruan yang terdapat dalam sanadnya berikutan ketiadaan nama yang jelas bagi salah seorang rawi pada riwayat pertama daripada al-Imam Ahmad yang beliau nukilkan. Justeru, beliau membawa riwayat kedua daripada Ahmad yang turut dikeluarkan oleh kitab-kitab hadis lain, iaitu Abu Daud, al-Nasa'iy dan Ibn Majah yang dengan jelas menyatakan perawi berkenaan⁴⁵.
- iii. Perbincangan mengenai status hadis. Sebagaimana yang boleh didapati dari huraian panjang lebar beliau mengenai hadis keenam di atas. Hadis ini dibawa oleh beliau sebagai sokongan kepada hadis hampir sama yang beliau nukilkan sebelumnya. Walaubagaimanapun, terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan ulama hadis mengenai status hadis ini berikutan perbezaan pandangan mereka mengenai status salah seorang rawinya, antara menerima dan menolak. Justeru, bagi mengharmonikan pandangan kedua kumpulan ini, Ibn Kathir

⁴³ Ibid. Jld. 1. Hlm. 156.

⁴⁴ Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 149.

⁴⁵ Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 149.

menegaskan bahawa hadis tersebut disokong oleh banyak hadis lain. Antaranya hadis keenam ini yang turut dikeluarkan oleh al-Imam Muslim alam kitab Sahihnya⁴⁶.

- iv. Penerangan mengenai maksud lafaz atau makna yang terkandung di dalam riwayat. Hal ini dapat dilihat dengan jelas pada penerangan yang beliau berikan terhadap hadis keenam di atas berkaitan makna (الرَّهْرَاوِينَ) iaitu ‘yang mengeluarkan cahaya’; (الْعَيَّائَةُ) iaitu ‘yang menaungi’; (الْفِرْقِيُّ) iaitu ‘sebahagian dari sesuatu’; (الصَّوَّافُ) iaitu yang bersusun serta bergerombolan; dan (الْبِطْلَةُ) iaitu ‘ahli sihir’. Seterusnya beliau menerangkan maksud ungkapan terakhir dalam riwayat, iaitu ‘ahli sihir tidak mampu’ dengan makna tidak mampu untuk menghafalnya atau tidak mampu untuk menjejaskan orang yang membaca surah al-Baqarah dengan sihirnya⁴⁷.

Analisa Fada’il Surah al-Baqarah dalam Tafsir al-Tha’alibiyy

Seperti Ibn Kathir, al-Tha’alibiyy tidak ketinggalan untuk membentangkan riwayat-riwayat berkaitan *fada’il* surah dalam mukadimah tafsirnya bagi surah al-Baqarah. Walau bagaimanapun, sesuai dengan konsep serta metodologi penulisan tafsirnya yang lebih berbentuk ringkasan dengan memilih mutiara ilmu terbaik dari senarai kitab yang dipelajari serta dirujuk bagi memudahkan pembacanya menguasai dan menghayati maksud Quran, kapasiti yang diambil oleh al-Tha’alibiyy bagi tujuan ini jauh lebih kurang dari apa yang diambil oleh Ibn Kathir.

Pun begitu, jika diteliti hampir 10 riwayat dipersembahkan oleh al-Taha’alibiyy dalam mukadimahnya yang mempunyai nilai tersendiri serta penambahan penting terhadap apa yang dikemukakan oleh Ibn Kathir, bagi mendalami perbahasan ini. Berikut dipaparkan riwayat yang dibentangkan oleh al-Tha’alibiyy berkaitan *fada’il* surah al-Baqarah:

Bentuk Fada’il	
Surah al-Baqarah dari peringatan terawal Allah SWT	
Bil. Riwayat	
2	
Sampel Teks Riwayat	
1.	<p>أَعْمَلُوا بِالْقُرْآنِ أَحْلُوا حَلَالَهُ، وَحَزَمُوا حَرَامَهُ، وَاقْتَدُوا بِهِ، وَلَا تَكْفُرُوا بِشَيْءٍ مِنْهُ، وَمَا تَشَابَهَ عَلَيْكُمْ مِنْهُ فَرَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الْعِلْمِ مِنْ بَعْدِي كَيْ مَا يَخْبِرُونَكُمْ، وَأَمِنُوا بِالتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَمَا أَوْتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَحْمَةٍ، وَلَيْسَعَمَّ الْقُرْآنَ وَمَا فِيهِ مِنَ الْبَيَانِ، فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ، وَمَا جَلَّ مُصَدِّقٌ، وَإِنِّي أَعْطَيْتُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ مِنَ الذِّكْرِ الْأَوَّلِ وَأَعْطَيْتُ طَهَ وَالطَّوْسِينَ وَالْحَوَامِيمَ. مِنَ الْوَالِحِ مُوسَى، وَأَعْطَيْتُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ.⁴⁸</p> <p>Maksudnya: Beramallah dengan Quran. Halalkanlah perkara yang dihalalkannya dan haramkanlah perkara yang diharamkannya. Ikutilah panduannya dan janganlah kufur dengan sesuatupun daripadanya. Apa yang</p>

⁴⁶ Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur’an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 152-153. Lihat hadis Sahih Muslim dalam: Al-Naysaburiyy, Muslim Bin al-Hajjaj. T.th. *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Bi Naql al-Adl An al-Adl Ila Rasul Allah Sallah Allah Alayh Wa Sallam*. Tah. Abdul Baqiy Muhammad Fu’ad. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabiyy. Jld. 1. Hlm. 553. Hadis no. 804. Kitab Salat al-Musafiririn Wa Qasriha. Bab Fadl Qiraat al-Qur’an Wa Surat al-Baqarah

⁴⁷ Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur’an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 153.

⁴⁸ Al-Tha’alibiyy. *al-Jawahir al-Hisan Fi Tafsir al-Qur’an*. Jld. 1. Hlm. 177.

	<p>menimbulkan keraguan kepada kamu maka kembalikanlah kepada Allah dan kepada ahli ilmu selepasku supaya mereka membimbing kamu. Berimanlah dengan kitab Taurat, Injil, Zabur dan apa yang diturunkan ke atas para nabi daripada Tuhan mereka. Hendaklah kamu berpada dengan Quran serta penerangan yang ada di dalamnya, kerana sesungguhnya dialah pemberi syafaat yang diberi syafaat serta apa yang dihalalkan lagi dibenarkan. Sesungguhnya aku telah dikurniakan surah al-Baqarah dari peringatan awal; diberikan juga surah Ta Ha, surah-surah yang dimulakan dengan Ta Sin, surah-surah yang dimulakan dengan Ha Mim dari luh-luh Nabi Musa; dan diberikan surah al-Fatihah dari bawah arash.</p>
	Bentuk Fada'il
	Pembawa cahaya, pembela, sumber keberkatan dan pelindung dari ahli sihir
	Bil. Riwayat
	2
	Sampel Teks Riwayat
2.	<p>اقْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ، اقْرَأُوا الزُّهْرَوَيْنِ الْبَقْرَةَ، وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَهْمَا عَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَهْمَا عَيَاتِيَانِ، أَوْ كَأَهْمَا فَوْقَانَ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ، تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا، اقْرَأُوا سُورَةَ الْبَقْرَةِ، فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكَةٌ، وَتَرْكُهَا حَسْرَةٌ، وَلَا تَسْتَطِيعُهَا الْبَطْلَةُ.⁴⁹</p> <p>Maksudnya: Bacalah al-Quran kerana sesungguhnya ia akan datang pada hari Kiamat sebagai pemberi syafaat kepada para pembacanya. Bacalah al-Zahrawan iaitu al-Baqarah dan surah Al Imran kerana kedua-duanya akan datang pada hari kiamat umpama dua kepulan awan, atau dua naungan, atau dua gerombolan burung yang melebarkan sayap, demi untuk membela para pembaca kedua-duanya. Bacalah surah al-Baqarah kerana sesungguhnya pengambilannya adalah berkat, peninggalannya adalah kekecewaan dan ahli sihir tidak bisa mengatasinya.</p>
	Bentuk Fada'il
	Puncak Quran
	Bil. Riwayat
	1
3.	<p>Sampel Teks Riwayat</p> <p>لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامٌ، وَإِنَّ سَنَامَ الْقُرْآنِ الْبَقْرَةَ، وَفِيهَا آيَةٌ هِيَ سَيِّدَةُ آيِ الْقُرْآنِ: هِيَ آيَةُ الْكُرْسِيِّ.⁵⁰</p> <p>Maksudnya: Bagi setiap perkara itu ada puncaknya dan puncak Quran adalah surah al-Baqarah. Di dalamnya terdapat penghulu segala ayat Quran iaitu ayat <i>kursiyy</i>.</p>
	Bentuk Fada'il
	Pemeliharaan Allah SWT
	Bil. Riwayat
	1
4.	<p>Sampel Teks Hadis</p> <p>من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة، كفناه.</p> <p>Maksudnya: Sesiapa yang membaca dua ayat dari akhir surah al-Baqarah, nescaya dia akan memadainya.</p>
	Bentuk Fada'il
	Perlindungan dari gangguan syaitan
	Bil. Riwayat
	1
5.	<p>Sampel Teks Riwayat</p> <p>البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله الشيطان.</p> <p>Maksudnya: Rumah yang dibaca di dalamnya surah al-Baqarah tidak akan dimasuki syaitan.</p>
6.	Bentuk Fada'il

⁴⁹ Ibid. Jld. 1. Hlm. 177-178.

⁵⁰ Ibid. Jld. 1. Hlm. 178.

Pengurniaan cahaya dan penyempunaan hajat
Bil. Riwayat
1
Sampel Teks Riwayat
<p>عن ابن عباس قال: بينما جبريل قاعد عند النبي صلى الله عليه وسلم سمع نقيضا من فوقه، فقال له: هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم، وقال: أبشر بنورين أوتيتهما، لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب، وخواتم سورة البقرة لن تقرأ بحرف منها إلا أعطيته.⁵¹</p> <p>Maksudnya: Daripada Ibn Abbas r.a bahawa beliau berkata: Ketika Jibril sedang duduk bersama Rasulullah SAW, baginda terdengar suatu bunyi dari atas. Lalu Jibril berkata kepada baginda: itu suara malaikat turun ke bumi dan ia tidak pernah turun ke bumi kecuali hari ini. Terimalah berita gembira kurniaan dua cahaya kepadamu dan sesungguhnya tiada seorang nabipun yang pernah dikurniakan kepadanya dua cahaya ini. Surah al-Fatihah dan akhir surah al-Baqarah. Tidaklah kamu membaca satu huruf darinya melainkan kamu akan dikurniakan apa yang kamu pohon.</p>

Jadual 2: Corak Data Riwayat Fada'il Surah al-Baqarah dalam Tafsir al-Tha'alibiyy

Dari analisis terhadap data di atas, didapati bahawa al-Tha'alibiyy turut memberikan perhatian khusus kepada perbincangan *fada'il* surah dalam tafsirnya. Dari sudut ulasan atau huraian terhadap riwayat yang dibentangkan ini, didapati bahawa fokus utama al-Tha'alibiyy adalah kepada beberapa aspek berikut:

- i. Persembahan riwayat yang lengkap dari sumber asal. Al-Tha'alibiyy berusaha melengkapkan riwayat yang disebutkan dalam sumber tafsir rujukannya kepada sumber asal hadis seperti yang dilakukannya pada hadis pertama dengan merujuk riwayat berkenaan dalam versi yang lebih lengkap dari kitab *al-Mustadrak Ala al-Sahihayn* karya al-Hakim al-Naysaburiyy⁵².
- ii. Penerangan mengenai maksud lafaz atau makna yang terkandung di dalam riwayat. Hal ini dapat dilihat dengan jelas pada penerangan yang beliau berikan terhadap hadis kedua di atas berkaitan makna (البَطْلَةُ) iaitu 'ahli sihir'; (الغمامتان) iaitu 'dua awan putih'; (العَيَّاتُ) iaitu 'setiap benda yang menaungi insan dari atas kepalanya seperti awan'; dan (الْفِرْقَان) iaitu 'dua kumpulan'⁵³.
- iii. Pernyataan mengenai periwayatan hadis dari sumber muktabar. Al-Tha'alibiyy menunjukkan keprihatinan terhadap status hadis yang dinukilkan dari sudut periwayatannya dalam kitab hadis muktabar. Beliau sentiasa menyebutkan kepada pembaca tentang sumber hadis yang dipetik, sebagaimana yang dapat dilihat sebagai contoh pada hadis keenam di atas adalah dari Sahih Muslim dan Sunan al-Nasa'iy⁵⁴.

Rumusan Pemberdayaan *Fada'il* Surah dalam Usaha *Tadabbur* Quran

Tadabbur al-Qur'an adalah sebahagian dari tuntutan interaksi seorang insan dengan Kitab Suci ini yang diturunkan sebagai panduan kesejahteraan hidup mereka di dunia dan akhirat. Selain dari

⁵¹ Ibid. Jld. 1. Hlm. 180.

⁵² Lihat: Al-Tha'alibiyy. *al-Jawahir al-Hisan Fi Tafsir al-Qur'an*. Jld. 1. Hlm. 177.

⁵³ Ibid. Jld. 1. Hlm. 178.

⁵⁴ Ibid. Jld. 1. Hlm. 180.

membaca, memahami dan mengamalkan apa yang terkandung di dalam ayat-ayatnya, setiap individu juga dituntut untuk berusaha mentadabburinya mengikut kemampuan masing-masing. Firman Allah SWT dala surah Sad, ayat 29:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ.

Maksudnya: (Al-Quran ini) sebuah Kitab yang Kami turunkan kepadamu (dan umatmu wahai Muhammad), - Kitab yang banyak faedah-faedah dan manfaatnya, untuk mereka memahami dengan teliti kandungan ayat-ayatnya, dan untuk orang-orang yang berakal sempurna beringat mengambil iktibar.

Menurut al-Imam Ibn Ashur *tadabbur* bermaksud penaakulan dan penelitian yang akan membawa seseorang kepada pemahaman maksud tersirat di sebalik makna tersurat. Ia berlaku pada ungkapan yang ringkas tetapi sarat di dalamnya dengan berbagai makna. Setiap kali ditaakuli dan diteliti akan terdedah makna baharu yang tidak terlintas di awal pemahaman⁵⁵. Merujuk kepada asal perkataan ini dalam bahasa Arab, ia membawa maksud pemerhatian terhadap pengakhiran sesuatu perkara serta penaakulan terhadap kesudahannya. Ia digunakan bagi penelitian yang dilakukan terhadap sesuatu perkara bagi mengetahui hakikat sebenarnya, latar belakang atau puncanya, perkembangan atau pecahannya, serta kesudahan atau implikasinya. Manakala acuan katanya pula merujuk kepada proses yang berlaku secara berulang-ulang dan berterusan⁵⁶. *Tadabbur* merupakan suatu proses interaksi dengan Quran yang sepatutnya berlaku selepas proses pemahaman melalui pentafsirannya, kerana sukar untuk seseorang melakukan penelitian dan penaakulan terhadap sesuatu yang tidak difahami⁵⁷.

Dari sini dapat difahami bahawa *tadabbur* merupakan suatu proses peningkatan dalam meluaskan serta mendalamkan dimensi interaksi seseorang dengan Quran dari sudut keimanan, keyakinan, pemahaman, penghayatan, pengamalan dan seterusnya pengislahan diri, keluarga, masyarakat dan persekitaran merentasi berbagai segmen kehidupan berdasarkan panduan serta petunjuk yang dicerap hasil penelitian, penaakulan dan pemerhatian berterusan terhadap ayat-ayat Quran. Justeru, *tadabbur* berbeza dari tafsir yang hanya memberikan tumpuan kepada aspek pemahaman yang lebih berlandaskan huraian serta pandangan para ulama terhadap ayat, sedangkan *tadabbur* lebih bersifat penghayatan peribadi seseorang terhadap pemahaman yang diperolehi dari sesuatu ayat. Penghayatan inilah yang akan merubah dan mengislahkan jiwa serta diri seorang insan untuk menjadi seorang yang beriman, patuh, tunduk, khusyuk, rida dengan segala ketentuannya dan sentiasa bersedia untuk menerima serta melaksanakan petunjuk yang diturunkan. Firman Allah SWT dalam surah al-Zumar, ayat 23:

⁵⁵ Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir Bin Muhammad. 1984. *Al-Tahrir Wa al-Tanwir Min Ilm al-Tafsir*. Tunisi: al-Dar al-Tunisiyyah Li al-Nashr. Jld. 23. Hlm. 252.

⁵⁶ Al-Tayyar, Musa'id Bin Sulayman. 1427H. *Mafhum al-Tafsir Wa al-Ta'wil Wa al-Istibat Wa al-Tadabbur Wa al-Mufassir*. Arab Saudi: Sar Ibn al-Jawziyy Li al-Nashr Wa al-Tawzi'. Hlm. 185.

⁵⁷ Ibid. hlm. 187.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي
بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ.

Maksudnya: Allah telah menurunkan sebaik-baik perkataan iaitu Kitab Suci Al-Quran yang bersamaan isi kandungannya antara satu dengan yang lain (tentang kebenarannya dan indahnya) yang berulang-ulang (keterangannya, dengan berbagai cara); yang (oleh kerana mendengarnya atau membacanya) kulit badan orang-orang yang takut kepada Tuhan mereka menjadi seram; kemudian kulit badan mereka menjadi lembut serta tenang tenteram hati mereka menerima ajaran dan rahmat Allah. Kitab Suci itulah hidayah pertunjuk Allah; Allah memberi hidayah pertunjuk dengan Al-Quran itu kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturannya); dan (ingatlah) sesiapa yang disesatkan Allah (disebabkan pilihannya yang salah), maka tidak ada sesiapa pun yang dapat memberi hidayah pertunjuk kepadanya.

Dalam hubungan ini, riwayat-riwayat berkaitan *fada'il* merupakan pemangkin atau pendorong semangat kepada para pembaca untuk membaca, memahami, menghayati dan mengamalkan kandungan sesuatu surah mahupun ayat. Justeru, tidak hairan muncul berbagai riwayat yang direka cipta mengenai *fada'il* atas alasan untuk menarik perhatian masyarakat supaya kembali kepada Quran mereka, sehingga ada yang berjaya menghimpunkan bagi setiap surah dalam Quran *fada'il*nya yang tersendiri⁵⁸. Seiring dengan ini, Ibn Kathir sendiri menjelaskan bahawa di dalam tafsirnya beliau mendahulukan pembentangan riwayat berkaitan *fada'il* sebelum pentafsiran setiap surah, berbeza dengan al-Bukhari dalam Sahihnya yang mendahulukan *Kitab al-Tafsir* sebelum *Kitab Fada'il al-Qur'an* kerana baginya *fada'il* yang dibentangkan itu akan menjadi pembangkit semangat kepada pembaca untuk menghafaz surah berkenaan, berusaha memahami dan seterusnya beramal dengan apa yang terkandung di dalamnya, sedangkan al-Bukhari berpandangan tafsir lebih penting dari *fada'il*⁵⁹.

Walau bagaimanapun, dari analisa yang dilakukan terhadap pembentangan *fada'il* surah dalam mukadimah surah al-Baqarah oleh kedua-dua mufasir Ibn Kathir dan al-Tha'alibiyy ini tidak ditemukan upaya serius dari mereka untuk mengaitkan bentuk *fada'il* yang terkandung dalam riwayat yang dikemukakan dengan aspek pemahaman, penghayatan mahupun pengamalan terhadap kandungan, tema, mahupun objektif yang dibawa oleh surah. Sedangkan jika diperhatikan kepada bentuk *fada'il* yang tersurat dalam riwayat-riwayat yang dinukilkan perkaitan bentuk *fada'il* tersebut dengan kandungan, tema serta objektif surah al-Baqarah, seperti yang diterangkan oleh para mufasir dan pengkaji, ternyata ia mempunyai perkaitan yang utuh dan sangat menarik untuk diulas serta ditadabbur. Bagi memperlihatkan perkaitan ini, diperturunkan hubungkait antara bentuk *fada'il* seperti yang dirumuskan dari riwayat yang dibentangkan oleh Ibn Kathir dan al-Tha'alibiyy di atas dan kandungan atau tema surah al-Baqarah seperti yang dikemukakan oleh para mufasir dan pengkaji

⁵⁸ Lihat: Ibn al-Arabiyy, Muhammad Bin Abdullah. T.th.: *Aridat al-Ahwaziyy bi Sharh Sahih al-Tirmiziyy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Jld. 10. Hlm. 128-129.

⁵⁹ Lihat: Ibn Kathir. *Fada'il al-Qur'an*. Hlm. 33.

dalam karya atau penulisan mereka⁶⁰. Sementara itu, sayugia dinyatakan bahawa dari sudut objektif am surah al-Baqarah, kebanyakan mufasir dan pengkaji yang memberi tumpuan kepada aspek ini sepakat menyatakan bahawa objektif utama surah ini ialah **khilafah dan kepemimpinan umat Islam sebagai peneraju ketamadunan manusia akhir zaman**⁶¹.

Berikut adalah hubungkait antara kandungan atau tema dengan bentuk *fada'il* surah al-Baqarah seperti yang dimaksudkan:

Bil.	No. Ayat	Tema	Hubungkait <i>Fada'il</i>
1.	1-20	Hidayah Quran dan sikap orang mukmin, kafir dan munafik terhadapnya	Puncak Quran; Pembersih dari kemunafikan
2.	21-29	Seruan menunaikan tanggungjawab sebagai hamba dan khalifah Allah SWT di muka bumi	Kepemimpinan orang yang mempelajari surah al-Baqarah; Surah al-Baqarah dari peringatan terawal Allah SWT; Puncak Quran
3.	30-39	Peringatan pengisytiharan manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, keakuran para malaikat terhadap kebijaksanaan ketentuan Allah SWT serta keangkuhan Iblis dan perseteruannya dengan Adam AS	Perlindungan daripada syaitan; Iringan penurunannya oleh para malaikat; Kehadiran malaikat ketika surah al-Baqarah dibacakan; Surah al-Baqarah dari peringatan terawal Allah SWT
4.	40-48	Celaan terhadap Bani Israel di atas kekufuran, kemungkiran dan penyelewengan mereka dari landasan ajaran para nabi yang diutuskan serta ikatan janji mereka dengan Allah SWT	Surah al-Baqarah dari peringatan terawal Allah SWT
5.	49-74	Naratif kekufuran, kedegilan, keingkaran dan persendaan Bani Israel terhadap perintah Nabi Musa AS sepanjang perjalanan dakwah baginda kepada mereka	Surah al-Baqarah dari peringatan terawal Allah SWT
6.	75-123	Pendedahan mengenai sikap Bani Israel terhadap dakwah Rasulullah SAW dari pembawaan mereka sejak turun temurun dalam mengingkari perintah para rasul di sebalik pengetahuan mereka tentang sokongan para malaikat, pembunuhan para rasul, pematuhan terhadap hasutan syaitan, penerimaan terhadap amalan sihir serta berbagai kemaksiatan dan kemunkaran	Pembawa cahaya, pembela, sumber keberkatan dan pelindung dari ahli sihir; Kehadiran malaikat ketika surah al-Baqarah dibacakan

⁶⁰ Lihat sebagai contoh: Ibn Ashur. *Al-Tahrir Wa al-Tanwir Min Ilm al-Tafsir*. Jld. 1. Hlm. 203-206; Nukhbat Min Ulama al-Tafsir Wa Ulum al-Qur'an. 1431H/2010. *Al-Tafsir al-Mawdu'iy Li Suwar al-Qur'an*. Pnyl. Mustafa Muslim. Shariqah: Jami'ah al-Shariqah. Jld. 1. hlm. 26-32; al-Masriyy, Muhammad Abdul Hadi. T.th. *Awn al-Karim Fi Bayan Maqasid Suwar al-Qur'an al-Karim*. T.tp.: Minbar al-Tawhid Wa al-Jihad. Hlm. 15-16.

⁶¹ Lihat sebagai contoh: Jama'ah Min Ulama' al-Tafsir. 1439H. *Al-Mukhtasar Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: Markaz Tafsir Li al-Dirasat al-Qur'aniyyah. Hlm. 2; Nukhbat Min Ulama al-Tafsir Wa Ulum al-Qur'an. *Al-Tafsir al-Mawdu'iy Li Suwar al-Qur'an*. Jld. 1. hlm. 28; al-Masriyy. *Awn al-Karim Fi Bayan Maqasid Suwar al-Qur'an al-Karim*. Hlm. 15; Al-Khalidiyy, Salah Abd al-Fattah. 1433H/2012. *Al-Tafsir al-Mawdu'iy Bayn al-Nazariyyah Wa al-Tatbiq*. Amman: Dar al-Nafa'is. Hlm. 83.

7.	124-141	Penegasan mengenai ketauhidan dakwah Nabi Ibrahim AS dan isolasinya dari ajaran Yahudi dan Nasrani melalui usaha perjuangan, amalan, pembinaan Kaabah dan doa serta munajat supaya dikurniakan petunjuk yang benar kepada zuriatnya dan diutuskan rasul pembawa cahaya	Pengurniaan cahaya dan penyempunaan hajat; Keterkandungan Nama Teragong Allah yang dimustajabkan doa dengannya
8.	142-162	Pemindahan kiblat dan perpindahan khilafah kepada umat Nabi Muhammad SAW dan pengukuhan jiwa mukmin untuk memikul tanggungjawab	Kepemimpinan orang yang mempelajari surah al-Baqarah; Pembangkit semangat jihad
9.	163-177	Peneguhan pentarbiahan sahsiah ummah melalui konsepsi akidah dan hukum <i>Taabbudiyy</i> utama Islam dan asas akhlak murni	Surah al-Baqarah dari peringatan terawal Allah SWT
10.	178-203	Perincian sebahagian perundangan Islam serta hukum amali utama Islam yang menjadi syiar dan asas penyusunan masyarakat serta perhubungan antara setiap entiti masyarakat	Pembangkit semangat jihad; Puncak Quran
11.	204-220	Pengkategorian manusia dalam pematuhan terhadap perintah Allah SWT dan larangan mengikuti jejak syaitan serta peringatan tentang ujian yang akan menimpa serta janji perlindungan dan bantuanNya kepada para mukmin	Pemeliharaan Allah SWT; Perlindungan daripada syaitan;
12.	221-242	Perincian hukum hakam kekeluargaan serta panduan pengurusan berdasarkan prinsip dan perundangan Islam dengan iltizam amalan, jihad, zikir dan doa sebagai asas pembentukan masyarakat mithali	Pembacanya ditulis sebagai seorang ahli munajat di sisi Allah SWT ; Pembangkit semangat jihad; Puncak Quran
13.	243-260	Pemberitaan tentang hakikat kehidupan dan kematian dari kisah umat terdahulu dengan bantuan Allah SWT terhadap para mukmin dan penghinaanNya ke atas para pengingkar sebagai motivasi jihad dengan jiwa dan harta bagi menunaikan tanggungjawab khilafah	Kepemimpinan orang yang mempelajari surah al-Baqarah; Kehadiran malaikat ketika surah al-Baqarah dibacakan; Keterkandungan Nama Teragong Allah yang dimustajabkan doa dengannya; Pembangkit semangat jihad
14.	261-274	Motivasi infak di jalan Allah SWT dengan adab susila serta pemupukan budaya infak harta dan budi jauh dari hasutan syaitan bagi membina masyarakat bermaruah dan generasi berdaulat	Pembangkit semangat jihad; Perlindungan daripada syaitan
15.	275-283	Panduan pembersihan jiwa dari sifat tamak dan cintakan harta sehingga terlibat dengan unsur penindasan dan pengeksploitasian dalam urusan kewangan	Kedudukannya sebagai salah satu surah yang digelar al-Sab' al-tiwal
16.	284-286	Rumusan kemutlakan kekuasaan dan keperkasaan Allah SWT dan kesaksamaan fungsi para rasul dan para mukmin dalam menerima amanah dan panduan tawajuh dan doa dalam menghadapi cabaran	Pembacanya ditulis sebagai seorang ahli munajat di sisi Allah SWT; Keterkandungan Nama Teragong Allah yang dimustajabkan doa dengannya

Jadual 3: Pemetaan Kandungan Kepada Bentuk Fada'il Bagi Surah Al-Baqarah

Dari jadual di atas, dapat dirumuskan bahawa bentuk *fada'il* surah mempunyai perkaitan yang sangat rapat dengan objektif serta kandungan surah. Hakikat ini perlu diberi perhatian oleh para pengkaji dalam menghurai serta menyampaikan pengajaran sesuatu surah yang dikaji. Ia menjadi titik permulaan yang baik bagi mendorong para pembaca Kitab Suci ini untuk meningkatkan penghayatan dan pengamalan mereka terhadap sesuatu surah melalui konsep *tadabbur*.

PENUTUP

Sebagai penutup, adalah dicadangkan kepada para mufasir dan pengkaji supaya berusaha menarik perhatian para pembaca bagi mendalami lagi perbahasan tafsir yang diikuti dengan cara memberikan ulasan dari sudut hubungkait atau hikmat tersirat di sebalik riwayat-riwayat yang ditemukan berkaitan *fada'il* sesuatu surah dengan objektif, tema atau kandungan surah berkenaan. Usaha ini akan memberi nilai tambah kepada kualiti tafsir yang dikemukakan, serta menarik minat yang lebih kuat dari dalam diri pembaca untuk lebih serius bertadabbur tentang kehebatan atau ketuntasan sesuatu surah dalam menyampaikan maksud serta melunaskan objektifnya dalam diri setiap pembaca.

Sebagai contoh, ketika mengemukakan hadis berkaitan pembersihan diri dari sifat munafik sebagai sebahagian dari *fada'il* surah ini. Pengkaji sayugia menarik perhatian pembaca mengenai persoalan munafik yang menjadi sebahagian dari tema dan kandungan utama surah ini. Perkaitan isu munafik dengan objektif utama surah ini juga perlu diperjelaskan dan sampel ayat yang mengangkat tema munafik dalam surah ini boleh dikemukakan sebagai pengenalan kepada perbahasan tuntas yang akan diberikan di tempatnya nanti. Dalam hubungan ini, ayat yang memberikan fokus kepada perbahasan mengenai sikap dan sifat orang munafik ialah pada ayat 8-20. Selain itu, di bawah tema lain atau pada ayat-ayat lain dalam al-Baqarah, isu berkaitan munafik turut disentuh bagi menambahkan lagi usaha pembersihan sifat ini dari generasi umat Nabi Muhammad SAW selaku pewaris kepimpinan manusiawi. Misalnya dalam ayat ke-76 ketika membicarakan tentang sikap Bani Israel terhadap dakwah Rasulullah SAW, sifat hampir sama dengan golongan munafik turut terserlah pada tingkah laku mereka. Firman Allah SWT:

وَإِذَا لَعُؤا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.

Maksudnya: *Dan apabila mereka (orang-orang Yahudi pada zaman Rasulullah) bertemu dengan orang-orang yang beriman, mereka berkata: "Kami telah beriman"; dan apabila mereka berjumpa sesama sendiri, mereka berkata: "Patutkah kamu ceritakan kepada mereka (orang-orang Islam) dengan apa yang telah diterangkan oleh Allah kepada kamu (di dalam Kitab Taurat mengenai kebenaran Nabi Muhammad) untuk menjadikannya hujah (bukti) yang dapat mengalahkan kamu di sisi Tuhan kamu? Tidakkah kamu berakal?"*

Ayat ini memberi petunjuk bahawa pendekatan munafik turut digunakan oleh golongan Yahudi di zaman Rasulullah SAW sebagai strategi untuk melumpuhkan umat Islam dan daulah mereka dari

dalam⁶². Dari sini dapat dipersembahkan kepada para pembaca tentang bahaya sifat munafik serta bagaimana surah al-Baqarah merawat penyakit ini atau dengan kata lain, bagaimana penyakit ini dapat dibersihkan dari masyarakat penegak Islam dan pemimpin umat melalui surah al-Baqarah.

Sebagai tambahan, jika diteliti pada riwayat berkaitan *fadilah* ini, ianya juga turut mengaitkan surah Al Imran dengan *fadilah* yang sama. Justeru, amat menarik jika usaha pembersihan masyarakat dari golongan munafik ini dibandingkan pendekatannya, antara yang disarankan oleh surah al-Baqarah dengan apa yang disarankan oleh surah Al Imran. Malah tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa perbandingan antara dua surah dalam persoalan ini boleh diangkat sebagai sebuah kajian ilmiah.

Dalam keghairahan masyarakat yang semakin meningkat untuk *tadabbur* Quran, usaha mengaitkan *fada'il* yang diriwayatkan bagi sesuatu surah untuk dijadikan dorongan amalan oleh masyarakat, dengan aspek pemahaman terhadap maksud yang terkandung serta hikmah yang tersirat di dalam surah terbabit, akan meningkatkan lagi keyakinan masyarakat Islam terhadap Kitab Suci mereka, serta mengukuhkan lagi penghayatan mereka dan meluaskan lagi penerokaan ilmu mereka berteraskan petunjuk darinya.

RUJUKAN

Abu al-Baqā' al-Kafawīyy, Ayyub Bin Musa. T.th. *al-Kullīyyat Mu'jam Fi al-Mustalahat Wa al-Furuq al-Lughawīyyah*. Tah. Darwish, Adnan & al-Misriyy, Muhammad. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

Abu Ubayd, al-Qasim Bin Salam. T.th. *Fada'il al-Qur'an Wa Ma'alimuh Wa Adabuh*. Tah. Al-Khayyatiyy, Ahmad Bin Abdul Wahid. Maghribi: Wizarat al-Awqaf Wa al-Shu'un al-Islamiyyah.

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir Bin Muhammad. 1984. *Al-Tahrir Wa al-Tanwir Min Ilm al-Tafsir*. Tunisi: al-Dar al-Tunisiyyah Li al-Nashr.

Ibn Kathir, Ismail Bin Umar. 1420H/1999. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Tah. Salamah, Sami Bin Muhammad. T.tp.: Dar Tibah Li al-Nashr Wa al-Tawzi'.

Ibn Kathir, Ismail Bin Umar. 1416H. *Fada'il al-Qur'an*. T.tp.: Maktabat Ibn Taymiyyah.

Jama'ah Min Ulama' al-Tafsir. 1439H. *Al-Mukhtasar Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: Markaz Tafsir Li al-Dirasat al-Qur'aniyyah.

Al-Jaza'iriyy, Muhammad Bin Maymun. 1981. *Al-Tuhfat al-Mardiyyah Fi al-Dawlah al-Bakdashīyyah Fi Bilad al-Jaza'ir al-Mahmiyyah*. Algeria: al-Sharikah al-Wataniyyah Li al-Nashr Wa al-Tawzi'.

⁶² Lihat: Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Jld. 1. Hlm. 308-310.

Al-Jazriyy, Shamsuddin. *Al-Mas'ad al-Ahmad Fi Khatm Musnad al-Imam Ahmad*. Dlm: Al-Shaybaniyy, Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal. 1416H/1995. *Musnad al-Imam Ahmad*. Tah. Shakir, Ahmad Muhammad. Kaherah: Dar al-Hadith.

Al-Khalidiyy, Salah Abd al-Fattah. 1433H/2012. *Al-Tafsir al-Mawdu'iy Bayn al-Nazariyyah Wa al-Tatbiq*. Amman: Dar al-Nafa'is.

Majma' al-Lughah al-Arabiyyah. T.th. *Al-Mu'jam al-Wasit*. Kaherah: Dar al-Da'wah.

Al-Naysaburiyy, Muslim Bin al-Hajjaj. T.th. *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Bi Naql al-Adl An al-Adl Ila Rasul Allah Sallah Allah Alayh Wa Sallam*. Tah. Abdul Baqiy Muhammad Fu'ad. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyy.

Nur al-Al-Din Abd al-Qadir. T.th. *Safahat min Tarikh Madinat al-Jaza'ir Min Aqdam Usuriha Ila Intiha' al-Ahd al-Turkiyy*. Algeria: Dar al-Hadarah.

Qal'ajiy, Muhammad Rawas & Qunaybiyy, Hamid Sadiq. 1408H/1988. *Mu'jam Lughat al-Fuqaha'*. T.tp.: Dar al-Nafa'is Li al-Tiba'ah Wa al-Nahsr Wa al-Tawzi'.

Rida, Ahmad. 1379H/1960. *Mu'jam Matn al-Lughah*. Beirut: Dar Maktabat al-Hayah.

Al-Sabuniyy, Muhammad Aliyy. 1402H/1981. *Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim.

Al-Suyutiyy, Abdul Rahman Bin Abu Bakr. 1403H. *Tabaqat al-Huffaz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Tha'alibiyy, Abdul Rahman Bin Muhammad. 1418H. *al-Jawahir al-Hisan Fi Tafsir al-Qur'an*. Tah. Mi'wad, Muhammad Aliyy & Abdul Mawjud, Adil Ahmad. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyy.

Al-Tayyar, Musa'id Bin Sulayman. 1427H. *Mafhum al-Tafsir Wa al-Ta'wil Wa al-Istibat Wa al-Tadabbur Wa al-Mufasssir*. Arab Saudi: Sar Ibn al-Jawziyy Li al-Nashr Wa al-Tawzi'.

Al-Zahabiyy, Muhammad Husayn. T.th. *al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. Kaherah: Maktabat Wahbah.

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%B5%D8%B1%D9%89> (6/8/2020).

<https://www.telagabiru.com.my/products/tafsir-ibnu-katsir-edisi-telaga-biru> (6/8/2020).

PEMBANGUNAN WALL LIBRARY UNTUK MAKMAL HADIS: SATU KAJIAN APLIKASI DI FAKULTI PENGAJIAN QURAN DAN SUNNAH, USIM

Syed Najihuddin Syed Hassan, Abdulloh Salaeh, Nidzamuddin Zakaria, Walid Mohd Said, Amran Abdul Halim, Mohd Fauzi Mohd Amin, Nurul Syafiqa Jafar, Hani Athira Ahmad Safari & Mohamad Zahid Hanafiah

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
syednajihuddin@usim.edu.my

ABSTRAK

Makmal Hadis di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah telah diwujudkan sejak awal penubuhan fakulti demi memudahkan pengajaran dan pembelajaran hadis melalui pengalaman. Makmal ini menyediakan sejumlah koleksi kitab hadis yang dimanfaatkan secara optimum oleh pensyarah serta pelajar dalam mendalami proses pengkajian hadis. Makmal ini telah dilengkapi dengan penggunaan perisian terkini seperti perisian al-Maktabah al-Shamilah dan perisian Jawami' al-Kalim, berserta dua ruang pembelajaran yang berkongsi satu ruang koleksi kitab semenjak perpindahan Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah ke bangunan baru. Permasalahan timbul apabila koleksi kitab tidak mencukupi, tidak lengkap dan sebahagiannya rosak. Justeru, penyelesaian yang dicadangkan ialah menyediakan perpustakaan digital yang dinamakan "Wall Library" yang boleh diakses melalui kod QR menggunakan pendekatan model ADDIE. Dapatan kajian telah mendapati majoriti pengguna yang mencuba penggunaan teknologi ini berpuas hati malah teruja untuk menggunakannya. Kajian ini boleh dimanfaatkan dan diberikan nilai tambah agar memaksimumkan penggunaan makmal hadis seiring dengan kemajuan teknologi maklumat dalam era revolusi industri ke-4.

Katakunci: pembangunan perpustakaan digital, makmal hadis, kod QR

PENDAHULUAN

Pengajaran dan pembelajaran ilmu hadis telah melalui peringkat demi peringkat daripada kaedah tradisional berbentuk halaqah sehinggalah menjadi kelas pengajian di pusat pengajian. Kaedah pendidikan juga telah dipertingkatkan dengan pesatnya seiring dengan kemajuan teknologi maklumat masa kini. Namun, kaedah tradisional dalam pengajaran masih tetap lagi relevan dengan diperkasakan oleh elemen teknologi yang membantu dalam aspek penyampaian ilmu.

Bagi tujuan pemantapan proses penyampaian ilmu hadis berbentuk pengkajian, sebuah fasiliti yang membawa pendekatan menggabungkan dua elemen iaitu fizikal dan teknologi telah dibangunkan oleh Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM. Fasiliti ini dikenali dengan nama Makmal Hadis yang ditempatkan di bangunan fakulti tersebut yang terdiri daripada dua bilik kuliah dan satu perpustakaan. Makmal ini memuatkan koleksi buku utama dalam kajian hadis yang diletakkan dalam susunan tertentu agar memudahkan penyampaian ilmu hadis. Makmal ini telah menjadi satu wadah yang sangat penting dalam pencarian sumber hadis daripada rujukan utama kitab hadis. Makmal ini juga dimanfaatkan secara optimum, terutama bagi para pelajar daripada fakulti ini pada setiap semester dalam menyelesaikan kajian mereka yang berkaitan.

LATAR BELAKANG KAJIAN

Berdasarkan kepada beberapa tinjauan awal, didapati bahawa pengguna makmal ini menghadapi beberapa kesukaran semasa proses pencarian beberapa buku hadis kerana jumlah buku yang ada di sana tidak mencukupi. Beberapa koleksi rujukan juga didapati tidak lengkap malah ada yang sudah rosak sebahagian jilidnya. Dalam pada itu, kajian demi kajian dalam bidang hadis oleh para pelajar amat perlu diselesaikan segera dengan berbantuan rujukan dalam makmal ini. Justeru, satu kaedah baru yang berbantuan teknologi terkini perlu dibangunkan untuk mempermudah capaian maklumat terhadap rujukan penting demi memanfaatkan semua pengguna makmal yang terdiri daripada para pelajar, pensyarah, serta pengkaji yang lain dalam mencari sumber buku hadis yang lengkap untuk digunakan dalam sesi pengajaran dan pembelajaran.

Penggunaan kod *Quick Response* (QR Code) dicadangkan agar dapat menyelesaikan permasalahan yang dinyatakan tadi. Jika kajian ini mencapai dapatan yang diinginkan, pengguna hanya perlu mengimbas kod QR untuk buku hadis yang diinginkan dengan menggunakan telefon pintar atau komputer riba mereka masing-masing. Kod QR adalah gambar dua dimensi yang boleh memuatkan sehingga 7,089 karakter melebihi kod bar (*barcode*) yang hanya memuatkan maksimum 20 karakter. Justeru, lebih banyak maklumat boleh dimuatkan dalam satu grafik yang boleh diimbas (Crompton, LaFrance & van't Hooft, 2012). Kod QR ini apabila diimbas oleh kamera telefon pintar, akan mendorong telefon pintar membuka laman web atau memaparkan gambar, video atau teks.

Kod QR ini telah digunakan buat pertama kalinya pada tahun 1994 oleh Denso Wave, anak syarikat Toyota di Jepun. Teknologi kod QR memberikan pendekatan cepat dan mudah untuk pengesanan kenderaan semasa proses pembuatan di industri automotif (Makhal, 2015). Industri lain juga telah berusaha untuk menggunakan teknologi ini setelah berjaya dilaksanakan di Denso Wave. Denso Wave telah mempatenkan kod QR, tetapi ia tersedia untuk kegunaan seluruh dunia. Kod QR telah digunakan semenjak itu secara meluas di seluruh dunia. Ada yang menggunakan untuk tujuan penyampaian maklumat, pembayaran, dan pendaftaran.

Kod QR ini juga turut digunakan oleh perpustakaan di seluruh dunia untuk tujuan capaian kepada maklumat. Kebanyakan pengkaji seperti Whitchurch (2012); Elmore & Stephen (2012); Hampton, Peach & Rawlins (2012); Schultz (2013); Shettar (2016); Parabhoi; Bhattacharjaya & Dhar (2017); Mohamed (2014); Pathak & Jain (2018); Bellary (2018); telah mengkaji kesesuaian kod ini untuk digunakan dalam perpustakaan. Begitu juga Naik et.al.(2015) dan Ratajeski & Kraft (2015) telah mencadangkan kebolegunaan kod QR dalam perkhidmatan perpustakaan. Lamb & Johnson (2013) dalam artikelnya

pernah mencadangkan penggunaan-penggunaan yang praktikal untuk kod QR dalam perpustakaan sekolah.

Oleh itu, artikel ini mencadangkan pembangunan *Wall Library* (Perpustakaan Dinding) dengan mengguna pakai kod QR di Makmal Hadis dan menilai keberkesanan penggunaannya dalam kalangan pengguna seusai membangunkannya.

METODOLOGI KAJIAN

Para penyelidik mengguna pakai model ADDIE sebagai metode utama kajian ini dalam mengenal pasti reka bentuk bersesuaian, tatacara pembangunan serta penilaian terhadap kebolehgunaan produk tersebut selepas disiapkan. Model ADDIE adalah gabungan lima fasa pembangunan iaitu Analisis (*Analysis* [A]), Rekabentuk (*Design* [D]), Pembangunan (*Development* [D]), Pelaksanaan (*Implementation* [I]) dan Penilaian (*Evaluation* [E]). Kaedah pengumpulan data dilakukan dengan kajian kepustakaan serta menjalankan temu bual pakar dan soal selidik.

Lima fasa pembangunan yang digunapakai berpandukan model ADDIE dijelaskan sebagaimana berikut:

1. Fasa Analisis (*Analysis Phase*)

Fasa analisis adalah fasa pertama dalam model reka bentuk ADDIE. Sebelum membina *Wall Library* untuk Makmal Hadis, pengkaji menjalankan analisis keperluan (need analysis) untuk mengenal pasti kehendak serta keperluan pengguna. Pengkaji menemubual 2 orang pakar iaitu pensyarah yang mengajar di situ dan beberapa orang pengguna dalam kalangan pelajar. Pakar-pakar itu mencadangkan beberapa koleksi buku hadis untuk bahagian pembelajaran yang biasanya digunakan. Terdapat beberapa soalan untuk pakar: Jadual 1 menunjukkan set soalan temubual separa berstruktur yang ditanyakan kepada pakar:

Jadual 1: Set Soalan Temubual Pakar

Adakah anda fikir bahawa persekitaran Makmal Hadis pada hari ini dapat membantu pelajar dan pensyarah dalam pembelajaran?
Adakah anda berpendapat bahawa kemudahan Makmal Hadis pada masa kini dapat membantu pelajar dan pensyarah dalam pembelajaran?
Sejauh mana keberkesanan projek ini kepada pelajar dalam mempelajari mata pelajaran Hadis di Makmal Hadis sekarang?
Apakah buku-buku hadis biasa yang digunakan oleh pelajar dan pensyarah untuk belajar di Makmal Hadis?

Sumber: Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. (2020)

2. Fasa Rekabentuk (*Design Phase*)

Setelah menyelesaikan fasa analisis yang harus dilakukan pada awal pembangunan projek, pindah ke fasa kedua yang merupakan fasa Rekabentuk. Fasa merancang adalah salah satu bahagian penting dalam kaedah pembangunan projek kerana ia akan menetapkan rupa dan nuansa projek. Berdasarkan penjelasan dalam fasa Analisis, diperlukan suatu projek yang dapat mempermudah, memudahkan dan memenuhi keperluan pengguna tatkala menggunakan projek ini. Oleh itu, fasa rekabentuk pada paparan *interface* pengguna amat penting untuk projek itu. Beberapa perisian dan aplikasi dikenal pasti dapat membantu

membangunkan projek ini. QR Code Monkey digunakan untuk menghasilkan kod QR bagi setiap buku hadis yang akan diimbas dengan aplikasi QR Code Scanner (*platform* Android atau IOS) atau laman web dan aplikasi QR Code Scanner (boleh dimuat turun dari Microsoft Store) untuk *platform* komputer. Microsoft Office Suite dan Adobe Suite pula digunakan untuk merangka *storyboard* (papan cerita) projek serta merancang *interface* paling efektif untuk pengguna sehingga mencapai objektif dan maklum balas positif dari pengguna dapat diperoleh sebagaimana diinginkan.

3. Fasa Pembangunan (*Development Phase*)

Ini adalah fasa yang paling penting semasa pengembangan projek *Wall Library* untuk Makmal Hadis kerana pada akhir fasa ini, projek sebenar pembangunan projek ini dapat dilihat di sini. Pada fasa ini, setelah mengikuti dan melakukan segala apa yang telah disarankan, pendapat dan cadangan pakar dalam pengembangan projek ini. Kandungan projek sangat penting untuk dipastikan betul dan boleh berfungsi dengan baik sebagaimana yang dirancang sejak awal, agar dapat membimbing pengguna untuk memahami projek dan cara menggunakannya, dan pengguna dapat memperoleh buku hadis yang mereka mahukan.

Aplikasi dan perisian yang digunakan adalah aplikasi atau laman web QR Code Scanner, Microsoft Office Suite dan Adobe Suite. Pembangunan projek ini dimulakan dengan proses pengumpulan atau mendapatkan pautan ke koleksi buku hadis daripada laman web Waqfeya.com yang akan digunakan dalam projek ini akan berterusan. Seterusnya, pengkaji membina kod QR menggunakan QR Code Monkey secara atas talian bagi setiap buku Hadis yang dikumpulkan lebih awal dari Waqfeya.com. Selepas itu, menggunakan Microsoft Office Suite dan Adobe Suite, merancang *interface* pengguna, mengatur dan mengelaskan setiap kod QR ke buku hadis yang berkenaan. Selepas kod QR disiapkan, pengguna boleh mengimbas kod itu untuk memuat turun buku yang dikehendaki.

Perkakasan dan perisian yang digunakan untuk projek ini adalah seperti berikut:

a) Perkakasan

- i. Komputer: CPU Intel® Core™ i5-8250U @ 1.60GHz 1.80 GHz dengan NVIDIA GEFORCE MX150
- ii. RAM: 12.00 GB
- iii. Webcam: Easy Camera
- iv. Peranti input: Papan kekunci dan tetikus
- v. Peranti output: Pencetak
- vi. Telefon Pintar: Sony Xperia XZ

b) Perisian

- i. QR Code Monkey
- ii. Microsoft Office Suite
- iii. Adobe Suite
- iv. Aplikasi / laman web pengimbas kod QR

4. Fasa Pelaksanaan (*Implementation Phase*)

Fasa ini membincangkan dan memfokuskan kepada pelaksanaan projek *Wall Library* untuk Makmal Hadis yang telah dibangunkan. Setelah fasa pembangunan telah selesai, beberapa ujian seharusnya

dijalankan dan digunakan terlebih dahulu sebelum dapat dilancarkan secara rasmi kepada para pelajar dan pensyarah. Pengujian dan penyahpejatan dimasukkan dalam fasa ini selesai, agar dapat dikenalpasti serta diatasi sebarang isu teknikal jika ada.

Oleh itu, pasukan pengkaji melakukan ujian pertama dan menggunakan produk tersebut terlebih dahulu untuk mengenal pasti masalah dan kelancaran projek. Setelah ujian pertama ini dijalankan, data masalah dapat diperoleh dan direkodkan, dan proses penambahbaikan dapat dilakukan. Kemudian, setelah menyelesaikan dan menyelesaikan fasa ujian pertama, produk ini perlu diuji sekali lagi untuk memastikan keberhasilan produk itu seperti yang diharapkan. Setelah mencapai kestabilan dan kebolehfungsian sepenuhnya, produk ini boleh dilancarkan kepada pengguna sasaran.

5. Fasa Penilaian (*Evaluation Phase*)

Apabila produk ini dilancarkan secara rasmi, kepuasan, tinjauan, dan maklum balas pengguna sama ada daripada pakar atau pengguna seharusnya diberikan perhatian untuk menambahbaik projek tersebut pada masa akan datang. Fasa penilaian difokuskan pada penilaian dan penilaian yang diberikan oleh responden. Responden harus terdiri daripada pelajar dan pakar pensyarah dari Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah USIM.

Untuk melaksanakan fasa ini, borang penilaian disediakan untuk membolehkan mereka memberi maklumbalas penilaian kepada *Wall Library* ini dan dapat memberikan cadangan penambahbaikan untuk pengembangan pada masa depan. Soalan yang ditanyakan dalam fasa ini ialah seperti berikut:

1. Jantina
2. Program pengajian
3. Tahun pengajian
4. Bagaimana anda membuat rujukan kepada buku Hadis, secara manual atau digital?
5. Apakah jenis buku Hadis yang sering digunakan dan dicari di Makmal Hadis?
6. Adakah anda menghadapi masalah sambungan internet semasa menggunakan kod QR?
7. Adakah anda berpuas hati dengan reka bentuk *Wall Library* untuk Makmal Hadis?
8. Menggunakan *Wall Library* dalam kerja saya akan membolehkan saya menyelesaikan tugas dengan lebih cepat.
9. Menggunakan kod QR *Wall Library* akan meningkatkan kerja saya.
10. Menggunakan Perpustakaan Dinding kod QR dalam kerja saya akan meningkatkan produktiviti saya.
11. Menggunakan kod QR *Wall Library* akan meningkatkan keberkesanan saya semasa bekerja.
12. Menggunakan *Wall Library* akan memudahkan kerja saya.
13. Saya mendapati *Wall Library* berguna dalam pekerjaan saya.
14. Belajar mengoperasikan *Wall Library* adalah mudah bagi saya.
15. Saya mudah mendapatkan *Wall Library* untuk melakukan apa yang saya mahu.
16. Interaksi saya dengan *Wall Library* adalah jelas dan difahami.
17. Saya mendapati *Wall Library* fleksibel untuk berinteraksi.
18. Adalah mudah bagi saya untuk mahir menggunakan *Wall Library*.
19. Saya mendapati *Wall Library* mudah digunakan.

DAPATAN KAJIAN

1. Fasa Analisis (*Analysis Phase*)

Sebelum projek ini dimulakan, analisis masalah pelajar dan pensyarah yang berkaitan sama ada terlibat secara langsung atau tidak langsung di Makmal Hadis telah dilakukan. Pendapat pakar juga diambil kira agar menjadikan projek ini lebih mantap dan berguna untuk semua pelajar dan pensyarah yang ingin menggunakannya. Berdasarkan analisis tersebut, dapat dikenal pasti beberapa permasalahan yang berkaitan, serta saranan untuk mengatasi permasalahan tersebut, sebagaimana dalam Jadual 2 di bawah:

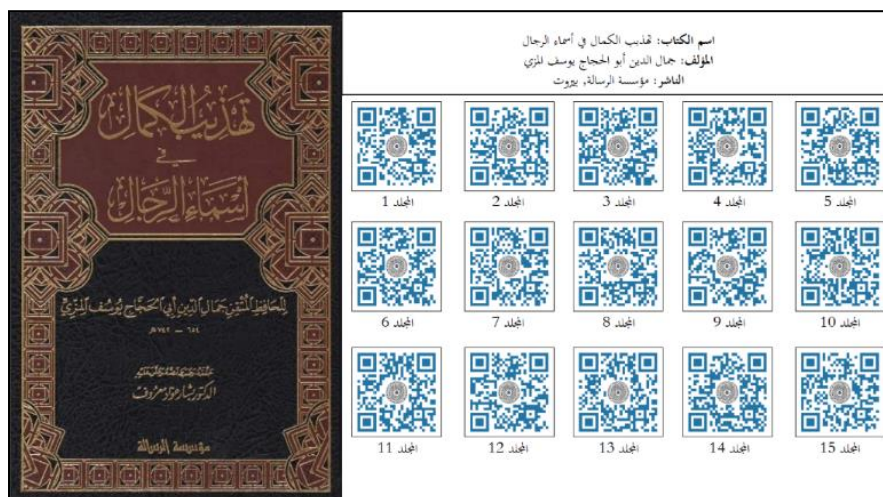
Jadual 2: Permasalahan dan Isu Berkaitan Makmal Hadis.

Permasalahan	
1.	Koleksi buku tidak mencukupi kerana hanya ada satu salinan untuk setiap buku. Masalah ini selalu berlaku apabila pelajar dan pensyarah ingin menggunakan buku yang sama pada masa yang sama.
2.	Koleksi buku tidak diuruskan dengan baik kerana tidak ada pasukan khusus pelajar yang dipertanggungjawabkan dalam penjagaannya.
3.	Buku tidak boleh dikeluarkan dari Makmal Hadis.
4.	Sebilangan buku Hadis tidak lengkap, hilang atau rosak.
5.	Kos setiap buku adalah mahal.
6.	Tidak ada saluran atau mekanisme untuk menyediakan lebih banyak pembelian buku baru, rosak, atau hilang di makmal Hadis.
7.	Ruang Makmal Hadis yang kecil yang tidak dapat menampung sebilangan besar pelajar / pensyarah dalam satu masa.

Sumber: Ahmad Izzuddin (2019) & A. Irwan Santeri (2019)

2. Fasa Rekabentuk, Pembangunan & Pelaksanaan (*Design, Development & Implementation Phases*)

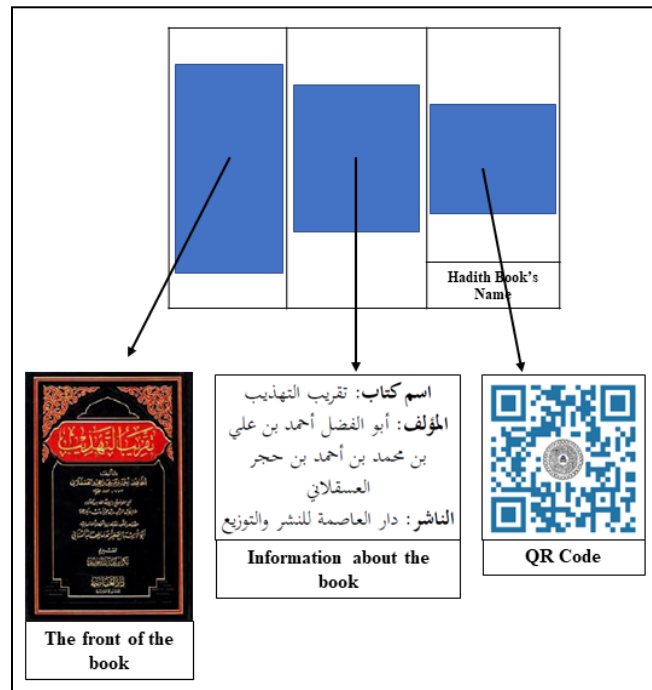
Bahagian ini akan menerangkan proses perancangan rekabentuk *interface* untuk *Wall Library* untuk Makmal Hadis. Setelah analisis dan pemerhatian, semua langkah atau proses yang diperlukan untuk pembangunan projek ini telah dikenal pasti dan dilaksanakan. Rangka kerja atau *interface* cadangan projek ini adalah seperti (Gambarajah 1, 2 dan 3) berikut:



Gambarajah 1: Rekabentuk *interface* untuk 1 buku hadis.

	اسم كتاب: الكامل في ضعفاء الرجال المؤلف: عبد الله بن عدي الجرجاني أبو أحمد الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان			
		الجلد 1-3	الجلد 4-6	الجلد 7-9
	اسم كتاب: المروحين من المحدثين المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبو حاتم التميمي السبتي السجستاني الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع			
		الجلد 1		الجلد 2
	اسم كتاب: الضعفاء الكبير المؤلف: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حاد العقيلي المكي الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان			
		الجلد 1	الجلد 2	الجلد 3
	اسم كتاب: تعجيل المنفعة بوائد رجال الأئمة الأربعة المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان			
		الجلد 1	الجلد 2	الجلد 1
	اسم كتاب: تقريب التهذيب المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع			
				الجلد 1

Gambarajah 2: Rekabentuk *interface* untuk lebih daripada 1 buku hadis



Gambarajah 3: Rekabentuk *Layout* Projek

Sumber: Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. (2020)

Setelah selesai direkabentuk, pengkaji mencetak setiap layout dan ditampalkan di rak-rak buku dalam Makmal Hadis untuk digunakan oleh para pelajar dan pensyarah. Susun atur penampalan adalah berdasarkan klasifikasi yang telah ditetapkan mengikut rak dengan berpandukan kepada kaedah yang ditetapkan oleh penyelia makmal.

3. Fasa Penilaian (*Evaluation Phase*)

Ini adalah fasa terakhir untuk menilai keberkesanan dan penggunaan projek ini untuk para pelajar dan pensyarah Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah (FPQS). Untuk mendapatkan data tersebut, tinjauan dilakukan dalam kalangan 53 responden daripada pelajar FPQS. Pengkaji menyampaikan projek ini kepada pelajar FPQS untuk mendapatkan maklum balas mereka melalui temubual dan soalselidik secara atas talian. Untuk mendapatkan data analisis, penyelidik membahagikan kepada dua bahagian instrumen iaitu soal selidik dan temu bual.

Demografi Responden

Jadual 3: Demografi Responden

	Kekerapan	Peratusan
Jantina (n=53)		
Lelaki	12	22.6%
Perempuan	41	77.4%
Program (n=53)		
Sarjana Muda Pengajian Sunnah dengan Pengurusan Maklumat	4	7.5%
Sarjana Muda Pengajian Quran dan Sunnah	16	30.2%
Sarjana Muda Pengajian Quran dengan Multimedia	33	62.3%
Tahun Pengajian (n=53)		
Tahun 1	-	-
Tahun 2	1	1.9%
Tahun 3	8	15.1%
Tahun 4	44	83%

Sumber: Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. (2020)

Tahap Kepuasan Pengguna Terhadap Rekabentuk Wall Library

Hasil tinjauan nisbah responden lelaki dan wanita masing-masing adalah 22.6% dan 77.4%. Sebanyak 73.1% berpuas hati dengan rekabentuk *Wall Library*, sementara 1% dan 25% menyatakan tidak berpuas hati.

Jadual 4: Tahap Kepuasan Pengguna Terhadap Wall Library

Tahap Kepuasan (n=53)	Kekerapan	Peratusan (%)
Ya	38	73.1%
Tidak	1	1.9%
Neutral	13	25%

Sumber: Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. (2020)

Kaedah Rujukan Kepada Buku Hadis, Secara Manual Atau Digital?

Berdasarkan Jadual 5, kajian yang dilakukan mendapati 24 responden menggunakan kaedah manual sebagai rujukan buku Hadis berbanding kaedah digital iaitu 29 responden. Dari tinjauan ini, kebanyakan menggunakan kaedah digital sebagai rujukan untuk buku-buku Hadis. Secara amnya, ini menunjukkan

bahawa digital dan teknologi pada era ini sangat penting bagi orang lain yang dapat membantu melakukan pekerjaan dengan mudah dan cepat.

Jadual 5: Kaedah Merujuk Sumber

Kaedah (n=53)	Kekerapan	Peratusan (%)
Secara Digital	29	54.7%
Secara Manual	24	45.3%

Sumber: Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. (2020)

Persepsi Kebolegunaan dan Kemudahgunaan

Jadual 6 memperincikan dapatan daripada soal selidik terhadap responden terhadap sejauhmana produk ini boleh digunakan dan sejauhmana produk ini mudah digunakan. Pemingkatan skala bermula daripada tidak bersetuju kepada bersetuju.

Jadual 6: Persepsi Responden Terhadap Kebolegunaan dan Kemudahgunaan

No	Pernyataan	1	2	3	4	5
1	Menggunakan <i>Wall Library</i> dalam kerja saya akan membolehkan saya menyelesaikan tugas dengan lebih cepat.	2	2	7	27	15
2	Menggunakan kod QR <i>Wall Library</i> akan meningkatkan kerja saya.	1	2	9	25	16
3	Menggunakan <i>Wall Library</i> dalam kerja saya akan meningkatkan produktiviti saya.	1	3	6	28	15
4	Menggunakan <i>Wall Library</i> akan meningkatkan keberkesanan saya semasa bekerja.	2	2	11	22	16
5	Menggunakan <i>Wall Library</i> akan memudahkan kerja saya.	1	3	5	31	13
6	Saya mendapati <i>Wall Library</i> berguna dalam pekerjaan saya.	1	3	9	26	14
7	Belajar mengoperasikan <i>Wall Library</i> adalah mudah bagi saya.	1	2	9	25	16
8	Saya mudah mendapatkan <i>Wall Library</i> untuk melakukan apa yang saya mahu.	1	2	13	22	15
9	Interaksi saya dengan <i>Wall Library</i> adalah jelas dan difahami.	1	2	10	27	13
10	Saya mendapati <i>Wall Library</i> fleksibel untuk berinteraksi.	1	4	10	25	13
11	Adalah mudah bagi saya untuk mahir menggunakan <i>Wall Library</i> .	3	2	8	24	16
12	Saya mendapati <i>Wall Library</i> mudah digunakan.	1	2	9	24	17

Sumber: Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. (2020)

Cadangan Tambahan

Sebilangan besar penilai dari pandangan pelajar dan pakar mengatakan bahawa itu adalah inisiatif yang baik dan mesti dikembangkan untuk bidang-bidang yang lain. Sebahagian mereka mencadangkan penggunaan warna berbeza untuk setiap kod QR. Inisiatif ini lebih mudah untuk mencari buku daripada memilih di rak buku sepanjang masa.

KESIMPULAN

Dengan membangunkan *Wall Library* melalui kod QR yang membolehkan pelajar dan pensyarah menggunakannya serta memudahkan pengkajian hadis. Projek ini wajar ditambahbaik agar lebih relevan dengan kaedah pengajaran dan pembelajaran terkini. Didapati pembangunan *Wall Library* untuk Makmal Hadis pada masa kini adalah relevan kerana pada era teknologi ini, pendekatan perlu dimodenkan agar seiring dengan zaman ini serta berkualiti tinggi. Ini sangat penting untuk sentiasa relevan pada masa depan dengan peningkatan teknologi moden yang mencabar.

RUJUKAN

- Bellary, R. N. (2018). Quick Response (QR) Codes Connecting Library Patrons to Information Resources Anytime Anywhere. *Indian Journal of Information Sources and Services*, 8(2), 16-18.
- Crompton, H., LaFrance, J., & van't Hooft, M. (2012). QR Codes 101. *Learning & Leading with Technology*, 39(8), 22-25.
- Elmore, L., & Stephens, D. (2012). The application of QR Codes in UK academic libraries. *New Review of Academic Librarianship*, 18(1), 26-42.
- Hampton, D., Peach, A., & Rawlins, B. (2012). Extending library services with QR Codes. *The Reference Librarian*, 53(4), 403-414.
- Hanafiah, M. Z., Jafar, N. S. & Safari, H. A. A. 2020. "Developing Wall Library For Hadith Laboratory". Final Year Project 2020. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Henry, C. L., Vardeman, K. K., & Syma, C. K. (2012). Reaching out: connecting students to their personal librarian. *Reference services review*.
- Lamb, A., & Johnson, L. (2013). QR codes in the school library: a dozen practical uses.
- Makhal, A. B., (2015). A Consumer Perspective on the Usage of Quick Response (QR) Codes in India. *IRACST – International Journal of Commerce, Business and Management (IJCBM)*, 4 (5), October 2015
- Mohamed, S. (2014). Initiating mobile phone technology using QR Codes to access library services at the University of Cape Town. *Information Development*, 30(2), 148-158.
- Naik, P. G., Kamath, R. S., Jamsandekar, M. S., Mahajan, M. K., & Patil, M. M. (2015). Enhancing the usability of library system at CSIBER using QR code. *IOSR Journal of Computer Engineering*, 17(3), 33-41.

- Parabhoi, L., Bhattacharjya, N., & Dhar, R. (2017). Use of QR Code in Library. *Recuperado de: https://www.academia.edu/33800175/Use_of_QR_Code_in_Library*.
- Pathak, S. K., & Jain, R. (2018). Use of QR Code Technology for Providing Library and Information Services in Academic Libraries: A Case Study. *Pearl: A Journal of Library and Information Science*, 12(1), 43-52.
- Ratajeski, M. A., & Kraft, M. A. (2015). Use of QR codes to promote e-books in medical libraries. *Journal of Electronic Resources in Medical Libraries*, 12(1), 11-24.
- Schultz, M. K. (2013). A case study on the appropriateness of using quick response (QR) codes in libraries and museums. *Library & Information Science Research*, 35(3), 207-215.
- Shettar, I. M. (2016). Quick Response (QR) Codes in Libraries: Case study on the use of QR codes in the Central Library, NITK. In *Proc. TIFR-BOSLA National Conference on Future Librarianship* (pp. 129-134).
- Whitchurch, M. J. (2012). A quick response: QR code use at the Harold B. Lee Library. *The Reference Librarian*, 53(4), 392-402.

Temubual

A. Irwan Santeri. 23 September 2019. Temubual.

Ahmad Izzuddin. 19 September 2019. Temubual.

Laman Web

Bitly. www.bitly.com. (20 September 2019).

QR Code Monkey Online Software. <https://www.qrcode-monkey.com/>. (11 September 2019).

Shamela. <https://shamela.ws/index.php/book/1699>. (1 October 2019).

Waqfeya. <https://waqfeya.com/>. (20 October 2019).

PENGARUH FILEM SERAM TERHADAP PEMBANTUKAN JATIDIRI REMAJA: KAJIAN DALAM ASPEK PSIKOLOGI

Mohd Zohdi Mohd Amin

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

zohdi@usim.edu.my

ABSTRAK

Filem seram mendapat sambutan yang luar biasa masyarakat moden hingga sebahagiannya mendapat keuntungan jutaan ringgit. Eksploitasi kepercayaan hantu yang dcedok daripada budaya Melayu serta menonjolkan perkara tahayul, khurafat dan syirik di dalam filem seram menimbulkan perdebatan dalam kalangan cendekiawan apabila dikatakan menggalakkan kepercayaan karut dan tidak membina masyarakat produktif. Bahkan filem seram dikatakan memberi kesan negatif terhadap aspek psikologi. Paparan filem seram hantu ini secara tidak langsung membentuk persekitaran negatif terutamanya terhadap golongan remaja yang mana pembentukan jati diri dan perkembangan psikologi mereka sangat berkait rapat dengan keadaan persekitaran dan individu yang berada di sekeliling mereka. Remaja dalam proses membesar dan meningkat dewasa akan berinteraksi dengan alam di sekitar mereka untuk menentukan identiti dirinya. Sekiranya di peringkat ini menerima acuan yang songsang, maka identiti songsanglah yang akan terbentuk. Kertas kerja ini menjelaskan hubungan di antara filem seram dengan aspek psikologi remaja. Bagi tujuan tersebut, satu kajian kuantitatif dijalankan di Daerah Rompin, Pahang (Luar Bandar) dan kawasan Cyberjaya serta Putrajaya (Bandar). Satu set soal selidik sebagai instrumen kajian diedarkan kepada 385 responden sebagai sampel kajian. Persempelan proposionat digunakan. Analisis data secara deskriptif dan inferens dijalankan bagi mengukur perkaitan gejala yang di kaji ialah (i) perasaan takut, (ii) kurang keyakinan pada diri sendiri dan (iii) pemikiran negatif dengan kepercayaan kepada hantu yang dipaparkan melalui filem seram. Kajian mendapati bahawa kepercayaan khurafat dan tahayul yang berkaitan dengan unsur hantu yang dipaparkan melalui filem seram mampu menjejaskan pertumbuhan jatidiri generasi remaja dalam bentuk kepincangan dalam aspek psikologi, iaitu (i) Remaja yang membesar dalam keadaan takut terjejas dari sudut kesempurnaan sendiri dan menyebabkan gangguan emosi; (ii) kurangnya keyakinan seseorang pada diri sendiri yang menunjukkan berlakunya kepincangan psikologi yang akan mempengaruhi jati diri; (iii) cenderung kepada pemikiran negatif dan tindakan tidak rasional seperti mempercayai perkara khurafat dan tahayul serta menjuruskan kepada kepercayaan 'kultus'.

Kata Kunci: Filem Seram, Hantu, Tahayul, Khurafat, Psikologi, Remaja

PENDAHULUAN

Istilah hantu dahulunya sering dikaitkan dengan penyakit, gangguan makhluk halus, bomoh, dukun dan pawang (Rahim Syam & Norhala, 1985). Namun pada era Teknologi Maklumat dan Informasi [ICT], istilah hantu kembali diperkatakan semula namun dalam konteks filem seram. Sekitar tahun 2007 hingga 2012 menyaksikan lambakan filem seram di pasaran. Fenomena seumpama cendawan tumbuh selepas hujan ini, dilihat sejajar dengan sambutan yang luar biasa daripada masyarakat terhadap filem seram. Sebahagian filem tersebut mendapat jolokan ‘pecah panggung’ dengan keuntungan jutaan ringgit. Empat daripada tujuh filem cereka yang mendapat jualan tertinggi bagi filem tempatan Malaysia adalah terdiri daripada filem seram hantu. Jumlah terkumpul jualan keseluruhan empat filem tersebut adalah sebanyak RM32.69 juta (51.55%) daripada jumlah keseluruhan jualan RM63.42 juta (untuk 7 filem tertinggi semenjak kemerdekaan Tanah Melayu). (FINAS, 6 November 2012),

Filem seram mengeksploitasi kepercayaan hantu yang dcedok daripada budaya Melayu. Selain menonjolkan perkara tahayul, filem seram juga sering kali memuatkan perkara khurafat dan syirik. Walaupun sekali sekala diselitkan dengan unsur-unsur Islam, tempelan tersebut ada kalanya menambahkan kekeliruan yang sudah sedia ada.

Perkembangan kurang sihat ini membimbangkan banyak pihak sehingga mencetuskan debat dan polemik di antara para pemikir dengan penggiat seni (Farihat Shalla Mahmud & Suzalina Halid, 3 Oktober 2011). Ada pihak yang menyatakan kebimbangan kerana boleh menjejaskan akidah berikutan promosi kepada perkara berunsur syirik, tahayul dan khurafat. Ada juga pihak yang menyifatkannya sebagai sesuatu yang menggalakkan kepercayaan karut dan tidak membina masyarakat produktif, bahkan memberi kesan negatif terhadap aspek sosial, ekonomi, emosi dan psikologi (Paul Rogers, Tiffany Davis dan John Fisk, 2009).

Paparan filem seram hantu ini secara tidak langsung membentuk persekitaran negatif terutamanya terhadap golongan remaja. Pembentukan jati diri dan perkembangan psikologi remaja sangat berkait rapat dengan keadaan persekitaran dan individu yang berada di sekeliling mereka. Remaja dalam proses membesar dan meningkat dewasa akan berinteraksi dengan alam di sekitar mereka untuk menentukan identiti dirinya. Sekiranya di peringkat ini menerima acuan yang songsang, maka identiti songsanglah yang akan terbentuk. Menyedari bahawa golongan remaja merupakan generasi pelapis, maka permasalahan ini tidak boleh dipandang sebelah mata kerana akan menentukan masa depan sesuatu bangsa.

Kertas kerja ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana kepercayaan tahayul dan khurafat berkaitan dengan filem seram dapat menjejaskan aspek psikologi masyarakat. Kajian ini merupakan sebahagian daripada tesis Ijazah Doktor Falsafah penulis di Universiti Malaya yang bertajuk “Jin Menurut Perspektif Sunnah Dan Budaya Melayu: Analisis Kesan Kepercayaan Dalam Kalangan Remaja”

Kepercayaan Tahayul dan Khurafat Berkaitan Dengan Hantu Dalam Masyarakat Melayu

Filem seram yang terdapat di pasaran negara kita lebih cenderung untuk mengaitkan keadaan seram dengan satu entiti ghaib yang dikenali sebagai “hantu”. Menurut budaya Melayu, istilah ‘hantu’ merupakan satu entiti ghaib yang bersifat jahat dan mengancam manusia (Mohtar, 1977) Kepercayaan

ini diwarisi secara turun temurun daripada zaman sebelum kedatangan Islam, bahkan sebelum kedatangan agama Hindu dan Buddha lagi (Abdul Rahman Abdullah, 2000). Setelah orang Melayu menganut agama Islam, kepercayaan kepada hantu semakin berkurangan tetapi tidak terhapus sepenuhnya. Istilah ‘hantu’ digantikan dengan istilah jin dan syaitan, namun konsep hantu masih dikekalkan. Justeru itu, apabila disebut ‘hantu’ ianya difahami sebagai jelmaan jin atau syaitan tetapi dalam masa yang sama dikaitkan dengan jelmaan roh orang mati, ataupun penunggu.

Menurut penjelasan Quran dan Sunnah, Manusia telah mempunyai sejarah perkaitan yang begitu lama, bahkan sebelum kemunculan manusia pertama yang bernama Adam a.s yang menjadi bapa kepada segala keturunan Manusia. Muncul rasa tidak senang dengan penciptaan manusia dan di lantik sebagai khalifah di atas muka bumi berikutan rasa cemburu dan rasa bongkok makhluk yang bernama Iblis. Maka bermulalah episod permusuhan terhadap manusia dari sekelompok bangsa jin yang diketuai oleh Iblis. Kemudiannya diikuti oleh konco-konconya daripada kalangan jin yang dikenali dengan panggilan syaitan. Dalam Quran terdapat 13 ayat yang menjelaskan bahawa syaitan adalah musuh manusia yang nyata. Ini bermakna kehidupan manusia sentiasa menerima ancaman dari jin khususnya syaitan, iaitu konco-konco Iblis.

Iblis berusaha untuk menjerumuskan manusia ke dalam perkara yang mengundang kemurkaan Allah s.w.t lantas menjauhkan manusia daripada rahmatNya. Wawasan tertinggi Iblis adalah untuk menyebabkan setiap anak Adam dicampak ke dalam neraka bersama-samanya. Hakikat ini ditegaskan melalui teguran Allah s.w.t terhadap anak Adam yang mengikut petunjuk syaitan [Al-Kahf 18:50] mafhum Firmannya: dan [ingatkanlah peristiwa] ketika Kami berfirman kepada malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam"; lalu mereka sujud melainkan Iblis; ia adalah berasal dari golongan jin, lalu ia menderhaka terhadap perintah Tuhannya. oleh itu, patutkah kamu hendak menjadikan Iblis dan keturunannya sebagai sahabat-sahabat karib yang menjadi pemimpin selain daripadaku? sedang mereka itu ialah musuh bagi kamu. amatlah buruknya bagi orang yang zalim: pengganti yang mereka pilih itu.

Salah satu serangan konco-konco Iblis terhadap manusia ialah melalui jelmaan dalam bentuk yang mengerikan dan menakutkan dan dikenali dengan nama “hantu”. Hantu ialah jelmaan jin, dengan menggunakan kaedah sihir khayalan dan bukanlah rupa paras atau bentuk sebenar jin. Jin tidak mampu mengubah bentuk yang Allah ciptakan semenjak awal.

Tujuan penjelmaan jin dalam bentuk yang menakutkan, ngeri, jijik, gagah, besar, ganas, bengis dan sebagainya tidak lain hanyalah untuk memperdaya manusia. Objektifnya adalah untuk memberi perspektif salah tentang jin, seolah-olah jin adalah makhluk yang kuat, gagah, hebat, menakutkan dan mempunyai keupayaan luar biasa dan mampu mengancam manusia. Lantaran itu manusia merasa lemah, kerdil dan takut kepada jin. Ianya sekaligus mencipta rasa kagum, hormat dan gerun kepada jin yang mendorong usaha mengambil hati jin bagi mengelakkan kemudaratan atau mengundang kebaikan. Bermula dari rasa takut dan gerun tersebut menyebabkan manusia terperangkap dengan perbuatan kufur, syirik dan sekaligus menjejaskan aspek akidah manusia.

Kepercayaan kepada hantu menjadi pencetus dan pendorong kepada peranan bomoh, pawang dan dukun yang mendakwa dapat berinteraksi dengan kuasa ghaib. Mereka berperanan dalam menyebarkan perkara tahayul, khurafat dan syirik. Iaitu melalui amalan tilik atau tenung nasib, pantang-larang, sial-majal, tangkal azimat, puja nasib, puja semangat, puja niat, puja pantai, puja kubur, jamu hantu, jamu penunggu, jampi mantera, sihir, susuk, santau, saka dan amalan-amalan kebatinan yang berunsur mistik. Wawasan golongan jin khususnya syaitan selaku konco-konco Iblis ialah untuk menjebak manusia ke dalam perkara syirik, dosa besar dan melampaui batasan syarak. Lantaran itu, manusia bakal berhadapan

kemurkaan Allah s.w.t sekaligus jauh daripada rahmatNya.

Pada masa yang sama, kepercayaan kepada hantu turut menjejaskan aspek psikologi yang mempengaruhi pembentukan jati diri manusia. Bahkan peranan filem seram yang mengetengahkan elemen hantu sebagai entiti yang menakutkan berupaya menjejaskan pembentukan ummah sejagat.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian kuantitatif dijalankan bagi menjawab persoalan kajian berhubung perkaitan kepercayaan kepada hantu dalam memberi kesan terhadap psikologi remaja. Bagi tujuan tersebut, satu set soal selidik yang berasaskan Skala Likert 5 mata dibangunkan. Sebanyak 385 sampel yang dipilih secara pensampelan strata bagi mencerminkan komposisi populasi di tiga kawasan dipilih sebagai skop kajian iaitu daerah Rompin Pahang bagi mewakili kawasan luar bandar serta kawasan Putrajaya dan Cyberjaya yang mewakili kawasan bandar yang keseluruhan populasi remajanya berjumlah 42,405 orang.

Pensampelan rumpun dan rawak berlapis digunakan bagi membentuk proposionat iaitu komposisi sampel adalah sama dengan komposisi populasi. Instrumen kajian telah melalui dua (2) kali kajian rintis sebelum kajian sebenar dijalankan. Kajian kebolehppercayaan data ujian realibiliti dijalankan skala Cronbach alpha menunjukkan Standardized Items Alpha adalah 0.840 atau 84.0%. Alpha ini menunjukkan bahawa data adalah boleh dipercayai, kerana lebih dari 60% (Mohd Majid Konting, 1990; Sidek Mohd Noah 2002) sekaligus menggambarkan data kajian mempunyai kebolehppercayaan yang tinggi. Responden 100% berbangsa Melayu dan beragama Islam 385 orang. 52% lelaki dan perempuan 48%. 44% responden ialah dari bandar [169 orang] dan 56% selebihnya dari kawasan luar bandar [216 orang]. Sejumlah 51% daripada responden berumur 13-18 tahun [196 orang] manakala responden berumur di antara 19-23 tahun sebanyak 49% [189 orang].

Analisis data secara deskriptif dan inferens digunakan bagi tujuan mencari hubungan di antara pembolehubah dan pembuktian hipotesis melalui penentuan wujudnya perbezaan signifikan atau sebaliknya. Disamping itu analisis korelasi pearson turut digunakan untuk melihat perkaitan di antara pemboleh ubah.

Pengaruh Kepercayaan Tahayul dan Khurafat Berkaitan Hantu Terhadap Remaja

Kajian lapangan yang dijalankan di kalangan remaja Melayu mendapati bahawa kepercayaan tentang jin memberi kesan terhadap remaja dari tiga aspek utama, iaitu: aspek kepercayaan tentang makhluk ghaib secara umum, aspek akidah dan aspek psikologi. Namun kertas kerja ini hanya akan membincangkan kesan terhadap remaja dari aspek psikologi sahaja. Manakala kesan terhadap aspek akidah telah dibincangkan di dalam artikel jurnal bertajuk “*The Belief In Hantu In The Malay Culture From The Perspective Of Islam*” (Amin, Mohd Zohdi et al., 2017)

Manakala kertas kerja ini bertujuan untuk menjawab persoalan bagaimana kepercayaan berkaitan dengan hantu dalam budaya Melayu memberi kesan terhadap psikologi remaja. Bidang psikologi melibatkan perbincangan empat aspek utama iaitu: [i] cara berfikir [cognitive], [ii] kemahuan [volition], [iii] emosi [affective] dan [iv] perilaku [psychomotor]. Ahli psikologi mengenal pasti kepincangan pada psikologi seseorang berdasarkan kepada gejala yang ditunjukkan seperti: ketegangan [tension], rasa putus asa,

murung, gelisah, cemas, perilaku kompulsif, histeria, rasa lemah, tidak mampu mencapai tujuan, takut, pemikiran negatif dan sebagainya. Penulis tidak membincangkan semua aspek psikologi, tetapi memberi fokus kepada beberapa gejala gangguan psikologi yang boleh dikaitkan dengan kepercayaan kepada hantu.

Analisi Data Kajian

Analisis kesan kepercayaan kepada hantu terhadap psikologi remaja terfokus pada beberapa gejala yang menunjukkan kepincangan psikologi, secara khusus berkaitan dengan persoalan kepercayaan kepada hantu. Gejala yang di kaji ialah (i) perasaan takut, (ii) kurang keyakinan pada diri sendiri dan (iii) pemikiran negatif.

(i) Perasaan Takut

Hasil kajian mendapati 87% sampel bersetuju bahawa mereka merasa seram/takut [M=4.1948, s.p=0.86] jika berada bersendirian di kawasan perkuburan pada waktu tengah malam. Biasanya ketakutan dikaitkan kepada suatu kuasa yang boleh memberi bahaya dan ancaman kepada nyawa, fizikal dan emosi.

Jadual 1: Kecenderungan Memusat min - Persepsi Remaja Berhadapan Dengan Jin/Hantu

	N	Minimu	Maksimu	Min	Sisihan Piawai
Rasa Seram/Percaya wujudnya Hantu	385	1.00	5.00	4.1948	.86360

Piawai Penilaian Min

Min	Tahap Penilaian
1.000 - 1.8044	Sangat Sedikit
1.8045- 2.6044	Sedikit
2.6045 - 3.4044	Sederhana
3.4045 - 4.2044	Banyak
4.2045 - 5.000	Sangat Banyak

Berbandukan piawai penilaian min, skor min di antara (M=3.4045 – M= 4.2044) dapat difahami bahawa sampel ‘bersetuju’ kepercayaan mereka terhadap kewujudan hantu menimbulkan perasaan takut atau seram.

(ii) Kurang Keyakinan Diri

Kajian mendapati bahawa 73.50% remaja percaya bahawa hantu boleh mengancam manusia melalui cara merasuk ke dalam tubuhnya dan mengakibatkan hilang ingatan [histeria](M=3.8961, s.p=0.88). Ini bermakna remaja sudah sedia takutkan hantu kerana bimbang dirasuk [histeria]. Berbandukan piawai penilaian min, skor min di antara (M=3.4045 – M= 4.2044) adalah dalam kategori ‘Setuju’

manakala skor min di antara $M=2.6045 - M=3.4044$ adalah dalam kategori ‘sederhana’. Ujian Korelasi Pearson di antara perasaan takut responden dengan persepsi remaja berhadapan dengan jin/hantu

Jadual 3: Korelasi *Pearson* di Antara Perasaan Takut Responden Dengan Persepsi Remaja Berhadapan Dengan Jin/Hantu

Tindak balas remaja		Merasa Seram
Merasa Lebih Berani jika Ditemani Seseorang	Korelasi <i>Pearson</i>	.236(**)
	Sig. (2-hujung)	.000
	N	385
Hantu Boleh Mencederakan/Membunuh Mangsanya	Korelasi <i>Pearson</i>	.136(**)
	Sig. (2-hujung)	.008
	N	385
Hantu Boleh Merasuk Ke dalam Tubuh Badan Dan Mengawal Akal Manusia	Korelasi <i>Pearson</i>	.201(**)
	Sig. (2-hujung)	.000
	N	385
Hantu Boleh Menyorokkan/Menyembunyikan Manusia	Korelasi <i>Pearson</i>	.229(**)
	Sig. (2-hujung)	.000
	N	385

** Korelasi adalah signifikan pada keertian tahap 0.01 (2-hujung).

Ini membuktikan bahawa kepercayaan kepada hantu menyebabkan remaja merasa takut, wujud rasa kebergantungan kepada seseorang yang lain untuk menghadapi gangguan . Selain itu remaja juga mempercayai bahawa hantu mempunyai kemampuan yang luar biasa hingga boleh merasuk dan menyembunyikan manusia. Rasa kehebatan dan kemampuan luar biasa hantu ini menjadi mendorong kepada rasa ketakutan, rasa kelemahan diri.

Berdasarkan kajian 83.6% sampel memberi mengakui bahawa akan merasa lebih selamat sekiranya ditemani oleh seseorang ketika berada bersendirian pada waktu tengah malam di kawasan perkuburan. Kajian mendapati bahawa terdapat hubungan positif yang signifikan di antara rasa takut responden kepada hantu dengan kecenderungan remaja untuk mendapatkan teman ($r=236, n=385, p<0.01$).

(iii) **Pemikiran Negatif**

Ujian korelasi pearson yang dilakukan di antara “kepercayaan responden bahawa hantu boleh membunuh atau mencederakan manusia” dengan “reaksi responden menghindari gangguan hantu dengan menggunakan jampi serapah, kemenyan dan objek besi”. Hasil ujian korelasi pearson membuktikan bahawa terdapat hubungan positif yang signifikan di antara “kepercayaan bahawa hantu dapat membunuh atau mencederakan manusia” dengan “tindakan responden menggunakan jampi mantera ($r=0.128, n=385, p<0.05$), begitu juga dengan penggunaan kemenyan ($r=0.151, n=385, p<0.01$) dan juga penggunaan objek besi ($r=0.115, n=384, p<0.05$). Perincian ujian adalah sebagaimana jadual 4 di bawah.

Jadual 4: Korelasi Pearson di antara Kepercayaan Hantu Boleh Membunuh Dan Mencederakan Dengan Reaksi Responden Berhadapan Dengan Hantu

		Hantu Boleh Mencederakan/ Membunuh Mangsanya
Membaca Jampi Mantera	Korelasi Pearson	.128(*)
	Sig. (2-hujung)	.012
	N	385
Menggunakan Kemenyan	Korelasi Pearson	.151(**)
	Sig. (2-hujung)	.003
	N	385
Objek Daripada Besi	Korelasi Pearson	.115(*)
	Sig. (2-hujung)	.024
	N	384

** Korelasi adalah signifikan pada keertian tahap 0.01 (2-hujung).

* Korelasi adalah signifikan pada keertian tahap 0.05 (2-hujung).

Walaupun nilai hubungan ini agak kecil, namun tetap menunjukkan bahawa adanya hubungan di antara kedua-dua jenis pemboleh ubah tersebut.

PERBINCANGAN HASIL KAJIAN

Analisis data kajian menunjukkan bahawa kepercayaan kepada hantu memberi kesan terhadap psikologi remaja dalam menimbulkan tiga (3) gejala utama iaitu (i) perasaan takut, (ii) kurang keyakinan pada diri sendiri dan (iii) pemikiran negatif. Ketiga-tiga gejala tersebut memberi kesan terhadap perkembangan minda dan emosi remaja, iaitu:

(i) Perasaan Takut

Rasa takut menurut ilmu psikologi tidak sahaja dilihat sebagai sifat negatif bahkan merupakan penghalang kepada pencapaian kesempurnaan sendiri seseorang. Perasaan takut kepada hantu semasa peringkat umur remaja akan membentuk konsep sendiri yang negatif. Ketakutan kepada hantu menghalang remaja untuk berada di tempat yang dipercayai ada hantu. Remaja yang membesar dalam keadaan takut terjejas dari sudut kesempurnaan sendiri dan menyebabkan gangguan emosi.

Berdasarkan kepada teori Maslow (1943) peringkat penyempurnaan sendiri adalah peringkat yang paling tinggi dan hanya diperolehi apabila keperluan-keperluan peringkat lebih bawah telah dipenuhi. Keperluan menurut Maslow tersusun menurut hierarki, dan hierarki yang paling bawah merupakan yang paling penting dan utama. Perkembangan berikutnya tertakluk dengan tercapainya keperluan utama.

Kegagalan tercapainya keperluan ini menurut urutan hierarki menjejaskan tercapainya peringkat yang berikutnya. Keperluan paling utama ialah keperluan fisiologi (85% mesti dipenuhi), keperluan keselamatan (70% mesti dipenuhi), keperluan penghargaan dan kasih sayang (50% mesti dipenuhi), penghargaan sendiri (40% mesti dipenuhi) dan keperluan kesempurnaan sendiri (10%) (Khaidzir Hj. Ismail & Khairil Anwar, 2011; Abraham H. Maslow, 1984)

Di antara keperluan yang paling penting selepas fisiologi ialah keperluan keselamatan. Keperluan keselamatan termasuk keperluan kepada kestabilan, pergantungan, perlindungan bebas daripada rasa takut dan bimbang. Pada pendapat Maslow (1943) keperluan keselamatan bukan sahaja sangat penting pada peringkat kanak-kanak tetapi juga kepada golongan dewasa yang mengalami kejiwaan. Bagi perkembangan insan amat penting seseorang merasa tenteram, damai, bebas dari perasaan resah, gelisah dan ketakutan. Perasaan takut kepada jin atau hantu secara tidak langsung menjejaskan proses pencapaian keperluan seterusnya iaitu keperluan penghargaan dan kasih sayang yang lazimnya berkembang semasa peringkat remaja.

Manakala insan yang gagal mencapai keperluan penghargaan dan kasih sayang menurut teori Maslow (1943) akan bersifat gelisah, kecewa dan tidak tenteram. Ia juga menyebabkan gangguan emosi. Sedangkan insan yang cukup keperluan kasih sayang dan penghargaan mendapat kesempurnaan dari aspek perkembangan emosi. Keadaan ini akan menyebabkan individu tersebut menjadi lebih produktif. Jika keperluan ini tidak tercapai ia akan menimbulkan masalah seperti tidak bermotivasi, berserah, sentiasa mengharapkan pertolongan orang lain, rasa rendah diri, takut, tidak bermaya, takut dikritik oleh orang lain dan suka melihat kekurangan diri sendiri. Menurut Mohamed Hatta (2003) pengalaman hidup yang menekankan emosi mampu mengakibatkan ketegangan jiwa yang hebat. Jika bebanan ini tidak dapat dikurangkan dan di kawal dengan baik ia mencetuskan penyakit jiwa.

Menurut teori humanistik, apabila manusia diancam dan dalam keadaan ketakutan, manusia mempunyai kecenderungan bertindak secara langsung seperti anti sosial, sehingga tergamak

menyakiti makhluk lain. Walaupun begitu, kajian ini hanya mengukur sejauh mana perasaan takut remaja terhadap hantu dan tidak mengukur sejauh mana kesan perasaan takut tersebut menyumbang kepada kepincangan psikologi secara spesifik.

(ii) Kurang Keyakinan Diri

Kepercayaan kepada hantu menyebabkan remaja merasa takut, wujud rasa kebergantungan kepada seseorang yang lain untuk menghadapi gangguan. Selain itu remaja juga mempercayai bahawa hantu mempunyai kemampuan yang luar biasa hingga boleh merasuk dan menyembunyikan manusia. Rasa kehebatan dan kemampuan luar biasa hantu ini menjadi mendorong kepada rasa ketakutan, rasa kelemahan diri.

Kepercayaan kepada wujudnya hantu yang mengancam manusia dibina di atas cerita-cerita yang sampai kepada mereka melalui orang di sekeliling mereka atau paparan televisyen, filem dan sebagainya. Meskipun perkara ini jarang-jarang berlaku namun remaja sebagai manusia mudah terpengaruh dengan persekitarannya. Menurut teori tingkah laku, setiap insan berupaya untuk bertingkah laku secara positif atau negatif yang dibentuk oleh persekitaran sosiobudayanya. Sebagai makhluk yang lemah manusia tidak dapat menguasai tingkah lakunya dan akhirnya menjadi mangsa kepada alam persekitarannya yang menjadi penentu hidupnya. Ini bermakna, persekitaran remaja banyak mempengaruhi pemikiran dan

tingkah laku remaja termasuk dalam perkara berkaitan dengan kepercayaan kepada jin atau hantu.

Kesan langsung daripada rasa takut terhadap hantu ialah kurangnya keyakinan seseorang pada diri sendiri. Ianya menunjukkan berlakunya kepincangan psikologi yang akan mempengaruhi jati diri. Dalam berhadapan dengan situasi takut sebahagian besar remaja didapati cenderung untuk mendapatkan kawan atau teman. Meskipun tindak balas ini dilihat sebagai suatu tindak balas normal ketika takut, namun ketakutan kepada sesuatu yang ilusi adalah tidak normal.

Rasa kebergantungan kepada seseorang yang lain, kurang keyakinan diri merupakan kesan kepada keadaan emosi yang tidak stabil dan antara gejala kepincangan psikologi. Meskipun tindak balas ini dilihat sebagai suatu tindak balas normal seorang yang ketakutan. Namun ketakutan kepada hantu adalah ketakutan yang tidak berasaskan kepada suatu yang realiti tetapi berasaskan kepada ilusi yang berada dalam minda mereka. Dari segi tindak balas langsung, remaja tidak akan berani untuk berada atau melalui kawasan yang dijangka ada hantu secara bersendirian. Sekiranya terpaksa, mereka memastikan ada seseorang menemaninya. Ianya merupakan satu bentuk pergantungan dan kurang keyakinan pada diri sendiri yang menggambarkan kecacatan jati diri seseorang.

Rasa pergantungan kepada seseorang yang lain akan terbawa-bawa dalam kehidupannya. Maka terbentuklah insan yang cacat jati dirinya dari sudut takut menghadapi risiko, rasa kebergantungan, kurang keyakinan, rasa kekurangan apabila bersendirian dan seumpamanya.

Ketakutan kepada hantu tidak datang dengan semata-mata kerana terikut-ikut tetapi ianya muncul daripada kepercayaan seseorang. Manusia merasa takut apabila wujudnya sesuatu yang dipercayai mempunyai kuasa boleh memberi ancaman terhadap nyawa. Takut kepada hantu atau jin sebenarnya dimulakan dengan kepercayaan wujudnya suatu makhluk yang mempunyai kuasa yang hebat dan merasa terancam dengannya. Secara umumnya kanak-kanak merasa takut kepada orang dewasa yang tidak dikenalnya mahupun dikenalnya sekiranya merasa terancam. Insan yang berjiwa lemah akan mengagumi orang yang lebih berkuasa (Mohamed Hatta, 2003). Justeru itu kajian mengadakan ujian sejauh mana remaja merasa terancam dengan kewujudan jin atau hantu.

Ketakutan ini menjadi tekanan ke atas emosi remaja. Sekiranya tersebar cerita gangguan hantu di sesuatu tempat dan remaja sering memperkatakannya sesama mereka, dalam keadaan sedemikian emosi remaja menjadi semakin tertekan mengakibatkan mudah mendapat gangguan jiwa. Biasanya peristiwa sedemikian menyemarakkan kejadian histeria di asrama-asrama sekolah yang dihuni oleh remaja perempuan. Tanpa menafikan kemampuan jin merasuk manusia, kajian mendapati bahawa tekanan emosi di antara faktor utama kejadian histeria.

(iii) Pemikiran Negatif

Kepercayaan kepada hantu berkait rapat dengan pemikiran negatif dan tindakan tidak rasional seperti mempercayai perkara khurafat dan tahayul. Dari sudut psikologi, naluri manusia bersifat ingin tahu mengenai sesuatu hal mendorongnya untuk mengetahuinya dengan lebih lanjut, dan akhirnya menimbulkan minat, kerana mendapat kepuasan daripada apa yang diketahuinya. Di samping mengisi masa lapang, minat dapat diperkukuhkan apabila sering dilakukan (Noraini Ahmad, 1994). Faktor ini mendorong remaja untuk terlibat dengan perkara mistik tambahan pula mereka merupakan golongan yang mudah terpengaruh dengan persekitaran mereka. Justeru itu tidak hairan apabila data menunjukkan bahawa 2 hingga 3 juta remaja di Amerika Syarikat menjadi ahli kultus (iaitu suatu kepercayaan berbentuk pemujaan syaitan) yang melibatkan lebih 2500 organisasi kultus. Di Malaysia, gejala hampir sama pernah berlaku sekitar tahun 2005 dan menjadi topik perbincangan di media massa. Kumpulan ini

lebih dikenali dengan nama Black Metal. Menurut laporan Utusan Melayu terdapat kira-kira 500 kumpulan Black Metal di Malaysia. Kebanyakannya dianggotai oleh orang Melayu Islam. (Utusan On-Line, 6 Disember 2005)

Rasa kehebatan dan kemampuan luar biasa hantu ini menjadi mendorong kepada rasa ketakutan, rasa kelemahan diri. Selain itu, ia juga mendorong seseorang untuk mendapatkan perlindungan daripada hantu dan mengharapkan sesuatu keistimewaan daripadanya.

Dapat disimpulkan bahawa dengan mempercayai kekuasaan hantu dan ancamannya terhadap manusia, mendorong manusia untuk cuba mendekati atau menjauhinya walaupun dengan melakukan perkara tahayul.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Secara umumnya didapati bahawa kepercayaan khurafat dan tahayul yang berkaitan dengan unsur hantu yang dipaparkan melalui filem seram mampu menjejaskan pertumbuhan jatidiri generasi remaja dalam bentuk kepincangan dalam aspek psikologi.

Pertama; Ketakutan kepada hantu menghalang remaja untuk berada di tempat yang dipercayai ada hantu. Remaja yang membesar dalam keadaan takut terjejas dari sudut kesempurnaan sendiri dan menyebabkan gangguan emosi.

Kedua: Kesan langsung daripada rasa takut terhadap hantu ialah kurangnya keyakinan seseorang pada diri sendiri. Ianya menunjukkan berlakunya kepincangan psikologi yang akan mempengaruhi jati diri. Dalam berhadapan dengan situasi takut sebahagian besar remaja didapati cenderung untuk mendapatkan kawan atau teman. Meskipun tindak balas ini dilihat sebagai suatu tindak balas normal ketika takut, namun ketakutan kepada sesuatu yang ilusi adalah tidak normal.

Ketiga: Kepercayaan kepada hantu berkait rapat dengan pemikiran negatif dan tindakan tidak rasional seperti mempercayai perkara khurafat dan tahayul. Tanpa didikan agama yang mantap boleh menjuruskan kepada kepercayaan 'kultus' seperti 'Black Metal'.

Adalah dicadangkan agar pihak Jabatan Kemajuan Islam Malaysia [JAKIM] dengan kerjasama Perbadanan Kemajuan Filem Malaysia mengeluarkan garis panduan filem yang lebih terperinci berhubung unsur ghaib yang betul dan dibenarkan. Garis panduan tersebut adalah untuk rujukan kepada pihak pembikinan filem, agar filem yang diterbitkan tidak mengandungi unsur khurafat dan tahayul. Berdasarkan garis panduan tersebut juga dijadikan landasan penilaian oleh Jawatankuasa Penilaian Filem. Perlu juga disyaratkan agar salah seorang panel penilai mempunyai latar belakang dari pendidikan Islam yang dilantik oleh JAKIM. JAKIM juga disyorkan mengeluarkan label tertentu yang dipamerkan di kulit hadapan cakera DVD bagi setiap filem seram yang ingin ditayangkan atau dijual dalam negara. Manakala filem dari luar negara perlulah dinyatakan status dari sudut syarak. Perlaksanaan tersebut hanya dapat berfungsi dengan melibatkan penggubalan akta dan penguatkuasaan undang-undang.

Perlu di anjurkan satu seminar atau simposium dengan kerjasama Perbadanan Kemajuan Filem Malaysia [FINAS] bagi menemukan ahli akademik, ahli agama dan penggiat filem tanah air untuk mendapatkan kesatuan idea dalam merencana pembinaan masyarakat yang bebas daripada kepercayaan tahayul dan khurafat.

Memperingatkan kepada semua pihak khususnya kepada ibu bapa dan pendidik agar menghindarkan remaja daripada menonton filem-filem seram, sama ada filem tempatan atau luar negara kerana rata-rata

kandungannya melibatkan unsur penjelmaan semula roh orang mati. Selain itu turut mengandungi unsur tahayul dan khurafat yang menggalakkan kepercayaan kepada hantu, bomoh, tangkal azimat, pemujaan dan unsur syirik..Selain daripada itu, perlunya kawalan terhadap bacaan berbentuk buku dan internet yang berkaitan dengan kepercayaan kepada perkara mistik.

RUJUKAN

- Abdul Rahman Abdullah, Sejarah dan Tamadun Asia Tenggara (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2000) 27-28.
- Abraham H. Maslow, Motivasi dan Keperibadian: Teori Motivasi Dan Ancangan Hirarki Kebutuhan Manusia., terj. Nurul Iman (Jakarta: Pustaka Binoman Pressido, 1984), 178.336
- AMIN, Mohd Zohdi et al. The Belief In Hantu In The Malay Culture From The Perspective Of Islam. Online Journal of Research in Islamic Studies, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 31-48, dec. 2017. ISSN 2289-6821.
- Arkib Utusan On-Line, 6 Disember 2005, "Hukuman penjara ahli Black Metal" di capai 4 Januari 2013, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2005&dt=1216&pub=utusan_malaysia&sec=muka_hadapan&pg=mh_10.htm&arc=hive
- Farihat Shalla Mahmud dan Suzalina Halid, "Filem Hantu Cetus Debat", Berita Harian, 3 Oktober 2011, 1 & 8
- Khaidzir Hj. Ismail & Khairil Anwar, "Psikologi Islam: Suatu Pendekatan Psikometrik Remaja Berisiko, e-Bangi: Jurnal Sains Sosial dan Kemanusiaan, 6 (1,) (2011), 80. dicapai 13 November 2012. <http://journalarticle.ukm.my/2656>,
- Laman sesawang Perbadanan Kemajuan Filem Nasional Malaysia (FINAS), 6 November 2012, "Industri: Filem Cereka Top 20", dicapai 8 November 2012. <http://www.finas.gov.my/index.php?mod=industry&sub=top20>.
- Mohamed Hatta Shaharom, Psikologi & Kaunseling Remaja, Panduan Remaja Membimbing Diri Sendiri (Bentong: PTS Publication, 2003), 37
- Mohd, Muhiden b. Abd. Rahman, "Syeikh Nuruddin al-Raniri dan Sumbangannya kepada Pengajian alHadith: Kajian Terhadap Kitab al-Fawaid al-Bahiyyah fi al-Ahadith al-Nabawiyyah", 451.
- Mohd Majid Konting Kaedah Penyelidikan Pendidikan, (Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka, 1990
- Mohtar bin H. Md. Dom, Bomoh dan Hantu (Kuala Lumpur: Federal Publication, 1977), 3.
- Noraini Ahmad, Kaunseling Remaja Pengalaman Peribadi Sebagai Kaunselor (Petaling Jaya: Budaya Ilmu, 1994), 138.

Paul Rogers, Tiffany Davis dan John Fisk, “Paranormal Belief and Susceptibility to the Conjunction Fallacy”. *Applied Cognitive psychology* 23 (May 2009), 524.

Rahim Syam & Norhala, *Mendekati Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1985.

KAEDAH PENANGANAN WABAK PANDEMIK BERDASARKAN HADIS DAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT ISLAM

Muhammad Widus Sempo
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: widus81@usim.edu.my

Abdulloh Salaeh
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: abdulloh@usim.edu.my

ABSTRAK

Masyarakat dunia telah banyak berdepan dengan cabaran wabak pandemik seperti maut hitam, Ebola, Kolera, Influenza H1N1, HIV/AIDS, SARSCoV, MERS Cov dan yang terbaharu adalah COVID-19. Angka kematian yang tinggi ekoran wabak tersebut menunjukkan kelemahan manusia dalam melakukan pengawalan dan penanganan. Justeru, kaedah penanganan yang sedia ada seperti social distancing, (lock down), isolasi pesakit, kuarantin dan sebagainya dalam mengawal penularan COVID-19 yang merebak dengan begitu pantas bukanlah perkara yang baharu, melainkan kaedah semacam ini dipercayai mempunyai asal-usul dalam tradisi Islam. Oleh itu, kajian ini menumpukan perbincangannya terhadap kaedah penanganan wabak pandemik dalam tradisi Islam berdasarkan hadis dan kearifan lokal masyarakat Islam. Kajian ini dijalankan secara induktif terhadap kitab-kitab hadis dan manuskrip perubatan Islam. Didapati dalam kajian ini bahawa masyarakat Islam memiliki kaedah tersendiri dalam mengawal penularan wabak pandemik berpandukan hadis dan kearifan lokal yang tertakluk kepada sosial-budaya mereka.

Kata Kunci: Wabak, Pandemik, Covid-19, Tradisi Islam

PENDAHULUAN

Manusia dalam sejarahnya telah mengetahui penyebaran pelbagai wabak pandemik yang menyebabkan banyak kerugian materi seperti kematian orang ramai, krisis ekonomi, khidmat kesihatan yang merosot, masalah pendidikan serta keamanan turut berada dalam keadaan bahaya. Selain COVID-19 yang menyebabkan banyak kematian orang ramai, World Health Organization (WHO) turut merekodkan wabak pandemik lain yang mempunyai kesan buruk terhadap manusia seperti maut hitam (*Black death*), pandemik influenza, Ebola, Kolera, HIV/AIDS, SARS CoV, MERS Cov.

Perkataan pandemik adalah perkataan Yunani yang terdiri daripada dua patah perkataan iaitu ‘*pan*’ yang bermaksud semua dan ‘*demos*’ yang bermaksud orang. Pandemik merujuk wabak epidemik yang merebak di merata-rata tempat dalam satu negara atau lebih, atau lebih daripada satu benua pada waktu yang sama (Honigsbaum, 2009: 373). Dalam kamus Epidemiologi yang diterima pakai oleh dunia antarabangsa pandemik ialah wabak yang muncul di merata-rata tempat di dunia, merentasi sempadan antarabangsa dan menjangkiti orang ramai dalam skala jangkitan yang luas (Harris, 2000). Pandemik

dalam kajian semasa turut merangkumi wabak epidemik yang merebak secara meluas dan menjangkiti orang ramai dalam skala yang besar serta tersebar secara meluas dalam suatu kawasan, negara, benua, ataupun telah *mendunia* secara global (Morens et al., 2009). Menurut W. Qiu et al., (2017: 3), terdapat beberapa kata kunci untuk mengesan wabak pandemik seperti berikut:

- i. Geografik penyebaran yang meluas
- ii. Penularan wabak yang pantas
- iii. virus yang menyebabkan wabak ini adalah virus baharu yang belum pernah muncul sebelumnya.
- iv. Kesan global yang teruk
- v. Kadar jangkitan yang tinggi
- vi. Muncul dan merebak dengan pantas seolah-olah seperti letupan.
- vii. Tidak ramai imuniti manusia yang dapat melawan virus wabak ini.
- viii. Menyebabkan infeksi dan berjangkit melalui sentuhan.
- ix. Kesan buruk wabak pandemik banyak menjejaskan sektor kehidupan seperti kesihatan, ekonomi, keamanan orang ramai dalam peringkat kebangsaan dan antarabangsa. Kesan negatif pandemik turut menjejaskan sektor politik dan kehidupan sosial.

METODOLOGI

Kitab hadis adalah tumpuan kajian ini yang dijalankan secara induktif. Selain itu, kajian turut dijalankan ke atas pelbagai kitab syarahan hadis dan kitab-kitab perubatan Islam. Tujuan kajian ini adalah untuk mengenalpasti kaedah penanganan wabak pandemik dalam tradisi Islam melalui kajian hadis dan kearifan lokal masyarakat Islam.

DAPATAN KAJIAN

Perbezaan Ṭā'ūn dan Wabak (الْوَبَاءُ)

Kajian ini mendapati bahawa terdapat beberapa wabak penyakit berjangkit yang disebutkan di dalam hadis seperti penyakit kusta (الجدام) dan ṭā'ūn (الطاعون). Justeru, terdapat banyak hadis yang menyebutkan ṭā'ūn dan kaedah pencegahannya. Hal ini kerana ṭā'ūn banyak kali berlaku dalam dunia Islam, khususnya Syam yang melingkungi bandar-bandar besar Islam. Kajian turut mendapati bahawa terdapat perbezaan antara wabak (الْوَبَاءُ) dan ṭā'ūn (الطاعون). Menurut takrifan Majma' al-Lughah al-'Arabiyah di Kaherah (t.th: 2/558), ṭā'ūn adalah sejenis tumor yang boleh merebak, sebabnya adalah mikrob yang menjangkiti tikus, kemudian ditularkan oleh kutu kepada tikus lain dan kepada manusia. Berdasarkan keterangan Abu al-Ḥasan al-Mubarkafūri (1984: 5/236) mengikut kepada laporan jemaah saintis dan pakar perubatan termasuk Ibn Sina, ṭā'ūn adalah beracun dan menjadi punca tumor yang berbahaya. Tumor ini kebanyakannya tumbuh di kawasan ketiak, di belakang telinga mahupun jari jemari tangan dan kaki. Antara sebabnya adalah darah kotor yang berkumpul dan telah berubah sifat menjadi zat yang beracun sehingga menjejaskan fungsi hati dan jantung. Kesan buruk jangkitan penyakit ini ialah perasaan mual, muntah, pening dan detak jantung yang tidak teratur.

Al-Nawawi (1392 H: 14/204) menjelaskan lebih lanjut bahawa tumor ini selalunya disertai dengan rasa sakit yang sangat teruk dan berranah. Kulit persekitaran tumor ini biasanya kehijau-hijauan atau kemerah-merahan. Kemudian, bahagian badan yang ditumbuhi tumor ini membengkak dan menyebabkan demam. Keterangan ulama, saintis dan pakar perubatan tersebut adalah selari dengan hadis Sayyidah 'Āishah dalam Mu'jam Ibn al-A'rābi seperti berikut:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الطَّاعُونُ شَهَادَةٌ لِأُمَّتِي، وَخِزْرُ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ، غُدَّةٌ كَغُدَّةِ الْبَعِيرِ تَخْرُجُ بَيْنَ الْأَبْطِ وَالْمِرَاقِ، مَنْ مَاتَ مِنْهُ مَاتَ شَهِيدًا، وَمَنْ أَقَامَ مِنْهُ كَانَ كَالْمُرَابِطِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَمَنْ فَرَّ مِنْهُ كَانَ كَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ»

Daripada 'Aishah yang berkata, Rasulullah SAW bersabda, "Tā'ūn membawa kepada mati syahid bagi umatku, gangguan musuh-musuh kalian daripada jin dan ia semacam benjolan di bahagian bawah leher unta yang banyak dijumpai di antara bahagian ketiak dan bahagian perut. Sesiapa yang mati ekoran jangkitan tā'ūn, maka ia mati syahid. Barang siapa yang tetap duduk di negeri yang dijangkiti tā'ūn, maka ia seperti orang yang sedang istiqamah berjuang di jalan Allah. Sesiapa yang lari dari tā'ūn, maka ia seperti lari dari medan laga."

(Hadis. 'Aishah. Abu Sa'īd bin al-A'rabī. Juz'3:#2456).

Menurut Ibn Qutaybah al-Dīnawari (t.th: 2/222), *al-Ghuddah* (الغدة) adalah sejenis tā'ūn yang menjangkiti unta. Sekiranya tā'ūn ini disertai dengan tumor yang tumbuh di punggung unta, maka unta tersebut dikenali dengan perkataan *Dāri'u* (دارى). Pada pandangan Ibn Hajar (1379 H: 10/193), tā'ūn ada masanya turun sebagai ganjaran terhadap maksiat yang bermaharajalela. Sebagai contoh, praktik zina yang bermaharajalela mengundang kemurkaan Allah SWT dan mengangkat berkat daripada suatu negeri. Berdasarkan hadis dan penjelasan ulama tersebut difahami bahawa tā'ūn adalah rahsia Allah yang mengandungi pengajaran berharga bagi manusia untuk menambah kualiti iman mereka. Manusia boleh sahaja berijtihad mencari asbabnya, namun pada akhirnya Allah jualah yang mengetahui hakikatnya. Simptom tā'ūn berbeza mengikut jenis tā'ūn itu sendiri. Terdapat tiga jenis tā'ūn seperti berikut:

- 1) *Bubonic plague* adalah jenis tā'ūn yang paling terkenal dan paling banyak berlaku. tā'ūn ini dikenali juga dalam perubatan Arab dengan nama 'الطاعون العقدي' atau 'الطاعون النزفي' kerana ia akan menyerang sistem limfatik pada sistem darah dan menyebabkan pendarahan teruk pada sistem tersebut. *Bubonic plague* dikenali juga dalam masyarakat Melayu dengan nama 'Maut hitam' atau *Black death*. Ia ditularkan kepada manusia melalui kutu yang dijangkiti bakteria *Yersinia pestis*. Antara simptom tā'ūn ini adalah perasaan sakit pada sistem limfatik ekoran jangkitan bakteria yang berkembang biak. Sistem limfatik dalam keadaan yang teruk akan mengalami luka-luka dan bernanah. Walaupun penularan penyakit ini dari manusia ke manusia jarang berlaku, tetapi ia dapat menyebabkan jangkitan tā'ūn ke tahap yang lebih teruk yang dikenali dalam perubatan Arab dengan istilah 'الطاعون الرئوي' iaitu ketika jangkitan telah menyerang paru-paru. Simptom tā'ūn ini dapat dikesan bermula hari kedua hingga hari keenam selepas jangkitan. Simptom yang mudah dikesan daripada pesakit adalah demam, menggigil, sakit kepala, rasa sakit pada tubuh badan, letih, pembengkakan pada nodus limfa, khususnya pada ketiak atau di bahagian bawah paha.
- 2) *Pneumonic plague* adalah jenis tā'ūn yang disebabkan oleh jangkitan bakteria pada paru-paru. Oleh itu, jenis tā'ūn ini dikenali juga dalam istilah perubatan Arab dengan nama 'الطاعون الرئوي' atau 'طاعون ذات الرئة'. Simptom tā'ūn ini kebanyakannya dikesan dalam masa 24 jam selepas jangkitan. *Pneumonic plague* ada masanya menular daripada pesakit kepada orang yang sihat melalui cecairan tubuh badan pesakit yang sampai kepada mereka yang sihat. Tā'ūn ini dapat menyebabkan kematian sekiranya pesakit tidak mendapatkan rawatan dengan kadar segera. Antara simptom tā'ūn ini adalah rasa sakit di dada, muntah, demam, sakit kepala, letih dan kahak mengandungi darah (sputum).
- 3) *Septicaemic plague* adalah jenis tā'ūn yang diakibatkan oleh jangkitan bakteria pada darah dan berkembang biak dalam darah. Oleh itu, tā'ūn ini dikenali juga dalam istilah perubatan Arab

dengan nama ‘طاعون إنتان الدم’ atau ‘طاعون تلوث الدم’. *Septicaemic plague* ada masanya berawal daripada jangkitan *Pneumonic plague* yang tidak mendapatkan rawatan yang munasabah. Ṭā‘ūn ini tidak menular dari manusia ke manusia lain. Walaupun demikian, ia dapat menyebabkan kematian sebelum simptom dapat dikesan. Kebiasaannya simptom *Septicaemic plague* dikesan pada hari kedua hingga hari ketujuh selepas jangkitan. Antara simptomnya adalah rasa sakit pada perut, cirit-birit, muntah, letih, demam, menggigil, pendarahan dan strok (Ghādah al-Ḥalāyiqah, 2018).

Berikut ini senarai ṭā‘ūn yang pernah turun di bumi Syam dan bandar-bandar Islam:

- 1) Ṭā‘ūn Shīrawayh (طاعون شيرويه) yang berlaku pada zaman baginda Nabi SAW di al-Madāin (المدائن), Farsi. Ṭā‘ūn ini dikenali dengan nama rajanya, Shīrawayh bin Kisra (al-Barazanji, 2005: 120).
- 2) Ṭā‘ūn Yazdajird (طاعون يزديرد) yang berlaku pada tahun 16 H di Farsi. Yazdajird adalah nama raja mereka yang wafat pada tahun 651 M (Ibn ‘Asākir, 1995: 58/336).
- 3) Ṭā‘ūn ‘Amawās (عمواس) di Syam pada tahun 18 H yang menyebabkan banyak kematian, termasuklah beberapa sahabat Baginda Nabi SAW seperti Mu‘ādh bin Jabal, isteri dan anaknya, Abu ‘Ubaydah bin al-Jarrāh. ‘Amawās adalah kampung yang terletak di antara Baitul Maqdis dan Ramla (رملة) (Ibn Kathīr, 1988: 6/226; 7/106).
- 4) Ṭā‘ūn yang berlaku pada tahun 24 H di Mesir. Ibn Baṭṭāh (1415 H: 4/226) menyebutkan bahawa wabak ini berpunca daripada kampung yang bernama ‘Dāb (داب)’. Mu‘āwiyah yang ketika itu adalah gabenor Syam mahu mengosongkan kampung itu dan membawa penduduknya ke tempat yang lebih aman, tetapi Abu al-Dardā’ tidak bersetuju dan berkata, “Bagaimana mungkin anda wahai Mu‘āwiyah membuat keputusan seperti ini ke atas penduduk kampung itu yang ajal mereka telah datang?” Ṭā‘ūn ini kemudian merebak ke Hims dan Damaskus (‘Abd al-Quddūs al-Hāshimi, 2020).
- 5) Pada zaman ‘Abdullah bin al-Zubayr pada tahun 69 Hijrah, Basrah dikejutkan dengan ṭā‘ūn yang dikenali dengan *al-Ṭā‘ūn al-Jārif* (الطاعون الجارف). Hal ini kerana ṭā‘ūn tersebut terlalu banyak menelan mangsa seperti bah yang dahsyat menghanyutkan pokok dan tanah (Muḥammad bin ‘Allān al-Ṣiddīqi, t.th: 4/154).
- 6) Pada tahun 79 H penduduk Syam berdepan dengan ṭā‘ūn yang merebak dalam skala besar dan menyebabkan banyak kematian. Pada waktu tersebut, tidak ada seorang pun dari penduduk Syam yang berani mengangkat senjata untuk berperang dan pada masa yang sama tentera Rum telah sampai di Antakiyah, lalu mereka membunuh penduduknya kerana mereka tahu bahawa tentera Syam dalam keadaan lemah oleh jangkitan ṭā‘ūn (Ibn Kathīr, 1988: 9/34).
- 7) Basrah kembali dikejutkan dengan ṭā‘ūn pada bulan Syawal tahun 87 H. Ṭā‘ūn ini dikenali dengan *Ṭā‘ūn al-Fatayāt* (طاعون الفتيات) kerana kematian orang ramai ekoran ṭā‘ūn ini bermula dengan kaum perempuan (Muḥammad bin ‘Allān al-Ṣiddīqi, t.th: 4/155).
- 8) Ṭā‘ūn ‘Addi bin Arṭaah (طاعون عدي بن أرطاة) yang terjadi pada tahun 100 H (Al-Nawawi, 1392 H: 1/106).
- 9) Pada tahun 107 H bumi Syam dijangkiti lagi ṭā‘ūn yang merebak di merata-rata tempat. Pada musim panas tahun itu juga Mu‘āwiyah bin Hishām berperang. Turut serta dalam askar penduduk Syam ketika itu adalah Maymūn bin Mihrān. Mereka merempuh laut menuju Cyprus. Di darat pula, askar di bawah pimpinan Maslamah (Ibn Kathīr, 1988: 9/271).
- 10) Pada tahun 115 H Syam dikejutkan lagi dengan ṭā‘ūn. Walaupun demikian, umat Islam di sana tetap berangkat ke Baitullah Kaabah untuk menunaikan ibadah haji di bawah pimpinan

Muhammad bin Hishām sebagai perutusan tanah Haram Mekah-Madinah dan Taif (نائب الحرمين والطائف) (Ibn Kathīr, 1988: 9/338).

- 11) Setahun selepas itu, tepatnya pada a tahun 116 H, ṭā‘ūn kembali bersarang di Syam dan Irak. Walaupun demikian, bandar Wasit di Irak adalah bandar yang paling terjejas. Pada tahun yang sama Mu‘āwiyah bin Hishām bersama dengan penduduk Syam mengharungi peperangan (Ibn Kathīr, 1988: 9/341).
- 12) Ṭā‘ūn Ghurāb (طاعون غراب) yang berlaku pada tahun 127 H. Ghurāb adalah seorang lelaki dari Rubāb yang menjadi mangsa pertama ṭā‘ūn tersebut dalam wilayah kekuasaan al-Walīd bin Yazīd bin ‘Abd al-Malik (Abu Bakr bin al-‘Arabi, Muḥammad bin ‘Abdullah. 2007: 7/207).
- 13) Ṭā‘ūn Muslim bin Qutaybah di Irak pada bulan Sya’ban dan Ramadan tahun 131 H. Ṭā‘ūn ini kemudian berlalu pergi pada bulan Syawal. Ekoran ṭā‘ūn ini Ayyūb al-Saḥṭayāni meninggal (ibid.: 7/207)/
- 14) Pada tahun 299 H Farsi turut berdepan dengan cabaran ṭā‘ūn yang menyebabkan kematian orang ramai sebanyak 7,000 orang (Ibn Kathīr, 1988: 11/131).

Adapun perkataan wabak diadaptasi daripada bahasa Arab ke bahasa Melayu iaitu *al-Wabā’* (الوباء). Menurut al-Khalīl al-Farāhīdī (t.th: 8/418), wabak adalah ṭā‘ūn. Selain itu, wabak juga adalah setiap penyakit yang secara amnya boleh merebak. Oleh itu, negeri yang mempunyai wabak penyakit dikenali dengan perkataan (أَرْضٌ وَبَاءَةٌ). Menurut Dr Aḥmad Mukhtār (2008: 3/2392), istilah perubatan (مرض وبائي) adalah merujuk kepada penyakit yang cepat menular dan menyerang orang ramai dan haiwan pada masa yang sama dalam satu kawasan.

Al-Qādi ‘Iyād berpandangan bahawa wabak adalah penyakit am yang menular. Walaubagaimanapun, wabak ada masanya disebut sebagai ṭā‘ūn kerana kesan buruknya sama dengan ṭā‘ūn. Oleh itu, setiap ṭā‘ūn adalah wabak, dan bukan semua wabak adalah ṭā‘ūn. Sebagai bukti, wabak yang pernah menjangkiti penduduk Syam, letaknya di ‘Amawās (عمواس) merupakan ṭā‘ūn (Ibn Ḥajar, 1379 H: 10/180).

Ringkasnya, ṭā‘ūn adalah salah satu jenis wabak.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ - أَنَّ عُمَرَ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ، فَلَمَّا كَانَ بِسُرْعَ بَلَعَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّامِ - فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ»

Daripada ‘Abdullah bin ‘Āmir sesungguhnya ‘Umar bin al-Khaṭṭāb keluar menuju Syam. Tatkala beliau telah sampai di Sargh (kampung di Tabuk yang menghala ke Syam), ia mendapat berita bahawa wabak telah merebak di Syam. Oleh itu, ‘Abdurrahman bin ‘Awf memberitahunya bahawa Baginda Rasulullah SAW pernah bersabda, “Sekiranya kalian mendengar berita wabak yang merebak dalam suatu negeri, maka janganlah kalian masuk ke negeri tersebut. Sekiranya wabak itu merebak di suatu negeri dan engkau berada di dalamnya, maka janganlah keluar hanya kerana mahu lari dari ṭā‘ūn tersebut.”

(Hadis. Al-Bukhāri. ‘Abdullah bin ‘Āmir. Juz’9:#6973)

Wabak yang dimaksudkan dalam hadis ini adalah ṭā‘ūn ‘Amawās yang berlaku pada tahun 18 H seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Kaedah penanganan Ṭā‘ūn dan Wabak Dalam Hadis

Terdapat pelbagai hadis yang didapati dalam kitab-kitab hadis berkaitan kaedah penanganan wabak pandemik seperti berikut:

Hadis pertama:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الطَّاعُونَ آيَةُ الرَّجْرِ، ابْتَلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ نَاسًا مِنْ عِبَادِهِ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ، فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضِ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَقْرُوا مِنْهُ»

Usamah bin Zayd berkata, Rasulullah SAW bersabda, “Tā’ūn adalah tanda azab, Allah menguji manusia dengan taun. Sekiranya kalian mendengar taun telah turun di suatu negeri, maka janganlah kalian masuk. Dan sekiranya tā’ūn itu telah menjangkiti suatu negeri dan kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian daripadanya.”

(Hadis. Muslim. Usamah bin Zayd. Juz’4:#2218).

Prof Dr Mūsa Shāhīn Lāshīn (2002: 8/596-597) dalam syarahannya terhadap hadis ini menyebutkan bahawa Islam awal-awal lagi berusaha mengaitkan manusia dengan Tuhannya dalam apa jua keadaan sama ada senang mahupun susah. Islam menegaskan bahawa sakit dan sembuh adalah di bawah kendali kuasa Allah dan asbab serta kesannya juga turut datang daripada Allah. Oleh itu, manusia tidak bergantung sepenuhnya kepada asbab dan tidak duduk diam tanpa berusaha untuk sembuh dengan berubat. Islam mahukan manusia berusaha dan berserah diri sepenuhnya kepada Allah dan berdoa meminta berkat usaha. Contoh terbaik dalam hal ini adalah ‘Umar bin al-Khaṭṭāb ketika datang berkunjung ke bumi Syam selepas ditaklukkan oleh askar Islam dan urusan tadbirnya dibahagikan kepada beberapa wilayah iaitu Jordan, Homs, Damaskus, Palestin dan Ajnadain. Pengurusan kesemua wilayah ini dipercayakan kepada gubernor yang terdiri daripada sahabat-sahabat Baginda Nabi SAW iaitu Abu ‘Ubaydah bin al-Jarrāh, ‘Amru bin al-‘Āṣ, Khālīd bin al-Walīd, Yazīd bin Abi Sufyān dan Shurahbīl bin Hasanah. Mendengar kedatangan ‘Umar, mereka keluar dari Syam untuk menyambut kedatangannya di Sargh (سرغ). Ketika itu, wabak tā’ūn tengah merebak seperti api yang melahap ranting kering. Mereka pun memberitahu Khalifah ‘Umar tentang peristiwa tersebut. ‘Umar mendapat nasihat daripada sebahagian sahabat untuk pulang bersama dengan sahabat lain daripada kaum Muhajirin dan Ansar ke Madinah supaya tidak terjangkit dengan wabak tā’ūn. Sebahagian sahabat menasihati ‘Umar supaya masuk ke Syam dan menyelesaikan pelan yang telah dirancang serta bertawakkal sepenuhnya kepada Allah. Mengelakkan perbezaan pandangan ini, ‘Umar meminta bantuan ‘Abdullah bin ‘Abbās untuk mengumpulkan sahabat daripada kaum Muhajirin yang awal-awal hijrah ke Madinah. Selepas mereka berkumpul, ‘Umar pun meminta pandangan mereka. Sebahagian mereka memberi isyarat kepada ‘Umar supaya tidak masuk dan sebahagian yang lain memberi saran kepadanya supaya masuk. ‘Umar pun marah melihat situasi ini. ‘Umar meminta bantuan ‘Abdullah bin ‘Abbās untuk mengumpulkan kaum Ansar. Selepas mereka berkumpul, ‘Umar pun meminta pandangan mereka. Mereka pun memberi pandangan yang tidak jauh berbeza dengan pandangan kaum Muhajirin. Sebahagian mereka berkata, “Anda datang untuk perkara yang penting. Oleh itu, jangan pulang dan tetaplamlah mara ke hadapan, masuk dan bertawakkal kepada Allah.” Sebahagian yang lain pula berkata, “Sesungguhnya engkau bersama dengan sebaik-baik sahabat Baginda Nabi SAW dan sahabat yang berusia. Oleh itu, janganlah engkau membawa mereka berdepan dengan taun.” ‘Umar lalu bertambah marah melihat situasi ini. Seterusnya, ‘Umar meminta bantuan ‘Abdullah bin ‘Abbās untuk mengumpulkan para pembesar Quraisy yang baharu masuk Islam ketika kota Makkah ditaklukkan. Selepas mereka berkumpul, ‘Umar lalu meminta pandangan mereka. Dengan bulat suara, mereka lalu memberi nasihat kepada ‘Umar supaya pulang. ‘Umar pun memutuskan untuk pulang bersama dengan sahabat yang menyertainya di waktu pagi keesokan harinya. Ketika mereka telah bersiap untuk memulakan perjalanan pulang, Abu ‘Ubaydah berkata kepada ‘Umar, “Apakah engkau pulang kerana takut kepada wabak dan lari daripada qadar Allah?” ‘Umar dengan pendirian yang teguh dalam mengambil sebarang keputusan berkata kepada Abu ‘Ubaydah, “Sekiranya orang lain yang berkata seperti ini wahai Abu ‘Ubaydah, aku sudah pasti memberinya pelajaran. Bagaimana mungkin anda keliru dalam perkara seperti ini, manakala semua orang

tahu siapa Abu ‘Ubaydah yang sebenar? Berhati-hati, berwaspada dan tidak menjerumuskan diri ke dalam kehancuran adalah wajib diambil kira dalam perkara seperti ini. Ya, Aku lari dari satu ketetapan Allah menuju ke ketetapan Allah yang lain pula. Sekiranya kami masuk, maka itu pun adalah kadar Allah. Sekiranya kami pulang, itu juga adalah kadar Allah. Wahai Abu ‘Ubaydah, bagaimana pandanganmu sekiranya engkau mempunyai seekor unta, lalu engkau turun ke lembah yang mempunyai dua sisi. Satu sisi adalah subur dan sisi yang lain adalah tandus. Sekiranya engkau mengembalakan untamu itu di tempat yang subur, maka itu juga adalah bahagian daripada takdir Allah, dan sekiranya engkau mengembalaknya di tempat yang tandus, maka itu juga dengan takdir Allah.” Ketika berlakunya perbezaan pandangan ini di antara kalangan, tidak ada seorang pun yang mengetahui hadis baginda Nabi SAW yang dapat dijadikan sebagai rujukan dalam mengambil keputusan yang bernas, kecuali ‘Abdurrahman bin ‘Awf. Ketika ia datang kepada ‘Umar pada waktu malam, ia memberitahu ‘Umar dan para sahabat tentang hadis Baginda Nabi SAW yang dapat menyelesaikan perkara tersebut. Sabda Rasulullah SAW, “‘Tā‘ūn adalah azab yang Allah kirim kepada umat sebelum kalian. Sekiranya tā‘ūn merebak di suatu negeri, maka janganlah keluar dari negeri tersebut orang yang sudah berada di dalamnya, dan jangan pula orang yang berada di luar negeri itu masuk.” Abu ‘Ubaydah dan sahabatnya kembali ke Syam yang berwabak dan ‘Umar berserta sahabatnya kembali ke Madinah. Tā‘ūn ini dikenali dengan tā‘ūn ‘Amawās (عمواس) yang banyak menyebabkan kematian orang ramai termasuk sahabat, seperti Abu ‘Ubaydah, Mu‘ādh bin Jabal, isteri dan anaknya.”

Pada pandangan pengkaji, baginda Nabi SAW awal-awal lagi sudah mengetahui ancaman tā‘ūn sebagai azab yang diturunkan untuk mengazab umat terdahulu dan tā‘ūn yang akan turun di Syam di kemudian hari. Oleh itu, baginda meletakkan garis panduan yang jelas dalam berdepan dengan tā‘ūn sebelum ia benar-benar berlaku dalam dunia Islam. Tidak ada yang mengetahui garis panduan tersebut ketika tā‘ūn ‘Amawās merebak di di Syam, kecuali ‘Abdurrahman bin ‘Awf. Selepas ‘Umar dan Abu ‘Ubaydah mendapat penjelasan, mereka pun mentaati pesan sabda Baginda Nabi SAW. ‘Umar pulang kembali ke Madinah dan tidak jadi masuk ke Syam, manakala Abu ‘Ubaydah kembali ke Syam. Kaedah kawalan wabak seperti ini diketahui kini dengan istilah kuarantin. Istilah ini diambil daripada perkataan Quarantine. Apakah Quarantine itu?

“Quarantine separates and restricts the movement of people who have been exposed to a contagious disease to see if they become sick. It lasts long enough to ensure the person has not contracted an infectious disease.” (SAMHSA: Substance Abuse and Mental Health Services Administration. t.th).

Menurut Kamus Dewan (2005: 1240), kuarantin adalah tempoh masa seseorang, haiwan, atau tumbuhan yang disyaki membawa sesuatu jenis penyakit ditahan di tempat pengasingan khas untuk mencegah penyakit itu daripada merebak.

Takrifan ini selari dengan pesan Baginda Nabi SAW dalam hadis tersebut dan amalan ‘Umar ketika berdepan dengan taun ‘Amawās. Kini, hampir semua negara di dunia, tidak terkecuali negara-negara Islam yang berdepan dengan cabaran wabak Covid-19 mengamalkan kaedah ini. Sekiranya wabak penyakit semakin merebak dan sukar dikawal, maka kuarantin ini diperketat dengan *lockdown* iaitu berkurung sama ada separa berkurung atau sepenuh berkurung (*complete lockdown*) (Ismail Sualman, 2020).

Kaedah Kuarantin sebenarnya sudah lama diaplikasikan yang bermula dengan pengasingan sakit kusta. Namub begitu, langkah kuarantin antarabangsa yang melibatkan kaedah pengasingan individu dan

barangan bagi suatu tempoh yang tertentu yang ditetapkan hanya diinstitusikan buat pertama kalinya pada abad ke-14 apabila wabak bubon atau dikenali sebagai *the black death* mengancam Eropah. Pusat Kuarantin (*lazarretto*) yang pertama dalam sejarah telah ditubuhkan di Santa Maria, Nazareth, Venice pada tahun 1423 yang dikenali sebagai '*The Nazarethum*'.

Sistem Venetian tersebut yang diperkenalkan khusus untuk menghalang penularan wabak bubon telah mendapat perhatian seluruh Eropah dan model kod lengkap peraturan kuarantin yang digubal oleh pihak penguat kuasa Venice pada tahun 1448 telah diguna pakai selama 400 tahun oleh negara-negara lain termasuk Genoa (1526), Marseilles (1526), England (1585), Scotland (1564) dan Perancis (1683) (R. Hood, 1959: 20; Aiza Mazlan Baharudin, 2011: 81).

Peruntukan Kuarantin juga telah diperkenalkan di Tanah Melayu oleh pihak British dalam tahun 1858 di bawah *Native Passenger Act*, namun peruntukan tersebut dianggap tidak lengkap oleh *Conference Sanitaire International* yang berlangsung di Konstantinopel pada bulan Ogos tahun 1866. Ordinan kuarantin kemudiannya telah diperkenalkan pada September 1868 yang diwajibkan ke atas semua kapal yang menggunakan pelabuhan Negeri-negeri Selat termasuk kapal yang membawa jemaah haji. Ordinan berkenaan turut memperkenalkan peraturan bagi memastikan kebersihan di atas kapal dititikberatkan dan mewujudkan mekanisme bagi mengawasi sebarang bentuk penularan wabak penyakit di atas kapal (Lanore Manderson, 1996: 38, 100).

Masyarakat di Tanah Melayu mendapati kuarantin berjaya mengekang penularan wabak penyakit terjangkit daripada terus merebak dengan cepat. Sudah menjadi kebiasaan bagi masyarakat di Tanah Melayu, apabila seseorang individu diserang wabak penyakit yang berjangkit seperti cacar, seluruh kampung akan mengasingkan dan memulaukan individu terbabit (*Self Quarantine*) (Aiza Mazlan Baharudin, 2011: 90). Sebagai contoh, pada tahun 1891, virus cacar yang dilaporkan di daerah Kuala Kangsar telah disebarkan oleh seorang jemaah haji yang baru kembali dari Tanah Suci. Dalam satu lagi kes yang berlaku di daerah Matang, Taiping, Perak pada tahun 1897, penyakit cacar juga telah menjangkiti seorang jemaah haji yang menyebabkan beliau dipulau dan diasingkan oleh penduduk kampung (Perak Government Gazzette, 1891: 1016; J. M. Gullick, 1987: 259, 271).

Hadis Kedua:

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ: سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، بَعْدَ يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يُوردَنَّ مُمرضٌ عَلَى مُصِحٍّ»

Daripada Abu Salamah, ia mendengar Abu Hurayrah berkata, "Nabi SAW bersabda, "Orang yang sakit hendaklah tidak bercampur dengan orang yang sihat."

(Hadis. Abu Salamah. Al-Bukhāri. Juz'. 7:#5771).

Perkataan *al-Mumriḍ* (المُمرض) dalam hadis tersebut bermaksud orang yang mempunyai unta yang sakit, manakala perkataan *al-Muṣiḥḥu* (المُصِحُّ) pula bermaksud orang yang mempunyai unta yang sihat (المصح). Hadis ini bermaksud melarang orang yang mempunyai unta yang sakit untuk datang dengan untanya ke tempat unta yang masih dalam keadaan yang sihat supaya tidak berlaku penularan penyakit kepada unta yang sihat (Ibn Hajar, 1379 H:10/242). Hadis ini seca amnya meletakkan asas yang penting dalam mencegah penularan penyakit. Digalakkan menjauhi apa sahaja yang dapat menimbulkan sebarang mudarat yang dapat membawa risiko kepada tubuh badan dengan izin Allah SWT (Badruddīn al-‘Ayni, t.th: 21/288). Hadis ini menjadi bukti kasih sayang baginda Nabi SAW yang sempurna terhadap umat ini. Nasihat baginda kali ini adalah berkaitan larangan membawa diri kepada apa sahaja yang dapat merosak tubuh badan. Ketika baginda melarang kita untuk menjauhi orang yang terjangkiti kusta, baginda mahukan kita untuk sentiasa berhati-hati dan menjauhkan orang yang sihat daripada tempat yang

berwabak. Sungguh banyak panduan kesihatan baginda kepada umat ini termasuk *medical preventif* (الطب الوقائي) yang melarang kita untuk masuk ke kawasan yang berwabak (Hamzah Muhammad Qāsim, 1990: 5/221).

Ibn Baṭṭāl (2003: 9/449) dalam syarahannya terhadap hadis ini berkata, “Orang yang dijangkiti penyakit seperti kusta sepatutnya tidak datang ke tempat orang ramai yang sihat kerana baunya yang tidak sedap dapat mengganggu orang ramai, walaupun penyakit kusta ini tidak menular. Demikian halnya, orang yang sihat digalakkan tidak mendatangi tempat orang yang sakit kecuali jika ada hal darurat yang memaksa mereka datang ke tempat itu. Sebagai contoh, sumber mata air. Sekiranya terdapat sumber mata air lain selain sumber mata air yang biasanya didatangi oleh orang sakit tersebut, maka orang ramai digalakkan mengambil air dari sumber yang lain, atau menggali sumur. Sekiranya tidak ada sumber air lain selain daripada sumber air tersebut, maka orang ramai digesah untuk berusaha menggali sumur atau mengupah orang untuk mencari air bersih di luar kampung.

Pada pandangan pengkaji, panduan keselamatan yang digalakkan baginda Nabi SAW dalam hadis ke-2 tersebut untuk mengelakkan diri daripada terjangkit sebarang wabak penyakit adalah merujuk kepada menjaga jarak sosial dengan orang ramai yang dikenali sekarang dengan istilah *Social Distancing*. Menurut Lisa Maragakis (t.th), *Social Distancing* adalah memerluas ruang dan jarak dengan orang lain untuk mengelakkan penularan penyakit. Sebagai contoh, berada pada jarak tidak kurang 6 kaki daripada orang lain dapat mengurangkan peluang anda daripada jangkitan Covid-19. Berikut ini beberapa bentuk *distancing*:

- 1) Bekerja daripada rumah, bukan di pejabat.
- 2) Menutup sekolah dan menggalakkan pembelajaran online.
- 3) Berjumpa dengan orang-orang terdekat melalui alat peranti elektronik seperti handphone, bukan dengan kontak langsung dengan mereka.
- 4) Membatalkan atau menangguhkan konferens atau perjumpaan dalam skala besar yang melibatkan orang ramai.

Inilah perkara yang wajib diambil berat oleh orang yang sihat. Oleh itu, digalakkan kepada orang ramai yang sihat untuk tidak lepak di kedai makan. Justeru, digalakkan pesan makanan dan dibawa balik ke rumah atau menggunakan perkhidmatan penghantaran makanan ke rumah (*home food delivery service*) (Prime Minister’s Office of Malaysia, 2020).

Adapun bagi orang yang terdedah kepada Covid-19 dan yang berisiko tinggi untuk terjangkit, digalakkan mengamalkan *Self-Quarantine* tidak kurang 14 hari untuk benar-benar mengetahui sama ada ia sakit ekoran jangkitan atau tidak. Menurut Lisa Maragakis (t.th), *Self-Quarantine* turut meliputi amalan berikut:

- 1) Mengamalkan standar kebersihan dan kerap membasuh tangan.
- 2) Tidak berkongsi sama penggunaan barang keperluan harian untuk membersihkan tubuh badan seperti tuala dan berus gigi.
- 3) Duduk berdiam di rumah.
- 4) Tidak menerima orang bertamu.
- 5) Berada pada jarak tidak kurang 6 kaki daripada orang rumah.

Adapun bagi orang yang positif Covid-19, maka isolasi adalah amalan yang terbaik. Isolasi bermaksud menjauhkan orang yang positif terjangkit daripada orang-orang yang tidak terjangkit. Isolasi dapat

dijalankan di rumah ataupun hospital. Peralatan perlindungan seperti topeng muka untuk merawat pesakit adalah diperlukan bagi ahli medik dan juru rawat yang terlibat langsung memberikan perawatan kepada pesakit (*ibid*).

Hadis Ketiga:

عَنْ عَبْدِ بْنِ الصَّامِتِ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»

Daripada ‘Ubbādah bin al-Şāmit bahawa sesungguhnya Rasulullah SAW telah memutuskan bahawa tidak boleh berbuat mudarat dan saling memudaratkan satu sama lain.

(Hadis. Ibn Mājah. ‘Ubbādah bin al-Şāmit. Juz’2:#2340)

Menurut Ibn al-Şalāh, hadis ini adalah hasan. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Dāruqutni melalui pelbagai jalur riwayat. Kesemua jalur riwayat tersebut saling menguatkan satu sama lain. Oleh itu, jumhur ulama menerima hadis ini dan berhujah dengannya. Abu Dāwud meletakkan hadis ini dalam senarai hadis hukum yang menjadi asas dalam perbincangan fikah (Ibn al-Mulaqqin, 1989).

Imam Mālik pernah ditanya tentang maksud hadis ini (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ), lalu ia pun berkata, “Iaitu segala sesuatu yang membawa kepada mudarat sama ada di jalan mahupun dalam jual beli.” (Ibn al-Athīr, 1971: 6/644).

Hadis ini (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) merupakan kaedah syarak dalam membangunkan muamalat dan interaksi sosial yang sihat antara sesama manusia. Ia bermaksud larangan untuk berbuat kemudaratan dalam semua keadaan sama ada kemudaratan itu datangnya pertama kali daripada kita sendiri mahupun ianya merupakan tindak balas terhadap mudarat yang didatangkan orang lain terhadap diri kita (Ibn Daqīq al-‘īd, 2003: 1/106).

Pada pandangan pengkaji, inti pati pengajaran hadis ketiga tersebut dalam erti yang luas adalah ke arah pembangunan kesedaran diri (*self awareness*). Ia bermula pada diri sendiri, ahli keluarga, jiran dan masyarakat. Hal ini sangat penting dalam berdepan sebarang wabak penyakit yang merebak secara luas. Sebagai contoh, Covid-19 yang diisytiharkan oleh WHO (World Health Organization, 2020) sebagai wabak yang bersifat pandemik iaitu wabak global yang sudah merebak ke merata-rata tempat di seluruh dunia. Di Malaysia, perintah kawalan pergerakan (Movement Control Order) telah diisytiharkan oleh Kerajaan bermula pada 18 hingga 31 Mac 2020 (Majlis Keselamatan Negara, Jabatan Perdana Menteri, 2020: 1-10). Dengan mengambil ruh pengajaran hadis tersebut dalam erti yang luas, masyarakat wajib mematuhi setiap butiran polisi kawalan tersebut. Hanya dengan patuh dan taat kepada polisi tersebut, rantai penularan Covid-19 dapat diputus. Berdasarkan polisi tersebut, orang ramai tidak dibenarkan lagi menghadiri sebarang perhimpunan yang melibatkan orang ramai, tidak melepak di kedai makan, duduk di rumah bersama dengan ahli keluarga dan sebagainya. Hanya dengan kesedaran diri yang tinggi, pelan Kerajaan ini dapat didokong bersama ke arah penanganan yang lebih baik dan sempurna terhadap penularan wabak ini. Inilah maksud tersirat hadis tersebut dalam erti yang luas.

Hadis keempat:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ، ثُمَّ لِيَنْثُرْ، وَمَنْ اسْتَجَمَرَ فَلْيُوتِرْ، وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»

Daripada Abu Hurayrah, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, “Jika salah seorang daripada kalian berwuduk, maka hendaklah ia memasukkan air wuduk ke hidungnya lalu dibuangnya (*istinshāq*, الاستنشاق). Barang siapa yang beristinja dengan batu, maka hendaklah bilangan istinja-nya diganjilkan

(*istijmār*, الاستجمار). *Barang siapa yang bangun daripada tidur, maka hendaklah ia membasuh tangannya sebelum ia memasukkannya ke dalam air wuduknya (bekas). Sesungguhnya kalian tidak tahu dimanakah tempatnya tanganmu telah bermalam.*”
(Hadis. Al-Bukhāri. Abu Hurayrah. Juz’ 1:#161).

Ibn Hajar berkata (1379 H: 1/264), “Bekas yang dimaksudkan di sini adalah terhad bagi bekas wuduk. Hukum ini turut meliputi bekas air untuk mandi dan bekas-bekas lain. Menurut Abu ‘Umar al-Namiri (2000: 1/148), fikah hadis ini memahamkan kepentingan membasuh tangan selepas tidur lelap sebelum memasukkan tangannya ke dalam bekas wuduk. Menurut al-Bayḍāwi, keberangkaliannya terdapat najis di tangannya. Inilah sebab di sebalik perintah tersebut (al-Suyūṭi, 1969 H: 1/35)

Pada pandangan pengkaji, inti pati pengajaran hadis ini ke arah pembangunan lingkungan persekitaran yang bersih dan sihat. Kebersihan diuruskan bermula daripada diri sendiri, ahli keluarga, jiran dan masyarakat setempat. Ini selari dengan pesan tersirat firman Allah SWT dalam surah Al-Baqarah ayat 222: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّيِّبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) yang menggalakkan kebersihan diri. Hidup sihat selalunya dikaitkan dengan kebersihan, manakala sakit ada masanya dikaitkan dengan cara hidup yang tidak bersih dan sihat. Dalam konteks yang lebih luas, ruh pengajaran hadis ini dapat dijadikan sebagai kawalan kebersihan sepanjang masa, khususnya kes Covid-19 yang kian hari semakin merebak di merata-rata tempat di seluruh dunia dengan penularan yang sangat pantas. Para saintis telah mendapati wabak Covid-19 mampu bertahan pada permukaan yang kerap disentuh sehingga sembilan hari. Permukaan yang kerap disentuh di kawasan tumpuan ramai seperti tombol pintu, besi pemegang dalam kenderaan awam (Ed Yong, 2020; Richard Gray, 2020). Mengambil ruh pengajaran hadis tersebut, dianjurkan membasuh tangan kerap kali. Dengan itu, peluang terjangkit wabak penyakit dapat dikurangkan dengan izin Allah SWT.

Hadis kelima:

يَقُولُ أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ: سَمِعْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تُصِبْهُ فَجَاءَةٌ بَلَاءٍ، حَتَّى يُصْبِحَ، وَمَنْ قَالَهَا حِينَ يُصْبِحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تُصِبْهُ فَجَاءَةٌ بَلَاءٍ حَتَّى يُمْسِيَ.»

Abān bin ‘Uthmān berkata, “Aku mendengar ‘Uthmān bin ‘Affān berkata, “Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, “Barang siapa yang mengucapkan (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) 3 kali, maka ia tidak akan ditimpa musibah yang datang secara tiba-tiba. Dan barang siapa yang membacanya di waktu pagi 3 kali, maka ia tidak akan ditimpa musibah yang datang secara tiba-tiba hingga waktu petang.”

(Hadis. Abu Dāwud. Abān bin ‘Uthmān. Juz’4:#5088)

Menurut Abu ‘Abdurrahman al-Wādi‘i (2013: 6/352), hadis ini dengan keseluruhan jalur periwayatannya adalah hasan. Muzhiruddīn al-Zaydāni berkata (2012: 3/210), “Sekiranya seseorang menyebut nama Allah di waktu mahu makan dengan keyakinan yang baik dan niat yang ikhlas, maka makanan itu tidak akan menyebabkan sebarang mudarat kepadanya. Sekiranya ia menyebut nama-Nya ketika berdepan dengan musuhnya, maka musuhnya tidak akan mendapatkan sebarang kemenangan terhadapnya, demikian juga dalam perkara lain.

Syeikh ‘Uthaymīn berkata (1426H: 5/550), “Kalimat ini (بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي) (السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) adalah ringan diucapkan, tetapi faedahnya sangat besar, hal ini kerana segala sesuatu dalam kekuasaan Allah SWT dan nama-Nya adalah diberkati sekiranya dibacakan ke atas sesuatu. Oleh

itu, dianjurkan menyebut nama Allah ketika mahu makan dan minum dengan mengucapkan (بِسْمِ اللَّهِ). Oleh itu, menyebut nama Allah adalah perkara syarak yang digalakkan dalam banyak keadaan dan situasi.

Pada pandangan pengkaji, inti pati pengajaran hadis ini ke arah pembangunan insan yang mengetahui dengan baik erti kedekatan dengan Allah dalam semua situasi. Hal ini kerana, baik dan buruk yang dilalui manusia adalah datang daripada Qada' dan Qadar Allah. Dengan mengambil ruh pengajaran hadis ini, umat Islam percaya bahawa tidak ada yang dapat memberi sebarang manfaat mahupun mudarat kecuali dengan izin Allah. Umat Islam di akhir zaman ini yang banyak berdepan dengan bencana, musibah, wabak penyakit amat perlu menghayati dengan penghayatan sebenar maksud hadis tersebut. Kalimat 'بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ' bukan hanya sekadar ucapan, melainkan keyakinan diri. Orang yang yakin dengan berkat zikir dan doa ini tidak takut berdepan dengan cabaran kehidupan. Dia hanya percaya kepada Allah SWT dan bergantung sepenuhnya kepada-Nya dan berserah diri sepenuhnya kepada-Nya. Nilai zikir dan doa ini kian bertambah, khususnya pasca Covid-19 yang merebak di merata-rata tempat dengan penularan yang pantas. Mengambil ruh pengajaran hadis ini, umat Islam digalakkan membaca zikir dan doa ini sebagai bentuk ketaatan kepada baginda Nabi SAW. Dengan berkat doa ini dan izin Allah, umat Islam dapat melepasi cabaran wabak penyakit ini dengan sabar dan tabah serta berharap pertolongan Allah datang dengan segera mengangkat wabak ini daripada mereka.

Pada pandangan pengkaji, terdapat banyak zikir dan doa yang sejenis dengan doa tersebut yang digalakkan oleh baginda Nabi SAW untuk didajikan sebagai amalan harian. Bacaan al-Quran pun dapat memberi kesan yang baik terhadap tubuh badan sekiranya dibaca dengan penuh tartil dan khusyuk berdasarkan firman Allah SWT dalam surah Al-Isra' ayat 82: "*Dan Kami menurunkan daripada al-Quran berupa penawar dan rahmat bagi orang-orang beriman.*" (Abdullah Basmeih, 2010: 701).

Ibadah solat pun turut memberikan kesan yang baik terhadap kesihatan tubuh badan sekiranya dilaksanakan dengan baik dan khusyuk.

Kaedah Penangan Wabak Pandemik Berdasarkan Kearifan Lokal Masyarakat Islam

Kaedah Rawatan Ṭā'ūn dan Wabak

Berikut ini pelbagai kaedah kawalan dan rawatan penyakit ṭā'ūn:

Apabila sesuatu wabak penyakit berjangkit merebak, maka digalakkan makan dengan berhemah dan menghindarkan diri daripada makan terlalu kenyang. Selain itu, jangan terlalu keseringan berjimak, banyak tidur. Digalakkan makan makanan yang dimasak (direbus) dan makanan yang mudah dihadam. Digalakkan juga pengambilan buah delima, buah pear (*Pyrus communis*) dan lentil, sekanjabin (minuman yang dibuat daripada [madu](#) dan [cuka](#)), jallab (sejenis sirap buah yang popular di Timur Tengah yang diperbuat daripada pokok karob, kurma, gula tebu, sirap buah delima dan air bunga), tanah Armenia (الطين الأرمني) yang disebatkan dengan air dan cuka. Turut digalakkan sanitasi rumah dengan memercikkan cecairan cuka ke dalam rumah. Kaedah rawatan seperti ini juga bermanfaat untuk mengubati penyakit ṭā'ūn (Abu Bakr al-Rāzi, 2002: 4/428).

Menurut Ibn Sīnā dalam kitabnya *al-Qanūn fi al-Ṭib* (1999: 1/667), tumbuhan renek *Rheum ribes* (الريباس) adalah baik juga untuk mengubati penyakit ṭā'ūn. Tumbuhan ini banyak tumbuh di kawasan pergunungan pada musim bunga. Tumbuhan ini mempunyai kemasaman yang tinggi sama seperti buah sitron dan

verjus (jus buah muda yang sangat berasid). Tumbuhan ini berkhasiat menyejukkan luka dan menghentikan pendarahan dan ubat penahan sakit.

Berdasarkan kaedah rawatan Ibn Sīnā (1999: 3/165), penyakit ṭā'ūn pada awal mulanya diubati dengan cara menyejukkan badan yang luka iaitu dengan span yang dicelupkan ke dalam air dan cuka atau minyak bunga, minyak apel, damar mastik atau minyak *myrtus communis* (دهن الأس). Sekiranya ṭā'ūn sudah dalam peringkat yang teruk, maka hijamah boleh dijalankan ke atas pesakit dengan sangat berhati-hati. Sekiranya ṭā'ūn menyebabkan pesakit berasa demam, maka digalakkan tubuh badan pesakit disejukkan. Sekiranya luka di badan telah bernanah, maka nanah itu boleh dikeluarkan dengan pembedahan ringan.

PERBINCANGAN

Penerokaan kepada hadis-hadis yang berkaitan wabak perlu diterajui. Justeru, terdapat beberapa tulisan yang berkait rapat dengan tajuk kajian ini yang mempunyai dapatan lebih kurang sama, bahkan lebih komprehensif. Antaranya buku 40 hadis wabak penyakit yang ditulis oleh Ahmad Sanusi Azmi (2020). Berdasarkan kajian hadis dalam buku ini, disyorkan pelbagai kaedah rawatan wabak, khususnya ṭā'ūn seperti kawalan pergerakan ketika wabak ṭā'ūn merebak, menjauhi Penyakit Berjangkit, tindakan Kuarantin dijalankan kepada pesakit, bertawakal dengan tawakal yang sebenar, memberikan rawatan kepada pesakit mengikut simptom yang muncul dan memperbanyakkan doa. Selain itu, fatwa berkaitan pencegahan Covid-19 yang dikeluarkan oleh Majlis Ugama Islam Singapura (2020) turut didasarkan kepada hadis-hadis wabak yang sebahagiannya telah disebutkan sebelumnya dalam kajian ini. Jawatan kuasa fatwa Majlis berpendapat:

a. Pihak masjid bertanggungjawab untuk meminta serta melarang mana-mana jemaah yang mempunyai tanda-tanda sakit untuk tidak masuk ke kawasan masjid, sama ada untuk menunaikan solat ataupun melaksanakan urusan lain. Ini adalah kerana keberadaan mereka boleh menyebabkan jangkitan virus dan membawa kemudaratan kepada masjid dan masyarakat. Kemaslahatan umum para jemaah masjid perlu dijaga dan dipelihara.

b. Sekiranya penularan virus Covid-19 semakin meluas dan kritikal yang memerlukan penutupan tempat-tempat awam, termasuk rumah-rumah ibadat seperti masjid, atau jika perlu dihadkan penyertaan ramai ke tempat-tempat awam seperti masjid, maka itu merupakan suatu situasi darurat. Untuk itu, Jawatankuasa Fatwa berpandangan bahawa penutupan masjid di dalam keadaan darurat sedemikian, ataupun penggantungan solat berjemaah serta solat Jumaat sepanjang tempoh penutupan tersebut, adalah diharuskan.

Melalui kajian ini, turut disyorkan kajian yang lebih rancak dijalankan terhadap manuskrip dan buku ulama Islam yang ditulis khas untuk menghurai wabak penyakit berjangkit seperti ṭā'ūn. Dipercayai bahawa terdapat pelbagai kaedah rawatan untuk mengubati wabak penyakit yang berjangkit seperti COVID-19 yang kini menjadi tumpuan perhatian orang ramai. Uji cuba makmal perlu juga dijalankan ke aras kaedah rawatan tersebut untuk mendapatkan bukti yang kukuh terhadap kaedah tersebut. Justeru, diperlukan pelbagai kepakaran untuk mengulas khazanah ilmu perubatan ulama Islam dalam mengubati wabak penyakit yang berjangkit. Berikut ini adalah pelbagai manuskrip dan buku yang ditulis khas berkaitan ṭā'ūn dan wabak:

- 1) Al-Ad'iyah al-Muntakhabah wa al-Adawiyah al-Mujarrabah (الأدعية المنتخبة والأدوية المجربة), karya 'Abdurrahmān bin Muḥammad al-Buṣṭāmī. Buku ini mengandungi preskripsi perubatan untuk

- mengubati penyakit ṭā'ūn. Buku seterusnya yang ditulis al-Buṣṭāmī yang berkaitan wabak ialah Waṣf al-Dawā' fi Kashf Āfāt al-Wabā' (وصف الدواء في كشف آفات الوباء).
- 2) Badhl al-Mā'ūn fi Faḍl al-Ṭā'ūn (بذل الماعون في فضل الطاعون), karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar (852 H). Buku ini mengandungi syarahan terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan ṭā'ūn. Buku ini terdiri daripada 5 bab yang berkaitan ṭā'ūn.
 - 3) Bimā Rawāhu al-Wā'ūn fi Akhbār al-Ṭā'ūn (بما رواه الواعون في أخبار الطاعون), karya Jalāluddīn al-Suyūṭī, 'Abdurrahmān bin Kamāluddīn bin Abi Bakr (911 H). Buku ini merupakan ringkasan terhadap buku Ibn Ḥajar tersebut.
 - 4) Tuḥfat al-Nujabā' bi Aḥkām al-Ṭā'ūn wa al-Wabā' (تحفة النجباء، بأحكام الطاعون والوباء), karya Ibn Ṭūlūn al-Dimashqī, 'Muḥammad bin 'Alī (953 H).
 - 5) Rāḥat al-Arwāḥ fi Daf'i 'Āhat al-Ashbāḥ (راحة الأرواح، في دفع عاهة الأشباح), karya Ahmad bin Sulaymān Kamāl Bashā (940 H). Buku ini merupakan risalah ringkas berkaitan ṭā'ūn.
 - 6) Risālah fi al-Ṭā'ūn wa Jawāz al-firār 'Anhu (رسالة في الطاعون، وجواز الفرار عنه), karya al-Mawla Idrīs al-Badlīsī (927 H).
 - 7) Ṭilsam al-'Awn fi al-Dawā' wa al-Ṣawn 'an al-Ṭā'ūn (طلسم العون في الدواء، والصون عن الطاعون) (والوباء), karya al-Mawla Iyās.
 - 8) Khulāṣah Mā Yaḥṣulu 'Alayhi al-Sā'ūn fi Adawiyati Daf'i al-Wabā' wa al-Ṭā'ūn (خلاصة ما يحصل عليه الساعون، في أدوية دفع الوباء والطاعون), karya Muḥammad bin Fathḥullah bin Mahmūd al-Baylūnī (1042 H).
 - 9) Risālat al-Ibāi 'an Mawāqī' al-Wabā' (رسالة الإباء عن مواقع الوباء), karya Idrīs bin Ḥusām al-Badlīsī.
 - 10) Funūn al-Manūn fi al-Wabā' wa al-Ṭā'ūn (فنون المنون، في الوباء والطاعون), karya Yūsuf bin Ḥasan bin 'Abd al-Hādī al-Ḥanbali yang dianggarkan meninggal pada tahun 880.
 - 11) Risālat al-Shifā' fi Adwāi al-Wabā' (رسالة الشفاء في أدواء الوباء), karya Tāshkubra Zādah, Aḥmad bin Musṣṭafa (968) (Ḥāji Khalīfah (1941: 1/237; 1/376; 1/829; 1/874; 1/876; 2/1115; 1/719; 2/1292; 2/2013).

KESIMPULAN

Berikut ini merupakan kesimpulan kajian:

- 1) Kaedah kuarantin, *lock down* dan penjarakan sosial adalah kaedah kawalan yang dijalankan apabila terdapat sebarang wabak penyakit berjangkit yang merebak di suatu kawasan. Kaedah ini sebelumnya telah dijalankan dalam masyarakat Islam ketika berdepan dengan ṭā'ūn. Kesemua kaedah ini mempunyai sandaran yang kukuh daripada hadis-hadis baginda Nabi SAW. Oleh itu, jawatan kuasa fatwa dalam mana-mana institusi fatwa di negara Islam mengeluarkan fatwa pencegahan berdasarkan hadis-hadis tersebut.
- 2) Kesedaran terhadap keselamatan diri, ahli keluarga, jiran dan orang ramai dipertingkatkan. Bagi mereka yang pernah terdedah kepada wabak penyakit yang menular seperti Covid-19 hendaknya mengamalkan *self quarantine*, menjauhkan diri untuk sementara waktu dengan ahli keluarga dan orang ramai (*self distancing*). Adapun pesakit yang sudah positif terjangkit wabak Covid-19 maka adalah lebih baik untuk keselamatan dirinya dan keselamatan orang ramai untuk mendapatkan rawatan di klinik atau hospital dengan amalan isolasi (*isolation*).
- 3) Memperbanyakkan pengambilan sumber pemakanan yang bergizi untuk menambah ketahanan sistem imun tubuh badan dalam berdepan dengan sebarang wabak penyakit.

- 4) Banyak berzikir dan berdoa. Melalui ibadah, umat Islam merapatkan diri kepada Allah dan memohon perlindungan-Nya supaya teselamat daripada sebarang bencana, musibah dan penularan wabak penyakit yang dapat mengancam keselamatan jiwa.
- 5) Manuskrip perubatan dan buku-buku ulama Islam yang ditulis khas untuk menjawab keperluan umat tentang hakikat wabak penyakit berjangkit seperti tā'ūn perlu diterokai dengan penglipatan pelbagai kepakaran dan uji coba makmal supaya terhasil ramuan yang mujarab untuk mengubati sebarang wabak penyakit yang berjangkit.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini mendapat sokongan pembiayaan daripada pusat pengurusan penyelidikan dan inovasi, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), kod geran: PPPI/COVID19_0120/FPQS/051000/14820.

RUJUKAN

‘Abd Al-Quddūs Al-Hāshimi. 2020. Al-Tawā‘īn Wa Al-Awbiah Fi Al-Tārīkh Al-Islāmi.
<https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/3/31/ماذا-تعرف-عن-أبرز-الطواعين-والأوبئة-في>
Dilayari Pada Tarikh 27/05/2020.

Abdullah Basmeih. 2010. Tafsir Pimpinan Ar-Rahman. Kuala Lumpur Darul Fikir.

Abu ‘Abdurrahman Al-Wādi‘i, Muqbil Bin Hādī. 2013. Al-Jāmmi‘ Al-Ṣaḥīḥ Mimmā Laysa Fi Al-Ṣaḥīḥāyn. Cet. 4. Yaman: Dār Al-Āthār.

Abu Al-Ḥasan Al-Mubarkafūri, ‘Ubaydullah Bin Muḥammad Bin ‘Abd Al-Salām. 1984. Mir‘āt Al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāṭ Al-Maṣābīḥ. Cet. 3. Al-Jāmi‘ah Al-Salafiyah, India: Idārat Al-Buḥūth Al-‘Ilmiyah Wa Al-Da‘wah Wa Al-Iftā’.

Abu Bakr Al-Rāzi, Muḥammad Bin Zakariyyā. 2002. Al-Ḥāwi Fi Al-Ṭib. Cet. 1. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabi.

Abu Bakr Bin Al-‘Arabi, Muḥammad Bin ‘Abdullah. 2007. Al-Masālik Fi Sharḥ Muwaṭṭa Mālik. Cet. 1. Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmi.

Abu Dāwud, Sulaymān Bin Al-Ash‘ath. T.Th. Sunan Abi Dāwud. Tahkik Muḥammad Muḥyiddīn ‘Abd Al-Ḥamīd. Beirut: Al-Maktabah Al-‘Ashriyah.

Abu Sa‘īd Bin Al-A‘rabi, Aḥmad Bin Muḥammad Bin Ziyād. Mu‘jam Ibn Al-A‘rabi. Tahkik Dan Takhrij Hadis ‘Abd Al-Muḥsin Bin Ibrāhīm Bin Aḥmad Al-Ḥusayni. Cet. 1. Kerajaan Arab Saudi: Dār Ibn Al-Jawzi.

Aḥmad Mukhtār ‘Abd Al-Ḥamīd ‘Umar. 2008. Mu‘jam Al-Lughah Al-‘Arabiyah Al-Mu‘āshirah. Cet. 1. Beirut: ‘Ālam Al-Kutub.

Ahmad Sanusi Azmi. 2020. 40 Hadis Tentang Wabak Penyakit. Cet. 1. Bandar Baru Nilai: Ulum Hadith Research Ccenter.

Aiza Mazlan Baharudin. 2011. Sistem Kuarantin Dan Pelaksanaannya Di Tanah Melayu Pada Sekitar Abad Ke-19. Univeraiti Malaya: Jurnal Sejarah. Vol. 19. No. 19

Al-Bukhāri, Muḥammad Bin Ismā'īl. 1422 H. Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri. Tahkik Muḥammad Zuhayr Bin Nāṣir Al-Nāṣir. Cet. 1. Lubnan: Dār Ṭawq Al-Najāh.

Al-Farāhīdi, Al-Khalīl Bin Aḥmad. T.Th. Kitāb Al-'Ayn. Tahkik Dr Muḥdi Al-Makhzūmi Dan Dr Ibrāhīm Al-Sāmurāi. Maktabah Al-Hilāl.

Al-Nawawi, Yaḥya Bin Sharaf. 1392 H. Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim. Cet. 2. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabi.

Al-Suyūṭi, 'Abdurrahman Bin Abi Bakr. 1969. Tanwīr Al-Ḥawālik Sharḥ Muwaṭṭā' Mālik. Mesir: Al-Maktabah Al-Tijāriyah Al-Kubra.

Al-'Uthaymīn, Muḥammad Ṣāliḥ. 1426 H. Sharḥ Riyād Al-Ṣāliḥīn. Riyadh: Dār Al-Waṭan.

Badruddīn Al-'Ayni, Maḥmūd Bin Aḥmad In Mūsa. T.Th. 'Umdat Al-Qāri Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabi.

[David M. Morens](#), [Gregory K. Folkers](#), [Anthony S. Fauci](#). 2009. What Is A Pandemic? The Journal Of Infectious Diseases, Volume 200, Issue 7, 1 October 2009, Pages 1018–10.

Dewan Bahasa Dan Pustaka. 2005. Kamus Dewan.

Ed Yong. 2020. Why Three Coronavirus Has Been Successful. www.google.com/amp/i/amp.theatlantic.com/amp/article/608338. Diayari Pada Tarikh 22/03/2020.

Ghādah Al-Ḥalāyiqah. 2018. ما هو الطاعون. <https://Mawdoo3.Com/%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A7%D8%B9%D9%88%D9%86> (Accessed On July 30, 2020)

Hāji Khalīfah, Muṣṭafa Bin 'Abdillah. 1941. Kashf Al-Zunūn 'an Asāmi Al-Kutub Wa Al-Funūn. Baghdad: Maktabat Al-Muthni.

Ḥamzah Muḥammad Qāsim. 1990. Manār Al-Qāri Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri. Damaskus: Dār Al-Bayān.

Harris, S.S. 2000. A Dictionary Of Epidemiology. Fourth Edition.

Honigsbaum. M. 2009. Living With Enza The Forgotten Story Of Britain And The Great Flu Pandemic Of 1918. London: Palgrave Macmillan.

- Ibn Al-Athīr, Al-Mubārak Bin Muḥammad Bin Muḥammad. 1971. Jāmi' Al-Usūl Fi Aḥādīth Al-Rasūl. Tahkik 'Abd Al-Qādir Al-Arnaūṭ. Maktabat Dār Al-Bayān.
- Ibn 'Asākir, 'Ali Bin Al-Ḥasan. 1995. Tārīkh Dimshaq. Tahkik 'Amru Bin Gharāmah. Beirut: Dār Al-Fikr.
- Ibn Baṭṭah, 'Ubaydullah Bin Muḥammad Bin Muḥammad. 1415 HG. Al-Ibānah Al-Kubra. Tahkik Dr. 'Uthmān Bin 'Abdullah. Riyad: Dār Al-Rāyah.
- Ibn Baṭṭāl, 'Ali Bin Khalaf Bin 'Abd Al-Mulk. 2003. Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri. Tahkik Abu Tamīm Yāsir Bin Ibrāhīm. Riyad: Maktabat Al-Rushd.
- Ibn Daqīq Al-'īd, Muḥammad Bin 'Ali Bin Wahab. 2003. Sharḥ Al-Arba'in Al-Nawawiyah Fi Al-Aḥādīth Al-Ṣaḥīḥah. Cet. 6. Muassasah Al-Rayyān..
- Ibn Ḥajar Al-'Asqalāni, Aḥmad Bin 'Ali Bin Ḥajar. 1379 H. Fath Al-Bāri Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri. Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Ibn Kathīr, Ismā'il Bin 'Umar Bin Kathīr. 1988. Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah. Tahkik 'Ali Shīri. Cet. 1. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabi.
- Ibn Mājah, Muḥammad Bin Yazīd Al-Qazawayni. T.Th. Sunan Ibn Mājah. Tahkik Muḥammad Fuād 'Abd Al-Bāqi. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Kutub Al-'Arabiyah.
- Ibn Qutaybah Al-Dīnawari, 'Abdullah Bin Muslim Bin Qutaybah. T.Th. Al-Jarāthīm. Tahkik Muḥammad Jāsīm Al-Ḥumaydi. Damaskus: Dār Al-Thaqāfah.
- Ibn Sīnā, Al-Ḥusayn Bin 'Abdillah. 1999. Al-Qanūn Fi Al-Ṭib. Tahkik Muḥammad Amīn Al-Ḍanāwi. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Ismail Sualman. 2020. Ikut Kuarantin Cara China. Sinar Harian. <https://Sinarharian.Com.My/Article/74414/KOLUMNIS/Ikut-Kuarantin-Cara-China> . (Accessed On 20 March, 2020).
- J. M. Gullick. 1987. Malay Society In The Late Nineteenth Century The Beginning Of Change. Singapore: Oxford University Press.
- Lanore Manderson. 1996. Sickness And The State Health And Illness In Colonial Malaya. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lisa Lockerd Maragakis. T.Th. Coronavirus, Social Distancing And Self Quarantine. <https://Www.Hopkinsmedicine.Org/Health/Conditions-And-Diseases/Coronavirus/Coronavirus-Social-Distancing-And-Self-Quarantine>. Dilayari Pada Tarikh 21/03/2020.

Majlis Keselamatan Negara, Jabatan Perdana Menteri. 2020. Perincian Kawalan Pergerakan. <https://www.pmo.gov.my/2020/03/kenyataan-media-mkn-18-mac-2020/>. Dilayari Pada Tarikh 22/03/2020

Majlis Ugama Islam Singapura. 2020. Fatwa Berkaitan Pencegahan Covid-19. <https://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/fatwa/fatwa-covid-19-malay> (ACCESSED ON 30 JULY, 2020).

Muhammad Bin ‘Allān Al-Ṣiddīqī. T.Th. Al-Futūhāt Al-Rabbāniyah ‘ala Al-Adhkār Al-Nawāwiyah. Mesir: Jam‘iyyah Al-Nashr Wa Al-Ta’līf).

Mūsa Shāhīn Lāshīn. 2002. Faṭḥ Al-Mun‘im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim. Cet. 1. Mesir: Dār Al-Shurū.

Muslim Bin Al-Ḥajjāj, Abu Al-Ḥasan Al-Qushayri. T.Th. Ṣaḥīḥ Muslim. Tahkik Muḥammad Fuād ‘Abd Al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabi.

Muḥiruddīn Al-Zaydāni, Al-Ḥusayn Bin Maḥmūd Bin Al-Ḥasan. 2012. Al-Mafātīḥ Fi Sharḥ Al-Maṣābīḥ. Cet. 1. Wizārat Al-Awqāf Al-Kuwaytiyah: Dār Al-Nawādir.

Perak Government Gazette. 1891. Vol. IV. No. 2, October 23.

R. Hood. 1959. Defeat Of Pestilence Foreshadows End Of Quarantine. World Health. Vol. 12. No. 1., Hlm. 20

Richard Gray. 2020. Covid-19: How Long Does The Coronavirus Last On Surfaces? <https://www.bbc.com/future/article/20200317-covid-19-how-long-does-the-coronavirus-last-on-surfaces>. Dilayari Pada Tarikh 22/03/2020.

SAMHSA: Substance Abuse And Mental Health Services Administration. T.Th. Tips For Social Distancing, Quarantine, And Isolation During An Infectious Disease Outbreak. <https://www.samhsa.gov> > Files (Accessed On 20, March, 2020).

W.Qiu; S. Rutherford; A. Mao; C. Chu. 2017. The Pandemic And Its Impacts. University Of Pittsburgh. Health, Culture And Soc

World Health Organization. 2020. Coronavirus Disease (COVID-2019) Situation Reports. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/situation-reports>. Dilayari Pada Tarikh 31/03/2020

KETOKOHAN SA'ID NURSI DALAM PENTAFSIRAN BERHUBUNG SUNNAH: KAJIAN TEKS DALAM *RASAIL AL-NUR*

Muhammad Yusry Affandy bin Md Isa (Corresponding author)
Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: ustazyusryaffandy@gmail.com

Faid bin Zulkifli
Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: faidzulkifli95@gmail.com

ABSTRAK

Kajian kualitatif ini menampilkan analisis ketokohan Sa'id Nursi dalam pentafsiran berhubung Sunnah dalam karya utamanya *Rasail al-Nur*. Karya ini banyak memuatkan dalil-dalil *naqli* terutama ayat al-Quran, kisah teladan dan pengajaran untuk penghayatan masyarakat. Kajian ini penting dalam menganalisis keistimewaan dan kelebihan Sa'id Nursi dalam mentafsirkan ayat al-Quran yang mempunyai kaitan dengan nas Sunnah. Pendekatan ini merupakan salah satu kaedah terpenting dalam memahami wahyu. Objektif kajian mensasarkan untuk menerangkan latar belakang Said Nursi sebagai tokoh pentafsir al-Quran dan menganalisis pendekatannya dalam pentafsiran berhubung Sunnah. Kajian dijalankan dengan dua kaedah utama iaitu kaedah pengumpulan data dan kaedah penganalisisan data. Menerusi kaedah pengumpulan data, pengkaji mendapatkan data menerusi kaedah kajian kepustakaan bagi mendapatkan beberapa teori dan fakta berasaskan sampel kajian utama iaitu *Rasail al-Nur*, kitab ilmiah, jurnal dan bahan bertulis. Kaedah penganalisisan data pula dijalankan sebagai proses dalam menghuraikan bentuk pentafsiran Sa'id Nursi yang berhubung Sunnah berpandukan kaedah induktif dan kaedah deduktif. Dapatan kajian menunjukkan Sa'id Nursi mempunyai kelimuan dalam memahami Sunnah. Pentafsirannya adalah berasaskan maksud-maksud hadith. Terdapat beberapa aspek kekurangan seperti pendalilan Sunnah secara separa sempurna seperti hadith tanpa *takhrij*, hadith yang *dha'if* dan kurang menampilkan teks hadith. Kajian ini turut mendapati *Rasail al-Nur* dihasilkan berasaskan pemikiran Sa'id Nursi yang cenderung terhadap Sunnah walaupun perbincangan karya ini arah tema kerohanian. Teks atas rujukan Sunnah adalah lebih mendominasi pentafsiran berbanding rujukan kitab Tasawuf.

Kata Kunci: Said Nursi, Pentafsiran, *Rasail Al-Nur*, Sunnah

PENDAHULUAN: KETOKOHAN SA'ID NURSI DALAM *RASAIL AL-NUR*

Sa'id Nursi merupakan sebahagian ulama yang menghasilkan karya tafsiran al-Quran di era moden (Ah. Fawaid, 2015). Karya beliau yang utama ialah *Rasail al-Nur* yang merupakan kumpulan tulisan daripada 130 buah risalah yang bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah. (Muhd Najib *et. al.*, 2015). Antara tajuk

risalah ialah *Muhakemat Ebuzzia Matbaasi* (Pembukaan kepada Tafsir al-Quran), *Hutbei-Samiye* (1911-1922), *Isharatul I'jaz Hutuvat-i-Sitte* (1919) *Rumuz* (1923), *Isarat* (1923), *Talikat* (1919), *Munazarat* (1919), *Iki Musibetin Sehadetnamesi* (1919), *Sunuhat* (1922), *Nokta* (1921), *Kizil I'cas* (1923) dan *Tuluat* (1923) (Hanim, 2015). Sa'id Nursi cenderung mendatangkan ayat-ayat al-Quran sebagai landasan huraian. Dalam huraian tentang nas wahyu, teretus beberapa pentafsiran al-Quran mengikut *manhaj* kefahamannya.

Sa'id Nursi juga menggunakan pendekatan *Ishari* dalam sesetengah huraian. Beliau juga membahas ayat al-Quran dengan kaedah penghuraian dari sudut bahasa dan balaghah. Sa'id Nursi turut menggunakan ilmu kalam dengan membandingkan akal dan realiti kehidupan (Nasir & Firdaus, 2018). Kandungan *Rasail al-Nur* terdiri daripada tema perbincangan tauhid, keimanan, ketakwaan, hari kebangkitan, kewujudan manusia dan alam, serta berbagai topik lain dalam bab hubungan manusia dengan Tuhan. 14 jilid *Rasail al-Nur* dipersembahkan dengan gaya bahasa yang ringan dan keterangan yang mudah difahami masyarakat (Parid Ridwanuddin, 2017).

Faktor utama Sa'id Nursi menghasilkan *Rasail al-Nur* adalah untuk membangkitkan kesedaran agama di Turki tentang hakikat kehidupan berpundukan Islam. Kitab ini disusun rentetan kejatuhan Khilafah 'Uthmaniyyah pada tahun 1924. Sistem khilafah telah ditukar menjadi sistem pentadbiran Barat yang memisahkan urusan dunia dengan urusan keagamaan. Banyak idea pemodenan yang bercanggah dengan ajaran Islam (Muhammad Faiz, 2017). Menyedari hakikat ini, Sa'id Nursi berusaha menyebarkan *Risalah al-Nur* ke seluruh pelosok Turki bagi membangkitkan semula kesedaran Islam. Beliau berprinsip bahawa ajaran al-Quran perlu ditanam dalam jiwa manusia ke arah kebangkitan umat (Muhammad & Salasih, 2015).

Said Nursi menganggap *Rasail al-Nur* sebagai wadah yang istimewa dan perlu dimanfaatkan dalam memahami al-Quran. Beliau menyatakan (Said Nursi, 2011):

“Risalah al-Nur adalah penghujahan yang luar biasa dan tafsir yang sangat berharga terhadap al-Quran al-Karim. Ia juga merupakan sebuah kilatan yang memukau dari kemukjizatan maknawi al-Quran, setitis dari samudera al-Quran, secerah cahaya dari suria al-Quran, sebuah hakikat yang terilham dari khazanah ilmu hakikat. Risalah al-Nur juga merupakan terjemahan maknawi yang bersumber dari limpahan makna al-Quran.”

METODOLOGI

Kajian kualitatif ini dijalankan menerusi dua kaedah utama iaitu kaedah pengumpulan data dan kaedah penganalisan data. Menerusi kaedah pengumpulan data, pengkaji mendapatkan data menerusi kaedah kajian kepustakaan bagi mendapatkan beberapa teori dan fakta ketokohan dan data pentafsiran al-Quran berasaskan sampel kajian utama iaitu *Rasail al-Nur* dan beberapa sumber primer yang lain seperti kitab ilmiah dan artikel. Kaedah penganalisan data pula dijalankan sebagai proses dalam menghuraikan bentuk pentafsiran Sa'id Nursi berhubung Sunnah berpandukan kaedah induktif dan kaedah deduktif.

LATAR BELAKANG SA'ID NURSI

Sa'id Nursi amat meminati ilmu pengetahuan. Beliau gemar menghadiri majlis-majlis ilmu dan perdebatan ilmiah (Urkhan, 1995). Amalan ini terhasil menerusi didikan keluarganya yang mementingkan didikan iman dan akhlak. Beliau juga dilatih dengan budaya berfikir seperti persoalan mengenai perihal kehidupan dan kematian. Ketika berumur 9 tahun, Nursi mula merantau mencari ilmu pengetahuan secara lebih serius. Beliau berkelana dari satu madrasah ke madrasah yang lain disebabkan belum ada madrasah yang menawarkan pendidikan yang mencakupi semua bidang ilmu (Mohamad Zaidin, 2001). Antara madrasah yang pernah dihadiri oleh Sa'id Nursi ialah Madrasah Muhammad Amin Afand di Tagh, Madrasah Muhammad Nur di Birmis, Madrasah Muhammad Amin Afandi di Arwas Bitlis, Madrasah Mir Hasan Wali di Muks, Madrasah Muhammad Jalali di Beyazid dan Madrasah Fathullah Afandi di Si'ird (Sukran, 1992). Sa'id Nursi telah menghafal al-Quran, menguasai ilmu fiqh dan ilmu perdebatan. Beliau juga telah menghafal kitab *turath* seperti *al-Muhit* dan *Jami'al-Jawami'* (Wan Jaffree, 2015).

Guru terpenting bagi Sa'id Nursi ialah Mulla Muhammad Celali yang mendidik tentang falsafah *tajdid* dalam sistem pendidikan dunia Islam moden (Sukran, 2007). Ketika menuntut dengan Mulla Muhammad Celali, beliau mampu membaca serta memahami kitab *Jami' al-Jawami'*, *Sharh al-Mawaqif* serta kitab hadith susunan Ibn Hajar (*Ibid.*). Sa'id Nursi pernah menuntut ilmu dengan ulama terkenal iaitu Sheikh Fathullah Afandi yang berjasa melatih pembacaan kitab *Majamat al-Haririyyah*. Sheikh Fathullah Afandi merupakan individu yang mengkalungkan gelaran *Badi' al-Zaman*; "pembaharu zaman" kepada Sa'id Nursi. Sa'id Nursi turut mempunyai kemahiran ilmu dalam bidang sejarah, geografi, matematik, geologi, fizik, kimia, astronomi dan falsafah bertitik tolak kecerdasan yang dimilikinya (*Ibid.*).

Permata Turki ini meninggal dunia pada 23 Mac 1960, hari Rabu bersamaan 24 Ramadan 1379H. Beliau meninggal dunia di Urfa akibat demam panas (Urkhan, 1999). Sa'id Nursi disemadikan selepas Solat Asar di Perkuburan Ulu Jami' (Mohamad Zaidin, 2001).

Pentafsiran Said Nursi Berhubung Sunnah

Sunnah menjadi sumber terpenting dalam pentafsiran muktabar sepanjang zaman (Baiquni, 2018). Sa'id Nursi menjadikan pentafsiran *Rasail al-Nur* mempunyai hubungan dengan Sunnah (Ali Bakkal, 2017). Beliau menghubungkan dengan Sunnah dalam beberapa keadaan seperti perbincangan berikut:

Pentafsiran Dalam Aspek Penderitaan

Ketika membahaskan isu kesakitan, musibah dan kesusahan, Sa'id Nursi menekankan ayat al-Quran berikut (Sa'id Nursi, 2016a):

Maksudnya: "(Iaitu) orang-orang yang apabila mereka ditimpa oleh sesuatu kesusahan, mereka berkata: Sesungguhnya Kami adalah kepunyaan Allah dan kepada Allah jualah kami kembali."

(Surah al-Baqarah, ayat 156)

Maksudnya: “Dan Dialah Tuhan yang memberiku makan dan minuman. Apabila aku sakit maka Dialah yang menyembuhkan penyakitku.”

(Surah al-Shu'ara', ayat 79-

80)

Sa'id Nursi mentafsirkan ayat-ayat ini dengan memasukkan beberapa mafhum hadith. Beliau menyatakan bahawa terzahir menerusi hadith *sahih* bahawa penyakit merupakan penghapus dosa. Beliau mengulas penderitaan ini umpama pohon yang mengugurkan buah-buah yang ranum apabila digoncangkan, maka demikianlah keadaan gugur dosa-dosa daripada pesakit yang beriman. Mafhum hadith ini daripada teks hadith berikut:

Maksudnya: Daripada Abu Sa'id al-Khudri dan Abu Hurairah r.a. daripada Nabi s.a.w. bersabda: “Tidaklah seorang Muslim yang ditimpa suatu penyakit dan keletihan, kegusaran dan kesedihan, gangguan dan kesusahan, bahkan duri yang melukainya melainkan Allah s.w.t. akan menghapus kesalahan-kesalahannya.”

(Hadith riwayat al-Bukhari, no.5641, Muslim, no. 2573, al-Tirmizi, no. 966, Ahmad, no.7684, 8070, 10714)

Pentafsiran Mengenai Rasulullah S.A.W.

Pentafsiran mengenai Nabi Muhammad s.a.w. disentuh dalam kitab *al-Maktubat* dalam *Rasail al-Nur*. Kitab ini terbahagi kepada 33 risalah kecil. Perihal pentafsiran tentang para Nabi terletak dalam risalah ke-19 iaitu *Risalah al-Mu'jizah al-Ahmadiyyah* dan *Risalah al-Ayah al-Kubra*. Dalam *Risalah al-Mu'jizah al-Ahmadiyyah*, Sa'id Nursi menghuraikan tentang perutusan dan mukjizat Rasulullah s.a.w. Beliau menyatakan bahawa semua sifat keindahan para Nabi terhimpun dalam diri baginda. Pada permulaan risalah ini, Sa'id Nursi menjelaskan bahawa kaedah mengenal Tuhan ialah menerusi keterangan al-Quran dan ajaran (Sunnah) Rasulullah s.a.w. (Sa'id Nursi, 2016b).

Dalam kitab *al-Lama'at*, terdapat beberapa tajuk atau risalah yang turut menyentuh berkenaan para Nabi dan Sunnah. Dalam mengungkapkan pengajaran kisah Nabi Yunus a.s. dan Nabi Ayyub a.s., Sa'id Nursi mengemukakan dalil ayat:

Maksudnya: “Dan (sebutkanlah peristiwa) Zun-Nun ketika ia pergi (meninggalkan kaumnya) dalam keadaan marah, yang menyebabkan ia menyangka bahawa Kami tidak akan mengenakannya kesusahan atau cubaan (setelah berlaku kepadanya apa yang berlaku) maka ia pun menyeru dalam keadaan yang gelap-gelita dengan berkata: "Sesungguhnya tiada Tuhan (yang dapat menolong) melainkan Engkau (Ya Allah)! Maha Suci Engkau (daripada melakukan aniaya, tolongkanlah daku)! Sesungguhnya aku adalah dari orang-orang yang menganiaya diri sendiri.”

(Surah al-Anbiya', ayat 87)

Firman Allah s.w.t.:

Maksudnya: “Dan (sebutkanlah peristiwa) Nabi Ayub ketika ia berdoa merayu kepada Tuhannya Dengan berkata: Sesungguhnya aku ditimpa penyakit sedang Engkau lah sahaja yang lebih mengasihani daripada segala (yang lain) yang mengasihani.”

(Surah al-Anbiya', ayat 83)

Said Nursi mentafsirkan ayat ini mengandungi mesej munajat kepada Tuhan dan perantara keselamatan Nabi Yunus a.s. dan Nabi Ayyub a.s. Baginda berdua memiliki keyakinan yang mutlak (*'ain al-yaqin*) bahawa hakikat perlindungan dan penentu segala sesuatu akibat hanyalah Allah s.w.t. Kefahaman ini bererti benar-benar mengenal keesaan Tuhan. Beliau mengungkapkan inilah amalan Sunnah para Nabi dalam bentuk bergantung erat kepada Allah s.w.t. (Sa'id Nursi, 2016a).

Pentafsiran Tentang *Manhaj* Sunnah

Dalam *Rasail al-Nur*, terdapat risalah khusus perbincangan Sunnah yang diberi nama “*Manhaj Sunnah*. Sa'id Nursi memulakan dengan menyentuh perbincangan *imamah*. Konsep ini sering dijadikan pegangan Syiah yang mendakwa mereka mendokong kepimpinan Ahl al-Bait yang sebenar. Beliau menyatakan (Sa'id Nursi, 2016c):

Meskipun asalnya persoalan imamah merupakan masalah yang bersifat fiqh furu' (cabang), namun perhatian besar telah diberikan padanya (Syiah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah). Karena itu, seterusnya hal ini (perlu) dimasukkan ke dalam pembahasan keimunan.

Sebelum memanjang perbincangan, Sa'id Nursi mendatangkan beberapa dalil Sunnah mengenai kelebihan Ahl al-Bait. Beliau mengungkapkan terdapat doa kemuliaan untuk Ahl al-Bait ketika tahiyat akhir solat iaitu:

Maksudnya: “Ya Allah! Limpahkanlah rahmat kepada Muhammad dan keluarga Muhammad, sebagaimana Engkau telah melimpahkan rahmat kepada Ibrahim dan keluarga Ibrahim, sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia.”

Amalan Sunnah ini berasal daripada *Selawat Ibrahimiyah* yang diterangkan Rasulullah s.a.w. dalam hadith berikut:

Maksudnya: “Daripada Ka'ab bin 'Ujrah r.a. berkata, sesungguhnya Nabi s.a.w. keluar kepada kami lalu kami pun berkata: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya kami mengetahui cara untuk menyampaikan salam kepadamu. Namun bagaimana cara kami hendak berselawat ke atasmu? Baginda pun berkata: ucapkanlah “Ya Allah! Limpahkanlah rahmat kepada Muhammad dan keluarga Muhammad, sebagaimana Engkau telah melimpahkan rahmat kepada keluarga Ibrahim, sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia. Ya Allah berkatilah Muhammad dan keluarga Muhammad sebagaimana Engkau telah berkati keluarga Ibrahim, sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia.”

(Hadith riwayat al-Bukhari dan Muslim)

Sa'id Nursi juga mengemukakan hadith:

Maksudnya: "Wahai seluruh umat manusia! Sungguh, aku tinggalkan pada kalian, jika kalian berpegang teguh padanya, kalian tidak akan sesat buat selamanya, iaitu Kitab Allah dan keturunanku, ahli keluargaku."

(Riwayat al-Tirmizi no.3786 dan al-Tabrani no.2680. Al-Tirmizi menilai sebagai *hasan gharib*, al-Dhahabi dan Ibn Hajar menilai sebagai *dha'if*)

Setelah mendaratkan hadith, Sa'id Nursi menjelaskan takwilan sumber Sunnah di atas dengan keterangan (Sa'id Nursi, 2016a):

Ahlul bait merupakan sumber Sunnah Nabi yang mulia (Sunnah Saniyyah). Mereka pun menjaganya dan dibebani tugas untuk sepenuhnya untuk memeliharanya. Maka berdasarkan tugas ini, juga telah dijelaskan melalui hakikat hadith tentang kewajiban juga mengikuti Kitab (al-Quran) dan Sunnah. Jesteru, yang dimaksud dengan Ahl al-Bait oleh Rasulullah s.a.w, adalah dari sudut tugas risalah, tidak lain mereka diakui mengikuti sunnah mulia. Oleh itu, siapa pun yang meninggalkan kewajiban mengikuti sunnah mulia, ia tidak termasuk Ahl al-Bait secara hakiki, serta tidak dianggap mencintai Ahl al-Bait dengan cinta hakiki.

Sa'id Nursi menjelaskan perselisihan antara aliran Syiah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah paling ketara dalam isu perantikan khalifah pertama selepas kewafatan Nabi Muhammad s.a.w. beliau tegas menjelaskan golongan Syiah adalah golongan yang amat melampau dalam hal ini (*Ibid.*):

Jika dikatakan Syiah itu terbagi dua golongan, salah satunya Syiah Kewalian (Syi'ah al-Wilayah) dan Syiah Khilafah (Syi'ah al-Khilafah), maka kita anggap saja golongan kedua ini salah karena mencampur antara kedengkian, kebencian, dan kepentingan politik. Sementara golongan pertama sama sekali tidak mempunyai kepentingan politik, kedengkian atau kebencian. Namun, pada hakikatnya, kalangan Syiah Kewalian telah bergabung dengan Syiah Khilafah, karena sebagian wali dalam tarekat-tarekat Sufi juga menilai Ali adalah yang paling mulia. Mereka membenarkan tuntutan kelompok Syiah Khilafah yang terlibat politik.

Sa'id Nursi menerangkan pendekatan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah lebih harmoni dalam memahami teks al-Quran dan hadith. Seterusnya beliau menghubungkan dengan dalil ayat di bawah:

Maksudnya: "Dan sesiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya maka mereka akan (ditempatkan di syurga) bersama-sama orang-orang yang telah dikurniakan nikmat oleh Allah kepada mereka iaitu Nabi-nabi, orang-orang Siddiqiin dan orang-orang yang Syahid serta orang-orang yang soleh dan amatlah eloknya mereka itu menjadi teman rakan (kepada orang-orang yang taat).

(Surah al-Nisa', ayat 69)

Sa'id Nursi mentafsirkan kalimah "*al-nabiyyin*" adalah merujuk kepada Nabi Muhammad s.a.w. serta para Nabi yang lain. Kalimah "*al-siddiqin*" pula merujuk kepada Abu Bakar al-Siddiq dan golongan yang benar di kalangan umat yang beriman. Susunan kalimah ini menunjukkan makna tersirat bahawa Abu Bakar al-Siddiq mempunyai kelebihan sebagai khalifah pertama menggantikan Nabi Muhammad s.a.w. Kalimah "*al-shuhada*" merujuk kepada golongan syahid seperti Umar, 'Uthman dan Ali r.a. Ini juga member isyarat mereka adalah *shuhada*' setelah memegang jawatan khalifah. Kalimah "*al-solihin*" pula merujuk kepada golongan yang beramal soleh seperti para Sahabat yang tinggal di sekitar Masjid Nabi s.a.w dan para Sahabat yang menyertai Perang Badar dan Bai'ah al-Ridhwan. Sa'id Nursi menyimpulkan golongan yang dinyatakan dalam ayat ini adalah sebaik-baik ikutan buat umat.

Sa'id Nursi telah memfokuskan ayat 128 dan 129 *Surah al-Taubah* sebagai ayat peranan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai pembawa Sunnah. Firman Allah s.w.t.:

Maksudnya: "Sesungguhnya telah datang kepada kamu seorang Rasul dari golongan kamu sendiri (iaitu Nabi Muhammad s.a.w.) yang menjadi sangat berat kepadanya sebarang kesusahan yang ditanggung oleh kamu, yang sangat tamak (inginkan) kebaikan bagi kamu, (dan) ia pula menumpahkan perasaan belas serta kasih sayangnya kepada orang-orang yang beriman. Kemudian jika mereka berpaling ingkar, maka katakanlah (wahai Muhammad): Cukuplah bagiku Allah (yang menolong dan memelihara), tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan dia. kepadanya aku berserah diri, dan Dia lah yang mempunyai Arasy yang besar."

(*Surah al-Taubah*, ayat 128 dan 129)

Sa'id Nursi mentafsirkan ayat 128 *Surah al-Taubah* adalah berkaitan pendekatan Sunnah dan ayat 129 *Surah al-Taubah* berkaitan hala tuju Sunnah. Bagi menguatkan pentafsirannya, beliau mendatangkan dalil ayat 31 *Surah Ali 'Imran* dan sebuah hadith seperti berikut:

Maksudnya: "Barangsiapa yang berpegang dengan sunnahku ketika umatku di dalam kerosakan maka baginya ganjaran 100 orang yang syahid".

(hadith no. 207, 118/1, al-Baihaqi, 2018)

Hadith ini menjadi perbincangan hangat di kalangan ulama hadith. Al-Zahabi mengulas bahawa al-Hasan Ibn Qutaibah dalam *sanad* hadith ini adalah lelaki yang tidak *thiqah*. Beliau turut mendatangkan beberapa pendapat ulama' antaranya ialah al-Daraquthni menilai al-Hasan Ibn Qutaibah adalah *matruk al-hadith*, Abu Hatim menilainya sebagai seorang yang *dha'if* dan al-Uqailiy mengatakannya adalah seorang yang banyak melakukan kesalahan (al-Dhahabi, 2009).

Sa'id Nursi turut mendatangkan hadith berikut:

Maksudnya: "Barangsiapa yang menghidupkan sunnahku tatkala kepincangan umatku maka baginya ganjaran 100 orang yang syahid".

Hadith ini juga tidak dijumpai *matan* sedemikian oleh ulama hadith. Kalimah hadith ini mempunyai lafaz yang sama dengan hadith sebelum ini (<https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-al-hadith/1453->

[irsyad-al-hadith-siri-ke-129-status-hadith-menghidupkan-sunnah-di-akhir-zaman](#), diperolehi pada 10 April 2020).

Sa'id Nursi menyebut sikap beriltizam mengikuti Sunnah yang luhur (*ittiba' al-sunnah al-saniyyah*) adalah sesuatu yang tidak boleh dinafikan kepentingannya. Mengikuti sunnah memiliki nilai tinggi dan terpuji lebih-lebih lagi di zaman berleluasa *bid'ah*. Seterusnya Sa'id Nursi menyatakan amalan mengikuti Sunnah akan mencetuskan ingatan yang benar tulus kepada Rasulullah s.a.w. dan Allah s.w.t. (*hudhur ilahi*). Dalam pentafsiran ayat 128 dan 129 *Surah al-Taubah*, Sa'id Nursi ada memberi ingatan keras terhadap golongan yang terbabas daripada Sunnah. Beliau menegaskan (Sa'id Nursi, 2016c):

“Sungguh beruntung orang yang sering mengikuti sunnah luhur dan amat celaka bagi mereka yang tidak menghormati sunnah luhur itu dan kerana itu mereka terjerumus dalam bid'ah (yang dilarang).”

Selepas penegasan ini, beliau mendatangkan hadith:

Maksudnya: “Kebanyakan bid'ah adalah sesat dan setiap yang sesat itu tempatnya di neraka.”

Hadith ini berasal daripada riwayat hadith Imam al-Nasa'i seperti berikut:

Maksudnya: “Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah maka tidak ada yang bisa menyesatkannya. Dan yang disesatkan oleh Allah tidak ada yang bisa memberi petunjuk padanya. Sesungguhnya sebenar-benar perkataan adalah Kitabullah dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam. Sejelek-jelek perkara adalah (perkara agama) yang diada-adakan, setiap (perkara agama) yang diada-adakan itu adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan tempatnya di neraka”

(Riwayat al-Nasa'i no. 1578, dishahihkan oleh al-Albani dalam *Shahih wa Dha'if Sunan al-Nasa'i*)

Pentafsiran Dalam Aspek Akhlak

Sa'id Nursi menghubungkan pentafsiran dengan mafhum hadith akhlak Rasulullah s.a.w. Ternyata Sa'id Nursi menyanjung tinggi baginda sesuai dengan perutusan baginda sebagai rujukan akhlak paling utama berbanding individu lain. Ketika mendatangkan pentafsiran ayat:

Maksudnya: “Bahawa sesungguhnya Engkau (Nabi Muhammad s.a.w.) mempunyai akhlak yang amat agung.”

(*Surah al-Qalam*, ayat 4)

beliau mendatangkan mafhum hadith *sahih* riwayat 'Aishah yang menyebut akhlak Rasulullah s.a.w. adalah jelmaan al-Quran. Sa'id Nursi menjelaskan segala ajaran kebaikan al-Quran telah dipraktikkan Rasulullah s.a.w. Baginda merupakan orang pertama yang menerapkan kebaikan dan baginda sendiri telah diciptakan di atas kebaikan secara fitrah. Sa'id Nursi menghubungkan dengan firman Allah s.w.t.:

Maksudnya: “Oleh itu, hendaklah Engkau (Wahai Nabi Muhammad s.a.w.) sentiasa tetap teguh di atas jalan yang betul sebagaimana yang diperintahkan kepada-Mu, dan hendaklah orang-orang yang rujuk kembali kepada kebenaran mengikutmu berbuat demikian; dan janganlah kamu melampaui batas hukum-hukum Allah; Sesungguhnya Allah Maha melihat akan apa Yang kamu kerjakan.”

(Surah Hud, ayat 112)

Ayat ini adalah berkenaan dengan sifat berdiri teguh atau istiqamah. Sa'id Nursi mentafsirkan bahawa Rasulullah s.a.w. memiliki sifat ini sehingga terzhahir kebaikan dalam setiap tindakan, perkataan dan keadaan baginda. Dalam penjelasan ini, beliau menyebut semula hadith tentang ganjaran berpegang teguh pada Sunnah ketika berlaku kepincangan umat.

Selepas mendapatkan dalil daripada al-Quran dan Sunnah berkenaan akhlak Rasulullah s.a.w., beliau berpesan agar setia dengan Sunnah (Sa'id Nursi, 2016a):

Kemudian ayat (dari ayat 129 Surah al-Taubah) selanjutnya berbunyi: “Jika mereka berpaling” adalah membawa erti “Wahai manusia dan wahai kaum Muslimin! Ketahuilah, begitu dahsyat perbuatan zalim dan kasar yang kalian lakukan itu! Sungguh jahil dan dungu apabila kalian berpaling dari sunnah, berpaling dari hukum- hukum yang telah disampaikan oleh sosok yang amat belas kasih dan menyayangi kalian itu. Dialah sosok (Rasulullah s.a.w.) yang menuntun kalian dengan penuh kasih sayang tak yang tidak terhingga terhingga, rela mencurahkan segenap tenaga dan kekuatan demi kebaikan kalian...”

PENUTUP

Rasail al-Nur mengandungi dalil ayat al-Quran sebagai landasan perbincangan. Sa'id Nursi telah mentafsirkan ayat dengan dihubungkan dengan Sunnah bagi mewujudkan fakta perbincangan. Dalam menampilkan dalil Sunnah, beliau lebih banyak mengemukakan mafhum hadith berbanding matan hadith yang lengkap. Penulis menilai Sa'id Nursi ingin menumpukan perbincangan daripada pemikirannya hasil daripada acuan al-Quran dan Sunnah.

Kajian ini mendapati *Rasail al-Nur* dihasilkan berasaskan pemikiran Sa'id Nursi yang menghubungkan nas al-Quran dan sumber Sunnah. Hubungan dengan Sunnah telah dianalisis dalam empat aspek berikut:

- i. Pentafsiran dalam aspek penderitaan: Pentafsiran terhadap ayat dalil penderitaan sebagai ujian dihubungkan dengan hadith ganjaran menjadi mukmin yang bersabar dengan ujian.
- ii. Pentafsiran mengenai Rasulullah s.a.w.: Pentafsiran ayat tentang perutusan Rasulullah s.a.w. dihubungkan dengan kefahaman Sunnah. Perutusan baginda diterangkan sebagai utusan yang membawa syariat yang wajib diikuti umat. Di samping itu, amalan sunnah Nabi terdahulu; tawakkal dan munajat Nabi Yunus a.s. dan Nabi Ayyub a.s. turut difokuskan dalam pentafsiran.

- iii. Pentafsiran *manhaj* Sunnah: Pentafsiran ayat mengkehendaki memahami makna Sunnah dan menjauhi *bid'ah*. Nas-nas al-Quran dijalinan dengan hadith *sahih* berkenaan amaran melakukan *bid'ah*.
- iv. Pentafsiran dalam aspek akhlak: Pentafsiran dihubungkan dengan mafhum nas Sunnah berkaitan akhlak Rasulullah s.a.w. Pentafsiran menegaskan bahawa tiada kebaikan sejati melainkan daripada tauladan baginda.

Sa'id Nursi merupakan tokoh ilmuan Turki yang terbukti mempunyai wadah pentafsiran al-Quran yang erat dengan kefahaman Sunnah. Namun sandaran terhadap teks hadith agar kurang dan beliau ada menyandarkan kepada hadith yang menjadi kontroversi di kalangan ahli hadith. Meskipun demikian, pentafsirannya masih boleh dijadikan wadah peringatan iman dan bahan ilmu. Ketokohan Sa'id Nursi dalam *Rasail al-Nur* bertitik tolak daripada pengalaman ilmu dan semangat juangnya yang tinggi dalam menyampaikan mesej dakwah kepada umat Islam.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim

- Al-Dhahabi, Shams Al-Din Muhammad Bin Ahmad. (2009). "Mizan Al-I'tidal Fi Naqdi Al-Rijal." Beirut: Al-Risalah Al-'Alamiyyah
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad Bin Al-Husain. (2018). "Al-Zuhd Al-Kabir." Misr: Maktabah Dar Al-Hijaz.
- Al-Salihi, Ihsan Qasim. (2010). "Nazrah 'Ammah An Hayat Badi' Al-Zaman Sa'id Nursi." Kaherah: Syarikat Sozler.
- Ah. Fawaid. (2015). "Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi Dan Fethullah Gulen". Indonesia: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya (SUHUF).
- Ali Bakkal. (2017). "Sunnah According To Bediuzzaman Said Nursi." Katre: Uluslararasi Insan Arastirmalari Dergisi.
- Baiquni, A. (2018). "Kontribusi Ilmu Gharīb Al-Hadis Dalam Memahami Hadis." Aceh: Jurnal Ilmu Hadis (AL-BUKHARI).
- Bashir Ahmad Lone. (2017). "The Relevance Of Shaykh Bediuzzaman Said Nursi's Unique Approach To Holy Quran." India: The Literary Herald An International Refereed English E-Journal.
- Celal Akar & Mohd Saiful Amri Bin Zainal Abidin. (2013). "Gaya Hidup Nabawi: Prinsip-Prinsip Nabawi Yang Diamalkan Imam Said Nursi Dalam Pemakanan." Journal Of Chemical Information And Modeling. USIM: Jurnal Abqari.
- Fauzan Saleh. (2015). "Is Prophethood Superfluous?: Conflicting Outlook On The Necessity Of Prophethood Between Bediuzzaman Said Nursi And Some Muslim Philosophers." Yogyakarta: Journal Of Islamic Studies (Al-JAMI'AH).
- Hanim, W. R. (2015). "Sketsa Pemikiran Bediuzzaman Said Nursi Dalam Metode Da'wah Bi Al-

Kitabah: Analisis Kitab Risalah Al-Nur." Proceedings Of ICIC2015: International Conference On Empowering Islamic Civilization In The 21st Century.

Irsyad Al-Hadith Siri Ke-129: "Status Hadith Menghidupkan Sunnah Di Akhir Zaman, <https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-al-hadith/1453-irsyad-al-hadith-siri-ke-129-status-hadith-menghidupkan-sunnah-di-akhir-zaman>

Jannah, M. (2019). "Runtuhnya Khilafah Turki Utsmani 3 Maret 1924." Journal Of History (MASA).

Muhammad Faiz. (2017). "Risalah Nur Dan Gerakan Tarekat Di Turki: Peranan Said Nursi Pada Awal Pemerintahan Republik." Faculty Of Ushuluddin And Dakwah, IAIN Surakarta: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat (Al-A'RAF).

Mohamad Zaidin Mat. (2001). "Bediuzzaman Said Nursi Sejarah Perjuangan Dan Pemikiran." Selangor: Malita Jaya.

Mohamad Zaidin Mat @ Mohamad. (2003). "Badiuzzaman Said Nursi Sejarah Perjuangan Dan Pemikiran." Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Muaz Hj. Mohd Noor. (2017). "Pemikiran Metafizik Badiuzzaman Said Nursi: Hakikat Dan Hikmah Kenabian Berdasarkan Kitab Rasail An-Nur." USIM: Jurnal Ma'alim Al-Qur'an Wa Al-Sunnah.

Muhammad Rifaat Razman & Salasiah Hanin Hamjah. (2015). "Dakwah Dalam Dimensi Kerohanian Penjagaan Paliatif Menurut Pendekatan Badi' Al-Zaman Sa'id Al-Nursi." UKM: Jurnal Al-Hikmah.

Muhd Najib Abdul Kadir, Mashitah Ismail, & Siti Mursyidah Mohd Zain. (2015). "Manhaj Tokoh-Tokoh Tafsir." Bangi: UKM Press.

Nasir, M. I., & Firdaus, M. G. (2018). "Metodologi Penafsiran Said Nursi Dalam Isyaratu Al-I'jaz Fi Mazann Al-I'jaz." Sulawesi Selatan: Jurnal Diskursus Islam, UIN Alauddin.

Parid Ridwanuddin. (2017). "Ekoteologi Dalam Pemikiran Badiuzzaman Said Nursi." IAIN Samarinda: Jurnal Ilmu Dakwah Dan Komunikasi (LENTERA),

Said Nursi, Badi' Al-Zaman. (2011). "Al-Kalimat." Kaherah: Dar Al-Nayl Li Al-Tiba'ah Wa Al-Nashr.

Said Nursi, Imam Badi'uzzaman. (2016a). "Lamaat." Jakarta: Altinbasak.

Said Nursi, Imam Badi'uzzaman. (2016b). "Lima Risalah." Bandar Baru Bangi: Pemikiran Nur.

Said Nursi, Imam Badi'uzzaman. (2016c). "Mektubat Mecmuasi." Isparta: Hayrat Neşriyat.

Sukran Vahide. (1992). "Badiuzzaman Said Nursi." Istanbul: Sozler Publications.

Sukran Vahide. (2007). "Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi." Jakarta: Anatolia.

Sulaiman Nordin. (2010). "Sejarah Pemikiran." Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa.

Syauqi, M. L. (2018). "Mengenal Risalah Nur Karya Said Nursi Dan Metodologi Penafsirannya." IAIN Purwokerto Jawa Tengah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir (MAGHZA).

Urkhan Muhammad Ali. (1995). "Sa'id Nursi Rajul Al-Qadr Fi Hayat Ummah." Istanbul: Sharikah Al-Nashr Li Tiba'ah.

- Wan Jaffree Wan Sulaiman. (1987). "Mujaddid Islam Shayk Bediuzzaman Said Nursi." Shah Alam: Penerbitan Hizbi.
- Wan Jaffree Wan Sulaiman. (2015). "Mujaddid Islam Bediuzzaman Said Nursi." Ankara: Iklas Nur Nesriyat.

PENTAFSIRAN IMAM AL-SHAFI'I BERASASKAN SUNNAH DALAM KONTEKS AYAT- AYAT TAHARAH DALAM KITAB *AL-UMM*

Dr. Muhammad Yusry Affandy bin Md Isa (Corresponding author)
Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: ustazyusryaffandy@gmail.com

Ribhan binti Ibrahim
Politeknik Port Dickson,
KM. 14, Jalan Pantai
71050 Si Rusa, Negeri Sembilan.
E-Mail: ustazahribhan@gmail.com

ABSTRAK

Imam al-Shafi'i merupakan antara tokoh fiqh yang terkemuka dalam dunia kesarjanaan Islam. Beliau tersenarai sebagai salah seorang *mujaddid* ummah lantaran sumbangan agung dalam bidang fiqh yang bersumberkan al-Quran, Sunnah, *Qiyas* dan *Ijma'*. Dalam karya utamanya *al-Umm*, terdapat pentafsiran al-Quran berasaskan Sunnah yang menjadi landasan perbahasan fiqh atau cabang perbahasan. Objektif kajian ini adalah untuk menerangkan bentuk pentafsiran Imam al-Shafi'i yang berasaskan Sunnah terhadap ayat-ayat taharah yang menjadi permulaan kandungan kitab *al-Umm*. Meskipun kitab *al-Umm* lebih dikenali sebagai kitab induk fiqh Mazhab Shafi'i, namun ia mengandungi data tersirat mengenai pentafsiran al-Quran. Kajian ini juga menerangkan hadith-hadith penting di bawah pentafsiran ayat taharah bagi membuktikan metodologi Imam al-Shafi'i adalah amat sinonim dengan penerapan Sunnah. Kajian ini penting dalam agenda mendedahkan bahawa pentafsiran Imam al-Shafi'i berperanan melahirkan perbahasan fiqh terutama dalam bab taharah. Kajian ini mengaplikasikan kaedah kualitatif yang menerapkan kaedah pengumpulan data daripada sumber manuskrip primer dan sekunder. Seterusnya data diproses dengan kaedah deduktif dan deskriptif bagi menerangkan dasar pentafsiran Imam al-Shafi'i berasaskan Sunnah dalam konteks ayat-ayat taharah. Dapatan kajian menerangkan bahawa Kitab *al-Umm* mempunyai pentafsiran ayat taharah pada hampir setiap bab kecil di bawah *Bab al-Taharah*. Pentafsiran adalah bersifat *ma'thur* lantaran sumber hadith sering dijadikan bahan pencerahan terhadap nas al-Quran biarpun Imam al-Shafi'i mempunyai beberapa kaedah lain selaku *Ahli al-Ra'yi*. Di samping itu, pentafsiran Imam al-Shafi'i menunjukkan keilmuannya yang luas dalam lapangan al-Quran dan Sunnah. Hadith-hadith yang diutarakan terdiri daripada *sanad* dalam pelbagai status hadith serta disusuli *ijtihad* fiqh yang kemudiannya telah menjadi sebahagian dasar dalam Mazhab Shafi'i.

Kata Kunci: Pentafsiran, Imam Al-Shafi'i, Sunnah, Taharah, Kitab *Al-Umm*

PENDAHULUAN

Abu 'Abd-Allah Muhammad bin Idris atau Imam al-Shafi'i merupakan tokoh *mujtahid* terkemuka. Beliau yang mengasaskan Mazhab Shafi'i telah dilahirkan pada tahun 150 Hijrah di Ghazah, Palestin.¹ Setelah kembara ilmu yang panjang di Yaman, Mekah, Madinah dan Iraq, akhirnya Imam Shafi'i menetap di Mesir dan meninggal pada tahun 204 Hijrah ketika berumur 54 tahun.² Gelaran "al-Shafi'i" adalah bersempena dengan nama moyang beliau. Imam al-Shafi'i dikenali sebagai tokoh fiqh hasil daripada keilmuan yang tinggi dan peninggalan kitab ulung seperti *al-Umm* dan *al-Risalah* yang menjadi rujukan dasar Mazhab Shafi'i di negara seperti Yaman, Mesir, Syria, Afrika Selatan, Somalia dan Asia Tenggara.³ Imam al-Shafi'i bersungguh-sungguh menerapkan Sunnah sehingga mendapat gelaran "*Nasir al-Sunnah*" iaitu pembantu Sunnah.⁴

Meskipun ketokohnya lebih menonjol dalam bidang fiqh namun Imam al-Shafi'i turut diakui sebagai ahli hadith hasil pengajian yang mendalam dengan para *muhaddith*.⁵ Dikatakan bahawa Imam Abu Hanifah (w.150H) dan Imam al-Shafi'i tidak menulis kitab hadith secara khusus. Kitab *Musnad Abu Hanifah* dan *Musnad al-Shafi'i* dihimpun dan disusun oleh ulama lain. Kitab *Musnad* yang dinisbahkan kepada Imam al-Shafi'i adalah disusun oleh Abu al-'Abbas Muhammad bin Ya'qub bin Yusuf al-Asam (w.346H). Antara hadith yang datang dari jalur riwayatnya ialah:

Maksudnya: "Diriwayatkan daripada al-Imam Ahmad bin Hanbal (beliau meriwayatkan) daripada al-Imam al-Shafi'i, (beliau pula meriwayatkan) daripada al-Imam Malik bin Anas, daripada Ibn Shihab al-Zuhri daripada 'Abd al-Rahman bin Ka'ab bin Malik (mendapat riwayat) daripada ayahandanya r.a. bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: Roh orang mukmin (seperti) burung yang hinggap di pohon syurga sehingga Allah mengembalikan ke jasadnya pada hari ia dibangkitkan."

(Riwayat Imam Ahmad no.15778, hadith disahihkan oleh Syeikh Shu'aib al-Arnaut)

Ramai di kalangan ulama menzahirkan pujian terhadap Imam al-Shafi'i lantaran sumbangannya yang luas dalam bidang fiqh dan hadith. Antaranya Imam Ahmad bin Hanbal, Ibn Hajar al-'Asqalani, al-Baihaqi, al-Nawawi dan ulama terkemudian seperti Abu Zuhrah dan 'Abd al-Ghani al-Daqr. Al-Nawawi selaku tokoh ulama Shafi'iyah telah mengeluarkan satu kenyataan pujian dan keistimewaan mengenai kaedah fiqh Imam al-Shafi'i:

"Keistimewaannya yang lain ialah al-Shafi'i muncul semasa kitab-kitab baru saja selesai ditulis (ulama lain) dan beberapa hukum mula ditetapkan. Maka beliau hadir untuk meneliti mazhab-mazhab terdahulu. Beliau mempelajari daripada para imam terkemuka dan berdiskusi dengan para pakar yang matang ilmunya. Beliau melakukan kajian, analisa, validasi dan pengujian ilmiah terhadap mazhab tersebut. Hasilnya satu kaedah komprehensif tentang al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Tidak sekadar itu, beliau juga mencurahkan waktunya untuk memilih, menyempurnakan, dan merapikan kesemua bahan itu dengan sempurna, menampakkan ketinggian hasrat ilmiah dan

¹ Al-Munawa, 'Abd al-Rauf (1995), *Manaqib Imam al-Shafi'i*. Tanta: Dar al-Sahabat li Turath, 55.

² Al-Razi, Abu Muhammad 'Abd al-Rahman bin Abu Hatim (2003), *Adab al-Shafi'iyah wa Manaqibuh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 26.

³ Nu'man Jaghim (2011) *Madkhal ila al-Madhab al-Shafi'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 71.

⁴ Abu Zahrah, Muhammad (t.t.), *Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, hlm.106.

⁵ Al-Qattan, Manna' (1995). *Tarikh al-Tashri' al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 296.

kepakarannya dalam pelbagai disiplin ilmu yang beliau kuasai dengan begitu mendalam. Beliaulah tokoh sejati dalam istinbath al-Quran dan Sunnah...”⁶

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini mengaplikasikan kaedah kualitatif yang menerapkan kaedah pengumpulan data daripada sumber manuskrip primer dan sekunder. Seterusnya data diproses dengan kaedah deduktif dan deskriptif bagi menerangkan dasar pentafsiran Imam al-Shafi’i berasaskan Sunnah dalam konteks ayat-ayat taharah. Penulis telah melakukan dalam bentuk gerak kerja kepustakaan. Menurut Sidek Mohd Noh (2002), reka bentuk deskriptif biasanya dijalankan bertujuan untuk memberi penerangan yang sistematik mengenai fakta yang disasarkan.⁷

ASAS PENDEKATAN IMAM AL-SHAFI’I

Menurut Abu Zuhrah, pemikiran fiqh Imam al-Shafi’i adalah pemikiran yang menggabungkan aliran ahli hadith dan *Ahli al-Ra’yi*. Pemikiran ini terbina implikasi daripada pengalaman kembara ilmu dan perdebatan ilmiah bersama pendokong Mazhab Hanafi yang cenderung mengaplikasikan metod *qiyas*.⁸ Justeru, pendapat Imam al-Shafi’i di samping mengutamakan nas, turut mengaplikasikan kaedah penghujahan qiyas, ilmu Bahasa Arab dan ilmu mantiq.

Imam al-Shafi’i bersama para *mujtahid mutlaq* seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas dan Imam Ahmad bin Hanbal telah meletakkan al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber syariat yang paling utama. Kedua-dua sumber ini adalah yang teratas selepas *Ijma’* dan *Qiyas* dalam Mazhab Shafi’i. Apabila Imam al-Shafi’i mentafsirkan al-Quran dalam wadah perbahasan fiqh, beliau akan memilih untuk mendahulukan pentafsiran berasaskan Sunnah. Selanjutnya melakukan *ijtihad* dalam memahami ayat al-Quran dan Sunnah. Dalam hal ini, berlaku kesamaan dan perbezaan *qaul* dengan *ijtihad* mazhab lain. Sebagai contoh pentafsiran ayat berikut:

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadap kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku dan sapulah dari kepala kamu dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali.”

(Surah al-Maidah, 5:6)

Berdasarkan pentafsiran ayat ini, Imam al-Shafi’i berpendapat wajib membasuh sebahagian sahaja daripada kepala. Imam Abu Hanifah berpendapat wajib dibasuh satu perempat dari kepala manakala pendapat *rajih* dalam Mazhab Maliki dan Hanbali berpendapat wajib dibasuh keseluruhan kepala.⁹ Dalam konteks membasuh muka, Imam al-Shafi’i dan semua mazhab bersetuju bahawa keseluruhan zahir muka adalah wajib dibasuh atau disampaikan air.¹⁰ Setiap *ijtihad* ini berasaskan al-Quran dan

⁶Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf (t.t.), *al-Majmu’ Sharh al-Muhadhab li al-Shirazi*. Jiddah: Maktabah al-Irshad, 26.

⁷Sidek Mohd Noh (2002), *Reka Bentuk Penyelidikan: Falsafah, Teori dan Praktis*. Selangor: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 22.

⁸Abu Zuhrah, Muhammad (t.t.), *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*. Qahirah: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 25.

⁹Al-Zuhaili, Wahbah. (2003), *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, j.1, 220-222.

¹⁰*Ibid.*, j.1, 214.

Sunnah. Berlaku kesamaan dan perbezaan disebabkan setiap mazhab mempunyai dalil Sunnah dan kaedah *istinbat* yang tersendiri.

KITAB AL-UMM SEBAGAI SUMBER PENTAFSIRAN

Imam al-Shafi'i telah meninggalkan sumbangan ilmu dalam pelbagai bentuk kitab khasnya dalam bidang fiqh dan hadith. Menurut Yaquth al-Rumi al-Hamawi, terdapat 147 kitab yang disandarkan Imam al-Shafi'i.¹¹ Antara kitab utama yang disandarkan beliau ialah:

- i. *Al-Hujjah*: kitab fiqh berkisar penghujahan bersama *ahli al-ra'yi* di Iraq.¹²
- ii. *Musnad al-Imam al-Shafi'i*: Kitab ini dihasilkan oleh Abu al-'Abbas al-Asam hasil daripada hadith dan *athar* Sahabat riwayat Imam al-Shafi'i. Al-Rabi' bin Sulaiman al-Muradi banyak berperanan dalam kitab ini selaku anak murid terdekat Imam al-Shafi'i. Beliau bertindak sebagai perantara sesuatu riwayat hadith.¹³
- iii. *Al-Risalah*: kitab mengenai *Usul al-Fiqh* dan *Qawa'id al-fiqhiyyah*. Asalnya kitab ini merupakan surat-surat yang ditulis atas permintaan 'Abd al-Rahman bin Mahdi untuk mendapatkan penjelasan makna al-Quran, makna hadith, penghujahan *ijma'* dan ilmu *nasikh* dan *mansukh*.¹⁴
- iv. *Al-Umm*: Kitab ini menjadi kitab induk bagi Mazhab Shafi'i. Kitab ini merupakan koleksi fatwa dan syarahan Imam Shafi'i di Mesir. Ia juga ditulis hasil daripada penelitian semula pendapat-pendapat terdahulu (*Qaul al-Qadim*) sewaktu berada di Iraq. Al-Rabi' bin Sulaiman al-Muradi memainkan peranan penting dalam menyusun kitab ini bersama Imam al-Shafi'i. Kitab ini sering menukilkan ungkapan riwayat "*berkata al-Shafi'i*" dan kalam penulisan al-Rabi' dengan istilah "*kami mengkhabarkan*".¹⁵

Kitab *al-Umm* lebih menumpukan perbincangan fiqh. Dalam pada itu, ia mengandungi pentafsiran ayat al-Quran. Imam al-Shafi'i mengaplikasikan kaedah meletakkan ayat al-Quran sejurus bab-bab fiqh. Beliau juga mengemukakan ulasan dan pendalilan Sunnah yang dapat diklasifikasikan sebagai wadah pentafsiran. Hasil daripada pendekatan ini, Dr. Ahmad bin Mustafa al-Farran telah menghasilkan kitab *Tafsir al-Imam al-Shafi'i* yang memuatkan secara khusus pentafsiran Imam Shafi'i.¹⁶

AYAT TAHARAH DI DALAM AL-QURAN

Perkataan taharah sinonim dalam masyarakat Melayu tanah air hasil daripada pengajian agama yang sentiasa berlangsung di pondok, masjid dan pelbagai institusi Islam. Istilah taharah kini menjadi sebahagian istilah Bahasa Melayu. *Kamus Dewan* mentakrifkan taharah ialah hukum fiqh yang berkaitan

¹¹Wildan Jauhari, Lc. (2018), *Biografi Imam Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i*. Jakarta Selatan: Rumah Fiqh Publishing, 31.

¹²Al-Indunisi, Ahmad Nahrawi (1988), *al-Imam al-Shafi'i fi Madhhabih al-Qadim wa al-Jadid*. Qahirah: Dar al-Kutub, 712.

¹³Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain al-Naisaburi (t.t.), *Manaqib al-Shafi'i*. *Tahqiq* Ahmad Saqar, al-Qahirah: Dar al-Turath, j.2, 271.

¹⁴Al-Indunisi, Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (2000), *al-Imam al-Shafi'i fi Madhhabih al-Qadim wa al-Jadid*. Jakarta: Hikmah, 100.

¹⁵Ridzuan Ahmad, Dr. (2012), *Fiqh Imam Syafie*. Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd., 50.

¹⁶Karya ini asalnya tesis doktor falsafah daripada Universiti al-Qur'an al-Karim wa al-Dirasat al-Islamiyyah, Khurtum, Sudan. Lihat karya Dr. Ahmad bin Mustafa al-Farran (2006), *Tafsir al-Imam al-Shafi'i*. Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah.

dengan kebersihan merangkumi hukum air, bersuci, najis dan sebagainya. Dalam Mazhab Shafi'i, taharah dapat diertikan antaranya menerusi tarkifan Imam Taqiy al-Din al-Shafi'i (w.829H). Beliau menyebut taharah di sudut bahasa ialah bersih manakala di sudut perspektif syarak ialah tatacara mengangkat hadas dan menghilangkan najis.¹⁷

Terdapat enam ayat yang mempunyai perkaitan dengan perbincangan taharah di dalam *al-Quran al-Karim*. Jadual di bawah memerincikan kedudukan dan intipati ayat:

No.	Kedudukan ayat taharah	Intipati ayat
1.	Ayat 222 Surah <i>al-Baqarah</i>	Status haid, menjauhi <i>jima'</i> terhadap wanita haid dan perintah bersuci selepas haid.
2.	Ayat 43 Surah <i>al-Nisa'</i>	Larangan melakukan solat ketika wabuk iaitu sebelum perintah pengharaman arak diturunkan, larangan orang berjunud menetap dalam masjid, tatacara tayammum ketika sakit, musafir, berhadaskecil dan interaksi dengan wanita.
3.	Ayat 6 Surah <i>al-Maidah</i>	Perintah dan tatacara wudhu', kewajipan bersuci untuk orang yang berjunud dan tatacara tayammum ketika sakit, musafir, berhadaskecil dan interaksi dengan wanita. Menampilkan <i>maqasid al-Qur'an</i> iaitu tujuan pensyariatannya ini ialah untuk kepentingan penyucian terhadap orang-orang beriman dan prinsip kemudahan dalam taharah.
4.	Ayat 11 Surah <i>al-Anfal</i>	Status air hujan sebagai bahan taharah.
5.	Ayat 48 Surah <i>al-Furqan</i>	Status air hujan sebagai bahan taharah.
6.	Ayat 4 Surah <i>al-Muddathir</i>	Perintah membersihkan pakaian.

PENTAFSIRAN BERASASKAN SUNNAH

Terdapat sebahagian ayat taharah dijadikan asas pentafsiran dalam kitab *al-Umm*. Imam al-Shafi'i meletakkan ayat tersebut dalam bab-bab seperti berikut:

No.	Kedudukan ayat taharah	Bab dalam kitab <i>al-Umm</i>
1.	Ayat 6 Surah <i>al-Maidah</i>	<i>al-Taharah</i> <i>Ma Yujib al-Wudhu' wama La Yujibuh</i> <i>al-Wudhu' min al-Mulasamah wa al-Ghaith</i>

¹⁷Taqiy al-Din Abu Bakr Muhammad al-Shafi'i (2001), *Kifayah al-Akhyar fi Hal Ghayah al-Ikhtisar*. Dimashq: Dar al-Bashair, 19.

		<p><i>al-Wudhu' min al-Ghaith wa al-Baul al-Rih</i> <i>Bab fi al-Istinja'</i> <i>Bab Ghals al-Yadain Qabl al-Wudhu'</i> <i>Bab Ghasl al-Wajh</i> <i>Bab Mash al-Ra'si</i> <i>Bab Ghasl al-Rijlain</i> <i>Bab Taqdim al-Wudhu' wa Mutabi'atuh</i> <i>Bab Jamma' al-Mash'ala al-Khiffain</i> <i>Bab Kaif al-Ghasl</i> <i>Bab 'Illah min Yujib 'alaih al-Ghasl wa al-Wudhu</i> <i>Bab al-Tayammum li al-Muqim wa al-Musafir</i> <i>Bab Kaif al-Tayammum</i> <i>Bab al-Turab alladhi Yatayammam bih wa la Yatayammam</i></p>
2.	Ayat 43 Surah al-Nisa'	<i>Bab ma Yujib al-Ghasl wa la Yujibuh</i>
3.	Ayat 4 Surah al-Muddathir	<i>Bab Thaharah al-Thiyab</i>
4.	Ayat 222 Surah al-Baqarah	<p><i>Kitab al-Haidh</i> <i>Bab ma Yuhrim an Yu'ta min al-Mahidh</i> <i>Bab Tark al-Haidh al-Salah</i></p>

KENYATAAN DALIL AL-QURAN

Imam al-Shafi'i banyak menggunakan ayat 6 Surah al-Maidah sebagai asas pentafsiran berbanding ayat 43 Surah al-Nisa'. Ini disebabkan kandungan kedua-dua ayat ini adalah sama dalam perihal wuduk, mandi dan tayammum. Beliau meletakkan ayat 6 Surah al-Maidah sebagai dalil utama dalam bab permulaan "*al-Thaharah*." Ayat 43 Surah al-Nisa' pula dijadikan asas pentafsiran dalam "*Bab ma Yujib al-Ghasl wa la Yujibuh*".

Dalam bab "*al-Thaharah*", Imam al-Shafi'i mengungkapkan zahir al-Quran telah menjelaskan tentang manfaat air untuk taharah. Beliau tidak mendatangkan secara spesifik ayat tersebut. Imam al-Shafi'i mengaitkan jenis-jenis air yang boleh digunakan untuk membersihkan pakaian ketika mentafsirkan ayat 4 Surah al-Muddathir. Ayat kedua yang sering dtafsirkan Imam al-Shafi'i ialah ayat 222 Surah al-Baqarah untuk dihubungkan dengan perbahasan fiqh haid.

UNGKAPAN BERKAITAN SUNNAH

Imam al-Shafi'i menggunakan ungkapan berkaitan Sunnah dalam pentafsiran al-Quran yang dilaksanakan. Ungkapan tersebut terdiri daripada:

- i. *Akhbarana*: "dikhabarkan kepada kami."¹⁸
- ii. *Dallat 'ala al-sunnah*: "menunjukkan atas sunnah."¹⁹
- iii. *Dallat al-sunnah*: "Sunnah menunjukkan."²⁰
- iv. *Wa lam a'lam min al-Sunnah*: "Tidaklah aku ketahui ia daripada sunnah."²¹

Dalam pentafsiran ayat perintah wuduk bagi sesiapa yang telah membuang air, Imam al-Shafi'i berkata Sunnah menunjukkan bahawa seseorang terbatal wuduk dan solat disebabkan keluar angin dari tempat keluar kotoran (dubur). Oleh itu, buang air lebih ketara berbanding keluar angin dalam perbincangan ini. Imam al-Shafi'i mengemukakan sebuah hadith *sahih* riwayat Ibn al-Shammah tentang Rasulullah s.a.w. membuang air kecil dan seterusnya bertayammum.²²

Dalam pentafsiran yang lain, Imam al-Shafi'i tidak mengemukakan hadith tetapi sekadar mengungkapkan kenyataan yang disandarkan kepada Sunnah. Dalam pentafsiran firman Allah s.w.t. yang bermaksud: "...dan basuhlah tanganmu hingga ke siku",²³ Imam al-Shafi'i menyatakan tidak diketahui berlaku *khilaf* kawasan tangan yang perlu dibasuh lantaran para ulama telah memahami zahir ayat ini. Beliau berijtihad bahawa adalah Sunnah memulakan membasuh bahagian tangan kanan. Tiada dalil Sunnah disertakannya dalam pentafsiran tersebut. *Ijtihad* Sunnah ini timbul kesan daripada pemahaman hadith tentang amalan Rasulullah s.a.w. sering memulakan sesuatu dengan anggota kanan:

Maksudnya: "Daripada 'Aishah r.a. berkata: Nabi s.a.w. menyukai melakukan sesuatu daripada sebelah kanan ketika mengenakan sandal, menyisir rambut, bersuci dan dalam setiap amalan yang dilakukannya."

(Hadith riwayat al-Bukhari, No.168)

PENGAPLIKASIAN HADITH

Imam al-Shafi'i amat mementingkan rujukan Sunnah dalam memahami tuntutan sesuatu ayat taharah. Setiap bab tidak meminggirkan pengaplikasian ini. Sebagai contoh dalam bab *al-Thaharah*, Imam al-Shafi'i menyatakan zahir ayat al-Quran menunjukkan air adalah bahan untuk bersuci. Air boleh didapati di bumi dari sumber air hujan, air sungai, air perigi, air bukit dan air laut. Zahir nas memaklumkan status air adalah suci untuk digunakan. Beliau mengemukakan dalil air laut boleh digunakan berdasarkan hadith berikut:

¹⁸ Al-Shafi'i, Abu 'Abd-Allah Muhammad bin Idris (t.t.), *al-Umm*. Beirut-Lubnan: Dar al-Ma'rifah li Taba'ah wa al-Nashr, j.1, 3.

¹⁹ *Ibid.*, j.1, 17.

²⁰ *Ibid.*, j.1, 26.

²¹ *Ibid.*, j.1, 45.

²² *Ibid.*, j.1, 17.

²³ *Surah al-Maidah*, ayat 6.

Maksudnya: “Daripada Abu Hurairah r.a. bahawa Nabi s.a.w. ditanya tentang wuduk dengan air laut maka baginda bersabda: ia adalah bersih akan airnya, halal (haiwan laut) yang mati dalamnya.”

(Riwayat Abu Daud no.83, al-Tirmidhi no.69, al-Nasai no.59, Ibn Majah no.386 dan Ahmad no.8720, hadith ini disahihkan al-Bukhari, al-Tirmidhi, Ibn Hibban dan al-Albani)

Maksudnya: “Daripada Abu Hurairah r.a. bahawa Nabi s.a.w. bersabda: Sesiapa yang tidak dibersihkan oleh laut, maka Allah tidak membersihkannya.”

(Riwayat al-Shafi’i dalam *al-Umm*, al-Baihaqi no.3 dan al-Daruquthni no.35/1, dinilai *dha’if* oleh al-Albani)

Pendekatan yang dilaksanakan ini adalah sejajar dengan disiplin *al-tafsir bi al-ma’thur* yang meletakkan pentafsiran al-Quran dilaksanakan berasaskan sunnah.²⁴ Disiplin ini dapat mengelak berlakunya pentafsiran yang terbabas daripada syariat. Imam al-Shafi’i telah melaksanakan hal ini bagi melahirkan perbahasan fiqh yang berdiri dengan dalil yang teguh.

Mengemukakan *Sanad* Ketika Mengemukakan Dalil Sunnah

Imam al-Shafi’i tidak mengabaikan *sanad* ketika menampilkan sesuatu hadith. Beliau dan al-Rabi’ bin Sulaiman al-Muradi konsisten dalam hal ini bagi membuktikan hadith diperolehi melalui jalan periwayatan yang diyakini mereka. Imam al-Shafi’i mentafsirkan ayat 43 *Surah al-Nisa’* dengan mengemukakan dalil Sunnah beserta *sanad* seperti berikut:²⁵

Maksudnya: “Berkata al-Shafi’i: Telah mengkhabarkan kepada kami Malik daripada Hisham bin ‘Urwah daripada ayahandanya (yang mendapat riwayat) Zainab binti Abi Salamah daripada (riwayat) Ummu Salamah telah berkata: Telah datang Ummu Sulaim, isteri Abu Thalhaf kepada Rasulullah s.a.w., lalu ia berkata: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya Allah tidak malu daripada menyatakan perkara benar. Adakah seorang wanita itu perlu mandi apabila ia bermimpi? Maka Rasulullah s.a.w. bersabda: Ya apabila ia melihat adanya air (kesan pada kemaluan).”

(Hadith sahih riwayat al-Bukhari no.282 dan Muslim no.313)

Dalam pentafsiran ayat perintah tayammum, contoh dalil sunnah beserta *sanad* seperti berikut:²⁶

Maksudnya: “Berkata al-Shafi’i: Telah mengkhabarkan kepada kami Ibrahim bin Muhammad daripada Abi Huwairith ‘Abd al-Rahman bin Mu’awiyah (yang mendapat riwayat) daripada al-‘Iraj daripada Ibn al-Sammah bahawa Rasulullah s.a.w. bertayammum dengan menyapu wajah dan telingannya.”

(Hadith dinilai sahih Ibn Qudamah di dalam *al-Mughni*, no.231/1)

²⁴Al-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-‘Azim (t.t.), *Manahil al-‘Irfan fi ‘Ulum al-Qur’an*. Qahirah: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Ilmiyyah, j.2, 12.

²⁵Al-Shafi’i (t.t.) *op. cit.*, j.1, 37.

²⁶*Ibid.*, j.1, 49.

Menampilkan Hadith *Sahih* dan *Dha'if*

Dalam pentafsiran ayat 6 *Surah al-Maidah*, Imam al-Shafi'i mentafsirkan bahawa wuduk dan mandi junub perlu menggunakan air mutlak namun *air mushammas* tidaklah disarankan. Terdapat hadith yang menjadi sandaran beliau iaitu:²⁷

Maksudnya: “*Daripada Jabir bin ‘Abd-Allah bahawa ‘Umar tidak menyukai mandi dengan air musyammas, beliau berkata: sesungguhnya ia menyebabkan penyakit sopak.*”

(Hadith diterima di sisi al-Shafi'i dalam *al-Umm* dan Ibn al-Asbahani no.68/1, hadith ditinggalkan di sisi al-Bukhari)

Hadith ini dinilai *dha'if* di sisi Ibn Hajar al-‘Asqalani.²⁸ Muhammad Ibn ‘Abd al-Hadi mentakhrijkan hadith ini dengan menyatakan hadith ini wajar ditinggalkan. Ini disebabkan salah seorang perawi ialah Ibrahim bin Muhammad dinilai pendusta oleh Imam Malik, Yahya bin al-Qathan, Yahya bin Ma'in dan beberapa ulama lain. Namun Imam al-Shafi'i dalam kitab *al-Umm* dan Ibn al-Asbahani menerimanya. Al-Bukhari turut menyatakan Ibrahim bin Muhammad turut dipertikai Ibn Mubarak sebagai tidak *thiqah*.²⁹

Dalam mentafsirkan ayat perintah Allah s.w.t. agar bertaharah menggunakan air, Imam Shafi'i mengulas bahawa tidak makruh menggunakan *air mushammas* melainkan disebabkan alasan di sudut kesihatan. Beliau terkesan dengan *athar* ‘Umar bin al-Khattab yang menyatakan *air mushammas* menyebabkan penyakit sopak. *Athar* tersebut dinilai *dha'if* di kalangan ulama hadith lain. Imam Shafi'i mengambil *athar* ini untuk disabitkan dengan hukum makruh.³⁰

Hadith-hadith tadi menunjukkan Imam al-Shafi'i ada menggunakan hadith yang menjadi pertikaian di kalangan ulama. Dalam pada itu, Imam al-Shafi'i terkenal dengan prinsip penting dalam berinteraksi dengan Sunnah:

Maksudnya: “*Jika hadis itu sahih maka ia adalah mazhabku.*”³¹

Asasnya Imam al-Shafi'i berprinsipkan mengutamakan hadith yang *sahih*. Apabila terdapat hadith yang ditolak *muhaddith* lain, kemungkinan Imam al-Shafi'i mendakwa hadith berkenaan tidak mempunyai kecacatan. Ketika menampilkan hadith-hadith dalam kitab *al-Umm* sebagai dalil sandaran, berlaku hadith tidak *sahih* yang dimasukkan bersama dalam kitab.

Dalam mengulas *air mushammas*, Imam al-Shafi'i juga mendatangkan hadith *sahih* iaitu:

Maksudnya: “*Daripada Zaid bin Aslam daripada ayahandanya (meriwayatkan) bahawa ‘Umar disediakan untuknya air yang dipanaskan dalam bekas dan beliau mandi dengannya.*”

²⁷*Ibid.*, j.1, 3-4.

²⁸Wizarah al-Awqaf (2000), *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Shuun al-Islamiyyah Kuwait, j.1, 363.

²⁹Takhrij al-Hadith, *al-Durar al-Saniyyah*. <https://www.dorar.net/h/57e6f13544a7615be5bcba438d0229d6>

³⁰Al-Shafi'i (t.t.) *op. cit.*, j.1, 3-4.

³¹ Al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab (1995), *Tabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra. Jiddah: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah*, j.6, 139.

(Hadith riwayat al-Baihaqi no.11 dan al-Daruquthni no.37/1, dinilai *sahih* oleh al-Albani)

Hadith ini dijadikan dalil keharusan menggunakan air yang dipanaskan asalkan bukan menerusi panas matahari. Menurut Mazhab Shafi'i, *air mushammas* adalah air dalam bekas selain emas dan perak yang menjadi panas akibat sinaran matahari di kawasan panas melampau seperti di negara timur tengah. Hukum air ini adalah suci dan menyucikan namun makruh digunakan.³² Dalil hukum *air mushammas* di sisi Imam al-Shafi'i adalah daripada sumber hadith yang dinilai *dha'if*.

Mentafsirkan Nas al-Quran Untuk Dijustificasikan Dengan Hadith

Pentafsiran Imam al-Shafi'i terhadap firman Allah s.w.t. yang bermaksud: "...atau kamu sentuh perempuan..."³³ mempunyai perbezaan ketara dengan mazhab lain. Mazhab Hanafi mentafsirkan maksud menyentuh wanita ialah *jima'*. Mazhab Maliki dan Hanbali mentafsirkan ia sebagai sentuhan wanita dengan iringan syahwat. Imam Shafi'i mentafsirkan ayat ini sebagai sentuhan kulit wanita biarpun dalam keadaan tidak bernafsu.³⁴

Dalam *ijtihad* ini, Imam al-Shafi'i memulakan pentafsirannya dengan melihat pada zahir perkataan "*laamastum*". Perkataan ini dihubungkan dengan kalimah "*mulasamah*" yang bererti sentuhan semata-mata bukan *jima'*. Untuk menjustifikasikan hal ini, Imam al-Shafi'i menghubungkan nas al-Quran dengan sebuah hadith riwayat 'Abd-Allah bin Mas'ud bahawa Ibn 'Umar mendakwa sentuhan terhadap kulit isteri sama ada dengan syahwat atau tidak menyebabkan wuduk batal.³⁵ Wahbah al-Zuhaili (w.2015M) menukilkan bahawa *ijtihad* Imam al-Shafi'i dalam perkara ini tidak bersama dengan *jumhur* ulama.³⁶

Imam al-Shafi'i turut menggunakan pendekatan mentafsirkan nas al-Quran untuk dijustificasikan dengan hadith dalam bab membasuh kepala. Beliau memfokuskan bahawa kalimah "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" mengandungi huruf *ba'* yang membawa makna sebahagian kepala. Ini berlainan dengan Mazhab Hanafi yang mentafsirkan *ba'* adalah bermaksud *ilsaq* iaitu menyapu air sepadan dengan kadar alatan sapuan (tangan).³⁷ Bagi memperteguhkan hujah, Imam al-Shafi'i mengatakan tiada petunjuk Sunnah yang mewajibkan untuk membasuh keseluruhan kepala. Antara dalil Sunnah ialah riwayat 'Ata' bahawa Rasulullah s.a.w. menyampaikan air di bahagian depan kepala dengan mengangkat sedikit serban baginda.³⁸

Prinsip *Ihtiyat* terhadap Pentafsiran Yang Bercanggah Dengan Sunnah

Mazhab Shafi'i mengetengahkan prinsip *ihtiyat* atau kewaspadaan yang menjadi sebahagian daripada dasar hukum. Contohnya apabila terdapat dua situasi antara pandangan mengatakan haram dan harus, kebanyakan ulama Shafi'iyah cenderung memilih pandangan mengatakan haram. Prinsip ini

³² Mustafa al-Khin et al. (2009), *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imam al-Shafi'i*. j.1, 32.

³³ *Surah al-Maidah*, ayat 6.

³⁴ Al-Zuhaili, Wahbah (2003), *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, j.1, 274.

³⁵ Al-Shafi'i (t.t.) *op. cit.*, j.1, 15.

³⁶ *Ibid.*, j.1, 276.

³⁷ *Ibid.*, j.1, 221.

³⁸ *Ibid.*, j.1, 26.

diaplikasikan dalam hukum seperti status haram memakan anak haiwan hasil percantuman benih haiwan yang halal dan haram dimakan dan haram mengauli isteri akibat syubhat status perceraian.³⁹

Sebelum prinsip ini berkembang, Imam Shafi'i telah memperkenalkan prinsip *ihtiyat* dalam pentafsirannya. Ini dapat dilihat menerusi pentafsiran ayat 6 *Surah al-Maidah* dalam bab keharusan mencari tanah untuk bertayammum. Beliau menyatakan Allah s.w.t. mengharuskan tayammum dalam dua keadaan iaitu musafir yang sukar mendapatkan air dan orang yang sakit sama ada bermukim atau bermusafir. Imam Shafi'i mengungkapkan:

*“Tidaklah aku ketahui terdapat (petunjuk) daripada sunnah yang menunjukkan adakah sebahagian golongan musafir sahaja yang boleh bertayammum. Bahkan yang jelas daripada al-Quran seluruh golongan musafir boleh bertayammum sama ada perjalanan jauh atau dekat.”*⁴⁰

Imam al-Shafi'i tidak memerincikan apakah orang musafir mempunyai batasan jarak untuk keharusan tayammum. Beliau lebih cenderung dengan zahir nas al-Quran disebabkan ketiadaan nas Sunnah yang memerincikan. Dalam hal ini, Imam al-Shafi'i menerapkan prinsip *ihtiyat* iaitu berhati-hati membuat keputusan apabila tiada sebarang dalil Sunnah. Imam Shafi'i juga mengaplikasikan prinsip *ihtiyat* dalam pentafsiran ayat perintah membasuh muka ketika berwuduk. Beliau mengungkapkan:

*“Saya lebih menyukai bahagian tumbuh rambut di tepi muka (berhampiran telinga) dibasuh bersama muka. Namun apabila hal itu ditinggalkan maka tiada hukum tentangnya. Apabila janggut yang tumbuh pada diri seseorang tidak lebat dan tidak menutupi muka maka ia harus untuk membasuh muka (hingga) bahagian janggut itu. Namun apabila janggut itu lebat sehingga mengambil bahagian mukanya maka tindakan berhati-hati ialah dengan membasuh keseluruhannya. Saya tidak mengetahui tentang hukum wajib membasuhnya. Penjelasan tadi juga adalah daripada kebanyakan ulama dan individu (alim) yang saya jumpai.”*⁴¹

Penutup

Pentafsiran Imam al-Shafi'i memainkan peranan utama dalam melahirkan perbahasan fiqh dalam kitab *al-Umm*. Ayat-ayat taharah ditafsirkan dengan pelbagai petunjuk Sunnah sama ada secara khusus atau amalan Sunnah secara umum. Ternyata setiap ayat taharah mempunyai sandaran daripada Sunnah. Imam al-Shafi'i mempunyai beberapa pendekatan seperti menggunakan istilah Sunnah, menampilkan hadith *sahih* dan juga *dha'if*, mengemukakan *sanad* dalil Sunnah, mentafsirkan nas al-Quran untuk dijustifikasikan dengan hadith dan berpegang kepada prinsip *ihtiyat* dalam mengemukakan pentafsiran.

Pentafsiran Imam al-Shafi'i adalah bersifat *ma'thur* lantaran sumber Sunnah sering dijadikan bahan pencerahan terhadap nas al-Quran biarpun Imam al-Shafi'i mempunyai beberapa kaedah lain selaku *Ahl al-Ra'yi*. Di samping itu, pentafsiran Imam al-Shafi'i menunjukkan keilmuannya yang luas dalam lapangan al-Quran dan Sunnah. Beliau konsisten mengutarakan pelbagai hadith dan penghujahan yang

³⁹ Ridzuan Ahmad, Dr. (2012), *Fiqh Imam Syafie*. Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd., 107.

⁴⁰ Al-Shafi'i (t.t.) *op. cit.*, j.1, 26.

⁴¹ *Ibid.*, j.1, hlm.25.

mengandungi *ijtihad* fiqh. Natiujahnya, Kitab *al-Umm* menjadi khazanah ilmu yang ulung dalam Mazhab Shafi'i.

Rujukan

Al-Quran al-Karim

Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain al-Naisaburi. (t.t.). "Manaqib al-Shafi'i." Tahqiq Ahmad Saqar, al-Qahirah: Dar al-Turath.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. "Sahih al-Buhkari." (2003). Beirut: Dar Ibn Kathir.

Al-Qattan, Manna'. (1995). "Tarikh al-Tashri' al-Islami." Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Munawa, 'Abd al-Rauf. (1995). "Manaqib Imam al-Shafi'i." Tanta: Dar al-Sahabat li Turath.

Al-Razi, Abu Muhammad 'Abd al-Rahman bin Abu Hatim. (2003). "Adab al-Shafi'iyyah wa Manaqibuh." Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat.

Al-Shafi'i, Abu 'Abd-Allah Muhammad bin Idris. (t.t.). "al-Umm." Beirut-Lubnan: Dar al-Ma'rifah li Taba'ah wa al-Nashr.

Al-Shafi'i, Abu 'Abd-Allah Muhammad bin Idris. (t.t.). "al-Risalah." Beirut-Lubnan: Dar al-Ma'rifah li Taba'ah wa al-Nashr.

Al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab. (1995). "Tabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra." Jiddah: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Indunisi, Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam. (1988). "Al-Imam al-Shafi'i fi Madhhabaih al-Qadim wa al-Jadid." Qahirah: Dar al-Kutub.

Al-Indunisi, Ahmad Nahrawi Abdus Salam. (2018). "Ensiklopedia Zaman Syafi'i." Terj. Usman Sya'roni. Jakarta: PT Mizan Publika.

Al-Zuhaili, Wahbah. (2003). "Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh." Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr.

Abu Zuhrah, Muhammad. (t.t.). "Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah." Qahirah: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Abu Zahrah, Muhammad. (t.t.). "Usul al-Fiqh." Beirut: Dar al-Fikr.

Ahmad bin Hanbal, al-Imam. (2003). "Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal." Qahirah: Muassasah al-Risalah.

Mustafa al-Khin, Dr., Mustafa al-Bugha, Dr. dan 'Ali al-Sharbaji. (2009). "al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imam al-Syafi'i." Damsyiq: Dar al-Qalam.

Nu'man Jaghim. (2011). "Madkhal ila al-Madhhab al-Shafi'i." Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Ridzuan Ahmad, Dr. (2012). "Fiqh Imam Syafie." Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd.
- Sheikh Abdullah Muhammad Basmeih. (1994). "Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran." c.11. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- Sidek Mohd Noh. (2002). "Reka Bentuk Penyelidikan: Falsafah, Teori dan Praktis." Selangor: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Sutomo Abu Nashr. (2019). "Sekilas Tentang Kitab al-Umm Karya Imam Syafi'i." Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing.
- Taqiy al-Din Abu Bakr Muhammad al-Shafi'i. (2001). "Kifayah al-Akhyar fi Hal Ghayah al-Ikhtisar." Dimashq: Dar al-Bashair.
- Wildan Jauhari, Lc. (2018). "Biografi Imam Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i." Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing.
- Wizarah al-Awqaf. (2000). "al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah." Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Shuun al-Islamiyyah Kuwait.

Rujukan Internet

- Kamus Dewan Online, <http://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=kamus%20online>
Takhrij al-Hadith, <https://www.dorar.net/>

KESEIMBANGAN (AL-MIZAN) PEMBANGUNAN SOSIO-EKONOMI MENURUT SUNNAH NABAWI: KAJIAN ANALISA HADIS KHUTBAH JUMAAT NEGERI SELANGOR

Zulhamizan Ismail

Calon Sarjana, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: zulhamizanismail@yahoo.com

Amiruddin Mohd Sobali

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: amiruddin@usim.edu.my

ABSTRAK

Pembangunan sosio-ekonomi merupakan proses transformasi gabungan elemen kemasyarakatan dan ekonomi untuk mencapai kemajuan. Di era globalisasi yang mencabar kini, keseimbangan sosio-ekonomi mampu membina kejayaan yang bakal dinikmati oleh segenap rakyat. Bagi menyedarkan umat islam akan kepentingan pembangunan sosio-ekonomi, khutbah jumaat digunakan sebagai salah satu saluran penyampaian maklumat. Segala dalil daripada al-quran dan hadis yang berkaitan dipetik untuk menimbulkan kesedaran kepada masyarakat. Walaubagaimanapun, penelitian oleh sebahagian cendekiawan agama mendapati bahawa sebahagian Hadis-Hadis yang tidak boleh dijadikan hujah disampaikan di dalam khutbah jumaat. Hal ini pasti menimbulkan masalah apabila masyarakat awam mempercayai dan mengamalkannya. Justeru, kajian ini merungkai status semua hadis berkenaan yang digunakan di dalam khutbah jumaat di negeri Selangor dari tahun 2016 hingga 2017. Kajian ini amat penting untuk menyajikan nas-nas yang sahih untuk diamalkan oleh masyarakat dalam rangka memajukan ekonomi umat islam agar ia berjalan dengan cara yang diredhai oleh Allah SWT. Kajian kualitatif ini menggunakan kaedah data analisis yang menganalisa data secara diskriptif. Hasil kajian ini mendapati bahawa 64 % adalah Hadis *Sahih*, 18 % Hadis *Hasan* dan Hadis *Dhaif* 18%. Kajian ini turut membina kerangka strategi pembangunan sosio-ekonomi Islam berasaskan nas dan dalil yang sahih sebagai panduan pihak berwajib agama dan masyarakat awam. Kajian ini diharap dapat membuka mata pihak terbabit terutamanya pihak berkuasa agama agar lebih prihatin dalam memilih hadis yang sahih sebelum disampaikan kepada masyarakat.

PENDAHULUAN

Aspek keseimbangan pada ciptaan Allah SWT ini amat perlu kita hayati. Sebarang ketidakseimbangan mahupun keterlanjuran atau pelampauan dalam penggunaan nikmat Allah SWT ini akan menjejaskan keseimbangan dan keharmonian sesama manusia. Ia akan akhirnya membawa kesan yang tidak diinginkan kepada umat manusia. Seseorang yang tidak mengekalkan keseimbangan dalam menggunakan sumber

alam kurniaan Allah SWT boleh mendatangkan mudarat bukan sahaja pada dirinya bahkan untuk generasi akan datang.

Pembangunan ekonomi juga bersifat komprehensif dan tidak terbatas kepada variable-variable ekonomi semata. Bahkan meliputi semua aspek moral, sosial, material dan spritual. Kesemua item ini perlu seiringan dalam penghayatan kehidupan manusia untuk terus mengimbangi urusan dunia dan akhirat.

Perkataan ekonomi telah memberi pelbagai definisi oleh ahli-ahli ekonomi barat berdasarkan pemahaman mereka tersendiri¹. Menurut Atkinson (Maulidizen, 2017) tidak ada satu definisi ekonomi yang dapat dapat memuaskan pendapat semua ahli ekonomi. Ini kerana ahli ekonomi mengkaji perilaku manusia dan perilaku manusia sangat kompleks. Dengan itu, satu definisi yang tepat tidak dapat diberikan. Justeru itu, ahli ekonomi bersependapat bahawa pada asasnya ekonomi mengkaji perkara berkaitan penggunaan sumber yang ada.

Manakala perkembangan ilmu ekonomi Islam, bermula dari zaman Rasulullah SAW, Sahabat sehingga saat ini. Ekonomi Islam merupakan ilmu pengetahuan yang menggabungkan antara ilmu ekonomi dengan prinsip ajaran Syariah. Terdapat pelbagai definisi ekonomi islam yang telah di perelaskan oleh sarjana islam mengikut peredaran zaman dan keperluan manusia bersumber dalil Al-quran dan Hadis.²

(Al-Ghazali, 1982) memiliki padangan bahwa setiap manusia harus memenuhi keperluan hidupnya dan melaksanakan kewajiban beribadah kepada Allah. ilmu ekonomi ini sangat penting dalam kehidupan manusia dalam usaha mendekatkan diri kepada penciptaNya.

Manakala menurut (HendriAnto, 2019), pemikiran Ibn Khaldun sarjana ekonomi islam yang telah mendahului pemikiran ahli ekonomi barat yang mempunyai pandangan sangat jelas terhadap hubungan antara sosial, moral, ekonomi dan politik perlu seiring terhadap kemajuan masyarakat. Dalam konteks pembangunan ekonomi di Malaysia, peningkatan mutu hidup rakyat ini perlu diberi penekanan supaya seimbang dengan peningkatan mutu hidup pelbagai kaum yang menjadi warganegara Malaysia.

Perkataan “pembangunan” dalam bahasa Melayu diambil dari perkataan dasarnya iaitu “bangun”, yang juga bermaksud bangkit, menurut Kamus (Dewan, 1997) ialah, perihal membangun, proses mencapai kemajuan, perkembangan atau kegiatan memaju atau membangunkan.

¹Perkataan ekonomi mula dibincangkan oleh orang Greek membawa maksud pengurusan rumahtangga kerana rumahtangga adalah unit asas ekonomi. Fokusnya berkembang dan bertukar semenjak keperihatinan dan Teknik pengamalannya berkembang. (Ford, 1992). Ekonomi juga didefinisikan sebagai kajian bagaimana individu, firma dan organisasi dan negara dalam sesuatu masyarakat membuat pilihan bagaimana menggunakan sumber yang terhad untuk memenuhi keperluan dan kehendak mereka. (Miller, 1988: 4 & Stiglitz, 1993 : 10)

² Ekonomi islam sebagai kajian tentang al-falah yang akan dicapai oleh manusia dengan mengurus sumber-sumber di bumi berdasarkan kerjasama dan tolong-menolong. (khan, 1994: 33). Manakala menurut ahmad (1989: 141) Ekonomi islam ialah satu disiplin yang mengkaji perilaku ekonomi manusia yang menepati kehendak Syariah. Perilaku ekonomi manusia ini perlu dikaji dari aspek makro dan juga mikro. Ekonomi islam juga bukanlah ekonomi bersifat normative semata-mata, yang hanya melihat sesuatu aktiviti ekonomi dari aspek hokum halal atau haram, malahan menekankan aspek positif dalam segala perlakuan ekonomi individu mahupun institusi. Al-sadr (1991: 26) mentakrifkan ekonomi sebagai ilmu yang membincangkan tentang pelaksanaan ekonomi dalam kehidupan termasuk peristiwa-peristiwa serta factor-faktor yang berkait dalam perlakuan ekonomi. Mannan (1983) mendefinisikan ekonomi Islam sebagai sebuah ilmu sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi bagi suatu masyarakat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam.

Menurut Berger dalam (Hamid, 1990) ‘pembangunan’ adalah difahami sebagai suatu proses yang menyebabkan sesuatu negara miskin menjadi kaya. Menurut (AHMAD, 2009) menjelaskan bahawa Pembangunan ekonomi penting bukan sahaja bagi meningkatkan pendapatan dan hasil negara, serta mewujudkan peluang pekerjaan bagi menampung pertumbuhan penduduk yang pesat, tetapi juga memastikan mutu hidup rakyat meningkat.

Lantaran itu, Pembangunan sosio-ekonomi merupakan proses transformasi gabungan elemen kemasyarakatan dan ekonomi untuk mencapai kemajuan. Segala yang diciptakan Allah SWT di alam ini, diciptakan dengan memerhatikan keadilan dan keseimbangan pada kejadiannya, seperti keseimbangan pada alam bersama ekosistemnya, serta keseimbangan pada ciptaan langit dan bumi. Keseimbangan ekonomi, menjamin bahawa kehidupan ini dapat diteruskan dengan penuh harmoni. Justeru kajian ini menfokuskan kepada Menganalisa hadis-hadis yang merupakan sumber rujukan kedua dalam sistem sosio-ekonomi islam.

PERMASALAHAN KAJIAN

Hadis Rasulullah SAW muncul lebih 1400 tahun yang lalu bersumberkan wahyu dari Allah. Hadis adalah sumber rujukan kedua selepas Al-Quran Karim. Kesahihannya perlu dijaga dengan teliti oleh sarjana-sarjana hadis menggunakan pelbagai metode penyelidikan secara berterusan selain menentukan kedudukan sesuatu hadis sama ada sahih, daif atau palsu. Sebagai sumber rujukan kedua, ilmu hadis ini merangkumi semua aspek penghayatan dalam kehidupan manusia sama ada politik, pendidikan mahupun pembangunan ekonomi sesebuah negara.

Masalah kemiskinan bukan lagi sekadar masalah negara, akan tetapi menjadi masalah sosial yang bersangkutan hampir semua aspek dalam interaksi sosial (OMAR, 2010). kadar kemiskinan mestilah dikurangkan supaya kualiti hidup dapat ditingkatkan. Menurut (322 العقبلي،) dalam kitab “Ad-dhu’afa” menjelaskan bahawa kemiskinan boleh membawa kepada kekufuran kepada Allah ta’ala.

Lantaran itu, Jalan mudah untuk masyarakat menyelesaikan masalah kemiskinan ini dengan amalan eksploitasi agama Islam melalui penggunaan usur islam dalam urusan perniagaan mereka. Hasil kajian (Suraiya Osman, 2019) menunjukkan bahawa amalan eksploitasi agama Islam dalam pemasaran dan pelabelan produk semakin berleluasa mutakhir ini sama ada eksploitasi terhadap Al-Quran mahupun As-Sunnah.

Malahan lagi, Menurut (DAKIR, 2016) masalah ketidaksahihan sumber Hadis yang digunakan dengan kewujudan hadis palsu yang sangat sinomim dalam masyarakat melayu antaranya di medium khutbah jumaat perlu di ambil berat oleh sarjana-sarjan hadis untuk terus memelihara kesahihan hadis tersebut. Khutbah Jumaat merupakan salah satu platform dakwah bersifat mingguan kepada masyarakat islam. Justeru, kajian ini menjadikan teks khutbah jumaat di negeri Selangor sebagai instrumen kajian dalam memastikan tahap pendidikan ekonomi masyarakat sama ada bandar mahupun luar bandar dapat di tingkatkan melalui kajian Hadis ini.

PERSOALAN KAJIAN

Terdapat 3 persoalan dalam kajian ini:

1. Apakah yang dimaksudkan dengan konsep keseimbangan (Al-Mizan)
2. Apakah status kedudukan hadis dalam khutbah jumaat
3. Bagaimanakah cara pembangunan sosio-ekonomi

OBJEKTIF KAJIAN

Dalam kajian ini terdapat 3 objektif utam dalam menjawab persoalan diatas:

1. Pengenalan prinsip utama keseimbangan (Al-Mizan)
2. Menganalisa hadis-hadis dalam khutbah jumaat di negeri selangor.
3. Mengenalpasti strategi pembangunan sosio-ekonomi

KAJIAN LEPAS

Al-Mizan atau neraca merupakan satu konsep penting untuk kembali kepada tugas manusia sebagai khalifah dimuka bumi ini. Isu mizan atau keseimbangan ini sebenarnya telah dibahaskan oleh ramai pemikir Islam awal seperti Imam al-Ghazali (450-505H) dan Imam Fakhr al-Din al-Razi (Al-Razi, 1981) Dalam karya utama Imam al-Ghazali bertajuk *Iḥyā' cUlūm al-Dīn* (Al-Ghazali, 1982) beliau ada menukilkan bahawasanya: Keseimbangan pada akhlak adalah kesejahteraan diri dan ketiadaan keseimbangan ini akan membawa kepada kepedihan dan kesakitan pada diri. Sebagaimana keseimbangan pada keadaan badan adalah kesihatan pada tubuh badan dan ketidakseimbangan pula membawa kesakitan pada tubuh badan.

Penerapan konsep *Al-Mizan* dalam kehidupan bermasyarakat mendidik manusia agar meletakkan keutamaan akhirat mendahului keutamaan dunia. Bagi memastikan neraca kehidupan seimbang terdapat empat konsep yang perlu difahami untuk kita kembali kepada hakikat penciptaan insan iaitu *Al-Ubudiyyah*, *Al-Syura*, *Al-Hurriyah* dan *Al-Musawah*.

***Al-Ubudiyyah* (Pengabdian Diri Kepada Allah)**

Tujuan manusia diciptakan oleh Allah SWT ialah untuk mengabdikan diri kepada Allah SWT serta menjadi khalifah yang menegakkan agama Allah serta memakmurkan dunia ini menurut peraturan Allah SWT. Hal ini bermakna seluruh kehidupan manusia adalah merupakan ibadah. Bagi mencapai tugas ini, manusia wajib menjuruskan hidup mereka bertepatan dengan kehendak Allah SWT (Aziz A. B., 2012)

Inilah yang dimaksudkan dengan tuntutan Tauhid *Ubudiyyah*, iaitu kepatuhan yang sepenuhnya kepada Allah SWT dalam seluruh kehidupan. Firman Allah SWT dalam Surah *al-Dzariyat*, ayat 56 yang bermaksud “Dan aku tidak jadikan jin dan manusia melainkan untuk beribadah kepada aku”. Ayat ini menegaskan dengan perkataan (*Ma dan Illa*) iaitu *nafi* dan *istithna*’. Dimana ia memberikan maksud *ithbat* (persabitan) yang sangat kuat. Kalimah *Ma* (tidak) menafikan segala tugas-tugas yang lain. Manakala kalimah *Illa* bermakna mengecuali satu perkara sahaja iaitu ibadah kepada Allah SWT (Aziz A. B., 2012)

Dalam Surah *al-An'am*, ayat 162-163, Allah SWT memerintahkan Rasulullah SAW menyatakan; "Hendaklah kamu berkata; 'Sesungguhnya solatku, ibadahku, hidupku dan matiku adalah kerana Allah Tuhan sekalian alam, tiada syirik bagi Nya dan demikianlah aku diperintahkan dan aku adalah orang Islam pertama.'" Ayat ini membawa perintah yang jelas kepada Rasulullah SAW untuk mengatakan prinsip yang utama dalam Islam, iaitu seluruh kehidupan samada daripada ibadah khusus seperti solat ataupun ibadah umum yang meliputi semua aktiviti kehidupan manusia; adalah kerana Allah SWT semata-mata.

Selain daripada tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi ini, manusia hendaklah melaksanakan tugasnya untuk beribadah (pengabdian) dalam erti yang seluas-luasnya kepada Allah SWT. Untuk menjadikan segala usaha dan perbuatan itu adalah ibadah kepada Allah SWT, kita hendaklah memasang niat untuk mengerjakan sesuatu dengan betul, iaitu untuk menjadikan amal soleh itu semata-mata untuk Allah SWT (Borham, 2008).

Al-Syura (Perbincangan)

Syura ialah majlis perundingan. Menurut Ibn Manzur, penggunaan *syura* adalah untuk '*Iktibar al-syayk li-ma'rifati halih*' iaitu untuk menguji dan menganalisis sesuatu untuk mengetahui hal yang sebenar (Ibn Manzur). (Al-Habshi, 1998) berpendapat bahawa *syura* bukan sekadar mesyuarat bahkan merupakan tempat mengemukakan pandangan berasaskan keahlian masing-masing dalam menentukan sesuatu keputusan. Dalam hal ini, pengurus bertanggungjawab merancang, membentuk dasar, menyelaras dan mengawal segala perjalanan organisasi supaya objektif organisasi tercapai. *Syura* harus dilakukan mengikut kesesuaian masa dan tempat. Dalam konteks organisasi, mesyuarat dengan orang yang mewakili berbagai-bagai unit dalam organisasi boleh dianggap *syura* yang melibatkan wakil keseluruhan ahli organisasi. Segala keputusan besar yang melibatkan dasar, undang-undang, dan kepentingan lain hendaklah diputuskan dengan persetujuan majoriti daripada ahli-ahli *syura* tersebut. Inilah kemuncak pelaksanaan *syura* yang dikehendaki oleh syarak (Aziz A. B., 2012) (Borham, 2008)

Perkara ini ditegaskan dalam Surah *Al-Syura*, ayat 38; ketika mana Rasulullah SAW masih di Makkah dan mempraktikkan prinsip *syura* dikalangan masyarakat Islam yang masih kecil bilangannya. Surah *al-Syura*, ayat 38; yang bermaksud: "dan urusan mereka adalah diputuskan secara *syura* sesama mereka."

Pendeknya, *syura* memainkan peranan penting sebagai tempat membuat keputusan, dan melahirkan keadilan dan pembangunan yang berasaskan tuntutan agama. Falsafah pelaksanaan *syura* dalam organisasi adalah untuk mendapatkan keputusan yang terbaik disamping melahirkan persefahaman (*tafahum*), keterbukaan (*tasamuh*), keseimbangan (*ta'awan*), keadilan (*'adalah*) dan kasih sayang (*mahabbah*). Keenam-enam perkara ini saling berkait rapat dalam memelihara keperluan asasi manusia (*daruriyyah*) seterusnya membentuk organisasi yang mantap dan cemerlang (Aziz A. B., 2012).

Al-Hurriyyah (Kebebasan)

Kebebasan atau *Al-Hurriyyah* merupakan elemen penting di dalam Islam dalam membuat sesuatu keputusan khususnya menentukan kebenaran atau kebatilan. Antara firman Allah yang boleh dikaitkan dengan *Al-Hurriyyah* adalah "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat." (QS. *Al-Baqarah* [2]: 256). Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; Maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barang siapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir." (QS. *Al-Kahfi* [18]: 29). Kebebasan paling tinggi yang perlu difahami dan

dipraktikkan ialah kebebasan daripada bergantung kepada selain daripada Allah S.W.T. Penyerahan sepenuhnya kepada Allah adalah syarat wajib dalam menjayakan konsep kampung *Al-Mizan*. Kejayaan ke atas setiap usaha yang dilakukan adalah dalam kuasa Allah. Dalam ekonomi Islam kebebasan merupakan hal yang paling utama kerana sah atau tidaknya akad jual beli terletak kepada kebebasan untuk meneruskan atau tidak aktiviti ekonomi tersebut.

Dalam Islam, kebebasan yang dimaksudkan tersebut adalah kebebasan yang di bingkai dengan kefahaman Tauhid iaitu berteraskan hukum dan batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT seperti mana yang digariskan di dalam al-Quran (Rahmawaty, 2013). Pendeknya, dalam konteks realiti dunia masa kini, *al-hurriyyah* atau kebebasan yang dijamin melalui proses demokrasi yang berpaksikan ilmu dan etika itu adalah bersandarkan kepada prinsip-prinsip Islam yang mana bertepatan dan seiring dengan pelaksanaan konsep keadilan (*'adl*), persamaan (*musawah*) dan *musyawarah* (*syura*) (Hasan, 2016).

Islam memberikan kebebasan kepada individu untuk memiliki dan mengeluarkan barangan serta bebas untuk berjual beli dan menetapkan harga. Namun, setiap ahli masyarakat adalah bertanggungjawab sepenuhnya atas apa yang dilakukan bagi mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan kehidupan di dunia dan akhirat, selaras dan seimbang, sesuai dengan keperluan dan kepentingan hidup bermasyarakat.

***Al-Musawah* (Kesamarataan)**

Al-Musawah atau kesamarataan dalam pentadbiran Islam bermaksud tidak ada mana-mana pihak yang berasaskan dirinya lebih tinggi atau lebih istimewa daripada yang lain. Tidak semua kesamarataan itu bersifat adil. Oleh itu, pemerintah menggalas tanggungjawab besar dalam memastikan kesamarataan dalam pentadbirannya juga menepati prinsip keadilan. Justeru, pemerintah hendaklah amanah, memiliki sikap dan perilaku yang boleh dipercayai, jujur dan adil (Aziz, 2015). Dalam kehidupan bermasyarakat penekanan konsep *musawah* ini juga penting, setiap manusia pada prinsipnya adalah sama iaitu hamba Allah yang tidak dibatasi oleh keturunan dan bangsa. Perbezaan martabat manusia terletak kepada tahap keimanan dalam mentauhidkan Allah SWT. Maka hak seseorang ahli perlu diberikan mengikut keperluan syariat. Oleh itu, pelaksanaan kesamarataan dalam organisasi atau perniagaan adalah menjurus kepada persamaan dari sudut peluang dan kemudahan yang disediakan dan juga pembahagian tugas dengan mengambilkira aspek kebajikan dan kemanusiaan sebagaimana dituntut oleh Allah S.W.T.

Prinsip ini mempunyai landasan yang amat kuat yang telah digariskan di dalam al-Quran, Firman Allah SWT di dalam Surah *al-Hujurat* 49:13 yang bermaksud “Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu).” Ayat ini menegaskan tiada perbezaan di antara manusia kecuali orang-orang yang bertaqwa kepada Allah SWT, bukanlah kerana keturunan atau bangsanya.

METODOLOGI KAJIAN

Untuk menjawab segala permasalahan kajian di atas. Kajian Kualitatif ini menggunakan kaedah pentakhrijan kesemua hadis-hadis dalam khutbah jumaat di negeri Selangor pada tahun 2016-2017 sahaja. Takhrij didefinisikan sebagai pernyataan sumber asal sesuatu hadis daripada sumber-sumber utama Islam serta pernyataan status atau kedudukannya ketika diperlukan. Berikut adalah tatacara takhrij hadis yang digunakan dalam kajian ini:

1. Mencari sumber hadis tersebut di dalam kitab-kitab sumber induk dalam al-kutub tis'ah sahaja seperti al-Kutub al-Tis'ah, Mustadrak al-Hakim, Sahih Ibn Hibban, Sunan al-Bayhaqi, Tafsir al-Tabari, dan sebagainya. Penulis akan mengumpulkan penjelasan suatu hadis yang diteliti dengan mencatat nama buku, pengarang, kitab, bab, jilid, halaman, nombor hadis, perawi, dan kualiti sanad hadis jika ada.
2. Dalam mencari hadis, penulis menggunakan perisian hadis seperti al-Maktabah al-Syamilah dan Jawami' al-Kalim. Begitu juga menggunakan Internet melalui laman-laman web seperti www.hadis.net, www.al-islam.com, www.dorar.com dan sebagainya. Perisian dan laman web ini hanya digunakan untuk membantu penulis dalam menemukan keberadaan suatu hadis dengan mudah di dalam mana-mana kitab sumber. Hal ini disebabkan kerana rujukan yang lebih sah adalah kitab, bukan perisian atau laman web yang tidak terlepas dari pelbagai kelemahan dan kekurangan.
3. Berkenaan dengan hadis-hadis yang ditakhrij oleh *al-Bukhari dan Muslim*, masing-masing dalam kitab Sahihnya, tidak dianalisis lagi, sebab riwayat masing-masing keduanya tidak diragukan lagi kualiti kesahihannya. Pengkaji hanya akan meneliti kesesuaian teks yang digunakan dalam khutbah jumaat jais, apabila tidak menjumpai matan hadis tersebut, maka akan dikutip matan yang paling dekat kesesuaiannya.
4. Hadis yang tidak dapat ditemukan di dalam kitab-kitab sumber induk, maka penulis akan menjelaskan sumber yang memuat riwayat tersebut dan penulis akan menyebut "tidak diketahui". Suatu hadis hanya akan dinilai mawdu' apabila terdapat pendapat ulama yang menilainya demikian.
5. Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh selain *al-Bukhari dan Muslim*, penulis akan berusaha mencari pendapat-pendapat ulama hadis mengenai nilai hadis itu, sama ada ulama terdahulu (*mutaqaddimin*) seperti *al-Tirmidhi, Ibn Hibban, al-Hakim, al-Bayhaqi*, mahupun ulama yang datang setelahnya (*muta'akhkhirin*) seperti *al-Dhahabi, al-Zayla'i, al-'Iraqi, Ibn Hajar, al-Suyuti* dan *al-Munawi*, serta pendapat ulama kontemporari (*mu'asirin*) seperti *Ahmad Shakir, al-Albani* dan lain-lain.

DAPATAN KAJIAN

Hasil daripada kajian analisa hadis-hadis yang terdapat dalam khutbah jumaat di negeri selangor pada tahun 2016-2017, pengkaji telah mendapati laporan seperti berikut:

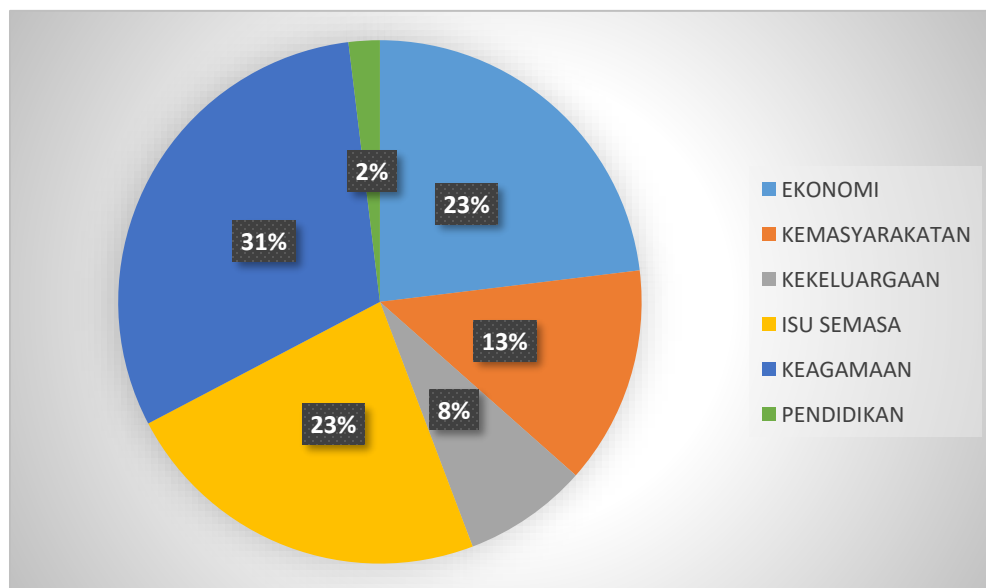
1. Terdapat sebanyak 53 teks khutbah jumaat yang telah dikeluarkan oleh Jabatan Agama Islam Selangor(JAIS) pada tahun 2016. Manakala pada tahun 2017 pula sebanyak 52 teks khutbah jumaat:

Bil	Tarikh	Tajuk	Kategori
1.	6/1/2017	Kebaikan Diamali, Kesejahteraan Hidup Dinikmati	Kemasyarakatan
2.	13/1/2017	BahayaNya Amalan Riba'	Ekonomi
3.	20/1/2017	Kecelaruhan Jantina	Isu Semasa
4.	27/1/2017	Eksplotasi Agama Memusnahkan Negara	Ekonomi
5.	3/2/2017	Menjaga Kesucian Agama	Agama
6.	10/2/2017	Pentingnya Pendidikan Kanak-Kanak Dirumah	Kekeluargaan
7.	17/2/2017	Masjid Memartabatkan Umah	Kemasyarakatan
8.	24/2/2017	Hakikat Islam Yang Sebenarnya	Agama
9.	3/3/2017	Cinta Dunia	Agama
10	10/3/2017	Masjid Tempat Penyatuan Ummah	Kemasyarakatan
11	17/3/2017	Riba: Kesedaran Hukum Dan Pembersihan	Ekonomi
12	24/3/2017	Memelihara Keamanan Dan Kesejahteraan Tanggungjawab Bersama	Kemasyarakatan
13	31/3/2017	Mawaddah, Rahmah Dan Sakinah	Kekeluargaan
14	7/4/2017	Pencegahan Dadah Bermula Dari Rumah	Isu Semasa
15	14/4/2017	Pengembaraan Yang Menajutkan	Agama
16	21/4/2017	Agong Tonggak Syariat	Isu Semasa
17	28/4/2017	Pekerjaan Sebagai Hampanan Sejadah	Ekonomi
18	5/5/2017	Tunaikanlah Amanahmu	Ekonomi
19	12/5/2017	Berdoa Adalah Agama	Agama
20	19/5/2017	Guru Pembina Negara Bangsa	Pendidikan
21	26/5/2017	Marhaban Ya Ramadhan	Agama
22	2/6/2017	Zakat: Menyucikan Jiwa Menyuburkan Harta	Ekonomi
23	9/6/2017	Nuzul Al-Quran: Menghayati Tujuan Al-Quran Diturunkan	Agama
24	16/6/2017	Ke Syurga Bersama Keluarga	Kekeluargaan
25	23/6/2017	Berhari Raya Dengan Penuh Beradab	Kemasyarakatan
26	30/6/2017	Apa Selepas Ramadhan	Agama
27	7/7/2017	Mendakap Bahagia Hakiki	Agama
28	14/7/2017	Buli Perbuatan Zalim	Isu Semasa
29	21/7/2017	Menuju Alam Barzakh	Agama
30	28/7/2017	Lambaian Haji Tuntutan Ilahi	Agama
31	4/8/2017	Urus Kewangan Dengan Berhemah	Ekonomi
32	11/8/2017	Memelihara Nasab	Isu Semasa

33	18/8/2017	Sampaikan Pahala Korbanku	Ekonomi
34	25/8/2017	Mempertahankan Kemerdekaan Tanggungjawab Bersama	Isu Semasa
35	1/9/2017	Hikmah Disebalik Korban	Ekonomi
36	8/9/2017	Membina Kekayaan Jiwa	Ekonomi
37	15/9/2017	Cinta Negara Asas Perpaduan	Isu Semasa
38	22/9/2017	Hijrah Tuntutan Hidup Muslim	Kemasyarakatan
39	29/9/2017	Perjuangan Yang Belum Selesai	Agama
40	6/10/2017	Berfikirlah Sebelum Buat	Isu Semasa
41	13/10/2017	Liberalisme Perosak Islam	Isu Semasa
42	20/10/2017	Akhlak Mulia, Agama Sempurna	Agama
43	27/10/2017	Banteras Ajaran Sesat	Isu Semasa
44	3/11/2017	Memakmurkan Rumah Allah, Bukti Keimanan	Agama
45	10/11/2017	Gejala Fitnah Membawa Puna	Kemasyarakatan
46	17/11/2017	Syurga Di Bawah Kaki Ibu	Keluarga
47	24/11/2017	Halal Membawa Berkah	Ekonomi
48	1/12/2017	Menjulangi Keagungan Nabi Muhammad Saw	Agama
49	8/12/2017	Raja Dan Rakyat Berpisah Tiada	Isu Semasa
50	15/12/2017	Selamatkan Masjid Al-Aqsa	Isu Semasa
51	22/12/2017	Berkongsi Rezeki	Ekonomi
52	29/12/2017	Muhasabah Dan Azam	Agama

Jadual 1: Tajuk Khutbah Negeri Selangor 2017

Pelaporan statistik jumlah khutbah jumaat pada tahun 2017 telah menunjukkan sebanyak 52 teks khutbah yang telah dikeluarkan. Jadual 1 menunjukkan terdapat sebanyak 12 yang membicarakan tentang ekonomi, 7 kategori kemasyarakatan, kekeluargaan 4, isu semasa: 12, keagamaan: 16 dan 1 berkenaan Pendidikan.

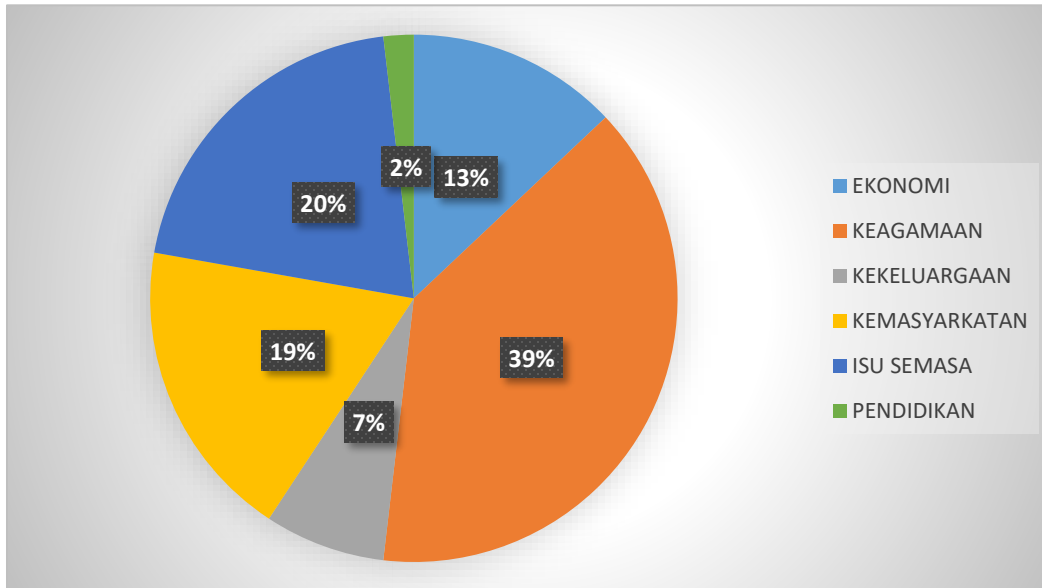


Bil	Tarikh	Tajuk	Kategori
1.	30/12/2016	Membanteras Gejala Sosial Tanggungjawab Bersama	Kemasyarakatan
2.	13/1/2017	Zakat Ditaati, Kebahagiaan Dinikmati	Ekonomi
3.	16/12/2016	Rasulullah Saw Contoh Teladan Ikutanku	Agama
4.	9/12/2016	Mendaulatkan Syariat	Agama
5.	2/12/2016	Rohingya Saudara Kita	Isu Semasa
6.	25/11/2016	Berpada-Pada Dalam Berhibur	Isu Semasa
7.	18/11/2016	Ketagihan Gajet; Selamatkan Anak-Anak Kita	Isu Semasa
8.	11/11/2016	Antara Tanggungjawab Anak Dan Perwarisan Harta	Ekonomi
9.	4/11/2016	Tanggungjawab Yang Diabaikan	Agama
10.	28/10/2016	Dunia Ibarat Setitik Madu	Agama
11.	21/10/2016	Persiapan Menghadapi Hari Yang Dijanjikan	Agama
12.	14/10/2016	Kebatilan Akidah Syiah	Isu Semasa
13.	7/10/2016	Apabila Wang Menguasai Diri	Ekonomi
14.	30/9/2016	Hijrah Dalam Kehidupan Muslim	Kemasyarakatan
15.	23/9/2016	Meniti Rumahtangga Bahagia	Kekeluargaan
16.	16/9/2016	Ukhuwah Islam Teras Perpaduan Ummah	Kemasyarakatan
17.	9/9/2016	Ibadah Qurban; Syiar Allah Yang Penuh Pengajaran	Agama
18.	2/9/2016	Tanggungjawab Lelaki Terhadap Wanita	Agama
19.	26/8/2016	Memberi Makna Kemerdekaan	Isu Semasa
20.	19/8/2016	Mengawal Perasaan Marah	Agama
21.	12/8/2016	Nikmat Yang Dilupakan	Ekonomi
22.	6/1/2017	Kebaikan Diamali, Kesejahteraan Hidup Dinikmati	Agama
23.	5/8/2016	Istiqamah Dalam Islam Dalam Menghadapi Ujian	Agama
24.	29/7/2016	Pahlawan Mempertahankan Negara Demi Agama	Isu Semasa
25.	25/7/2016	Mendidik Penderma Yang Prihatin	Ekonomi
26.	15/7/2016	Vaksin; Pencegahan Demi Kemaslahatan	Isu Semasa
27.	8/7/2016	Muhasabah Melalui Tarbiyah Madrasah Ramadan	Agama
28.	1/7/2016	Zakat Fitrah Menyempurnakan Ibadah Puasa	Ekonomi
29.	24/6/2016	Tentera Badar Pahlawan Mithali	Agama
30.	17-Jun-16	Ramadhan; Adakah Pesta Juadah Atau Ibadah	Agama

31.	10/6/2016	Membudayakan Al-Quran Dalam Kehidupan	Agama
32.	3/6/2016	Ahlan Ya Ramadhan	Agama
33.	27/5/2016	Berlumba-Lumba Melakukan Kebaikan	Agama
34.	20/5/2016	Bahagiakanlah Ibu Dan Ayahmu	Kekeluargaan
35.	13/5/2016	Martabat Guru Dan Cabarannya	Pendidikan
36.	6/5/2016	Mengenali Beberapa Golongan Perosak	Kemasyarakatan
37.	29/4/2016	Awas! Jangan Anda Terjebak	Isu Semasa
38.	22/4/2016	Hargai Nyawa, Beradablah Di Jalanraya	Isu Semasa
39.	15/4/2016	Rumahku Syurgaku	Kekeluargaan
40.	8/4/2016	Negeri Sejahtera Dan Dirahmati Allah	Kemasyarakatan
41.	1/4/2016	Umat Muafakat Negeri Berkat	Kemasyarakatan
42.	25/3/2016	Roh Yang Tergantung	Agama
43.	18/3/2016	Mengingati Mati Menyucikan Jiwa	Agama
44.	11/3/2016	Mengimarahkan Masjid Tanggungjawab Bersama	Kemasyarakatan
45.	4/3/2016	Apa Khabar Jiran Anda	Kemasyarakatan
46.	26/2/2016	Fahaman Liberal Perosak Akidah	Isu Semasa
47.	19/2/2016	Bersihkan Hatimu	Agama
48.	12/2/2016	Bila Hati Telah Bertaut, Pastikan Syurga Milikmu	Agama
49.	5/2/2016	Tabayyun	Agama
50.	29/1/2016	Bagaikan Ketam Mengajar Anaknya Berjalan Betul	Kekeluargaan
51.	22/1/2016	Gejala Fitnah Meruntuhkan Ummah	Kemasyarakatan
52.	15/1/2016	Belia. Beriman Pewaris Masa Depan Negara	Kemasyarakatan
53.	8/1/2016	Vape; Alat Yang Membinasakan	Isu Semasa
54.	1/1/2016	Pengamal Rasuah Dilaknat Allah	Ekonomi

Jadual 2: Tajuk Khutbah Negeri Selangor 2016

Kesimpulan untuk kategori teks khutbah jumaat pada tahun 2016 adalah kemasyarakatan sebanyak 10 nas. Manakala ekonomi: 7, isu semasa: 11, kekeluargaan: 4 dan Keagamaan sebanyak: 21. Seterusnya untuk Pendidikan adalah 1 sahaja.



2. Pelaporan berkenaan status hadis yang disemak oleh pengkaji melalui tajuk berkaitan Ekonomi dan Kemasyarakatan yang terdapat dalam khutbah jumaat di negeri Selangor pada tahun kajian adalah seperti berikut:

2017	Hadis yang telah dianalisa
73%	(sahih) الصحيح
20%	(hasan) الحسن
1%	(dhoif) الضعيف
-	(maudo') الموضوع

2016	Hadis yang telah dianalisa
45%	(sahih) الصحيح
15%	(hasan) الحسن
1%	(dhoif) الضعيف
-	(maudo') الموضوع

Hadis yang telah dikeluarkan oleh pengkaji telah dianalisa oleh pengkaji dan pengkaji telah meletakkan status jumlah kesemua hadis mengikut kajian yang dijalankan. Hasil kajian ini mendapati bahawa **64 % adalah Hadis Sahih, 18 % Hadis Hasan dan Hadis Dhaif 18%.**

KESIMPULAN

Daripada kupasan dan statistik laporan yang telah diutarakan, dapat difahami bahawa pembangunan sosio-ekonomi merangkumi pelbagai aktiviti dan melibatkan banyak pihak. Dalam permasalahan ini, hadis yang digunakan dalam khutbah jumaat turut memainkan peranan bagi memperkasa Pembangunan sosio-ekonomi. Bagi memastikan semua pihak mendapat impak maksima daripada intipati khutbah yang disajikan kepada masyarakat, penggunaan hadis-hadis perlu diteruskan penelitianya mengikut peredaran zaman serta keperluan masyarakat setempat. Justeru, dapatlah disimpulkan bahawa pembangunan sosio-ekonomi islam mampu dibentuk melalui medium khutbah jumaat dalam konteks pemeriksaan status-status hadis yang digunakan perlu mengambil kira prinsip *Al-Mizan* seperti yang perlu ditekankan seperti di atas iaitu *Al-Ubudiyyah* (pengabdian diri kepada Allah), *Al-Syura* (perbincangan), *Al-Hurriyah* (kebebasan) dan *Al-Musawah* (kesamarataan) dalam usaha memberi pendedahan kepada masyarakat akan kepentingan sumber yang sahih. Keempat-empat prinsip ini juga amat penting dalam memastikan nilai keadilan dan keseimbangan akan dapat dicapai di dalam pengurusan pembangunan sosio-ekonomi di kampung. Semoga kupasan ini dapat memberikan sedikit input berguna demi kesejahteraan dan keharmonian masyarakat dalam jangka masa panjang.

RUJUKAN

- Ahmad, H. A. (2009). *Pembangunan Ekonomi Dalam Hubungan Etnik* (Vol. 9). Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Ghazali, M. I. (1982). *Iḥyā' Culūm Al-Dīn*. Beirut: Dār Al-Macrifah.
- Al-Habshi, S. O. (1998). *Pembangunan Manusia Dalam Pengurusan*. Dlm. *Pengurusan Dan Pentadbiran. Mencapai Kecemerlangan Melalui Penghayatan Nilai*, Disunting Oleh Syed Othman Alhabshi Dan Hamizah Ibrahim. Kuala Lumpur: Ikim.

- Al-Razi, F. A.-D. (1981). Tafsir Al-Fakhr Al-Razi Al-Mushtahar Bi Al-Tafsir Al-Kabir Wa Mafatih Al-Ghayb. Beirut: Dar Al-Fikr. .
- Aziz. (2015). Kesamaan Elemen Demokrasi Dalam Islam. Berita Harian Online, Rabu, 2 September 2015. Muat Turun Disember 15, 2017 Daripada <https://www.bharian.com.my/node/78930>.
- Aziz, A. B. (2012). Syura Dalam Pengurusan Moden. Prinsip Dan Pelaksanaan. Sintok, Kedah: Uum Press.
- Borham, A. J. (2008). Asas Pembangunan Modal Insan. Pahang: Universiti Malaysia Pahang.
- Dakir, J. (2016). Takhrij Hadis-Hadis Masyur Dalam Masyarakat Melayu Di Malaysia: Ke Arah Membersih Dan Memartabatkan Al-Sunnah (Vol. 20). Institute Of Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi: Al-Fakir.
- Dewan, K. (1997). Kamus Dewan Edisi Ketiga. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Hamid, H. A. (1990). Sosiologi Pendidikan Dalam Perspektif Pembangunan Negara. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Hasan, Z. (2016). Keselarian Antara Demokrasi Dan Islam. . Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari Issn 2289 6325 Bil. 13 2016 (Julai).
- Hendrianto. (2019). Pengantar Ekonomi Mikro Islami. Yogyakarta: Indonesia.
- Ibn, M. (N.D.). Lisan Al-'Arab. Beirut: Maktabah Al-Fasoliyyah.
- Maulidizen, A. (2017). Pemikiran Dan Kontribusi Tokoh Ekonomi Islam Klasik Dan Kontemporer. 42.
- Omar, M. Z. (2010). Pembasmian Kemiskinan Di Malaysia: Pengalaman Amanah Ikhtiar Malaysia (Vols. Isbn 978-983-861-440-5). Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Rahmawaty. (2013). Distribusi Dalam Ekonomi Islam. Indonesia: Stain Kudus.
- Suraiya Osman, M. H. (2019). Penggunaan Unsur Islam Dalam Perniagaan: Analisa Dari Perspektif Syariah . Journal Of Islamic Social Sciences And Humanities Al-Abqari, 39-51.

العقيلي, ا. ا. (322). الضعفاء. مركز البحوث وثقبة المعلومات: دار التاصيل.

KEPEDULIAN SARJANA HADĪTH DALAM ILMU QIRĀ'ĀT; TOKOH DAN PENULISAN

Norazman Alias

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: norazman@usim.edu.my

Zainora Daud

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: norazman@usim.edu.my

Anuar Hasin

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-Mail: norazman@usim.edu.my

ABSTRAK

Umum mengetahui bahawa ilmu hadith dan ilmu qiraat ialah dua disiplin ilmu yang berbeza dari sudut perbahasannya dan kajiannya. Kedua-dua cabang ilmu tersebut mempunyai para sarjana dan cendekiawannya yang tersendiri. Hakikatnya, para ilmuwan silam khususnya bukan sahaja dikenali sebagai pakar dalam ilmu yang dipelopori, bahkan mereka juga mendalami disiplin ilmu lain sejak mereka kecil lagi. Perkara ini boleh dilihat menerusi penulisan berkaitan ilmu qiraat yang dinukilkan di dalam pelbagai kitab hadith yang dikarang oleh ilmuwan hadith serta pujian ulama terhadap penguasaan ilmu mereka. Antara tokoh hadith yang berkemahiran dalam ilmu qiraat adalah seperti Humaid bin Qais al-'Araj (wafat 130H), 'Ali bin 'Umar al-Daruquthni (wafat 385H), Shihabuddin Abu Syamah al-Maqdisi (wafat 665H) dan ramai lagi. Objektif kajian ini adalah untuk mengkaji beberapa contoh kepedulian sarjana hadith terhadap ilmu qiraat. Selain itu, kajian memberi fokus juga kepada penulisan berkaitan qiraat yang dinukilkan oleh sarjana hadith dalam kitab mereka sebagai bukti kajian. Hasil kajian mendapati bahawa penulisan dalam bidang qiraat telah diberi keutamaan oleh sarjana hadith terdahulu secara langsung, sama ada dalam konteks *dirayah* mahupun *riwayah*.

Kata kunci: Kepedulian Sarjana Hadīth, Ilmu Qirā'āt, Tokoh Dan Penulisan.

PENGENALAN

Para ilmuwan di kalangan umat Islam terdahulu amat mengambil berat dan menunjukkan minat mereka terhadap pelbagai disiplin ilmu agama seperti kepedulian para sarjana hadith terhadap al-Quran dan qiraat. Kesungguhan mereka terhadap ilmu ini dapat dilihat menerusi karya dan penulisan mereka khususnya dalam memelihara periwayatan ilmu qiraat serta meneliti susur jalur sifat perawi qiraat.

Metodologi dan kaedah kepedulian mereka ini mempunyai pelbagai bentuk, sama ada menerusi teknik hafazan, talaqqi *farsh al-Huruf*, penulisan, mahupun dalam bentuk syarahan dan pengajaran. Terdapat juga di kalangan sebahagian sarjana hadith yang mengarang pelbagai kitab berkaitan ilmu qiraat dan bab kajian dalam penulisan mereka secara khusus, sehingga bermulalah tinta sejarah periwayatan ilmu qiraat menerusi kitab.

KEPEDULIAN SARJANA HADITH TERHADAP TALAQQI AL-QIRAAT

Ilmu qiraat perlu dipelajari secara *talaqqi bi al-Musyafahah* daripada ahlinya, sebagaimana yang diamalkan oleh para sahabat yang mengambil bacaan daripada baginda SAW. Hal ini kerana bacaan al-Quran bukanlah sesuatu yang boleh direka dan ditokok tambah, bahkan ia diwarisi sejak zaman penurunan wahyu sehinggalah ke hari ini secara *mutawatir*. Berkata al-Qurtubi (wafat 671h): “Qiraat yang dibaca oleh para *qurra'* adalah *thabit* datangnya daripada Nabi SAW secara *mutawatir* yang diketahui di kalangan sarjana. Apabila ia telah *thabit* daripada Nabi SAW, lalu ada yang membantahnya, maka dia telah membantah Nabi SAW dan membenci apa yang baginda membacanya”.¹

Lantaran itu, para sarjana dan ulama yang menguasai pelbagai cabang ilmu agama khususnya di kalangan *muhaddisin* juga tidak terkecuali untuk bertalaqqi dan mempelajari bacaan al-Quran daripada para *qurra'* yang alim dalam bidang qiraat. Bahkan, ada di kalangan sarjana hadith silam yang mempunyai susur jalur sanad dalam bidang qiraat sebagai pembuktian penguasaan mereka terhadap kepelbagaian bidang pengajian Islam. Antaranya ialah:

1. Abu Safwan Humaid bin Qais al-A'raj al-Makki (Wafat 130h)

Beliau ialah Abu Safwan, Humaid bin Qais al-A'raj al-Makki. Dilahirkan di Makkah, *thiqah*, menguasai al-Quran. Disandarkan kepadanya bacaan penduduk Makkah, juga kepada 'Abdullah bin Kathir, Ibn Muhaisin dan saudara kandungnya, 'Umar bin Qais.² Beliau juga meriwayatkan hadith Nabi SAW dan mendapat pujian daripada tokoh hadith terkenal, Yahya bin Ma'in (wafat 233h). Kata beliau: “Humaid bin Qais ialah seorang penduduk Makkah dan *thiqah*”.³ Berkata Abu 'Umar: “Imam Malik meriwayatkan hadith daripada sebanyak enam buah hadith yang *marfu'* di dalam kitab *al-Muwatta'*”.⁴

¹ Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. (2006). *Al-Jami' Li Ahkam al-Quran*. Beirut: Muassasah al-Risalah, Jld 5, Ms 4.

² Al-Qurtubi, Yusuf bin 'Abdullah bin Muhammad. (2008). *Al-Tamhid Li Ma Fi al-Muwatta' Min al-Ma'ani wa al-Asanid*. Kaherah: Al-Faruq al-Hadithah, Jld 2, Ms 232.

³ Itir.

⁴ Itir.

Dalam bidang qiraat pula, Humaid bin Qais al-A'raj bertalaqqi daripada Mujahid bin Jabr (wafat 104h) dan 'Atha' bin Abi Rabah (wafat 114h). Beliau telah memperdengarkan bacaan kepada Mujahid bin Jabr sebanyak tiga kali khatam. Antara anak murid beliau dalam bidang ini pula merupakan tokoh-tokoh besar dalam Islam seperti Sufian bin 'Uyainah (wafat 198h), Abu 'Amr bin al-'Ala' (wafat 154h), 'Abd al-Warith bin Sa'id (wafat 180h) dan ramai lagi.⁵ Sufian bin 'Uyainah meriwayatkan daripada Humaid bin Qais berkata: "Setiap bacaan yang aku ajarkan adalah daripada Mujahid". Sufian bin 'Uyainah juga berkata: "Humaid bin Qais merupakan seorang yang paling dirujuk di kalangan mereka (penduduk Makkah). Mereka tidaklah bersepakat melainkan kepada bacaannya. Dan tidak ada seorang yang alim bacaan mereka di Makkah melainkan beliau dan Ibn Kathir".⁶

2. 'Ali bin 'Umar al-Daruquthni (wafat 385H)

Beliau ialah Abu al-Hasan, 'Ali bin 'Umar bin Ahmad al-Baghdadi al-Daruquthni. Tokoh ini merupakan seorang ilmuwan dalam bidang qiraat dan hadith. Dilahirkan pada tahun 306 hijriah di perkampungan *Dar al-Qutn* di Baghdad.

Sejak kecil lagi beliau mempelajari ilmu agama daripada tokoh-tokoh besar seperti Abu Bakr bin Abi Daud al-Sijistani (wafat 316h), Abu al-Qasim al-Baghawi (wafat 317h), 'Ali bin 'Abdillah al-Wasiti (wafat 324h), Abu Bakr bin Ziyad al-Naisaburi (wafat 324h) dan ramai lagi.⁷

Tokoh yang dinyatakan ini turut mempunyai sanad dalam bidang qiraat di mana beliau bertalaqqi daripada bapanya, sehinggakan beliau menguasainya dari sudut *usul* dan pelbagai permasalahan ilmu qiraat. Orang ramai pernah berkata: "Sesungguhnya al-Daruquthni telah melahirkan para *qurra'* di negara ini".⁸ Pernah suatu hari, al-Daruquthni menceritakan: "Suatu ketika aku dan Abu Hafs al-Kattani (wafat 390h) memperdengarkan bacaan hadith. Lalu orang ramai berkata: al-Kattani melahirkan *muhaddith* di negara ini, sedangkan al-Daruquthni melahirkan *muqri'* di negara ini. Maka akhirnya aku telah melahirkan *muhaddith* sedangkan al-Kattani melahirkan *muqri'*".⁹ Al-Zahabi turut menyebut antara kelebihan al-Daruquthni ialah beliau memiliki suara yang sedap dalam bacaan.¹⁰

⁵ Al-Zahabi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Uthman. (2008). *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar 'Ala al-Tobaqat Wa al-A'sor*. Kaherah: Dar al-Salam, Ms 55-56.

⁶ Itir.

⁷ Al-Zahabi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Uthman. (2006). *Siyar A'lam al-Nubala'*. Kaherah: Dar al-Hadith, Jld 12, Ms 414.

⁸ Al-Daruquthni, 'Ali bin 'Umar bin Ahmad. (2013). *Ilal al-Daruquthni*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, Jld 1, Ms 11.

⁹ Al-Jauzi, Jamaluddin 'Abd al-Rahman bin 'Ali. (1995). *Al-Muntazam Fi Tarikh al-Muluk Wa al-Umam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, Jld 14, Ms 380.

¹⁰ Al-Zahabi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Uthman. (2003). *Tarikh al-Islam Wa Wafayat al-Masyahir Wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, Jld 8, Ms 579.

Menurut Abu al-Toyyib al-Mansuri, tokoh ini merupakan sarjana terawal yang menulis kitab dalam bidang qiraat dengan mendahulukan syarah *usul* sebelum syarah *farsh al-Huruf*.¹¹

Antara guru-guru beliau dalam bidang qiraat ialah Abu al-Hasan Ahmad bin Ja'far al-Munadi (wafat 336h), Abu Bakr bin Muhammad al-Naqqash (wafat 351h), Abu Bakr bin Mujahid (wafat 324), pengarang kitab *al-Sab'ah Fi al-Qiraat al-Sab'* dan ramai lagi.¹²

3. Shihabuddin Abu Syamah al-Maqdisi (wafat 665H)

Beliau ialah Shihabuddin Abu Syamah, Shihabuddin 'Abd al-Rahman bin Isma'il bin Ibrahim al-Maqdisi al-Dimashqi. Dilahirkan di Damshiq pada malam Jumaat, 23 Rabi' al-Akhir tahun 599 hijriah. Tokoh ini merupakan seorang ilmuwan dalam bidang bahasa Arab, usul fiqh, hadith, bermazhab Syafi'e dan mengarang pelbagai jenis kitab dalam bidang agama.¹³

Tokoh yang masyhur ini telah mengkhatamkan hafazan al-Quran sebelum usia mencecah 10 tahun. Beliau telah menekuni ilmu qiraat daripada 'Alam al-Din al-Sakhawi (wafat 643h) ketika usia beliau 16 tahun. Berkata Jalaluddin al-Suyuti (wafat 911h): "Seorang yang alim dalam ilmu bahasa dan qiraat. Merupakan pemilik dan pakar rujuk hadith di *al-Dar al-Asyrafyyah*".¹⁴

Abu Syamah al-Maqdisi telah melahirkan tokoh yang masyhur dalam bidang qiraat. seperti Ahmad bin Mu'min al-Dimashqi (wafat 706h) dan Abu Bakr bin Yusuf al-Mizzi (t.t.).¹⁵ Beliau juga telah mengarang dua buah kitab yang menjadi rujukan dalam ilmu qiraat iaitu *Syarh al-Syatibiyyah* dan *Mufradat al-Qurra'*.¹⁶

KEPEDULIAN SARJANA HADITH TERHADAP RIJAL AL-QIRAAT

Hakikatnya sikap ambil berat yang ditunjukkan oleh sarjana hadith silam terhadap ilmu qiraat tidaklah hanya berkisar tentang penguasaan *usul* dan *farsh al-Huruf* semata-mata. Bahkan sebagaimana mereka menjadi pakar rujuk dalam ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* dalam menganalisa keabsahan susur jalur sanad

¹¹ Al-Mansuri, Abu al-Toyyib Naif bin Solah. (2007). *Al-Dalil al-Mughni Li Syuyukh al-Imam Abi al-Hasan al-Daruquthni*. Kaherah: Dar al-Kayan, Ms 18.

¹² Al-Zahabi. *Siyar A'lam al-Nubala'*. Jld 12, Ms 415.

¹³ Al-Zahabi. *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar 'Ala al-Tobaqat Wa al-A'sor*. Ms 361.

¹⁴ Al-Suyuti, 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr Jalaluddin. (1998). *Tobaqat al-Huffaz*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, Ms 510.

¹⁵ Al-Zahabi. *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar 'Ala al-Tobaqat Wa al-A'sor*. Ms 400.

¹⁶ Al-Sofadi, Salahuddin Khalil bin Aibak. (2000). *Al-Wafi Bi al-Wafayat*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath, Jld 18, Ms 68.

sesuatu hadith, para sarjana silam juga menguasai ilmu *rijal al-Qiraat* atau dikenali juga sebagai *tarajum al-Qurra'*.¹⁷

Pun begitu, terdapat juga sebahagian sarjana hadith mengarang kitab khusus dalam perbincangan ilmu *rijal al-Qiraat* seperti kitab *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar* oleh al-Zahabi (wafat 748h)¹⁸ di mana tokoh yang hebat ini telah mengupas, menyusun serta menganalisa biodata para *qurra'* yang masyhur sejak dari zaman para sahabat sehinggalah ke zaman beliau.

Antara metod penulisan yang diguna pakai oleh beliau di dalam kitab tersebut ialah penyusunan *tarajum al-Qurra'* kepada 18 *tabaqah* yang merangkumi seramai 734 tokoh yang dinyatakan. Penulis telah memperincikan kajian beliau berdasarkan kepada *tabaqah zamaniah* iaitu tingkatan masa hayat hidup seseorang *rijal al-Qiraat* seperti penyebutan nama, nasab keturunan, gelaran dan panggilan, senarai nama guru tokoh tertentu beserta sanad yang bersambung sehingga kepada Nabi SAW, senarai nama murid tokoh dalam bidang al-Quran dan qiraat, sejarah hidup dan pandangan ulama terhadap tokoh, sumbangan tokoh dalam pengajaran ilmu qiraat dan disudahi dengan penyebutan tarikh serta tempat kewafatan tokoh.¹⁹

KAJIAN KEPUSTAKAAN PERIWAYATAN QIRAAT DI DALAM PENULISAN SARJANA HADITH

Sejarah telah menunjukkan kepada kita betapa hebatnya sumbangan para sarjana hadith dalam mengumpul, menulis, mensyarahkan serta menyebarkan ilmu hadith kepada umat Islam. Usaha murni mereka ini hanyalah bertujuan demi memelihara kesucian kalam baginda SAW daripada sebarang bentuk penyelewengan dan pemalsuan. Penulisan dalam bidang hadith ini pula dikarang dalam pelbagai bentuk metod penulisan dan pembahagian bab berdasarkan periwayatan hadith yang sejumlah banyaknya. Terdapat hadith yang berkaitan tentang al-Quran dan tafsirannya, ada yang menceritakan hukum *nasikh wa mansukh*, *asbab al-Nuzul*, penurunan al-Quran berdasarkan kepada *sab'ah ahruf*, kelebihan dan adab membaca al-Quran serta di antara sejumlah periwayatan tersebut turut dinyatakan hadith berkaitan ilmu qiraat dan permasalahannya.

¹⁷ Kitab berkaitan *al-Jarh wa al-Ta'dil* yang turut membincangkan *rijal al-Qiraat* agak banyak untuk dinyatakan. Antaranya ialah), kitab *Al-Jarh wa al-Ta'dil* oleh Ibn Abi Hatim (wafat 327h), kitab *Tahzib al-Kamal* oleh Jamaluddin al-Mizzi (wafat 742h) dan kitab *Mizan al-I'tidal* oleh al-Zahabi (wafat 748h).

¹⁸ Tokoh ini juga telah menghasilkan beberapa lagi buah kitab yang juga membahaskan ilmu *rijal al-Qiraat* seperti kitab *Tarikh al-Islam* dan kitab *Siyar A'lam al-Nubala'*.

¹⁹ Al-Zahabi. *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar 'Ala al-Tobaqat Wa al-A'sor*. Ms 1-9.

1. Periwiyatan Qiraat Di Dalam Kitab Riwayah Hadith

Terdapat sejumlah hadith yang menyebut tentang ilmu qiraat. Hal ini dapat dilihat menerusi beberapa buah kitab riwayat hadith yang menjadikan rujukan utama dalam disiplin ilmu hadith seperti *Sahih al-Bukhari* oleh Muhammad bin Isma'il al-Bukhari (wafat 256h), *Sahih Muslim* oleh Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi (wafat 261h), *Sunan Abi Daud* oleh Abu Daud Sulaiman bin al-Ash'ath (wafat 275h), *Sunan al-Tirmizi* oleh Muhammad bin 'Isa al-Tirmizi (wafat 279h), *Musnad Ahmad* oleh Ahmad bin Muhammad bin Hanbal (wafat 241h), *al-Mustadrak 'Ala al-Sahihain* oleh Al-Hakim Muhammad bin 'Abdillah (wafat 405h) dan selainnya.

Di sini, penulis akan menyebut dua buah kitab riwayat hadith berkaitan periwiyatan qiraat sebagai contoh kajian di dalam kertas kerja ini iaitu:

Pertama: *Sahih al-Bukhari* oleh Muhammad bin Isma'il al-Bukhari (wafat 256h)

Imam al-Bukhari menyebut periwiyatan qiraat di dalam *Sahih al-Bukhari* menerusi kitab *al-Tafsir* dan kitab *Fadhail al-Quran* di mana beliau menukilkan bacaan dengan sanadnya atau dijadikan sebagai tajuk bab. Contohnya:

باب (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ) البقرة: 20116

باب (وَأَمْرًا تُهْوَىٰ حَمَلَةَ الْخَطْبِ) المسد: 214
وَقَالَ مُجَاهِدٌ: حَمَلَةُ الْخَطْبِ: «تَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ»، { فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ } [المسد: 5]: " يُقَالُ: مِنْ مَّسَدٍ: لَيْفِ الْمُقْلِ، وَهِيَ السِّلْسِلَةُ الَّتِي فِي النَّارِ "

²⁰ Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah. (2001). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Thauq al-Najah, Jld 6, Ms 19. Pada firman-Nya (وَقَالُوا), Ibn 'Amir membacanya tanpa huruf wau (قَالُوا) sebagaimana yang tertulis di dalam *Mushaf Syami*. Adapun selainnya (di kalangan *qurra'*), mereka membacanya dengan huruf wau (وَقَالُوا). Lihat: Al-Naisaburi, Ahmad bin Al-Husain. (1981). *Al-Mabsut Fi al-Qiraat al-'Asyr*. Damsyiq: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, Ms 134.

²¹ Terjemahan: Berkata Mujahid: "Firman-Nya (حَمَلَةَ الْخَطْبِ), berjalan dengan sifat adu domba. Firman-Nya (فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ) dikatakan: bermaksud ikatan tali dari sabut iaitu rantaian tali di dalam neraka. Lihat: Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Jld 6, Ms 180. Pada firman-Nya (حَمَلَةَ), 'Asim membaca huruf ta' berbaris *fathah* (حَمَلَةَ), dan selainnya (di kalangan *qurra'*), mereka membacanya dengan baris *dhommah* (حَمَلَةُ). Lihat: Al-Naisaburi *Al-Mabsut Fi al-Qiraat al-'Asyr*. Ms 480.

وَيُقَالُ: (سَلْسِلًا وَأَعْلَلًا) الْإِنْسَانُ: 4، أَي وَمَ لَمْ يُجْرِ بَعْضُهُمْ²²

قَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ، (تَرَى النَّاسَ سُكْرَى وَمَا هُمْ بِسُكْرَى) [الحج: 2]، ... وَقَالَ جَرِيرٌ،
وَعَيْسَى بْنُ يُونُسَ، وَأَبُو مُعَاوِيَةَ: (سُكْرَى وَمَا هُمْ بِسُكْرَى)²³

Kedua: *Sahih Muslim* oleh Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi (wafat 261h)

Kitab *Sahih Muslim* merangkumi nas-nas al-Quran yang terdapat perbezaan qiraat padanya. Imam Muslim merangkumkannya di dalam kitab *Solah al-Musafirin wa Qasruha*, bab *Bayan Anna al-Quran Unzila 'Ala Sab'ah Ahruf wa Bayan Ma'nahu*, bab *Ma Yata'allaqu bi al-Qiraat*. Selain itu, penulis dapati nukilan-nukilan nas yang mempunyai khilaf qiraat di dalam bab-bab lain.²⁴ Antara contoh periwayatan qiraat di dalam *Sahih Muslim*:

حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا سَأَلَ الْأَسْوَدَ بْنَ يَزِيدَ وَهُوَ يُعَلِّمُ الْقُرْآنَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: كَيْفَ
تَقْرَأُ هَذِهِ آيَةَ (فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ ١٥) [القمر: 15]، أَدَالًا أَمْ دَالًا؟ قَالَ: بَلْ دَالًا، سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ
مَسْعُودٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «مُدْكِرٌ» دَالًا.²⁵

²² Terjemahan: Dikatakan (سَلْسِلًا وَأَعْلَلًا) iaitu sehingga sebahagian mereka tidak mampu melarikan diri. Lihat: Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Jld 6, Ms 164. Pada firman-Nya (سَلْسِلًا وَأَعْلَلًا), Nafi, al-Kisaie, Hisyam daripada Ibn 'Amir dan Abu Bakr daripada 'Asim (Syu'bah) membaca secara tanwin (سَلْسِلًا وَأَعْلَلًا). Selainnya (di kalangan *qurra'*), mereka membacanya tanpa tanwin (سَلْسِلًا وَأَعْلَلًا). Qunbul daripada Ibn Kathir dan Hamzah memberhentikan bacaan padanya tanpa huruf alif, dan selainnya (di kalangan *qurra'*) dengan huruf alif. Lihat: Al-Naisaburi. *Al-Mabsut Fi al-Qiraat al-'Asyr*. Ms 454.

²³ Terjemahan: Berkata Abu Usamah daripada al-A'mash: (تَرَى النَّاسَ سُكْرَى وَمَا هُمْ بِسُكْرَى) ... Berkata Jarir, 'Isa bin Yunus dan Abu Mu'awiyah: (سُكْرَى وَمَا هُمْ بِسُكْرَى). Lihat: Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Jld 6, Ms 97.

²⁴ Imam Muslim tidak menterjemahkan bab-bab di dalam kitab *Sahih*. Sarjana yang meletakkan bab-bab ini ialah al-Nawawi (wafat 676h) berdasarkan kepada ijtihad beliau. Wallahu a'lam.

²⁵ Terjemahan: Abu Ishaq menceritakan kepada kami: Dia berkata: Aku melihat seorang lelaki bertanya kepada Al-Aswad bin Yazid ketika beliau sedang mengajarkan al-Quran di masjid, lalu berkata: Bagaimana awak membaca ayat ini? (فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ ١٥) Huruf dal atau huruf dzal? Berkata beliau: Bahkan huruf dal. Aku telah mendengar 'Abdullah bin Mas'ud pernah berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: (فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ ١٥) huruf dal. Lihat: Al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan. (2003). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy, Jld 1, Ms 565.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۚ ٢١٤) [الشعراء: 214] وَرَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ، حَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى صَعِدَ الصَّفَا، فَهَتَفَ: «يَا صَبَاحَاهُ»، فَقَالُوا: مَنْ هَذَا الَّذِي يَهْتَفُ؟ قَالُوا: مُحَمَّدٌ، فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ»، فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَحْبَبْتُمْ أَنْ حَيَّلًا تَخْرُجَ بِسَفْحِ هَذَا الْجَبَلِ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِي؟» قَالُوا: مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ كَذِبًا، قَالَ: «فَلْيُؤَيِّدْ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»، قَالَ: فَقَالَ أَبُو هَبٍ: تَبَّ لَكَ أَمَا جَمَعْنَا إِلَّا لِهَذَا، ثُمَّ قَامَ فَنَزَلَتْ هَذِهِ السُّورَةُ تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَقَدْ تَبَّ، كَذَا قَرَأَ الْأَعْمَشُ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ.²⁶

1. Periwiyatan Qiraat Di Dalam Kitab Syarah Hadith

Berdasarkan kepada pengamatan penulis terhadap kitab-kitab syarah hadith, terdapat banyak nas dan tekstual hadith yang berkait rapat tentang sebutan kalimah al-Quran. Nas-nas tersebut tidaklah terbatas kepada periwiyatan semata-mata, malahan para sarjana turut mensyarahkan hadith berkaitan ilmu qiraat, mengeluarkan hukum dan *takhrij* hadith berkaitan antara riwayat yang berbeza, menjelaskan makna dan hukum hadith dari sudut penolakan dan penerimaan, menerangkan tokoh yang membaca qiraat tersebut berdasarkan kepada rujukan sumber penulisan di dalam ilmu qiraat dan tafsir. Antara contoh yang boleh dinyatakan di sini ialah:

Pertama: *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari* oleh Ahmad bin ‘Ali Ibn Hajar al-‘Asqalani (wafat 852h)

Imam Ibn Hajar al-‘Asqalani berkata: “Firman-Nya: (كَسَالَىٰ وَكُسَالَىٰ) satu bacaan dengan baris *fathah* pada huruf kaf dan satu lagi baris *dhommah*. Aku katakan: Kedua-duanya ialah qiraat. Jumhur (*qurra*)

²⁶ Terjemahan: Daripada Ibn ‘Abbas berkata: Ketika mana turunnya ayat ini (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۚ ٢١٤), dan juga kumpulan kamu (ahli keluarga dan kaum) di kalangan mereka orang-orang yang ikhlas. Rasulullah SAW telah keluar lalu menaiki bukit Sofa, lalu memanggil: Wahai di waktu pagi. Lalu orang ramai berkata: Siapa yang memanggil itu? Mereka menjawab: Muhammad. Lalu baginda bersabda: Wahai bani fulan, wahai bani fulan, wahai bani fulan, wahai bani ‘Abd Manaf, wahai bani ‘Abd al-Muttalib. Orang ramai pun terus berkumpul di hadapan baginda SAW, seraya baginda bersabda: Adakah kamu semua ingin tahu, sekiranya aku khabarkan kepada kamu bahawa di sebalik bukit ini akan keluar sepasukan kuda (menyerang kamu), adakah kamu akan membenarkanku? Lalu orang ramai menjawab: Ya, kami belum pernah mendustakan kamu. Maka baginda SAW membaca firman-Nya: (bermaksud) Maka sesungguhnya aku adalah pembawa peringatan kepada kamu sebelum (menghadapi) azab yang keras. (Saba’: 46) Dia bersabda: (Tiba-tiba) Abu Lahab berkata: Celakalah kamu. Adakah tujuanmu mengumpulkan kami kerana perkara ini? Kemudian dia terus berganjak. Maka turunlah surah ini (surah al-Masad). Demikian jugalah bacaan Al-A’ mash sehingga akhir surah ini. Lihat: Al-Naisaburi. *Sahih Muslim*. Jld 1, Ms 193.

membacanya dengan baris *dhommah* dan Al-A'raj membacanya dengan baris *fathah* yang merupakan bahasa bani Tamim. Adapun Ibn al-Samaifa' membacanya juga dengan baris *fathah* akan tetapi menggugurkan huruf alif dan membaca huruf sin secara *sukun* dengan disifatkan bacaan tersebut bagi *muannath mufrad* yang menunjukkan makna ramai. Bacaan ini samalah seperti bacaan (تَرَى النَّاسَ) (سَكْرِي).²⁷

Juga, kata beliau: “Bab firman-Nya: (﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾) [Al-Baqarah: 106] yang demikian bagi Abu Dzar (نُسِهَا) dengan baris *dhommah* pada huruf awalnya dan baris *kasrah* pada huruf sin, tanpa huruf hamzah. Selain beliau, membacanya (نَسَّهَا) dan yang pertama ialah bacaan jumhur yang juga menjadi pilihan di sisi Abu ‘Ubaidah dan kebanyakan para *mufasssir*. Bacaan kedua ialah qiraat Ibn Kathir, Abi ‘Amr dan sebahagian mereka (di kalangan *qurra*). Aku akan menyebutkan *taujih* bacaan kedua-duanya dan juga sebahagian qiraat lain yang dikira sebagai *syawaz*.²⁸

Juga, kata beliau: “Berkata al-Farra’: (كُفُوا) dibaca secara *tathqil* dan *takhfif* iaitu baris *dhommah* dan *sukun*. Aku katakan: Baris *dhommah* ialah bacaan jumhur. Hafs (daripada ‘Asim) membacanya dengan baris *fathah* tanpa huruf hamzah. Bacaan *sukun* di sisi Hamzah bersama huruf hamzah ketika wasal dan *ibdal* ketika waqaf.²⁹

Kedua: *Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim bin al-Hajjaj* oleh Yahya bin Syaraf al-Nawawi (wafat 676h)

Imam al-Nawawi mensyarahkan sebuah hadith dengan katanya: “Sabda Nabi SAW: « فلا يؤذي جاره » Maka janganlah dia menyakiti jirannya». Maka yang demikian itu di sisi *usul* iaitu dengan huruf ya’ di akhir kalimah. Dan kami meriwayatkan selain daripada Muslim iaitu (فلا يؤذ) dengan membuang huruf ya’, dan kedua-duanya itu ialah sahih. Maka membuang huruf ya’ itu adalah untuk melarang, sedangkan mengekalkan huruf ya’ itu adalah bahawa ia merupakan *khobar* (predikat) yang membawa erti larangan, maka ia lebih menepati. Antara lain firman Allah SWT: (لَا تُضَارُّوْا وَلِدَهُ بَوْلِدِهَا) mengikut bacaan imam yang membaca baris *dhommah* (pada huruf ra’).³⁰

²⁷ Al-‘Asqalani, Ahmad bin ‘Ali Abu al-Fadhl. (2019). *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*. Kaherah: Dar Ibn al-Jauzi, Jld 11, Ms 178.

²⁸ Itir. Jld 8, Ms 167.

²⁹ Itir. Jld 8, Ms 740.

³⁰ Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf Abu Zakariyya. (2012). *Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ibn Hazm, Jld 2, Ms 20. Kitab: Iman, Bab: Galakan Memuliakan Jiran Tetangga dan Tetamu.

Juga, firman-Nya: (هَلْ عَسَيْتَ) dengan baris *fathah* pada huruf ta' menunjukkan *khitob* (kata ganti nama kedua). Dikatakan dibaca baris *fathah* pada huruf sin dan juga baris *kasrah*, kedua-duanya merupakan bahasa Arab. Ia juga dibaca dalam qiraat tujuh. Nafi' membaca baris *kasrah* dan selain beliau membaca baris *fathah*, dan ia merupakan paling fasih lagi masyhur dalam bahasa Arab.³¹

Imam al-Nawawi turut berkata: “Adapun (أَلْمُحْصَنَاتُ الْعُفْلَاتُ), maka dibaca dengan baris *kasrah* dan juga *fathah* pada huruf sod, yang mana kedua-duanya ialah bacaan dalam qiraat tujuh. Al-Kisaie membacanya dengan baris *kasrah* dan selain beliau membacanya dengan baris *fathah*.³²

PENUTUP

Ilmu qiraat telah pun disentuh dan dibincangkan secara ilmiah dalam penulisan para sarjana hadith sejak dahulu lagi. Penguasaan serta kepedulian mereka terhadap selok-belok seni bacaan al-Quran ini dapat dilihat menerusi kesungguhan mereka dalam bertalaqqi al-Quran dan memperoleh susur jalur sanad qiraat seperti Humaid bin Qais al-'Araj (wafat 130H), 'Ali bin 'Umar al-Daruquthni (wafat 385H), Shihabuddin Abu Syamah al-Maqdisi (wafat 665H). Selain itu, terdapat beberapa contoh petikan dan nukilan daripada kitab riwayat hadith dan kitab syarah hadith yang menyentuh perbincangan berkaitan ilmu qiraat. Juga, sebahagian daripada mereka mengarang kitab khusus dalam membicarakan ilmu qiraat seperti kitab *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar* oleh al-Zahabi (wafat 748h). Ketokohan para sarjana hadith dalam ilmu qiraat ini lebih terserlah apabila mereka bukan sahaja menyatakan perbezaan bacaan sesuatu firman Tuhan, malahan mereka turut berhujah dan menjadikan qiraat sebagai dalil dalam penetapan sesuatu hukum sama ada dari sudut bahasa, fikah, sastera Arab dan sebagainya.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim

Al-'Asqalani, Ahmad Bin 'Ali Abu Al-Fadhl. (2019). *Fath Al-Bari Syarh Sahih Al-Bukhari*. Kaherah: Dar Ibn Al-Jauzi

Al-Bukhari, Muhammad Bin Isma'il Abu 'Abdillah. (2001). *Sahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar Thauq Al-Najah

Al-Daruquthni, 'Ali Bin 'Umar Bin Ahmad. (2013). *'Ilal Al-Daruquthni*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah

³¹ Itir, Jld 3, Ms 23. Kitab: Iman, Bab: Penetapan Hukum Orang Mukmin Melihat Tuhannya Pada Hari Akhirat.

³² Itir, Jld 2, Ms 84. Kitab: Iman, Bab: Dosa-doa Besar dan Yang Paling Besar.

- Al-Jauzi, Jamaluddin ‘Abd Al-Rahman Bin ‘Ali. (1995). *Al-Muntazam Fi Tarikh Al-Muluk Wa Al-Umam*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiah
- Al-Mansuri, Abu Al-Toyyib Naif Bin Solah. (2007). *Al-Dalil Al-Mughni Li Syuyukh Al-Imam Abi Al-Hasan Al-Daruquthni*. Kaherah: Dar Al-Kayan
- Al-Naisaburi, Ahmad Bin Al-Husain. (1981). *Al-Mabsut Fi Al-Qiraat Al-‘Asyr*. Damsyiq: Majma’ Al-Lughah Al-‘Arabiyyah
- Al-Naisaburi, Muslim Bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan. (2003). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya’ Al-Turath Al-‘Arabiy
- Al-Nawawi, Yahya Bin Syaraf Abu Zakariyya. (2012). *Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim Bin Al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ibn Hazm
- Al-Qurtubi, Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Bakr. (2006). *Al-Jami’ Li Ahkam Al-Quran*. Beirut: Muassasah Al-Risalah
- Al-Qurtubi, Yusuf Bin ‘Abdullah Bin Muhammad. (2008). *Al-Tamhid Li Ma Fi Al-Muwatta’ Min Al-Ma’ani Wa Al-Asanid*. Kaherah: Al-Faruq Al-Hadithah
- Al-Sofadi, Salahuddin Khalil Bin Aibak. (2000). *Al-Wafi Bi Al-Wafayat*. Beirut: Dar Ihya’ Al-Turath
- Al-Suyuti, ‘Abd Al-Rahman Bin Abi Bakr Jalaluddin. (1998). *Tobaqat Al-Huffaz*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiah
- Al-Zahabi, Abu ‘Abdillah Muhammad Bin Ahmad Bin ‘Uthman. (2006). *Siyar A’lam Al-Nubala’..* Kaherah: Dar Al-Hadith
- Al-Zahabi, Abu ‘Abdillah Muhammad Bin Ahmad Bin ‘Uthman. (2008). *Ma’rifah Al-Qurra’ Al-Kibar ‘Ala Al-Tobaqat Wa Al-A’sor*. Kaherah: Dar Al-Salam
- Al-Zahabi. (2003). *Tarikh Al-Islam Wa Wafayat Al-Masyahir Wa Al-A’lam*. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami

PEMAHAMAN HADITH DALAM KALANGAN MASYARAKAT DI MALAYSIA: KAJIAN DALAM MEDIA SOSIAL DI MALAYSIA

Amran Abdul Halim, Abdulloh Salaeh, Walid Mohd Said, Syed Najihuddin Syed Hassan,
Nidzamuddin Zakaria, Mohd Fauzi Mohd Amin, Amiruddin Mohd Sobali
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: amranabdulhalim@usim.edu.my

ABSTRAK

Sunnah Nabawiyah atau hadith adalah sumber rujukan kedua yang utama dalam Islam. Sumber berkenaan telah dinyatakan melalui al-Quran dan hadith malah sarjana Muslim juga turut bersepakat bahawa hadis Nabi berkenaan memainkan peranan penting dalam proses penetapan sesuatu hukum. Peranannya adalah sebagaimana penggunaan al-Quran dalam penentuan hukum hakam dan syariat Islam. Oleh itu, penulisan kertas kerja ini bertujuan untuk mengenal pasti serta mengupas isu-isu salah faham hadith yang mengelirukan masyarakat di Malaysia. Penulis cuba meneliti dan menganalisis isu-isu tersebut melalui media sosial seperti artikel, laporan akhbar Malaysia dan lain-lain yang berkaitan isu-isu salah faham hadith di Malaysia. Antara sebab berlakunya kekeliruan dan salah faham masyarakat terhadap hadith ialah dengan berkembangnya teknologi, masyarakat mendapat dan mentafsir maklumat mengenai hadith tanpa merujuk ahli agama, menggunakan logik akal dalam penafsiran hadis, memahami hadis tanpa mengambil kira maqasid, salah faham terhadap pendekatan kontekstual dan lain-lain. Hasil dari penulisan ini diharap dapat membantu penyelidik khususnya serta umat Islam amnya dalam memahami hadith-hadith Rasulullah saw. Juga disarankan agar merujuk kepada kitab-kitab atau sumber hadith yang muktabar serta para rujukan dari kalangan ulama dan juga dapat menyedarkan masyarakat serta membantu mereka dalam memahami hadith-hadith Rasulullah saw dan intipati kandungannya untuk diamalkan dengan cara yang betul.

Kata Kunci: Salah faham, Kontekstual, Media Sosial, Maqasid.

PENGENALAN

Sunnah Nabawiyah atau hadith adalah sumber rujukan kedua yang utama di dalam Islam. Hal ini kerana sumber berkenaan telah dinyatakan melalui, al-Quran dan hadith malah sarjana Muslim juga turut bersepakat bahawa hadis Nabi berkenaan memainkan peranan penting dalam proses penetapan sesuatu hukum. Peranannya adalah sebagaimana penggunaan al-Quan dalam penentuan hukum hakam syariat islam. Tetapi disebabkan faktor-faktor yang tertentu kesucian hadith telah diancam dan perkara tersebut telah mengakibatkan hadith yang wujud pada hari ini menjadi pelbagai status yang mana terdapat hadith yang sahih, hasan, dha'if, dan yang palsu. Oleh itu, tidak semua perkara yang berkaitan dengan hadith atau sunnah semestinya betul kerana boleh jadi sumber yang digunakan tidak boleh digunakan sebagai hujah atau keterangan. (Mohd Farhan Md Ariffin, 2016)

Allah SWT menjadikan manusia sebagai khalifah dan hambaNya di muka bumi ini. Tugas sebagai khalifah untuk mentadbir bumi dibekalkan dengan al-Quran dan Al-Hadith sebagai panduan.

Ianya adalah di antara nikmat terbesar yang dikurniakan Allah s.w.t kepada umat ini iaitu menerima harta pusaka Rasulullah s.a.w, wahyu al-Qur`an dan al-hadith yang menjamin daripada kesesatan selagi kita berpegang teguh dengan kedua-duanya. Hadis-hadis telah diterima dan dijaga oleh para sahabat seterusnya sampai kepada kita hari ini. Para ulama telah menulis dan membukukan hadis dengan pelbagai metode yang membuktikan kepada kita bahawa mereka sudahpun memiliki metodologi dalam kajian dan penulisan mereka.

Kedudukan hadith sebagai sumber kedua syariat Islam telah diakui oleh Al-Quran, hadith itu sendiri dan juga ulama-ulama Islam dari masa lalu hingga kini. Kepentingannya tidak dapat dinafikan tanpa hadis manusia yang tidak dapat mengenali, memahami dan mengamalkan ajaran Allah yang terkandung dalam Al-Quran. Perkembangan ilmu sentiasa berterusan daripada semasa ke semasa dan tidak akan terhenti sehinggalah berlakunya hari kiamat. Manusia sentiasa memerlukan pengetahuan kerana dengan pengetahuan itu mereka akan menjadi lebih dekat satu sama lain dengan pencipta mereka.

Menurut Imam Ahmad Ibn Hanbal *al-Sunnah* adalah merupakan tafsiran, penerangan atau huraian maksud bagi ayat-ayat al-Qur'an¹. Segala kesamaran, sama ada yang umum dan sebagainya, atau segala maksud yang tersirat yang susah difahami oleh umat Islam, maka *al-Sunnah* yang akan mengkhusus dan menjelaskan dengan lebih terperinci. Oleh yang demikian umat Islam tidak dapat melaksanakan ajaran Islam dengan sempurna seandainya tidak berpandukan kepada *al-Sunnah*. Seandainya al-Qur'an tidak memerlukan penjelasan dari hadith-hadith atau *al-Sunnah*, bagaimanakah cara-cara untuk kita mengerjakan solat, berpuasa di bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, mengerjakan haji dan lain-lain, walaupun kesemua perkara tersebut dinyatakan dalam al-Qur'an?

Terdapat dalil atau bukti yang menunjukkan al-Qur'an memerlukan pentafsiran, penjelasan atau penerangan dari Rasul Allah SAW iaitu sebagaimana firman Allah SWT:

Maksudnya: "Kami turunkan kepada kamu al-Qur'an, agar kamu menjelaskan kepada umat manusia terhadap apa yang diturunkan kepada mereka agar mereka berfikir".

Surah al-Nahl: 44

Penjelasan dan penerangan Rasul Allah SAW adalah dengan perkataan, perbuatan atau *taqrir* (persetujuan) Baginda SAW terhadap perkataan dan perbuatan para sahabat, yang mana semuanya ini adalah diistilahkan dengan *al-Sunnah* atau hadith.

Al-Sunnah adalah merupakan wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan Jibril AS. Sebahagiannya melalui ilham kepada Nabi SAW, dan ada juga yang merupakan ijtihad Nabi SAW hasil pengetahuan baginda dalam ilmu al-Qur'an, kaedah-kaedah syariat dan lain-lain kelebihan yang telah dikurniakan oleh Allah S.W.T kepada Nabi Muhammad SAW.²

Oleh yang demikian, semua masyarakat Islam yang dianggap sebaik-baik umat, iaitu umat Nabi Muhammad SAW, tanpa mengira bangsa, keturunan, pangkat atau warna kulit, diseru supaya patuh dan taat terhadap apa-apa yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, sama ada *al-Sunnah* itu merupakan wahyu ataupun ijtihad Nabi SAW, sebagaimana yang dapat difahami dari maksud firman Allah S.W.T.:

¹ Abu Syahbah Muhammad ibn Muhammad, *Difa' 'an al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Jil, 1991), 13.

² Amran bin Abdul Halim, *Hadith-hadith berkaitan bid'ah: Analisis terhadap hadith-hadith Sunan al-Sittah*. (Kuala Lumpur: Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2007), 2.

Maksudnya: "*Dan dia (Muhammad) tidaklah memperkatakan melalui hawa nafsu semata-mata, melainkan ia adalah wahyu yang diutuskan kepadanya*".

Surah *al-Najm* (53): 3-4

Maksudnya: "*Segala apa yang dibawa oleh Rasul hendaklah kamu ambil, dan segala yang dilarang olehnya maka hendaklah kamu jauhinya*".

Surah *al-Hasyr* (59): 7

Ayat di atas berkaitan dengan kewajipan menerima segala syariat dan sunnah yang disampaikan oleh Rasul Allah SAW dan larangannya ialah menjauhi segala tegahan atau apa-apa yang tidak disyariatkan oleh Rasul Allah SAW.

Isu-Isu Salah Faham Hadith Di Malaysia

Pemahaman tentang ilmu hadith adalah penting untuk menghasilkan penafsiran yang betul mengenai hadith. Menurut Ibnu Qayyim dalam kitab *al-Ruh* menjelaskan bahawa umat Islam seharusnya memahami dari Nabi SAW apa yang di maksudkannya tanpa melampaui dan mengurangkan dan jangan sekali-kali memahami ucapan Nabi saw dengan kefahaman yang tidak boleh dipertanggung jawabkan dan jangan mengurangi daripada maksudnya dan daripada apa yang dikehendaki oleh Rasulullah saw daripada petunjuk dan penjelasan.

Menurut Yusuf Al-Qardawi (2006), terdapat lapan disiplin yang diperlukan untuk memahami suatu hadis. Antaranya ialah, memahami hadis berdasarkan al-Quran, menghimpunkan hadis yang berkaitan dalam satu tajuk, mentarjihkan hadis yang kelihatan bercanggah, memahami hadis berdasarkan asbab al-wurud, membezakan wasilah yang berubah dan tujuan yang tetap, memisahkan perkara yang hakiki dan simbolik, memahami antara yang ghaib dan nyata serta memastikan makna sebenar bagi lafaz hadis.

Salah Faham Tentang Hadith Lalat



OFFICIAL WEBSITE
MUFTI OF FEDERAL TERRITORY

Language :   Others
Theme Color:   
Text Size: 

HOME INTRODUCTION SERVICES ARTICLES SOURCES FALAK CONTACT US

Bayan Linnas
Irayad Fatwa
Al Kefi li al-Fatawi
Irayad al-Hadith
Irayad Uul Fiqh
Tahqiq al-Masail
Al-Afkar
Bayan Li al-Haj
Taahih al-Mafahim

Home » Articles » Bayan Linnas »
BAYAN LINNAS SIRI KE-165: LALAT DALAM AL-QURAN DAN AL-HADITH: AMTHAL, KAJIAN SAINTIFIK DAN JAWAPAN TERHADAP SALAH FAHAM

BAYAN LINNAS SIRI KE-165: LALAT DALAM AL-QURAN DAN AL-HADITH: AMTHAL, KAJIAN SAINTIFIK DAN JAWAPAN TERHADAP SALAH FAHAM

Details
Uploaded by Admin PMWP
Published: 06 February 2019

Bayan Linnas



Mukadimah

Alhamdulillah, pujian dan syukur kepada Illahi dengan pelbagai kurniaan dan anugerah yang tidak terhitung buat kita semua. Selawat dan salam ke atas Nabi SAW, keluarga, sahabat dan yang mengikut jejak langkahnya hingga hari kesudahan.

Kami merasa terpenggil untuk menjawab isu lalat sekalipun amat remeh pada sebahagian orang. Tetapi sebenarnya isu ini dinyatakan dalam nas al-Quran dan Hadis sama ada dalam bentuk *amthal* atau perumpamaan. Begitu juga berkaitan hukum yang ada kena mengena dengan kehidupan manusia. Justeru, dalam menjelaskan salah faham berkenaan dengan fakta lalat yang dilihat semata-mata membawa virus atau penyakit kepada manusia, pada saat yang sama penyelesaian yang ditunjukkan oleh Hadyun Nabawi agak berbeza dengan prasangka dan fahaman orang ramai pada zaman kini yang

Lalat merupakan sejenis serangga yang boleh terbang, yang makan dengan memuntahkan air liurnya keluar dan menyerap kembali makanan yang separuh hadam masuk ke dalam perutnya melalui belalainya.

Ia merupakan sejenis serangga yang mampu menyebarkan penyakit, disebabkan cara permakannya dan sifatnya yang sering terbang ketempat yang kotor seperti dalam tandas, tempat sampah dan sebagainya. Ia juga termasuk dalam salah satu jenis serangga makhluk perosak yang paling mudah dijumpai (Zulkifli Mohamad al-Bakri, 2019).

Oleh kerana lalat merupakan agen yang membawa penyakit, maka nabi SAW menyuruh agar di'neutral'kan racun yang ada pada lalat sekiranya ia terjatuh di dalam air. Daripada Abu Hurairah RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

Maksudnya: “Apabila lalat termasuk ke dalam bekas salah seorang daripada kamu, maka rendamkanlah kesemuanya (lalat) kemudian buanglah ia. Ini kerana, salah satu daripada sayapnya adalah penawar dan sebelah lagi adalah penyakit.” Riwayat al-Bukhari (5782)

Pada hadith tersebut terdapat I’jaz Ilmi kerana ilmu moden telah membuktikan bahawa wujudnya penyakit di salah satu daripada sayap lalat dan wujud juga penawar di sebelah lagi sayap yang lain.

Sehubungan dengan itu, apabila dirujuk kepada hadith nabi SAW didapati bahawa nabi SAW menyuruh agar ‘segera’ ditenggelamkan lalat yang jatuh ke dalam air. Hikmah daripada menenggelamkan lalat itu dengan segera adalah supaya bakteria yang bermanfaat dapat mengeluarkan ‘bahan’ yang boleh mematikan segala bakteria lain yang membawa mudharat yang terdapat pada lalat dan seterusnya dapat menjadi penawar dan ubat.

Ketidakmampuan dan ketidakfahaman menyebabkan ada pihak yang menolak kebenaran hadith ini. Dr Yusuf al-Qaradhawi dalam kitab *Fatawa Mu’asirah*, menjawab pihak yang menolak hadith ini. Antara hujah beliau ialah:

- a) Pihak berkenaan tidak sepatutnya menolak hadith ini dan hadith-hadith lain hanya disebabkan teksnya yang bertembung dengan logik akal manusia. Percanggahan yang berlaku di sini bukan berpunca daripada hadith itu. Tetapi, ia berpunca daripada kemampuan akal manusia. Setiap orang yang mengambil berat terhadap ilmu-ilmu moden begitu menghormati akal fikiran mereka.
- b) Pandangan yang menyatakan, tiada sebarang rawatan penyakit menggunakan lalat dalam bidang perubatan adalah pandangan tidak tepat. Saya sendiri mempunyai sumber-sumber rujukan lampau yang menjelaskan, terdapat rawatan perubatan terhadap beberapa penyakit yang menggunakan lalat. Contohnya pada kurun ke-13 rawatan terhadap masalah Fraktur Multipleks dan kereputan kritikal dilakukan menggunakan lalat.
- c) Hadith ini menyatakan kepada kita berkenaan perkara ghaib mengenai kewujudan racun pada lalat. Sedangkan perkara ini masih belum ditemui oleh sains moden secara pasti, melainkan pada dua kurun yang lalu. Sebelum penemuan ini, para saintis mampu sahaja mendustakan hadith Nabi SAW ini kerana mereka tidak menemui sebarang mudarat pada lalat. Kemudian, selepas mereka mendapati kewujudan bakteria-bakteria pada serangga itu, mereka kembali membenarkan hadith ini.
- d) Sesiapa yang mendapati lalat jatuh ke dalam bekas minumannya, lalu dia berasa jijik menggunakannya, dia tidak perlu meminumnya. Ini kerana, Allah SWT tidak pernah membebankan seseorang itu melainkan terhadap apa yang dia mampu dilakukan.
- e) Hadith ini tidak pernah menyuruh sesiapa pun menangkap lalat dan meletakkannya di dalam bekas minuman. Hadith ini juga tidak menggesa kita supaya membiarkan bekasbekas makanan dibiarkan terdedah. Bahkan, hadith ini tidak menyuruh seseorang itu mengabaikan kebersihan rumah dan jalan raya, serta penjagaan tempat tinggal daripada dimasuki serangga itu.

Walaupun lalat hanyalah seekor serangga yang kecil, namun makhluk ciptaan Allah ini sangat unik. Ia sekaligus membuka ruang kepada manusia untuk berfikir dan merenung kehebatan dan kekuasaan Allah SWT.

Salah Faham Hadith Berkaitan Pemakanan Sunnah

Apabila disebut tentang pemakanan sunnah, ramai yang membayangkan produk-produk makanan atau suplemen yang mengandungi buah kurma, buah zaitun, buah tin, buah delima, dan habbatus sauda. Sememangnya terdapat hadith Nabi Muhammad SAW mengenai fadilat makanan tersebut. Misalnya, Nabi SAW menyatakan bahawa antara makanan terbaik adalah *habbah al-Sawda'* yang boleh menjadi penawar bagi pelbagai jenis penyakit melainkan *al-Sam* (mati). Terdapat juga tempat di dalam al-Quran yang menyebut tentang makanan sunnah misalnya buah tin, buah zaitun, dan buah kurma. Contohnya dalam surah tin, Allah bersumpah dengan buah tin dan zaitun:

“Demi buah tin dan zaitun” (Surah At-tin:1)

Namun, disebabkan kedangkalan dan salah faham masyarakat terhadap pengetahuan hadis, hadis dan nas-nas yang bersangkutan paut dengan pemakanan dijadikan sandaran untuk mengambil suplemen atau melakukan amalan diet dengan makanan yang dikatakan makanan sunnah. Malah, terdapat makanan sunnah yang memudaratkan sama sekali seperti Jus al-Sunnah yang dilaporkan mengandungi bahan kimia terlarang seperti steroid (Awani, 2018).



Rajah 2: Jus Al-Sunnah yang mengandungi bahan kimia memudaratkan.

Antara bentuk salah faham lain terhadap pemakanan sunnah dalam masyarakat Islam di Malaysia adalah menganggap semua barang makanan yang bercop halal adalah baik (Ahmad, Yakub, Yusoff, & Ariffin, 2015). Kebanyakan anggota masyarakat mengambil pendekatan selagi terdapat logo halal pada makanan, maka tidak menjadi masalah untuk mengambil makanan atau produk tersebut. Sementara kita digalakkan untuk mencari makanan yang halal, kita juga digalakkan untuk mengambil makanan yang *'thayyiban'* iaitu makanan yang baik. Pengambilan makanan yang halal tetapi tidak sihat seperti mi segera, makanan tinggi kandungan gula, makanan ringan, tidak selari dengan konsep makanan *'halalan thayyiban'* yang dianjurkan oleh Islam. Malah, masyarakat mengambil sebarang makanan diyakini halal tetapi cara

pemakanan tidak mengikut cara pemakanan Nabi Muhammad SAW yang makan hanya apabila lapar dan berhenti sebelum kenyang.

Menurut Khader Ahmad (2015), masyarakat Malaysia mendefinisikan “*makanan sunnah*” sebagai semua makanan yang berasal dari al-Quran dan Hadis ataupun makanan yang diproses dengan membaca selawat keatas Nabi dan makanan yang dibacakan ayat-ayat al-Quran. Perkara seperti ini sebenarnya tidak ada asalnya dalam hadis mahupun al-Quran. Allah ada menyebut dalam surah al-Baqarah ayat 172 yang bermaksud, “*Wahai orang-orang Yang beriman! makanlah dari benda-benda Yang baik (yang halal) Yang telah Kami berikan kepada kamu*”. Ayat ini menjelaskan bahawa Allah menyuruh kita mengambil makanan yang halal dan baik sahaja.

Berkaitan makanan sunnah pula, terdapat segelintir masyarakat menganggap makanan sunnah seperti buah delima, madu, kismis dan kurma sahaja. Hal seperti inilah yang menjadi salah faham masyarakat terhadap sesuatu hadis kerana masyarakat kini bersifat “*mudah luntur*” dengan perkataan sunnah. Walhal perkara tersebut tidak pernah diasaskan oleh Rasulullah saw. Untuk meluruskan kesalahfahaman ini, masyarakat perlulah peka terhadap setiap maklumat yang didapati. Tidak boleh menerima seratus peratus sebelum mengkaji sama ada maklumat tersebut sahih atau sebaliknya.

Menurut Khader Ahmad (2015) pemahaman paling tepat berkaitan makanan sunnah ialah makanan yang membawa kebaikan kepada manusia sama ada yang disebutkan dalam al-Quran, Hadis ataupun yang tidak disebutkan dalam keduanya asalkan baik dan halal. Itulah sebenarnya makanan sunnah.

Salah Faham Penyamatarafan Wanita Dan Haiwan

Selain salah faham hadis tentang pemakanan sunnah, terdapat salah faham hadis penyamatarafan wanita dan haiwan yang digunakan untuk mengangkat perjuangan feminisme. Hadis tersebut dipetik daripada artikel yang ditulis oleh Norhasnira Ibrahim dan lain-lain (Ibrahim, Hamisan, & Yabi, 2018) yang ditemui dalam banyak kitab muktabar seperti Sahih Muslim, Sunan al-Tarmidhi dan Sunan Abu Dawud:

“Solat itu terputus oleh wanita, keldai dan anjing.” (Riwayat Muslim)

Banyak pihak yang menggunakan hadis ini sebagai bukti ajaran Islam menyamakan kaum wanita dengan haiwan seperti keldai dan anjing terutamanya golongan yang memperjuangkan ideology feminisme dan golongan anti-hadis. Aktivis-aktivis feminisme yang menekankan hak kesamarataan antara lelaki dan wanita menggunakan ayat ini sebagai dalil bahawa agama Islam merendahkan martabat wanita. Menurut Norhasrina Ibrahim dan lain-lain, hadis sebegini boleh dilabelkan sebagai hadis misogini atau anti-wanita. Menurut sebuah kajian, tidak sampai 0.5% daripada jumlah keseluruhan hadis dalam kitab Sahih Bukhari bersifat misogini (Hamisan & Dahlan, 2017).



Rajah 3: Anggota perhimpunan feminisme membawa sepanduk 'Feminisme Untuk Semua'

Versi yang sempurna bagi hadis di atas adalah tentang penekanan untuk meletakkan sutrah atau hadangan di hadapan orang yang bersolat agar mengelakkan kejadian melintas di hadapan orang yang bersolat seperti mana yang terdapat dalam *Sahih Muslim*:

Sabda Rasulullah SAW: Solat akan terputus disebabkan oleh wanita, keldai dan anjing. Oleh itu, letakkanlah penghadang (di hadapannya) sepanjang pelana haiwan tunggangan.³ (Sahih Muslim, 4: 1034)

Dalam beberapa kitab hadith yang muktabar seperti Sunan Abu Dawud dan Sunan al-Nasa'i, terdapat hadith lain yang berkait rapat dengan hadis di atas yang memperincikan ehwal wanita sebagai penyebab terputusnya solat. Ibnu Abbas RA telah meriwayatkan terputusnya solat adalah disebabkan wanita berada dalam keadaan haid

Sabda Rasulullah SAW: Solat akan terputus disebabkan oleh anjing hitam dan wanita dalam keadaan haidh.⁴ (Sunan Abu Dawud, 2: 703; Sunan al-Nasa'i, 1: 9: 752)

Kesalahan mengambil frasa dalam hadis secara tekstual dan bukan kontekstual menyebabkan orang awam membuat tafsiran yang salah terhadap hadis berkenaan terputusnya solat. Perbuatan tidak merujuk kepada banyak sumber lain dalam menghuraikan hadis menyebabkan sesetengah pihak yang manipulatif menggunakan kandungan hadith untuk kepentingan diri mereka sendiri.

Salah Faham Fadhilat Puasa Bulan Rejab

³ Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj, "Sahih Muslim," dalam *Mawsu'ah al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih ibn 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh. Riyadh: Dar al-Salam, 2000.

⁴ Abu Dawud, Sulayman ibn al-Asy'ath, *Sunan Abu Dawud*. Beirut: Dar Ihya' al-Sunnah al-Nabawiyyah, t.t.

Menjejak sahaja ke dalam bulan Rejab, rata-rata mula berkongsi di media sosial masing-masing tentang fadilat yang boleh diperolehi dengan melakukan ibadah mudah dan memperoleh ganjaran pahala yang besar.



Rajah 4.1: Petikan akhbar tentang hadith palsu pada bulan Rejab.

Sumber: Fady Samsudin, (2018).

Melalui petikan akhbar tersebut, antara hadith popular yang tersebar di Malaysia ialah kelebihan berpuasa pada bulan Rejab yang menjanjikan ganjaran besar seperti diampunkan dosa selam-lamanya. Ramai yang mempercayai hadith tersebut dan mengikutinya. Walau bagaimanapun, tiada sebarang hadith sahih yang menyokong tentang kelebihan berpuasa pada bulan Rejab ini. Dr. Arief Salleh Rosman (2018) mengatakan bahawa hadith ini adalah dalam kategori hadith maudhu'. Amalan ini dikatakan bermula dari zaman Jahiliyah yang sangat mengagungkan bulan Rejab sehingga mereka menjadikan bulan Rejab sebagai bulan perayaan. "Ibnu Hajar al-'Asqalani juga menjelaskan tentang larangan berpuasa sebulan penuh pada bulan Rejab kerana amalan tersebut seperti amalan orang Arab Jahiliyah yang begitu mengagungkan bulan Rejab.

Namun, tidak menjadi kesalahan untuk berpuasa sunat seperti bulan lain dan pastinya mendapat ganjaran pahala. Umpamanya berpuasa sunat pada hari Isnin dan Khamis, serta puasa sunat tiga hari dalam sebulan dan puasa sunat tiga hari *ayyamul bidh* (13,14 dan 15 hb hijrah setiap bulan) dan lain-lain.

PENUTUP

Berdasarkan penulisan di atas, dapatlah dilihat bahawa masih terdapat dari mana-mana kelompok masyarakat yang tidak dapat memahami maksud hadith dengan baik. Ini adalah disebabkan mereka memahami maksud hadith secara zahirnya sahaja tanpa melihat kepada maksud konteks hadith yang sebenar.

Mereka juga gagal merujuk kepada penjelasan para ulama terhadap huraian sesuatu hadith yang boleh didapati dari mana-mana kitab syarah hadith seperti *Fath al-Bari*, *Syarah Sahih Muslim*, dan juga kitab-kitab syarah hadith yang lain sama ada terdahulu dan semasa. Mereka juga tidak merujuk kepada ulama yang ada yang pakar dalam bidang hadith dan juga bidang-bidang yang lain. Mereka hanya mengambil jalan mudah dengan hanya melihat kepada terjemahan zahir kepada sesuatu hadith tanpa memahami pendetailannya.

Berdasarkan penulisan ini juga dapatlah disimpulkan bahawa pengajian hadis dalam kalangan masyarakat adalah amat penting dan tidak boleh diabaikan. Kita tidak boleh memandang ringan berkenaan hal ini kerana kesalahan dalam memahami hadis akan mengakibatkan kita terpesong daripada ajaran Islam yang sebenar dan semakin jauh daripada sunnah Rasulullah saw. Kesemua salah faham tersebut dapat diperbetulkan dengan pendedahan ilmu hadith yang perlu diambil berat oleh seluruh lapisan masyarakat.

Penulisan di atas hanya sebahagian sahaja dari salah faham masyarakat terhadap hadith-hadith Rasulullah saw. Banyak lagi isu-isu lain yang tidak dijelaskan di sini berkenaan perkara tersebut disebabkan keterbatasan kajian seperti mempercayai bumi ini datar, salah faham terhadap fadhilat amalan, isu Kassim Ahmad dan lain-lain. Adalah amat diharapkan dari hasil penulisan ini, dapat menjadi rujukan untuk umat Islam bagi merungkai dan menyelesaikan segala kesilapfahaman masyarakat terhadap beberapa isu sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini.

RUJUKAN

Al-Syatibi, Ibrahim ibn. Musa, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

Asnawi Haji Ehsan, 2003, *Ilmu Hadis: Hadith Sebagai Sumber Hukum Islam* Dewan Bahasa dan Pustaka. hal. 157

Ahmad Sanusi Azmi, Zulhilmi Mohamed Nor, Mohd Norzi Nasir, (2017) *Kekeliruan Dan Kritikan Terhadap Sahih Bukhari: Satu Tinjauan Awal*, Universiti Sains Islam Malaysia.

'Abbas Mutawalli, *al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Makanatuha fi al-Tasyri'*. T.t. dan t.t.p.

'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.

Abu Dawud, Sulayman ibn al-Asy'ath, *Sunan Abu Dawud*. Beirut: Dar Ihya' al-Sunnah al-Nabawiyyah, t.t.

Ahmad, K., Yakub, M., Yusoff, Z. M., & Ariffin, M. F. (2015). *Salah Faham Terhadap Istilah "Makanan Sunnah" dalam Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia: Satu Analisis*. Universiti Malaya: Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam.

Al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammd ibn Isma'il al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari," dalam *Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih ibn 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh. Riyadh: Dar al-Salam, 2000.

Faisal Ahmad Shah Mohamad, Hasbullah Salim (2008), Pengaruh Sahih al-Bukhari dalam Masyarakat Islam di Malaysia: Satu Analisis dari Aspek Pengajaran, Penulisan dan Penterjemahan, *Jurnal Perspektif* Jil. 2 Bil. 2 (1-17) ISSN 1985 - 496X.

Hasliza Hassan (2019), Pelajari Hadis Perlu Berguru Elak Salah Tafsir, Rencana Agama, *Berita Harian*, 14 Oktober 2019

Ibn Hajar al-‘Asqalani, Ahmad ibn ‘Ali, Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari, c. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, Sunan Ibn Majah. Al-Qahirah: Dar al-Hadith, 1994.

Ibn Rajab al-Hanbali, ‘Abd al-Rahman ibn Syihab al-Din ibn Ahmad ibn Rajab al-Hanbali, *Jami‘ al-‘Ulum wa al-Hikam*. Beirut: Dar al-Khayr, 1993.

Mohammad Mustaqim bin Malek (2019), Habbatus Sauda’ Penawar Penyakit?, *Utusan Malaysia*, 15 Julai 2019.

Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj, “Sahih Muslim,” dalam *Mawsu‘ah al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih ibn ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh. Riyadh: Dar al-Salam, 2000.

Zulkifli Mohamad al-Bakri (2013), *Irsyad Al-Qari’*: Bi Syarhi Mukhtasar Sahih Al-Bukhari, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Putrajaya.

Zulkifli Mohamad Al-Bakri (2019), *Bayan Linnas Siri Ke-165: Lalat Dalam Al-Quran Dan Al-Hadith: Amthal, Kajian Saintifik Dan Jawapan Terhadap Salah Faham*, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Putrajaya, Malaysia.

ANALISIS HADITH DI DALAM KITAB RISALAH TAZKIRAH AL-GUFLAH FI BAYAN ASRAR AS-SOLAT

Abdulloh Salaeh, Amran Bin Abdul Halim, Syed Najihuddin Syed Hassan, Mohd. Fauzi Bin Mohd Amin, Nidzamuddin Zakaria, Mahsor Yahya, Walid Bin Mohd Said, Mesbahul Hoque

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: abdulloh@usim.edu.my

ABSTRAK

Agama Islam telah datang menerangi di Kepulauan Tanah Melayu ini semenjak dari abad ke 16 Masihi lagi. Perkembangan Agama Islam yang begitu pantas ini berjaya melahirkan ramai ilmuan dan cendekiawan yang hebat khususnya di tanah Pattani. Ini dapat disaksikan pada Abad ke 17 Masihi di mana di zaman inilah lahir ramai ulama dari kepulauan nusantara ini, antaranya tokoh yang amat terkenal iaitu Syeikh Daud Al-Fatani dan Syeikh Abdullah bin Idris Bendam Badam dan lain-lain. Kelahiran ini bukan sahaja melahirkan tokoh yang terkenal malah kitab-kitab rujukan yang masih segar sehingga zaman moden ini. Antara kitab yang masih digunakan bagi Syeikh Abdullah bin Idris Bendam Badam ialah Kitab Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat. Kitab ini bukan sahaja menjadi bahan rujukan bahkan dijadikan sebagai bahan pembelajaran utama di beberapa institusi pondok yang masih wujud sehingga sekarang. Kitab ini sebagai asas pembelajaran mereka tentang solat, Tujuan kajian ini ialah untuk mengenal pasti dan menganalisis kedudukan hadith yang terkandung di dalamnya. Justeru kertas kerja ini akan cuba memberikan pendedahan tentang kedudukan serta kajian hadith yang dilakukan terhadap kitab ini yang mana di dalamnya terkandung hadis yang sahih, hasan, dhaif dan lain-lain. Kajian ini juga akan dapat memberikan pendedahan umum tentang pengarang serta kitabnya. Kajian ini menggunakan kaedah berbentuk penyelidikan perpustakaan. Hasil kajian ini dapat membantu masyarakat dalam memberikan pendedahan tentang ilmu hadith, kedudukannya serta penggunaannya dalam kitab ini.

Kata Kunci: Hadith, Kitab Tazkirah Al-Guflah, Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi.

PENDAHULUAN

Islam telah datang menyebarkan di kepulauan Tanah Melayu ini bermula dari kurun ke 16 Masihi lagi. Perkembangan Islam yang begitu pantas ini berjaya melahirkan ramai ilmuan dan cendekiawan yang hebat. Ini dapat disaksikan pada kurun ke 17 Masihi dimana di zaman inilah lahir ramai ulama dari kepulauan nusantara ini, antaranya tokoh yang amat terkenal iaitu Syeikh Daud Al-Fatani. Kelahiran ini bukan sahaja melahirkan tokoh yang terkenal malah kitab-kitab rujukan yang masih segar sehingga lewat zaman moden ini. Seperti Kitab Munsyidul Musolli, dan kitab Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat. Kitab ini bukan sahaja menjadi bahan rujukan di masjid-masjid malah ianya juga dijadikan sebagai bahan pembelajaran utama di beberapa institusi pondok yang masih wujud di Pattani dan di nusantara sehingga sekarang. Hakikatnya ramai di antara masyarakat kita di zaman ini masih menerima kitab-kitab ini sebagai asas pembelajaran mereka tentang rusaia solat, dan didalam kitab ini tersebut beberapa hadith yang menjadi dalil-dalil berkaitan dengan solat tetapi yang belum di keluarkan atau belum tahlilkan kedudukannya, dan kitab ini bagi Syeikh Abdullah bin idris, Sarah Al-Jarumi adalah kitab yang kecil sahaja tetapi mengadungi makna yang luas dan boleh juga dikatakan sebagai kitab matan atau asas parduhi' bagi orang mubatadi.

LATAR BELAKANG PENGARANG

Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi dilahirkan di Kampung Menguba (مغوبا) Sarah, Kerakdu (كرادو), Yakrang¹, Patani Darul Islam pada tahun 1943M bersamaan 1362H iaitu 72 tahun yang lepas. Ibunya bernama Hajah Maimunah Binti Che Nik Bin Che Teh dan berasal dari Kampung Pulau Takyih Muk



Gambar 1: Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi

Keluarga dan Keturunannya

¹ Pada hari ini, ia telah menjadi satu daerah di wilayah Patani, tetapi dahulunya ia adalah Ibu Kota di Patani. Sehingga sekarang terdapat lagi kesan-kesan lama di situ (เมืองโบราณ). Dan kini ia telah dibahagikan kepada 12 mukim dan kepada 70 kampung. <http://pattani.kapook.com>

Nama penuh beliau ialah Abdullah Bin Idris Bin Ismail Bin Wan Muhammad Al-Jarumi Bin Syeikh Muhammad Dahan (دهن) Bin Syeikh Shamsuddin Bin Syeikh Jaafar Bin Wan Hussin Bin Syeikh Ali Bin Syeikh Ibrahim Al-Hadrami. Beliau lebih dikenali dengan nama “Syeikh Jarum” (شيخ جارو) di kalangan penduduk setempat. Berdasarkan maklumat yang diperolehi daripada menantu Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi, beliau telah berkahwin dengan gadis pilihan keluarganya yang bernama Aminah Binti Muhammad iaitu dua pupunya sendiri. Setelah memperolehi seorang anak, beliau menyambung pembelajarannya ke Mekah Al-Mukarramah dan dengan takdir Allah SWT isterinya telah meninggal dunia selepas 6 bulan bersalin. Hasil daripada perbincangan ahli keluarganya, maka mertua beliau bersetuju untuk mengahwinkan adik Al-Marhumah isterinya yang bernama Asiah sebagai isteri keduanya kerana mereka sekeluarga amat menyayangi Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi.

Hasil daripada perkahwinannya, beliau dianugerahkan ramai anak, iaitu :

1. Zakiah Binti Abdullah.
2. Abdul Hakim Bin Abdullah iaitu Tuan Guru Pondok Laklok (لاء لوق) sekarang dalam wilayah narathiwat.
3. Jamilah Binti Abdullah.
4. Abdul Hakim Bin Abdullah.
5. Abdul Asar bin Abdullah.
6. Abdul Muhaimin Bin Abdullah.
7. Abdul Jalil Bin Abdullah.
8. Anisah Binti Abdullah.
9. Abdul Hadi Bin Abdullah.
10. Abdul Bari Bin Abdullah.
11. Adyani Bin Abdullah.
12. Nurul Huda Binti Abdullah.

Adik-Beradik Syeikh Abdullah Bin Idris

Sementara itu, Syeikh Abdullah mempunyai seramai 10 orang adik-beradik sebagaimana di bawah ini :

1. Al-Marhum Haji Ismail (meninggal dunia di Kabu, Raman " كابو رامن ").

2. Hajah Khadijah (menetap di Mekah Al-Mukarramah).
3. Al-Marhum Abdul Rahman (meninggal dunia di Kampung Sarah).
4. Hajah Zainab (menetap di Kampung Lubuk Jawang, Perigi - pattani).²
5. Al-Marhum Haji Zakaria (meninggal dunia di Mekah Al-Mukarramah).
6. Syeikh Ramli (Tuan Guru Ramli Pondok Anak Bukit di dairah kokpo wilayah Pattani).³
7. Haji Ahmad (menetap di Mekah Al-Mukarramah).
8. Haji Abdul Ghani (Imam Masjid Kampung Sarah).
9. Haji Abdul Aziz (menetap di Kampung Sarah).

Terdapat ramai para alim ulama Melayu Patani yang terkenal telah dilahirkan daripada susur galur pertalian nasab beliau, sepertimana yang berikut :

1. Syeikh Muhammad Zainal Abidin Bin Muhammad Bin Muhammad Dahan Bin Shamsuddin Bin Jaafar Bin Wan Hussin Bin Ali yang dikenali dengan nama “ Tuan Minal”. Beliau mempunyai banyak hasil karangan yang masyhur seperti Akidah An-Najin (عقيدة الناجين), Kasyful Lasam (كشف اللثام) dan sebagainya. Tuan Minal telah meninggal dunia di Sungai Prai, Pulau Pinang, Malaysia. Di antara anak-anak beliau ialah :

I. Haji Sulong atau nama penuhnya Haji Muhammad Bin Abdul Kadir, beliau dikenali sebagai Bapa Revolusi Patani. Beliau mempunyai 2 orang anak iaitu anak pertama bernama Din Bin Haji Sulong (Tok Minal) ⁴ “นายเด่นโต๊ะมินา.” Bekas wakil rakyat Patani, dan dilantik sebagai Setiausaha Menteri Kesihatan pada 23 Februari 1991M⁵ dan anak keduanya bernama Amin Bin Haji Muhammad Sulong.

² Suaminya bernama Haji Ahmad Bin Idris, di antara anaknya ialah Mustafa, Mokhtar, Fatimah, Rahimah, Abdul Razak, Muhammad Zaki, Mariam, Khadijah, Masyitah, Aishah, Hidayah dan Suhaina. Temubual bersama Ustaz Zakaria daripada penduduk Kampung Lubuk Jawang, pada hari Rabu, 22 Januari 2015, jam 9 malam.

³ Beliau mempunyai 5 orang anak. Seorang lelaki bernama Kamaruddin Bin Ramli, manakala perempuan bernama Noriah, Norizan, Surida dan Suria. Temubual bersama salah seorang daripada adik iparnya bernama Ustaz Nawawi, pada hari Rabu, 21 Januari 2015, jam 5 petang.

⁴ Anak perempuannya bernama Doktor Firdaus Binti Din (Dr. Pechdau Tohmeena).

<https://www.springnews.co.th/column/355679>.

⁵ <http://th.wikipedia.org>



Gambar 2: Haji Muhammad Sulong
Bin Abdul Kadir



Gambar 3: Din Bin Haji Sulong

ii. Haji Abdul Rahman.⁶

2. Tuan Guru Syeikh Idris (Fakcuyih) Bin Syeikh Wan Abdul Karim Bin Wan Muhammad Dahan Bin Shamsuddin Bin Jaafar Bin Wan Hussin Bin Syeikh Ali. Pertalian nasab keturunan ini dikenali dengan “ Puak Tok Raja Haji Jambu ”.

3. Syeikh Wan Abdul Latif Bin Wan Muhammad Dahan Bin Shamsuddin Bin Jaafar Bin Wan Hussin Bin Syeikh Ali. Pertalian nasab keturunannya disebut sebagai “ Puak Tok Duku ⁷ dan Teluk Manak⁸ ” “تلوق مانوق”. Ramai di antara anak dan cucu beliau adalah tokoh ulama di Patani contohnya Tuan Guru Haji Abdul Rahman⁹ daripada keturunan Abdul Rahman, kemudiannya lahir seorang anak yang bernama Yunus, daripada Yunus lahir pula seorang ulama yang bernama Abdul Kadir dan beliau yang lebih dikenali

⁶ Abu Qutaibah Rashidi Abdul Rahman Separah, Jaha, Jala, 2014. Sejarah Hidup Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi dan keturunannya, Patani, halaman 25-29.

⁷ Namanya ialah Haji Muhammad Tahir bin Muhammad Dahhan dan dilahirkan pada tahun 1850m, meninggal dunia pada 1974, Beliau mendapat gelaran Tok Duku kerana telah membuka pondok di Kampung Duku yang terletak di pinggir Pekbun dalam wilayah Narathiwat, Shahrudin bin Saad, 2014. 066 Tok Senggora: Sumbangannya Terhadap Penulisan Kitab Tajwid Lama Di Malaysia, International Research Management and Innovation Conference 2014 (IRMIC2014), KUIS, h.382.

⁸ Telokmanok adalah termasyhur dengan masjid tertua di narathaiwat yang pengasasnya adalah orang alim yang bernama husin asal dari kampong duku, dan masjid ini terletak di mukim 1 Kampung lubuk sawa (ลูโบะสาวอ) daerah bajuk (บาเจาะ) wilayah narathiwat. <https://th.wikipedia.org>. 6/16/2020.

⁹ Anak perempuannya bernama Shamsiah Binti Abdul Rahman iaitu ibu kepada Ustaz Ramli Bin Haji Ahmad Bin Abdul Rasyid (Imam Masjid Lama di Teluk Manak sekarang) temubual bersama Ramli Bin haji Ahmad pada 21 Januari 2015, bersamaan 29 Rabiul Awal 1436, jam 2.25 petang.

dengan gelaran “ Tok Duku ” dan beliau hidup sezaman dengan Tok Kelaba¹⁰ dan Tok Kenali.¹¹ Di antara gurunya yang sangat masyhur ialah Syeikh Wan Ahmad Bin Muhammad Zain Al-Fatani.

Pendidikannya

Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi mendapat pendidikan awal daripada Tuan Guru Haji Umar Kampung Kol "كول" (terletak berhampiran Kampung Pulau Ratan Saruh). Seterusnya, beliau meneruskan pembelajarannya di Pondok Bendang Badam dan telah berpeluang untuk berguru dengan Tuan Guru Haji Ismail Bin Idris yang dikenali dengan gelaran “ Pak Da Ail Bendang Badam ”¹² dan dengan Tuan Guru Haji Abdul Rashid Bin Abdul Latif Kampung Banjar Lima (بنجر ليم) atau Kampung Yarang¹³ atau nama gelarannya “ Pak Su Syed ”.

Setelah 5 tahun berada di situ, beliau kemudiannya belajar di Pondok Dala (ดะลา) dan telah berguru dengan Tuan Guru Al-A’lamah Syeikh Abdul Rahman Al-Ashadi, Tuan Guru Al-A’lamah Syeikh Hussin Kelubi rahimahumallah (selama 11 tahun) dan berkesempatan menjadi anak murid kepada Tuan Guru Al-A’lamah Syeikh Yasin rahimahullah di Pondok Tokkok, Tali Air, Patani. Daripada pembelajaran di pondok-pondok yang terdapat di Patani, Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi telah berangkat ke Mekah Al-Mukarramah untuk melanjutkan lagi ilmunya dan berada di sana selama tiga tahun. Beliau berpeluang untuk menunaikan ibadah haji sebanyak empat kali dan mempelajari pelbagai ilmu daripada para ulamak melayu yang bermukim di Mekah dan juga para ulamak arab yang masyhur di sana.

Guru-Guru Dan Murid-Muridnya:

Berikut ialah senarai nama para guru dan anak murid Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi :

¹⁰Namanya ialah Muhammad Husain bin Abdul Latif bin Abdul Mukmin. Lahir di kampung Kelaba Beris, Patani pada tahun 1280 H. bersamaan 1863 M. dari rahim seorang ibu yang bernama Mek Nik binti Imam Abdul Karim, Pemikiran Turki Uthmaniyah Menurut Syeikh Wan Ahmad Bin Muhammad Zain Al-Fatani Dalam Bukunya Hadiqat, Abdul-Ramae Sulong .2013. Pemikiran Turki Uthmaniyah Menurut Syeikh Wan Ahmad Bin Muhammad Zain Al-Fatani Dalam Bukunya Hadiqat Al-Azhār Wa Al-Rayāhīna, Tesis yang diserahkan untuk memenuhi keperluan bagi ijazah Doktor Falsafah Universiti Sains Malaysia h 20.

¹¹ Nama sebenarnya ialah Haji Muhammad Yusuf Bin Ahmad (Kelantan) lahir pada tahun 1871M bersamaan dengan 128H. Wafatnya pada hari Ahad, 19 November 1933M (2 Syaaban 1352H) ketika berumur 65 tahun. <https://mindaahad.wordpress.com>.

¹² Imam Masjid Naim di Kampung Bendang Badam, Sejarah Hidup Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi, halaman 3.

¹³ Daerah Yarang terletak sekitar 10,290 ikar, sekitar 15 kilometer dari Pattani. Dengan terusan semula jadi Terdapat Sungai Pattani yang mengalir melalui desa dan kabupaten untuk jarak jauh yang sesuai untuk ditanam.(<https://www.thaitambon.com/tambon/941001>, 12/6/2020)

Guru –Gurunya:

- 1) Syeikh Al-A'lamah Al-Haji Umar di Kampong Kul .
- 2) Syeikh Al-A'lamah Al-Haji Ismail Bin Idris (Fak Da I'l Bendang Badam).
- 3) Syeikh Al-A'lamah Al-Haji Abdul Rashid Bin Abdul Latif Banjar Lima (Pak Su Syed).
- 4) Syeikh Al-A'lamah Abdul Qadir Pondok Sekam (ayah Dir Sekam) ¹⁴.
- 5) Syeikh Al-A'lamah Abdullah Al-Jabi Pondok Pohon Durian Jaha (Pengarang Kitab U'mdah At-Talib Syarah Faridah Al-Faraid dan Kitab Abdul Salam).
- 6) Syeikh Al-A'lamah Ahmad Abdul Wahab Al-Fusani.
- 7) Syeikh Al-A'lamah Baba Abdul Rahman, Pondok Paya Naqa (Pengarang Kitab Mukhtasar Al-Syafi Ilmu Al-U'rud).
- 8) Syeikh Al-A'lamah Abdul Rahman Al-Arsyadi (Pengasas Pondok Dala).¹⁵
- 9) Syeikh Al-A'lamah Al-Haji Husin Kalubi (Guru Yang Kedua Pondok Dala)
- 10) Syeikh Al-A'lamah Nik Abdul Rahman, Pondok Kalung Mani'.
- 11) Syeikh Al-A'lamah Husin Suraj di Mekah (Ajjad, " احياد ").
- 12) Syeikh Al-A'lamah Ali Jaya Rahimullah.
- 13) Syeikh Al-A'lamah Soleh Cik Hir.
- 14) Syeikh Al-A'lamah Abdul Jalil Al-Indonesia Rahimullah.
- 15) Syeikh Al-A'lamah Abdul Karim Al-Banjari Rahimullah.
- 16) Syeikh Al-A'lamah Daud Al-Kelantani Rahimullah.
- 17) Syeikh Al-A'lamah Abdullah Sadawa Al-Fatani Rahimullah.
- 18) Syeikh Al-A'lamah Abdullah Katiri Rahimullah.
- 19) Syeikh Al-A'lamah Mansur Indonesia Rahimullah.¹⁶
- 20) Syeikh Al-A'lamah husin al-masyat al-syanqoti Rahimullah.
- 21) Syeikh Al-A'lamah al-habib as-said bin a'lwī al-maliki Rahimullah.
- 22) Syeikh Al-A'lamah al-habib as-said bin a'lwī al-maliki Rahimullah.
- 23) Syeikh Al-A'lamah Abdullah al-lahji Rahimullah, pengarang kitab al-qawaid al-fiqhiyyah.
- 24) Syeikh Al-A'lamah Amin Al-Kutubi Rahimullah.¹⁷

¹⁴ Beliau adalah murid kepada Syeikh Wan Ismail Bin Wan Abdul Kadir atau " Pak Da Ail " pengarang kitab " Bakurah Al-Amani ". dan beliau hidup sezaman dengan haji Salleh Tuan Guru Pondok Syeik Kedah sekarang. Ini berdasarkan riwayat guru penulis iaitu Tuan Guru haji Yaakub atau nama gelarannya " Tok Yah Su Pohon Majam " dari jala, Selatan Thailand.

¹⁵ Nama penuh ialah Abdul Rahman bin Muhammad Arshad, lahir di Kampung Tok Bidan, Dala, dalam daerah Jambu, Patani lebih kurang pada tahun 1898, Ayah beliau, Muhammad Arshad, adalah seorang guru agama pondok. Manakala ibunya, Mek Puteh, disebut-sebut berasal dari Kampung Sebang, Penarik. Datuk beliau, Abdul Ghani dikatakan berasal dari negeri Terengganu. Beliau adalah anak sulung daripada lima orang adik-beradik dalam keluarganya, Zati Azmina Binti Jaafar, 2019. Tok Guru Dala –Peranan Dan Sumbangan Dalam Pendidikan Islam Nusantara Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2019 ke-3, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor , h 459. Ahmad Fathy.2002. ulama bwsar dari patani, university kebangsaan Malaysia bangi, h 193.

¹⁶ Abu Qutaibah Rashidi Abdul Rahman Separah (سفاره), Jaha, Jala, 2014. Sejarah Hidup Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi, halaman 4-7.

¹⁷ Abu Qutaibah Rashidi Abdul Rahman Separah, Jaha, Jala, 2014. Sejarah Hidup Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi, halaman 7.

Kegiatan Dakwahnya

As-Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi ia adalah seorang tokoh ulama yang terkemuka di Tanah Melayu khususnya di Fatani. Zaman beada di tanah haram Mekah Al-Mukarramah, ia juga pernah berkhidmat sebagai tenaga pengajar kepada murid murid yang sentiasa belajar di tanah haram pada masa itu dan di antara kitab yang pernah di ajar oleh beliau di sana ialah Kitab At-Tahrir Tanqihul Bab Fi Fiqh Imam As-Syafie'. Semasa di tanah haram beliau bukan sahaja sekadar belajar kitab baersama dengan para ilmuwan, setelah selesai belajar ia juga mengambil masa untuk munafaatkan kawan kawannya yang kurang faham ketika belajar bersama guru gurunya, maka diminta untuk beliau ajar semula dan ulang kaji kitab kitab tertentu. Setelah ia pulang ke Fatani, dan membuka pondok di bendam badam pada tahun 1975 mishi.¹⁸ beliau memainkan peranan yang besar dalam dakwah dan perkembangan Islam di kalangan masyarakat setempat khususnya di bendam badam. Beliau dikenali sebagai seorang alim yang sangat tegas dalam isu penentangan terhadap sebarang pemahaman yang syubhah berkaitan usul aqidah yang palsu seperti pemahaman kaum muda dan pemahaman Wahabiah di bumi Fatani.

Sebagai contoh, beliau pernah berdebat dengan Yarham Tuan Guru Haji Abdullah Bendang Kebun berkaitan perbahasan mengenai beberapa masalah yang di haramkan oleh sesetengah golongan seperti dakwaan bahawa haram dan bida'h (بِدْعَةٌ)¹⁹ membuat tujuh hari bagi kematian dan masalah tunggu kubur. Akhirnya, As-Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi berjaya mematahkan hujjah dan mengalahkan tuan guru tersebut sedangkan pada ketika itu umur beliau masih lagi muda. Selain daripada itu, beliau juga turut menentang firqah dan juga kumpulan yang telah mengharamkan pembelajaran Kitab Syeikh Daud Al-Fatani seperti kitab “ Muniyatul Masli”. Selain daripada berperanan sebagai pendakwah dan

¹⁸ berbual bersama tuan Guru Abu Qutaibah Rasydi Abdul Rahman Sagharah, Jaha melalui whatsapp pada 23/6/2020 jam 5:30 petang hari selasa.

¹⁹ Bida'h terbahagi kepada 5 bahagian 1-wajib 2- sunat 3- makroh 4- haram 5- harus.(Imam Nawawi,1996. Tahdzibul Asma Wal Lughat,darul fikri, Beirut juz 2 h20).

pengajar, As-Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi pernah dilantik sebagai yang dipertua jamai'yah Ulama Fatani Darul Islam bagi menggantikan As-Syeikh Baba Husin²⁰ Kelubi.²¹



Gambar 4: As-Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi semasa menyampaikan kuliah ilmunya.

Karya Penulisannya

Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi telah mengarang sebuah kitab yang bertajuk “Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat” yang telah dicetak oleh Matbaa’h Bin Halabi.²²

²⁰ Tuan Guru Baba Haji Hussin Dala al Fathani (1926 - 2009) Dilahirkan di Patani dan berasal dari keturunan yang waroq lagi alim .Mendapat pendidikan awal di pondok sekitar Patani sebelum berangkat ke Mekah . Diantara gurunya ialah :

1. Pak Da Eil Mekah (Tuan pengarang kitab bakurah al amani).
2. Syeikh Abdul Qadir al Mandili (Tuan pengarang kitab panawar bagi hati, kitab perisai).
3. Sayyid Alwi al Makki,(keturunan ahli bait).اهل البيت

4. Syeikh Yasin Isa al Fadani.

5. Tok Dala iaitu Abdul Rahman bin Muhammad Arshad.(Zati Azmina binti Jaafar, 2019.tok guru dala – peranan dan sumbangan dalam pendidikan islam nusantara, persidangan Antarabangsa, Tokoh Ulama Nusantara,2019 ke 3, kuis, h 459). Disamping menjadi murid kepada Tok Dala , beliau juga merupakan menantu Tok Dala. Berbiras pula dengan Baba Abdul Karim Dala al Fathani. Tuan Guru Baba Haji Hussin Dala merupakan ulama Fathani yang kuat berpegang dengan Tasawuf . Beliau digelar Bapa Tasawuf Fathani. Akhlak beliau yang lembut buat semua murid sayangkan beliau . Beliau mentarbiah rohani murid hingga ramai yang belajar dengan beliau menjadi hebat. Pengajian beliau akan beriringan dengan air mata dek kerana sentuhan tarbiyyah rohani.Selepas kematian mertuanya , Baba Hussin Dala mengambil alih tugas sebagai peneraju Pondok Dala . Selain dari itu , Baba Hussin Dala juga sewaktu hayatnya pernah menjadi Ketua Jamiyyah Ulamak Fathani Darus Salam. Semasa beliau meninggal dunia, orang datang ziarah pusara dan solat jenazah beliau diatas pusara selama seminggu. Murid beliau terlalu ramai , boleh dikata seluruh ulama muda yang buka pondok sekitar fathani adalah murid beliau. Pengaruh beliau luas di seluruh asia termasuk Malaysia dan Singapura. Murid muridnya membaca Al Quran diatas pusara beliau selama 40 hari. Tuan Guru Baba Hussin Dala meninggal dunia ketika berusia 83 tahun dan di makamkan di Pondok Dala. Ustaz Helmi Assyafie www.facebook.com/baba.karim.pondok.dala.

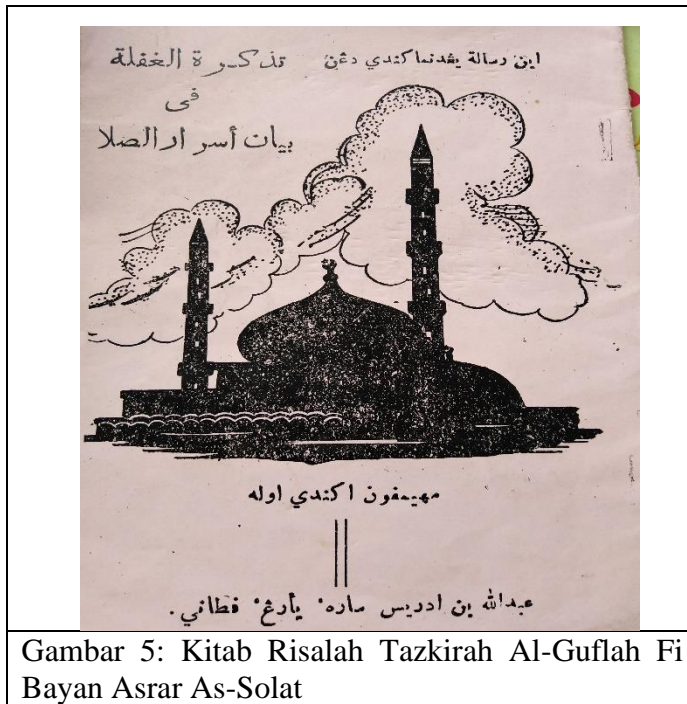
²¹ Abu Qutaibah Rashidi Abdul Rahman Separah, Jaha, Jala, 2014. Sejarah Hidup Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi, halaman 22-23.

²² Abu Qutaibah Rashidi Abdul Rahman Separah, Jaha, Jala, 2014. Sejarah Hidup Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi, halaman 21.

PENGENALAN KITAB

Kitab ini adalah karya bagi Tuan guru Syeikh Abdullah bin idris Al-Jarumi, namanya Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat, citakan matbuk saudara ferlis, 3/17 jalan yakrang – Patani. yang naskhah asal ialah mengadungi 19 muka surat dan mempunyai 18 tajuk, sebagai mana di bawah ini:-

Bil	Tajuk	penerangan
1.	Mukadimah dengan basmalah / al hamdalah	
2.	Rusia bagi solat	
3.	Ketika mendengar	
4.	Ketika bersuci	
5.	Ketika menutup aurat	
6.	Ketika Mengadap kibelat	
7.	Ketika berdiri betul	
8.	Ketika henak berniat	
9.	Ketika Takbir Intiqalat	
10.	Ketika membaca doa iftitah	
11.	Ketika membaca fatihah	
12.	Ketika Rukuk	
13.	Ketika I'tidal	
14.	Ketika sujud	
15.	Ketika duduk antara dua sujud	
16.	Ketika Tasyahud	
17.	Ketika memberi salam	
18.	Tamat	



Gambar 5: Kitab Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat

Adapun nisbah ukuran kitab ini ialah panjang qadar 8 inci, lebar qadar 5.8 inci. Tebal 1.3 cm. muka surat pertama terdapat 16 baris keseluruhan penulisan, muka surat yang kedua terdapat 18 baris keseluruhan penulisan, dan muka surat yang ketiga terdapat 18 baris juga dari keseluruhan penulisan, dan muka surat lain lebih kurangnya. Malainkan muka surat sebelum akhir 17 baris dan muka surat akhir terdapat 11 baris sahaja²³, dan terdapat bahawa dalam kitab ini nisbah kepada muka surat yang pertama wujudnya perkataan bahasa arab ialah empat baris sahaja, dan wujudnya juga ayat quran satu ayat tiada disebut surah dan rakam ayat iaitu :

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Maksudnya:

Sesungguhnya shalat itu mencegah ia dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar.

(Surah al ankabut, ayat 45).

Manakala muka surat yang kedua wujudnya dua ayat yang belum disebut surah dan rakam ayat iaitu :

²³ Abdullah bin idris.t.t. Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat, tayarang, fatani. h 1-19.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۱ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خُشِعُونَ ۲

Maksudnya:

Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman,

(Surah al mu'minin ayat 1-2)

Pada muka surat yang ketiga wujudnya ayat tanpa di sebut surah dan rakam ayat ialah:-

...إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ۱۰۳

Maksudnya:

Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang mu'min.

(surah An Nisa' Ayat 103)

Begitulah sampai tamat kitab ini kalau bertulis ayat quran maka tiada sebut surah dan rakam ayat.

Contoh Analisis Hadith dalam kitab Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat

Contoh Hadith 1 rasia bagi sembahyang

عَنْ حُذَيْفَةَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ، صَلَّى

Maksudnya:

dapada Huzaiifah radiallahu 'anhu berkata ia: Apabila sesuatu merunsingkan atau mendukacitakan nabi sallallahu 'alaihi wasallam, baginda akan mendirikan solat.

Terdapat hadith diatas bahawa yang diriwayat oleh imam muslim dalam kitab sahih muslim bab 21, number 2730, juz 4 halaman 2092, Hadith sahih, dan dalam sunan abu daud, bab 23, number 1321, juz 1, halaman 507, hadith sahih sanat hasan, Dalam musnat imam ahmad, hadith number 23297, juz 38, halaman 330. Hadith isnad dhaif.

Jadual analisis hadith

Bil	Dikeluar oleh	Kitab	Kedudukan hadith	Bab	Number hadith	Juzuk	halaman
1.	Imam muslim	Sahih muslim	Sahih	21	2730	4	2092
2.	Abu daud	sunan abu daud	hadith sahih sanat hasan	23	1321	1	507
3.	Iman ahmad	Musnat Imam Ahmad ibn Hambal	Isnad dhaif	-	23297	38	330

Contoh Hadith 2 Bab mendengar bang (azan) muka surat 6

Ketika mendengar azan handaklah menjawab seruan bersebeada nabi swa.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِذَا سَمِعْتُمْ النَّدَاءَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنُ

Maksudnya:

Hadith daripada Abu Sa'id al-Khudri Apabila kamu mendengar seruan adzan, maka ucapkanlah atau jawabkan seperti yang diucapkan muadzin.

Apabila lihat hadith ini yang di keluar oleh Imam al-Bukhari dalam sahihnya hadith bab 7, number 611, juz 1 halaman 159. Hadith sahih, dalam kitab sahih muslim bab 7, number 383, juz 1 halaman 288, Hadith sahih. Dan dalam sunan al tarmizi, bab 154, hadith 208, juz 1 halaman 284, hadith hasan sahih. dalam *As-Sunan Al-Nasa'i al-Kubra*, bab 8, hadith 9862, juz 6 halaman 14, hadith dhaif. Dalam musnat imam ahmad, hadith number 11522, juz 3, halaman 52. Hadith isnad sahih atas syarat *syaikain*.

Jadual analisis hadith

Bil	Dikeluar oleh	Kitab	Kedudukan hadith	Bab	Number hadith	Juzuk	halaman
4.	Imam al-Bukhari	Sahih Bukhari	sahih	7	611	1	159
5.	Imam muslim	Sahih muslim	Sahih	7	383	1	288

6.	Imam Al tarmizi	Sunan al-Tirmizi	Hasan sahih	154	208	1	284
7.	Iman an nasa'i	As-Sunan Al-Nasa'i al-Kubra	hadith dhaif	8	9862	6	14
8.	Imam Ahmad ibn Hanbal	Musnat Imam Ahmad ibn Hanbal	isnad sahih atas syarat syaikain	-	11522	3	52

Contoh Hadith 3 : Bab membaca doa iftitah muka surat 9

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ كَبَّرَ ثُمَّ قَالَ وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مُسْلِمًا

Maksudnya:

Dari ali bin abi talib radiyallah anhu berkata ia adalah rasullah s.w.a 'apabila berdiri kepada solat dan takbir ia aku aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar.

Hadith ini yang di keluar oleh Imam muslim dalam bab 26, number hadith 1848, juz 2 halaman 185. Hokum sahih. sunan al tarmizi, bab 32, hadith 3421, juz 5 halaman 360, hadith hasan sahih. Dan dalam sunan ibnu majah bab 1, hadth number 3121, juz 2, halaman 1043. Hadith dhaif. Dan dalm sunan darimi bab 33, hadth nember 1238, juz 1, halaman 309. Isnadnya sahih.

Jadual analisis hadith

Bil	Dikeluar oleh	Kitab	Kedudukan hadith	Bab	Numbe r hadith	Juzuk	halaman
1.	Imam muslim	Sahih muslim	Sahih	26	1848	2	185
2.	Imam Al tarmizi	Sunan al-Tirmizi	hadith hasan sahih	32	3421	5	360
3.	Abu daud	Sunan ibnu daud	Dhaif	1	3121	2	1043
4.	Darimi	sunan darimi	Isnadnya sahih	33	1238	1	309

KESIMPULAN

Terdapat dalam kajian ini bahawa dalam kitab Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat pengarang menulis dalam risalah ini ada yang telah sebut dengan terang mengenai hadith-hadith berkaitan dengan tajuk – tajuk tertentu dan ada juga pengarang tidak sebut hadith dengan secara terang dan jelas dan beliau mengutip maksud- maksud hadith sahaja untuk menguatkan dan membuat hujah di dalam tajuk – tajuk tertentu, dan beliau juga mengiktibas (اقتباس) hadith dengan perkataannya, sama ada hadith itu martabatnya hadith sahih atau hadith hasan, dhaif dan lain – lain. Kajian analisis hadith yang telah di kaji oleh penulis dalam kertas kerja ini bahawa terbahagi kepada beberapa martabat hadith iaitu sahih, hasan dan dhaif. Kajian ini dapat membantu masyarakat untuk mengetahui martabat martabat hadith yang di tulis oleh As-Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi dalam Risalah Tazkirah Al-Guflah Fi Bayan Asrar As-Solat, walau bagaimanapun ulama tulis kitab- kitab beliau berdasarkan kepada al-Quran dan hadith, kadang kala mereka tulis dengan mafhun dari keduanya sahaja. Bukan beliau tulis atau mengarang kitab dengan keluar dari hawa dan nafsu bahkan dipetik dari asas agama.

RUJUKAN

Abu Da'ud Sulayman ibn Ash`ath al-Azadi al-Sijistani, t.t. Sunan ibnu daud, darul al kitab al arabi, Beirut.

Abu Muhammad Abdullah Bin Abdur Rahman Bin Fadhl Bin Bahraan Bin Abdus Samad At Tamimi Ad Darimi, 1407. sunan darimi, darul al kitab al arabi, Beirut.

Abu Qutaibah Rasydi Abdul Rahman Sagharah, Jaha, Yala, 2014, Sejarah Hidup As-Syeikh Abdullah Sarah Al-Jarumi Dan Keturunannya, Fatani.

Adnan Muhammad Zaini Sumi, Zuhud Ulama Fatani Fi Nasyr Al-Ulum Al-Arabiah, Majalah Jamiah Jala Al-Islamiah.

Ahmad Fathy. 2002. ulama bwsar dari patani, university kebangsaan Malaysia bangi

Ahmad ibn Hanbal. t.t. Musnat imam ahmad, Muasasah Qurtubah, Kaherah.

Berbual bersama tuan Guru Abu Qutaibah Rasydi Abdul Rahman Sagharah, Jaha melalui whatsapp pada 23/6/2020 jam 5:30 petang hari selasa.

Diyauddin. 1406. Al-Mujahidun Fi Fatani. Rabitah Al-Alim Alislami, Mekah Al-Mukarramah.

Muhammad bin Isa, 1998. Sunan al-Tirmizi, darul *Ngarbi* Al-Islami, Beirut.

Muslim ibn al-Hajjaj, t.t, Sahih muslim, darul ihyat turas al arabi , Beirut.

Temubual bersama Ramli bin Haji Ahmad pada 21/1/2015 bersamaan 29 Rabiulawal 1436, jam 2.25 petang.

Temubual bersama Ustaz Zakaria daripada penduduk Kampung Lebuk Jawang, pada 22/1/2015, hari Rabu jam 9.00 malam.

Zakaria Yahya bin Syaraf bin Muri al-Nawawi, 1996. *Tahdzibul Asma Wal Lughat*, darul fikri, Beirut.

Zati Azmina binti Jaafar, 2019. *tok guru dala – peranan dan sumbangan dalam pendidikan islam nusantara, persidangan Antarabangsa, Tokoh Ulama Nusantara, 2019 ke 3*, kuis.

<https://mindaahad.wordpress.com>

<https://pattani.kapook.com>

<https://th.wikipedia.org>

<https://sejarahfathoni.blogspot.com/Monday, 5 april 2010>

PENILAIAN HADITH-HADITH *AL-KHAMRU* DALAM KITAB TANBIH *AL-GHAFILIN* OLEH SHEIKH ABDULLAH BIN ABDUL MUBIN

Mohd Fauzi Mohd Amin, Abdulloh Salaeh, Nidzamuddin Zakaria, Amran Abdul Halim, Syed Najihuddin Syed Hassan. Walid Mohd Said, Mahsor Yahya
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia

E-mail: fauziamin@usim.edu.my

ABSTRAK

Kitab Tanbih Al-Ghafilin ditulis oleh Sheikh Abdullah Abdul Mubin Al-Fatani. Kitab ini membicarakan hadith-hadith berkaitan dosa-dosa besar, kitab ini mengandungi dua belas bab. Bab-bab tersebut ialah seksa orang yang meninggalkan sembahyang, seksa orang yang derhaka kepada ibu bapanya, seksa peminum arak dan tuak, seksa orang yang berbuat zina dan berliwat, seksa orang yang makan riba, seksa orang yang menangis berbunyi sebak, seksa orang yang tidak memberi zakat, seksa orang yang membunuh, seksa hak perempuan atas suaminya, haru hara kiamat dan menyatakan syurga dan segala isinya. Dalam bab seksa peminum arak terdapat lima hadith yang disebutkan oleh pengarang, hadith-hadith tersebut hanya dinyatakan terjemahan dalam bahasa Melayu, tidak dinyatakan sumber dan perawinya daripada kitab-kitab hadith, tidak diterangkan status hadith samada sahih, hasan, dhaif dan sebagainya. Bagi menilai hadith-hadith tersebut penulis menggunakan kaedah takhrij hadith yang telah ditetapkan oleh ulamak hadith dengan gabungan carian hadith secara traditional dan elektronik. Dalam menentukan status hadith penulis berpegang dan berpandukan pandangan ulamak hadith yang muktabar. Hasil kajian secara amnya penulis mendapati ada beberapa hadith sahih, hadith hasan, hadith dhif, hadith maudhu' dan ada juga hadith yang tidak dijumpai dalam kitab-kitab hadith setelah carian dan menggunakan semua jenis takhrij hadith yang telah ditetapkan oleh ulamak hadith.

PENDAHULUAN

Artikel ini akan membuat penilaian terhadap hadith-hadith dalam kitab Tanbih al-Ghafilin yang ditulis oleh Sheikh Abdullah bin Abdul Mubin, kitab ini membicarakan hadith-hadith berkaitan dosa-dosa besar, kitab ini mengandungi dua belas bab. Hadith yang akan dinilai ialah dalam bab ketiga iaitu seksa peminum arak. Hadith yang dinyatakan tidak dinyatakan sumber dan perawinya daripada kitab-kitab hadith, tidak diterangkan status hadith samada sahih, hasan, dhaif dan sebagainya. Penulis akan menulis semula kandungan bab ketiga dan semua hadith-hadith yang terdapat di dalamnya, seterusnya akan membuat penilaian hadith tersebut. Dalam menentukan status hadith penulis berpegang dan berpandukan pandangan ulamak hadith yang muktabar. Hasil kajian secara amnya penulis mendapati ada beberapa hadith sahih, hadith hasan, hadith dhif, hadith maudhu' dan ada juga hadith yang tidak dijumpai dalam kitab-kitab hadith setelah carian dan menggunakan semua jenis takhrij hadith yang telah ditetapkan oleh ulamak hadith. Semua penilaian dan komentar hadith akan dinyatakan dalam natakaki artikel ini.

Bab Ketiga Dalam Kitab Tanbih Al-Ghafilin: Akibat Peminum Arak.

(قال النبي ﷺ لعن الله الخمر وبايعها وشاربها ومشتريها)

Bermula bab yang ketiga, pada menyatakan seksa orang yang minum arak. Bersabda Nabi ﷺ, telah dilaknatkan Allah Taala atas orang yang berbuat *khamar* dan yang jual dia dan yang meminum dia dan yang membeli dia.¹ Dan telah bersabda Nabi ﷺ lagi akan datang pada hari kiamat orang yang meminum

¹ Lafaz hadis ini terdapat banyak riwayat dan di antara riwayat-riwayat tersebut lafaznya terdapat sedikit perbezaan dengan makna yang sama. Diriwatkan oleh Ahmad dengan sanadnya daripada Ibnu Abbas daripada Nabi ﷺ:

"أَتَانِي جِبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ لَعَنَ الْخُمْرَ، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَمُسْتَقِيَهَا"

Dan menurut Al-Hakim, hadis ini sanadnya sahih (Al-Hakim 1978. 4: 145). Menurut Al-Munziri di dalam *At-Tarhib Wa At-Tarhib* bahawa hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Hakim tersebut di atas sanad keduanya adalah sahih (Al-Munziri 1994. 3: 251).

Diriwatkan juga oleh Ibnu Majah, Abu Daud, Al-Hakim, Ahmad Bin Hanbal dan Baihaqi dengan sanad kesemua mereka daripada Ibnu Omar daripada Nabi ﷺ dengan lafaz yang sedikit berbeza-beza iaitu:

Lafaz riwayat Ibn Majah:

"لُعِنَتِ الْخُمْرُ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجُهٍ: بَعْيِهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَآكِلَ ثَمَرِهَا، وَسَاقِيَهَا"

(Ibnu Majah tanpa tarikh 2: 1121)

"لَعَنَ اللَّهُ الْخُمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ"

(Abadi 1969. 10: 112)

Lafaz riwayat Al-Hakim:

"لَعَنَ اللَّهُ الْخُمْرَ، وَلَعَنَ سَاقِيَهَا، وَشَارِبَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا، وَآكِلَ ثَمَرِهَا"

(Al-Hakim 1978. 2: 31)

Lafaz riwayat Ahmad:

"لُعِنَتِ الْخُمْرُ بِعَيْنِهَا، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَآكِلَ ثَمَرِهَا"

(Ahmad 1995. 4: 398)

"لَعَنَ اللَّهُ الْخُمْرَ، وَلَعَنَ شَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَبَائِعَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَآكِلَ ثَمَرِهَا"

(Ahmad 1995. 5: 201). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad sanadnya adalah sahih (Muhammad Shakir 1995. 5: 398, 50, 201)

Lafaz riwayat Al-Baihaqi dan Abu Nuaim:

"لعن رسول الله ﷺ شارب الخمر، وساقياها"

(Al-Baihaqi 1986. 12: 340; Abu Nuaim 1974: 3: 353).

khamar, hal keadaannya hitam mukanya dan merah dua matanya dan lidahnya sampai kedua susunya.² Maka keluar daripada mulutnya itu nanah, maka terlalu benci segala manusia kepadanya. Maka jangan sekali-kali memberi salam kepadanya dan jangan ziarah kepadanya tatkala ia sakit dan jangan sembahyangkan apabila ia mati. Maka bahawasanya Allah Taala menyeksa seperti orang yang menyumpah ibu bapanya dan barang siapa minum *khamar* di dalam dunia ini, maka diharamkan Allah

Hadis yang dibawa oleh pengarang ini telah diriwayatkan oleh At-Thabrani dalam *Mu'jam Al-Kabir* dan Ibnu 'Adi dengan sanad mereka daripada Abdullah Bin Mas'ud daripada Nabi ﷺ dengan lafaz yang sedikit berbeza iaitu

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لُعِنَتِ الْخُمْرُ، وَشَارِبُهَا، وَسَاقِيهَا، وَعَاصِرُهَا، وَمُعْتَصِرُهَا، وَحَامِلُهَا، وَالْمَحْمُولَةُ إِلَيْهِ، وَبَائِعُهَا، وَمُبْتَاعُهَا، وَآكِلُ تَمْنِيهَا"

(At-Thabrani 1986. 10: 92).

Hadis tersebut juga disebut oleh Al-Haithami di dalam *Majma Al-Zawa'id* daripada Abdullah Bin Mas'ud dengan lafaz

"لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخُمْرَ، وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا، وَعَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا، وَآكِلُ تَمْنِيهَا"

Menurut Al-Haithami, hadis tersebut sanadnya adalah *daif* (lemah) kerana pada sanadnya terdapat Abu 'Isa Hinath, beliau adalah *daif* (Al-Haithami 1994. 4: 89).

Menerusi riwayat Ibnu 'Adi dalam kitabnya *Al-Kamil Fi Ad-Dhuafa Ar-Rijal* adalah seperti berikut.

"لُعِنَتِ الْخُمْرُ، وَشَارِبُهَا، وَسَاقِيهَا، وَعَاصِرُهَا، وَمُعْتَصِرُهَا، وَحَامِلُهَا، وَالْمَحْمُولَةُ إِلَيْهِ، وَبَائِعُهَا، وَمُبْتَاعُهَا، وَآكِلُ تَمْنِيهَا"

(Ibnu Adi 1988. 5: 248).

Hadis tersebut diriwayatkan juga oleh Ibnu Majah dengan sanadnya daripada Anas bin Malik daripada Nabi ﷺ:

"لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخُمْرِ عَشْرَةَ: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَالْمَعْصُورَةَ لَهُ، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ لَهُ، وَبَائِعَهَا، وَالْمُبْتِيعَةَ لَهُ، وَسَاقِيهَا، وَالْمُسْتَقَاةَ لَهُ، حَتَّى عَدَّ عَشْرَةَ، مِنْ هَذَا الصَّرْبِ"

(Ibnu Majah. tanpa tarikh. 2: 1122).

Diriwayatkan oleh At-Thabrani dan Al-Haithami dengan sanad keduanya daripada Othman dengan lafaz

"أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ الْخُمْرَ وَشَارِبَهَا وَبَائِعَهَا وَعَاصِرَهَا وَحَامِلَهَا"

(At-Thabrani 1986. 10: 92; Al-Haithami 1994. 4: 89). Menurut Al-Haithami pada sanadnya terdapat Abdullah bin Isa Al-Hazzazi, beliau adalah *daif* (lemah) (Al-Haithami 1994. 4: 89). As-Suyuti menyatakan hadis tersebut adalah sahih (As-Suyuti 1981. 2: 405).

Kesimpulan daripada apa yang disebutkan di atas menunjukkan hadis-hadis tersebut telah diriwayatkan oleh pelbagai sumber menerusi beberapa orang para sahabat dan sanad-sanadnya ada yang sahih dan ada yang *daif* (lemah).

² Kedua susunya bermaksud tetek atau buah dada.

Taala atasnya di dalam syurga³ (*waqala* Nabi ﷺ) Bersabda lagi, akan dikeluarkan *syaribul-khamar* (peminum arak) daripada kuburnya terlebih busuk daripada bangkai dan suatu *qandil*⁴ yang tergantung

³ Lafaz asal hadis tersebut terbahagi kepada dua bahagian. Pengarang kitab ini telah mencantumkan kedua-dua bahagian hadis tersebut menjadi satu hadis. Lafaz pada bahagian pertama ialah yang diriwayatkan oleh *As-Samarqandi dengan sanadnya daripada Abdullah bin Umar r.a secara mauquf (disandarkan kepada sahabat)*

"جَاءُ بِشَارِبِ الْخَمْرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ، مُزْرَقَةً عَيْنَاهُ، مُدْلَعًا لِسَانَهُ عَلَى صَدْرِهِ يَسِيلُ لُعَابُهُ، يَسْتَقْدِرُهُ كُلُّ مَنْ يَرَاهُ مِنْ نَعْنِ رَائِحَتِهِ، لَا تُسَلِّمُوا عَلَى شَرِبَةِ الْخَمْرِ، وَلَا تَعُودُوا لَهُمْ إِذَا مَرَضُوا، وَلَا تُصَلُّوا عَلَيْهِمْ إِذَا مَاتُوا"

(*As-Samarqandi 1980. 1: 156*). Diriwayatkan oleh *Ibnu Adi* daripada *Makki Bin 'Abdan* dengan sanadnya daripada *Ibnu Umar* daripada *Nabi ﷺ* dengan lafaz yang berbeza

"لَا تُجَالِسُوا شَرِبَةَ الْخَمْرِ وَلَا تَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَلَا تَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ فَإِنَّ شَارِبَ الْخَمْرِ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ مُدْلَعًا لِسَانَهُ عَلَى صَدْرِهِ يَسِيلُ لُعَابُهُ عَلَى بطنِهِ يَقْدَرُهُ كُلُّ مَنْ رَأَاهُ"

Menurut *Ibnu Adi* dalam kitabnya *al-Kamil fi Dhuafa' al-Rijal* di dalam sanadnya terdapat perawi *Abu Muti'i* dan keseluruhan hadis-hadis yang diriwayatkannya *la yuttaba'u ilaihi (tidak boleh diikuti akan dia)* (*Ibnu 'Adi 1988. 2: 214*).

Diriwayatkan juga oleh *Ad-Dailami* dalam *al-Firdaus Bima'thur al-Khitab* dengan sanadnya daripada *Ibnu Umar* daripada *Nabi ﷺ*:

"لَا تُجَالِسُوا شَرِبَةَ الْخَمْرِ وَلَا تَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَلَا تَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ فَإِنَّ شَارِبَ الْخَمْرِ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ مُدْلَعًا لِسَانَهُ عَلَى صَدْرِهِ يَسِيلُ لُعَابُهُ عَلَى صَدْرِهِ يَقْدَرُهُ كُلُّ مَنْ رَأَاهُ"

(*Ad-Dailami 1986. 5: 61*). Menurut *Ibnu 'Adi*, sebagaimana yang disebutkan oleh *As-Suyuti* di dalam *Al-Laali' Al-Masnuah*, hadis tersebut adalah *maudu'* dan juga di dalam sanadnya terdapat perawi-perawi yang *daif* (lemah) iaitu *Lais*, *Ja'far* dan *Abu Muti' Al-Balkhi* (*As-Suyuti 1983. 2: 205*).

Lafaz pada bahagian yang kedua hadis tersebut diriwayatkan oleh *Ahmad* dalam *Musnad Ahmad* dengan sanadnya daripada *Ibnu Umar* daripada *Nabi ﷺ*

"مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا وَلَمْ يَتُبْ مِنْهَا، حُرِمَهَا فِي الْآخِرَةِ لَمْ يُسْمَعْهَا"

(*Ahmad 1995. 4: 362*). Menurut *Ahmad Muhammad Shakir* pentahqiq kitab *Musnad Ahmad*, sanadnya adalah sahih (*Muhammad Shakir 1995. 4: 362*).

Riwayat yang lain oleh *Ahmad* dengan sanadnya daripada *Ibnu Umar* daripada *Nabi ﷺ* dengan lafaz

"مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ، إِلَّا أَنْ يَتُوبَ"

(*Ahmad 1995. 4: 376, 413. 5: 489*). Menurut *Ahmad Muhammad Shakir* lagi sanad hadith ini adalah sahih (*Muhammad Shakir 1995. 4: 376*). Dalam riwayat menerusi sanad lain oleh *Ahmad* daripada *Ibnu Umar* daripada *Nabi ﷺ* dengan lafaz

"مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ"

pada lehernya dan suatu *qadah*⁵ pada tangannya dan dipenuhi barang antara kulitnya dan dagingnya beberapa ular dan kala dan dipakainya dua *kausnya*⁶ daripada api. Maka hangatnya dua *kausnya* itu

(Ahmad 1995. 5: 265, 357). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, sanadnya adalah sahih. (Muhammad Shakir 1995. 5: 357).
Diriwayatkan oleh Ahmad dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ dengan lafaz

"كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَمَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا، فَمَاتَ وَهُوَ مُدْمِنُهَا لَمْ يَتُبْ، لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ"

(Ahmad 1995. 5: 218). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, sanadnya adalah sahih (Muhammad Shakir 1995. 5: 218).
Diriwayatkan juga oleh Ahmad dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ dengan lafaz

"مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا، ثُمَّ مَاتَ وَهُوَ يَشْرَبُهَا لَمْ يَتُبْ مِنْهَا، حَرَّمَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ"

(Ahmad 1995. 4: 450). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, sanadnya adalah sahih (Muhammad Shakir 1995. 4: 450).
Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanadnya daripada Abu Hurairah daripada Nabi ﷺ

"مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ"

(Ibnu Majah tanpa tarikh. 2: 1120) *Muhammad Fuad Abdul Baqi menyatakan hadis ini telah disebut di dalam Az-Zawaid dan di dalamnya dijelaskan bahawa sanadnya adalah sahih dan perawi-perawinya kesemuanya adalah siqah (Abdul Baqi tanpa tarikh. 2: 1120). Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ dengan lafaz*

"مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ، إِلَّا أَنْ يَتُوبَ"

(Ibnu Majah tanpa tarikh. 2: 1119).

Diriwayatkan oleh An-Nasa'i dengan sanadnya juga daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ

"مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حَرَّمَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ"

(As-Suyuti 1986. 8: 317).

Diriwayatkan oleh An Nasa'i dalam Sunannya dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ:

"مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ فِي الدُّنْيَا، فَمَاتَ وَهُوَ يُدْمِنُهَا لَمْ يَتُبْ مِنْهَا، لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ"

(An-Nasae. *Kitab Al-Asyribah. Bab Zikru Al-Riwayah Fi Al-Mudminin Fi Al-Khamr*. 1986. 8: 318).

⁴ Qandil ertinya lampu yang tergantung di dalam masjid atau sebagainya (Al-Marbawi 1990. 2: 116).

⁵ Qadah ialah cibuk atau mangkuk iaitu tempat minum (Ibnu Manzur 1968. 2: 554; Al-Marbawi 1990. 2: 116).

⁶ Berdasarkan kepada lafaz yang disebut oleh As-Samarqandi di dalam *Tanbih Al-Ghafilin* (As-Samarqandi 1980. 1: 164).
Kalimah kausnya itu adalah diterjemah daripada kalimah "na'la" ertinya ialah kasut atau selipar.

sampai kepada otaknya dan iaitu sekedudukan dengan firau⁷ dan haman⁸ dan qarun.⁹ "وروى عن عائشة"⁹
r.a maka telah berkata ia adalah sabda nabi ﷺ, barang siapa memberi makan orang yang minum khamar
satu luqmah¹⁰ dibinasakan atas tubuhnya dengan beberapa ular dan kala dan lempannya¹¹ yang menggigit
ia hingga hari kiamat dan barangsiapa menyampaikan hajat, maka serasa menolong meruntuhkan agama
islam dan barangsiapa memberi pinjam satu dirham daripadanya, maka serasa-serasa menolong
membunuh seorang mukmin yang soleh dan barangsiapa yang menghalalkan khamar, maka
bahawasanya orang itu lepaslah daripada aku dan aku pun lepaslah daripadanya.¹² (وروى سلمى) r.a berkata

⁷ Firaun bermaksud 'Firaun' merupakan perkataan yang diambil dari bahasa Arab (Al-Quran) tentang panggilan raja Mesir. Ia juga berasal dari Bahasa Mesir Pr-Aa bermaksud 'Rumah Besar', digunakan ketika Kerajaan Lama sebagai sebahagian dari frasa seperti 'smr pr-Aa' bermaksud 'Penghuni Rumah Besar', dengan rujukan khas kepada mahkamah atau istana itu sendiri. Dari Dinasti Kedua Belas dan seterusnya, perkataan itu muncul dengan ucapan "Rumah Besar", semoga hidup makmur dan dalam kesihatan, tetapi masih dengan rujukan bangunan berbanding dengan rajanya. (n.a. 31 Dec 2017. "Firaun". (<https://ms.m.wikipedia.org/wiki/Firaun>).

⁸ Haman (Arab: هَامَانَ, *Hāmān*) adalah seorang penasihat Fir'aun dan pelaksana projek pembangunan menara yang digunakan Fir'au'n untuk melihat Tuhan yang berada pada zaman Musa. Istilah "Haman" dalam Al-Qur'an pernah diperdebatkan oleh sebahagian orientalis sebagai bentuk kesalahan dalam pembacaan Al-kitab dari Kitab Ester karena menempatkan Haman 1100 tahun sebelum zaman Ester. Namun, perdebatan itu menemui titik terang setelah ditemukannya prasasti "Batu Rosetta" tahun 1799 dan tersingkapnya nama "Haman" yang menggambarkan hubungannya dengan Fir'au'n. Dalam pengkajian Al-Qur'an, diidentifikasi bahwa Haman muncul setelah kembalinya Musa dari Madyan dan mati bersama Fir'au'n dan tentaranya dalam peristiwa Eksodus. (n.a. 31 Dec 2017. "Haman (Al-Quran). [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Haman \(Al-Quran%27an\)](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Haman_(Al-Quran%27an))), Qarun (Bahasa Arab قَارُونَ) adalah salah seorang sepupu Musa, berasal dari Bani Israel. Qarun disebut dalam Al-Quran sebanyak empat kali, dua kali di surah Al-Qasas, satu kali di surah Al-Ankabut dan satu kali di surah Al-Mu'min. (n.a. 31 Dec 2017. "Qarun". <https://id.wikipedia.org/wiki/Qarun>

⁹ Lafaz asal hadis tidak dapat dikesan kecuali terdapat di dalam kitab *Tanbih Al-Ghafilin* oleh As-Samarqandi tanpa menyatakan sanad dengan lafaz

وَرَوَى فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: "يَخْرُجُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَارِبُ الْخَمْرِ مِنْ قَبْرِهٖ أَنْتَنَ مِنَ الْجَيْفَةِ، وَالْكَوْزُ مُعَلَّقٌ فِي عُنُقِهِ وَالْفَدْحُ بِيَدِهِ، وَمَعْلًا مَا بَيْنَ جِلْدِهِ وَحِمِيهِ حَيَّاتٌ وَعَقَّارِبُ، وَيَلْبَسُ نَعْلًا مِنْ نَارٍ، فَيُعَلِّي دِمَاحَ رَأْسِهِ وَيَجِدُ قَبْرَهُ حُفْرَةً مِنْ حُفْرِ النَّارِ، وَيَكُونُ فِي النَّارِ قَرِينًا فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ"

(As-Samarqandi 1980. 1: 164). Menurut pentahkik kitab *Tanbih Al-Ghafilin* iaitu Abdul Aziz Muhammad Wakil hadis ini tidak dapat dikesan di dalam kitab-kitab hadis Rasulullah ﷺ (al-Wakil 1980. 1: 164).

¹⁰ *Luqmah* ertinya sesuap (Kamus Al-Marbawi 1990. 2: 225).

¹¹ Lempannya bermaksud lipan.

¹² Lafaz asal hadis ini tidak dapat dikesan kecuali terdapat di dalam kitab *Tanbih Al-Ghafilin* oleh As-Samarqandi tanpa disebutkan sanad dan sumbernya tetapi disebutkan bahawa Aisyah telah meriwayatkannya daripada Nabi ﷺ dengan lafaz:

وَرَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا , عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ أَطْعَمَ شَارِبَ الْخَمْرِ لُقْمَةً، سَلَطَ اللَّهُ عَلَى جَسَدِهِ حَيَّةً وَعَقْرَبًا، وَمَنْ قَضَى حَاجَتَهُ فَقَدْ أَعَانَ عَلَى هَلِكِ الْإِسْلَامِ، وَمَنْ أَقْرَضَهُ قَرْضًا فَقَدْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ، وَمَنْ جَالَسَهُ حَشَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى لَا حَاجَةَ لَهُ، وَمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَلَا تُرْوَجُوهُ، فَإِنْ مَرَضَ فَلَا تَعُوذُوهُ، وَإِنْ شَهِدَ فَلَا تَقْبَلُوا شَهَادَتَهُ. فوالذى بعثنى بالحق نبيا انه ما يشرب الخمر إلا ملعون في توراة والانجيل والزبور والفرقان ومن شرب الخمر فقد كفر بجميع ما أنزل الله على أنبيائه ولا يستحل الخمر الا كافر ومن استحل فانه منه برىء في الدنيا والآخرة"

ia, aku dengar daripada Rasulullah ﷺ, barangsiapa meminum khamar, tiada diterima Allah Taala amalan tujuh hari. Maka bahawasanya dihilangkan Allah Taala akal nya, maka tiada diterima daripadanya kebajikan empat puluh hari. Maka apabila mati di dalam empat puluh hari itu hal keadaannya. telah berkata anak mas'ud r.a, aku dengar daripada nabi ﷺ bersabda ia, apabila mati orang minum khamar daripada seorang daripada hamba Allah empat kali minum sanya menyiksa oleh Allah Taala atasnya dengan beberapa seksa dan disurat namanya pada sijjin dan tiada diterima daripada mereka itu sembahyang nya dan puasanya dan sedekahnya melainkan jika taubat ia daripadanya¹³ (dan ceritera

(As-Samaqqandi 1980. 1: 159). Hadis ini tidak dapat dikesani dalam kitab-kitab hadis. Sebagaimana menurut pentahkik kitab *Tanbih Al-Ghafilin* iaitu Abdul Aziz Muhammad Wakil, hadis ini tidak dapat dikesan di dalam sumber kitab-kitab hadis Rasulullah ﷺ (al-Wakil 1980. 1: 159).

¹³ Lafaz hadis tersebut tidak dapat dikesan di dalam kitab-kitab hadis tetapi terdapat lafaz yang berbeza daripada lafaz tersebut dan maksudnya hampir sama iaitu hadis yang diriwayatkan oleh At-Tabrani di dalam *Mu'jam Al-Kabir* dan *Musannif Abdul Razaq al-San'ani* daripada Ubaid bin Umair dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ:

"مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ يُقْبَلْ لَهُ أَوْ لَمْ يَتَقَبَّلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةً أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ لَمْ يُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ لَمْ يُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ، وَكَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ نَهْرِ الْحَبَالِ. قُلْنَا: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ مَا نَهْرُ الْحَبَالِ؟ قَالَ: صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ"

(At-Tabrani 1986. 12: 298 dan Abdul Razaq 1403, 9:235).

Diriwayatkan juga oleh at-Tabrani di dalam *Mukjam Al-Kabir* dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ dengan lafaz:

"عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَعَلَهَا فِي بَطْنِهِ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ صَلَاةٌ سَبْعًا، وَإِنْ مَاتَ فِيهِ مَاتَ كَافِرًا، فَإِنْ أَذْهَلَتْ عَقْلَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْفَرَائِضِ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَإِنْ مَاتَ فِيهَا مَاتَ كَافِرًا"

(At-Tabrani. Bab *Dza'*. 1986. 12: 309).

Diriwayatkan oleh at-Tabrani di dalam *Mukjam Al-Kabir* dengan sanadnya daripada Ibnu Abbas daripada Nabi ﷺ

"مَنْ شَرِبَ حَسُونَةً مِنْ خَمْرٍ لَمْ يُقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ صَرَفًا وَلَا عَدْلًا، وَمَنْ شَرِبَ كَأْسًا لَمْ يُقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، وَالْمُدْمُونُ الْخَمْرَ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ نَهْرِ الْحَبَالِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَمَا نَهْرُ الْحَبَالِ؟ قَالَ: صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ"

(At-Tabrani 1986. 11: 154).

Diriwayatkan juga oleh At-Tabrani dengan sanadnya daripada *Said bin Yazid* daripada Nabi ﷺ

"مَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا مَا كَانَ، لَمْ يُقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ يَوْمًا"

(At-Tabrani 1986. 9: 154).

Diriwayatkan oleh Al-Hakim dengan sanadnya daripada Abdullah Bin Amru daripada Nabi ﷺ dengan lafaz:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَسَكَرَ مِنْهَا، لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ إِنْ شَرِبَ مِنْهَا حَتَّى يَسْكَرَ مِنْهَا، لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ إِنْ شَرِبَهَا فَسَكَرَ مِنْهَا، لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ إِنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ فَسَكَرَ مِنْهَا، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُسْقِيَهُ مِنْ عَيْنِ الْحَبَالِ، قِيلَ: وَمَا عَيْنُ الْحَبَالِ؟ قَالَ: صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ" هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَمَمْ يُحْرَجَاهُ.

Berkata Al-Hakim, hadis ini sanadnya *sahih* (Al-Hakim 1978. 4: 146).

Diriwayatkan oleh Ahmad dengan sanadnya daripada Abdullah Bin Amru daripada Nabi ﷺ dengan lafaz:

"عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَسَكَرَ، لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ شَرِبَهَا فَسَكَرَ لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ شَرِبَهَا فَسَكَرَ لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، وَالثَّالِثَةَ وَالرَّابِعَةَ فَإِنْ شَرِبَهَا لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ تَابَ لَمْ يَثْبُتْ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَكَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُسْقِيَهُ مِنْ عَيْنِ حَبَالٍ"، قِيلَ: وَمَا عَيْنُ حَبَالٍ؟ قَالَ: "صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ".

(Ahmad 1995. 6: 303). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, sanad hadis ini adalah *sahih* (Muhammad Shakir 1995. 6: 303). Telah disebut oleh Al-Haithami di dalam *Majma' Al-Zawa'id*, bahawa hadis ini telah diriwayatkan oleh Ahmad dan *Al-Bazzar* dan menurutnya lagi, *rijal Ahmad* adalah *rijal* yang disepakati *sahih* kecuali *Nafi' Bin A'sim*. *Walau bagaimanapun, beliau adalah thiqah (dipercayai)* (Al-Haithami 1994. 5: 69).

Dengan lafaz yang sedikit berbeza diriwayatkan oleh Ahmad daripada Muawiyah dengan sanadnya daripada Abdullah Bin Amru daripada Nabi ﷺ:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: إِنِّي لَا أَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ شَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ شُرْبَةً لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ - قَالَ: فَلَا أُذْرِي فِي الثَّالِثَةِ أَوْ فِي الرَّابِعَةِ - فَإِنْ عَادَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُسْقِيَهُ مِنْ رِذْعَةِ الْحَبَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"

(Ahmad 1995. 6: 198). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, hadis ini sanadnya adalah *sahih* (Muhammad Shakir 1995. 6: 198).

Dengan lafaz yang berbeza diriwayatkan oleh Ahmad dengan sanadnya daripada Abu Dzar daripada Nabi ﷺ:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ كَانَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَمَا أُذْرِي أَفِي الثَّالِثَةِ أَمْ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنْ عَادَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْحَبَالِ" قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا طِينَةُ الْحَبَالِ؟ قَالَ: "عَصَاةُ أَهْلِ النَّارِ"

(Ahmad 1995. 15: 549). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, sanadnya adalah *daif* (lemah) kerana pada sanadnya terdapat perawi yang *majhul* (tidak diketahui) yang meriwayatkan daripada Abu Dzar (Muhammad Shakir 1995. 15: 549).

Diriwayatkan oleh Ahmad dengan lafaz yang berbeza dengan sanadnya daripada Asma' binti Yazid daripada Nabi ﷺ:

عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ يَزِيدَ، أُمِّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ، لَمْ يَرْضَ اللَّهُ عَنْهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ مَاتَ، مَاتَ كَافِرًا، وَإِنْ تَابَ، تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَإِنْ عَادَ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْحَبَالِ" قَالَتْ: فُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا طِينَةُ الْحَبَالِ؟ قَالَ: "صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ"

daripada rasul ﷺ bersabda ia telah dihalukan oleh Malik Zabbaniyah akan orang yang minum *khamar* ke dalam neraka maka apabila hampirlah kepada neraka, maka dibukakannya neraka dan dijatuhkan ke bawah neraka serta disiksa ia dengan tongkat besi. Demikianlah selama-lama seperti firman Allah Taala¹⁴

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾

ertinya tiap-tiap barang yang hilang kulit mereka itu daripada pukul malaikat maka digantikan allah kulit yang lain pula supaya merasai kesakitannya¹⁵ dan dahaganya terlalu sangat, maka meminta kepada malik zabbaniyah akan air. Maka dibawa oleh zabbaniyah air ke hadapannya tembaga yang hancur dan apabila minum ia, maka gugurlah segala giginya, dan apabila sampailah air itu kepada perutnya yang di dalam dan keluarlah ia dalam dubur nya, kemudian maka kembalikan pula seperti dahulu¹⁶. Maka inilah seksa orang yang minum *khamarnau'zubillahi minha (waqala)* Rasul ﷺ, barang siapa ada di dalam hatinya seratus ayat daripada al-quran, padahal ia minum *khamar*, telah datanglah ia pada hari kiamat tiap-tiap

(Ahmad 1995. 18: 599). Menurut Ahmad Muhammad Shakir, sanad hadis ini adaah *hasan* (baik) (Muhammad Shakir 1995. 18: 599).

Diriwayatkan oleh At-Tirmizi dengan sanadnya daripada Abdullah Bin Amru daripada Nabi ﷺ:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ الرَّابِعَةَ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ لَمْ يَثِبِ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَسَقَاهُ مِنْ نَهْرٍ الْحَبَالِ قِيلَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ: وَمَا نَهْرُ الْحَبَالِ؟ قَالَ: نَهْرٌ مِنْ صَدِيدِ أَهْلِ النَّارِ". هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَقَدْ رُوِيَ نَحْوُ هَذَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Menurut At-Tirmizi lagi, hadis ini adalah *hasan* (statusnya hasan) (*Al-Mubarakfuri 1964. 5: 600*).

Diriwayatkan oleh Ibnu Adi daripada Muhammad bin Ahmad bin Hasan Al-Ahwazi dengan sanadnya daripada Ibnu Umar daripada Nabi ﷺ:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَهُ صَلَاةً مَا دَامَ فِي بَطْنِهِ مِنْهُ قِطْعَةً أَوْ قِطْرَةً". قَالَ الشَّيْخُ: وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا أَعْلَمُ يَرْوِيهِ عَنْ مَالِكِ عَنِ بَكْرِ بْنِ الشَّرُّودِ وَبِكْرٍ عَنِ مَا ذَكَرْتُ مِنَ الرِّوَايَاتِ بِمَّا لَا يُتَابَعُهُ الثَّقَاتُ عَلَيْهِ وَكُلُّهَا عَنِ مَحْمُودَةَ مَا ذَكَرْتُهَا وَمَا أَدْرَكْتُهَا.

menurut Ibnu Adi di dalam sanadnya terdapat Bakar Bin Syarud di mana kesemua riwayatnya adalah "*ghair mahfuz*"

(Ibnu Adi 1988. 2: 27). Kesimpulan daripada perbincangan di atas, hadis tersebut telah diriwayatkan oleh ramai para sahabat dan sanad-sanadnya terdiri daripada sahih, hasan (baik) dan daif (lemah).

¹⁴ Al-Quran.An-Nisa' (4: 56)

¹⁵ Lafaz ini ialah maksud daripada Al-Quran, Surah An-Nisa' ayat 56 yang disebutkan di atas.

¹⁶ Lafaz hadis ini tidak dapat dikesan di dalam sumber kitab-kitab hadis Rasul ﷺ setelah kajian dilakukan

suatu huruf daripadanya menyumpah akan dia di hadapan tuhan *rab al-alamin* dan barangsiapa disumpah quran atasnya orang itu binasa¹⁷ (*waqala* Uthman bin Affan r.a) jauhkan olehmu daripada *khamar*, maka bahawasanya adalah pada umat nabi yang dahulu seorang lelaki terlalu sangat berbuat ibadat kepada Allah Taala, Maka datang seorang perempuan terlalu jahat perangai kepadanya. Pada hal berkata ia, aku datang memanggil akan dikau kerana menjadikan bagi kamu, maka datanglah lelaki itu sertanya¹⁸ dan masuklah keduanya ke dalam rumah lalu ditutup pintunya serta dibawa kepada lelaki itu seorang kanak-kanak lelaki dan suatu qadah daripada *khamar*, maka berkata perempuan itu bahawasanya aku panggil akan dikau menyuruh zina dengan aku atau membunuh kanak-kanak ini atau engkau minum *khamar* ini. Maka jika engkau kerjakan suatu daripada tiga perkara ini nescaya tiada aku buka pintu ini, maka difikir lelaki “aku membunuh kanak-kanak terlalu besar dosa dan difikir akan zina itu pun besar dosanya, lalu ia ambil qadah *khamar* serta diminumnya akan dia. Maka tatkala sudah diminum nya akan dia, maka ia lalu mabuk dan dibunuh lah kanak-kanak itu dan berzina pula ia dengan perempuan itu dalam mabuk nya. Maka jauhkan oleh mu daripada *khamar*, maka bahawasanya tiada berhimpun segala-galanya surat iman.¹⁹

¹⁷ Lafaz hadis ini tidak dapat dikesan di dalam sumber kitab-kitab hadis Rasul ﷺ kecuali dalam kitab *al-Kabair* oleh Az-Zahabi tanpa sanad dengan lafaz

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ كَانَ فِي صَدْرِهِ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَصَبَّ عَلَيْهَا الْحُمْرُ يَحْيِيءُ كُلَّ حَرْفٍ مِنْ تِلْكَ الْآيَةِ فَيَأْخُذُ بِنَاصِيَتِهِ حَتَّى يُوقِفَهُ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ تَعَالَى فَيُخَاصِمُهُ وَمَنْ خَاصَمَهُ الْقُرْآنُ حُصِمَ، فَالْوَيْلُ لِمَنْ كَانَ الْقُرْآنُ حَصَمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ".

(Az-Zahabi 1978: 143). Menurut pentahkik kitab *al-Kabair* iaitu Abdul Rahman Al-Fakhuri, hadis ini tidak dapat dikesan di dalam kitab-kitab hadis (Fakhuri 1978: 143).

¹⁸ Sertanya bermaksud bersamanya.

¹⁹ Lafaz asal hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam *al-Ihsan bi Tartib Sahih Ibn Hibban* dan Al-Baihaqi dalam *Sye'bu al-Iman* dengan sanad keduanya daripada Uthman bin Affan katanya, aku telah mendengar Rasulullah ﷺ berkata:

سَمِعْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ حَاطِبِيًّا، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: "اجْتَنِبُوا أُمَّ الْحَبَائِثِ، فَإِنَّهُ كَانَ رَجُلًا مِمَّنْ قَبْلَكُمْ يَتَعَبَّدُ، وَيَعْتَزِلُ النَّاسَ، فَعَلِقَتْهُ امْرَأَةٌ، فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ خَادِمًا، فَقَالَتْ: إِنَّا نَدْعُوكَ لِشَهَادَةٍ، فَدَخَلَ فَطَفِقَتْ كُلَّمَا يَدْخُلُ بَابًا، أَعْلَقَتْهُ دُونَهُ حَتَّى أَفْضَى إِلَى امْرَأَةٍ وَضَيْفَةٍ جَالِسَةٍ، وَعِنْدَهَا غَلَامٌ وَبَاطِنَةٌ فِيهَا حُمْرٌ، فَقَالَتْ: إِنَّا لَمْ نَدْعُكَ لِشَهَادَةٍ، وَلَكِنْ دَعَوْنَاكَ لِتَقْتُلَ هَذَا الْغُلَامَ، أَوْ تَقَعَ عَلَيَّ، أَوْ تَشْرَبَ كَأْسًا مِنْ هَذَا الْحُمْرِ، فَإِنْ أَبَيْتَ، صَحَحْتُ بِكَ وَفَضَحْتُكَ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ: اسْقِنِي كَأْسًا مِنْ هَذَا الْحُمْرِ، فَسَقَتْهُ كَأْسًا مِنَ الْحُمْرِ، فَقَالَ: زَيْدِي، فَلَمْ يَزَلْ حَتَّى وَقَعَ عَلَيْهَا، وَقَتَلَ النَّفْسَ، فَاجْتَنَبُوا الْحُمْرَ، فَإِنَّهُ وَاللَّهِ لَا يَجْتَمِعُ الْإِيمَانُ وَإِدْمَانُ الْحُمْرِ فِي صَدْرِ رَجُلٍ أَبَدًا، لَيُوشِكَنَّ أَحَدُهُمَا يُخْرِجُ صَاحِبَهُ"، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: عُمَرُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ سُرَيْجٍ هَذَا، هُوَ مِنْ ثِقَاتِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، رَوَى عَنْهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِسْحَاقَ الْمَدِينِيُّ.

(Ibnu Hibban 1987. 7: 367 dan Al-Baihaqi 2003. 8: 500)

KESIMPULAN

Kajian hadith sebanyak tujuh hadith telah dilakukan dalam bab al-Khamru ini. Iaitu 1- telah dilaknatkan Allah Taala atas orang yang berbuat *khamar* dan yang jual dia dan yang meminum dia dan yang membeli dia. Hadith ulamak menghukumnya sah. 2- Akan datang pada hari kiamat orang yang meminum *khamar*, hal keadaannya hitam mukanya dan merah dua matanya dan lidahnya sampai kedua susunya. Hadith ini terbahagi kepada dua bahagian, bahagian pertama dihukumkan dhoif dan bahagian kedua dihukumkan sah. 3 - akan dikeluarkan *syaribul-khamar* (peminum arak) daripada kuburnya terlebih busuk daripada bangkai dan suatu *qandil* yang tergantung pada lehernya dan suatu *qadah* pada tangannya dan dipenuhi barang antara kulitnya dan dagingnya beberapa ular dan kala dan dipakainya dua *kausnya* daripada api. Menurut ulamak hadith ini tidak dapat dikesan dalam kitab-kitab hadith. 4- barangsiapa meminum *khamar*, tiada diterima Allah Taala amalan tujuh hari. Maka bahawasanya dihilangkan Allah Taala akalunya, maka tiada diterima daripadanya kebajikan empat puluh hari. Maka apabila mati di dalam empat puluh hari itu hal keadaannya. Menurut ulamak lafaz hadith ini tidak dapat dijumpai dalam kitab-kitab hadith. Namun terdapat lafaz yang berbeza yang hukumnya sah. 5- Telah dihalaukan oleh Malik Zabbaniyah akan orang yang minum *khamar* ke dalam neraka maka apabila hampirlah kepada neraka, maka dibukakannya neraka dan dijatuhkan ke bawah neraka serta disiksa ia dengan tongkat besi. Menurut ulamak hadith ini tidak dapat dikesan dalam kitab-kitab hadith. 6- barang siapa ada di dalam hatinya seratus ayat daripada al-quran, padahal ia minum *khamar*, telah datanglah ia pada hari kiamat tiap-tiap suatu huruf daripadanya menyumpah akan dia di hadapan tuhan *rab al-alamin* dan barangsiapa disumpah quran atasnya orang itu binasa. Menurut ulamak hadith ini tidak dapat dikesan dalam kitab-kitab hadith kecuali dalam kitab *al-Kabair* oleh Az-Zahabi. 7- Berkata Uthman bin Affan r.a: Jauhkan olehmu daripada *khamar*, maka bahawasanya adalah pada umat nabi yang dahulu seorang lelaki terlalu sangat berbuat ibadat kepada Allah Taala, Maka datang seorang perempuan terlalu jahat perangai kepadanya. Pada hal berkata ia, aku datang memanggil akan dikau kerana menjadikan bagi kamu. Ulamak menghukumkan hadith dhoif.

عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: " اجْتَنِبُوا الخَمْرَ فَإِنَّهَا أُمُّ الخَبَائِثِ، إِنَّهُ كَانَ رَجُلًا مِّنْ خَلَا قَبْلِكُمْ تَعَبَدَ، فَعَلَّقَتْهُ امْرَأَةٌ عَوِيَّةٌ، فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ جَارِيَتَهَا، فَقَالَتْ لَهُ: إِنَّا نَدْعُوكَ لِلشَّهَادَةِ، فَأَنْطَلِقَ مَعَ جَارِيَتِهَا فَطَلَمَتْ كُلَّمَا دَخَلَ بَابًا أَعْلَقَتْهُ دُونَهُ، حَتَّى أَفْضَى إِلَى امْرَأَةٍ وَصِيغَةٍ عِنْدَهَا عُلاَمٌ وَبَاطِيَةٌ خَمْرٌ، فَقَالَتْ: إِنِّي وَاللَّهِ مَا دَعَوْتُكَ لِلشَّهَادَةِ، وَلَكِنْ دَعَوْتُكَ لِتَقَعَ عَلَيَّ، أَوْ تَشْرَبَ مِنْ هَذِهِ الخَمْرَةِ كَأَسَا، أَوْ تَقْتُلَ هَذَا العُلَامَ، قَالَ: فَاسْتَقْبَنِي مِنْ هَذَا الخَمْرِ كَأَسَا، فَسَقَتْهُ كَأَسَا، قَالَ: زِيدُونِي فَلَمْ يَرَمْ حَتَّى وَقَعَ عَلَيْهَا، وَقَتَلَ النَّفْسَ، فَاجْتَنِبُوا الخَمْرَ، فَإِنَّهَا وَاللَّهِ لَا يَجْتَمِعُ الإِيمَانُ، وَإِدْمَانُ الخَمْرِ إِلاَّ لِيُوشِكُ أَنْ يُخْرِجَ أَحَدَهُمَا صَاحِبَهُ "

(As-Suyuti 1986. 8: 315). Hadis tersebut diriwayatkan juga oleh As-Samarqandi dengan sanadnya daripada Uthman bin Affan, di mana Uthman bin Affan berkata di dalam khutbahnya. Ulamak menghukumkan hadith ini sebagai dhoif kerana dalam sanad terdapat Umar b. Saad At-Tanukhi beliau adalah dhoif.

عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَمْرٍاءَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، قَامَ خَطِيْبًا فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا الخَمْرَ فَإِنَّهَا أُمُّ الخَبَائِثِ، وَإِنَّ رَجُلًا مِّنْ كَانَ قَبْلِكُمْ مِنَ العِبَادِ كَانَ يَخْتَلِفُ إِلَى المَسْجِدِ فَلَقِيَتْهُ امْرَأَةٌ سُوءٌ، فَأَمَرَتْ جَارِيَتَهَا فَادَّخَلَتْهُ المَنْزِلَ فَأَعْلَقَتْ البَابَ وَعِنْدَهَا بَاطِيَةٌ مِنْ خَمْرٍ، وَعِنْدَهَا صَبِيٌّ، فَقَالَتْ لَهُ: لَا تُفَارِقْنِي حَتَّى تَشْرَبَ كَأَسَا مِنْ هَذَا الخَمْرِ أَوْ تَوَاقِعْنِي أَوْ تَقْتُلَ هَذَا الصَّبِيِّ، وَإِلَّا صَحَحْتُ يَعْنِي صَرَحْتُ، وَقُلْتُ: دَخَلَ عَلَيَّ فِي بَيْتِي فَمَنْ الَّذِي يُصَدِّقُكَ؟ فَضَعَفَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ. وَقَالَ: أَمَا الفَاحِشَةُ فَلَا آتِيهَا، وَأَمَا النَّفْسُ فَلَا أَقْتُلُهَا، فَشْرَبَ كَأَسَا مِنَ الخَمْرِ، فَقَالَ: زِيدُونِي فزادته، فوالله ما برح حتى وقع المرأة وقتل الصبي، قال عثمان رضي الله عنه: فاجتنبوها فإنها أمُّ الخَبَائِثِ، وإنه والله لا يجتمع الإيمان والخمر في قلب رجل إلا يوشك أحدهما أن يذهب بالآخر

(As-Samarqandi tanpa tarikh. 1: 157).

RUJUKAN

- Abd al-Mahdi b. °Abd al-Qādir b. °Abd al-Hādī. 1987. Ṭuruq takhrīj Ḥadīth Rasūlullāh (s.a.w). t.tp: Dar al-I°tišām.
- Abu Dawud Sulaymān b. al-As°as al-Sajastānī. 1971. Sunan Abū Dāwūd. Taḥ. °Izzat °Ubayd al-Da°ās. Hims: t.pt.
- Abu Hatim al-Rāzī, Abū Muḥammad °Abd al-Raḥmān b. Abū Ḥātim. 1959. al-Jarḥ wa al-ta°dīl. al-Hind: Maṭba°ah Majlis Dā'irat al-Ma°ārif al-°Uthmāniyyah.
- Abu Layth al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad al-Ḥanafī. 1993b. Tanbih al-ghāfilīn. Taḥ. Yūsuf °Alī Badyawī. Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- Abu Nu°aym, Aḥmad b. °Abd Allāh b. Aḥmad al-Aṣbahānī. 1988. Ḥilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Albanī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. 1985. Silsilat al-aḥādīth al-ḍa°īfah wa al-mawḍū°ah wa atharuhā al-sayyi' fī al-ummah. Ed. ke-5. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.
- al-Albanī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. 1988c. Silsilah al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah wa shay' min naf°ihā wa fawā'idihā. Ed. ke-4. al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma°ārif.
- al-Bayhaqi, Abu Bakar Aḥmad b. al-Ḥusayn b. °Alī al-Naisaburi. 1985. Dalā'il al-nubuwwah wa ma°rifat aḥwāl ṣaḥīb al-sharī°ah. Taḥ. Dr. °Abd al-Mu°ṭī. Bayrut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Bayhaqi, Abū Bakar Aḥmad b. al-Ḥusayn b. °Alī al-Nīsābūrī. t.th. al-Sunan al-kubrā t.tp: Dār al-Fikr.
- al-Bukhari, Abū °Abd Allāh Muḥammad b. Ismail. t.th. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dalam Ibn Ḥajar. Faṭḥ al-Bārī fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Taḥ. Muḥammad Fu'ād °Abd al-Bāqī. Bayrūt: Dar al-Fikr.
- al-Bukhari, Abū °Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il. t.th. al-Tārīkh al-kabīr. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.

- al-Daraqutnī, Abū al-Ḥasan °Alī b. °Umar. t.th. Sunan al-Dāraqutnī. Taḥ. al-Sayyid °Abd Allāh Ḥāshim al-Madani. al-Qāhirah: Dār al-Muhāsib.
- al-Darimi, Abū Muḥammad °Abd Allāh b. °Abd al-Raḥmān b. al-Faḍl. t.th. Sunan al-Dārimī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Daylami, Abū Shujā° Shayruwayh b. Shahrādār. 1986. al-Firdaws bima'thūr al-khiṭāb @ Musnad al-Daylamī.. Taḥ. al-Sayyid Basyūnī Zaghlūl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Dhahabi, Muḥammad b. Aḥmad b. °Uthmān. 1986. Kitāb al-Kabā'ir. Taḥ. Dr. al-Sayyid al-Jumaylī. Bayrūt: Dār Ibn Zaydūn.
- al-Dhahabi, Muḥammad b. Aḥmad b. °Uthmān. 1990. Siyar al-a°lām al-nubalā'. Taḥ. Shū°ayb al-Arna'ūt. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.
- al-Dhahabi, Muḥammad b. Aḥmad b. °Uthmān. t.th. Mīzān al-i°tidāl fī naqd al-rijāl. Sunt. °Alī Muḥammad al-Bajāwī. Miṣr: Dār Ihyā' al-kutb al-°Arabī.
- al-Ghazali, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. 1967. Ihyā' °ulūm al-dīn. al-Qāhirah: Mu'assasah al-Ḥalabī wa Shurakāh li al-Nashr wa al-Tawzī°.
- al-Hakim, Abū °Abd Allāh Muḥammad b. °Abd Allāh b. Muḥammad al-Nīsābūrī. 1978. al-Mustadrak °alā al-ṣaḥīḥayn fī al-Ḥadīth. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Haythami, Nūr al-Dīn °Alī b. Abī Bakar. 1982. Majma° al-zawā'id. Ed. ke-3. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Arabī.
- al-Hindi, °Alā' al-Dīn al-Muttaqī b. Hisām al-Dīn. 1989. Kanz al-°ummāl fī sunan al-aqwāl wa al-af°āl. Sunt. Bakar Ḥayyānī. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.
- Ibn Abi al-Dunyā, Abū Bakar °Abd Allāh b. °Ubayd. 1988b. al-Ṣamt wa ādāb al-lisān. Taḥ. °Abd al-Qādir °Aḫā'. Bayrūt: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Ibn °Adiy, Abū Aḥmad °Abd Allāh al-Jarjānī. 1988. al-Kāmil fī ḍu°afā' al-rijāl. Taḥ. Yahyā al-Ghazāwī. Bayrūt: Dār al-Fikr.

- Ibn °Arraq, Abū al-Ḥasan °Alī °Arrāq al-Kinānī. 1981. Tanzīh al- sharī°ah al-marfū°ah °an al-aḥādīth al-shanī°ah al-mawḍū°ah. Taḥ. °Abd al-Wahhāb °Abd al-Laṭīf. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl Aḥmad al-°Asqallānī. 1910. Tahdhīb al- tahdhīb. al-Hind: Majlis Dā'irah al-ma'ārif al-Nizāmiyyah.
- Ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl Aḥmad al-°Asqallānī. 1986. Lisān al-mizān. Bayrūt: Mu'assasah al-A°lamī li al-Maṭbū°āt.
- Ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl Aḥmad al-°Asqallānī. t.th. Faḥ al-Bārī fī sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Sunt. Fu'ād °Abd al-Bāqī. Bāz. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Jawzī, Abū al-Farj °Abd al-Raḥmān b. °Alī. 1983. al-Mawḍū°āt. Taḥ. °Abd al-Raḥmān Muḥammad °Uthmān. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Abū °Abd Allāh al-Ḥanbalī. 1982. al-Manār al-munif fī al-Aḥādīth al-ṣaḥīḥ wa al-ḍa°if. Taḥ. °Abd al-Fattāḥ Abū Ghaddah. Ḥalab: Maktabah al- Maṭbū°āt al-Islāmiyyah.
- Ibn Salāḥ, Abū °Amrū °Uthmān al-Shaharzurī. 1986. °Ulūm al- Hadīth. Tah. Dr. Nūr al-Din °Itr. Dimakhq: Dār al-Fikr.
- °Itr, Nūr al-Dīn. Prof. Dr. 1979. Manhaj al-naqd fī °ulūm al-Ḥadīth. Dimashq: Dār al-Fikr.
- al-Khatib al-Baghdadi, Abū Bakar Aḥmad Thābir al-Shāfi°ī. 1974. Taqyīd al-°ilm. Taḥ. Yūsuf al-°Ish. t.tp: Dār Ihyā' al-Sunnah al-Nabawiyyah.
- al-Khatib al-Baghdadi, Abū Bakar Aḥmad Thābir al-Shāfi°ī. t.th. Tārīkh Baghdād. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-°Arabī.
- al-Mizzi, Jāmal al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf b. °Abd al-Raḥmān. 1983 . Tuḥfat al- ashrāf fī ma°rifat al-aṭrāf. Taḥ. °Abd al-°amad Sharaf al-Dīn. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī dan al-Hind: Dār al-Qayyimah.
- al-Mubarkafuri, Abū al-°Ulā Muḥammad b. °Abd al-Raḥmān b. °Abd al-Raḥīm. 1964. Tahfat al-ahwāzī bi sharḥ Jāmi° al-Tirmidhī. Taḥ. °Abd al-Raḥmān Muḥammad °Uthmān. Miṣr: Maṭba°ah al-Ma°rifah.

- al-Munawi, °Abd al-Ra'uf °Alī al-Qāhirī. t.th. al-Ittiḥāfāt al-saniyyah bi al-aḥādīth al-qudsiyyah. Taḥ. Muḥammad °Afif al-Zu°bi. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.
- Muslim b. Ḥajjāj al-Qushayrī. t.th. Ṣaḥīḥ Muslim. Taḥ. Muḥammad Fu'ād °Abd al-Bāqī. Istanbūl: al-Maktabah al-Islāmiyyah.
- al-Nasā'ī, Abū °Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu°ayb. 1988. Sunan al-Nasā'ī. Sunt. °Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Bayrūt: Dār al-Bashā'ir.
- al-Nawawi, Abū Zakariyyā Yahyā b. Sharaf al-Dimashqī. 1992b. Riyāḍ al-ṣāliḥīn. Taḥ. °Abd al-°Azīz Rabāh. Dimashq: Dār al-Thaqāfiyyāh al-°Arabiyyah.
- al-Qari, °Alī b. Muḥammad b. Sulṭān. 1971. al-Asrār al-marfū°ah fī al-akhbār al-mawḍū°ah. Taḥ. Muḥammad al-Ṣabbāgh. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.
- al-Ṣaghani, Abū al-Faḍl al-Ḥasan b. al-Ḥasan. 1985. Mawḍū°āt al-Sāghānī. Taḥ. Dr. Najm °Abd al-Raḥmān Khalaf. Dimashq: Dār al-Ma'mūn li al-Turāth.
- al-Sakhawi, Abū al-Khayr Muḥammad b. °Abd al-Raḥmān. 1986. al-Maqāṣid al-ḥasanah fī bayān kathīr min al-aḥādīth al-mushtahirah °alā al-al-sinah. Bayrūt: Dār al-Hijrah.
- Shakir, Aḥmad Muḥammad (pentaḥqīq). 1995. Musnad Aḥmad bin Ḥanbah. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth.
- al-Shaybani, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal. 1985. al-Sunnah. Taḥ. Abū Ḥājir Muḥammad b. al-Sa°id b. Basyūnī Zaghlūl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Suyuti, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl °Abd al-Raḥmān b. Abū Bakar. 1983. al-La'āli' al-maṣnū°ah fī al-aḥādīth al-mawḍū°ah. Bayrūt: Dār al-Ma°rifah.
- al-Ṭabarani, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb. t.th. al-Mu°jam al-kabīr. Taḥ. Ḥamdī °Abd al-Ḥamīd al-Salafī. Mūṣil: Maṭba°ah al-Zahrā' al-Ḥadīthah al-Maḥdūdah.
- al-Ṭabarani, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb. 1986. Mu°jam al-ṣaghīr. Taḥ. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Bayrūt: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.

al-Tirmidhi, Abū ʿIsā Muḥammad b. ʿIsā b. Sawrah. 1978. *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ @ Sunan al-Tirmidhī*. Taḥ. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Zaghlul, Abū Hājir Muḥammad al-Saʿīd Basyūnī. 1989. *Mawsūʿah aṭrāf al-Ḥadīth al-Nabawī al-sharīf*. Bayrūt: ʿĀlam al-Turāth.

RUQYAH SYARIYYAH DAN REGULASI EMOSI ANAK-ANAK AUTISME

Noornajihan Jaafar

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

Rezki Perdani Sawai

Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Joki Perdani Sawai

Fakulti Psikologi dan Pendidikan, Universiti Malaysia Sabah, 88400 Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia

Siti Ramna Kamarududin

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

ABSTRAK

Statistik menunjukkan terdapat peningkatan bilangan kanak-kanak yang didiagnos mengalami masalah autisme di Malaysia iaitu ratio seorang dalam 100 orang kanak-kanak. Secara umum, autisme merujuk kepada ketidakseimbangan yang berlaku kepada sistem otak dan sistem saraf yang menyebabkan ketidakupayaan dalam berbahasa, tingkah laku dan interaksi sosial. Lazimnya kanak-kanak autisme perlu mendapatkan rawatan klinikal. Kajian ini meneroka kaedah rawatan alternatif, iaitu melalui pelaziman bacaan ruqyah syariyyah kepada kanak-kanak autisme mengikut prosedur tertentu melalui pembacaan sendiri atau dibacakan kepada mereka. Objektif kajian ini ialah untuk mengenal pasti masalah emosi dan tingkah laku yang dihadapi oleh kanak-kanak autisme, mengetahui sejauhmana amalan dan pelaksanaan ayat bacaan ruqyah syariyyah diamalkan, cabaran yang dihadapi dalam pelaksanaan rawatan tersebut, dan kesan bacaan ruqyah dalam meregulasi emosi dan tingkah laku kanak-kanak autisme. Kajian kes ini menggunakan temubual (guru) dan pemerhatian (murid). Peserta kajian adalah seramai lima orang guru dan empat orang murid autisme. Dua orang murid dikenal pasti sebagai *low functioning* dan dua orang murid lagi dalam kategori *high functioning*. Lokasi kajian ialah di Pusat Pendidikan Quran bagi Anak-Anak Istimewa (Yayasan Faqeh). Dapatan kajian mendapati bahawa pelaziman bacaan ruqyah syariyyah dengan prosedur pelaksanaan tertentu kepada kanak-kanak autisme membantu mereka dalam meregulasi emosi dan seterusnya tingkah laku mereka. Justeru, rawatan alternatif bagi kanak-kanak autisme melalui pelaziman bacaan ruqyah syariyyah amat disarankan.

Kata Kunci: Rawatan Alternatif, Autisme, Ruqyah Syariyyah, Regulasi Emosi.

PENGENALAN

Kecelaruhan Spektrum Autisme (ASD) atau panggilan singkatnya Autisme merupakan satu kecelaruhan perkembangan pervasif yang disebabkan oleh ketidakseimbangan neurologi yang mempengaruhi fungsi otak serta sistem saraf seseorang. Bagi menentukan sama ada seseorang kanak-kanak mengalami ASD, terdapat tiga simptom yang biasa dialami oleh kanak-kanak ASD iaitu ketidakupayaan dalam interaksi sosial, ketidakupayaan dalam berbahasa dan komunikasi dan ketidakupayaan dalam tingkah laku. Ketidakupayaan dalam interaksi sosial boleh dilihat dari keengganan bertentangan mata dan meluahkan ekspresi muka. Manakala, dari segi ketidakupayaan dalam bahasa dan komunikasi pula merangkumi bercakap lambat dan mengulangi perkataan yang dikenali “ekolalia”. Selain itu, salah satu ciri-ciri yang jelas pada kanak-kanak ASD ialah tingkah laku berulang dan minat yang terbatas seperti kekerapan bermain tangan atau jari (American Psychiatric Association, 2013).

Penggunaan perkataan spektrum pula merujuk kepada kepelbagaian manifestasi kecelaruhan seperti tahap ketidakupayaan, tahap perkembangan dan umur kronologi (Muhammad Haziq & Nurul Akma, 2019). Autisme boleh berlaku seawal umur 12 bulan bahkan lebih awal jika masalah kelewatan perkembangannya adalah teruk atau boleh berlaku lewat daripada 24 bulan jika simptom-simptom yang ditunjukkan adalah tidak ketara (Centers for Disease Control, 2013). Corak permulaannya dapat dilihat melalui kelewatan perkembangan awal atau kehilangan sebarang kemahiran sosial dan bahasa yang akhirnya memberi kesan kepada kemahiran sosial serta kemampuan berkomunikasi seseorang individu (American Psychiatric Association, 2013).

Ciri-ciri ASD menjadi lebih jelas pada zaman kanak-kanak awal iaitu dalam sesetengah kes menunjukkan kekurangan minat dalam interaksi sosial pada tahun pertama kehidupan (Siti Marziah & Nor Shahirah, 2018). Selain itu, simptom pertama ASD selalunya melibatkan kelewatan dalam perkembangan bahasa dan sering dikaitkan dengan kekurangan minat sosial atau interaksi sosial yang luar biasa, corak permainan yang ganjil dan corak komunikasi yang luar biasa. Pada tahun kedua, tingkah laku ganjil dan berulang-ulang serta tidak bermain secara normal akan menjadi lebih ketara (Siti Marziah & Nor Shahirah, 2018). Menurut Gal et al. (2009), kanak-kanak autistik boleh dikategorikan kepada dua iaitu Autisme Berfungsi Tinggi (*High Functioning Autism, HFA*), dan Autisme Berfungsi Rendah (*Low-Functioning Autism, LFA*) berdasarkan kepada beberapa kriteria seperti darjah kecerdasan (intelligence quotient), kemampuan berkomunikasi (verbal atau bukan-verbal) dan kemampuan berdikari.

Kajian berkaitan ruqyah syarriyyah ini banyak dijalankan dalam lingkungan kajian rawatan penyakit fizikal (Mulyadi, Aliftitah, & Munir, 2019; Ismail, 2019), rohani (Hamroyanah, 2019; Ismail,

2019), mental (Md. Sa'ad, Razali, Sanip, & Mohd Rani, 2017) dan gangguan makhluk ghaib (Hasanah, 2019; Zakiah, 2019). Walaupun kebanyakan kajian ruqyah syariyyah adalah berkaitan rawatan penyakit psikologi (Mohamad & Othman, 2017; Abdullah, 2019; Jayanti, Nashori, & Rumiani, 2019; Hofie, 2019), namun penyelidik belum menemukan kajian dijalankan dalam konteks mereka yang menghadapi autisme. Oleh itu, kajian ini dilakukan bagi mengetahui keberkesanan amalan ruqyah syariyyah dalam regulasi emosi dan tingkah laku kanak-kanak autism.

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini menyasarkan kepada beberapa objektif seperti berikut:

1. mengenal pasti masalah emosi dan tingkah laku yang dihadapi oleh kanak-kanak autisme.
2. mengetahui pelaksanaan bacaan ayat ruqyah syariyyah.
3. cabaran yang dihadapi dalam pelaksanaan rawatan tersebut.
4. kesan bacaan ruqyah dalam meregulasi emosi dan tingkah laku kanak-kanak autisme.

PERUBATAN DARI SUDUT PANDANG ISLAM

Terdapat banyak keterangan dan bukti daripada al-Quran dan hadith yang menerangkan tentang bidang perubatan dalam Islam. Allah SWT telah menerangkan bahawa ayat al-Quran adalah penawar kepada orang-orang yang beriman seperti mana yang difirmankan;

“Dan kami turunkan dengan beransur-ansur dari Al-Quran ayat-ayat suci yang menjadi ubat penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadaNya, dan sebaliknya al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim (disebabkan keingkaran mereka) melainkan kerugian jua”.

(Al-Quran. Al-Isra':82)

Seterusnya Allah SWT berfirman lagi;

“Katakanlah (Wahai Muhammad) Al-Quran itu menjadi (cahaya) petunjuk serta penawar bagi orang-orang yang beriman dan sebaliknya orang-orang yang tidak beriman, (Al-Quran itu) menjadi satu penyakit yang menyumbat telinga mereka (bukan penawar); dan ia juga merupakan gelap-gelita yang menimpa (pandangan) mereka (bukan cahaya yang menerangi).”

(Al-Quran. Fussilat :44)

Selain dari itu, terdapat juga hadith-hadith Rasulullah SAW yang memperkuat lagi peri pentingnya bidang perubatan dalam Islam, antaranya Baginda SAW bersabda yang bermaksud:

“Hendaklah kamu berubat dengan dua perkara iaitu al-Quran dan madu”.

(Hadis Riwayat al-Hakim: no. hadis 7436)

Abu Hurairah RA juga meriwayatkan bahawa;

“Tidaklah Allah menurunkan sesuatu penyakit melainkan diturunkan (juga) penawarnya”.

(Hadith Riwayat al-Bukhari: no. hadith 5678)

Ruqyah Syariyyah sebagai Kaedah Rawatan

Ruqyah syariyyah dikenali sebagai pengubatan *ilahiyyah* atau sinonim dengan budaya Melayu yang bermakna jampi. Ia bukanlah jampi serapah yang membawa kepada unsur syirik, meminta bantuan atau pertolongan kepada makhluk lain. Namun, ruqyah syariyyah merupakan himpunan ayat-ayat Quran, zikir dan doa-doa yang ma'thur yang dijadikan amalan sebagai kaedah perubatan bagi penyakit tertentu sesuai dengan intisari kandungan ayat Quran yang dibacakan (Ahmad Adnan, 2013). Pensiariatan ruqyah syariyyah adalah berasaskan Hadith Nabi SAW. Nabi Muhammad SAW bersabda;

“Tidak apa-apa ruqyah itu selama tidak mengandungi syirik.”

(Hadith Riwayat Muslim: no. hadith 5862)

Terdapat beberapa pandangan ulama berkaitan dengan ruqyah syariyyah. Imam Ibn Hajar al-Asqalani berkata bahawa para ulama Islam telah bersepakat bahawa jampi atau ruqyah itu diharuskan sekiranya memenuhi tiga syarat:

1. Menggunakan kalamullah atau nama-nama dan sifat-Nya;
2. Menggunakan Bahasa Arab atau selainnya, selagi mana boleh difahami;
3. Hendaklah meyakini bahawa jampi itu tidak berpengaruh dengan sendirinya, sebaliknya ia berkesan dengan sebab Allah SWT yang mengizinkannya.

(Ibn Hajar al-Asqalani,)

Regulasi Emosi dan Tingkah Laku Kanak-Kanak Autisme

Gangguan spektrum autisme (ASD) dikaitkan dengan tindak balas emosi yang diperkuatkan dan kawalan emosi yang lemah (Mazefsky, Herrington, Siegel, Scarpa, Maddox, Scahill & White, 2013). Regulasi emosi secara umumnya ditakrifkan sebagai pengubahsuaian keadaan emosi seseorang secara automatik atau sengaja yang menggalakkan penyesuaian tingkah laku adaptif atau tingkah laku sasaran bermatlamat (Thompson, 1994).

Individu yang mempunyai ASD gagal menggunakan strategi regulasi emosi adaptif dan sebaliknya bertindak balas secara rangsangan kepada rangsangan emosi dengan tantrum, pencerobohan, atau mencederakan diri (Sofronoff, Attwood, Hinton, & Levin, 2007). Jahromi, Bryce, dan Swanson (2012) menyatakan bahawa kanak-kanak dan remaja ASD tidak kerap dan kurang berkesan menggunakan strategi regulasi emosi adaptif seperti tingkah laku sasaran bermatlamat atau mencari sokongan sosial berbanding dengan belia. Oleh itu, amat penting untuk menyediakan bantuan yang diperlukan bagi membantu kanak-kanak ASD mengawal emosi dan tingkahlaku mereka melalui pendekatan ruqyah syariyyah sebagai kaedah terapi.

Pengamalan Ruqyah Syariyyah sebagai Kaedah Terapi

Yayasan FAQEH merupakan sebuah institusi pendidikan bagi anak-anak istimewa dalam mempelajari ilmu Qurani yang melibatkan anak-anak istimewa seperti autism, sindrom down, lembab dan hiperaktif. Yayasan FAQEH dengan kerjasama Pusat Penyelidikan Quran (CQR), Universiti Malaya dan Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah (FPQS), Universiti Sains Islam Malaysia telah menjalankan projek rintis dalam membangunkan Kurikulum QurANIS yang merupakan inovatif Pendidikan al-Quran dan Ibadah Anak Istimewa (Kurikulum QurANIS, 2017). Kurikulum QurANIS merangkumi empat komponen asas iaitu Hafazan, Tilawah al-Quran, Terapi Tahsin Ibadah dan Terapi Alami.

Pendekatan ruqyah syariyyah merupakan satu cara yang boleh digunakan bagi meregulasi emosi dan tingkah laku ASD. Ruqyah Anak Istimewa ini diambil daripada ayat-ayat suci al-Quran dan hadis-hadis Nabi sebagai penawar (syifa') bagi mereka. Pembacaan ruqyah dilakukan sebelum sesi pengajaran dan pembelajaran bermula. Kaedah pembacaan ruqyah ini adalah untuk menstabilkan emosi anak-anak istimewa ini dan bagi melancarkan sesi pengajaran dan pembelajaran.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kajian kes melalui kaedah temubual (guru) dan pemerhatian (empat orang murid). Peserta kajian adalah seramai lima orang guru dan empat orang murid autisme. Dua orang dikenal pasti sebagai *low functioning* dan dua orang lagi dalam kategori *high functioning*. Lokasi kajian ialah di Yayasan Faqeh, Pusat Pendidikan Quran bagi Anak-Anak Istimewa.

Temu bual separa berstruktur telah dijalankan bagi kesemua informan. Temu bual diadakan bagi membolehkan pengkaji mendapatkan maklumat lebih terperinci bagi memahami dunia informan dari sudut pandangan mereka dan mengungkap pengalaman mereka. Dalam konteks kajian ini, temubual dijalankan kepada lima orang guru, bagi mendapatkan pandangan mereka dalam mempraktikkan bacaan ruqyah syariyyah kepada murid-murid autism. Setelah itu, pengkaji akan mentranskrip temu bual yang dijalankan. Pemerhatian pula dilakukan ke atas murid semasa proses pembacaan ruqyah bagi melihat pelaksanaan amalan tersebut.

Dapatan temu bual dianalisis menggunakan analisis tematik. Menurut Braun dan Clarke (2006), analisis tematik melibatkan pencarian dalam keseluruhan set data untuk mencari pola makna berulang. Analisis tematik memfokuskan tema yang boleh dikenal pasti daripada hasil temu bual yang dijalankan. berstruktur ini terdiri daripada soalan-soalan terbuka.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN KAJIAN

Dapatan kajian ini berkisar tentang emosi dan tingkah laku kanak-kanak autisme, pelaksanaan bacaan ruqyah syariyyah, cabaran yang dihadapi oleh guru serta kesan pembacaan ruqyah syariyyah kepada emosi dan tingkah laku kanak-kanak tersebut.

Emosi dan Tingkah Laku Kanak-Kanak Autisme

Kajian menunjukkan bahawa kanak-kanak autisme mengalami beberapa masalah emosi antaranya emosi yang kurang stabil. Danielle (2012) menerangkan individu yang mempunyai autisme boleh mengalami reaksi emosi yang tidak sesuai. Sebagai contoh, kanak-kanak autisme kadang kala menunjukkan rasa marah pada satu ketika dan di waktu lain mereka bersedih, dan di waktu lain pula mereka berasa gembira sehingga tidak dapat dikawal. Peserta kajian (PK) 1 dan PK 5 menyatakan bahawa:

“Emosi bergantung kepada murid, ada ketika marah, ada ketika sedih, dan ada ketika gembira yang tidak boleh dikawal.” (PK1)

“Masalah suka ketawa bila melakukan kerja. Emosi gembira tidak boleh dikawal.” (PK5)

Kanak-kanak ASD ini juga mempunyai kesukaran untuk mengawal emosi mereka (Meiriawan Sulisty, Abdul Salim Choiri, Furqan Hidayatulloh, 2017). Seseengah daripada mereka tidak dapat mengawal perasaan apabila merasa terganggu ataupun kehendak mereka tidak dapat dipenuhi. PK 2 menjelaskan bahawa:

“Masalah emosi yang dihadapi oleh pelajar saya ialah pelajar akan menyerang atau merosakkan sesuatu barang yang berhampiran dengannya jika emosi mereka terganggu. Selain itu, ada juga pelajar yang akan mengamuk dan marah jika kemahuannya tidak diikuti.” (PK2)

Sofronoff dan rakan-rakan (2007) menyatakan bahawa kanak-kanak yang mempunyai ASD gagal menggunakan strategi regulasi emosi adaptif dan sebaliknya bertindak balas secara rangsangan kepada rangsangan emosi dengan tantrum, pencerobohan atau mencederakan diri. Tambahan lagi, mereka cenderung bertindak agresif seperti menggigit, memukul, menendang orang lain atau diri mereka sendiri (Dominick et al., 2007). Ini turut dipersetujui oleh PK 4 dengan menyatakan bahawa:

“Masalah emosi yang dihadapi oleh kanak-kanak autisme yang belajar di sini kebiasaannya marah atau tantrum.” (PK4)

Penjelasan PK3 menunjukkan bahawa terdapat juga kanak-kanak autisme yang tidak memahami emosi atau perasaan mereka seperti yang dinyatakan oleh beliau ketika sesi temubual:

“Ada sesetengah pelajar yang tidak memahami emosi mereka sendiri, ada setengah pelajar yang boleh memahami emosi mereka seperti sedih, gembira, takut, marah.” (PK3)

Menurut Suhaili dan Siti Syuhada (2017), kanak-kanak autisme ini juga bersikap antisosial atau lebih suka menyendiri. Sebagai contoh, mereka bermain sendirian dan terlalu fokus dengan satu-satu benda yang mereka gemari sebagai contoh penyedut minuman dan getah. Malahan, perhatian mereka juga mudah beralih kepada perkara lain (Meiriawan Sulisty et.al., 2017). Ada antara mereka yang tidak menghiraukan orang yang bercakap dengannya dan ada pula yang sangat sensitif dengan sesuatu bunyi. Ini seperti yang dijelaskan oleh PK2:

“Antara masalah tingkah laku yang dihadapi sesetengah pelajar saya ialah pelajar akan leka bermain dengan sesuatu barang yang disukainya. Contohnya, bermain dengan penyedut minuman dan getah. Selain itu, ada pelajar yang tidak menunjukkan reaksi ketika bercakap dengannya dan mudah tertarik dengan bunyi atau suara lain ketika kita bercakap dengannya.”

(PK2)

Terdapat juga kanak-kanak autisme yang tidak boleh duduk diam dan sentiasa bergerak. Ohkouchi (2012) menjelaskan bahawa kanak-kanak autisme ini tidak dapat duduk diam, sukar mengikuti aktiviti kumpulan, serta sukar mendengar penjelasan guru. PK 5 turut menyatakan bahawa kanak-kanak autisme:

“Suka berlari-lari sebelum siapkan kerja dan aktiviti. Mudah tantrum apabila barang yang disukai diambil oleh guru.” (PK5)

Kajian mendapati bahawa tingkah laku kanak-kanak autisme ini dapat dikawal jika betul cara didikan serta disiplin yang dirutinkan. Mewujudkan rutin dan aktiviti berjadual merupakan strategi untuk menstrukturkan persekitaran pembelajaran untuk pelajar dengan ASD (Ontario, 2007). Pemilihan dan pelaksanaan intervensi yang sesuai strategi dan sokongan, penilaian kemajuan, dan penyesuaian strategi pengajaran yang sesuai membolehkan pelajar untuk memperoleh kemahiran sasaran (Myers & Johnson, 2007). PK 3 menyatakan bahawa beliau tidak menghadapi masalah kerana kanak-kanak tersebut telah dirutinkan dengan jadual aktiviti, kata beliau:

“Bagi saya tidak ada masalah tingkah laku disebabkan rutin harian di FAQEH ini mereka sudah faham dan mereka boleh ikut jadual tersebut bermula waktu datang ke FAQEH sehingga waktu balik.” (PK3)

Bagi PK 4, sebagai pelajar baru, kanak-kanak tersebut perlukan masa dan bimbingan guru untuk mengikuti aktiviti bacaan ruqyah tersebut, katanya:

“Pelajar baru perlukan masa untuk mengikuti bacaan ruqyah secara berjemaah dan perlukan bimbingan daripada guru.” (PK4)

Dapatan ini disokong oleh Güleç-Aslan, Kırcaali-İftar, dan Uzuner, (2009) yang menyatakan bahawa kanak-kanak autisme boleh terus hidup tanpa menghadapi banyak masalah jika di bawah bimbingan yang betul. Tanpa garis panduan yang betul, kanak-kanak autisme mungkin menghadapi masalah jangka panjang.

Mereka ini memerlukan sedikit ketegasan dari guru bagi mendisiplinkan mereka, seperti yang dijelaskan oleh PK 1:

“Untuk pelajar baharu, ada setengah pelajar memerlukan bimbingan dan guru perlu ‘firm’ atau bersikap tegas supaya pelajar tersebut dapat menghabiskan bacaan ruqyah. Kebiasaanya pelajar tersebut tidak mahu duduk dengan guru, berjalan atau baring.” (PK1)

Pelaksanaan Bacaan Ruqyah Syariyyah

Pemerhatian yang dibuat mendapati bahawa sebelum memulakan bacaan ruqyah setiap kanak-kanak autisme dan guru akan dipastikan berwuduk terlebih dahulu. Kanak-kanak ini akan mengambil wuduk dengan bimbingan para guru. Mereka akan membuat satu bulatan besar dan duduk berhadapan dengan guru. Ketika ini pelbagai gelagat serta ragam yang dapat diperhatikan. Ada setengah kanak-kanak yang mudah mengikut arahan guru, malah ada juga yang mengelak dan membuat pelbagai alasan untuk tidak duduk bersama guru.

Air minuman disediakan dan diletakkan di bahagian tengah bulatan. Sebelum memulakan bacaan Ruqyah, mereka perlu membaca istighfar sebanyak tujuh kali. Semasa bacaan secara beramai-ramai, guru akan menunjukkan ayat yang dibaca satu persatu. Bagi sesetengah kanak-kanak, didapati mereka terpaksa dipegang erat oleh guru supaya tidak bangun dari tempat duduk asal. Kebijaksanaan, kesabaran dan ketenangan guru semasa proses bacaan ruqyah syariyyah ini sedikit sebanyak membantu mengawal keadaan kanak-kanak tersebut.

Selepas selesai bacaan ruqyah, kanak-kanak akan membaca doa beramai-ramai. Kemudian setiap dari mereka akan diberi minum air yang telah dibacakan dengan bacaan ruqyah syariyyah tersebut. Pembacaan ruqyah syariyyah ini dilakukan secara rutin pada sebelah pagi dan petang.

Cabaran yang dihadapi dalam Pelaksanaan Rawatan Tersebut

Kajian mendapati bahawa antara cabaran yang dihadapi oleh guru ialah keperluan kepada kekuatan fizikal bagi mengawal tingkah laku kanak-kanak tersebut khususnya mereka yang masih baru dan belum melazimi aktiviti bacaan ruqyah syariyyah tersebut, PK 1 menjelaskan:

“Guru perlu “power struggle” terutama untuk pelajar yang baru yang masih belum terbiasa dengan rutin ruqyah.” (PK1)

Senario kanak-kanak autisme yang sukar untuk duduk diam menjadi cabaran bagi guru untuk mengawal keadaan mereka dan kelas. PK 2 dan PK5 menjelaskan seperti berikut:

“Antara cabaran yang dihadapi oleh para guru ketika pelaksanaan ruqyah adalah pelajar sukar untuk duduk di dalam bulatan untuk bersama–sama dengan guru membaca ruqyah.” (PK2)

“Murid tidak boleh duduk dengan baik kerana murid ingin berlari atau terlalu happy.” (PK5)

Tingkah laku kanak-kanak autisme yang sukar mendengar arahan seperti yang dinyatakan oleh PK3 turut menjadi cabaran buat para guru:

“Ada sesetengah pelajar yang teruja nak minum air sedangkan bacaan ruqyah belum selesai. Ada sesetengah pelajar tidak mahu minum air tersebut dan perlukan sedikit ketegasan.” (PK3)

Kesan Bacaan Ruqyah dalam Meregulasi Emosi dan Tingkah Laku Kanak-Kanak Autisme

Kajian mendapati bahawa bacaan ruqyah syariyyah ini berupaya menenangkan kanak-kanak autisme serta dapat mengawal emosi mereka dengan baik. Dapatan kajian ini menyokong pernyataan yang dibuat oleh Mohd Syukri, Che Zarrina dan Syed Mohammad Hilmi (2018), yang menyatakan bahawa elemen psikoterapi Islam memiliki nilai spiritual yang membantu dalam meningkatkan motivasi serta memberi kesan positif kepada kanak-kanak autisme. Hal ini dikongsikan oleh kelima-lima orang guru. Sebagai contoh PK 3 menyatakan bahawa:

“Mereka lebih tenang dan dapat mengawal emosi dengan baik. Ada juga pelajar apabila disuruh istighfar/ selawat dapat mengurangkan kemarahan dan tidak mencederakan diri dan orang lain.” (PK3)

Tambahan pula, kesemua guru bersetuju bahawa pelaziman bacaan ruqyah syariyyah juga dapat membantu kanak-kanak autisme lebih memberi tumpuan dan mengikut arahan serta memberi tindak balas yang baik, sebagai contoh seperti yang dinyatakan oleh PK 1:

“Antara kesan bacaan ruqyah terhadap tingkap laku pelajar saya ialah mereka boleh fokus dan memberi tumpuan ketika pembacaan ruqyah dijalankan. Selain itu, pelajar juga dapat

mendengar arahan guru dan bertindak balas atas arahan tersebut dengan baik. Bacaan ruqyah ini juga dapat mendisiplinkan dan menghormati dengan kalimah-kalimah yang suci.” (PK2)

Pendekatan psikoterapi Islam seperti solat dan zikir mempunyai hubungan yang signifikan dalam membantu perkembangan kanak-kanak autistik seperti kanak-kanak normal yang lain (Mohd Syukri, Che Zarrina & Syed Mohammad Hilmi, 2018). Ini terbukti apabila mereka juga sudah mampu menghormati orang lain, terutamanya para guru seperti yang dinyatakan oleh PK 5:

“Emosi pelajar lebih tenang, dan hormat pada guru, dan pelajar boleh mengikut arahan”. (PK5)

Penutup

Kesimpulannya, kaedah ruqyah syariyyah merupakan kaedah terapi yang boleh digunakan bagi meregulasi emosi dan tingkah laku kanak-kanak ASD. Kaedah ruqyah ini dapat membantu mengurangkan ketidakstabilan emosi serta mengawal tingkahlaku kanak-kanak ASD secara berkesan. Mengambil intipati dari al-Quran, ayat 82 Surah al-Isra' bahawa ayat al-Quran itu adalah penawar bagi orang yang beriman, maka penggunaan ayat al-Quran bagi tujuan ruqyah syariyyah adalah salah satu rawatan alternatif yang boleh diaplikasikan bagi membantu kanak-kanak autisme. Justeru, ibu bapa dan guru perlu memberi perhatian yang sewajarnya dalam membentuk keperibadian kanak-kanak autisme melalui perlaksanaan ibadah dan penekanan pembelajaran berkaitan akhlak meskipun berhadapan dengan pelbagai kesukaran dan cabaran dalam melatih mereka.

PENGHARGAAN

Sekalung penghargaan ditujukan kepada Universiti Sains Islam Malaysia atas pembiayaan geran penyelidikan yang bertajuk “Pendekatan Regulasi Emosi Rasulullah ke Arah Kesejahteraan Mental Belia (PPPI/UGC_0119/FKP/051000/13119).

RUJUKAN

Al-Quran

Abdullah, B. N. B. C. (2019). Metode Ruqyah dalam mengatasi pasien gangguan kejiwaan di Yayasan Islam Terengganu Malaysia (Doctoral dissertation, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan).

- Ahmad Adnan. (2013). 1001 Hadis Pengubatan Rasulullah. Kuala Lumpur: Telaga Biru.
- Al-Bukhari Muhammad Bin Ismail Abu Abdullah. 1987. Sahih Al-Bukhari. Ed. Ke-3. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Braun, V. and Clarke, V. (2006) Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2). pp. 77-101. ISSN 1478-0887.
- Danielle, N. M. (2012). The ever-changing social perception of autism spectrum disorders in the United States. Project completed in Partial Fulfilment for Graduation From The Honors College of East Carolina University.
- Dominick, Kelli C., Davis, Naomi Ornstein, Lainhart, Janet, Helen Tager-Flusberg, Folstein Susan. (2007). Atypical behaviours in children with autism and children with a history of language impairment. *Research in Developmental Disabilities*, 28, 145-162.
- Gal, E., Bauminger, N., Goren-Bar, D., Pianesi, F., Stock, O., Zancanaro, M. & Weiss, P. L. (2009). Enhancing social communication of children with high functioning autism through a colocated interface. *Journal of Human Centred Systems*, 24, 75-84.
- Al-Hakim, Abu Abdullah. (2010). Al-Mustadrak. Beirut: Darul al-Makrifah.
- Hamroyanah, H. (2019). Pengaruh Terapi Ruqyah Terhadap Peningkatan Spiritual Remaja Di Majelis Ruqyah Nafsul Muthmainah (Studi Kasus Di Majelis Ruqyah Nafsul Muthmainah Di Puri Anggrek Kecamatan Teritih Kabupaten Serang Banten) (Doctoral Dissertation, UIN SMH BANTEN).
- Hasanah, U. U. (2019). Terapi Ruqyah Syar'iyah dalam menyembuhkan gangguan jiwa akibat pengaruh sihir (Doctoral dissertation, UIN Sunan Gunung Djati Bandung).
- Hofie, L. (2019). Ruqyah syar'iyah sebagai terapi alternatif penderita gangguan psikosomatik: studi kasus pasien Penderita Psikosomatik di Al-Baharun Ketapang Sampang (Doctoral dissertation, Uin Sunan Ampel Surabaya).
- Ibnu Hajar al-'Asqalani.(1970). Fath al-Bari bi-Sharh Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Makrifah.
- Ahmad ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani Ismail, M. U. (2019). Terapi Ruqyah Syar'iyah Untuk Gangguan Jasmani dan Rohani di Rehab Hati Surabaya dengan Teknik Tazkiyat Al-Nafs Berbasis Konsep Ibn Al-Qayyim Al-jawzi (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).
- Jahromi, L. B., Bryce, C. I., & Swanson, J. (2013). The importance of self-regulation for the school and peer engagement of children with high-functioning autism. *Research in Autism Spectrum Disorders*, 7, 235–246.

- Jayanti, A. M., Nashori, F., & Rumiani, R. (2019). Terapi Ruqyah Syar'iyah Meningkatkan Kebahagiaan Perempuan Korban Kekerasan Dalam Rumah Tangga. *JIP (Jurnal Intervensi Psikologi)*, 11(2), 111-122.
- Mazefsky, C.A., Herrington, J., Siegel, M., Scarpa, A., Maddox, B.B., Scahill, L., White, S.W. (2013). The Role of Emotion Regulation in Autism Spectrum Disorder, *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 52(7), 679-88. doi: 10.1016/j.jaac.2013.05.006.
- Md. Sa'ad, R. A. A., Razali, Z. A., Sanip, S., & Mohd Rani, M. D. (2017). Knowledge and attitude of Malaysia's Muslim faith healers in dealing with the mentally ill. *Mental Health, Religion & Culture*, 20(10), 1015-1027.
- Meiriawan Sulisty, Abdul Salim Choiri, Furqan Hidayatulloh. (2017). Decreasing tantrum of child with autism using brain gym. *European Journal of Special Education Research*, 2(2).
- Mohamad, M. A., & Othman, N. (2017). The Ruqyah Syar'Iyyah Spiritual Method As An Alternative For Depression Treatment. *Life Science Journal*, 14(2).
- Mohd Syukri Zainal Abidin, Che Zarrina Sa'ari & Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman. (2018). Pendekatan psikoterapi Islam terhadap kanak-kanak muslim autistik. *Akademika*, 88(1), 65-73.
- Mulyadi, E., Alifitah, S., & Munir, M. (2019). Ruqyah Syar'iyah untuk Penurunan Tingkat Stres Pasien Hipertensi. *Prosiding*, 207-215.
- Myers, S.M & Johnson, C.P. (2007). Management of children with utism Spectrum Disorders. *Pediatrics*, 1162- 1182. DOI: 10.1542/peds.2007-2362
- Muslim, Ibn Al-Hujjaj Abu Al-Husayn Al-Kushayri Al-Naisaburi. 1984. *Al-Jami' Al-Sahih*. Beirut: Dar Ihya' Turas al-Arabi.
- Ohkouchi, O. (2012). High-Functioning Autistic Children: From a clinical psychologist's perspective. *JMAJ*, 55(4): 303–306.
- Ontario. (2007). *Effective educational practices for students with autism spectrum disorders: A resource guide*.
- Siti Marziah, Z., & Nor Shahirah, M. T. (2018). Cabaran membesarkan anak-anak autisme daripada perspektif ibu. *Jurnal Psikologi Malaysia*, 32 (1), 57-70.
- Sofronoff K, Attwood T, Hinton S, Levin I. (2007). A randomized controlled trial of a cognitive behavioural intervention for anger management in children diagnosed with Asperger syndrome. *J Autism Dev Disord*. 37:1203-1214.
- Suhaily, Md. S. & Siti Syuhada, A. R. (2017). Public awareness on the characteristics of children with autism in Selangor (Kesedaran umum terhadap karakter kanak-kanak autism di selangor). *Malaysian Online Journal of Education*, 1(2), 73-81.

Thompson, R. A. (1994). *Emotion Regulation: A Theme in Search of Definition*. Monographs of the Society for Research in Child Development. Chicago, IL: University of Chicago Press, 25-52.

Kurikulum QurANIS. (2017). Bandar Baru Nilai: Yayasan Faqeh.

Zakiah, Z. (2019). *Terapi Ruqyah sebagai upaya penyembuhan depresi disebabkan gangguan Jin di Rehab Hati Bandung* (Doctoral dissertation, UIN Sunan Gunung Djati Bandung).

PEMBELAJARAN ILMU TAJWID SECARA DALAM TALIAN DI ERA COVID-19: SATU TINJAUAN MENURUT PERSPREKTIF AS-SUNNAH

Anuar bin Hasin

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan
E-Mail: anuarhasin@usim.edu.my

Norazman bin Alias

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan
E-Mail: norazman@usim.edu.my

Zainora binti Daud

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan
E-Mail: zainora@usim.edu.my

ABSTRAK

Ilmu Tajwid al-Quran merupakan sebuah ilmu yang bercorak teori dan praktikal. Kebiasaannya ilmu ini dipelajari melalui kaedah talaqqi dan musyafahah yakni murid menadah ilmu dan mengambil bacaan secara bersemuka dan terus daripada guru. Namun, sejak wabak Covid-19 melanda dunia, corak pembelajaran di dunia yang lazimnya secara bersemuka telah berubah kepada norma baru iaitu pembelajaran secara dalam talian. Hal yang demikian turut memberi kesan ke atas perjalanan pembelajaran ilmu tajwid di kebanyakan institusi. Kertas kerja ini adalah bagi mengenalpasti sejauhmana penerimaan as-Sunnah terhadap pembelajaran tajwid al-Quran secara dalam talian. Selain itu, ia juga adalah untuk meneroka panduan yang telah digariskan oleh as-Sunnah berkaitan dengan pembelajaran al-Quran dan keterikatan pembelajaran secara dalam talian terhadapnya. Kajian ini mengaplikasikan kaedah kualitatif melalui analisis terhadap hadis-hadis Nabi s.a.w yang berkaitan dengan pembelajaran Al-Quran juga pandangan ulama-ulama berkenaannya dan juga pemerhatian ke atas saluran-saluran pembelajaran ilmu tajwid secara dalam talian di dalam masyarakat. Hasil kajian menunjukkan bahawa Islam melalui as-Sunnah tidak menghalang penggunaan teknologi maklumat dalam pembelajaran ilmu al-Quran seperti tajwid dan seumpamanya namun ia mestilah tidak menjejaskan keaslian ilmu itu serta mestilah berupaya memelihara tradisi asal keilmuan ilmu tersebut seperti talaqqi dan musyafahah.

Kata Kunci: Tajwid, Covid-19, Pembelajaran Online, as-Sunnah, Talaqqi

PENDAHULUAN

Penularan wabak COVID-19 di penghujung tahun 2019 telah banyak mengubah cara kehidupan manusia secara besar-besaran. Di Malaysia, Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) telah dikuatkuasakan bermula pada 18 Mac 2020 dengan tujuan untuk memutuskan rantai wabak penyakit ini di dalam masyarakat. Walaupun pada masa ini, negara sedang berada di dalam fasa Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP), namun Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) bimbang vaksin untuk melawan COVID-19 mungkin tidak akan ditemui.

Ketua Pengarah WHO, Dr Tedros Adhanom Gabreyesus berkata walaupun usaha mencari vaksin berkesan dipercepatkan, penyelesaian yang sempurna mungkin tidak akan dijumpai.¹ Secara globalnya, situasi ini telah memberi kesan yang mendalam kepada semua sektor terutamanya ekonomi dan pendidikan. Fenomena COVID-19 telah mengubah cara hidup manusia kepada norma-norma baharu seperti penjarakkan sosial, pemakaian penutup muka, menggunakan gel pembasmi kuman dan sebagainya. Secara tidak langsung, ia juga sangat memberi kesan ke atas kaedah dan cara penyampaian ilmu dari berbentuk bersemuka kepada dalam talian. Keadaan ini bagi mengelakkan perkumpulan besar manusia yang memungkinkan penyebaran virus. Hal ini juga selaras dengan apa yang telah disarankan oleh junjungan Nabi s.a.w kepada umat Islam khususnya ketika berlakunya penyebaran sesuatu wabak penyakit. Sabda baginda:

*“Sekiranya kamu mendengar tentang (penyebaran) wabak di sesuatu tempat, maka janganlah kamu masuk. Dan sekiranya kamu sudah berada dalam kawasan (penularan wabak) tersebut, maka janganlah kamu keluar darinya.”*²

Sejak penularan wabak Covid-19, sambutan terhadap pembelajaran Al-Quran secara dalam talian semakin mendapat sambutan. Banyak institusi samada kerajaan mahupun swasta telah memperkenalkan kelas-kelas pembelajaran Al-Quran seperti tajwid, talaqqi, tarannum, dan hafazan secara dalam talian. Menurut sumber Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, belajar mengaji secara dalam talian merupakan satu wasilah untuk mendapatkan ilmu membaca al-Quran dengan menggunakan teknologi terkini. Usaha murni tersebut memudahkan capaian masyarakat untuk mempelajari ilmu membaca al-Quran.³ Ilmu membaca al-Quran yang dimaksudkan ialah ilmu tajwid.

ILMU TAJWID

Ilmu tajwid ialah sebuah ilmu yang membahaskan tentang kaedah-kaedah menyebut huruf-huruf dan memelihara segala makhraj dan sifatnya serta segala yang berkaitan dengannya dari segi hukum yang

¹ Isabelle Leong, “COVID-19: WHO Kluatir Vaksin Sempurna Mungkin Tidak Akan Ditemukan”, <http://www.astroawani.com/berita-dunia/covid-19-who-kluatir-vaksin-sempurna-mungkin-tidak-akan-ditemukan-253856>

² Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2001), *Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Sallallah Alaih Wasallam Wa Sunanihi Wa Ayyamihi*, Beirut: Dar Al-Thouq Al-Najah, 130

³ <https://www.muftiwp.gov.my/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-umum/4436-irsyad-al-fatwa-siri-ke-494-bolehkah-mengaji-al-quran-secara-atas-talian-online-berduaan-berlainan-jantina>

mendatang, dan apa yang berkaitannya dari sudut *waqaf*, *ibtida'*, *washal* dan *qatha'*.⁴ Para ulama sangat mementingkan ilmu ini kerana melaluinya lidah akan terpelihara daripada melakukan kesalahan dan kesilapan ketika membaca al-Quran.⁵ Oleh yang demikian, ilmu ini telah disusun bagi memudahkan umat Islam untuk membaca al-Quran dengan tepat mengikut apa yang dibacakan oleh Nabi Muhammad s.a.w. Ia merupakan semulia-mulia ilmu kerana berkait terus dengan Kalam Allah.⁶ Nabi s.a.w bersabda:

*Orang yang paling baik di antara kamu adalah seseorang yang belajar al-Qur'an dan mengajarkannya.*⁷

Hadith ini jelas menunjukkan bahawa perbuatan mempelajari Al-Quran dan mengajarkan Al-Quran adalah perbuatan yang sangat mulia di sisi Allah serta orang yang melakukannya diiktiraf sebagai orang yang terbaik.

Ulama telah membahagikan tajwid kepada 2 aspek iaitu teori dan amali. Teori ataupun di dalam Bahasa Arab disebut sebagai *tajwid nazari* bermaksud mengetahui segala hukum hakam tajwid dan kaedah-kaedahnya, menghafalnya dan memahaminya. Hukum bagi aspek ini ialah *fardhu kifayah* seperti ilmu-ilmu lain yang menjadi keperluan bagi orang-orang Islam. Ia juga merupakan sebageian daripada ilmu alat.⁸ Manakala aspek kedua pula ialah *tajwid 'amali* yang bermaksud memprakikkan segala hukum hakam yang terkandung di dalam *tajwid nazari* di dalam pembacaan Al-Quran. Hukumnya ialah *fardhu 'ain*.⁹ Ini berdasarkan firman Allah s.w.t dalam Surah Al-Muzzammil :

....dan bacalah Al-Quran itu dengan tartil (Al-Qur'an 73:4)

Ilmu tajwid merupakan sebuah ilmu yang lahir selepas kewafatan Nabi s.a.w. Ia merupakan di antara ilmu yang terawal dalam sejarah Islam. Terlebih dahulu, ilmu tajwid dipelajari secara tidak langsung melalui proses pembelajaran secara *musyafahah* di antara guru Al-Quran dan murid tanpa mempunyai catatan dalam mana-mana kitab. Segala hukum hakam yang termaktub di dalam teori-teori ilmu tajwid seperti *Mad Asli*, *Mad Wajib*, *Idgham*, *Idzhar*, *Ikhfa'* dan sebagainya telahpun dipraktikkan oleh Rasulullah s.a.w dan para sahabat secara amali bermula sejak penurunannya. Karya pertama ilmu tajwid telah ditulis dalam bentuk 51 bait syair oleh Abu Muzahim Musa Al-Khaqani yang berasal dari Baghdad. Pun begitu, beliau tidak menggunakan kalimah tajwid dalam syairnya, namun beliau menggunakan istilah *husn al-ada'*.¹⁰

PEMELIHARAAN AL-QURAN

⁴ Ahmad Khalid Syukri et.al (2017) *al-Munir Fi Ahkam al-Tajwid*. Amman: al-Jam'iah, 9.

⁵ Abu Mardhiyah (2007) *Tajwid al-Quran Qiraat 'Aashim – Riwayat Hafsh – Toriq al-Syatibi*. Kuala Lumpur: al-Jenderaki Enterprise, 75.

⁶ Ibid, 74.

⁷ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2001), *Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulullah Sallallah Alaih Wasallam Wa Sunanihi Wa Ayyamihi*, Beirut: Dar Al-Thouq Al-Najah.

⁸ Ahmad Khalid Syukri (2017) *al-Munir Fi Ahkam al-Tajwid*. Amman: al-Jam'iah, 11.

⁹ Ibid

¹⁰ Ibid

Al-Quran merupakan kalam Allah yang telah diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w melalui perantaraan malaikat Jibril a.s dan kemudiannya di sampaikan kepada umatnya secara mutawatir. Mutawatir bermakna Al-Quran telah dinukilkan dari satu generasi ke satu generasi yang lain melalui pendekatan dan strategi tertentu.¹¹ Mutawatir juga bermaksud sesuatu yang diriwayatkan oleh sekumpulan orang yang ramai yang mana mustahil mereka itu bersepakat untuk berbohong. Al-Quran telah diyakini sampai kepada umat Islam sehingga pada hari ini secara mutawatir kerana ia di bacakan dan disampaikan oleh begitu ramai manusia dari generasi ke generasi yang lain dengan lafaz yang sama dan memustahilkan ia untuk didustai. Selain itu, Al-Quran juga adalah satu-satunya kitab di atas muka bumi yang dijamin oleh Allah akan pemeliharaannya. Firman Allah:

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-zikr (al-Quran) dan Kamilah yang memelihara dan menjaganya.(Al-Quran 15: 9)

Al-Tabari menjelaskan bahawa yang dimaksudkan dengan Allah memelihara Al-Quran itu ialah ia terpelihara daripada sebarang tokok tambah mahupun sebarang pengurangan daripada syaitan dan iblis.¹² Selain itu, pemeliharaan Allah terhadap Al-Quran juga adalah tidak terhad kepada isi kandungannya sahaja, akan tetapi ia meliputi aspek fizikal, digital, hafazan¹³ dan juga bacaan. Penyusunan ilmu tajwid adalah signifikan kepada pemeliharaan Al-Quran dari sudut bacaan. Melalui ilmu ini, umat Islam dapat mengenalpasti bentuk bacaan yang tepat dan sahih mengikut apa yang dibacakan oleh Rasulullah s.a.w dan dapat membezakan sesuatu bacaan yang terkeluar daripada kaedah yang sebenar.

TALAQQI DAN MUSYAFahah SEBAGAI KEADAH PEMBELAJARAN AL-QURAN DI ZAMAN RASULULLAH S.A.W

Tugas menyampaikan wahyu merupakan tugas utama para rasul. Tanggungjawab ini telah dipikul oleh Nabi Muhammad s.a.w apabila menerima wahyu daripada Allah melalui perantaraan Malaikat Jibril, maka beliau akan menyampaikan wahyu tersebut kepada para sahabat baginda. Keadaan Nabi s.a.w menerima wahyu daripada Jibril dan kemudian baginda mengajarkannya kepada para sahabat tersebut bolehlah dianggap sebagai satu proses pengajaran dan pembelajaran. Jibril bertindak selaku guru kepada Rasulullah s.a.w, manakala para sahabat pula bolehlah dikira sebagai murid kepada Rasulullah s.a.w.

Secara umumnya, Kaedah Talaqqi dan Musyafahah adalah sangat penting dalam pembacaan dan pendidikan Al-Quran. Ia tidak boleh dipandang ringan kerana ia berperanan penting dalam memastikan hak kalam Allah sentiasa tertunai dan terpelihara.¹⁴ Kaedah yang unik ini mampu membantu

¹¹ Sharifah Norshah Bani Syed Bidin, Nor Salimah Abu Mansor, Zulkifli A. Manaf, "Perlaksanaan Manhaj Rasulullah Dalam Pengajaran dan Pembelajaran Kelas Al-Quran Bagi Golongan Dewasa", *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari Keluaran Khas* (2011): 55

¹² Al-Tobari, Abu Ja'far (2000), *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Quran*, Muassasah Al-Risalah, 68.

¹³ Taufiq Yap Yun Hin, "Keaslian Al-Quran Terjaga Selamanya",

<https://www.hmetro.com.my/addin/2019/05/458578/keaslian-al-quran-terjaga-selamanya>

¹⁴ Sedek Ariffin (2009) Kepentingan Talaqqi dan Musyafahah Dalam Pembacaan Al-Quran. *Jurnal Darul Quran*, 7-8

untuk mengekalkan keaslian khazanah ilmu Islam dan mencegahnya daripada dipenagruhi oleh elemen-elemen yang tidak sihat.¹⁵

Talaqqi dalam konteks pembelajaran Al-Quran bermaksud proses mempelajari Al-Quran secara terus melalui cara mendengar dan meniru bacaan daripada seorang guru yang mempunyai sanad yang bersambung kepada Rasulullah s.a.w. Manakala musyafahah pula bermaksud seorang murid memperoleh pengetahuan secara lisan dengan menumpukan pada pergerakan bibir guru dan mengulang bacaan.¹⁶ Maka talaqqi dan musyafahah boleh diertikan sebagai pertemuan secara langsung antara guru dan pelajar dalam satu perjumpaan pada bila-bila masa dan pelajar mempelajari bacaan Al-Quran dari mulut ke mulut secara langsung dengan guru berkenaan.

Menerusi sirah Rasulullah s.a.w, terdapat banyak dalil yang menunjukkan bahawasanya baginda sentisa bertalaqqi dengan Malaikat Jibril untuk bermusyafahah mengambil Al-Quran daripadanya antaranya:

Dan sesungguhnya kamu benar-benar diberi al-Quran dari sisi Allah s.w.t yang Maha Bijaksana lagi Maha mengetahui. (Al-Quran 27:6)

Seterusnya,

عَنْ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ : أَسَرَّ إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَنَّ جِبْرِيْلَ كَانَ يُعَارِضُنِي بِالْقُرْآنِ كُلِّ سَنَةٍ ، وَإِنَّهُ عَارَضَنِي الْعَامَ مَرَّتَيْنِ ، وَلَا أَرَاهُ إِلَّا حَضَرَ أَجْلِي

Daripada Fatimah r.a berkata, bahawa Nabi SAW telah berbisik kepadaku:

*Jibril membacakan al-Quran kepadaku setiap tahun sekali dan sesungguhnya Jibril membacakan al-Quran kepadaku pada tahun ini sebanyak dua kali. Aku tidak melihatnya melainkan isyarat bahawa ajalku telah datang.*¹⁷

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : كَانَ يُعْرِضُ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ كُلَّ عَامٍ مَرَّةً ، فَعَرَضَ عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ ، وَكَانَ يُعْتَكِفُ كُلَّ عَشْرًا ، فَاعْتَكَفَ عِشْرِينَ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ

Daripada Abu Hurairah ia berkata;

¹⁵ Syuhaida Idha Abd Rahim, Mohd Asmadi Yakob, Fadilah Abd. Rahman. (2016). Talaqqi Method in Teaching and Learning for the Preservation of Islamic Knowledge: Developing the Basic Criteria. *Contemporary Issues and Development In The Global Halal Industry*, 313.

¹⁶ Yusof, N. H. bin, Razali, M. A. bin M., Omar, N. binti, Abdelgelil, M. F. M., & Hamzah, M. S. bin. (2018). Concept and Execution of Talaqqi and Musyafahah Method in Learning Al-Quran. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8(11), 559–563

¹⁷ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2001), *Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulullah Sallallah Alaih Wasallam Wa Sunanihi Wa Ayyamihi*, Beirut: Dar Al-Thouq Al-Najah, 186.

*Kebiasaannya Jibril menyemak bacaan Al Qur'an Nabi shallallahu 'alaihi wasallam sekali pada setiap tahunnya. Namun pada tahun wafatnya Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam Jibril melakukannya dua kali. Dan beliau Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam beri'tikaf sepuluh hari pada setiap tahunnya. Sedangkan pada tahun wafatnya beliau beri'tikaf selama dua puluh hari.*¹⁸

Dalil-dalil Al-Quran dan Al-Hadis di atas menunjukkan bahawasanya *talaqqi* Al-Quran merupakan antara rutin Rasulullah s.a.w bersama Malaikat Jibril a.s. Manakala kaedah yang diaplikasikan semasa proses *talaqqi* itu berlangsung dinamakan sebagai *al-'Ard* iaitu kaedah di mana murid memperdengarkan bacaan Al-Quran di hadapan guru dan guru memperbetulkan kesalahannya samada kesalahan kecil mahupun besar.¹⁹

Terdapat beberapa strategi lain yang telah diaplikasikan oleh Rasulullah s.a.w dan para sahabat ketika melaksanakan proses *talaqqi* Al-Quran antaranya: *al-Talqin*, *al-Sama'* dan *Riwayah al-Hurf*. *Al-Talqin* bermaksud guru membaca ayat Al-Quran sambil didengari oleh murid dengan teliti. Kemudian murid akan mengulang semula bacaan guru tersebut.²⁰ Kaedah ini juga sering diaplikasikan pada peringkat asas Pendidikan Al-Quran kanak-kanak dan diktiraf sebagai salah satu kaedah *talaqqi* yang paling baik kerana diamalkan oleh para salaf dari kalangan sahabat dan tabi'in.²¹

Kaedah *al-Sama'* pula ialah murid mendengar bacaan guru dengan baik tanpa memerlukan mereka mengulangi bacaan tersebut. Kaedah ini telah dipraktikkan oleh imam Qiraat terdahulu antaranya Imam Kisaie. Ia berlaku kerana kehadiran muridnya yang terlalu ramai hingga menyukarkannya menyemak bacaan mereka seorang demi seorang.²²

Seterusnya ialah kaedah *riwayah al-huruf* ialah pelajar mempelajari cara bacaan al-Quran dengan seseorang guru melalui periwayatan sahaja tanpa membaca dengan beliau. Kaedah ini biasanya berlaku ketika bertalaqqi sesebuah kitab yang meriwayatkan cara atau wajah bacaan al-Quran atau bacaan qiraat seseorang imam.²³

KESAN COVID-19 TERHADAP PEMBELAJARAN ILMU TAJWID SECARA DALAM TALIAN

Sejarah telah membuktikan bahawa perindustrian dan perkembangan teknologi mampu mengubah sesebuah masyarakat. Perkembangan teknologi terutamanya evolusi internet telah mencabar konsep

¹⁸ Ibid

¹⁹ Norazman Alias, Khairul Anuar Mohamad, Abd Muhaimin Ahmad (2015) *Fenomena Talaqqi Al-Quran Bersanad Riwayat Hafis 'An 'Asim Menurut Toriq Al-Syatibiyyah; Sumbangannya Dalam Perkembangan Pengajian Al-Quran Di Malaysia*, 6.

²⁰ Norazman Alias, Khairul Anuar Mohamad, Abd Muhaimin Ahmad (2015) *Fenomena Talaqqi Al-Quran Bersanad Riwayat Hafis 'An 'Asim Menurut Toriq Al-Syatibiyyah; Sumbangannya Dalam Perkembangan Pengajian Al-Quran Di Malaysia*, 6.

²¹ Nurul Huda Zainal Abidin, Najmiah Omar, Nor Hafizi Yusof (2019) Konsep Dan Pelaksanaan Kaedah *Talaqqi* dan Musyafahah Dalam Pembelajaran Al-Quran, *Malaysian Journal For Islamic Studeis* (2019), 30.

²² Norazman Alias, Khairul Anuar Mohamad, Abd Muhaimin Ahmad (2015) *Fenomena Talaqqi Al-Quran Bersanad Riwayat Hafis 'An 'Asim Menurut Toriq Al-Syatibiyyah; Sumbangannya Dalam Perkembangan Pengajian Al-Quran Di Malaysia*, 6.

²³ Nurul Huda Zainal Abidin, Najmiah Omar, Nor Hafizi Yusof (2019) Konsep Dan Pelaksanaan Kaedah *Talaqqi* dan Musyafahah Dalam Pembelajaran Al-Quran, *Malaysian Journal For Islamic Studeis* (2019), 31.

dan teori pendidikan tradisional, terutamanya terhadap konsep bilik darjah serta metod pengajaran dan pembelajaran.²⁴ Metod pembelajaran pada masa kini telah banyak berubah kepada corak pembelajaran secara dalam talian. Ia juga dikenali sebagai *online learning* ataupun *e-learning* yang membawa maksud suatu jenis belajar mengajar yang memungkinkan tersampainya bahan ajar kepada siswa (pelajar) dengan menggunakan media internet, intranet atau media jaringan komputer lain.²⁵

Pada masa kini, media sosial menjadi platform pilihan bagi golongan remaja terutamanya untuk meneroka tentang sesuatu perkara. Platform seperti Instagram, Facebook, WhatsApp dan YouTube telah dimanfaatkan untuk menarik golongan muda untuk mencintai Al-Quran. Ia juga merupakan medium yang sangat berkesan dalam penyampaian ilmu Quran. Medium-medium tersebut telah digunakan secara meluas bukan sahaja di Malaysia, bahkan di seluruh dunia. Sejak penularan wabak Covid-19, pembelajaran Ilmu Tajwid samada yang berbentuk amali mahupun praktikal secara dalam talian semakin berkembang. Hal ini adalah disebabkan oleh masyarakat Islam tidak dibenarkan untuk berkumpul beramai-ramai di dalam satu-satu masa. Dalam keadaan ini, banyak saluran pembelajaran ilmu tajwid telah diwujudkan oleh pelbagai pihak di media massa dan telah mendapat sambutan yang menggalakkan di kalangan masyarakat. Berikut adalah di antara contoh senarai saluran pembelajaran ilmu tajwid secara dalam talian yang terdapat di Malaysia:

Nama Saluran	Medium	Jumlah Pengikut
Uwais Qorny	Facebook	336,000
Azdan Quranic Center	Facebook	111,633
Kelas Ngaji Ustazah Hayati	Facebook	28,990
Asraffayob	YouTube	25000

Dikemaskini pada 6 Ogos 2020

Pelbagai pendekatan digunakan oleh pihak-pihak berkenaan dalam menyampaikan ilmu tajwid kepada masyarakat di antaranya ialah menggunakan *Facebook Live* dan *YouTube Live*. Menurut pemerhatian, perkara yang disampaikan oleh pihak-pihak berkenaan ialah berkaitan dengan *tajwid nazari* yakni ilmu tajwid yang berbentuk teorikal. Manakala kaedah yang digunakan dalam penyampaian pula ialah sehala dan boleh dikategorikan sebagai *al-Talqin*.

Selain itu, terdapat juga pihak-pihak yang menganjurkan kelas *talaqqi* secara online. Menurut satu temubual bersama Hisyam Abdul Bari Rajih²⁶, beliau menganjurkan kelas *talaqqi* online sewaktu Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) dikuatkuasakan. Platform *ZOOM* telah digunakan bagi mengumpulkan para pelajar di dalam sebuah kelas secara maya. Para pelajar kemudiannya membaca Al-Quran secara bergilir-gilir dan beliau akan menegur mereka sekiranya berlaku kesalahan di dalam

²⁴ Kassim, Zahiah Binti, et al. 2010. "E-Pembelajaran: Evolusi Internet Dalam Pembelajaran Sepanjang Hayat. "Proceedings of Regional Conference on Knowledge Integration in ICT 2010", 210

²⁵ Darin E. Hartley, *Selling e-Learning*, (Amerika: American Society for Training and Development, 2003), 1.

²⁶ Hisyam Abdul Bari Mohammad Rajih dilahirkan pada 1 Oktober 1980 di Iskandariah, Mesir, merupakan pemegang sanad qiraat 10 sughra dan kubra daripada Syeikh Muhammad Abdul Hamid. Sekarang beliau menetap di Kota Bharu, Kelantan dan berkhidmat sebagai pengetua di Akademi Al-Quran Bandaraya Islam di bawah Majlis Perbandaran Kota Bharu. Beliau aktif mengajar Al-Quran di seluruh Kelantan dan menjadi guru *talaqqi* secara bersanad kepada murid-murid yang berasal dari dalam dan luar negara.

bacaan.²⁷ Kaedah ini bolehlah disamakan dengan *al-'Ard*²⁸ dalam kaedah *talaqqi* tradisional, namun yang membezakannya ialah menerusi *talaqqi* secara di dalam talian pelajar dan guru tidak bersemuka secara langsung, sebaliknya mereka bertemu secara maya. Menurut Syeikh Hisyam lagi, kejayaan *talaqqi* secara online sangat bergantung kepada kelajuan internet, kejelasan gambar. Kelajuan internet sangat penting untuk memastikan komunikasi di antara guru dan murid berjalan lancar. Sekiranya guru tidak dapat mendengar bacaan murid, maka ia akan menyukarkan proses bacaan dan teguran semasa proses *talaqqi* berlangsung. Manakala kejelasan gambar adalah penting supaya guru dan murid dapat memerhatikan bibir dan mulut masing-masing dengan tujuan untuk mengenalpasti sebutan huruf dan tajwid yang betul.²⁹

PANDUAN AL-SUNNAH TERHADAP PEMBELAJARAN ILMU TAJWID SECARA DALAM TALIAN

Meskipun dunia secara amnya dan negara secara khususnya sedang menghadapi satu ujian yang sangat getir daripada Allah s.w.t iaitu penularan wabak Covid-19 yang sehingga kini telah meragut hampir 700,000 orang, namun usaha menuntut ilmu tidak harus dihentikan lebih-lebih lagi ilmu Al-Quran. Apa-apa yang tidak dapat dilakukan sepenuhnya, tidaklah harus ditinggalkan semuanya. Justeru, penggunaan teknologi semasa dalam pembelajaran Al-Quran bukanlah suatu yang dilarang di dalam Islam selagimana ia tidak melanggar batas-batas syarak. Tidak ada dalil daripada Al-Quran mahupun Al-Sunnah yang melarang penggunaan teknologi dalam pembelajaran Al-Quran. Namun, beberapa dalil bolehlah dijadikan panduan dan pedoman dalam mengendalikan kelas tajwid Al-Quran secara dalam talian.

Guru Yang Berkelayakan

Guru yang berkelayakan adalah suatu isu yang sangat penting di dalam pembelajaran Al-Quran lebih-lebih lagi secara dalam talian. Ini kerana, platform dalam talian adalah sesuatu yang sangat terbuka dan tidak mampu dikawal sepenuhnya oleh mana-mana pihak. Sesiapa sahaja boleh mengajar tajwid meskipun tidak mendapat pengiktirafan daripada mana-mana pihak.

Dalam hal ini, Nabi s.a.w telah mengesyorkan agar umat Islam mempelajari Al-Quran daripada orang yang mahir dan arif serta dengannya. Sabda Nabi Muhammad s.a.w:

حُدُّوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَلِّمْ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ

*Ambillah Al-Quran daripada empat orang iaitu daripada Abdullah bin Mas'ud, Salim Maula Abi Huzaifah, Muaz bin Jabal dan Ubai bin Ka'ab.*³⁰

²⁷ Hisyam Abdul Bari Rajih dalam temubual bersama Anuar Hasin, 7 Ogos 2020.

²⁸ Kaedah pelajar membaca dihadapan guru dan guru membetulkan bacaan mereka sekiranya terdapat kesalahan. Rujuk halaman 5

²⁹ Hisyam Abdul Bari Rajih dalam temubual bersama Anuar Hasin, 7 Ogos 2020.

³⁰ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2001), *Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Sallallah Alaih Wasallam Wa Sunanihi Wa Ayyamihi*, Beirut: Dar Al-Thouq Al-Najah, 186

Imam Al-Nawawi dalam mensyarahkan hadis ini berkata di antara sebab Rasulullah s.a.w menyuruh umat Islam mengambil Al-Quran daripada keempat-empat sahabat ini ialah kerana merekalah yang paling kuat dalam menjaga lafaz ayatnya dan lancar dalam bacanya, walaupun sahabat yang lain ada yang lebih faham arti dan maksud ayatnya dari pada empat sahabat yang beliau sebutkan. Mereka juga sempat mempelajari Al-Quran secara musyafahah dengan Nabi s.a.w sedang sahabat-sahabat lain hanya mendengar daripada sahabat-sahabat lain. Demikian juga merupakan isyarat supaya sekiranya baginda telah wafat, maka umat Islam haruslah mendahulukan mereka berempat ini dalam hal mengambil bacaan Al-Quran kerana kelebihan-kelebihan yang telah dinyatakan tadi.³¹ Ibnu Hajar juga menyatakan bahawa sahabat yang empat ini merupakan yang paling terkenal dengan hafalan mereka dan paling bersemangat dalam mengajarkan Al-Quran.³²

Hadis ini memberi gambaran betapa pentingnya bacaan Al-Quran dipelajari daripada guru yang mempunyai bacaan yang baik dan diktiraf sedemikian oleh guru Al-Quran yang lain. Kebebasan platform media social dalam menyampaikan ilmu tidak seharusnya diambil kesempatan oleh mana-mana individu untuk meraih populariti dan keuntungan semata-mata. Ini bermakna, seseorang yang ingin mengajar ilmu tajwid teori mahupun amali, mestilah terlebih dahulu memahirkan diri dalam ilmu tersebut. Manakala murid juga hendaklah mengutamakan guru-guru yang diiktiraf pakar dalam bidang serta mempunyai contoh bacaan yang baik untuk diikuti.

Merujuk Pakar Bidang

Elemen kedua yang dititikberatkan oleh sunnah ketika mempelajari Al-Quran ialah sentiasa merujuk masalah yang timbul kepada orang yang pakar. Hal ini ditunjukkan sendiri oleh para sahabat baginda Nabi s.a.w apabila berhadapan dengan situasi mereka mendengar bacaan yang tidak pernah mereka dengar daripada Nabi s.a.w.

Pada suatu hari, seorang lelaki memperdengarkan bacaannya kepada Ibnu Mas'ud, lelaki tersebut membacakan ayat (... إِئِمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ...)³³ tanpa memanjangkan kalimah *liffuqara'*, maka Ibnu Mas'ud menegur lelaki tersebut dengan berkata bahawasanya bukan begitu Nabi s.a.w membacakan ayat itu kepadanya. Kemudian beliau membacakan semula ayat tersebut dengan memanjangkan kalimah *liffuqara'*.³⁴

Sungguhpun dalil ini merupakan sandaran para ulama Tajwid dalam membicarakan tentang kewajipan memanjangkan bacaan (hukum mad), akan tetapi dari satu sudut yang lain kita melihat bahawa betapa pentingnya seseorang yang hendak mempelajari Al-Quran mahupun mengajarkannya merujuk kepada orang yang lebih pakar dalam soal hukum hakam dalam bacaan. Dalam konteks pembelajaran ilmu Tajwid secara dalam talian, ia sangat terdedah kepada awam dan boleh dilihat serta ditonton oleh sesiapa

³¹ Al-Nawawi, Abu Zakariya Muhyiddin (1973), *Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj*, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 17.

³² Al-Asqalani, Ahmad bin Ali Abu Al-Fadhl (1960), *Fath Al-Bari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 47

³³ Al-Quran, 10: 60.

³⁴ Ahmad Khalid Syukri et.al (2017) *Al-Munir Fi Ahkam al-Tajwid*. Amman: al-Jam'iah, 115.

sahaja. Justeru, pengajar khususnya hendaklah sentiasa merujuk pakar bidang khususnya apabila melibatkan sesuatu kemusykilan dalam bacaan ataupun riwayat. Ini supaya guru tersebut tidak mengajarkan perkara yang salah di dalam masyarakat dan

Memelihara Adab-adab Bersama Al-Quran

Belajar dan mengajar Al-Quran secara dalam talian tidak terlepas daripada kewajipan memelihara adab-adab sepertimana mempelajarinya secara bersemuka. Di antara adab-adab yang berkaitan ialah:

Memelihara Niat

Niat adalah sesuatu yang sangat penting di dalam ibadah. Perkara yang pertama yang perlu berada dalam niat orang yang mengajar dan belajar Al-Quran adalah bagi mendapat keredhaan Allah s.w.t³⁵ seperti mana di dalam firman Allah:

Padahal mereka tidak diperintahkan melainkan supaya menyembah Allah dengan mengikhhlaskan ibadah kepadaNya, lagi tetap teguh atas tauhid dan supaya mereka mendirikan solat serta memberikan zakat, dan demikian itulah agama yang benar. (Al-Quran 98:5)

Justeru, guru dan pelajar yang mengajar secara dalam talian hendaklah berpegang kuat dengan prinsip ikhlas ini di dalam perbuatan mereka. Sebarang unsur keduniaan seperti untuk mendapat pujian dan perhatian manusia, atau mendapat sebarang habuan dunia melalui aktiviti *online* yang dilakukan. Kemasyhuran dan juga perhatian adalah mudah di dapati oleh setiap guru yang mengajar Al-Quran secara dalam talian melalui platform seperti *facebook*, *Instagram*, *YouTube* dan selainnya. Justeru mereka sewajarnya berhati-hati supaya tidak terjerumus dengan fitnah tersebut.

Memelihara Akhlak Dan Penampilan

Akhlak dan penampilan ada dua perkara yang sangat penting di dalam pembelajaran secara dalam talian. Dalam hal ini, guru Al-Quran hendaklah mempamerkan akhlak serta penampilan yang baik ketika berhadapan dengan orang ramai sekalipun hanya di alam maya. Ini kerana akhlak dan penampilannya akan ditonton oleh ramai orang.

Imam Al-Nawawi menasihatkan supaya guru Al-Quran hendaklah menonjolkan sikap sabar dan lemah lembut, bersikap warak, memuliakan orang lain, merendah diri dan bersopan santun. Selain itu, guru Al-Quran mestilah menjaga kebersihan diri, merapikan misai dan janggut³⁶ supaya kelihatan baik dihadapan orang ramai. Ini selaras dengan sabda Nabi s.aw: *Sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*³⁷

³⁵ Al-Nawawi, Abi Zakariya bin Syaraf, *Al-Tibyan Fi Adab Hamalat Al-Quran*. Dar Ibn Hazm, 31.

³⁶ Al-Nawawi, Abi Zakariya bin Syaraf, *Al-Tibyan Fi Adab Hamalat Al-Quran*. Dar Ibn Hazm, 37.

³⁷ Al-Baihaqi, Abu Bakar (2003), *Al-Sunan Al-Kubra*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 323.

Menghormati Guru

Seorang murid hendaklah menghormati guru dengan cara merendah diri dan bersopan terhadapnya walaupun guru tersebut lebih muda ataupun kurang masyhur. Ibnu Abbas berkata “kamu hina ketika menuntut, maka kamu mulia ketika dituntut”.³⁸ Justeru, sekiranya seseorang itu bertalaqqi dengan seorang guru secara dalam talian, dia mestilah menghormati guru tersebut sekalipun tidak pernah bertemu dengannya secara bersemuka. Ini kerana dia telah memperolehi manfaat ilmu daripada guru tersebut dan selayaknyalah untuk dia dihormati sebagai seorang guru.

Memelihara Kesopanan Di Dalam Majlis Ilmu

Kesopanan adalah sesuatu yang amat penting untuk dipelihara di dalam majlis ilmu. Imam Al-Nawawi menegaskan bahawa pelajar hendaklah duduk dihadapan gurunya dengan gaya seorang pelajar dan bukannya seperti gaya seorang guru. Suara tidak boleh ditinggikan tanpa keperluan, tidak ketawa dan bercakap tanpa keperluan dan tidak bermain-main dengan tangannya atau selainnya.³⁹ Dalam konteks pembelajaran ilmu tajwid secara dalam talian, para pelajar hendaklah menjaga kesopanan mereka dengan tidak melayari laman-laman sesawang lain atau bermain-main dengan apa jua aplikasi lain sewaktu kelas dijalankan. Mereka juga hendaklah berhati-hati supaya tidak bercakap-cakap hingga mengganggu guru yang sedang mengajar. Oleh itu, mereka mestilah sentiasa meletakkan tetapan suara dalam keadaan senyap dan hanya membukanya apabila diminta guru untuk berbuat demikian. Pergerakan juga harus dikawal supaya guru tidak merasakan seolah-olah murid tidak memberikan perhatian kepadanya sewaktu mengajar.

KESIMPULAN

Ilmu Al-Quran seperti ilmu tajwid merupakan wasilah untuk mencapai kesempurnaan dalam bacaan seperti mana yang dilakukan oleh Nabi s.a.w dan para sahabat terdahulu. Wasilah untuk mempelajarinya mungkin berbeza pada waktu ini akan tetapi kaedah dan matlamat serta asasnya tetap sama. Keadaan semasa penularan wabak Covid-19 yang menjadi penghalang murid dan guru untuk bertalaqqi ilmu ini secara bersemuka tidak harus menjadi alasan untuk mereka meninggalkan pedoman-pedoman serta adab-adab yang ditunjukkan oleh Rasulullah s.a.w dan para sahabat serta salafussoleh ketika belajar dan mengajar Al-Quran. Konsep *talaqqi* dan *musyafahah* hendaklah dipertahankan semasa proses pembelajaran tajwid secara dalam talian. Penerapan adab-adab dalam mempelajari dan mengajari Al-Quran juga haruslah sentiasa diterapkan sewaktu proses pembelajaran itu berlangsung. Selain itu, aspek teknikal seperti kelajuan internet, kejelasan gambar dan suara mestilah diberi perhatian sewajarnya bagi memastikan proses *talaqqi* ilmu tersebut berjalan dengan lancar tanpa sebarang gangguan. Islam tidak

³⁸ Abu Mardhiyah (2007) *Tajwid al-Quran Qiraat 'Aashim – Riwayat Hafsh – Toriq al-Syatibi*. Kuala Lumpur: al-Jenderaki Enterprise, 56.

³⁹ Hakim Rosly (2016), *Adab Berdamping Dengan Al-Quran*, Selangor: PTS Publishing House, 29.

menghalang dalam penggunaan teknologi seperti internet dalam pengajaran dan pembelajaran ilmu tajwid selagi mana ia tidak menjejaskan penyampaian intipati dan ketulenan disiplin ilmu tersebut.

RUJUKAN

Al-Quran

- Abu Mardhiyah .(2007). Tajwid al-Quran Qiraat ‘Aashim – Riwayat Hafsh – Toriq al-Syatibi. Kuala Lumpur: al-Jenderaki Enterprise
- Ahmad Khalid Syukri et.al .(2017). Al-Munir Fi Ahkam al-Tajwid. Amman: al-Jam’iah.
- Al-Asqalani, Ahmad bin Ali Abu Al-Fadhl .(1960). Fath Al-Bari Syarh Sahih Al-Bukhari, Beirut: Dar Al-Ma’rifah
- Al-Baihaqi, Abu Bakar .(2003). Al-Sunan Al-Kubra. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail .(2001). Al-Jami’ Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Sallallah Alaih Wasallam Wa Sunanihi Wa Ayyamihi, Beirut: Dar Al-Thouq Al-Najah.
- Al-Nawawi, Abi Zakariya (t.t). Al-Tibyan Fi Adab Hamalat Al-Quran. Dar Ibn Hazm.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya .(1973). Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj, Beirut: Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi.
- Al-Tobari, Abu Ja’far (2000), Jami’ Al-Bayan Fi Ta’wil Al-Quran, Muassasah Al-Risalah
- Darin E. Hartley, Selling e-Learning, (Amerika: American Society for Training and Development, 2003)
- Hakim Rosly .(2016). Adab Berdamping Dengan Al-Quran, Selangor: PTS Publishing House
- Isabelle Leong, “COVID-19: WHO Khuatir Vaksin Sempurna Mungkin Tidak Akan Ditemukan”, <http://www.astroawani.com/berita-dunia/covid-19-who-khuatir-vaksin-sempurna-mungkin-tidak-akan-ditemukan-253856>
- Kassim, Zahiah Binti, et al. (2010). “E-Pembelajaran: Evolusi Internet Dalam Pembelajaran Sepanjang Hayat. “Proceedings of Regional Conference on Knowledge Integration in ICT 2010”
- Norazman Alias, Khairul Anuar Mohamad, Abd Muhaimin Ahmad (2015) Fenomena Talaqqi Al-Quran Bersnad Riwayat Hafs ‘An ‘Asim Menurut Toriq Al-Syatibiyah; Sumbangannya Dalam Perkembangan Pengajian Al-Quran Di Malaysia

- Nurul Huda Zainal Abidin, Najmiah Omar, Nor Hafizi Yusof .(2019). Konsep Dan Pelaksanaan Kaedah Talaqqi dan Musyafahah Dalam Pembelajaran Al-Quran, *Malaysian Journal For Islamic Studeis*
- Sedek Ariffin (2009) Kepentingan Talaqqi dan Musyafahah Dalam Pembacaan Al-Quran. *Jurnal Darul Quran*
- Sharifah Norshah Bani Syed Bidin, Nor Salimah Abu Mansor, Zulkifli A. Manaf, “Perlaksanaan Manhaj Rasulullah Dalam Pengajaran dan Pembelajaran Kelas Al-Quran Bagi Golongan Dewasa”, *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari Keluaran Khas* (2011)
- Syuhaida Idha Abd Rahim, Mohd Asmadi Yakob, Fadilah Abd. Rahman. (2016). Talaqqi Method in Teaching and Learning for the Preservation of Islamic Knowledge: Developing the Basic Criteria. *Contemporary Issues and Development In The Global Halal Industry*
- Taufiq Yap Yun Hin, “Keaslian Al-Quran Terjaga Selamanya”, <https://www.hmetro.com.my/addin/2019/05/458578/keaslian-al-quran-terjaga-selamanya>
- Yusof, N. H. bin, Razali, M. A. bin M., Omar, N. binti, Abdelgelil, M. F. M., & Hamzah, M. S. bin. .(2018). Concept and Execution of Talaqqi and Musyafahah Method in Learning Al-Quran. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*

ADAB-ADAB BELAJAR BERDASARKAN MANUSKRIP MELAYU: KAJIAN TERHADAP MSS 2906 (B) *TIBYĀN AL-MARĀM ṬALIBAH AL-ṬALABAH*

Mohd Anuar bin Mamat

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,

71800 Nilai, Negeri Sembilan

E-Mail: anuarmamat@usim.edu.my

ABSTRAK

Dewasa ini gejala sosial dalam kalangan pelajar ini semakin serius merebak, malah ia sudah menjadi isu yang saban hari dilaporkan dalam media massa. Masalah sosial pelajar yang terus menerus berlaku dan merunsingkan ini memberi isyarat tentang kelemahan pendidikan Islam dan juga adab dalam kalangan pelajar. Rungutan daripada guru juga saban hari kedengaran mengenai masalah adab ini dan hal ini juga dalam perhatian KPM selaras dengan Pelan Pembangunan Pendidikan 2013-2025 yang antara lain untuk menghasilkan pelajar beretika dan mempunyai identiti nasional berasaskan sumber dan jatidiri Melayu. Dengan ini, kajian manuskrip Melayu tentang adab pelajar amat sesuai dijadikan panduan dan model kepada pelajar dan identiti sebenar masyarakat Melayu-Islam selaras dengan penekanan Islam terhadap adab semasa belajar sebagai asas kecemerlangan pendidikan Islam. Tinjauan menunjukkan bahawa sarjana Alam Melayu juga menghasilkan banyak karya mengenai adab pelajar ini. Namun, karya yang dihasilkan tersebut sebahagiannya masih berstatus manuskrip, seperti kitab *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah* yang merupakan kitab terpenting dalam tema ini. Oleh itu, kajian ini bertujuan mengkaji manuskrip tersebut dan menganalisis adab belajar dalamnya. Dengan adanya kajian ini diharapkan dapat menyumbang kepada penyelesaian masalah adab dalam kalangan pelajar selanjutnya meneroka kajian lanjutan berkaitan pendidikan Islam dalam khazanah warisan masyarakat Melayu-Islam.

Kata kunci: Adab Pelajar, Manuskrip Melayu, *Tibyān al-Marām*, Pendidikan Islam, Kajian Manuskrip.

PENDAHULUAN

Ilmu merupakan sesuatu yang amat bernilai kepada manusia, masyarakat dan negara. Ilmu memangkin individu yang sempurna dan tamadun yang berjaya. Oleh itu, ilmu dan pemerolehannya menjadi perhatian serius para sarjana Islam sepanjang zaman, termasuk juga para sarjana Alam Melayu.¹ Mereka bukan sahaja menggalakkan pengajaran dan pembelajaran ilmu pengetahuan, malah mereka turut menghasilkan pelbagai karya yang boleh dijadikan panduan dalam aktiviti pengajaran dan

¹ Lihat, Mohd Anuar Mamat, "Manuskrip Melayu dalam Bidang Pendidikan Islam: Suatu Kajian Awal di Perpustakaan Negara Malaysia", *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* (2017), 15, 66-88; Wan Mohd Nor Wan Daud, *Budaya Ilmu: Makna dan Manifestasi dalam Sejarah dan Masa Kini*, (Kuala Lumpur: CASIS, 2019).

pembelajaran.² Karya mereka merangkumi pelbagai bidang keilmuan, daripada sastera hinggalah kitab agama dan juga pendidikan. Justeru, kertas kerja ini membincangkan salah satu karya penting tentang adab belajar Alam Melayu, iaitu manuskrip MSS 2906 (B) kitab *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah*. Kitab ini amat unik untuk dikaji disebabkan keaslian dan keistimewaannya di samping ia belum pernah diketengahkan oleh mana-mana pengkaji manuskrip Melayu. Persoalan utama akan dianalisis dalam karya ini ialah mengenai adab dan tatacara belajar yang merupakan aspek penting dalam pendidikan Islam. Ia juga amat jarang dikaji dan tidak banyak didedahkan lagi oleh pengkaji pendidikan dewasa ini.³ Dengan memahami adab belajar, hal ini akan memberi panduan yang tepat kepada para guru dan pelajar dalam aktiviti pemerolehan dan penyampaian ilmu pengetahuan.

Tambahan pula, Kementerian Pendidikan Malaysia juga sedang menggiatkan usaha untuk melakukan transformasi terhadap bidang pendidikan untuk meningkatkan kualiti pelajar selaras dengan perubahan pendidikan Abad ke-21 ini. Pihak KPM telah memperkenalkan Pelan Pembangunan Pendidikan 2013-2025 sebagai dasar kepada proses transformasi pendidikan. PPPM 2013-2025 ini menggariskan sebelas anjakan yang menjadi teras utama transformasi sistem pendidikan. Antaranya ialah anjakan ketiga, melahirkan rakyat yang menghayati nilai dan mempunyai identiti nasional.⁴ Anjakan ini amat berkait rapat dengan nilai dan etika atau adab pelajar yang mana pelajar yang diharapkan ialah pelajar yang mempunyai asas moral yang kukuh dan keberanian membuat keputusan yang betul. Attribut ini akan dikembangkan lagi pada peringkat pengajian tinggi. Oleh itu, kajian manuskrip Melayu khususnya kitab *Tibyān al-Marām* ini amat sesuai dijadikan panduan dan model kepada adab pelajar dan identiti sebenar masyarakat Melayu-Islam selaras dengan aspirasi PPPM 2013-2025.

PENGENALAN DAN ASPEK KODIKOLOGI MANUSKRIP *TIBYĀN AL-MARĀM*

Pada bahagian ini dikemukakan terlebih dahulu pengenalan ringkas dan beberapa aspek kodikologi kepada naskhah manuskrip yang dikaji dalam makalah ini. Kitab *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah* merupakan salah sebuah naskhah manuskrip genre sastera kitab yang membincangkan perihal ilmu, pendidikan, adab dan perkara yang berkaitan dengannya. Ia merupakan sebuah karya terjemahan yang disimpan dalam koleksi Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu (PKMM), Perpustakaan Negara Malaysia (PNM), bersama-sama sekumpulan manuskrip yang diberi nombor panggilan MSS 2906. Dari aspek fizikal, naskhah MSS 2906 ini terdiri daripada 20 kuras berjahit namun tidak berkulit jilid dengan ketebalan 226+4 folio yang bersaiz 22.3 cm x 16.4 cm. Ia ditulis dengan menggunakan kertas laid Eropah yang berwarna putih kekuningan, berlubang-lubang kecil di kesemua halaman tanpa menjejaskan teks

² Harun Mat Piah, Ismail Hamid, Siti Hawa Salleh, Abu Hassan Sham, Ab. Rahman Kaeh dan Jamilah Ahmad. *Traditional Malay Literature*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002); Siti Hawa Salleh, *Malay Literature of the 19th Century*, terj. Quest Service. (Kuala Lumpur, ITNM, 2010).

³ Tidak banyak kajian pendidikan Alam Melayu berdasarkan manuskrip yang dikaji dan diterbitkan khususnya berkaitan adab belajar. Hanya kajian perihal ilmu dan adab dalam puisi Melayu serta pemikiran tokoh Alam Melayu abad ke-20 dan kontemporari sahaja yang ditemui. Lihat umpama, Zurakintan Abdul Razak & Che Ibrahim Salleh, "Pemikiran Melayu tentang Ilmu dan Adab dalam Puisi Melayu Tradisional" *Jurnal Antarabangsa Alam dan Tamadun Melayu (Iman)*, (2015), 3 (2), 121-129; Rosnani Hashim, *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2010).

⁴ Kementerian Pendidikan Malaysia, *Pelan Pembangunan Pendidikan 2013-2025*, (Putrajaya: KPM, 2013).

dan masih lagi dalam keadaan baik. Tera air yang terdapat pada kertas ini ialah tiga bulan sabit sederet dengan saiznya mengecil (*tre lune*) dengan tanda kecil (*countermark*) VG dan PG. Folio 1a agak kotor, lusuh dan berwarna kuning gelap disebabkan terdedah kepada asap, kotoran, air dan penggunaan yang kerap selain ketiadaan kulit jilid namun tulisannya masih jelas dan boleh dibaca. Bilangan baris setiap folio ialah antara 15 dan 16 baris dan tulisan adalah kemas dan konsisten.⁵

Secara umumnya, dakwat tulisan yang digunakan berwarna hitam dengan rubrikasi pada perkataan Melayu tertentu dan ayat berbahasa Arab. Tanda penyuaaran ayat bahasa Arab ada diberikan dan penggunaan kata penarik adalah konsisten dalam manuskrip ini. Tiada tanda kolasi yang dapat diperhatikan dalam manuskrip ini. Secara amnya, hampir kesemua jidar lembarannya tidak mempunyai glos dan catatan sampingan. Dari aspek kandungan pula, MSS2906 ini terdiri daripada tiga teks utama seperti berikut:

1. *Bab al-Adab* karangan Muntajib. [ff.1r-6r]. Ia merupakan terjemahan antara baris nazam berbahasa Arab ke dalam bahasa Melayu mengenai adab menuntut ilmu. Karya ini lengkap dengan kolofon namun tidak dinyatakan penyalin, tarikh dan tempat penyalinannya.⁶
2. *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah*. [ff.7v-93r]. Ia merupakan terjemahan dan ulasan teks *Ṭalibah al-Ṭalabah* karangan Muḥammad bin ‘Alī al-Kāshgharī (m.705/1305). Secara umumnya, ia ditulis dengan dakwat berwarna coklat dan hitam dengan tulisan yang kemas, menarik dan konsisten. Pada permulaan manuskrip terdapat iluminasi gaya Aceh berbentuk kubah yang dihiasi corak bermotif daun dengan tulisan الله dan محمد رسول الله berwarna merah dan hitam. Manuskrip ini terdiri daripada 87 folio bermula 7v. hingga 93r. dan setiap folio mempunyai dua bahagian (a – b). Setiap bahagian pula mengandungi lebih kurang 15 baris. Mengenai kandungan manuskrip ini, ia membincangkan perbincangan mengenai jalan-jalan ilmu dan bagaimana mengajarkan ilmu tersebut. Perbincangan ini dimuatkan dalam enam fasal termasuklah fasal mengenai hakikat ilmu, niat dalam menuntut ilmu, memilih ilmu dan perkara-perkara yang menambah dengan mengurangkan rezeki. Karya inilah yang menjadi fokus penulisan dalam makalah ini.
3. *Nihāyah al-Tadrīb* [ff.95v-226r]. Teks ini menazamkan karya berjudul *Ghāyah al-Taqrīb fi al-Fiqh al-Shāfi’ī* karangan Abū Shujā‘ Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Ṣfahānī (m.592/1196); sebuah teks fikah yang masyhur dalam mazhab Syafie. Karya ini juga ditambahkan dengan kolofon namun tidak dinyatakan penyalin, tarikh dan tempat penyalinannya.⁷

Selain itu, dalam kumpulan manuskrip ini terdapat beberapa fragmen catatan mengenai lafaz azan dan iqamat [ff.226v-227r] dan jadual kiraan permulaan bulan Ramadan [ff.227v-228r] manakala dua folio berikutnya dibiarkan kosong. Tidak dijumpai pula catatan yang boleh mengaitkan siapakah penulis atau penyalin kepada naskhah MSS 2906 ini. Justeru, tidak dapat dipastikan identiti pengarang dan

⁵ Sedikit maklumat lanjut berkaitan aspek kodikologi MSS 2906 telah dibincangkan dalam beberapa makalah sebelum ini. Lihat, M.Mustaqim Mohd Zarif & Mohd Anuar Mamat. “Bab al-Adab (MSS2906A): Analisis dan Transliterasi Beranotasi Sebuah Nazam Mengenai Adab Belajar”, *Jurnal Filologi Melayu*, (2014), 25, 132-152; Mohd Anuar Mamat & M.Mustaqim Mohd Zarif. “Keperluan Zikir dalam Pembelajaran Menurut Manuskrip Melayu: Kajian terhadap MSS2908(B) *Tibyān al-Marām*” *Jurnal Al-Tamaddun* (2019), 14 (1), 37-51.

⁶ Lihat, M.Mustaqim Mohd Zarif & Mohd Anuar Mamat. *Bab al-Adab (MSS2906A)*, 156-152.

⁷ Perpustakaan Negara Malaysia, *Katalog Manuskrip Melayu Koleksi Perpustakaan Negara Malaysia, Tambahan Ketiga* (Kuala Lumpur: PNM, 2003), 25-26.

penyalin kesemua teks yang terdapat dalam manuskrip ini. Melalui pengamatan stail dan gaya tulisan kesemua teks tersebut juga mengunjurkan bahawa ianya disalin oleh individu yang berbeza pada masa yang berbeza. Teks-teks tersebut kemudiannya dikumpulkan, disusun, dijahit dan dijilid dalam sebuah buku walaupun pada hari ini yang masih berbaki adalah jahitan jilidnya sahaja tanpa kulit.⁸

Berdasarkan analisis tera air dan tanda kecil kertas yang dijumpai pada teks *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah* pula, mengunjurkan bahawa ia disalin antara penghujung abad ke-18 atau awal abad ke-19 Masihi. Ini kerana, kertas *tre lune* dengan tulisan PG masih belum dapat dipastikan usianya. Namun menarik diperhatikan bahawa motif yang sama dengan tulisan PC pula dianggarkan penghasilannya bermula tahun 1785 dan berikutnya.⁹ Sebaliknya, penggunaan motif tersebut bersama dengan tulisan VG pada folio yang lain pula memberikan tempoh masa penghasilan kertas tersebut oleh syarikat Galvani di Itali antara 1760-an hingga tahun 1839.¹⁰ Dengan mengambil kira tempoh pergerakan kertas dari kilang ke pengguna yang merentasi benua ketika itu dan tempoh penggunaan kertas tersebut yang memakan masa sekitar 15-20 tahun,¹¹ adalah wajar untuk menganggarkan tarikh penyalinannya seperti yang telah dinyatakan di atas.

Manuskrip *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah* ini asalnya merupakan sebuah terjemahan daripada karya berbahasa Arab karangan Imam Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Kāshgharī (m.705H) yang bertajuk *Ṭalibah al-Ṭalabah*. Karya ini juga agak asing dan ia masih berstatus manuskrip serta belum lagi ditemui dalam penulisan para pengkaji pendidikan Islam kontemporari. Ia juga belum lagi dicetak walaupun para penulis biografi sarjana Islam seperti al-Ziriklī dan juga al-Babānī menyenaraikannya sebagai salah satu karya sah beliau.¹² Di samping itu, agak menariknya, kitab ini juga mempunyai pengaruhnya yang tersendiri yang mana ia telah dihuraikan oleh Muḥammad bin Ziyād al-Shar‘abī (m.1135H) lebih kurang empat ratus tahun selepas terhasilnya kitab ini. Teks asal kitab *Ṭalibah al-Ṭalabah* dan syarahannya oleh al-Shar‘abī dijadikan sumber kepada penulisan kitab *Tibyān al-Marām* ini dan ulasan tambahan daripada penterjemah menjadikan ia satu karya yang unik sesuai dengan tradisi dan amalan pendidikan Islam di Alam Melayu. Ia merupakan asas dan panduan kepada para pelajar terutamanya di Aceh Darussalam yang merupakan pusat keilmuan Islam pada ketika itu. Berdasarkan populariti dan kewibawaan karya ini ia kemudiannya diterjemahan kepada bahasa Melayu aksara Jawi oleh sarjana Aceh ketika itu dan menamakannya sebagai *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah*. Mengenai hal ini, penulis manuskrip *Tibyān al-Marām* menjelaskan dengan katanya:

⁸ Perbincangan yang agak terperinci mengenai kepengarangan MSS2906 ini merangkumi beberapa kemungkinan pengarangnya merupakan sarjana Aceh sekitar akhir abad ke-18 atau awal ke-19, boleh rujuk makalah penulis dalam jurnal *Filologi Melayu*. Lihat, M. Mustaqim Mohd Zarif & Mohd Anuar Mamat, *Bab al-Adab (MSS2906A)*, 136-137.

⁹ Gori, Alessandro, Regourd, A., Brown, J.R. & Delamarter, S. A, *Handlist of the Manuscripts in the Institute of Ethiopian Studies Volume Two: The Arabic Materials of the Ethiopian Islamic Tradition*, (Oregon: Pickwick Publications, 2014), liii.

¹⁰ Biddle, Michaele, “New Strategies in Using Watermarks to date Sub-Saharan Islamic Manuscripts”, dalam *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan*. ed. Andrea Brigaglia & Mauro Nobili. (Berlin: de Gruyter, 2017), 27-68.

¹¹ Deroche, Francois, et.al. *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script* (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 57-61; Wan Ali Wan Mamat, *Pemuliharaan Buku dan Manuskrip* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988), 11-13.

¹² Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-Ālām*, (cet. ke-14, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1999), 7:32; Ismā‘īl Bāshā al-Baghādī, *Hadiyyah al-‘Ārifīn: Asmā’ al-Mu‘allaḥīn wa Āthār al-Muṣannafīn* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1955), 2:140.

أما بعد، فلما كانت طلبة الطلبة للإمام الكاشغري كثيرا الفوائد، ورأيت أكثر طلاب العلم المبتدئين الذين لا يعرفون لسان العرب، يجهلون شروط العلم وآدابه، انبعث قلبي لأن أترجمها ليتفهمون بها معتمد بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: الدال على الخير كفاعله. وبحديثه أيضا: إن الدين النصيحة، وسميته مترجمتها بتبيان المرام طلبة الطلبة بلسان الجاوية.

Adapun kemudian dari itu; maka tatkala adalah kitab *Ṭalibah al-Ṭalabah* karangan bagi Imam Muhammad namanya; Kashghar nama negerinya; banyaklah segala faedah dalamnya; dan aku lihat akan yang kebanyakan daripada segala orang yang menuntut ilmu yang *mubtadi'īn* mereka itu pada masa ini; segala mereka itu yang tiada mengetahui mereka itu akan bahasa Arab; hal keadaan mereka itu jahil mereka itu akan segala syarat ilmu dan akan segala adabnya; nescaya menerima bangkitlah hati ku bagi bahawa aku juru-bahasakan dia dengan bahasa Jawi pada ghalibnya supaya beroleh manfaat mereka itu dengan dia; hal keadaan aku yang memegang dia dengan kata Nabi Rasul Allah *ṣalla Allāh 'alayh wa sallam al-dāl ilā ākhir* ertinya: “Bermula orang yang menunjuk bagi kebajikan itu adalah ia seperti orang yang berbuat dia pada membalasnya”; dan yang memegang pula dengan hadis *inna al-dīn ila akhir* ertinya: “Bahawasanya agama; ertinya agama Islam itu iaitulah memberi nasihat”; dan aku namai akan yang dibahasakan daripadanya itu dengan *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah* ertinya: Menyatakan maksud kitab *Ṭalibah* dengan bahasa Jawi;¹³

Oleh yang demikian, berdasarkan kenyataan penulis ini jelas ia merupakan sebuah karya terjemahan daripada naskah asal kitab *Ṭalibah al-Ṭalabah*. Adalah tidak diragui lagi bahawa teks asal kitab ini ialah karya al-Kāshgharī. Hal ini dibuktikan dengan rujukan silang yang dibuat oleh penulis melalui manuskrip *Ṭalibah al-Ṭalabah* menunjukkan keselarasan dan ketekalan teks, hanya beberapa perbezaan kecil sahaja yang tidak menjejaskan autoriti dan kesahan penisbahan teks kepada al-Kāshgharī.¹⁴ Setelah dirujuk dan dilihat lebih mendalam terjemahan yang dikemukakan oleh penulis manuskrip *Tibyān al-Marām* pula ia juga merupakan terjemahan yang berwibawa dan ilmiah bukannya terjemahan bebas. Terjemahan yang dikemukakan ini juga bukan semata-mata terjemahan, malah penulis turut menambah komentar dan penjelasan lanjut kepada teks asal *Ṭalibah al-Ṭalabah*. Hal ini menjelaskan bahawa *Tibyān al-Marām* ini merupakan sebuah karya istimewa dan amat wajar dikaji lebih mendalam. Ia bukan sahaja semata-mata terjemahan daripada pemikiran sarjana Arab atau timur tengah, malah beberapa pemikiran dan isu lokal Alam Melayu juga diketengahkan dalam karya ini. Hal ini juga menjadikan manuskrip *Tibyān al-Marām* mendapat tempat dan dirujuk serta dinukilan oleh sarjana lain

¹³ Lihat folio 8b dan 9a. Seterusnya diringkaskan sebagai f.8b-f.9a.

¹⁴ Lihat Manuskrip *Ṭalibah al-Ṭalabah* karya al-Kāshgharī dalam koleksi Universiti King Sa'ūd.

Alam Melayu dalam karya mereka, antaranya seperti *Bāb al-Adab*,¹⁵ *al-Jawhar al-Mawhūb wa Munabbihāt al-Qulūb*¹⁶ dan sebagainya. Untuk menghasilkan terjemahan dengan ulasan sebegini ia tentunya memerlukan fokus dan perhatian yang serius. Oleh sebab inilah, penulis manuskrip *Tibyān al-Marām* sendiri menyatakan bahawa untuk menyiapkan kitab ini beliau memerlukan masa sekurang-kurangnya dua tahun. Beliau menjelaskan:

تمت هذه المترجمة بلسان الجاوية غالب السودة المعلقة تحت حمرة أصلها العربية بعون الله الملك الوهاب.

Ertinya: “Kesempurnaan kitab ini yang dibahasakan dia dengan bahasa Jawi pada ghalibnya lagi yang dihitamkan dia lagi yang digantungkan dia di bawah merah asalnya yang bahasa Arab dengan tolong Allah iaitu Raja yang Amat Mengurniai”.

ولعل تسويدهما في سنتين تقريبا لأني في شغل كثير غير هذا.

“Dan mudah-mudahan adalah dihitamkan dia dalam dua tahun lebih kurang kerana bahawasanya hamba dalam pekerjaan yang banyak yang lain daripada ini”.¹⁷

Oleh yang demikian, kertas kerja ini akan menganalisis sebahagian daripada kandungan manuskrip secara khususnya berkaitan adab belajar. Aspek ini amat penting untuk dibincangkan menurut manuskrip Melayu kerana ia merupakan sumber utama dalam menganalisis pemikiran pendidikan Alam Melayu yang awal.¹⁸ Aspek ini juga tidak banyak dikaji oleh para sarjana kontemporari di samping kertas kerja ini akan membuka kepada banyak kajian dalam tema pendidikan Alam Melayu dan manuskrip *Tibyān al-Marām* secara khususnya.

ADAB BELAJAR DALAM KITAB *TIBYĀN AL-MARĀM*

Pada bahagian ini analisis berkaitan adab belajar dalam *Tibyān al-Marām* akan dikemukakan. Sebagaimana yang disentuh di atas bahawa kitab *Tibyān al-Marām* merupakan salah satu kitab penting Alam Melayu yang membicarakan perihal pendidikan. Dalam konteks pendidikan Islam, aspek adab ini amat penting dan mendapat perhatian yang serius oleh para sarjana dan pemikir pendidikan Islam. Begitu juga halnya dengan sarjana Alam Melayu dan kepengarangan kitab *Tibyān al-Marām* ini. Untuk menjelaskan adab belajar inilah yang menjadi pendorong utama beliau memilih dan mengusahakan terjemahan kitab ini. Penulis *Tibyān al-Marām* menyatakan dalam mukadimah karyanya:

¹⁵ M. Mustaqim Mohd Zarif & Mohd Anuar Mamat. *Bab al-Adab* (MSS2906A), 143.

¹⁶ ‘Ali bin ‘Abd al-Rahman al-Kelantani, *al-Jawhar al-Mawhūb wa Munabbihāt al-Qulūb* (Pulau Pinang: al-Mu‘arif, t.t.), 12-15.

¹⁷ Lihat f.91b.

¹⁸ Mohd Anuar Mamat, *Manuskrip Melayu dalam Bidang Pendidikan Islam*, 66-88.

العلم لما كان أعلى وسيلة وأنفس ذريعة إلى الله تعالى وإلى رضاه أردت أن أبين طريق العلم والتعليم. لأني رأيت كثيراً من طلاب العلم في زماننا يجرمون النشر والعمل به وذلك لأنهم أخطأوا طريقه وتركوا شرائطه وكل من أخطأ الطريق وضل لا ينال المقصود قل أو جل.

Bermula ilmu itu tatkala adalah ia terlebih tinggi dan terlebih indah jalan kepada Allah Taala dan kepada keredaan-Nya, nescaya aku kehendak akan bahawasanya aku nyatakan akan jalan ilmu dan jalan mengajar akan dia; Kerana bahawasanya aku lihat akan beberapa manusia yang banyak daripada segala orang yang menuntut ilmu pada zaman kita ditegaskan akan mereka itu daripada menghambur mereka itu akan ilmu dan ditegaskan akan mereka itu daripada menghambur mereka itu mengambil mereka itu dengan dia iaitu buahnya dan yang dimaksudkan daripadanya. Bermula yang demikian itu kerana bahawasanya mereka itu tersalah mereka itu akan segala jalannya dan sesatlah ia dan kerana meninggal mereka itu akan segala syaratnya.¹⁹

1. Niat yang tepat

Adab pertama yang diberi perhatian dalam kitab *Tibyān al-Marām* ialah persoalan niat dalam belajar. Niat dalam belajar merupakan aspek yang paling penting dan perkara pertama yang disentuh oleh penulis *Tibyān al-Marām* dan juga semua para sarjana pendidikan Islam. Penulis *Tibyān al-Marām* dalam bab pertama menjelaskan perihal niat semasa belajar dan menekankan para pelajar mempunyai niat yang tepat. Pada pandangan beliau niat utama dalam belajar ialah memperoleh reda Allah SWT di samping niat-niat ukhrawi dan duniawi yang lain. Mengenai hal ini, penulis *Tibyān al-Marām* menjelaskan:

فلينو المتعلم رضا الله تعالى والدار الآخرة وإزالة الجهل عنه وعن غيره وإحياء الدين وإبقاء الإسلام

maka hendak berniatlah orang yang menuntut itu dengan tuntutnya akan ilmu, akan keredaan Allah Taala dan akan negeri akhirat dan akan menghilangkan bebal daripada dirinya dan daripada orang yang lainnya daripada segala orang yang bebal daripada barang siapa menanyai akan dia atau daripada barang siapa yang belajar daripadanya. Dan lagi bahawa berniat itu pula akan menghidupkan agama yang sebenar dengan dihamparkan²⁰ ilmunya dan dengan meninggikan yang sebenar dan menolakkan yang batil dan akan mengekalkan akan agama Islam dengan barang yang tersebut itu.²¹

Sebaliknya, *Tibyān al-Marām* juga menjelaskan beberapa bentuk penyimpangan dalam belajar terutama berkaitan aspek niat ini. Penyimpangan ini amat serius kerana menatijahkan kesan yang buruk

¹⁹ Lihat f.10b-11a.

²⁰ 2. ki membentangkan, menerangkan (dgn panjang lebar), (Kamus Dewan Edisi Keempat); Wilkinson; 689; hamparkan; to spread out.

²¹ Lihat f.22b-23a.

kepada pelajar dan seluruh institusi pendidikan Islam, juga yang paling teruk ia mengundang murka daripada Allah SWT. Antara kesalahan niat dalam belajar adalah sebagaimana berikut:

ولا ينوي إقبال الناس واستجلاب حطام الدنيا ولا الكرامة عند السلطان وغيره

Ertinya: “dan janganlah berniatlah oleh orang yang menuntut ilmu dengan menuntut dia akan berhadap segala manusia atasnya dan akan menghela ia akan segala mata benda dunia fana ia dan akan kemegahannya dan kemuliaannya pada raja-raja dan pada orang yang lainnya iaitu daripada segala orang yang mempunyai pangkat yang dibangsakan dia kepada dunia”.²²

2. Pemilihan yang tepat

Adab kedua yang diberi penekanan oleh penulis *Tibyān al-Marām* ialah berkaitan isu pemilihan. Pemilihan yang dimaksudkan di sini ialah pemilihan guru, ilmu dan kitab serta sahabat dalam mengikuti proses belajar. Ketiga-tiga aspek ini amat penting kerana ia mempengaruhi perjalanan belajar seseorang dan menjamin mereka mencapai matlamat pendidikan Islam yang sebenar. Untuk menjamin pelajar memilih dengan tepat, penulis *Tibyān al-Marām* mencadangkan mereka perlu melakukan *istikhārah* dan *ishtishārah*. Beliau menjelaskan hal ini dengan katanya:

وينبغي أن يشاور من يخشى الله تعالى في اختيار الأستاذ والنوع من العلوم والكتاب في كل فن يريد

Ertinya: “dan seyogianya, ertinya dan sunat bahawa musyawarah ia akan orang yang takut akan Allah Taala pada memilihnya akan gurunya dan pada memilih ia akan suatu sebagai daripada segala ilmu yang berbagai-bagai dan pada memilihnya segala kitab”, kerana segala kitab bagi suatu baik ilmu itu tiada menerima hingga ia, padahal tiada beroleh penunjuk oleh orang yang menuntut ilmu kepada barang yang ia terlebih munasabah ia dengan halnya daripadanya melainkan dengan orang yang *rashīd*. “pada tiap-tiap sebagai ilmu”. Setengah daripada segala sebagai ilmu yang manfaatnya ia akan belajarnya fiqh ada ia, atau nahu, atau hadis hingga yang lain daripada yang demikian itu;²³

Mengenai pemilihan guru, antara kriteria utamanya ialah guru tersebut mestilah seorang yang mempunyai ilmu yang luas, yang paling alim, paling warak dan paling berumur. Hal ini menunjukkan beliau amat prihatin terhadap kematangan guru disebabkan guru merupakan sumber yang akan menyampaikan ilmu kepada para pelajar. Guru yang mursyid mampu mendidik dan membawa pelajar mencapai matlamat dan memenuhi niat yang tepat sebagaimana adab pertama tadi. Mengenai hal ini, penulis *Tibyān al-Marām* menyatakan:

ويختار الأستاذ الأعلم والأورع والأسن

²² Lihat f.23b-24a.

²³ Lihat f.26a.

Ertinya: “dan seyogia bahawa memilih ia akan gurunya akan orang yang banyak ilmunya pada bagai ilmu yang dimaksudkan akan belajar dia dan yang banyak orang dan yang sangat tua pada umurnya”. Ertinya dan jika bersamaan dua orang atau lebih daripada keduanya pada ilmu itu, nescaya memilih akan yang banyak warak, dan jika bersamaan orang yang tersebut itu pada warak dan zuhud, nescaya memilih ia akan yang tua umurnya.²⁴

Selain itu, aspek pemilihan yang memerlukan penelitian juga ialah pemilihan ilmu, kitab dan bidang yang perlu dipelajari oleh pelajar. Dalam istilah pendidikan sekarang ialah kurikulum pendidikan. Pemilihan aspek ini berkaitan dengan perbincangan epistemologi yang memberi pengaruh kepada susunan ilmu dan keutamaan dalam belajar. Aspek ini juga disentuh oleh penulis *Tibyān al-Marām*. Beliau menjelaskan bahawa:

فينبغي أن يختار من كل علم حسنه

Maka seyogialah bagi orang yang menuntut ilmu itu bahawa memilih ia daripada tiap-tiap ilmu daripada segala ilmu yang luas ia lagi yang memberi manfaat ia yang ia menghabiskan akan umurnya kerana berlaut-laut pada tiap-tiap suatu daripadanya. Dan tiadalah seyogia bagi orang yang mengakal bahawa memaling ia kepada setengahnya dan bahawa benci ia akan yang lain daripadanya akan yang terlebih baik daripadanya,

كعلم التوحيد قديما

seperti ilmu tauhid yang qadim. Bermula dikehendak dengan dia itu ilmu usuluddin, tetapi ia terlebih dicita-cita daripada segala ilmu atas *itlāq* seperti ia terlebih afdal daripadanya dengan *muwāfaqah*. Bermula tauhid pada *lughah* itu diketahuikan dengan keesaan suatu dan dihukumkan dengan dia. Dan pada istilah itu diketahuikan dan hukumkan dengan bahawasanya Allah Taala itu esa pada zat-Nya dan pada segala sifatnya dan pada segala perbuatan-Nya.

وعلم الفقه والعربية بقدر ما يصلح لسانه

Dan seperti ilmu fiqh, maka iaitu masuklah ia dalam segala ilmu *ahammiyyah*, dan seperti ilmu *‘arabiyyah* dan iaitu di sini ilmu nahu dengan sekira-kira membaik ia akan lidah orang yang menuntut ilmu itu. Ertinya sekira-kira sejahtera ia sertanya daripada parut *lahn* dan tersalah dan dengan sekira-kira mengenal ia akan bahasa Arab.²⁵

Kenyataan di atas berkaitan ilmu dan jenisnya yang perlu dipelajari. Namun begitu, penulis *Tibyān al-Marām* turut mengingatkan bahawa terdapat sebahagian ilmu yang tidak perlu dipelajari dan patut dijauhi oleh

²⁴ Lihat f.29a.

²⁵ Lihat f.27a-29a.

pelajar. Ilmu tersebut merupakan ilmu yang tercela dan tidak bermanfaat untuk dipelajari. Mengenai hal ini, beliau menyatakan:

ويجتنب علم جدال فإنه يضيع العمر ويورث الوحشة والعداوة وارتفاع العلم

Ertinya: “dan seyogianya bawakan menjauh oleh orang yang menuntut ilmu itu akan ilmu *Jidāl*. Maka bahawasanya mensia-sia ia akan umurnya dan mempusakai akan berbenci-bencian dan akan berseteru-seterunya dan lagi mempusakai akan hilang ilmu daripada yang mempunyai dia”.²⁶

Aspek ketiga yang tidak kurang penting dan perlu berhati-hati dalam membuat pilihan ialah berkaitan pemilihan sahabat atau rakan semasa belajar. Hal ini disebabkan rakan juga akan mempengaruhi aktiviti dan kejayaan seseorang pelajar. Antara kriteria yang perlu ada bagi seorang rakan yang baik ialah mempunyai semangat dan bersungguh-sungguh dalam belajar, warak, hati yang suci dan mempunyai akhlak yang mulia. Mengenai hal ini penulis *Tibyān al-Marām* mengingatkan:

وينبغي أن يختار الشريك الورع صاحب الطبع المستقيم

Ertinya: “dan adapun dipilihnya akan kawannya, maka seyogialah bagi orang yang menuntut ilmu itu kerana adab yang *mu’akkadah* bahawa memilih ia akan kawannya yang bersekutu ia baginya di dalam menuntut ilmu itu akan orang yang warak, ertinya orang yang memelihara bagi segala perkara yang syubhah lagi yang mempunyai hati yang suci daripada segala perangai yang keji dan yang mempunyai perangai yang betul yang ia tiadalah bengkok-bengkok padanya”.

ويفر من الكسلان والمعطل المكثار والمفسد والفتان

Ertinya: “dan lagi seyogialah baginya bahawa lari ia daripada orang yang segan yang ia tiada mengusung akan dia oleh *himmat*-nya kepada taat bagi Allah Taala kerana lambatnya daripada menggemarkan pada diperhasilkan dia. Dan lagi bahawa [lari] ia daripada orang yang *mu’atfal* ertinya orang yang sunyi daripada berbuat kebajikan dan orang yang *baṭṭāl* iaitu yang tiada kerja baginya. Dan lagi bahawa lari [ia] daripada orang yang *mikthār* iaitu [f.33a] orang yang banyak perkataannya, istimewa pula jika bercampurlah kepadanya sangat meluaskan padanya dengan meluluhkan *faṣāḥah*-nya. Dan lagi bahawa lari ia daripada orang yang *mufsid* iaitu orang yang mengerja ia dengan mem[b]inasai antara segala manusia seperti orang yang *namīmah*, ertinya lalat merah. Dan lagi bahawa lari ia daripada orang yang *fattān* iaitu orang yang banyak menjabat dalam fitnah”. Ertinya janganlah ia hampir kepada seorang daripada mereka itu yang tersebut itu,

²⁶ Lihat f.29a.

istimewa pula janganlah diambilnya akan dia akan kawannya yang bersekutu ia baginya di dalam menuntut ilmu itu.²⁷

Demikianlah dua adab utama yang diberi penekanan dan perhatian oleh kitab *Tibyān al-Marām* dalam rangka menjelaskan tentang adab yang paling utama dalam pendidikan Islam. Kedua-dua adab ini amat penting untuk menjamin matlamat pendidikan Islam dapat dicapai dengan sempurna. Niat yang tepat, tulus dan ikhlas dalam belajar merupakan perkara paling utama dalam belajar, tanpa aspek ini pendidikan Islam tidak akan berjaya dalam mendidik insan mencapai matlamatnya yang sebenar. Begitu juga dengan aspek pemilihan guru, ilmu dan kitab serta rakan sepengajian. Guru yang murshid mampu membimbing pelajar ke arah perkembangan ilmiah yang sebenar, di samping ilmu dan rakan yang sepatutnya akan memangkin semangat dan keteguhan pelajar dalam menghadapi pelbagai mehnah dalam menuntut ilmu.

KESIMPULAN

Persoalan adab dalam belajar merupakan antara aspek penting dalam perbincangan pendidikan Islam. Ia menjadi salah satu subtopik yang banyak diberi perhatian oleh sarjana Islam dan mereka menghasilkan pelbagai karya dalam genre *adab al-‘ālim wa al-muta’allim*. Hal yang sama juga dapat dilihat dalam tradisi penulisan Alam Melayu, yang mana terdapat pelbagai karya yang membincangkan tentang adab dalam pendidikan. Antaranya ialah manuskrip Melayu terpenting mengenai pendidikan Islam, iaitu MSS 2906 (B) kitab *Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah*. Walaupun asalnya karya ini merupakan karya terjemahan, namun aspek lokaliti tetap diterapkan dalam huraiannya menjadikan karya ini sebuah karya ekstensif pendidikan Islam yang unik. Dalam kertas kerja ini, hanya dua adab utama yang disentuh. Kedua-dua adab ini merupakan adab yang paling penting dan mesti diberi perhatian dalam belajar. Dengan memahami kedua-dua adab ini serta diaplikasi dalam segenap peringkat pembelajaran, matlamat pendidikan Islam akan tercapai dengan jayanya. Adab inilah yang dahulunya menjadi pegangan dan panduan kepada para pelajar di institusi Pendidikan Islam Alam Melayu yang menjadi teras kepada lahirnya pelbagai tokoh dan ilmuwan yang terkemuka seterusnya memangkin kecemerlangan tamadun Melayu.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini merupakan sebahagian daripada hasil penyelidikan penulis di bawah peruntukan Geran Penyelidikan Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) 2018 (PPPI/FPQS/0118/051000/14818). Penulis merakamkan ribuan terima kasih atas inisiatif USIM yang membiayai kajian ini.

²⁷ Lihat f.32b-33a.

RUJUKAN

- A.L. Tibawi. (1972). *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London: Luzac & Company Ltd
- Abd al-Şamad al-Falimbānī (2017), *Hidayat al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin*, Selangor: al-Hidayah.
- Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad (1999), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ed. Jamal Maḥmūd & Muḥammad Sayyid, Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turāth.
- Ahmad Firdaus, Mohd Noor, Jasmi, K. A. & A Shukor, K.(2013). *Masalah Sosial dalam Kalangan Pelajar dan Peranan Pensyarah Pendidikan Islam dalam Pengajaran dan Pembelajaran (Social Issues among Students and Lecturers Role of Islamic Education in Teaching and Learning) in Prosiding Seminar Pertama Pendidikan dan Penyelidikan Islam [SePPIM'13] at The Main Hall, Faculty of Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia on 17-18 September 2013*, pp. 522-531.
- Aḥmad Shalabī. (t.t.). *Tarikh al-Tarbiyyah al-Islamiyyah*, Kaherah: Maktabah Anglo.
- Al-Bazārī, Ismā'īl bin 'Uthmān bin Bakr bin Yūsuf (t.t.), *Tafhīm al-Mutafahhim Sharḥ Ta'lim al-Muta'allim*. Daghasan: Dār al-Risālah.
- Al-Zarnūjī, Burhān al-Dīn (1986), *Ta'lim al-Muta'allim Ṭarīq al-Ta'allum*, ed. Muṣṭafā 'Āshūr, Kaherah: Būlāq.
- Anonim. Bab al-Adab.(MSS2906A). Kuala Lumpur: PNM.
- Anonim. Tibyān al-Marām Ṭalibah al-Ṭalabah. (MSS2906B). Kuala Lumpur: PNM.
- Biddle, Michaele (2017), "New Strategies in Using Watermarks to date Sub-Saharan Islamic Manuscripts", dalam *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan*. ed. Andrea Brigaglia & Mauro Nobili, Berlin: de Gruyter.
- Burhān al-Islām al-Zarnūjī (1981), *Ta'lim al-Muta'allim Ṭarīq al-Ta'allum*, tahqiq Marwān Qabbānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Chin Pek Lian, et.al. *Isu-Isu Masalah Disiplin Pelajar : Pendekatan Dan Penyelesaian*, Prosiding Seminar Pendidikan 2005, UTM.
- Fāḍil 'Abbās 'Alī al-Najādī (2012), *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim fi Turāth al-'Arabī wa al-Islāmī*, Dimashq: Dār al-Qalam.
- Gori, Alessandro, Regourd, A., Brown, J.R. & Delamarter, S. A (2014), *Handlist of the Manuscripts in the Institute of Ethiopian Studies Volume Two: The Arabic Materials of the Ethiopian Islamic Tradition*, Oregon: Pickwick Publications.

- Hasan Asari. (2003). "Pengkajian Pendidikan Islam: Sebuah Catatan tentang Pendekatan dan Metodologi", dalam *Jurnal Analytica Islamica*, j.5, bil. 2, Indonesia: IAIN Sumatera Utara
- Hasan Langgulung. (2003). *Asas-asas Pendidikan Islam*, c.5, Jakarta: PT. Pustaka al-Husna Baru
<http://www.utusan.com.my/berita/parlimen/masalah-disiplin-442-pelajar-dibuang-sekolah-1.541849#ixzz5CRN52jre>
- Ibn Jamā'ah al-Kinānī, Ibrāhīm Bin Aḥmad (t.t.), *Tadhkirah al-Sāmi' wa al-Mutakallim fi Adab al-Ālim wa al-Muta'allim*, ed. 'Abd al-Amīr Shams al-Dīn, Beirut: al-Sharkah al-Ālamiyyah li al-Kitāb.
- Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī (1955), *Hadiyyah al-Ārifin: Asmā' al-Mu'allafin wa Āthār al-Muṣannafin*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Ārabī.
- Khayr al-Dīn al-Zirkilī (1999), *al-A'lām*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- M.Mustaqim Mohd Zarif (2016). "Peranan Ulama dalam Pembangunan Keintelektualan Melayu: Perspektif Sosio-Sejarah", kertas kerja Konvensyen Nasional Penyatuan Bangsa: Menyingkap Perjuangan Bangsa. Shah Alam: UiTM, (8-10 Nov2016), h. 1-22.
- Mohd Anuar Mamat (2017), "Manuskrip Melayu dalam Bidang Pendidikan Islam: Suatu Kajian Awal di Perpustakaan Negara Malaysia", *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, bil.15, h. 66-88.
- Mohd Anuar Mamat, Wan Suhaimi Wan Abdullah & Muhammad Basthami Abdullah (2015), "Waṣiyyah Abī Ḥanīfah li Ibnihī Ḥammād: Suatu Suntingan Ilmiah dan Terjemahan", *Jurnal Usuluddin*, bil.41, h. 95-123.
- Perpustakaan Negara Malaysia (2003), *Katalog Manuskrip Melayu Koleksi Perpustakaan Negara Malaysia*, Tambahan Ketiga, Kuala Lumpur: PNM.
- Sebastian Gunther, *Ideas, Images, and the Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, (Leiden: Brill, 2005)
- Wan Mohd Nor Wan Daud. (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of The Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC
- Yaḥyā Ḥasan 'Alī Murād (2003), *Ādāb al-Ālim wa al-Muta'allim inda al-Mufakkirīn al-Muslimīn*, Beirut: Dar ak-Kutub al-'Ilmiyyah.

KETOKOHAN IMAM ALSYATIBI DAN IMAM IBN ALJAZARI SERTA PERBEZAAN KEDUANYA DALAM RIWAYAT HAFS DARI 'ASIM

Muhammad Lukman Bin Ibrahim
Fakulti Pengajian Quran Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
Bandar Baru Nilai, 71800, Nilai Negeri Sembilan, Malaysia
Emel: mdlukman@usim.edu.my

ABSTRAK

Imam al-Syatibi dan Imam ibn al-Jazari adalah 2 orang tokoh ulama ulung dalam ilmu qiraat. Mereka berdua membahaskan qiraat al-Sab' dan qiraat al'Asyr dalam kitab masing-masing Hirz al-Amani Wa Wajh al-Tahani dan Tayyibah al-Nasyr. Kajian mereka membawa sedikit perbezaan khususnya dalam bacaan riwayat Hafs dari 'Asim yang menjadi amalan diseluruh dunia Islam. kajian ini menelusuri ketokohan mereka berdua dan perbezaan bacaan masing-masing dalam riwayat Hafs dari 'Asim.

PENDAHULUAN

Imam al-syatibi adalah seorang ulama qiraat yang masyhur. Beliau¹ adalah al-Qasim bin Firruh bin Khalaf bin Ahmad bin Muhammad al-Syatibi al-Ru'ayni al-Darir.² Firruh dalam bahasa Andalus³ bermaksud besi. Imam al-Syatibi dilahirkan pada tahun 538 hijrah di kampung Syatibah di Andalus. Beliau mula belajar *qira'at* daripada ulama masyhur di Andalus kemudian menekuninya dengan Abu Abdullah Muhammad Bin Abi al-'As Nafizi.⁴

Beliau kemudian berhijrah ke Balansiyah⁵ sebuah bandar yang berhampiran dengan kampung halamannya. Di sana, beliau mula menekuni ilmu *qira'at* berdasarkan kitab al-Taysir karangan Abu 'Amru al-Dani yang telah dihafaznya sekian lama serta ilmu *qira'at* daripada al-imam Ibn Hudhayl. Dari imam Ibn Hudhayl juga, beliau mendalami ilmu hadith.⁶ Beliau juga mempelajari kitab nahu Sibawayh, al-Kamil karangan Ibn Mubarrad, Adab al-Katib oleh Ibn Qutaybah dan lain-lain.

Kemudian beliau telah musafir untuk menunaikan haji. Selepas itu, mula berguru dengan Abu Tahir al-Silafi di Iskandariah. Ketika beliau mula memasuki Mesir, beliau telah pun disambut dengan istimewa Abu Tahir serta memberi perakuan beliau terhadap kehebatan ilmu imam al-Syatibi. Abu tahir telah mengambil imam al-Syatibi sebagai salah seorang guru di madrasah beliau serta menjadikan Imam al-Syatibi sebagai salah seorang pakar rujuk.

¹ Terdapat dua ulama besar yang terkenal dengan nama al-Syatibi. Al-syatibi yang kedua ialah pengarang kitab al-I'tisam.

² al-Dhahabi, Muhammad Bin Ahmad Bin 'Uthman (1404h), *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar 'Ala al-Tabaqat wa al-A'sar*, Bayrut: Mu'assasah al-Risalah Jld 2 hlm 573.

³ Sepanyol

⁴ al-Dhahabi, Muhammad Bin Ahmad Bin 'Uthman (1410h), *Siyar A'lam al-Nubala'*, Bayrut : Mu'assasah al-Risalah, Jld 21 hlm 261.

⁵ Sebuah bandar masyhur di Andalus. Sila lihat al-Hamawi, Yaqut Bin 'Abdullah al-Rumi (1980m), *Mu'jam al-Buldan*, Bayrut : Mu'assasah Nasir al-Thaqafah Jld 1 hlm 357.

⁶ al-Dhahabi, Muhammad Bin Ahmad Bin 'Uthman (1410h), *op.cit*, Jld 21 hlm 261.

Dari sini, imam al-Syatibi menjadikan madrasah ini sebagai pusat penyebaran ilmu Al-Quran yang telah dikunjungi para pelajar dari seluruh pelusuk rantau. Akhirnya, beliau telah menyiapkan kitab termasyhur beliau yang menjadi kitab rujukan terbesar dalam ilmu *qira'at* al-sab'ah iaitu Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani.

Kitab-kitab karangan

Beliau telah mengarang banyak kitab dalam pelbagai bidang antaranya,

1. 'Aqilah Atrab al-Qasaid Fi Asna al-Maqasid – kitab ini membincangkan berkenaan ilmu rasm⁷ 'Uthmani .
2. Nazimah al-Zuhar- kitab yang membincangkan berkenaan jumlah dan bilangan ayat-ayat suci Al-Quran.
3. Qasidah al-Daliyyah Khamsu Mi'ah Bayt yang diringkaskan dari kitab al-Tamhid oleh Ibn 'Abd al-Barr

Kebolehan dan Kecerdikan

Dari Beliau adalah seorang imam yang hebat, cerdik serta pintar, berjiwa halus dan imam *qira'at* tertinggi pada zamannya. Beliau banyak menghafaz hadith, pakar bahasa dan sastera arab, zuhud dan kuat ibadat. Beliau bermazhab al-Syafi'i. Kata Ibn Khalikan "imam al-Syatibi apabila dibacakan kepadanya sahih al-Bukhari, Muslim dan Muwatta', beliau membetulkan segala kesilapan melalui ingatannya sahaja.⁸

Beliau telah dilahirkan dalam keadaan cacat penglihatan. Namun, orang yang datang belajar dengan beliau sungguh ramai dan menakjubkan. Mereka menghormati dan menyanjunginya dengan begitu tinggi. Imam Abu Syamah al-Dimasyqi menggambarkan sanjungannya dengan menyatakan orang ramai menghormati imam al-Syatibi ia seolah-olah para sahabat yang memuliakan seorang nabi.⁹

Beliau seorang yang dianugerahkan Allah ﷻ dengan beberapa karamah. Beliau dapat mendengar azan sekalipun kedudukan jarak muazzin itu jauh. Beliau tidak akan bercakap kecuali bila perlu.¹⁰ Beliau tidak akan mengajar Al-Quran melainkan dengan wuduk. Dalam keadaan yang elok, khusyuk dan merendah diri. Beliau tidak suka orang bersebang melainkan perihal ilmu Al-Quran.

⁷ ilmu yang membicarakan tentang kaedah penulisan Al-Quran yang lengkap seperti yang tertulis di dalam mushaf pada hari ini.

⁸ Ibn Khalikan (1977m), *op.cit*, Jld 4 hlm 71.

⁹ Hafayan, Ahmad Mahmud (1422h), *op.cit*, hlm 84.

¹⁰ Hafayan, Ahmad Mahmud (1422h), *op.cit*, hlm 85.

Kitab Hirz al-Amani

Kitab Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani adalah sebuah kitab yang amat masyhur dalam bidang *qira'at* al-sab 'ah. Ia tersebar dan dipelajari di seluruh pelusuk dunia, sehingga tiada penuntut ilmu *qira'at* yang mampu mengelak dari kitab ini. Kitab ini dikarang dalam bentuk qasidah syair dengan jumlah 1173 rangkap. Kitab ini adalah paling masyhur dalam ilmu *qira'at* dan dipelajari di seluruh pusat pengajian Al-Quran di dunia.

Kewafatan

Imam al-Syatibi telah pulang ke rahmatullah pada hari Ahad 28 jumada al-akhirah tahun 590 hijriah selepas sembahyang Asar. Jenazah beliau telah dikebumikan pada hari Isnin di pusara al-Qadi al-Fadil 'Abd Rahim Baysani berhampiran dengan kaki bukit al-*Muqattam*¹¹ di Mesir.

TARIQ AL-TAYYIBAH IMAM IBN AL-JAZARI

Kemasyhuran *tariq* al-Syatibi pada zaman ini tidak dapat disangkal lagi. Walaupun terdapat *tariq* yang lain yang masih masyhur pada zaman ini, namun ia berkisar dikalangan ahli ilmuan sahaja. Sedangkan *tariq* imam al-Syatibi mendominasi kedua-dua khalayak. *Tariq* tersebut ialah *tariq al-Tayyibah* imam ibn al-Jazari.

Tariq al-Tayyibah adalah dipelopori oleh imam Ibnu al-Jazari. Nama beliau adalah Muhammad Bin Muhammad Bin Muhammad Bin 'Ali Bin Yusuf al-'Umari al-Dimasyqiy.¹² Beliau dilahirkan pada malam Sabtu 25 Ramadan 751 hijriah bersamaan 30 November 1350 masihi di Dimasyq.¹³

Keturunan dan Gelarannya

Dinisbahkan Ibn al-Jazari kepada semenanjung Ibn 'Umar¹⁴ yang terletak berdekatan dengan al-Mawsil.¹⁵ Sementara beliau digelar dengan panggilan Abu al-Khayr.¹⁶ Terkadang beliau juga digelar Abu Muhammad. Ini disebabkan anak sulung beliau bernama Muhammad. Walau bagaimana pun gelaran yang awal adalah paling masyhur.

¹¹ Sebuah bukit yang merentangi Uswan di tenggara Mesir. al-Hamawi, Yaqut Bin 'Abdullah al-Rumi (1980m), *op.cit*, Jld 4 hlm 143.

¹² Ibn Tulun Syams al-Din Muhammad Bin Tulun (1969m), *Qudhah Dimasyq : al-Thaghr al-Basim Fi Dhikr Man Waliya Qada' al-Syam*, Dimasyq : Matbu'at al-Mujamma' al-'Ilmiy al-'Arabi, hlm 121. Selepas ini disebut Ibn Tulun sahaja.

¹³ *Ibid*.

¹⁴ al-Kinawi, Muhammad 'Abd al-Hayy al-Hindi (1324h), *al-Fawa'id al-Bahiyyah Fi Tarajum al-Hanafiyah*, Misr : Matba'ah al-Sa'adah, hlm 139.

¹⁵ al-Mawsil ialah sebuah Bandar besar di utara Iraq. Bandar yang dihuni ramai penduduk, kebun-kebum serta kedai-kedai perniagaan. Sila lihat al-Baladi, Atiq Bin Ghayth Bin Wazir (1402h), *Mu'jam al-Ma'alim al-Jughrafiyyah al-Waridah Fi al-Sirah al-Nabawiyyah*, Riyad : Dar a'lam al-Kutub hlm 125.

¹⁶ al-Sakhawi, Syams al-Din Muhammad Bin Abd al-Rahman (1355h), *al-Daw' al-Lami' Li Ahl al-Qarn al-Tasi'*, Qahirah : Maktabah al-Qudsi Jld 9 hlm 255.

Beliau membesar dengan dalam keluarga yang mulia serta kuat berpegang dengan agama Islam. Ayah beliau adalah seorang ahli perniagaan yang *salih*, warak, serta amat mementingkan ilmu agama. Beliau diajar menghafaz Al-Quran serta mendalami ilmu lain seperti hadith, fiqh, *qira'at* dan lain-lain.¹⁷

Kelahiran beliau adalah di zaman keemasan Islam dengan kelahiran puluhan ulama muktabar. Generasi pujangga yang telah mengarang dan meninggalkan pelbagai kitab-kitab muktabar yang menjadi sumber rujukan prima sehingga kini. Antara ulama besar yang lahir pada zaman ini ialah ¹⁸:

- 1) Sultan ulama 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam al-Dimasyqi (577- 660h)
- 2) Imam al-Nawawi : Yahya bin Syaraf (631- 676h)
- 3) Imam Mizzi : Yusuf Bin Abd Al-Rahman (wafat 742h)
- 4) Imam Ibn Qudamah : Muhammad Bin Ahmad al-Maqdisi (705 - 744h)
- 5) Imam al-Dhahabi : Muhammad Bin 'Uthman Bin Qaimaz (673- 748h)
- 6) Imam Ibn Qayyim : Muhammad Bin Abi Bakr Al-Zar'i (691 - 751h)
- 7) Imam Ibn Kathir: Ismail Bin 'Umar Bin Kathir (701 - 774h)
- 8) Imam Ibn Hajar : Ahmad Bin 'Ali al- 'Asqalani (773 - 752h)

Dengan kebanjiran tokoh-tokoh terkemuka ini di zaman beliau, maka kelahiran Ibn al-Jazari adalah amat bersesuaian untuk mewarisi ilmu yang tinggi di zaman itu.

Ketokohan Ibn al-Jazari dalam bidang al-Qira'at

Ketokohan imam Ibn al-Jazari dalam pelbagai bidang ilmu diberi penarafan yang tinggi oleh para ulama. Imam al-Sakhawi berkata , “beliau begitu unggul dalam ilmu riwayat, hafazan hadith, jarh dan ta'dil,¹⁹ dan mengetahui rawi yang terdahulu dan terkemudian dengan amat baik”.²⁰ Imam al-Suyuti berkata, “ beliau adalah hafiz²¹, al-muqri²², dan syaikh semua qari pada zamannya”.²³ Imam al-Suyuti menambah lagi “ beliau adalah imam dalam ilmu *qira'at* serta tiada bandingan dengan sesiapa pada zamannya.²⁴

Imam Ibn al-Jazari telah wafat pada hari Jumaat tahun 833 hijriah di bandar Syiraz²⁵ pada usia 82 tahun. Ribuan orang berpusu-pusu dan bersesak-sesak mengiringi jenazah beliau ke pusara.

¹⁷ al-Syawkani, Muhammad Bin Ali, al-'Allamah, *al-Badr al-Tali' bi Mahasin Man Ba'd al-Qarn al-Sabi'*, Bayrut : Dar al-Maarif Jld 2 hlm 257.

¹⁸ Syakir, Mahmud Bin Syakir (1978m), *al-Tarikh Al-Islami*, Bayrut : al-Maktab al-Islamiy Jld 7, hlm 118.

¹⁹ Suatu ilmu yang membincangkan tentang kebolehpercayaan atau penolakan seorang rawi dalam periwayatan hadith.

²⁰ al-Sakhawi, Syams al-Din Muhammad Bin Abd al-Rahman (1355h), *op.cit.* Jld 9 hlm 257.

²¹ Seseorang pakar hadith yang menghafaz 100,000 hadith sanad dan matannya serta mampu menjaganya dengan baik.

²² Seorang yang pakar dalam ilmu *qira'at*, meriwayatkannya secara bacaan musyafahah serta memberi ijazah kepada seorang murid untuk menyampaikan kepada orang lain pula. Sila lihat Hafayan, Ahmad Mahmud (1422h), *op.cit.*, hlm 154.

²³ al-Suyuti, Jalal al-Din Bin Abi Bakr, *Tabaqat al-Huffaz*, (1414h), Bayrut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, hlm 549.

²⁴ Ibid.

²⁵ Sebuah bandar besar yang terkenal terletak dipinggir negara farsi. Sila lihat al-Hamawi, Yaqut Bin 'Abdullah al-Rumi (1980m), *op.cit.*, Jld 3 hlm 73.

Kitab-kitab karangan Ibn al-Jazari

Hasil pena imam Ibn al-Jazari melebihi 60 buah²⁶ kitab semuanya. Sebahagiannya telah dicetak namun masih banyak lagi yang berbentuk manuskrip. Walau bagaimana pun, karangan terunggul beliau dalam bidang *qira'at* ialah :

- 1) al-Nasyr fi al- *qira'at* al-‘asyr
- 2) Tayyibah al-nasyr fi al- *qira'at* al-‘asyr²⁷

ASAS KHILAFIYYAH DI DALAM TARIQ AL-SYATIBI DAN TARIQ AL-TAYYIBAH

1. Al-Takbir

Jumhur ulama bersepakat bahawa sebab berlaku *takbir* ialah kerana kelewatan wahyu yang turun kepada Rasulullah beberapa ketika²⁸. Golongan musyrikin Makkah telah mengejek Rasulullah dengan kata-kata : “sesungguhnya Allah ﷻ telah mengabaikan dan tidak menghiraukan Muhammad lagi.”

Lalu Allah menurunkan ayat surah al-Duha

وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾

Maksudnya : “Demi waktu matahari sepenggalahan naik, Dan demi malam apabila Telah sunyi (gelap), Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu.”²⁹

Lalu Rasulullah mula ber *takbir*³⁰ sebagai kesyukuran kepada Allah ﷻ kerana menurunkan wahyu yang agak lama terputus, serta jawapan kepada tohmahan para musyrikin Makkah. Kemudian Rasulullah T mula ber *takbir* apabila membaca surah al-Duha pada setiap hujung surah sehingga khatam Al-Quran.

Hukum al-Takbir

²⁶ Muti', Muhammad Al-Hafiz, Dr, (1424h), *al-Qira'at wa Kibar Qurra' fi Dimasyq*, Dimasyq : Dar al-Fikr, hlm 173.

²⁷ Ismail, Nabilbin Muhammad, Dr, *al-Imam Ibn al-Jazari aa Juhuduhu ai 'Ilm al-Qira'at*, (1423h), Bayrut : Dar Ibn Hazm hlm 39 & 40.

²⁸ Ulama berbeza berpendapat tentang berapa lama kelewatan tersebut berlaku. Ada yang mengatakan 12, 15 dan 40 hari. Sila lihat al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn Bin Mas'ud (1985m), *Ma 'alim al-Tanzil*, Bayrut : Dar al-Fikr, Jld 5 hlm 450.

²⁹ Muslim bin Hajjaj al-Qusyayri al-Naysaburi, (1995M), *Sahih Muslim*, Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Jld 9 hlm 280. lihat juga al- Naysaburi, Abi al-Hasan 'Ali Bin Ahmad, (1388h), *Asbab al-Nuzul*, Qahirah : Mu'assasah al-Halabi, hlm 312.

³⁰ al-Hakim, Muhammad Bin Abdullah Bin Muhammad al-Naysaburi (1978m), *al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn*, Bayrut: Dar al-Fikr, Jld 12 hlm 247. lihat juga al-Bayhaqi, Ahmad Ibn al-Husayn, (1990m) *Syu'ab al-Iman*, Bayrut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jld 5 hlm 90.

Ulama qurra yang mengithbatkan *takbir* bersepakat bahawa *takbir* bukanlah ayat Al-Quran. Ia adalah sunat ketika khatam Al-Quran sepertimana sunat membaca *al-isti'azah*³¹ ketika memulakan bacaan Al-Quran. Dengan itu, ia tidak ditulis di dalam mushaf³².

Hukum bacaan *takbir* ialah sunat. Imam al-Bazzi³³ berkata : imam al-Syafi'i berkata kepadaku, “ sekiranya anda meninggalkan *takbir*, anda telah meninggal salah satu sunnah Rasulullah T.³⁴ Imam Ibn Kathir pula memberi komentar bahawa kenyataan imam al-Syafi'i ini menunjukkan kesahihan riwayat tersebut.³⁵ Imam Ibn al-Jazari menegaskan bahawa *takbir* telah thabit di kalangan ahli fiqh, ulama dan para muhaddith makkah³⁶ sehingga mencapai tahap mutawatir.³⁷

Permulaan dan penutup *takbir*

Takbir terbahagi kepada 2 keadaan³⁸ :

- 1) *takbir* al-'am – iaitu *takbir* yang dibaca bersama-sama basmalah di awal setiap surah kecuali surah al-tawbah.
- 2) *takbir* al-khas – *takbir* ini terbahagi kepada 2 pendapat³⁹:
 - a) *takbir* yang dibaca di awal surah al-Duha, surah-surah seterusnya sehingga awal surah al-Nas.
 - b) *takbir* yang dibaca di akhir surah al-Duha, surah-surah seterusnya sehingga akhir surah al-Nas.

Lafaz *takbir*

Ulama qurra menyebutkan bahawa terdapat tiga lafaz al- *takbir* iaitu

- 1) (اللهُ أَكْبَرُ)
- 2) *takbir* dan *tahlil* iaitu (لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ اللهُ أَكْبَرُ)⁴⁰
- 3) *takbir* dan *tahlil* dan *tahmid* iaitu (لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ اللهُ أَكْبَرُ اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ)⁴¹ .

2. Al-Madd al-Munfasil

³¹ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

³² 8 mushaf yang ditulis dengan arahan Sayyidina 'Uthman dan dihantar ke seluruh negara di bawah pemerintahan Islam.

³³ Beliau adalah Ahmad bin Muhammad bin Abdullah al-Bazzi. Salah seorang ulama *qira'at*. Per riwayat *qira'at* Abu 'Amru (170- 243h). Sila lihat Abu Sulayman, Sabir Hasan Muhammad (1416h), *Kasyf al-Diya' Fi Tarikh al- Qira'at Wa al-Qurra'*, Riyad : Dar al-'alam al-Kutub, hlm 118.

³⁴Jalal al-Din al-Suyuti, (1407H) *al-Itqan Fi 'Ulum Al-Quran*, Dimasyq : Dar Ibn Kathir, Jld 1 hlm 294.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ibn al-Jazari, Ahmad Bin Muhammad Bin Muhammad al-Dimasyqi (1418h), *Syarh Tayyibah al-Nasyr*, Bayrut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm 332.

³⁷ Rida 'Aliy Darwisy, *Fath al-Rahman Fi Taysir Turuq Hafs Bin Sulayman*.(1421h), Maktabah al-Qurtubah li al-Turath. hlm 32.

³⁸ Abu al-Khayr, Muhammad (1421h), *op.cit*, hlm 8.

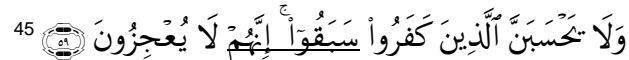
³⁹ al-Qadi, Abd al-Fattah Bin Abd al-Ghani, (1424h) *al-Wafiy fi Syarh al-Syatibiyyah*, Madinah : Dar al-Zaman, hlm 385.

⁴⁰ Abu al-Farh, Sayyid Lasyin (1413h), *Taqrib al-Ma'ani*, Madinah : Dar al-Zaman, hlm 453.

⁴¹ *Ibid.*

Al-Madd al-Ja'iz Munfasil berlaku apabila suatu huruf madd⁴² yang terdapat selepasnya huruf hamzah dalam kalimah yang berbeza.⁴³ Ia di sebut ja'iz kerana kerana ia harus dibaca dengan 2, 4 dan 5 harakat mengikut *tariq* yang diikuti oleh seorang qari. Sementara *munfasil* pula ialah kerana sebab asal madd ini iaitu hamzah, berada dalam kalimah yang berbeza.⁴⁴

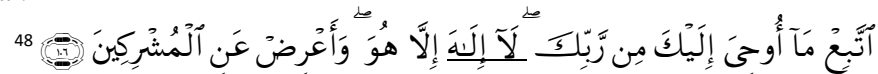
Contohnya :

45 

Perbincangan berkenaan mad ja'iz muttasil adalah berkisar tentang harakat sama ada qasr (قصر) iaitu 2 harakat, tawassut (توسط) iaitu 4 harakat dan fuwayq al-tawassut (فوق التوسط) iaitu 5 harakat.

Selain dari itu, terdapat mad yang lain yang dihubungkan terus dengan mad *munfasil* iaitu mad al-ta'zim atau mad al-mubalaghah.⁴⁶ Sebab berlaku madnya adalah sama namun ianya khusus kepada *lam nafiyah li al-jins*⁴⁷ pada kalimah al-tawhid sahaja.

Contohnya :

48 

Kesemua imam-imam qurra menyeragamkan harakat mad al-ta'zim dengan mad *munfasil* iaitu 4 harakat. Namun, imam Abu al-Qasim Yusuf al-Hudhali⁴⁹ mengharus mad al-takzim dengan 2 harakah ketika mad *munfasil* di baca 2 harakat⁵⁰.

3. *al-Madd al-wajib al-muttasil*

al-Madd wajib al-muttasil ialah suatu huruf madd yang terdapat selepasnya huruf hamzah dalam kalimah yang sama.⁵¹ Ia di sebut wajib kerana para qurra bersepakat tentang kadar madnya melebihi kadar mad

⁴² Huruf mad : Alif (ا) yang sukun sebelumnya berbaris fathah, waw (و) yang sukun sebelumnya berbaris di dammah dan ya (ي) yang sukun sebelumnya berbaris kasrah.

⁴³ al-Qamhawi, Muhammad al-Sadiq (T.T.), *al-Burhan fi Tajwid al-Quran*, Bayrut: al-Maktabah al-Thaqafah, hlm 25.

⁴⁴ al-Kaylani, Hisyam al-Din Salim (1999m), *al-Bayan Fi Ahkam al-Tajwid*, Bayrut: al-Maktabah al-Thaqafah, hlm 97.

⁴⁵ al-Anfal : 59

⁴⁶ Dinamakan al-Madd al-mubalaghah kerana ia adalah penafian yang bersungguh-sungguh terhadap ketuhanan selain dari Allah I.

⁴⁷ Iaitu lam alif (لا) yang menafikan seluruh juzuk sesuatu benda atau perkara. Ia adalah berbeza dengan lam alif (لا) biasa yang berperanan menafikan satu perkara atau lebih tanpa merangkumi keseluruhan juzuk. Sila lihat Fu'ad Ni'mat (1973m), *Qawa'id al-Lughah al-Arabiyyah*, Dimaysq : Dar al-Hikmah, hlm 62.

⁴⁸ al-An'am 6:102

⁴⁹ Beliau ialah imam Yusuf Bin 'Ali Bin Jabbarah al-Hudhali al-Baskari. Seorang ulama *qira'at* yang masyhur. Pengarang kitab al-Kamil Fi al-Qira'at al-'Asyr Wa al-Arba' al-Za'idah 'Alayha.(403-465h)

⁵⁰ Abu al-Khayr, Muhammad (1421h), *op.cit*, hlm 15.

⁵¹ al-Qamhawi, Muhammad al-Sadiq (T.T.), *op.cit.*, hlm 25.

asli⁵². Sementara muttasil pula ialah kerana punca asal madd ini iaitu hamzah, berada dalam kalimah yang sama.⁵³

Contoh :

وَجَاءُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ﴿١١﴾

Terdapat 3 *wajh* berkenaan madd ini.

- 1) al-tawassut : iaitu 4 harakat.
- 2) Fuwayq al-tawassut : iaitu 5 harakat.
- 3) Al-isyba' : enam harakat.

4. al-Sakt sebelum hamzah

Takrif al-saktah : berhenti sekejap tanpa bernafas kemudian meneruskan bacaan dengan nafas yang sama⁵⁴. Kadarnya ialah 2 harakat. Ia berlaku kepada huruf yang sukun secara *sahih*, serta waw (و) dan ya' (ي) yang mati selepas baris fathah.

Contohnya : (مَنْ ءَامِنَ), (الْآخِرَ), (شَيْءٍ), (سَوْءَ), (قُرْءَانَ),
(أَنْبِيَّ ءَادَمَ) (خَلَوْا إِلَى)

Terdapat tiga *wajh* untuk hukum ini :

- 1) tiada saktah secara keseluruhan dalam masalah ini. Ini adalah pegangan jumhur ulama qurra'.
- 2) Saktah (ال) al-ta'rif dan (شَيْءٍ) dan al-sakin al-mafsul sahaja.
- 3) Saktah (ال) al-ta'rif, (شَيْءٍ), al-sakin al-mafsul dan al-sakin mawsul juga.

Al-sakin mafsul seperti (مَنْ ءَامِنَ) dan (خَلَوْا إِلَى) iaitu huruf yang sukun dan selepasnya terdapat hamzah dalam dua kalimah yang berbeza. al-Sakin mawsul pula seperti (قُرْءَانَ) dan (الظُّمَانَ) iaitu huruf yang sukun dan selepasnya terdapat hamzah dalam kalimah yang sama.

Nun al-sakinah dan tanwin ketika bertemu lam (ل) dan ra' (ر).

Hukum nun al-sakinah atau tanwin sebelum lam dan ra'.

Contohnya :

يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَلَهُمْ ﴿٦١﴾

⁵² Mad asli 2 harakat.

⁵³ al-Kaylani, Hisyam al-Din Salim (1999m), *op.cit*, hlm 97.

⁵⁴ Mahmud, Badr Hanafi, (1423h) *al-Basit fi 'Ilm al-Tajwid*, Qahirah : Maktabah al-Madinah al-Raqmiyya hlm 14.

Ia menerbitkan dua hukum iaitu :

- 1) idgham kamil bi la ghunnah
- 2) idgham bi ghunnah

Jumhur ulama qurra bersepakat bahawa hukumnya ialah idgham yang sempurna tanpa ghunnah.⁵⁵ Sementara sebahagian yang lain berpendapat hukumnya ialah idgham naqis dengan mengekalkan sifat ghunnah.

Imam Ibn al-Jazari memperincikan hukum ini kepada 2 bahagian⁵⁶ iaitu :

- 1) Al-maqtu‘ – iaitu hukum tersebut berlaku ketika nun al-sakinah dan tanwin yang bertemu dengan lam dan ra’ itu yang ditulis menurut rasm di dalam mushaf tanpa bersambung. Contohnya :

ولكن لا، فإن لم يستجيبوا، أن لا أقول، رزقا لكم، من رهم

maka dalam keadaan ini, hukumnya dengung 2 harakat.

- 2) Al-mawsul - iaitu hukum tersebut berlaku ketika nun al-sakinah dan tanwin yang bertemu dengan lam dan ra’ itu yang ditulis menurut rasm di dalam mushaf dengan bersambung. Contohnya :

ألن نجعل، إلا تنفروا، وإلا تصرف

maka dalam keadaan ini hukumnya tiada ghunnah.

5. Ibdal dan tashil

Apabila hamzah al-istifham⁵⁷ (أ) bertemu dengan hamzah al-wasl (آ) dari alif dan lam makrifah, maka hukumnya adalah ibdal dan tashil. Dalam bacaan riwayat Hafs ia hanya berlalu pada 6 tempat sahaja

iaitu dua kali pada setiap kalimah berikut : (آءالسن)⁵⁸, (آالله)⁵⁹, (آالذكرين)⁶⁰.

Pertemuan antara hamzah al-istifham dan hamzah al-wasl menyebabkan percampuran ayat antara istifham dan khabar. Ini kerana kedua-duanya berbaris fathah.

Apabila kita mengabaikan hamzah al-wasl, bacaan akan menjadi satu hamzah sahaja. Inilah yang akan menyebabkan percampuran dan kekeliruan. Oleh itu, bangsa arab mengekalkan hamzah al-wasl di dalam bacaan supaya kekeliruan tidak berlaku. Namun, mereka menukarkannya melalui dua cara iaitu :

- 1) ibdal iaitu menukarkan hamzah wasl kepada alif dengan isyba⁶¹ kerana pertemuan dua huruf yang sukun.

⁵⁵ Abu al-Khayr, Muhammad (1421h) *op.cit*, hlm 25.

⁵⁶ *Ibid*.

⁵⁷ Hamzah yang bermaksud pertanyaan.

⁵⁸ Yunus 10 : 51 & 91

⁵⁹ Yunus 10 : 59 dan al-Naml 27 : 59

⁶⁰ al-An‘am 6 : 143 & 144

⁶¹ kadar mad 6 harakat.

- 2) Tashil – iaitu menyebut hamzah yang kedua dengan kadar pertengahan di antara hamzah yang sebenar dan alif. Tiada mad dengan cara ini kerana ketiadaan huruf mad.

6. Isyam dan rawm⁶²

Isyam adalah suatu kaedah bacaan yang memuncungkan dua bibir mulut tanpa lengah selepas mematikan sesuatu huruf. Ia dapat dilihat dengan mata kasar.

Isyam terbahagi empat jenis⁶³ :

- 1) Memuncungkan dua bibir mulut tanpa lengah selepas mematikan sesuatu huruf. Keadaan ini berlaku ketika *waqf*.
- 2) Memuncungkan dua bibir mulut pada kalimah (تَأْمَنَّا)⁶⁴. Ia adalah kata kerja mudari⁶⁵ yang asalnya ialah (تَأْمُنْنَا) dengan dua huruf nun. Nun yang pertama berbaris dammah dan nun kedua berbaris fathah. Ia dianggap berat dan susah dibaca lalu disukunkan nun yang pertama dan diidghamkan⁶⁶ kepada nun yang kedua. Sebagai menunjukkan kewujudan nun yang pertama (berbaris dammah) maka, isyam dilakukan. Mulut selepas mematikan sesuatu tersebut terbentuk seperti ketika menyebut huruf waw (و) tanpa bersuara. Ia tidak dapat diketahui melainkan dengan cara melihat ke bibir pembaca kerana tiada bunyi dikeluarkan. Kaedah inilah yang menjadi pokok perbincangan tentang perbincangan *tariq* ini.
- 3) Isyam huruf dengan huruf iaitu percampuran suara antara dua huruf seperti huruf sad (ص) dan zay (ز) dalam kalimah (صِرَاط)⁶⁷. Percampuran ini telah melahirkan huruf yang bukan sad (ص) dan zay (ز) tetapi huruf sad (ص) yang dominan ke atas huruf zay (ز). Ianya hanya terdapat di dalam *qira'at* hamzah.
- 4) Isyam harakat dengan harakat iaitu percampuran satu harakat dengan harakat yang lain seperti percampuran kasrah dengan dammah. Contohnya, kalimah (قِيلَ) yang dibaca oleh *qira'at* Kisa'iy dan Hisyam. Caranya ialah dengan menyebut huruf yang pertama dengan baris yang bercampur antara dammah dan kasrah. Baris dammah didahulukan tetapi bunyinya sedikit, sementara baris kasrah selepas itu dengan lebih dominan. Ini kerana asal kalimah (قِيلَ)

⁶²Juga dinamakan Ikhtilas

⁶³ Nasr, 'Atiyyah Qabil (1992 m), *Ghayah al-Murid fi 'Ilm al-Tajwid*, Qahirah : Dar al-Taqwa, hlm, hlm 170-171.

⁶⁴ Yusuf 12 : 11

⁶⁵ kata kerja yang menunjukkan tempoh masa sekarang dan akan datang.

⁶⁶ Dimasukkan.

⁶⁷ al-Fatihah 1 : 6

ialah (قَوْلٍ) . Ia menjadi kesukaran kepada bangsa arab untuk menyebut baris kasrah diikuti waw. Lalu ditukarkan baris dammah qaf kepada kasrah dan huruf waw kepada ya' untuk menyesuaikan baris kasrah dengan ya'. Maka jadilah kalimah (قِيلَ). Sebagai memberi isyarat kepada kewujudan dammah ke atas qaf, maka ia dibaca isyamam.

Walau bagaimana pun perbincangan ini hanya berkisar tentang bentuk *isymam* yang kedua. Ia berlaku di dalam ayat berikut :

قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَنْصِحُونَ ﴿١١٦﴾

Kaedah kedua yang diharusnya ialah rawm.

Rawm ialah suatu kaedah kecepatan menyebut suatu harakat dengan suara yang perlahan sekira-kira hanya 2/3 suara sahaja yang berbunyi sedangkan 1/3 yang lain tidak kedengaran. Kedua-dua huruf nun adalah dibaca kecuali suara direndahkan ketika menyebut huruf nun yang pertama dengan cepat sedikit. Hukum ini juga hanya dapat dipelajari dengan cara musyafahah dari para qurra'. Dalam mushaf 'Uthmani diberi tanda (◊) di atas mim untuk menunjukkan isyamam lebih utama dan lebih mudah.

7. Kalimah (يَلْهَثُ ذَلِكَ)⁶⁸ dalam surah al-A'raf : 176

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِذَا حَمَلَ عَلَيْهِ
يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ



Kalimah ⁶⁹ (ارْكَب مَعَنَا) dalam surah Hud : 42

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ
يَبْنِي أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ ﴿٤٢﴾

Kedua-dua ayat di atas harus dibaca dengan dua *wajh* mengikut *tariq* yang diikuti iaitu⁷⁰:

⁶⁸ al-A'raf 7 : 172

⁶⁹ Hud 11 : 42

⁷⁰ Rida 'Ali Darwisy(1421h), *op.cit*, hlm 69.

- 1) al-idgham – iaitu memasukkan tha’ ke dalam dhal dan ba’ ke dalam mim kerana ia termasuk dalam hukum *idgham mutajanisayn*⁷¹.
- 2) al-izhar – iaitu mensukunkan huruf pertama seperti didalam rasm dan menyambung bacaan tanpa apa-apa perubahan.

8. Kalimah (نَخْلُقُكُمْ)⁷² dalam surah al-Mursalat : 20

أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾

Terdapat 2 hukum bacaan idgham.

- 1) idgham kamil⁷³ iaitu memasukkan qaf (ق) ke dalam kaf (ك) secara sempurna. Dengan itu sifat tiada isti’la⁷⁴ dan qalqalah⁷⁵ pada qaf .
- 2) idgham naqis⁷⁶ iaitu mengekalkan sebahagian sifat qaf (ق) iaitu isti’la’ dan mengabaikan sifat qalqalahnya.

9. Saktah

Dari sudut bahasa saktah bererti diam. Dari sudut istilah ia bermaksud berhenti bacaan sekejap tanpa bernafas dengan kadar masa 2 harakat, kemudian menyambung semula dengan nafas yang sama. Saktah berlaku di 4 tempat berikut :

1	77	أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴿١﴾ قَيِّمًا
2	78	قَالُوا يَتَوَلَّوْنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ۗ هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ

⁷¹ iaitu dua huruf yang bertemu dalam keadaan sama makhraj tetapi berbeza sifat.

⁷² al-Mursalat 77 : 20.

⁷³ Nasr, ‘Atiyyah Qabil (1992 m), *op.cit*, hlm 92.

⁷⁴ Ia bermaksud huruf yang berbunyi tebal iaitu terangkat lidah ke langit atas ketika menyebut huruf tersebut. Sila lihat Fayzuryan, ‘Abd al-Latif, Syaykh (1420h), *al-Tabyin fi Ahkam Tilawah al-Kitab al-Mubin*, Bayrut : Dar al-Ma’arif, hlm 182.

⁷⁵ Iaitu suara tambahan yang berdetak kuat ketika menyebut huruf tersebut. Lihat Fayzuryan, ‘Abd al-Latif, Syaykh (1420h), *op.cit*, hlm 185.

⁷⁶ Nasr, ‘Atiyyah Qabil (1992 m), *op.cit*, hlm 92.

⁷⁷ al-Kahf 18 : 1&2

⁷⁸ Yasin 36 : 52

3	79	وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ ﴿٧٩﴾
4	80	كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٠﴾

Dalam bacaan riwayat Hafs, terdapat 2 saktah harus⁸¹ iaitu :

82 مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةٌ ﴿٧٨﴾ هَلَاكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ ﴿٧٩﴾

Tiga *wajh* yang harus dipilih iaitu :

- 1) *waqf*
- 2) saktah
- 3) *wasl* dengan idgham⁸³

84 إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾ بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ؕ

Ayat terakhir surah al-anfal dan awal surah al-tawbah. 3 kaedah yang harus dipilih.

- 1) *waqf*
- 2) saktah
- 3) *wasl* dengan Iqlab

10. Huruf Hijaiyyah ‘ayn (ع)

Huruf hijaiyyah ‘ayn terdapat pada awal surah maryam ayat 1 dan syura ayat 2 iaitu :

كَهَيَّعَاصَ ﴿١﴾

عَسَقَ ﴿٢﴾

huruf-huruf yang seumpamanya tidak terdapat *khilaf* padanya. Terdapat 3 *wajh* yang boleh dibaca iaitu tawl 6 harakat, tawassut 4 harakat dan qasr 2 harakat⁸⁵. Tawl disebabkan oleh pertemuan 2 huruf sukun serta terkumpul dalam golongan mad yang sama jenis.⁸⁶ Tawassut pula adalah disebabkan oleh huruf lin

⁷⁹ al-Qiyamah 75 : 27

⁸⁰ al-Mutaffifin 83 : 14

⁸¹ ia bermaksud bacaannya boleh dipilih dengan tiga kaedah iaitu 1) saktah 2) waqf 3) idgham

⁸² al-Haqqah 69 : 29

⁸³ iaitu memasukkan bunyi huruf mim (م) ke dalam huruf ba’ (ب).

⁸⁴ al-Tawbah 9 : 1

⁸⁵ Abu al-Khayr, Muhammad (1421h) *op.cit.*, hlm 34.

⁸⁶ Huruf kaf (ك), ‘ayn (ع), sad (ص), sin (س) dan qaf (ق) adalah tergolong dalam yang sama iaitu mad lazim harfi mukhaffaf.

di dalam huruf ‘ayn (عين) lebih pendek berbanding huruf lin di tempat yang lain. Sementara qasr pula adalah berdasar huruf ‘ayn (عين) yang sebenar tanpa mengambil kira sukun dihujungnya⁸⁷.

11. Kalimah (فِرْق) (فِرْق)

Huruf ra’ (ر) pada kalimah (فِرْق) dalam surah al-Syu‘ara’ ayat 63 boleh dibaca sama ada dengan *tafkhim* dan *tarqiq*.

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ
فَأَنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾

Tafkhim kerana mengambil kira huruf qaf (ق) yang termasuk dalam golongan huruf isti‘la’ yang kuat. *Tarqiq* pula disebabkan pengaruh kekuatan huruf qaf (ق) berkurangan kerana ia berbaris kasrah.

Keharusan ini hanya berlaku ketika *wasl* sahaja. Semasa *waqf*, tiada perselisihan pendapat tentang kemestian *tafkhim* ra’ (ر). Ini kerana sebab *tarqiq* telah hilang kerana qaf (ق) yang sukun ketika *waqf*.⁸⁸

12. Kalimah ءَاتِنِء dalam surah al-naml : 36

فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَنَ قَالَ أْتِمُدُّوْنِي بِمَالٍ
فَمَا ءَاتِنِءَ اللّٰهُ خَيْرٌ مِّمَّا ءَاتَنُكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيَتِكُمْ تَفْرَحُوْنَ ﴿٣٦﴾

Semua turuq Hafs sepakat tentang *ithbat*⁸⁹ ya’ ketika *wasl*. *Khilaf* hanya berlalu ketika *waqf* sama ada *ithbat* ya’ (ءَاتِنِي) atani dimatikan ya’ (ي) dengan 2 harakat atau *hadhf*⁹⁰. (ءَاتِنِء) atan di *waqf* tanpa ya’ (ي). Walau bagaimana pun *waqf* yang dibenarkan hanyalah *waqf idtirari*⁹¹ dan *ikhtibari*.⁹²

13. Kalimah (سَلْسَلًا) dalam surah al-Insan : 4

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسَلًا وَأَغْلَلَآ وَسَعِيرًا ﴿٤﴾

⁸⁷ Abu al-Khayr, Muhammad (1421h) *op.cit*, hlm 34

⁸⁸ al-Qudah, Muhammad ‘Isam al-Muflih (1988m), *al-Wadih fi al-Tajwid*, al-Urdun : Dar Al-Nafa’is, hlm 108.

⁸⁹ mengekalkan

⁹⁰ dibuang.

⁹¹ *Waqf* yang terpaksa dilakukan seperti kesuntukan nafas dan seumpamanya.

⁹² *Waqf* bertujuan pembelajaran atau pengujian seperti seorang guru yang menerangkan kepada muridnya tentang kalimah tersebut.

⁹³ al-Insan 76 : 40

Ketika *wasl* alif terakhir dihadhfkan (سلاسل). Semua turuq Hafs bersepakat dalam hal ini, namun mereka *khilaf* dalam keadaan *waqf* dengan 2 *wajh* iaitu :

- 1) Ithbat alif terakhir : (سلاسل) ketika *waqf*.
- 2) Hadhf alif (سلاسل) ketika *waqf*.

Keadaan ini hanya berlaku ketika *waqf idtirari* dan *ikhtibari* sahaja.

14. Kalimah (المُصَيِّرُونَ)⁹⁴ dalam surah al-Tur : 37

أَمَّ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيِّرُونَ ﴿٣٧﴾

Kalimah tersebut boleh dibaca 2 *wajh* dengan sin (س) dan sad (ص). Kata akarnya adalah dari (سَيَّرَ) dengan huruf sin (س). Di dalam mushaf ‘Uthmani ia ditulis dengan sad (ص) sebagai mengambil kira *qira’at* yang membaca dengan sad (ص). Namun, huruf sin (س) kecil di bawah ditulis dibawah sad (ص) sebagai menandakan *wajh* sin (س) yang harus dibaca dalam *tariq* al-Syatibi. Harus diingat bahawa mushaf yang ada kini adalah ditulis menurut *tariq* al-Syatibi⁹⁵.

15. Kalimah (بُصَيِّرُ) dalam surah al-Ghasyiyah : 22

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾

Kata akar kalimah ini juga berasal dari (سَيَّرَ). Terdapat dua *wajh* bacaan iaitu :

- 1) (بُصَيِّرُ) dengan sin (س)
- 2) (بُصَيِّرُ) dan sad (ص).

Huruf sin kecil tidak ditulis di sini kerana *tariq* al-Syatibi memilih dengan *wajh* sad (ص) sahaja.

16. Kalimah (بِصْطَةٍ)⁹⁶ dan (يَبْصُطُ)⁹⁷

Terdapat dua *wajh* bacaan iaitu :

- 1) (بِصْطَةٍ) dan (يَبْصُطُ) dengan sin (س)
- 2) (بِصْطَةٍ) dan (يَبْصُطُ) dan sad (ص).

⁹⁴ al-Tur 52 : 37

⁹⁵ Mujamma‘ Khadim al-Haramayn al-Syarifayn al-Malik Fahd (1412h), *op.cit*, hlmaman ى.

⁹⁶ al-A‘raf 7 : 69

⁹⁷ di dalam surah al-Baqarah ayat 245 sahaja. Terdapat pada ayat selepasnya (246) kalimah tetapi ia kekal tiada perubahan.

Dalam tulisan rasm ‘Uthmani ia ditulis dengan (ص) iaitu (بَصْطَة)⁹⁸ dan (بِصْط). *Tariq* yang memilih dengan sin (س) adalah merujuk kepada kata akarnya (بسط). Sementara *tariq* yang memilih bacaan dengan sad (ص) mengambil kira huruf ta’ (ط)⁹⁹ selepasnya.

17. Kalimah (يس) ¹⁰⁰ dan (ن) ¹⁰¹ dalam ayat berikut :

يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ﴿١٠٠﴾
ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١٠١﴾

Dalam riwayat Hafs, apabila nun al-sakinah yang berada di akhir kalimah, kemudian bertemu dengan waw (و) maka hukumnya idgham bi ghunnah. Contohnya : مَنْ وَلِيٍّ
Tetapi terdapat *khilaf* dalam masalah nun al-sakinah dalam surah Yasin : 1 dan al-Qalam : 1.

Dalam rasm ‘Uthmani nun al-sakinah ini tidak kelihatan namun, bila ditulis dalam bentuk bacaan sebenar, ia akan menjadi (يَاسِينُ) dan (نُونُ). Terdapat dua *wajh* bacaan iaitu :

- 1) al-izhar iaitu bunyi nun yang sukun dikekalkan ketika *wasl*.
- 2) al-idgham iaitu nun yang sukun dimasukkan ke dalam huruf waw(و) selepasnya.

18. Kalimah (ضَعْفٍ), (ضُعْفًا) di dalam surah al-Rum : 54

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾

Terdapat dua *wajh* harus iaitu :

- 1) Fathah seperti di dalam mushaf
- 2) Dammah (ضُعْفًا) dan (ضَعْفًا)

Khilaf ini hanya berlaku kepada ayat ini sahaja di dalam Al-Quran.

PENUTUP

Walaupun terdapat perbezaan dan khilaf dalam bacaan dalam *tariq* masing-masing namun ia menjadi pegangan bacaan umat Islam di seluruh dunia. Ini kerana kajian mereka yang menyeluruh dan berdasarkan kepada riwayat-riwayat yang muktabar.

⁹⁸ al-A‘raf 7 : 69

⁹⁹ huruf (ط) termasuk di dalam huruf-huruf yang kuat makhrjanya. Lalu ia akan mempengaruhi huruf sebelumnya.

¹⁰⁰ Yasin 36 : 1

¹⁰¹ al-Qalam 68 : 1

RUJUKAN

- Abu al-Farh, Sayyid Lasyin (1413h), *Taqrib al-Ma'ani*, Madinah : Dar al-Zaman
- al- Naysaburi, Abi al-Hasan 'Ali Bin Ahmad,(1388h), *Asbab al-Nuzul*, Qahirah : Mu'assasah al-Halabi
- al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husyayn Bin Mas'ud (1985m), *Ma 'alim al-Tanzil*, Bayrut : Dar al-Fikr
- al-Baladi, Atiq Bin Ghayth Bin Wazir (1402h) , *Mu'jam al-Ma'alim al-Jughrafiyyah al-Waridah Fi al-Sirah al-Nabawiyyah*, Riyad : Dar a'lam al-Kutub
- al-Bayhaqi, Ahmad Ibn al-Husayn,(1990m) *Syu'ab al-Iman*, Bayrut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,.
- al-Dhahabi, Muhammad Bin Ahmad Bin 'Uthman (1404h), *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar 'Ala al-Tabaqat wa al-A'sar*, Bayrut: Mu'assasah al-Risalah
- al-Dhahabi, Muhammad Bin Ahmad Bin 'Uthman (1410h), *Siyar A'lam al-Nubala'*, Bayrut : Mu'assasah al-Risalah.
- al-Hakim, Muhammad Bin Abdullah Bin Muhammad al-Naysaburi (1978m), *al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn*, Bayrut: Dar al-Fikr
- al-Hamawi, Yaqut Bin 'Abdullah al-Rumi (1980m), *Mu'jam al-Buldan*, Bayrut : Mu'assasah Nasir al-Thaqafah.
- Jalal al-Din al-Suyuti, (1407H) *al-Itqan Fi 'Ulum Al-Quran*, Dimasyq : Dar Ibn Kathir,
- al-Kinawi, Muhammad 'Abd al-Hayy al-Hindi (1324h), *al-Fawa'id al-Bahiyyah Fi Tarajum al-Hanafiyyah*, Misr :Matba'ah al-Sa'adah.
- al-Qadi, Abd al-Fattah Bin Abd al-Ghani, (1424h) *al-Wafiy fi Syarh al-Syatibiyyah*, Madinah : Dar al-Zaman
- al-Qamhawi, Muhammad al-Sadiq (T.T.), *al-Burhan fi Tajwid al-Quran*, Bayrut: al-Maktabah
- al-Qudah, Muhammad 'Isam al-Muflih (1988m), *al-Wadih fi al-Tajwid*, al-Urdun : Dar Al-Nafa'is
- al-Sakhawi, Syams al-Din Muhammad Bin Abd al-Rahman (1355h), *al-Daw' al-Lami' Li Ahl al-Qarn al-Tasi'*, Qahirah : Maktabah al-Qudsi
- al-Suyuti, Jalal al-Din Bin Abi Bakr, Tabaqat al-Huffaz, (1414h), Bayrut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah,
- al-Syawkani, Muhammad Bin Ali, al-'Allamah, *al-Badr al-Tali' bi Mahasin Man Ba'd al-Qarn al-Sabi'*, Bayrut : Dar al-Maarif

al-Thaqafah al-Kaylani, Hisyam al-Din Salim (1999m), *al-Bayan Fi Ahkam al-Tajwid*, Bayrut: al-Maktabah al-Thaqafah,

Fayzuryan, ‘Abd al-Latif, Syaykh (1420h), *al-Tabyin fi Ahkam Tilawah al-Kitab al-Mubin*, Bayrut: Dar al-Ma‘arif,

Fu‘ad Ni‘mat (1973m), *Qawa ‘id al-Lughah al-Arabiyyah*, Dimaysq : Dar al-Hikmah,

Hafayan, Ahmad Mahmud (1422h), *Asyhar al-Mustalahat Fi Fann al-Ada’ Wa ‘Ilm al-*

Ibn Tulun Syams al-Din Muhammad Bin Tulun (1969m), *Qudhah Dimasyq : al-Thaghr al-Basim Fi Dhikr Man Waliya Qada’ al-Syam*, Dimaysq : Matbu‘at al-Mujamma’ al-‘Ilmiy al-‘Arabi,

Ibn al-Jazari, Ahmad Bin Muhammad Bin Muhammad al-Dimasyqi (1418h), *Syarh Tayyibah al-Nasyr*, Bayrut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,.

Ismail, Nabil bin Muhamad, Dr, *al-Imam Ibn al-Jazaryi aa Juhuduhu ai ‘Ilm al-Qira’at*, (1423h), Bayrut : Dar Ibn Hazm

Mahmud, Badr Hanafi, (1423h) *al-Basit fi ‘Ilm al-Tajwid*, Qahirah : Maktabah al-Madinah al-Raqmiyya

Muslim bin Hajjaj al-Qusyayri al-Naysaburi, (1995M), *Sahih Muslim*, Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi

Muti’, Muhammad Al-Hafiz, Dr, (1424h), *al-Qira’at wa Kibar Qurra’ fi Dimasyq*, Dimasyq : Dar al-Fikr,

Nasr, ‘Atiyyah Qabil (1992 m), *Ghayah al-Murid fi ‘Ilm al-Tajwid*, Qahirah : Dar al-Taqwa,.

Rida ‘Aliy Darwisy, *Fath al-Rahman Fi Taysir Turuq Hafs Bin Sulayman*.(1421h), Maktabah al-Qurtubah li al-Turath.

Sabir Hasan Muhammad (1416h), *Kasyf al-Diya’ Fi Tarikh al- Qira’at Wa al-Qurra’*, Riyad : Dar a‘lam al-Kutub,

Syakir, Mahmud Bin Syakir (1978m), *al-Tarikh Al-Islami*, Bayrut : al-Maktab al-Islamiy

PENDEKATAN NABAWI DALAM MEMBENTUK AKHLAK ISLAMIYYAH SEORANG MUSLIM TERHADAP SESAMA MAKHLUK

Siti Samihah Mohd Yusoff (Corresponding author)
Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: sitisamihahmohdyusoff@gmail.com

Ismail Abdullah
Pensyarah, Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali Simpang 347,
Jalan Pasar Gadong BE 1310, Negara Brunei Darussalam.
E-Mail: ismail.abdullah@unissa.edu.bn

Noornajihan Ja'afar
Pensyarah, Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: noornajihan@usim.edu.my

ABSTRAK

Islam menganjurkan kepada setiap Muslim supaya berakhlak mulia kepada semua makhluk baik yang bernyawa mahupun yang tidak bernyawa. Rasulullah s.a.w telah diutuskan untuk menyempurnakan akhlak mulia dan baginda adalah contoh teladan yang terbaik untuk setiap Muslim. Oleh itu, kajian ini dilaksanakan bertujuan untuk meneroka pendekatan Nabawi dalam membentuk akhlak Islamiyyah seorang Muslim terhadap sesama makhluk. Metodologi yang akan digunakan dalam kajian ini ialah kajian kepustakaan iaitu dengan menganalisis hadis Rasulullah s.a.w di dalam kitab Sahih Al-Bukhari yang berkaitan dengan akhlak Islamiyyah seorang Muslim terhadap sesama makhluk. Kaedah ini juga akan melibatkan kajian dan penyelidikan yang terdahulu seperti buku, artikel, dan penulisan ilmiah yang berkaitan. Hasil kajian ini dijangkakan akan menyediakan panduan kepada setiap Muslim untuk berakhlak mulia terhadap ibu bapa, keluarga, guru, sanak saudara, rakan, jiran tetangga, tetamu, orang yang memerlukan, kanak-kanak, termasuklah haiwan.

Kata Kunci: Pendekatan Nabawi; Akhlak Islamiyyah Seorang Muslim; Sesama Makhluk

PENDAHULUAN

Akhlak diibaratkan sebagai asas bagi seseorang manusia seperti mana sesebuah bangunan yang tidak dapat ditegakkan dengan baik dan kuat tanpa asas yang kukuh. Begitulah jikalau seorang Muslim yang

tidak mempunyai akhlak yang baik sudah tentulah tidak akan kelihatan cantik dan menarik. Selagi mana seseorang itu tinggi budi pekertinya maka selama itulah akan kelihatan menarik pada rupanya. Begitu pentingnya akhlak dalam kehidupan manusia kerana melaluinya manusia dapat mencapai kemuliaan.

Selain itu, akhlak penting sebagai kayu ukur dalam pembangunan sesebuah tamadun bangsa terutamanya yang beragama Islam. Masyarakat yang mempunyai akhlak yang baik akan melahirkan nilai jati diri yang tinggi. Demikian itu, tanggungjawab membentuk akhlak yang baik merupakan satu agenda yang besar sehingga Allah s.w.t telah mengutuskan Rasulullah s.a.w kepada umatnya untuk menyempurnakan akhlak.¹ Rasulullah s.a.w telah bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ)).²
رواه البخاري

Dari Abu Hurairah r.a, sesungguhnya Rasulullah s.a.w bersabda, "Bahawasanya aku ini diutuskan untuk menyempurnakan akhlak".

Jelaslah bahawa Rasulullah s.a.w adalah contoh teladan yang terbaik dalam kehidupan setiap Muslim dan ianya meliputi pelbagai aspek kehidupan. Sebagaimana firman Allah s.w.t yang bermaksud:

Sesungguhnya pada diri Rasulullah itu terdapat contoh ikutan yang baik buat kamu, iaitu bagi orang yang sentiasa mengharapkan rahmat Allah dan (kedatangan) hari akhirat, serta yang banyak mengingati Allah. (Al-Qur'an 33:21)

AKHLAK ISLAMIYYAH SEORANG MUSLIM TERHADAP SESAMA MAKHLUK

Masyarakat Islam yang mempunyai akhlak yang baik dan kesopanan yang tinggi adalah masyarakat yang berbuat baik kepada semua makhluk terutama kepada ibu bapa, memelihara hubungan silaturahim, menghormati jiran, menyeru manusia ke arah kebaikan, mengamalkan *amar makruf nahi mungkar*, mempunyai sifat mulia dan budi pekerti yang luhur.³

Dalam pada itu, Al-Attas mendefinisikan orang yang berakhlak itu sebagai insan adabi. Konotasi insan adabi itu diperkenalkan oleh Al-Attas yang membawa maksud orang yang melakukan sepenuhnya tanggungjawab dirinya kepada Allah s.w.t. Insan adabi itu adalah hasil daripada meneladani akhlak

¹ Nasarudin Desa @ Man, Tengku Intan Zarina Tengku Puji, & Sabri Mohamad, "Menangani Keruntuhan Akhlak Masa Kini Menurut Islam," *Jurnal Al-Turath* 3, no. 1 (2018): 56.

² Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, *Al-Adab Al-Mufrad* (Riyadh: Maktabah Al-Maarif, 1998) Bab Husnu Al-Khuluq, Jil. 1, Hadis 273, 143.

³ Azizah Mat Rashid, Nor 'Adha Abdul Hamid, & Norul Huda Bakar, "Krisis Akhlak: Penguatkuasaan Undang-Undang Sebagai Benteng Menanganinya," *E-Jurnal Penyelidikan Dan Inovasi* 2, no. 1 (2015): 5.

Rasulullah s.a.w. Maka, akan lahirlah seorang Muslim yang memahami dan menyelenggarakan penunaian keadilan terhadap dirinya dan masyarakat.⁴

Oleh sebab itu, Allah s.w.t memerintahkan manusia supaya menjaga hubungan sesama makhluk. Akhlak dan adab-adab tertentu telah digariskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah untuk menjaga hubungan sesama manusia dalam setiap peringkat sosial bermula daripada hubungan suami dan isteri, ibu bapa dan anak-anak, hubungan kejiwaan, hubungan dalam masyarakat serta hubungan antara rakyat dan pemerintah. Hubungan dalam institusi sosial seperti ini mengandungi akhlak, adab, hak, perintah, dan larangan yang telah digariskan oleh Allah s.w.t dan Rasulullah s.a.w.⁵

Menurut Al-Attas, manusia adalah refleksi kepada alam *saghir* iaitu alam yang kecil yang mana ianya adalah manifestasi kepada alam yang besar iaitu alam semesta. Allah s.w.t telah menciptakan alam semesta ini dengan teratur dan semuanya telah diletakkan pada kedudukan yang tepat. Sunnatullah kejadian alam ini sangat adil dan berhikmah. Oleh sebab itu, manusia sebagai alam *saghir* yang memanifestasikan alam yang besar itu sepatutnya berakhlak dengan akhlak yang mahmudah iaitu akhlak yang baik, supaya selari dengan penciptaan alam semesta dan penciptaan alam keseluruhannya. Maka, akan terhasillah keharmonian dalam hidup bersosial.⁶

Walaupun bagaimanapun, permasalahan yang dihadapi oleh manusia dalam sistem sosial adalah sesetengah masyarakat Islam gagal membangunkan komunikasi sosial yang baik, malah ramai yang tidak berkomunikasi dengan baik terhadap kedua-dua ibu bapa, guru, pemimpin, sanak saudara, dan jiran tetangga. Ini menyebabkan mereka gagal untuk membina insan yang berakhlak mulia, yang menghormati ibu bapa, keluarga, dan masyarakat yang lainnya.⁷

Jelaslah bahawa setiap Muslim memikul tanggungjawab, kewajipan asas, dan hak yang perlu ditunaikan ke atas orang lain. Justeru, kajian ini dilaksanakan bertujuan untuk meneroka pendekatan Nabawi dalam membentuk akhlak Islamiyyah seorang Muslim terhadap sesama makhluk dan menyediakan panduan kepada setiap Muslim untuk berakhlak mulia terhadap ibu bapa, keluarga, guru, sanak saudara, rakan, jiran tetangga, tetamu, orang yang memerlukan, kanak-kanak, termasuklah haiwan.⁸

1. Ibu bapa

Menghormati kedua ibu bapa dan berakhlak mulia terhadap mereka berdua merupakan titik tolak kemuliaan akhlak bagi setiap Muslim kerana merekalah yang bersusah payah membesarkan anak-anak

⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah Dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005) 117.

⁵ Zaharah Hussin et al., "Pembangunan Akhlak Dan Moral Ke Arah Masyarakat Lestari," *Al-Hikmah* 7, no. 2 (2015): 78.

⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Falsafah Agama Dan Asas Akhlak* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013) 37.

⁷ Muhammad Hilmi Jalil & Mohd Yusof Othman, "Jati Diri Manusia: Antara Islam Dan Barat," *Jurnal Hadhari Edisi Khas*, 2017, 99.

⁸ Siti Khariah Mohd. Zubir, "Pembangunan Sahsiah Belia Dan Teori SPB4K Dalam Novel Nisah Haron," *Jurnal Melayu* 14, no. 1 (2015): 126.

bermula dari dalam kandungan lagi. Oleh itu, Allah s.w.t mewajibkan ke atas setiap Muslim untuk melayan kedua ibu bapa dengan layanan yang khusus.⁹ Sebagaimana firman Allah s.w.t yang bermaksud:

Dan tuhanmu telah menetapkan supaya engkau tidak menyembah melainkan kepada-Nya semata-mata dan hendaklah engkau melakukan kebaikan kepada ibu bapa. Jika salah seorang daripada kedua-duanya atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kasar) sekalipun perkataan “ah” dan janganlah engkau menengking mereka berdua tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun). (Al-Qur’an 17:23)

Justeru itu, anak-anak hendaklah bercakap dengan kedua ibu bapa mereka dengan percakapan yang lemah-lembut, beradab sopan, berkasih sayang, dan tidak menggunakan perkataan yang buruk dan tidak baik yang boleh membuatkan kedua ibu bapa berasa tidak senang dan terasa hati. Anak-anak juga perlu berusaha untuk melakukan perkara yang boleh menggembirakan hati ibu bapa. Jika ingin menasihati ibu bapa tentang perkara yang melibatkan hukum-hakam Islam, maka anak-anak digalakkan untuk menasihati mereka dengan cara yang paling sesuai.¹⁰

Di samping itu, Rasulullah s.a.w telah bersabda tentang hak ibu bapa ke atas anaknya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: ((أُمُّكَ)) قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ((ثُمَّ أُمُّكَ)) قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ((ثُمَّ أُمُّكَ)) قَالَ: ((ثُمَّ أُمُّكَ)) قَالَ: ((ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ((ثُمَّ أَبُوك)).¹¹ رواه البخاري

Dari Abu Hurairah r.a, dia berkata, “Seorang lelaki datang kepada Rasulullah s.a.w dan bertanya, ‘Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak aku perlakukan dengan baik? Rasulullah s.a.w bersabda, ‘Ibumu.’ Lelaki itu bertanya lagi, ‘Kemudian siapa lagi?’ Rasulullah s.a.w menjawab, ‘Ibumu.’ Lelaki itu bertanya lagi, ‘Kemudian siapa lagi?’ Rasulullah s.a.w menjawab, ‘Kemudian ibumu’. Lelaki itu bertanya lagi (kali keempat), ‘Kemudian siapa lagi?’ Rasulullah s.a.w bersabda, ‘Kemudian bapamu.’”

Berdasarkan hadis di atas, penyebutan ‘ibu’ diulang tiga kali kemudian yang keempat barulah disebut ‘bapa’. Hal ini menunjukkan bahawa anak perlu memperlakukan ibu dengan tiga kali ganda lebih baik berbanding bapa. Ini disebabkan oleh tiga kesulitan yang khusus dialami oleh ibu pada masa kehamilan, melahirkan, dan semasa menyusukan anak. Kemudian ibu dan bapa bersama-sama bertanggungjawab mendidik anak-anak.¹² Sebagaimana firman Allah s.w.t yang bermaksud:

⁹ Asming Yalawae & Ahmad Farid Ibrahim, “Akhlak Warisan Rasulullah s.a.w Membawa Kemuliaan Umat,” *Jurnal Usuluddin* 26 (2007): 74.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, *Sahih Al-Bukhari* (Al-Qahirah: Dar Al-Hadith, 2004) Kitab Al-Adab, Hadis 5971, 96.

¹² Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, terjemahan oleh Amiruddin (Jakarta: Pustaka Azam, 2008) Jil. 29, 6.

Kami telah memerintahkan manusia agar melakukan kebaikan kepada kedua-dua ibu bapanya, ibunya telah mengandukannya dalam keadaan lemah (daripada awal waktu mengandung hingga akhir tempoh menyusunya) dan tempoh menceraikan susunya adalah usia dua tahun. (Al-Qur'an 31:14)

2. Keluarga

Seorang Muslim juga seharusnya menghormati, menyayangi dan mengasihi ahli keluarga selain daripada ibu bapa termasuklah isteri atau suami, anak, adik-beradik, dan ahli keluarga yang lain. Islam menggalakkan untuk kita sentiasa berbuat baik, menjaga tutur kata, berbudi bahasa, dan berbaik sangka menurut kemampuan masing-masing. Keluarga yang saling menolong antara satu sama lain, hormat-menghormati, dan mengisi kekurangan diri dengan nasihat-menasihati akan hidup dalam keadaan yang harmoni.¹³

Berikut adalah hadis yang menceritakan tentang kebiasaan Rasulullah s.a.w apabila berada di rumah:

عَنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْنَعُ فِي أَهْلِهِ؟ قَالَتْ: كَانَ فِي مِهْنَةِ أَهْلِهِ، فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ.¹⁴ رواه البخاري

Dari Al-Aswad dia berkata, aku bertanya kepada Aisyah r.a, “Apakah yang biasa dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. pada keluarganya?” Beliau berkata, “Rasulullah s.a.w melakukan urusan keluarganya. Apabila waktu solat telah tiba, maka beliau bangun untuk menunaikan solat.”

Maksud *mihnah* di dalam hadis di atas adalah melayani keperluan keluarganya. Menurut Imam Ibnu Hajar Al-Asqalani, berdasarkan beberapa hadis yang lain, Rasulullah s.a.w menjahit bajunya, membaiki sandalnya, dan mengerjakan apa yang biasa dilakukan oleh kaum lelaki di rumah mereka.¹⁵

3. Guru

Akhlak yang baik terhadap guru adalah suatu perkara yang ditekankan ketika menuntut ilmu sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh Abu Musa r.a:

¹³ Nur Najwa Hanani Abd Rahman & Razaleigh Muhamat @ Kawangit, “Transformasi Hubungan Kekeluargaan Saudara Kita Dari Sudut Akhlak Selepas Memeluk Islam Di Johor,” *Al-Hikmah* 9, no. 1 (2017): 81.

¹⁴ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 6039, 110.

¹⁵ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 29, 207.

عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَشْيَاءٍ كَرِهَهَا، فَلَمَّا أُكْثِرَ عَلَيْهِ غَضِبَ،
ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ: ((سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ)) قَالَ رَجُلٌ: مَنْ أَبِي؟ قَالَ: ((أَبُوكَ حُدَافَةُ)) فَقَامَ آخِرُ فَقَالَ:
مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: ((أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ))، فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ مَا فِي وَجْهِهِ، قَالَ: يَا رَسُولَ
اللَّهِ إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.¹⁶ رواه البخاري

Dari Abu Musa r.a dia berkata, “Seseorang bertanya kepada Nabi s.a.w mengenai perkara yang tidak disukai beliau. Maka tatkala orang itu terlalu banyak bertanya, Nabi s.a.w menjadi marah. Kemudian beliau berkata, “Tanyakanlah apa yang hendak kamu tanyakan.” Seorang lelaki bertanya, “Siapakah bapaku?” Rasulullah s.a.w menjawab, “Bapamu Hudzafah.” Bertanya pula yang lain, “Siapakah bapaku hai Rasulullah?” Nabi s.a.w menjawab, “Bapamu Salim, hamba sahaya Syaibah.” Tatkala Umar melihat rasa kurang senang tergambar di wajah Rasulullah s.a.w kerana soalan yang tidak menentu itu, segera dia berkata, “Wahai Rasulullah! Kami bertaubat kepada Allah Yang Maha Kuasa dan Yang Maha Agung (kerana menyinggung perasaanmu).”

Hadis ini termasuk di dalam bab “marah dalam memberi nasihat dan mengajar jika melihat sesuatu yang dibenci”. Implikasi daripada hadis ini adalah adab terhadap guru. Apabila belajar sesuatu daripada guru, pelajar hendaklah bertanya tentang perkara yang penting yang mereka perlu tahu sahaja. Pelajar tidak sepatutnya bertanya soalan yang akan membuatkan guru berasa tidak selesa dan menyinggung perasaan guru. Menurut Imam Ibnu Hajar Al-Asqalani, diantara soalan yang tidak disukai oleh Rasulullah s.a.w yang ditanyakan kepada baginda s.a.w adalah pertanyaan tentang hari kiamat dan sebagainya. Apabila Umar melihat wajah marah Rasulullah s.a.w, seraya dia berkata, “aku bertaubat dari hal-hal yang membuat engkau murka”. Kemarahan Rasulullah s.a.w terhadap sesuatu perkara menunjukkan bahawa hal itu dilarang atau dibenci.¹⁷

4. Sanak saudara

Rasulullah s.a.w menggalakkan umat Islam untuk mengeratkan hubungan kekeluargaan sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w tentang amalan-amalan yang akan memberikan ganjaran syurga:

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَحْبَبْتَنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ.
فَقَالَ الْقَوْمُ مَالَهُ مَالَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((أَرَبُّ مَالَهُ)). فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ...إِلخ)).¹⁸ رواه
البخاري

¹⁶ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-‘Ilm, Hadis 92, 36.

¹⁷ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 1, 360.

¹⁸ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 5983, 98.

Dari Abu Ayyub Al-Ansari r.a, sesungguhnya seorang lelaki berkata, “Wahai Rasulullah, beritahukan kepadaku amalan yang memasukkanku ke dalam syurga.” Orang-orang berkata, “Ada apa dengannya... ada apa dengannya...” Rasulullah s.a.w bersabda, “Dia memiliki keperluan.” Kemudian baginda s.a.w bersabda, “Hendaklah engkau menyembah Allah, tidak mempersekutukan sesuatu dengan-Nya, mendirikan solat, mengeluarkan zakat, dan mengeratkan hubungan kekeluargaan...

Perkataan *ar-rahim* bermaksud kerabat yang memiliki hubungan nasab, sama ada ahli waris ataupun bukan, mahram ataupun bukan mahram seperti bapa saudara, ibu saudara, dan sepupu sebelah bapa dan ibu.¹⁹ Antara cara-cara untuk mengeratkan hubungan kekeluargaan sesama sanak saudara termasuklah menziarahi mereka, membantu dari segi kewangan, dan bercakap dengan percakapan yang baik.²⁰

5. Rakan

Saudara seislam atau rakan juga mempunyai hak ke atas saudara Islam yang lain. Sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh Anas r.a:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)).²¹ رواه البخاري

Dari Anas r.a dari Nabi s.a.w bersabda, “Tidak sempurna keimanan seseorang dari kalian, sebelum ia mencintai saudaranya (sesama muslim) sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri.”

Maksud cinta di dalam hadis di atas adalah cinta dan berasa senang jika saudaranya (sesama muslim) mendapatkan sesuatu perkara seperti apa yang dia perolehi, baik dalam perkara yang bersifat indrawi atau maknawi. Ianya juga menekankan untuk bersifat *tawadhu*’ iaitu rendah hati sehingga tidak senang untuk melebihi orang lain. Maka, apabila dia mencintai saudaranya (sesama muslim) seperti dia mencintai dirinya sendiri, dia termasuk dalam kalangan orang-orang yang utama.²²

6. Jiran Tetangga

Sebagai seorang Muslim, kita digalakkan untuk menunaikan hak dan tanggungjawab sebagai jiran tetangga sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w tentang pesanan Jibril a.s kepada baginda s.a.w:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِيَنِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَثُنِي)).²³ رواه البخاري

¹⁹ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 29, 51.

²⁰ Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English* (Riyadh: Dar al-Salam, 1997) Jil. 8, 23.

²¹ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Iman, Hadis 13, 12.

²² Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 1, 95.

²³ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 6015, 105-106.

Dari Ibnu Umar r.a, dia berkata, Rasulullah s.a.w bersabda, “Jibril senantiasa berwasiat kepadaku tentang tetangga sehinggakan aku mengira dia (tetangga) akan mendapat warisan (dari tetangganya).”

Berdasarkan hadis di atas, Jibril a.s sangat menekankan hak jiran tetangga. Perkataan *al-jaar* bermaksud mereka yang tinggal berdekatan rumah. Menjaga hubungan sesama jiran tetangga termasuklah memberikan pelbagai kebaikan sesuai dengan kemampuan diri seperti memberi hadiah, memberi salam, menunjukkan wajah yang ceria ketika bertemu, prihatin, memberi bantuan, dan tidak mendatangkan sebarang jenis gangguan terhadap jiran tetangga.²⁴

7. Tetamu

Tetamu adalah termasuk di dalam golongan yang mempunyai hak ke atas saudara Islamnya yang lain iaitu tuan rumah sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w tentang layanan terhadap tetamu:

عَنْ أَبِي شُرَيْحِ الْكَعْبِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ؛ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، جَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، فَمَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ، وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَثْوِيَ عِنْدَهُ حَتَّى يُخْرِجَهُ)).²⁵ رواه البخاري

Dari Abu Syuraih Al-Ka'bi, sesungguhnya Rasulullah s.a.w bersabda, “Barang siapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat, hendaklah dia memuliakan tetamunya sesuai dengan haknya selama sehari semalam. Melayani tetamu itu selama tiga hari, dan segala pemberian sesudah itu adalah dianggap sebagai sedekah. Dan tidak halal bagi tetamu untuk tinggal dan bermalam sehingga membebankan tuan rumah.”

Berdasarkan hadis di atas, tuan rumah digalakkan untuk memberi layanan dan menyediakan makanan yang terbaik kepada tetamu pada hari pertama. Pada hari kedua dan ketiga pula, dihidangkan makanan yang ada dan bersesuaian dengan kebiasaan tuan rumah. Maka, selepas tiga hari, tuan rumah telah menunaikan hak tetamunya dan apa yang diberikan kepada tetamunya selepas itu adalah dianggap sebagai sedekah.²⁶

8. Orang Susah dan Orang yang Memerlukan

Rasulullah s.a.w menggalakkan orang Islam untuk memberi pertolongan dan membantu orang susah dan orang yang memerlukan sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abu Musa r.a:

²⁴ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 29, 140.

²⁵ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 6135, 131.

²⁶ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 29, 437.

عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَتَاهُ السَّائِلُ أَوْ صَاحِبُ الْحَاجَةِ قَالَ:
(اشْفَعُوا فَلْتُوَجَّرُوا، وَلِيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ)).²⁷ رواه البخاري

Dari Abu Musa r.a, dari Nabi s.a.w, sesungguhnya Rasulullah s.a.w apabila didatangi orang yang meminta, atau orang yang memiliki hajat, maka beliau bersabda, “Berilah syafaat (pertolongan), nescaya kalian akan diberi pahala, dan Allah memutuskan melalui lisan Rasul-Nya apa yang Dia kehendaki.”

Hadis ini menekankan tentang sesiapa yang memberi pertolongan kepada orang yang memerlukan dalam kebaikan, maka dia akan mendapatkan ganjaran pahala. Dan sesiapa yang memberi syafaat dalam kebatilan, nescaya dia akan mendapatkan bahagian dosa. Menurut Imam Ibnu Hajar Al-Asqalani, antara syafaat yang baik adalah mendoakan kebaikan untuk seorang muslim, sedangkan syafaat yang buruk adalah memohon keburukan baginya.²⁸ Sebagaimana firman Allah s.w.t yang bermaksud:

Sesiapa yang memberi pertolongan yang baik, dia pasti memperoleh bahagian daripadanya. Dan sesiapa yang memberi pertolongan yang buruk, pasti dia akan memikul bahagian daripadanya. Allah Maha Berkuasa atas segala sesuatu. (Al-Qur’an 4:85)

9. Kanak-kanak

Rasulullah s.a.w mencintai kanak-kanak, mendidik, dan memperhatikan mereka dengan baik. Baginda s.a.w sangat mencintai, menyayangi, dan mengasahi kedua-dua cucunya Hasan dan Husin.²⁹ Malah baginda s.a.w seringkali bermain dengan kedua-dua cucunya seperti menggendong, memangku, meletakkan mereka di atas bahunya, dan mencium mereka.³⁰ Rasulullah s.a.w. juga mendidik anak-anak dengan menggunakan kaedah memberi penghargaan. Kaedah ini merupakan beberapa bentuk penghargaan yang terdiri daripada memberi hadiah, memuji, memeluk, dan mencium anak-anak.³¹

Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a tentang kelakuan Rasulullah s.a.w terhadap cucunya Hasan:

²⁷ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 6028, 108.

²⁸ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 29, 176.

²⁹ Miftahul Jannah, “Tugas-Tugas Perkembangan Pada Usia Kanak-Kanak,” *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies* 1, no. 2 (2015): 97.

³⁰ Izzah Nur Aida Zur Raffar & Salasia Hanin Hamjah, “Personaliti Bapa Daripada Perspektif Islam,” *Gjat* 5, no. 2 (2015): 94.

³¹ Syed Sultan Bee Packeer Mohamed, “Amalan Kaedah Rasulullah S.A.W. Dalam Pendidikan Anak-Anak: Kajian Terhadap Staf Wanita Universiti Utara Malaysia,” in *International Seminar On Islamic Civilization And Thoughts (INSIST) 2017*, 2017, 167.

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ، وَعِنْدَهُ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا، فَقَالَ الْأَقْرَعُ: إِنَّ لِي عَشْرَةَ مِنْ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا! فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ: ((مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ)).³² رواه البخاري

Sesungguhnya Abu Hurairah r.a berkata, “Rasulullah s.a.w mencium Al-Hasan bin Ali dan Al-Aqra’ bin Habis At-Taimi sedang duduk di sisinya. Al-Aqra’ berkata, ‘Sesungguhnya aku memiliki sepuluh anak, tetapi aku tidak pernah mencium seorang pun di antara mereka’. Rasulullah s.a.w memandangnya kemudian bersabda, ‘Siapa yang tidak menyayangi orang lain, maka dia juga tidak akan disayangi’”.

Berdasarkan hadis ini, dapat dilihat Rasulullah s.a.w sangat penyayang terhadap kanak-kanak. Menurut Imam Ibnu Hajar Al-Asqalani, dibolehkan mencium anak kecil pada semua anggota badannya selagi ianya bukan daripada bahagian aurat. Mencium anak adalah untuk menunjukkan kasih sayang terhadap anak-anak kecil. Di samping itu, maksud ayat yang terakhir di dalam hadis tersebut ialah, apabila Allah s.w.t mencabut kasih sayang daripada hati manusia yang tidak menyayangi, meskipun Rasulullah s.a.w tidak memiliki kekuasaan untuk mengembalikannya kepada mereka.³³

10. Haiwan

Seorang Muslim digalakkan untuk melakukan kebaikan kepada haiwan³⁴ seperti memberi makan dan hal-hal yang lain termasuk dalam kategori berbuat baik kepada haiwan. Sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w tentang seorang lelaki yang mendapat pahala kerana memberi minum kepada haiwan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بئْرًا، فَنَزَلَ فِيهَا، فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ التُّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبُ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلَ الَّذِي كَانَ بَلَغَ بِي، فَنَزَلَ الْبئْرَ فَمَلَأَ حُقْفَهُ، ثُمَّ أَمْسَكَهُ فِيهِ فَسَقَى الْكَلْبَ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ)) قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا؟ فَقَالَ: ((نَعَمْ، فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ)).³⁵ رواه البخاري

Dari Abu Hurairah r.a, sesungguhnya Rasulullah s.a.w bersabda, “Ketika seorang lelaki berjalan di suatu jalan, tiba-tiba dia merasa sangat haus. Kemudian dia menjumpai satu perigi, lalu dia turun ke dalamnya dan minum air darinya. Kemudian dia keluar dari perigi tersebut dan ternyata ada anjing yang menjulurkan lidahnya dan menjilat tanah

³² Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 5997, 102.

³³ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 29, 93.

³⁴ Nazirah Hamdan & Kamarul Azmi Jasmi, “Bentuk Metodologi Pengajaran Rasulullah SAW Dari Perspektif Pemikiran Imam Al-Nawawi Menerusi Kitab Himpunan Hadis Empat Puluh,” in *Prosiding Seminar Pertama Pendidikan Dan Penyelidikan Islam (SePPIM'13)*, 2013, 577.

³⁵ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Adab, Hadis 6009, 104-105.

kerana kehausan. Lalu lelaki itu berkata, 'Sungguh, anjing ini telah merasakan kehausan seperti yang aku rasakan'. Kemudian dia turun ke dalam perigi dan memenuhkan kasutnya dengan air kemudian dia naik sambil menggigit kasutnya dan memberi minum kepada anjing itu. Kemudian Allah bersyukur kepadanya (memujinya) dan mengampuninya." Sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah kita mendapat pahala kerana menolong haiwan?" Beliau bersabda, "Pada setiap hati yang basah (makhluk yang bernyawa) ada pahalanya."

Hadis ini juga disebut di dalam Kitab Al-Musaqah di dalam bab "keutamaan memberi air minuman". Ianya menceritakan tentang seorang lelaki yang memberi minum kepada seekor anjing. Lelaki tersebut mengisi air dengan menggunakan salah satu daripada kasutnya dan menggigitnya dengan mulut kerana kedua-dua tangannya digunakan untuk keluar daripada perigi. Perkara ini menggambarkan bahawa naik ke atas untuk keluar daripada perigi itu bukan suatu perkara yang mudah. Tetapi lelaki tersebut masih lagi turun untuk kali kedua untuk mengambil air dan memberi minum kepada anjing. Oleh kerana usaha yang telah ditunjukkan oleh lelaki itu, maka Allah s.w.t memujinya, menerima amalannya, dan membalas perbuatannya.³⁶

Di samping itu, hadis Rasulullah s.a.w berkenaan dengan balasan terhadap seorang perempuan yang tidak memberi minum kepada haiwan:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((عُدِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا، حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، قَالَ: فَقَالَ -وَاللَّهِ أَعْلَمُ- لَا أَنْتِ أَطْعَمْتِهَا وَلَا سَفَيْتِهَا حِينَ حَبَسْتِهَا، وَلَا أَنْتِ أَرْسَلْتِهَا فَأَكَلَتْ مِنْ حَشَّاشِ الْأَرْضِ)).³⁷ رواه البخاري

Dari Abdullah bin Umar r.a bahawa Rasulullah s.a.w bersabda, "Seorang wanita disiksa kerana mengikat seekor kucing sehingga mati kelaparan. Maka dia masuk neraka dengan sebab itu." Baginda s.a.w bersabda, "Dikatakan -wallahu a'lam- engkau tidak memberinya makan dan minum ketika menahannya, dan engkau tidak pula melepaskannya supaya ia dapat memakan binatang (serangga) di muka bumi."

Hadis di atas adalah mengenai kisah seorang perempuan yang mengikat kucing hingga menyebabkan kucing itu mati kelaparan dan perempuan tersebut mendapat balasan iaitu dimasukkan ke dalam neraka. Perempuan itu diazab kerana tidak memberi minum kepada kucing. Jika dia memberi minum kepada kucing, nescaya dia tidak akan diazab. Hadis ini juga menerangkan tentang haramnya membunuh apa yang tidak diperintahkan untuk dibunuh sama ada dengan cara membuatnya kehausan ataupun dengan cara yang lain, meskipun kucing. Bagi seorang Muslim, walaupun tidak mendapat pahala kerana memberi minum kepada haiwan, cukuplah dengan berbuat baik kepada haiwan dengan menyelamatkannya daripada bahaya.³⁸

PENUTUP

³⁶ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 13, 326.

³⁷ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Musaqah, Hadis 2365.

³⁸ Al-Asqalani, *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*, Jil. 13, 330.

Kesimpulannya, untuk melahirkan insan adabi iaitu insan yang berakhlak mulia terhadap sesama makhluk, ianya hendaklah bersumberkan dengan ilmu yang benar iaitu ilmu yang menundukkan manusia agar takut kepada Allah s.w.t iaitu orang yang mengetahui ketinggian, kekuasaan, dan kesempurnaan Allah s.w.t sebagaimana firman-Nya yang bermaksud:

Sesungguhnya orang yang takut akan Allah s.w.t dalam kalangan hamba-hamba-Nya hanyalah orang yang berilmu. (Al-Qur'an 35:28)

Di samping itu, Rasulullah s.a.w telah memberi panduan kepada setiap Muslim untuk berakhlak mulia terhadap sesama makhluk yang telah ditunjukkan melalui hadis-hadis baginda s.a.w. Justeru, panduan dan pengajaran hadis yang telah dibincangkan di dalam penulisan ini diharapkan dapat memberi panduan kepada setiap Muslim untuk terus mengikuti sunnah Rasulullah s.a.w dalam beramal dengan hadis baginda dan dapat melahirkan masyarakat Islam yang berakhlak mulia terhadap semua makhluk Allah s.w.t.

RUJUKAN

Al-Qur'an.

Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*. Amman: Bait Al-Afkar, 2000.

Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fathul Baari Syarh Sahih Al-Bukhari*. Terjemahan oleh Amiruddin. Jakarta: Pustaka Azam, 2008.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Al-Adab Al-Mufrad*. Riyadh: Maktabah Al-Maarif, 1998.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Sahih Al-Bukhari*. Al-Qahirah: Dar Al-Hadith, 2004.

Asming Yalawae & Ahmad Farid Ibrahim. "Akhlak Warisan Rasulullah s.a.w Membawa Kemuliaan Umat." *Jurnal Usuluddin* 26 (2007): 71–83.

Azizah Mat Rashid, Nor 'Adha Abdul Hamid, & Norul Huda Bakar. "Krisis Akhlak: Penguatkuasaan Undang-Undang Sebagai Benteng Menanganinya." *E-Jurnal Penyelidikan Dan Inovasi* 2, no. 1 (2015): 1–18.

Izzah Nur Aida Zur Raffar & Salasiah Hanin Hamjah. "Personaliti Bapa Daripada Perspektif Islam." *Gjat* 5, no. 2 (2015): 89–98.

Miftahul Jannah. "Tugas-Tugas Perkembangan Pada Usia Kanak-Kanak." *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies* 1, no. 2 (2015): 87–98.

Muhammad Hilmi Jalil & Mohd Yusof Othman. "Jati Diri Manusia: Antara Islam Dan Barat." *Jurnal Hadhari Edisi Khas*, 2017, 97–110.

Muhammad Muhsin Khan. *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*. Riyadh: Dar al-Salam, 1997.

Nasarudin Desa @ Man, Tengku Intan Zarina Tengku Puji, & Sabri Mohamad. "Menangani Keruntuhan Akhlak Masa Kini Menurut Islam." *Jurnal Al-Turath* 3, no. 1 (2018): 55–63.

Nazirah Hamdan & Kamarul Azmi Jasmi. "Bentuk Metodologi Pengajaran Rasulullah SAW Dari Perspektif Pemikiran Imam Al-Nawawi Menerusi Kitab Himpunan Hadis Empat Puluh." In *Prosiding Seminar Pertama Pendidikan Dan Penyelidikan Islam (SePPIM'13)*, 572–82, 2013.

Nur Najwa Hanani Abd Rahman & Razaleigh Muhamat @ Kawangit. "Transformasi Hubungan Kekeluargaan Saudara Kita Dari Sudut Akhlak Selepas Memeluk Islam Di Johor." *Al-Hikmah* 9, no. 1 (2017): 80–109.

- Siti Khariah Mohd. Zubir. "Pembangunan Sahsiah Belia Dan Teori SPB4K Dalam Novel Nisah Haron." *Jurnal Melayu* 14, no. 1 (2015): 120–35.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Falsafah Agama Dan Asas Akhlak*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2013.
- Syed Sultan Bee Packeer Mohamed. "Amalan Kaedah Rasulullah S.A.W. Dalam Pendidikan Anak-Anak: Kajian Terhadap Staf Wanita Universiti Utara Malaysia." In *International Seminar On Islamic Civilization And Thoughts (INSIST) 2017*, 160–69, 2017.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. *Falsafah Dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- Zaharah Hussin, Saedah Siraj, Zai Hazreen Ab Malik, Mohd Ridhuan Mohd Jamil, Ahmad Arifin Sapar, & Nurul Rabihah Mat Noh. "Pembangunan Akhlak Dan Moral Ke Arah Masyarakat Lestari." *Al-Hikmah* 7, no. 2 (2015): 72–87.

KAJIAN TEMATIK TENTANG ‘BINTANG’ DALAM PERSPEKTIF HADIS BERDASARKAN KUTUB SITTAH

Mohd Asmadi Yakob
Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS)
Universiti Teknologi MARA, Shah Alam
E-mail: asmadi716@uitm.edu.my

Thuraya Ahmad
Universiti Sains Malaysia (USM)
Pulau Pinang

Nur Nafhatun Md Shariff
Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS)
Universiti Teknologi MARA, Shah Alam

Zety Sharizat Hamidi
Institut Sains (UiTM)
Fakulti Sains Gunaan
Universiti Teknologi MARA, Shah Alam

ABSTRAK

Salah satu objek yang terdapat di langit dan banyak kali disebut dalam hadis ialah bintang-bintang. Sungguhpun bintang-bintang sangat jauh, namun dalam kehidupan seharian, bintang-bintang amat dekat dengan manusia. Ini kerana kita biasa menggunakan istilah-istilah ‘bintang’ seperti ‘bintang hati’, ‘bintang popular’, ‘bintang filem’ dan sebagainya. Kebanyakan perkataan ‘bintang’ digunakan dengan makna *majazi* dan jarang digunakan dengan makna *hakiki*. Perkataan bintang juga seringkali digunakan untuk menunjukkan kepada kehebatan, ketinggian atau keutamaan. Dalam hadis Nabawi, terdapat beberapa kalimah yang boleh diterjemahkan sebagai bintang seperti *al-Najm*, *al-Nujūm*, *al-Kawkab*, *al-Kawakib* dan *al-Thurayya*. Dari segi tematik, lafaz yang merujuk kepada makna bintang itu dibincangkan oleh Rasulullah SAW dari pelbagai sudut samada ianya berkaitan dengan akidah, analogi atau kadangkala penggunaan tersebut mempunyai implikasi hukum yang tersendiri. Justeru itu, kertas kerja ini mengumpul dan menganalisis hadis-hadis Rasulullah SAW dalam *Kutub Sittah* berkaitan dengan bintang-bintang dari sudut makna dan tema. Dengan menggunakan metode kualitatif, kajian ini mendapati terdapat sejumlah hadis yang membincangkan tentang bintang-bintang dalam beberapa tema utama sama ada dalam bentuk maknanya secara *hakiki* atau secara *majazi*.

PENDAHULUAN

Bintang merupakan satu kalimah yang sering digunakan oleh manusia walaupun bintang bukanlah objek yang berada di bumi. Makna *hakiki* bintang ialah satu objek yang berada di cakerawala yang beribu-ribu banyaknya yang mengeluarkan cahaya dan kelihatan berkelip-kelip di langit pada waktu malam. (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2010). Selain daripada makna *hakiki*, kalimah bintang juga banyak digunakan

dengan makna *majazi* dan penggunaan kalimah ini sering melambangkan ketinggian, kehebatan, kemasyhuran, kemuliaan, istimewa atau keutamaan. Kebiasaannya makna *majazi* mengambil dari sifat hakiki bintang iaitu sesuatu yang terletak amat tinggi di langit dan yang mengeluarkan cahayanya sendiri.. Malah objek bintang juga sering digunakan untuk perlambangan sesuatu perkara seperti bendera dan jata sesebuah negara, logo sesebuah sesebuah organisasi dan persatuan, darjah-darjah kebesaran dan sebagainya.

Dalam agama Islam, perkataan yang memberi makna bintang juga sering disebut dalam dua sumber utama iaitu al-Quran dan al-Hadith. Dalam al-Quran terdapat dua kalimah yang boleh diterjemahkan secara langsung sebagai bintang iaitu *al-Najm* (jamaknya *al-Nujūm*) dan *al-Kawkab* (jamaknya *al-Kawakib*). Selain itu, al-Quran juga pernah menggunakan perkataan *al-Tariq*, *al-Masabih*, *al-Buruj*, *al-Syi'ra* dan *al-Khunnas*. Manakala dalam hadis pula perkataan *al-Najm*, *al-Nujūm*, *al-Kawkab*, *al-Kawakib* dan *al-Thurayya* sahaja yang kami temui dalam *Kutub Sittah* dan tidak menemui perkataan-perkataan lain.

Dalam al-Quran, Allah SWT menggunakan perkataan *al-Najm* dan *al-Kawkab* dengan maksud sebenar iaitu merujuk kepada bintang-bintang yang berada di langit. Menurut pakar tafsir di kalangan tabiin iaitu Imam Qatadah, Allah SWT menciptakan bintang-bintang dengan tiga tujuan utama iaitu sebagai i) hiasan langit dunia, ii) alat untuk merejam syaitan dan iii) sebagai petunjuk arah. (Ibn Kathir, 2004). Manakala dalam hadis-hadis Nabi, penggunaan kalimah yang memberikan maksud bintang seringkali dengan makna *majazi* sama ada berbentuk analogi ataupun Nabi menggunakan perkataan bintang dengan makna hakiki tetapi mempunyai maksud dan tujuan yang tersendiri dalam aspek akidah atau ibadah.

METODOLOGI KAJIAN

Kertas kerja ini merupakan satu kajian kualitatif tentang tema dan makna bintang-bintang yang digunakan dalam hadis-hadis Nabi SAW. Kajian ini akan menggunakan metodologi kualitatif menerusi kaedah analisis tematik. Analisis tematik merupakan antara kaedah kajian yang digunakan secara meluas di dalam penyelidikan kualitatif, walaupun kurang digunakan di dalam akademia. Walaupun demikian, kaedah ini amat berkesan bagi menganalisis corak dan tema dalam mana-mana sumber rujukan bagi meluaskan lagi ruang penyelidikan dalam bidang pengetahuan yang spesifik. (Ahmad Irfan, Ishak Suliaman, 2015).

Dalam kajian ini, kami hanya akan memfokuskan pencarian hadis dalam *Kutub Sittah* yang mengandungi maksud bintang. Kajian kami terhadap *Kutub Sittah* menemui beberapa kalimah yang memberi maksud bintang atau merujuk kepada bintang iaitu *al-Najm*, *al-Nujūm*, *al-Kawkab*, *al-Kawakib*, *al-Thuraya* dan *al-Tariq*. Semua perkataan ini dianalisis dari sudut tema dan makna yang digunakan dalam hadis tersebut.

Perkataan 'al-najm' dan 'al-kawakab' bagi masyarakat Arab sejak jahiliah bukan sepertimana maksud penamaan bidang astronomi sekarang. Setiap objek yang selain bulan yang bercahaya di langit termasuk meteoroid dikira 'al-Najm'. Al-'Askariy ada menjelaskan bahawa 'al-Najm' adalah umum, cuma yang kelihatan besar dikira 'al-Kawkab'; atau yang terus kelihatan di langit dikira 'al-Kawkab' dan yang tidak selalu muncul dinamakan 'al-najm'. Oleh sebab yang demikian, orang Arab memanggil penilik nasib sebagai 'al-munajjim' bukan 'al-mukawkab' kerana beliau menilik berdasarkan kemunculan objek di langit. (al-'Askariy, 1412H).

Bagi mengumpulkan data iaitu hadis dan terjemahannya, kami memilih beberapa laman web iaitu:

1. Ensiklopedia Hadis Kitab 9 Imam keluaran Lidwa
2. Ensiklopedi Kitab 9 Imam Hadis dalam <http://www.infotbi.com/hadis9/>
3. Terjemahan hadis oleh penyelidik UiTM dalam <https://sigir.uitm.edu.my/webhadis/> dan <https://www.hadithportal.com/>.
4. Laman web Maktabah Shamela dalam, <https://shamela.ws/>
5. Laman web hadis portal dalam <https://www.hadithportal.com/>

Selain itu, bagi mendapatkan matan hadis, kami turut melakukan semakan silang dengan edisi cetakan dengan menggunakan buku *Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah* terbitan *Dar al-Salam lil Nasyr wa al-Tawzi'*.

PERKATAAN-PERKATAAN YANG MEMBERI MAKSUD BINTANG DALAM HADIS

Sebagaimana kitab suci al-Quran, terdapat beberapa perkataan dalam hadis yang boleh diterjemahkan sebagai bintang iaitu *Al-Najm*, *al-Nujūm*, *Al-Kawkab*, *Al-Kawakib* dan *al-Thurayya*. Penulis mengambil terjemahan ini berdasarkan beberapa versi terjemahan hadis dalam bahasa Indonesia dan Malaysia iaitu terjemahan hadis dalam Ensiklopedi Hadits terbitan Pustaka Lidwa, Ensiklopedi Kitab 9 Imam Hadis di <http://www.infotbi.com/hadis9/> dan terjemahan penyelidik UiTM di <https://sigir.uitm.edu.my/webhadis/>.

Perkataan *al-Najm* merupakan perkataan utama yang memberi makna bintang. Jamak bagi perkataan ini ialah *al-Nujūm*. Dalam al-Quran perkataan *al-Najm* disebut sebanyak 10 kali manakala perkataan *al-Nujūm* di sebut sebanyak 3 kali. Manakala hadis-hadis pula agak banyak menggunakan perkataan *al-Najm* dan *al-Nujūm* bagi maksud bintang berbanding dengan perkataan-perkataan lain.

Perkataan kedua yang memberi maksud bintang ialah perkataan *al-Kawkab* yang jamaknya ialah *al-Kawākib*. Perkataan ini menimbulkan sedikit pertikaian di kalangan ahli bahasa dan ahli tafsir kerana ada yang memberi makna sebagai planet dan ada yang memberi makna bintang. Khairussaadah Wahid (2018) dalam kajiannya yang bertajuk *Kajian Perbandingan Pentafsiran Tentang Planet Dalam Al-Quran dan Astronomi Moden* cenderung untuk mengatakan makna *al-Kawkab* dan *al-Kawākib* sebagai planet berdasarkan hujah-hujah berikut:

1. Pandangan ahli bahasa seperti Ibn Manzur, al-Harawi, al-Razi dan al-Farabi tentang lafaz *al-kawkab* dan *al-Kawākib* ini keseluruhannya cenderung menyatakan ianya merujuk kepada planet.
2. Berdasarkan ilmu falak, *al-kawkab* dan *al-Kawākib* merupakan objek samawi yang beredar mengelilingi matahari dan memantulkan cahaya matahari.
3. Berdasarkan pandangan para mufasirin, kebanyakan mereka lebih cenderung menyatakan bahawa ianya merujuk kepada planet dengan mengambil kira ciri-ciri fizikal yang terdapat dalam nas-nas tersebut.
4. Planet dan bintang merupakan dua objek yang berbeza berdasarkan ciri-ciri khusus yang dimiliki oleh kedua-dua objek samawi ini. Justeru itu, lafaz *al-Najm* merujuk kepada bintang manakala lafaz *al-kawkab/ al-Kawākib* merujuk kepada planet.

Walaupun bagaimanapun menurut Muhammad bin 'Ali bin Jamil al-Mitri *al-Kawkab* (2014) dan *al-Najm* tidak mempunyai perbezaan dari sudut makna kerana kedua-duanya boleh diterjemahkan sebagai

bintang. Fikrah yang membezakan makna lafaz *al-Kawkab* sebagai planet dan *al-Najm* sebagai bintang adalah fikrah ahli astronomi barat yang mengatakan *al-Najm* adalah jasad samawi yang panas, berapi dan bercahaya, manakala *al-Kawkab* pula ialah jasad samawi yang tidak semestinya panas dan tidak bercahaya. Mengikut takrifan ini bumi dan bulan termasuk sebagai *al-Kawkab* manakala matahari termasuk dalam *al-Najm*. Beliau membidas pandangan ahli astronomi Barat ini dengan beberapa hujah:

1. Perakuan pakar-pakar bahasa seperti Fairuz Abadi dan Ibn Sayyidah yang tidak membezakan lafaz *al-Kawkab* dan *al-Najm*.
2. Allah SWT menjelaskan bahawa Dia mencipta bumi (*al-Ardh*) sebelum mencipta langit (*al-Sama'*), kemudian Allah SWT mencipta langit dan segala perhiasannya termasuklah *al-Kawkab*. Jadi sekiranya penciptaan tersebut dalam masa berbeza, bagaimana nak menamakan bumi juga sebagai *al-Kawkab*. Perkara ini disebut dalam al-Quran, dengan firmanNya yang bermaksud: *Dia lah yang menjadikan untuk kamu segala yang ada di bumi, kemudian Ia menuju dengan kehendakNya ke arah langit, lalu dijadikannya tujuh langit dengan sempurna; dan Ia Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.* (Surah al-Baqarah, 2: 29).
Firman Allah lagi yang bermaksud: *Lalu Dia menjadikannya tujuh langit, dalam dua masa; dan Dia memberitahu kepada tiap-tiap langit akan urusan dan keperluannya masing-masing. Dan Kami hiasi langit yang dekat (pada pandangan mata penduduk bumi) dengan bintang-bintang yang bersinar cemerlang serta memelihara langit itu dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Allah Yang Maha Kuasa, lagi Maha Mengetahui.* (Surah Fussilat, 41: 12)
3. Menurut al-Allamah Bakr bin Zayd, satu kesilapan menamakan *al-Ardh* (bumi) sebagai *Kawkab* kerana *kawkab* berada di atas manakala *al-Ard* berada di bawah dan tidak boleh menamakan *al-Ardh* sebagai salah satu *kawkab* kerana fungsi *kawkab* juga sebagai alat yang menghasilkan rejaman kepada syaitan dan fungsi ini tidak ada pada bumi. (Bakr bin Zayd, 1996)
4. Penamaan *al-Syams* (matahari) sebagai *al-Najm* dan *al-Qamar* (bulan) sebagai *kawkab* juga tidak sesuai kerana dalam al-Quran matahari dan bulan bukan daripada *nujum* dan *kawkab*. Ini berdasarkan firman Allah yang bermaksud : *Tidakkah engkau mengetahui bahawa segala yang ada di langit dan di bumi tunduk sujud kepada Allah dan (di antaranya termasuklah) matahari, bulan, dan bintang-bintang.* (Surah al-Hajj, 22: 18)

Setelah membaca dan meneliti hujah-hujah di atas, penulis cenderung untuk menerima pandangan yang kedua iaitu *al-Najm* dan *al-Kawkab* boleh diterjemahkan sebagai bintang-bintang tetapi tidak menafikan lafaz *al-Kawkab* juga boleh diterjemahkan sebagai planet. Antara hujah-hujah kami ialah:

1. Ahli-ahli tafsir tidak sependapat tentang makna *al-Kawkab* dalam al-Quran sebagai planet.
2. Ahli-ahli bahasa juga tidak sependapat tentang makna *al-Kawkab*. Sebahagian mereka mengatakan sebagai bintang dan sebahagian lagi mengatakan planet.
3. Hadis-hadis Nabi pula menggunakan kalimah *najm* dan *kawkab* bagi menjelaskan situasi dan perkara yang sama. Contohnya dalam analogi Nabi terhadap bilangan bekas minuman di telaga Nabi, ada hadis yang menggunakan lafaz *al-Najm*¹ dan ada hadis yang menggunakan lafaz

¹ Maksud penuh hadis tersebut;

*kawkab*². Sekiranya *kawkab* itu merujuk kepada planet, mana mungkin bilangan bekas minuman di telaga nabi adalah lapan sahaja.

4. Sebagai rumusannya penulis berpandangan bahawa lafaz *kawkab* merupakan satu lafaz umum dan boleh digunakan untuk maksud bintang dan juga planet.

Selain daripada *najm* dan *kawkab*, Nabi SAW juga pernah menggunakan kalimah *al-Thurayya* untuk merujuk perkataan bintang. Menurut ilmu falak, *al-Thurayya* merujuk kepada satu gugusan bintang yang terletak di buruj Lembu Jantan (*Taurus*). Bintang *thurayya* ini di langit yang terbit pada bulan Jun Manakala, masyarakat Melayu mengenalinya sebagai Bintang Tujuh (*Pleiades*) Kecerahan Bintang Tujuh ialah 1.59 magnitud³ jika diamati, ia umpama lampu tergantung (*chandelier*).

Disebabkan itu, berbanding bintang lain, bintang *thurayya* lebih dikenali oleh masyarakat Arab sebagai *al-Na'ir* dan juga *al-Najm* (M.P. Branch, 2016; Siddiq Hassan Khan, 1992) dan sering digunakan untuk tanda dan alamat tertentu seperti menjadi petanda musim panas di Hijaz dan seiring dengannya buah-buahan di sana matang dan bersih daripada hama (Ibn Hajar, 2015).

TEMA-TEMA YANG MEMBERI MAKNA BINTANG DALAM KUTUB SITTAH

Hasil pengumpulan data, Jadual di bawah merupakan maklumat mengenai tema-tema hadis yang memberi makna bintang yang terdapat dalam Kutub Sittah.

Tema	Perkataan	Nombor hadis	Riwayat (Kitab)
Bintang sebagai objek samawi			
- Heraclius sebagai ahli astronomi pada zamannya	al-Nujūm	6	Bukhari
- Selalu memandang bintang	al-Nujūm	4157	Abu Dawud
- Bintang jatuh	Al-Kawkab	323	Muslim
- Fungsi bintang sebagai alat rejaman syaitan	al-Nujūm	3247	Tarmizi
Fugsi bintang			
- Sebagai rejaman bagi syaitan	Najm bermakna al-Shabb (meteor) dijelaskan oleh lafaz Bukhari	كتاب السلام، باب: باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان	Muslim
Akidah			
- Larangan tanjim (membuat ramalan)	al-Nujūm	3406 3716	Abu Dawud Ibn Majah
	Al-Kawkab	801	Bukhari
	Al-Kawkab	980	Bukhari

Daripada Abu Hurairah bahawa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya telagaku lebih jauh daripada jarak Ailah dengan Adn. Sungguh ia lebih putih daripada salju, dan lebih manis daripada madu yang dicampur susu. Dan sungguh, wadahnya lebih banyak daripada jumlah bintang (*najm*) (Muslim, 364)

² Itu adalah sungai di surga yang janjikan Rabbku kepadaku. Padanya banyak kebaikan. Padanya juga ada telaga yang digunakan untuk minum oleh umatku pada hari kiamat yang bekas minumannya sejumlah bintang-bintang di langit. (*kawkab*) (Abu Dawud, 4122)

³ Sebagai panduan, bintang tercerah ialah Sirius (-1.59 magnitud). Jadinya, bintang tujuh, agak cerah. Untuk memahami skala kecerahan, semakin kecil nombor, bermakna semakin cerah. Eg. Matahari -26 magnitud

	Al-Kawkab	3832	Bukhari
	Al-Kawkab	104	Bukhari
	Al-Kawkab	106	Bukhari
	Al-Kawkab	3407	Abu Dawud
	Al-Kawkab	1507	Al-Nasa'i
	Al-Kawkab	1508	Al-Nasa'i
	al-Kawākib	105	Muslim
- Iktibar kisah Nabi Ibrahim	Al-Kawkab	287	Muslim
- Syirikkan Allah dengan bintang Najm	Najm	البخاري: أبواب	Bukhari & Muslim
	maksudnya		
	bintang al-	الاستسقاء، باب قول الله	
	Mijdah atau al-	تعالى ﴿وَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ	
	Dabarān)	أَنْكُمْ تَكْذِبُونَ﴾، مسلم:	
	(Aldebaran)	المغازي، باب غزوة الحديبية	
	dijelaskan oleh		
	al-Nasa'i dlm		
	bab		
	كراهية استمطار		
	بالكوكب		
Al-Quran			
- Nama surah dan galakan sujud tilawah ketika membaca surah al-Najm	Al-Najm	1009	Bukhari
	pendapat	1011	
	Mujahid dari ibn	3676	
	Abbas;	3564	
	maknanya al-	4484	
	Thurayya. Ia jg	1011	
	pandangan	4485	
	Sufyan al-		
	Thawri dan	902	Muslim
	pandangan	903	
	pilihan al-		
	Tabariy kerana	950	Al-Nasa'i
- Surah al-Najm sebagai bacaan solat Nabi SAW	org Arab biasa	951	
	bila itlaqkan al-		
	najm, maksud	1188	Abu Dawud
	mereka al-	1197	
	Thurayya		
	(Pleiades)	1045	Ibn Majah
	Lihat tafsir al-		
	Tabariy	6801	Bukhari
- Sebab penurunan ayat 75 hingga 82 surah al-Waqi'ah		107	Muslim
Analogi			
- Memberi gambaran banyaknya bekas minuman di telaga Rasulullah SAW	al-Nujūm	4583	Bukhari
		4291	Ibn Majah
		4292	Ibn Majah
		607	Muslim

		364	
		4259	
		4262	
	al-Kawākib	6103	Bukhari
	al-Kawākib	4251	Muslim
	al-Kawākib	4255	Muslim
	al-Kawākib	4122	Abu Dawud
	Kawakib	2369	Tarmizi
	al-Kawākib	894	Nasa'i
- Memberi gambaran kelebihan Salman al-Farisi	Al-Thurayya	4518	Bukhari
		4618	Muslim
		4619	Muslim
		3868	Tarmizi
- Memberi gambaran kelebihan sahabat Nabi sebagai pententeram ummah	al-Nujūm	4596	Muslim
- Memberi gambaran kelebihan ahli syurga	Al-Najm	2461	Tarmizi
	Al-Kawkab	3016	Bukhari
	Al-Kawkab	6071	Bukhari
	Al-Kawkab	5058	Muslim
	Al-Kawkab	5059	Muslim
	Al-Kawkab	2479	Abu Dawud
- Memberi gambaran tentang sifat ahli syurga	Al-Kawkab	93	Ibn Majah
	Kawkab	3007	Bukhari
	Kawkab	3014	Bukhari
	Kawkab	3080	Bukhari
	Kawkab	5062	Muslim
	Kawkab	5063	Muslim
	Kawkab	2457	Tarmizi
	Kawkab	2458	Tarmizi
- Memberi gambaran tentang kelebihan orang yang berilmu	Kawkab	4324	Ibn Majah
	al-Kawākib	3157	Abu Dawud
	al-Kawākib	2606	Tarmizi
	al-Kawākib	219	Ibn Majah
Hukum Hakam			
- Larangan melewati solat maghrib	al-Nujūm	354	Abū Dāwūd
- Solat kusuf sehingga waktu malam	al-Nujūm	681	Ibn Majah
- Nabi menjamak solat maghrib dan isyak	al-Nujūm	1001	
- Sahabat menjamak solat maghrib dan isyak	al-Nujūm	1021	Abu Dawud
- Waktu solat sunat fajar	al-Nujūm	1029	Abu Dawud
	al-Nujūm	593	Nasa'i
- Waktu solat witr	al-Nujūm	584	Nasa'i
	al-Nujūm	3197	Tarmizi
	Nujūm	510	Al-Nasa'i

- Solat jama'	Al-najm dengan maksud al-simāk, ada 2 (sama ada spica atau arcturus)	إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الوتر بركعة	Ibn Majah
- mukatabah	al-Nujūm al-Nujūm, maknanya pembayaran berdasarkan peredaran dan kedudukan objek langit ⁴	باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر. المزاعة باب الكتابة	Muslim Al-Nasa'i

Jadual di atas adalah tema-tema yang berkaitan dengan bintang berdasarkan lafaz *al-Najm*, *al-Nujūm*, *al-Kawkab*, *al-Kawākib* dan *Thurayya*. Pembentukan tema tersebut disusun berdasarkan konteks bintang yang terdapat dalam hadis-hadis tersebut. Nombor-nombor hadis pula adalah mengikut nombor yang terdapat dalam terjemahan hadis Kutub Sittah terbitan Lidwa dan nombor hadis itu juga bersamaan dengan Ensiklopedi Kitab 9 Imam Hadits dalam web <http://www.infotbi.com/hadis9/>

TEMA PERTAMA : BINTANG SEBAGAI OBJEK SAMAWI

Dalam hadis-hadis Nabawi, kebanyakan ungkapan *al-Najm*, *Al-Kawkab* dan lafaz-lafaz lain adalah merujuk kepada bintang sebagai satu objek samawi. Namun ia mempunyai maksud dan tujuan tertentu sama ada sebagai satu bentuk analogi, merujuk kepada surah *al-Najm* atau Nabi SAW ingin menyatakan hukum-hukum tertentu berdasarkan kedudukan bintang-bintang di langit.

Walaupun, ada ketika hadis-hadis tersebut menjelaskan tentang bintang secara hakiki. Contohnya sebuah hadis yang menyatakan fungsi bintang sebagai pengimbang (*amanatun*) langit. Apabila bintang-bintang ini hilang⁵, maka langit akan tertimpa apa yang telah dijanjikan⁶. maksud dari perkataan tersebut bahawasanya bintang memiliki posisi penting dalam penstabilan tata suria. Selama ia masih ada, langit akan tetap stabil, jika bintang telah rosak maka akan datang hari kiamat, atau hari yang telah dijanjikan.

Terdapat juga sebuah hadis yang menyebut seorang pengkaji bintang pada zaman Nabi SAW iaitu Heraclius Maharaja Rom sebagai mana ungkapan berikut⁷ (وَكَانَ هِرَقْلٌ حَزَاءً يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ) yang bermaksud Heraclius adalah seorang ahli bintang yang selalu memperhatikan perjalanan bintang-bintang.

⁴ al-Wallawiy, 'Aliy ibn `Adam ibn Mūsā. (2003). *Dhakhīrat al-'uqbā fī sharḥ al-Mujtabā*. Mekah: Dār `Āl Barūm. Cet. 1. 31/221.

⁵ Hilang ini mungkin dapat ditafsirkan sebagai kematian bintang.

⁶ Maksud penuh hadis tersebut;

Bintang-bintang ini merupakan stabilisator langit. Apabila bintang-bintang tersebut hilang, maka langit akan tertimpa apa yang telah dijanjikan. Aku adalah penenteram para sahabatku. Kalau aku sudah tidak ada, maka mereka, para sahabatku, akan tertimpa apa yang telah dijanjikan. Para sahabatku adalah penenteram umatku. Apabila para sahabatku telah tiada, maka umatku pasti akan tertimpa apa yang telah dijanjikan kepada mereka." (Muslim: 4596)

⁷ Sebuah hadis yang panjang. Kata-kata tersebut bukanlah daripada Nabi sebaliknya ia adalah penceritaan perawi tentang kelebihan Maharaja Rom. Lihat (Bukhari, 6)

Dalam sebuah hadis lain, ada seorang perawi yang bernama Salam al-Alawiyy dan semasa mengulas hadis ini Abu Dawud menyatakan bahawa istilah al-‘Alawiyy bukan merupakan keturunan Ali bin Abi Talib tetapi orang itu gelar al-‘Alawiyy kerana beliau selalu memandangi bintang-bintang. Kedudukan bintang-bintang yang tinggi itu menjadi sebab gelaran al-Alawiyy diberikan. (Abu ‘Abdullah Syarf al-Haq al-Abadi).

Dalam hadis yang lain, fungsi bintang turut dijelaskan sebagai rejaman kepada syaitan.⁸ Hadis ini sebagai penguat apa yang disebut dalam ayat lima surah al-Mulk. al-Najm dalam hadis ini bermaksud ‘al-shihāb’ iaitu meteor sebagaimana dijelaskan oleh hadis panjang lebar yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas, di antaranya tentang perbualan syaitan:

Maka mereka berkata: “Telah terhadang antara kita dan perkhawaran di langit, dan dilontarkan kepada kita al-shuhub (kata jama’ bagi al-shihāb)”.....⁹

TEMA KEDUA: AKIDAH (LARANGAN MENGAMALKAN ILMU RAMALAN / TANJIM)

Hadis tentang larangan belajar dan mengamalkan ilmu tanjim terdapat dalam beberapa hadis Nabi SAW pernah melarang pengamalan ilmu tanjim atau juga dikenali sebagai ilmu astrologi¹⁰. Terdapat lagi sebuah hadis yang melarang membuat ramalan tentang turunnya hujan berdasarkan kedudukan bintang-bintang.¹¹

Menurut Ibn Taimiyah *tanjim* adalah meramal kejadian-kejadian di bumi berdasarkan petunjuk keadaan bintang. Menurut Qatadah, Allah menciptakan bintang-bintang ini untuk tiga hal iaitu sebagai penghias langit, sebagai pelempar syaitan dan sebagai tanda bagi orang untuk mengenal arah seperti buruj Belantik sebagai petunjuk arah Kiblat bagi mereka yang berada di Asia Tenggara. Maka, barangsiapa menafsirkan selain dari itu, ia telah salah dan menyia-nyiakan bahagiannya dan memaksakan diri dalam sesuatu yang ia tidak mengetahuinya. (Yazid bin ‘Abd al-Qadir Jawas, 2006)

⁸ Maksud penuh hadis tersebut;

Dari Ibnu Abbas, ia berkata; para jin naik ke langit untuk mendengarkan wahyu, apabila mereka mendengar satu kata maka mereka menambahkan sembilan. Adapun yang satu kata adalah kebenaran dan yang mereka tambahkan adalah kebatilan. Kemudian tatkala Rasulullah SAW diutus, mereka ditolak untuk menempati tempat-tempat mereka, kemudian mereka menyebutkan hal tersebut kepada Iblis. Dan tidaklah bintang-bintang dilempar sebelum itu. Kemudian Iblis berkata kepada mereka; tidaklah hal ini terjadi kecuali kerana suatu perkara yang telah terjadi di bumi. Kemudian ia mengirim pasukannya dan mereka dapatkan Rasulullah SAW sedang berdiri melakukan shalat di antara dua gunung. Seingatku (Said), Ibnu Abbas berkata; di Makkah. Kemudian mereka menemui Iblis dan mengabarkan kepadanya, lalu ia berkata; inilah yang terjadi bumi. (Tarmizi, 3247)

⁹ Sahih al-Bukhari. Kitab: Tafsir al-Quran, Bab: Sūrat; Qul `Ūhiya `ilay.

¹⁰ Maksud penuh hadis tersebut;

Barang siapa mengambil ilmu perbintangan, berarti ia telah mengambil satu cabang dari ilmu sihir, (yang) selalu bertambah selagi dia menambah. (Ibn Majah 3716)

¹¹ Maksud penuh hadis tersebut;

Daripada Zaid bin Khalid RA dia berkata; "Kami keluar bersama Rasulullah SAW saat perang Hudaibiyah, suatu malam hujan turun. Setelah Rasulullah SAW memimpin kami shalat Shubuh, beliau menghadapkan wajahnya kepada orang-orang seraya bersabda: "Tahukah kalian apa yang sudah difirmankan oleh Rabb kalian?". Para sahabat menjawab; "Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahui." Beliau bersabda: "Allah berfirman: "Di pagi ini ada hamba-hambaKu yang mukmin kepadaKu dan ada pula yang kafir kepadaKu. Orang yang berkata; "Hujan turun kerana karunia Allah dan rahmatNya, berarti dia telah beriman kepada-Ku dan kafir kepada bintang-bintang, sedangkan orang yang berkata; "Hujan turun disebabkan bintang ini atau itu, maka dia telah beriman kepada bintang-bintang dan kafir kepadaKu." (Bukhari, 3832)

Menurut Ibn Rejab al-Hanbali, ilmu nujum (perbintangan) terbahagi kepada dua jenis iaitu *ilmu al-Ta'thir* dan *ilmu al-Tasyir*. Ilmu al-Ta'thir ialah ilmu nujum yang meyakini bahawa bintang-bintang mempunyai pengaruh terhadap keadaan alam semesta. Ilmu ini termasuk syirik dan bukan ilmu yang bermanfaat. Ia menjadikan keadaan bintang, planet dan benda angkasa lainnya sebagai dasar penentuan berbagai peristiwa di bumi, baik sebagai sesuatu yang berpengaruh mutlak mahupun hanya sebagai isyarat yang menyertai peristiwa-peristiwa bumi. Jika dia percaya bahawa keadaan itu adalah faktor yang berpengaruh mutlak atas peristiwa-peristiwa bumi dengan tidak membezakan, baik kerana kekuatan dalamannya ataupun kerana izin Allah, maka dia termasuk dalam kalangan orang yang mensyirikkan Allah dengan tingkatan syirik besar dan telah keluar dari Islam.

Tetapi jika dia percaya bahawa keadaan itu hanya merupakan isyarat yang menyertai peristiwa-peristiwa bumi, maka dia dinyatakan sebagai musyrik dengan tingkatan syirik kecil yang bertentangan dengan kesempurnaan tauhid. Perbintangan tidak berpengaruh terhadap peristiwa-peristiwa yang ada di bumi. Anggapan tentang perbintangan berpengaruh terhadap peristiwa-peristiwa di bumi adalah termasuk berkata sesuatu atas nama Allah SWT tanpa ilmu.

Manakala Ilmu al-Tasyir pula ialah ilmu nujum yang tujuannya untuk memudahkan arah tujuan dalam perjalanan dan kemaslahatan agama. Ia menjadikan keadaan bintang dan benda angkasa sebagai petunjuk penentuan arah mata angin dan letak geografi suatu negara dan semacamnya. Jenis ini dibolehkan dalam Islam. Dari sinilah munculnya Hisab Takwim (penanggalan atau kalender), pengetahuan tentang akhir musim dingin dan panas, waktu-waktu pemuahan (tumbuhan dan haiwan), keadaan cuaca, hujan, penyebaran wabak penyakit dan sebagainya. (Yazid bin 'Abd al-Qadir Jawas, 2006)

TEMA KETIGA : AL-QURAN

Hadis-hadis tentang bintang yang bertemakan Al-Quran sebenarnya merujuk kepada surah al-Najm. Surah al-Najm merupakan antara surah-surah terawal yang diturunkan dan di akhir surah ini ada ayat menggalakkan pembaca al-Quran sujud. Surah ini dinilai juga sebagai surah pertama yang didalamnya terdapat ayat sejadah. (Quraish Shihab, 2012) Terdapat beberapa hadis yang menyatakan bahawa Nabi SAW membaca surah al-Najm dalam solat dan Nabi sujud tilawah pada akhirnya,¹²

Walau bagaimanapun ada juga hadis yang menyatakan Nabi SAW tidak bersujud apabila membacanya.¹³ Semasa mengulaskan hadis ini para ulama menyatakan bahawa Nabi tidak sujud kerana ketika membacanya kerana Zaid bin Thabit tidak sujud dan Nabi SAW pun tidak sujud dan ini menunjukkan sujud sajadah bukan lah satu perkara yang wajib (Sunan Tarmizi). Selain itu terdapat beberapa hadis yang menunjukkan bahawa surah al-Najm dibaca oleh Nabi SAW dalam solat-solat baginda.¹⁴

TEMA KEEMPAT : ANALOGI

¹² Maksud penuh hadis tersebut;

"Dari pada Ibnu 'Abbas RA bahawa Nabi SAW melakukan sujud tilawah ketika membaca surah Al-Najm. Begitu juga ikut sujud bersama Beliau dari kalangan Kaum Muslimin, Musyrikin, bangsa jin dan manusia.(Bukhari 1009)

¹³ Maksud penuh hadis tersebut;

Zaid bin Thabit RA berkata: "Aku pernah membaca surah Al-Najm untuk Nabi SAW dan baginda tidak melakukan sujud tilawah padanya. (Bukhari 1010)

¹⁴ Antaranya hadis 1188 dan 1197 Abu Dawud, 1045 Ibn Majah 107 Muslim

Sesuai dengan kedudukan bintang sebagai satu objek samawi yang dipandang tinggi, hebat dan banyak bilangannya, maka hadis-hadis Nabi sering memberi analogi terhadap bintang-bintang berdasarkan situasi ini. Antara analogi tersebut seperti kelebihan sahabat-sahabat nabi, kelebihan ahli dan sifat syurga, kelebihan orang yang berilmu, kelebihan Salman al-Farisi dan banyaknya bilangan bekas minuman di telaga Rasulullah SAW.

Antara analogi yang selalu diberikan oleh Nabi SAW ialah tentang kelebihan dan sifat ahli syurga dan terdapat banyak hadis tentang perkara ini. Antaranya nabi pernah menjelaskan dua golongan manusia yang memasuki syurga iaitu rombongan seperti bulan purnama dan rombongan berikutnya seperti bintang yang sangat terang cahayanya.¹⁵ Semasa menghuraikan perkara ini Umar Sulaiman al-Asyqar mengatakan perbezaan ini terdapat pada darjat ahli syurga tetapi tidak kepada sifat-sifat mereka seperti tidak buang air kecil dan besar, tidak sakit dan sebagainya (al-Asyqar, 282)

Dalam situasi yang lain, Nabi SAW pernah memberi satu analogi tentang kehebatan nikmat syurga dengan mengatakan seandainya seorang penghuni syurga muncul lalu gelang-gelangnya terlihat nescaya padamlah matahari seperti matahari melenyapkan cahaya bintang-bintang.¹⁶ Hadis ini memberi gambaran tentang rahmat Allah amat besar kepada orang beriman dan ia bertepatan dengan maksud hadis lain yang menyatakan bahawa Allah telah menciptakan 100 rahmat dan Dia menyimpan di sisiNya 99 rahmat dan Dia menghantar kepada semua makhluknya satu rahmat¹⁷

Dalam hadis-hadis yang lain, Nabi SAW memperihalkan tentang kelebihan dan darjat antara ahli-ahli syurga dengan mengatakan bahawa penghuni syurga memandang penghuni-penghuni di atas mereka sebagaimana mereka memandang bintang kejora yang terbit di ufuk timur atau barat disebabkan keutamaan di antara mereka.¹⁸ Hadis ini menggambarkan darjat-darjat penghuni syurga yang mana darjat yang bawah akan memandang darjat yang lebih tinggi daripada mereka seumpamanya bintang-bintang di atasnya.

Dalam situasi yang lain pula, Nabi SAW juga pernah memberi gambaran tentang kelebihan sahabat-sahabat baginda dengan memberi satu analogi dengan bintang-bintang yang menjadi objek yang menstabilkan langit. Apabila bintang-bintang tersebut hilang, maka langit akan tertimpa apa yang telah dijanjikan iaitu kiamat. Di akhir hadis tersebut Nabi menggambarkan sahabat-sahabat baginda sebagai penstabil kepada ummat dan apabila sahabat-sahabat baginda telah tiada maka umat Islam akan tertimpa apa yang telah dijanjikan.¹⁹

¹⁵ Maksud penuh hadis tersebut;

Rombongan pertama yang memasuki surga rupa mereka bagaikan bulan saat purnama dan rombongan berikutnya yang mengiringi mereka bagaikan bintang yang sangat terang cahayanya. (Bukhari, 3007)

¹⁶ Maksud penuh hadis tersebut;

Nabi SAWbersabda: "Andai yang dibawa kuku dalam surga terlihat niscaya antara sisi-sisi langit dan bumi akan terhiiasi kerananya, andai seorang penghuni surga muncul lalu gelang-gelangnya terlihat niscaya padamlah matahari seperti matahari melenyapkan cahaya bintang-bintang.(Tarmizi, 2461)

¹⁷ (Al-Bukhari 5988)

¹⁸ Maksud penuh hadis tersebut;

"Penghuni surga memandang penghuni kamar-kamar dari atas mereka sebagaimana mereka memandang bintang kejora yang terbit di ufuk timur atau barat disebabkan keutamaan di antara mereka. (Bukhari, 3016)

¹⁹ Maksud penuh hadis tersebut;

Bintang-bintang ini merupakan stabilisator langit. Apabila bintang-bintang tersebut hilang, maka langit akan tertimpa apa yang telah dijanjikan. Aku adalah penenteram para sahabatku. Kalau aku sudah tidak ada, maka mereka, para sahabatku,

Nabi SAW juga pernah memberi analogi terhadap kelebihan Salman al-Farisi dengan mengatakan sekiranya keimanan itu ada di al-Thurayya (gugusan bintang Pleiades), nescaya keimanan itu tetap akan diperoleh oleh sekelompok atau seseorang dari mereka itu.²⁰ Hadis ini diucapkan oleh Nabi SAW ketika Baginda SAW memuji salah seorang sahabat Baginda SAW iaitu Salman al-Farisi yang mana beliau merupakan salah seorang berbangsa Parsi. Syeikh Mulla Ali al-Qari ketika mensyarahkan hadis ini mengatakan ia berkemungkinan kerana kesungguhan Salman al-Farisi di dalam mencari kebenaran atau cahaya hidayah. Pujian Nabi dalam hadis ini mungkin membawa maksud kepada orang atau bangsa 'ajam keseluruhannya dan bukannya hanya Parsi sahaja kerana kesemua itu tergolong dalam orang-orang yang belum mendapat hidayah ataupun ia hanya khusus kepada bangsa Parsi sahaja dan bukannya bangsa selain Parsi. (Mirqah al-Mafatih, 9/4005)

Analogi Nabi SAW terhadap bintang juga diberikan kepada orang-orang yang berilmu berbanding dengan orang awam sebagaimana sabdaan Baginda seumpama keutamaan bulan purnama ke atas seluruh bintang.²¹ Dan ini menggambarkan cahaya bulan purnama itu lebih terang yang jelas berbanding dengan cahaya bintang-bintang yang malap dan terlalu jauh dengan bumi.

TEMA KELIMA: HUKUM HAKAM

Bintang-bintang merupakan satu objek samawi yang muncul pada waktu malam dan hadis-hadis hukum yang berkaitan dengan bintang-bintang juga kebanyakan hukum yang berlaku pada waktu malam. Tidak banyak hadis hukum yang boleh dikaitkan dengan bintang-bintang, secara umumnya terdapat tiga tema sahaja tentang hadis hukum iaitu tentang larangan melewatkan solat maghrib, solat jamak antara maghrib dan isyak dan juga waktu solat fajar.

Nabi SAW melarang umat Islam daripada melewatkan solat Maghrib²² sehingga bintang-bintang di langit nampak dengan jelas. Seperti yang kita maklum, waktu solat maghrib bermula apabila piring Matahari terbenam di ufuk dan waktunya sangat singkat. Adalah tidak wajar umat Islam melewatkan solat tersebut sehingga hampir waktu Isyak yang mana pada waktu itu bintang-bintang sudah banyak di langit.²³

Terdapat banyak juga hadis yang menceritakan Nabi SAW solat jamak jamak ta'akhir Maghrib dan Isyak apabila telah masuk waktu malam dan bintang-bintang mulai banyak di langit.²⁴ Nabi juga pernah

akan tertimpa apa yang telah dijanjikan. Para sahabatku adalah penenteram umatku. Apabila para sahabatku telah tiada, maka umatku pasti akan tertimpa apa yang telah dijanjikan kepada mereka. (Muslim 4596)

²⁰ Maksud penuh hadis tersebut;

Rasulullah SAW meletakkan tangannya pada Salman dan bersabda: "Sekiranya keimanan itu ada di gugusan bintang, niscaya keimanan itu tetap akan diperoleh oleh sekelompok atau seseorang dari mereka itu (Orang-orang Parsi)." (Bukhari 4518)

²¹ Maksud penuh hadis tersebut;

Sungguh, keutamaan seorang alim dibanding seorang ahli ibadah adalah ibarat bulan purnama atas semua bintang. (Ibn Majah 219)

²² Maksud penuh hadis tersebut;

Umatku akan senantiasa dalam kebaikan atau di atas fithrah selama mereka tidak mengakhiri shalat Maghrib hingga semua bintang-bintang nampak. (Abu Dawud 354)

²³ Tiga waktu solat boleh ditentukan dgn pergerakan ketara matahari (zohor, asar, maghrib). Akan tetapi, isyak dan Subuh perlu ditentukan berdasarkan baki cahaya matahari (illumination) sebab matahari dah terbenam dan ianya berada di zon senja (twilight).

²⁴ Maksud penuh hadis tersebut;

menjelaskan kepada para sahabat tentang waktu solat sunat fajar yang dikerjakan sebelum solat Subuh setelah bintang-bintang jatuh.²⁵

Terdapat banyak juga hadis yang menceritakan Nabi SAW solat jamak jamak ta'akhir Maghrib dan Isyak apabila telah masuk waktu malam dan bintang-bintang mulai banyak di langit.²⁶ Nabi juga pernah menjelaskan kepada para sahabat tentang waktu solat sunat fajar yang dikerjakan sebelum solat Subuh setelah bintang-bintang jatuh.

KESIMPULAN

Setelah meneliti hadis-hadis Nabi SAW, kami membuat kesimpulan bahawa terdapat dua perkataan yang sering digunakan oleh Nabi SAW bagi merujuk kepada bintang iaitu perkataan *al-Najm* yang jamaknya *al-Nujūm* dan perkataan *al-Kawkab* yang jamaknya *al-Kawākib*. Selain daripada itu, Nabi juga pernah menggunakan perkataan *al-Thurayya* untuk merujuk kepada bintang dan penggunaan kalimah *al-Thurayya* ini berkemungkinan kerana bintang *thurayya* merupakan bintang yang paling dikenali oleh bangsa Arab dan ia menjadi petunjuk kepada urusan kehidupan mereka terutamanya dalam bidang pertanian. Terdapat beberapa tujuan Nabi SAW menggunakan perkataan ini dan antara tujuan utamanya ialah sebagai satu analogi kepada sebuah kehebatan, ketinggian dan kemuliaan. Contohnya kehebatan nikmat syurga, ketinggian darjat para sahabat, orang-orang yang saleh dan para alim ulama yang menjadi contoh teladan kepada umat manusia. Selain itu perkataan bintang juga digunakan bagi sesuatu hukum sama ada berkaitan dengan akidah dan juga syariat. Penggunaan kalimah-kalimah tersebut dalam hadis-hadis Nabi sebenarnya menggambarkan makna sebenar kalimah *al-Najm* dan *al-Kawkab* yang boleh digunakan bagi maksud bintang mahupun planet-planet.

RUJUKAN

Ahmad Irfan, Ikmal Hisham and Ishak, Suliaman (2015) *Penyelewengan Fakta Mengenai Femonena Falak; Keperluan Penyelidikan Tematik Ḥadīth Berkaitan Objek Selestial Di Dalam Al-Kutub Al-Sittah*. In: Seminar Antarbangsa Sunnah Nabawiah (MUSNAD III), 27-28 Oktober 2015, Universiti Malaya Kuala Lumpur. pp. 1-32.

Dliya Ul Fikriyyah, *Teloh aplikasi hadis (lidwa pusaka)*, Vol. 17, No. 2, Juli 2016, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis

Matahari telah terbenam, sementara aku berada di samping Abdullah bin Umar, lalu kami berangkat. Ketika kami tahu waktu telah sore, kami berkata; "Waktu shalat telah tiba!." Namun Ibnu Umar masih tetap berjalan, hingga mega merah telah hilang dan bintang-bintang mulai muncul, kemudian Ibnu Umar singgah untuk menjama' dua shalat tersebut (Maghrib dan Isya), lalu dia berkata; "Aku pernah melihat Rasulullah SAW, apabila dalam suatu perjalanan mengalami kepayahan, beliau mengerjakan dua shalat ini." (Abu Dawud 1029)

²⁵ Maksud penuh hadis tersebut;

Yang dimaksud shalat setelah berlalunya bintang adalah dua rakaat sebelum fajar.(Tarmizi 3197)

²⁶ Maksud penuh hadis tersebut;

Matahari telah terbenam, sementara aku berada di samping Abdullah bin Umar, lalu kami berangkat. Ketika kami tahu waktu telah sore, kami berkata; "Waktu shalat telah tiba!." Namun Ibnu Umar masih tetap berjalan, hingga mega merah telah hilang dan bintang-bintang mulai muncul, kemudian Ibnu Umar singgah untuk menjama' dua shalat tersebut (Maghrib dan Isya), lalu dia berkata; "Aku pernah melihat Rasulullah SAW, apabila dalam suatu perjalanan mengalami kepayahan, beliau mengerjakan dua shalat ini." (Abu Dawud 1029)

(Kamus Dewan Edisi Keempat), <http://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=bintang>

Ibn Kathir, Abi al-Fida' Isma'il bin 'Umar (1994), Tafsir Ibnu Katsir. Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh (ed.). Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i

Muhammad bin 'Ali bin Jamil al-Mitri (2014), *Al-Tanbih 'Ala 'adam al-Farq Bayn al-Kawākib wa al-Nujūm fi Lugah al-Qur'an*, artikel ilmiah yang diterbitkan dalam <https://www.alukah.net/sharia/0/78736/>

Al-Allamah Bakr bin Zayd (1996), *Mu'jam al-Manahi al-Lafziyyah*, Riyad, Dar al-'Asimah.

Siddiq Hassan Khan (1992), *Fath al-Bayan*, Beirut, Maktabah al-'Asriyyah

Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani (2005), *Fath al-Bari*, Syarah Sahih al-Bukhari, Kaherah, Maktabah al-Salafiyah,

Abu 'Abdullah Syarf al-Haq al-Abadi, *'Aun al-Ma'bud Ala Syarh Sunan Abu Dawud*, Dar Ibn Hazm

Yazid bin Abd al-Qadir Jawas (2006), Syarah 'Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamma'ah, (terj.) Bogor, Pustaka Imam Syafii,

M. Quraish Shihab (2012), *al-Lubab, Makna, Tujuan dan Pelajaran Dari Surah-surah al-Quran*, Penerbit Lentera Hati.

Umar Sulaiman al-Asyqar (2019), *Surga dan Neraka: Menurut al-Qur'an dan as-Sunnah*, Qisthi Press, Jakarta.

Mulla Ali al-Qari (2001), *Mirqat al-Mafatih syarh Misykat al-Masabih*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,

al-'Askariy, al-Hasan ibn 'AbdiLlāh ibn Sahl. (1412H). *Mu'jam al-Furūq al-Lughawiyah*. Ed. BaytuLlāh Bayyāt. Cet. 1, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-'Islāmiy. hlmn. 459)

CENDANA DALAM TEKS HADITH, PERADABAN ISLAM DAN TREN PENYELIDIKAN TERKINI

Thuraya Ahmad (Pengarang koresponden)
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia 11700, Pulau Pinang.
E-mel: thuraya@usm.my

ABSTRAK

Sepanjang menyelusuri teks hadith, pembaca tidak akan menemui perkataan cendana kerana ia terangkum dalam perkataan arkaik. Wujudnya kayu cendana sebagai barangan yang sudah dikenali pada zaman Rasulullah s.a.w. tidak terserlah dalam kalangan umum seperti mana; al-ḥabbat al-sawdā', buah tamar, buah tin dan seumpamanya. Hal ini disebabkan kekangan perkataan arkaik (*gharīb al-hadīth*) yang sukar difahami maknanya. Oleh yang demikian, kajian ini akan mengetengahkan hadith sahih yang menyentuh tentang cendana dan kepentingannya pada zaman awal Islam. Seterusnya ia meninjau tren penyelidikan terkini berkaitan cendana bagi mengenalpasti keprihatinan masyarakat Islam dan dunia moden. Bertitik-tolak dari objektif tersebut, untuk permulaannya analisis tekstual dilakukan melibatkan nas hadith, rujukan klasik dan kontemporari yang berkaitan. Berikutnya, dijalankan analisis bibliometrik melibatkan kajian terkini berkaitan cendana (*Santalum album*) yang tersimpan dalam arkib PubMed Central (PMC) bagi tahun 2020. Analisis yang dijalankan untuk menilai tren penyelidikan ini melibatkan kajian kuantitatif dan kualitatif. Hasilnya, didapati cendana merupakan produk yang bernilai pada zaman awal Islam. Bagaimanapun, buat masa ini cendana adalah antara spesies terdedah kepada kepupusan dan negara bukan Islam terserlah dalam penyelidikan berkenaannya. Kajian menyarankan kepada masyarakat Islam supaya prihatin terhadap kedudukan spesies ini dalam menghadapi kegelojohan dunia yang mengancam survivalnya.

Kata kunci: Peradaban Islam, Hadith, Cendana, Tren Penyelidikan, Terkini.

PENDAHULUAN

Masyarakat Arab sejak dahulu lagi sangat menggemari produk wangian sama ada dari sumber alam sumber jadi tempatan atau dari luar; seperti kasturi, gaharu, jerangau, dan kapur barus. Cendana tidak terkecuali dari mendapat tempat di kalangan masyarakat mereka. Masyarakat Arab bahkan mengenali cendana sebagai mempunyai dua jenis; cendana biasa yang digunakan sebagai pewangi serta cendana merah¹ yang dinamakan cendana janggi oleh masyarakat Melayu².

Kajian ini hanya akan menumpukan kepada cendana jenis pertama yang dikenali dengan tatanama binomialnya '*Santalum album*'. Mengikut data Royal Botanical Garden Kew (2017), tumbuhan cendana adalah berasal dari Jawa, Kepulauan Sunda kecil, Kepulauan Visayan, utara dan barat Australia. Sekiranya spesies ini kedapatan di tempat-tempat lain seperti; Asia Selatan, tenggara China, Vietnam, Thailand, Myanmar dan Florida, Amerika Syarikat, ia adalah tumbuhan yang diperkenalkan dan bukan

¹ Ibn Manzūr Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Aliy (2003) *Lisān al-'Arab*, Kaheerah: Dar El-Hadith. 2: 628.

² Abdul Ghani Hussain (2015) MSS 2999 *Kitab Tib: A modern medical insight into and interpretation of a Malay medical manuscript*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad. 237.

berasal di tempat tersebut. Cendana adalah pokok renek malar hijau yang berbunga tiga kali setahun. Ia mengeluarkan buah yang berbentuk hampir bulat dan berwarna ungu kemerahan yang kemudiannya bertukar menjadi hitam dengan ukuran garispusat antara 1-1.5 sm³. Data yang membezakan antara tanah asal dan tanah tempat diperkenalkan, menampakkan bahawa nilai cendana telah diketahui sejak dahulu lagi, justeru ada usaha silam untuk menanamnya di tempat lain.

Berkenaan dengan taburan spesis *Santalum album* kini, Arunkumar, Dhyani & Joshi (2019) sebagaimana dirujuk oleh badan bebas dunia bernama 'International Union for Conservation of Nature and Natural Resources' (IUCN) telah menyenaraikan spesis ini sebagai 'vulnerable'⁴. Dalam menentukan tahap-tahap ancaman kepupusan setiap spesis yang dikaji, IUCN menetapkan sembilan tahap. Tahap tersebut bermula dengan 'not evaluated (belum dinilai), seterusnya 'data deficient' (kekurangan maklumat), least concern (berisiko rendah), 'near threatened' (hampir terancam), vulnerable (terdedah kepada bahaya), 'endangered' (terancam), critically endangered' (terancam dengan kritikal), 'extinct in the wild' (pupus di perhutanan) dan berakhir dengan 'extinct' (pupus)⁵.

Memandangkan cendana telah lama diketahui manfaatnya, kajian ini meninjau sejarah penggunaannya dalam masyarakat Arab semenjak zaman jahiliah, berterusan hingga zaman turunnya syariat Nabi Muhammad s.a.w. hingga ke zaman kemuncak tamadun Islam. Sebagai melihat kedudukan cendana sebagai produk kontemporari pula, kajian ini membuat analisis bibliometrik melibatkan kajian yang berkaitan dengannya dalam arkib PubMed Central (PMC) untuk tahun 2020 sahaja setakat yang terkumpul hingga 1 Julai 2020⁶. PMC yang berada di bawah entiti National Center for Biotechnology Information (NCBI) dipilih memandangkan reputasinya sebagai badan arkib yang mengumpul kajian bermutu yang memberi khidmat percuma kepada pembaca untuk menelaah kertas kerja yang disediakan dalam bidang sains⁷.

Terdapat kajian-kajian terdahulu yang berkenaan dengan tumbuh-tumbuhan yang disebut dalam teks hadith, sama ada dibataskan kepada rangkuman tertentu atau kepada satu spesis sahaja. Bagi kajian terhadap rangkuman tumbuh-tumbuhan tertentu, telah dihasilkan artikel 'Kekerapan Penerbitan Di SCOPUS Mengenai Flora-flora Dalam Al-quran dan Al-hadith' oleh Mohd Asmadi Yakob et al. Kajian ini meneliti artikel-artikel dalam pengkalan data SCOPUS untuk mengenakpasti kekerapan dan tren penyelidikan bagi sekumpulan tumbuh-tumbuhan yang disebut di dalam al-Quran dan hadith terbatas kepada; zaitun, tin, delima, bidara and jintan hitam. Ia kemudiannya membuat kesimpulan bahawa penyelidikan terhadap potensi tumbuh-tumbuhan tersebut dipelopori oleh pengkaji bukan Islam, walhal ilmuan Islam silam telah membuktikan keprihatinan mereka dalam karya-karya *al-ṭibb al-nabawiy*. Berhubung perletakan tatanama binomial bagi setiap jenis tumbuh-tumbuhan yang dipilih adalah tepat, kecuali bagi bidara. Kajian meletakkan tatanama *Ziziphus mauritiana*, yang bukan bidara berasal dari

³ Royal Botanical Garden Kew (dikemaskini 2017) *Plant of the world online: Santalum album L*. Dicapai pada 20 Julai 2020 dari URL: <http://www.plantsoftheworldonline.org/taxon/urn:lsid:ipni.org:names:780592-1#source-KBD>

⁴ Arunkumar, A.N., Dhyani, A. & Joshi, G. (2019) *Santalum album. The IUCN Red List of Threatened Species 2019: e.T31852A2807668*. URL: <https://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2019-1.RLTS.T31852A2807668.en>

⁵ International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (dikemaskini 2020) *Indian sandalwood: Santalum album*. Dicapai pada 20 Julai 2020 dari URL: <https://www.iucnredlist.org/species/31852/2807668>

⁶ National Center of Biotechnology Information (2020) Search result. Dicapai pada 1 Julai 2020 dari URL <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc>

⁷ National Center for Biotechnology Information (2020) PMC. Dicapai pada 1 Julai 2020 dari URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/>

Semenanjung Tanah Arab⁸. Sedangkan bidara yang sesuai dengan peristiwa dalam al-Quran adalah dari spesies tempatan yang berkenaan iaitu *Ziziphus spina-christi*.

Manakala kajian yang memilih satu spesies sahaja, antaranya ialah 'Use Of Henna In Malay World: From Traditional Uses To Scientific Approaches' oleh Muhammad Remy Othman et al. yang berkisar tentang tumbuhan inai. Tumbuhan ini, terutamanya bahagian daun mempunyai pelbagai kegunaan untuk perubatan dan kosmetik. Bagaimanapun kajian tersebut mendapati produk berasaskan inai di pasaran Malaysia adalah sedikit. Sekiranya khazanah ini tidak digunakan dengan sebaiknya, tumbuhan inai hanya akan kekal sebagai tanaman hiasan di halaman rumah. Kajian nampaknya mengenalpasti bahawa inai bukanlah tumbuhan asal Asia Tenggara dan meletakkan tatanama binomial yang tepat, *Lawsonia inermis*⁹.

Manakala bagi tumbuhan asal Asia Tenggara terdapat kajian yang berjudul 'Aloeswood In; Hadith, Current Distribution and Trend of Research Based on PMC' oleh Ahmad. T. Kajian ini berkenaan dengan spesies tumbuhan yang menghasilkan resin gaharu yang terbaik bagi saudagar Arab iaitu *Aquilaria malaccensis*, merupakan tatanama binomial yang tepat. Ia mengambil sampel dari pengkalan data PMC untuk menganalisis tren penyelidikan yang dilakukan berkenaan spesies tersebut dari tahun 2015 – 2019. Kebanyakan penyelidikan didapati terarah kepada meneroka potensi spesies tersebut dan hanya satu darinya sahaja yang cenderung kepada kelestariannya di alam sekitar. Kebanyakan penyelidikan adalah dari benua Asia, bagaimanapun hanya Malaysia dan Turki yang mewakili Negara Islam¹⁰.

Kajian-kajian di atas adalah berkaitan dengan tumbuh-tumbuhan yang disebut dengan jelas di dalam nas. Adapun kajian ini, ia memilih sejenis tumbuhan yang disebut dalam nas secara tidak langsung. Ia hanya dapat dibongkar dengan meneliti fakta dalam karya *gharīb al-ḥadīth*, *sharḥ al-ḥadīth* dan kamus klasik. Sebenarnya, masih banyak jenis tumbuh-tumbuhan yang disebut di dalam nas secara tidak langsung. Hal ini disebabkan ia terangkum dalam perkataan yang merupakan produk siap yang disebut di dalam nas. Sebagaimana tumbuh-tumbuhan yang jelas disebut mendapat perhatian dalam kajian, diharapkan pada masa akan datang jenis-jenis yang disebut secara tidak langsung juga dirungkai dan dikaji.

PENGGUNAAN CENDANA PADA ZAMAN JAHILIAH DAN AWAL ISLAM

Cendana telah dikenali oleh masyarakat Arab sejak zaman Jahiliah lagi. Kebiasaannya pembuktian berhubung fakta adat dan kehidupan mereka pada masa tersebut banyak bersumberkan syair-syair. Sepanjang penelitian terhadap syair Jahiliah, kajian ini tidak menjumpai perkataan *ṣandal* (صَنْدَل) yang bermaksud cendana dalam mana-mana syair zaman tersebut. Yang kedapatan hanyalah perkataan lain yang merangkumkan penggunaan kayu cendana sebagaimana yang disebut oleh penyair Jahiliah, *Yazīd ibn Khadhḥāq*:

⁸ Mohd Asmadi Yakob et al. (2016) Kekerapan Penerbitan Di SCOPUS Mengenai Flora-flora Dalam Al-quran dan Al-hadith. Di dalam Ab Manan, S. K. et al. (Eds.) *Journal of contemporary Islamic studies*. Vol. 2(1). Shah Alam: Academy of Contemporary Islamic Studies, Universiti Teknologi MARA. 123-142.

⁹ Muhammad Remy Othman et al. (2020) Use Of Henna In Malay World: From Traditional Uses To Scientific Approaches. Di dalam Mohd Yusoff, M., Ahmed, K. & Othman, R. (Eds.), *Tibb Nabawi On Nature-based Products*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya. 99 – 113.

¹⁰ Ahmad, T. (2019) Aloeswood in; hadith, current distribution and trend of research based on PMC. In Mat Akhir, N. S. et al. (Eds.), *The European proceedings of social and behavioural sciences*. Vol. (lxviii). London: Future Academy. 483 – 492.

وَأَلْبَسُونِي ثِيَابًا غَيْرَ أَخْلَاقٍ قَدْ رَجَلُونِي وَبِالشَّعْرِ مِنْ شَعَثٍ
وَأَذْرَجُونِي كَأَيِّ طِيٍّ مُحْرَاقٍ وَطَبَّيُونِي وَقَالُوا أَيُّمَا رَجُلٍ
لِيُسْنِدُوا فِي ضَرْحِ القَبْرِ أَطْبَاقِي وَأَرْسَلُوا فِتْيَةً مِنْ خَيْرِهِمْ حَسَبَا

11

Maksudnya:

Dan mereka menyikat dan meminyakkan rambutku dari menjadi tidak terurus.

Memakaikan kepadaku pakaian yang bukan lusuh.

Mewangikanku dengan *al-hanūt*, lalu berkata siapa gerangan lelaki ini.

Mengkebumikanku (dengan mudah) seolah-olah aku lipatan helaian.

Serta menghantar pemuda-pemuda yang paling elok reputasinya.

Demi mengkebumikan segala sendi tulangku ke persemadian.

Di dalam syair ini *Yazīd ibn Khadhdhāq* yang keluar memerangi musuh telah membayangkan dirinya mati di medan perang. Justeru beliau mendapat kemuliaan dan penghormatan terakhir dari kaumnya dengan selayaknya. Antara ritual pengkebumian adalah *al-taṭyīb* yang dikira semaksud dengan *al-tahniṭ*¹². Ia merupakan amalan meletakkan wangian ke atas jasad dan kain kafan si mati. Manakala bahan wangian tersebut dinamakan *al-hanūt* atau *al-hanāt*, adalah merupakan campuran mana-mana bahan dari jerangau, kasturi, ambergris, kapur barus atau cendana¹³.

Kayu cendana telah mendapat tempat di kalangan masyarakat Arab sejak zaman jahiliah untuk urusan jenazah dan berterusan hingga ke zaman Nabi s.a.w. Sebagaimana tidak kedapatan teks syair jahiliah yang menyebut cendana secara langsung, begitu juga dengan teks hadith. Cendana dalam teks hadith tetap sahaja terangkum dalam perkataan *al-tahniṭ* dan *al-hanūt*, sebagaimana hadith sahih yang diriwayatkan oleh *Ibn 'Abbās* r.a.:

بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ فَوَقَصَتْهُ - أَوْ قَالَ فَأَوْقَصَتْهُ - قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ
وَكَفَّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ وَلَا تُحْنَطُوهُ وَلَا تُحْمَرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّبًا".¹⁴

Maksudnya:

Ketikamana seorang lelaki sedang wuquf di Arafah, tiba-tiba beliau terjatuh dari unta kenderaannya, lalu (haiwan tersebut) telah menyebabkan lehernya patah (justeru meninggal dunia). Nabi s.a.w. berkata

¹¹ Ibn Qutaybat al-Dīnawārī, 'AbduLlāh ibn Muslim (1982) *al-Shi'r wa al-Shu'arā'*. Ed. 'Aḥmad Muḥammad Shākir. Kaheerah: Dār al-Ma'ārif. 1:386.

¹² Hilāliyy, Sa'd al-Dīn Mus'ad (t.t.) *Aḥkām taḥniṭ al-mawtā wa takfīnihim wa tashyī'ihim*. t.t.p.: ktab INC. 5.

¹³ Ibn Manzūr (2003) 2: 628.

Ibn al-'Athīr al-Jazariyy, al-Mubārak ibn Muḥammad (1963) *al-Nihāyat fī gharīb al-ḥadīth wa al-'athar*. Ed. al-Ṭanāḥiy, Maḥmūd Muḥammad & al-Zāwiyy, Ṭāhir 'Aḥmad. t.n.t.: al-Maktabat al-Islāmiyyah. 2: 157.

¹⁴ al-Bukhāriyy, Muḥammad ibn 'Ismā'il (2000) 'al-Ṣaḥīḥ' in *Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sitta*. Ed. 'Āl al-Shaykh, Ṣ.'A.'A. Riyadh: Dar al-Salam. (Kitāb: al-Janā'iz, Bāb: al-Kafn fī thawbayn, no. 1265, Bāb: al-Ḥanūt li al-mayyit, no. 1266 & Bāb: Kayf yukfan al-muḥrim, no. 1268), 99; (Kitāb: Jazā' al-ṣayd, Bāb: al-Muḥrim yamūt bi 'Arafā, no. 1849 & 1850), 145.

al-Naysāburiyy, Muslim ibn al-Ḥajjāj (2000) 'al-Ṣaḥīḥ' in *Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sitta*. Ed. 'Āl al-Shaykh, Ṣ.'A.'A. Riyadh: Dar al-Salam. (Kitāb: al-Ḥajj, Bāb: Mā yaf'al bi muḥrim 'idhā mā, no. 1206), 875 – 876.

(kepada mereka yang memandikan jenazah): “Mandikanlah dia dengan air dan daun bidara¹⁵, serta kafankan dia menggunakan dua helai kain. Jangan lakukan *tahniṭ* serta jangan tutup kepalanya. Maka sesungguhnya dia (akan) dibangkitkan pada hari Kiamat dalam keadaan bertalbiah”.

Hadith ini berkenaan dengan individu yang meninggal dunia dalam keadaan ihram. Pengurusan jenazahnya berlainan dari kebiasaan, dengan tidak ditutupkan kepala dan tidak perlu menggunakan wangian. Keadaan ini adalah kes istimewa yang berlainan dari pengurusan jenazah biasa yang sudah sinonim dengan penggunaan bahan wangian al-ḥanūṭ. Biarpun antara intipati hadith ini adalah larangan penggunaan al-ḥanūṭ bagi jenazah orang dalam ihram, ia memberi isyarat bahawa penggunaan bagi jenazah lain adalah menjadi kebiasaan¹⁶. Amalan menggunakan al-ḥanūṭ berterusan selepas kewafatan Rasulullah s.a.w. sebagaimana yang digambarkan dalam riwayat sahih dari *Mūsā ibn ʿAnas*, beliau menceritakan satu peristiwa yang berlaku pada hari Peperangan *al-Yamāmah*, yang mana petikan awalnya seperti berikut:

أَتَى أَنَسُ ثَابِتَ بْنَ قَيْسٍ وَقَدْ حَسَرَ عَنْ فَخْدَيْهِ وَهُوَ يَتَحَنَّنُ فَقَالَ: "يَا عَمَّ، مَا يَجْبِسُكَ أَنْ لَا تَجِيءَ؟" قَالَ: "الآنَ، يَا ابْنَ أَخِي". وَجَعَلَ يَتَحَنَّنُ - يَعْنِي مِنَ الْحُنُوطِ - ...¹⁷

Maksudnya:

ʿAnas ketika mendatangi *Thābit ibn Qays*, mendapati beliau menyelak peha untuk diletakkan *al-ḥanūṭ*, lantas (ʿAnas) berkata: “Wahai bapa saudaraku, apa yang menghalangmu hingga tidak datang?” (*Thābit*) menjawab: “Sekarang, wahai anak saudaraku”. Beliau meneruskan untuk meletakkan *al-ḥanūṭ*

Penceritaan *Mūsā* adalah berkenaan bapanya *ʿAnas ibn Mālik* r.a. dan seorang ahli keluarganya *Thābit ibn Qays ibn Shammās* r.a. pada hari Peperangan *al-Yamāmah*. Peperangan tersebut berlaku pada tahun 11 Hijrah semasa zaman pemerintahan Khalifah *ʿAbū Bakr* r.a. Tentera *ʿAbū Bakr* mengepung pengikut-pengikut *Musaylamat al-Kadhdhāb* dan memerangi golongan murtad sehingga mereka tumpas. Antara sahabat Nabi s.a.w. yang mengikuti peperangan tersebut adalah *ʿAnas* dan *Thābit*, yang mana keduanya adalah dari suku *al-Khazraj*. *ʿAnas* memanggil *Thābit* dengan panggilan ‘bapa saudaraku’ sebagai penghormatan kepada beliau sebagai individu senior dalam kaumnya. *Thābit* semasa menyertai *al-Yamāmah* seolah-olahnya telah bersedia untuk mati syahid, justeru beliau melumurkan *al-ḥanūṭ* ke tubuhnya sebelum ke medan perang. Dalam masa yang sama *ʿAnas* tertanya-tanya sebab *Thābit* lewat muncul di perang, sehingga beliau datang melihat perkara yang sebenarnya¹⁸. Impian *Thābit* akhirnya tercapai dengan gugurnya beliau di medan pertempuran tersebut¹⁹.

¹⁵ Tatanama binomial bagi tumbuhan ini ialah ‘*Ziziphus spina-christi*’ yang merupakan jenis bidara yang dikenali sebagai spesies asal bagi kawasan barat Afrika hingga ke Pakistan. Semenanjung tanah Arab adalah antara tanah asal bagi spesies ini. Lihat; Royal Botanical Garden Kew (dikemaskini 2017) *Plant of the world online: Ziziphus spina-christi*. Dicapai pada 20 Julai 2020 dari URL: <http://powo.science.kew.org/taxon/719427-1>

¹⁶ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, ʿAḥmad ibn ʿAliy (2011) *Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārīy*. Riyadh: Dār Ṭaybah. 4: 5.

¹⁷ al-Bukhārīy (2000) (Kitāb: al-Jihād wa al-siyar, Bāb: al-Taḥannuṭ ʿind al-qitāl, no. 2845), 229.

¹⁸ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī. (2011). 7: 114 – 115.

al-Ṭabariy, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabariy (1387H) *Kitāb Tārīkh al-Ṭabariy*. Beirut: Dār al-Turāth. 3: 281.

¹⁹ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, ʿAḥmad ibn ʿAliy (2004) *Taqrīb al-Tahdhīb*, Ed. Ibn ʿAbd al-Mawjūd, Ṣalāḥ al-Dīn. Mansoura: Dār Ibn Rajab. 86.

CENDANA DALAM PERADABAN ISLAM

Pada zaman seterusnya ketikamana empayar kerajaan Islam semakin luas, cendana tetap wujud sebagai barangan yang digemari. Ia tetap tergolong sebagai barangan luar yang menjadi sebutan dalam syair mereka. Antara penyair yang merakamkan sanjungannya kepada jenis-jenis wangian wilayah India ialah `Abū al-Dīl' al-Sindiyy yang hidup pada zaman Bani Abbasiyyah. Tidak kedapatan catatan tentang tarikh lahir dan tarikh kematiannya. *Da'bal al-Khuzā'iy* menceritakan bahawa beliau pada asalnya beliau adalah hamba yang dibebaskan oleh keluarga *Ja'far ibn `Abī Ṭālib* r.a. Beliau kemudiannya pergi ke Baghdad dan menetap di sana sehingga ke akhir hayatnya. Berlainan pula dengan apa yang diceritakan oleh *Muḥammad ibn `Abd al-Ṣamad Ibn Mūsā*, bahawa beliau merupakan hamba yang dimerdekakan oleh Mūsā al-Hādī²⁰, khalifah Bani Abbasiyyah yang mangkat pada 170H²¹. Penyair `Abū al-Dīl' al-Sindiyy telah merangkumkan kayu cendana di antara wangi-wangian yang mendapat penghargaan warga Bani Abbasiyyah di dalam rangkapannya:

وَأَنْوَاعُ الْأَفَاوِيهِ وَجَوْزُ الطَّيِّبِ وَالسُّنْبُلِ
وَمِنْهَا الْعَاجُ وَالسَّاحُ وَمِنْهَا الْعُودُ وَالصَّنْدَلُ

22

Terjemahannya:

Dan pelbagai herba haruman, buah pala dan nara wastu.

Juga darinya (rantau India); gading, kayu jati, dan darinya gaharu dan cendana.

Tidak dapat dinafikan, antara rahsia kecemerlangan tamadun Islam adalah usaha penterjemahan karya-karya luar ke bahasa Arab. Umat Islam sejak dari awal mengetahui kepentingan terjemahan berdasarkan penekanan Rasulullah s.a.w. kepada usaha tersebut sebagaimana diriwayatkan oleh *Zayd ibn Thābit* r.a.:

قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تُحَسِّنُ السُّرِّيَانِيَّةَ إِهْمًا تَأْتِينِي كُتُبٌ". قَالَ: قُلْتُ: "لَا". قَالَ: "فَتَعَلَّمَهَا". فَتَعَلَّمْتُهَا فِي سَبْعَةِ عَشَرَ يَوْمًا.²³

Maksudnya:

Rasulullah telah berkata kepadaku: "Kuasailah bahasa Suryani, sesungguhnya ada buku-buku yang sampai kepadaku". Aku (pada mulanya) berkata: "Tidak (berupaya)". (Rasulullah s.a.w.) berkata: "Maka belajarlah". Lalu aku mempelajarinya dalam masa tujuh belas hari.

Bahasa Suryani adalah bahasa asal kitab Injil²⁴ dan merupakan salah satu dari rumpun bahasa Semitik. Justeru bahasanya tidak jauh berbeza dari rumpun-rumpun bahasa Semitik yang lain, bahkan bahasa Arab merupakan bahasa yang paling mirip dengan bahasa Suryani. Manakala bahasa Ibrani adalah kedua

²⁰ Ibn al-Jarrāh, Muḥammad ibn Dāwūd (t.t.) *al-Waraqah*. Manuskrip yang belum diterbitkan. al-Maktabat al-Shāmilat al-Ḥadīthah. 23.

²¹ Ibn Kathīr al-Dimashqiy, `Ismā`il ibn `Umar (2015) *al-Bidāyat wa al-nihāyah*. Ed. Mu`awwad, `Aliy Muḥammad dan `Abd al-Mawjūd, `Ādil `Aḥmad. Beirut: Dar Al-Kotob Al ilmiyah. 5: 165.

²² al-Qazwayniy, Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd (1848) Kitāb `ajā`ib al-makhlūqāt wa gharā`ib al-mawjūdāt. t.n.t.: Verlag der Dieterichschen buchhandlung. 1: 85.

²³ al-Shaybāniy, `Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal (t.t.) *al-Musnad*. Giza: Mu`assasat Qurṭubah. (Musnad Zayd ibn Thābit). 5: 182.

²⁴ al-Sahāranfūriy, Khalīl `Aḥmad (t.t.) *Badhl al-majhūd fī ḥall `Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kutub. 7: 412.

paling hampir dengan bahasa tersebut²⁵. Tidak hairanlah jika *Zayd ibn Thābit* r.a. mengambil masa yang singkat untuk mempelajarinya, tambahan pula dengan doa dan dorongan Rasulullah s.a.w. Ajaran yang sedemikian teguh dalam pendirian orang-orang Islam, sehingga di antara perkara pertama yang mereka tinjau bila empayar mereka meluas ke wilayah baharu adalah karya-karya yang telah dihasilkan oleh ilmuan tempatan.

Dengan pesatnya perkembangan intelektual, kegiatan penterjemahan dan pengkajian berterusan pada zaman Bani Abbasiyyah, kayu cendana tidak terkecuali dari dikaji potensi nilai yang ada padanya bagi bidang farmasi dan perubatan. Kayu cendana tidak lagi hanya dikenali sebagai salah satu ramuan al-ḥanūṭ, setelah ilmu perubatan menemui kegunaannya sebagai penawar. *al-Rāziy* (m. 925M) memasukkan cendana dalam ramuan ubatan untuk merawat gigi dan mulut²⁶, masalah muntah²⁷, penyakit hati²⁸ serta membuktikan ia berupaya sebagai penyahbau untuk disapu di bawah lengan²⁹. Sebagaimana diambil dari *Ishāq ibn ‘Imrān* (m. 932M) bahawa kayu cendana boleh digunakan untuk merawat masalah pada perut, hati dan hempedu, serta melegakan sakit kepala yang disebabkan oleh kepanasan³⁰. Selain berguna dalam bidang perubatan, kayu cendana juga digunakan untuk membuat sikat rambut. Masyarakat awam pada masa tersebut pula percaya bahawa sikat kayu cendana berkhasiat bagi menghalang pertumbuhan uban³¹.

Ibn Sīnā (m. 1037M), pula memperkenalkan ramuan ubat yang mengandungi kayu cendana untuk merawat penyakit jantung³², serta saranan menghidu bau-bauan kapur barus dan kayu cendana bagi mereka yang kesejukan dan selsema³³. Seterusnya, *al-Kūhīn* ilmuan farmasi pada kurun ketujuh Hijrah memperkenalkan 2 jenis kapsul cendana yang mana jenis pertama tidak dapat dikenalpasti penciptanya. Ia dinamakan kapsul *Ṣandal Maqāṣīriy* untuk mengubati sakit kepala biasa. Manakala yang kedua disediakan oleh *‘Abū Ja’far ibn al-Jazzār* untuk mengubati demam panas, dehidrasi, serta merawat masalah hati, perut dan lidah³⁴.

Pengetahuan peradaban Islam pada zaman tersebut kemudiannya membawa pengaruhnya ke India yang memang berada di bawah pemerintahan empayar Islam. Ia membawa masuk perubatan yang berupa Greco-Arabia ke India dan diamalkan pada zaman pemerintahan Mughal dari kurun kesebelas hingga kurun ketiga belas Masihi. Perubatan ini dikenali di India sebagai perubatan ‘Unani’, yang mana ia berasal dari ajaran perubatan Hippocrates (460–377 SM) dari tamadun Greek, yang kemudiannya ditambahbaik oleh pakar perubatan Arab. Kini perubatan Unani mendapat pengiktirafan rasmi di India dan berada dalam singkatan nama-nama perubatan alternatif yang dikenali sebagai AYUSH; merujuk

²⁵ al-Mas’ūdiy, ‘Aliy ibn al-Ḥusayn (t.t.) *al-Tanbīh wa al-‘ishrāf*. Beirut: Dār Ṣa’b. 69.

²⁶ al-Rāziy, Muḥammad ibn Zakariyyā (2000) *al-Ḥāwī fī al-ṭibb*. Ed. ‘Ismā’īl, Muḥammad Muḥammad. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah. 1: 151.

²⁷ Ibid. 2: 142.

²⁸ Ibid. 3: 61.

²⁹ Ibid. 8: 56.

³⁰ Ibn al-Bayṭār al-Māliqiy, ‘AbduLLāh ibn ‘Aḥmad (2001) *al-Jāmi’ li mufradāt al-‘adwiyat wa al-‘aghdhiyah*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah. 3: 119.

³¹ al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr (1919) *al-Bukhalā’*. Ed. al-Ḥājiriy, Ṭāhā. Edisi 5. Kaherah: Dār al-Ma’ārif. 60.

³² Ibn Sīnā, al-Ḥusayn ibn ‘AbduLLāh ibn al-Ḥasan (2009) *al-Qānūn fī al-ṭibb*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah. 2: 383 – 384.

³³ Ibid. 3: 94.

³⁴ al-Kūhīn, Dāwūd ibn Abī Naṣr ibn Ḥifāz (2001) *Minhāj al-dukkān wa dustūr al-‘a’yān fī ‘a’māl wa tarākīb al-‘adwiyat al-nāfi’at li al-‘abdān*. Ed. al-Ḥamawiy, ‘Ibrāhīm Ḥasan Khalīl. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah. 86.

kepada Ayurveda, Yoga, Unani, Siddha and Homeopathy³⁵. Perubatan tradisional ini banyak menyimpan legasi perubatan pada zaman kegemilangan tamadun Islam di Asia Barat.

Berbalik kepada kayu cendana yang menjadi salah satu ramuan perubatan dan kegunaan mewah, berdasarkan catatan pelayaran Arab pada kurun kesembilan Masihi, mereka mengenalpasti tempat yang terdapat kayu cendana, iaitu *Shalāhiṭ* atau *Salāhiṭ*³⁶. Biarpun ia ditulis pada kurun kesembilan Masihi, Tibbetts percaya ia adalah maklumat yang sudah begitu lama tersimpan dalam arkib dan ingatan peneroka-peneroka dunia dari Asia Barat³⁷. *Shalāhiṭ* atau *Salāhiṭ* disifatkan sebagai berjiran dengan *Jazīrat Jābah* (Pulau Jawa) dan juga *Harlaj*³⁸ (dikenali sekarang sebagai Sumatera Barat). Ia juga digambarkan sebagai kawasan bergunung berapi, mempunyai mata air panas serta fenomena ikan terbang dari pantainya ke daratan³⁹, menjadikannya menepati ciri-ciri pantai selatan Lampung, Sumatera. Tiada catatan Arab klasik yang menyatakan bahawa mereka mendapatkan kayu cendana dari tempat yang dikenalpasti lokasinya di Semenanjung tanah India. Bahkan, sekiranya dirujuk kepada tempat asal tumbuhan cendana (*Santalum album*), Jawa dikira sebagai antara tanah asal bagi spesies tersebut. Tidak mustahil Lampung yang cuma dipisahkan oleh Selat Sunda dari Jawa menjadi pusat pengedaran kayu cendana kepada saudagar-saudagar. Biarpun penyair 'Abū al-Dīl' al-Sindiy menisbahkan herba-herba wangian kepada rantau India, hal tersebut disebabkan masyarakat Arab pada masa dahulu merangkumkan Asia Selatan dan Alam Melayu dalam kawasan geografi rantau India atau Kepulauan India⁴⁰. Bersesuaian dengan kedudukan herba ini dari spesies asal Nusantara, pastinya cendana sudah tidak asing penggunaannya di kalangan masyarakat Melayu. Mereka telah mengenalpasti kegunaan cendana untuk merawat resdung, sembelit dan masalah kitaran haid⁴¹.

TREN PENYELIDIKAN TERKINI SANTALUM ALBUM

Kayu cendana yang berasal dari Alam Melayu telah terbukti merupakan barangan berharga yang telah digunakan untuk proses pengkebumian bagi masyarakat Arab semasa zaman Jahiliyah lagi. Sebagaimana kemudiannya didapati mempunyai nilai dalam bidang perubatan dan disyorkan oleh ilmuan-ilmuan Islam untuk tujuan perawatan dan pencegahan. Nilai kayu cendana yang seumpama ini perlu dihargai dan kelestariannya perlu dipelihara. Bagi tujuan melihat keprihatinan kontemporari sejagat terhadap tumbuhan cendana, analisis bibliometrik dijalankan melibatkan penyelidikan berkaitan cendana (*Santalum album*) yang tersimpan dalam arkib PubMed Central (PMC) bagi tahun 2020. Pengumpulan data berkenaan tamat pada 1 Julai 2020, dengan dapatan 27 kertas kerja sebagaimana tertera pada Jadual 1.

³⁵ Nikhat, Sadia & Fazil, Mohammad (2020) 'Overview of Covid-19; its prevention and management in the light of Unani medicine' di dalam *Science of the total environment*. Ed. Barceló, Damià. Vol. 728. 279–295. Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0048969720323767?via%3Dihub>

³⁶ Ibn Khurdādhbih, 'UbayduLlāh ibn 'AbdiLlāh (2014) *Kitāb al-masālik wa al-mamālik*. Ed. Wuld al-Sālim, ḤamāhuLlāh. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah. 41.

³⁷ Tibbetts, G. R. (1956) 'Pre-Islamic Arabia and South-East Asia' di dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. 29(3). Singapura: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. 182.

³⁸ Ibn Khurdādhbih (2014) 40.

³⁹ al-Qazwayniy, Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd (2013) *Āthar al-bilād wa 'akhbār al-'ibād*. Ed. ḤamāhuLlāh, Wuld al-Sālim. Beirut: Dar al-Kotob Al-Ilmiyyah. 81.

⁴⁰ al-Nuwayriy, 'Aḥmad ibn 'Abd al-Wahhāb ibn Muḥammad (2004) *Nihāyat al-'Arab fī funūn al-'adab*. Ed. Qamīḥa, Mufid et al. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiyyah. 1: 224 – 225

⁴¹ Abdul Ghani Hussain (2015) 236.

Jadual 1: Kajian tentang Santalum album bagi tahun 2020 (pengumpulan data tamat pada 1 Julai 2020).

N o.	Negara Asal Kajian	Bidang	Pengkhususan	Legasi Perubatan Tradisional
1	Malaysia	Perubatan	Dermatologi	-
2	Mesir	Farmasi	Gastroenterologi	umum
3	Brazil & AS	Perubatan	Pulmonologi (SARS-CoVID-19)	-
4	India	Perubatan	Virologi (COVID-19)	umum
5	Perancis & Algeria	Farmasi	Minyak pati	-
6	China	Biologi	Kelestarian Tumbuh-tumbuhan	-
7	India	Perubatan	Pulmonologi (COVID-19)	Unani
8	China & AS	Perubatan	Endokrinologi	TCM
9	China	Perubatan	Virologi (COVID-19)	TCM
10	China & AS	Perubatan	Virologi	-
11	China	Perubatan	Endokrinologi	TCM
12	Japan, Mesir, Pakistan & Arab Saudi	Industri Makanan	Nutrisi	-
13	India	Perubatan	Endokrinologi	Ayurveda
14	China	Perubatan	Paediatrik	TCM
15	Sri Lanka & AS	Biologi	Industri Perakayuan	-
16	Iran	Perubatan	Neurologi	TCM
17	India	Biologi	Kawalan Penyebaran Nyamuk	-
18	China	Biologi	Kelestarian Tumbuh-tumbuhan	-
19	India, Chile, Romania, Czech, Bulgaria, China, Malaysia, Poland & Austria	Perubatan	Penyalahgunaan Alkohol	Ayurveda
20	Jerman	Biologi	Kelestarian Tumbuh-tumbuhan	-
21	Argentina & Chile	Perubatan	Onkologi	-
22	China	Biologi	Kelestarian Tumbuh-tumbuhan	-
23	Taiwan	Biologi	Kelestarian Tumbuh-tumbuhan	-
24	Poland	Kimia	Minyak pati	-
25	India	Biologi	Kelestarian Tumbuh-tumbuhan	-
26	Greece	Industri Makanan	Pewarna Makanan	-
27	Iran	Perubatan	Penyalahgunaan Candu	Iran

Sumber: National Center of Biotechnology Information. (2020) - Search Result

Didapati kertas kerja atau kajian melibatkan penyelidik-penyelidik dari 13 negara, 6 daripadanya adalah negara Islam. Daripada jumlah negara Islam hanya ada 3 negara yang mewakili negara-negara Arab; iaitu Algeria, Mesir dan Arab Saudi, manakala selainnya adalah Malaysia, Pakistan dan Iran. Negara China paling banyak menyumbang dalam kajian Santalum album dengan menghasilkan 9 kertas kerja; 2 daripadanya adalah usahasama dengan Amerika Syarikat (AS) dan 1 dalam bentuk kolektif bersama India, Chile, Romania, Republik Czech, Bulgaria, Malaysia, Poland dan Austria. China diikuti dengan

India yang menghasilkan 6 kajian, dan seterusnya Amerika Syarikat dengan 3 kajian. Manakala Malaysia hanya menghasilkan 2 kajian.

Melihat kepada skop topik penyelidikan bagi spesies *Santalum album*, kebanyakannya berkenaan dengan kluster bidang perubatan dan farmasi dengan kumulatif penghasilan 16 kajian, dengan 14 dalam bidang perubatan dan 2 dalam bidang farmasi. Ia diikuti dengan 8 kajian bidang biologi yang disasarkan untuk pemuliharaan, 2 bidang industri makanan dan 1 bidang kimia.

Daripada jumlah 16 kertas kerja dalam bidang perubatan dan farmasi, 11 daripadanya menukilkan penyebutan penggunaan cendana dalam perubatan silam. Antara 11 penyebutan tersebut, 2 daripadanya adalah penyebutan cendana dalam perubatan tradisional secara umum tanpa mengkhususkan kepada mana-mana perubatan kelompok tertentu. Bagi perubatan tradisional kelompok tertentu; 5 daripadanya khas kepada perubatan tradisional Cina yang dikenali dengan singkatan TCM (Traditional Chinese Medicine). Hanya terdapat 1 sahaja khas kepada perubatan tradisional Iran. Selebihnya adalah 3 kertas kerja yang menukilkan penyebutan perubatan tradisional India, dengan 2 khusus kepada Ayurveda dan 1 khusus kepada perubatan Unani.

Meninjau kepada bidang-bidang perubatan yang telah dikemukakan oleh penyelidikan selain yang disasarkan untuk menangani COVID-19 di dalam sampel; didapati 2 kertas kerja dalam bidang Penyalahgunaan Alkohol dan Bahan dan 2 dalam Endokrinologi. Manakala bidang-bidang; Gastroenterologi, Onkologi, Dermatologi, Perubatan Dalaman, Neurologi, Virologi, Endokrinologi dan Padeatrik, masing-masing diwakili oleh 1 kertas kerja.

Adapun, baki 4 kertas kerja atau kajian yang tertumpu kepada COVID-19, perinciannya adalah seperti berikut. Kajian pertama berkaitan dengan bidang perubatan Pulmonologi, dikemukakan oleh penyelidik dari Brazil dan Amerika Syarikat membuat analisis potensi minyak-minyak pati dalam merawat penyakit tersebut, antaranya minyak pati kayu cendana. Minyak pati didapati berpotensi untuk menolong ejen-ejen antiviral atau melegakan simptom COVID-19 yang berkaitan dengan organ pernafasan⁴². Kajian kedua pula berkaitan bidang virologi dari China dengan berlatarbelakangkan perubatan tradisional China yang menggunakan herba, antaranya kayu cendana. Kajian mendapati penggunaan herba terpilih berpotensi besar untuk mengubati penyakit tersebut, cuma ia perlukan penambahbaikan untuk kesesuaian. Gandingan antara perubatan tradisional tersebut dengan perubatan moden adalah saling melengkapi dan akan memberi kesan positif yang lebih baik⁴³.

Seterusnya penyelidik dari India mengemukakan kajian yang ketiga dan keempat bagi menangani COVID-19. Kajiannya yang ketiga adalah dalam bidang Virologi menyebut tentang perubatan tradisional yang banyak memanfaatkan fitokimia yang terkandung dalam herba. Secara spesifik, kajian menjurus kepada 'kumarin', yang tergolong dalam fitokimia yang mampu melawan penyakit. Justeru, ia melakukan kajian ke atas sebilangan herba antaranya cendana, bagi mengenalpasti nisbah kumarin di dalamnya. Hasilnya, kajian mendapati kuantiti kumarin yang sedikit terkandung di dalam kayu

⁴² da Silva, Joyce Kelly R. et al. (2020) 'Essential Oils as Antiviral Agents, Potential of Essential Oils to Treat SARS-CoV-2 Infection: An In-Silico Investigation' di dalam *International journal of Molecular Sciences*. Ed. Battino, Maurizio et al. Vol. 21(10). 1, 13. Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.mdpi.com/1422-0067/21/10/3426>

⁴³ Wang, Shi-xin et al. (2020) 'Diagnosis and treatment of novel coronavirus pneumonia based on the theory of traditional Chinese medicine' di dalam *Journal of integrative medicine*. Ed. Ling, Chang-quan et al. Vol. 18(4). Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2095496420300376?via%3Dihub>

chendana⁴⁴. Kajian yang keempat pula dari bidang Pulmonologi yang mengambil inspirasi dari perubatan Unani. Penyelidik mengkaji prospek kekesan konsep perubatan Unani bagi menangani pandemik COVID-19. Antara cara yang digunakan ialah dengan mengasap setinggi dari kayu cendana dan kapur barus bagi membersihkan udara. Dalam masa yang sama terdapat pembuktian dari kajian lain yang menyatakan pengasapan setinggi menggunakan herba tersebut memang berkesan membersihkan udara yang berbau⁴⁵. Jika ditinjau pada saranan *Ibn Sīna* yang lepas, sememangnya beliau menyarankan pengasapan kayu cendana dan kapur barus bagi mereka yang mengidap kesejukan dan selsema.

Kesemua artikel yang disasarkan untuk dapatan bidang farmasi dan perubatan serta industri adalah tertumpu kepada nilai bahagian kayu dari pokok cendana, kecuali 1 kajian sahaja yang melibatkan buahnya. Kajian dari Greece ini berkenaan dengan pewarna makanan dari sumber semulajadi untuk disasarkan kepada industri makanan. Diketahui bahawa buah pokok cendana mengandungi Cyanidin 3-glucoside, yang boleh menjadi sumber bagi ton warna merah tua ke warna ungu⁴⁶. Kajian ini menjurus kepada buah cendana yang kurang mendapat perhatian, berbeza dengan bahagian kayu yang mendapat tumpuan yang signifikan. Lantaran sambutan sedemikian yang mengujakan, industri yang terlibat dengan bahagian kayu tumbuhan yang bernilai ini berhadapan dengan masalah pemalsuan. Sehubungan dengannya, 1 kertas kerja dari sampel dihasilkan secara kolektif oleh Sri Lanka dan Amerika Syarikat berkenaan teknik mengesan pemalsuan kayu dalam industri pembalakan di antaranya kayu cendana⁴⁷.

Kebanyakan kajian dari sampel lebih terarah kepada menerokai potensi seterusnya yang boleh dimanfaatkan dari spesies *Santalum album*, walhal ia terdedah kepada bahaya kepupusan. Namun, seolah-olahnya sebagai imbalan kepada haloba manusia, terdapat 6 kajian dari sampel yang menjurus kepada kelestarian spesies ini yang digandingkan dengan spesies lain untuk kelangsungan alam. Tiada kajian yang menumpukan kepada kelestarian *Santalum album* sahaja. Dari jumlah 6 kajian, tiada satu pun kajian tersebut dari Asia Tenggara, atau lebih spesifik kepulauan Melayu yang dikenalpasti sebagai tanah asal spesies *Santalum album*. Bahkan 3 daripadanya kajian China, 1 kajian Taiwan, 1 kajian India dan 1 kajian Jerman.

KESIMPULAN

Berdasarkan teks-teks dari syair Arab jahiliah, cendana yang berasal dari Nusantara telah mereka kenali. Pembuktian dikenalpasti secara tidak langsung dari makna perkataan arkaik ‘al-ḥanūṭ’, kerana ia merupakan nama bagi produk siap yang mana antara ramuannya ialah kayu cendana. Demikian juga dengan teks hadith yang memberi maksud amalan pengurusan jenazah yang kebiasaannya mengguankan produk tersebut. Perkataan ‘*al-ṣandal*’ kedapatan disebut dengan jelas pada zaman Bani Abbasiyyah dalam syair, buku perubatan dan catatan pelayaran mereka. Sebagai umat yang sangat pesat

⁴⁴ Ghildiyal, Ritu et al. (2020) ‘Phytochemicals as Antiviral Agents: Recent Updates’ di dalam *Plant-derived Bioactives: Production, Properties and Therapeutic Applications*. Ed. Swamy, Mallappa Kumara. New York: Springer. 279-295.

⁴⁵ Nikhat, Sadia & Fazil, Mohammad (2020) 279–295.

⁴⁶ Ntrallou, Konstantina, Gika, Helen & Tsochatzis, Emmanouil (2020) ‘Analytical and Sample Preparation Techniques for the Determination of Food Colorants in Food Matrices’ di dalam *Foods*. Ed. Smith, Christopher John. Vol. 9(1). Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.mdpi.com/2304-8158/9/1/58>
Polyphenols. (t.t.). Cyanidin 3-glucoside. Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://polyphenols.com/cyanidin-products/cyanidin-3-glucoside-article132-186.html>

⁴⁷ Kannangara, Sachithrani et al. (2020) ‘Assessment of the applicability of wood anatomy and DNA barcoding to detect the timber adulterations in Sri Lanka’ di dalam *Scientific Reports*. Ed. White, Richard. Vol. 10. Dari URL: <https://www.nature.com/articles/s41598-020-61415-2#citeas>

perkembangan intelektualnya, kayu cendana bukan lagi hanya dikenali sebagai ramuan ‘*al-ḥanūf*’, bahkan dapat dimanfaatkan dalam bidang perubatan. Kayu cendana mereka buktikan dapat merawat; masalah gigi dan mulut, masalah muntah, penyakit pada organ hati, jantung, hempedu dan perut, melegakan sakit kepala yang disebabkan oleh kepanasan, masalah selsema disebabkan kesejukan serta menyahbau pada bahagian bawah lengan. Manakala masyarakat Melayu pula menggunakannya untuk mengubati resdung, sembelit dan masalah kitaran haid.

Demikianlah nilai kayu cendana pada masa dahulu sebagaimana dapat dibuktikan melalui kajian ini. Secara logiknya, keteguhan pengetahuan generasi Islam tentang cendana akan berterusan dan bertambah baik. Tetapi, bila ditinjau kepada tren mutakhir dalam penyelidikan berkaitan cendana, ternyata negara Islam sekarang tidak memelopori penjelajahan ilmiah tersebut. Negara yang paling rancak melakukan penyelidikan adalah China, diikuti dengan India dan Amerika Syarikat. Manakala negara dari Asia Tenggara yang terlibat hanyalah Malaysia. Berkenaan dengan pandemik mutakhir COVID-19 juga, tiada negara dari kelompok negara Islam atau dari gagasan Asia Tenggara yang terlibat untuk melihat potensi perubatan herba ini, yang sepatutnya dekat dengan jati diri mereka. Kelompok-kelompok negara tersebut juga bahkan tidak terlibat dengan penyelidikan yang menasarkankan ke arah kelestarian tumbuhan ini di atas muka bumi.

Penglibatan 6 negara Islam yang dapat dikenalpasti dari sampel yang dipilih agak membanggakan. Bagaimanapun, adalah menjadi harapan supaya pada masa akan datang penglibatan mereka adalah lebih baik, bahkan dapat menyaingi negara dari kelompok lain. Negara China yang lebih ke hadapan dalam penyelidikan ini banyak menyerlahkan perubatan tradisional mereka yang menjadi latar belakang kepada penyelidikan moden yang mereka jalankan. Perubatan Islam yang telah mencatat kehebatan dalam sejarah dunia tidak mendapat penyerlahan yang setanding melalui sampel ini. Ia cuma diwakili oleh Perubatan Unani yang masih diamalkan di India.

PENGHARGAAN

Kajian ini dijalankan dari sumber dana Geran Penyelidikan Jangka Pendek Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia (304/PHUMANITI/6315367)

RUJUKAN

- Abdul Ghani Hussain. (2015). MSS 2999 Kitab Tib: A Modern Medical Insight Into And Interpretation Of A Malay Medical Manuscript. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad.
- Ahmad, T. (2019). Aloeswood In; Hadith, Current Distribution And Trend Of Research Based On PMC. In Mat Akhir, N. S. et al. (Eds.), The European Proceedings Of Social And Behavioural Sciences. Vol. (Ixxviii). London: Future Academy.
- Al-Bukhāriy, Muḥammad ibn `Ismā`īl. (2000). ‘*al-Ṣaḥīḥ*’ in *Mawsū`at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sitta*. Ed. `Āl al-Shaykh, Ṣ.‘A.‘A. Riyadh: Dar al-Salam.
- Al-Jāḥiz, ‘Amr ibn Baḥr. (1919). *al-Bukhalā`*. Ed. al-Ḥājiriy, Ṭāhā. Edisi 5. Kaherah: Dār al-Ma`ārif.

- Al-Kūhīn, Dāwūd ibn Abī Naṣr ibn Ḥifāz. (2001). *Minhāj al-dukkan wa dustūr al-`a`yān fi `a`māl wa tarākīb al-`adwiyat al-nāfi`at li al-`abdān*. Ed. al-Ḥamawiy, `Ibrāhīm Ḥasan Khalīl. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah.
- Al-Mas`ūdiy, `Aliy ibn al-Ḥusayn. (t.t.). *al-Tanbīh Wa al-`Ishrāf*. Beirut: Dār Ṣa`b.
- Al-Naysābūriy, Muslim ibn al-Ḥajjāj (2000). `al-Ṣaḥīḥ` in *Mawsū`at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*. Ed. `Al al-Shaykh, Ṣ. `A. `A. Riyadh: Dar al-Salam.
- Al-Qazwayniy, Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd. (1848). *Kitāb `ajā`ib al-makhlūqāt wa gharā`ib al-mawjūdāt*. t.n.t.: Verlag der Dieterichschen buchhandlung.
- _____. (2013). `Āthar al-bilād wa `akhbār al-`ibād. Ed. ḤamāhuLlāh, Wuld al-Sālim. Beirut: Dar al-Kotob Al-Ilmiyyah.
- Al-Rāziy, Muḥammad ibn Zakariyyā. (2000). *al-Ḥāwī fi al-ṭibb*. Ed. `Ismā`īl, Muḥammad Muḥammad. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah.
- Al-Sahāranfūriy, Khalīl `Aḥmad. (t.t.). *Badhl al-Majhūd Fī Ḥall `Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kutub.
- Al-Shaybāniy, `Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal. (t.t.). *al-Musnad*. Giza: Mu`assasat Qurṭubah.
- al-Ṭabariy, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabariy. (1387H). *Kitāb Tārīkh al-Ṭabariy*. Beirut: Dār al-Turāth.
- Arunkumar, A.N., Dhyani, A. & Joshi, G. (2019). *Santalum Album*. The IUCN Red List of Threatened Species 2019: e.T31852A2807668. URL: <https://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2019-1.RLTS.T31852A2807668.en>
- da Silva, Joyce Kelly R. et al. (2020). `Essential Oils as Antiviral Agents, Potential of Essential Oils to Treat SARS-CoV-2 Infection: An In-Silico Investigation` di dalam *International Journal of Molecular Sciences*. Ed. Battino, Maurizio et al. Vol. 21(10). Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.mdpi.com/1422-0067/21/10/3426>
- Ghildiyal, Ritu et al. (2020). `Phytochemicals as Antiviral Agents: Recent Updates` di dalam *Plant-derived Bioactives: Production, Properties and Therapeutic Applications*. Ed. Swamy, Mallappa Kumara. New York: Springer.
- Hilāliy, Sa`d al-Dīn Mus`ad. (t.t.). `Aḥkām Taḥnīṭ al-Mawtā wa Takfīnihim wa Tashyī`ihim. t.t.p.: ktab INC.
- Ibn al-`Athīr al-Jazariy, al-Mubārak ibn Muḥammad. (1963). *al-Nihāyat Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa al-`Athar*. Ed. al-Ṭanāḥiy, Maḥmūd Muḥammad & al-Zāwiy, Ṭāhir `Aḥmad. t.n.t.: al-Maktabat al-`Islāmiyyah.
- Ibn al-Bayṭār al-Māliqiy, `AbduLlāh ibn `Aḥmad. (2001). *al-Jāmi` li Mufradāt al-`Adwiyat wa al-`Aghdhiyah*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah.

Ibn al-Jarrāh, Muḥammad ibn Dāwūd. (t.t.). al-Waraqah. Manuskrip yang belum diterbitkan. al-Maktabat al-Shāmilat al-Ḥadīthah.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, ‘Aḥmad ibn ‘Aliy. (2011). Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy. Riyadh: Dār Taybah.

_____. (2004). Taqrīb al-Tahdhīb. Ed. Ibn ‘Abd al-Mawjūd, Ṣalāḥ.al-Dīn. Mansoura: Dār Ibn Rajab.

International Union for Conservation of Nature and Natural Resources. (dikemaskini 2020). *Indian sandalwood: Santalum album*. Dicapai pada 20 Julai 2020 dari URL: <https://www.iucnredlist.org/species/31852/2807668>

Ibn Kathīr al-Dimashqiy, ‘Ismā’īl ibn ‘Umar. (2015). al-Bidāyat wa al-Nihāyah. Ed. Mu’awwad, ‘Aliy Muḥammad dan ‘Abd al-Mawjūd, ‘Ādil ‘Aḥmad. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiah.

Ibn Khurdādhbih, ‘UbayduLlāh ibn ‘AbdiLlāh. (2014). Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik. Ed. Wuld al-Sālim, ḤamahuLlāh. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiah.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Aliy. (2003). Lisān al-‘Arab, Cairo: Dar El-Hadith.

Mohd Asmadi Yakob et al. (2016). Kekerapan Penerbitan Di SCOPUS Mengenai Flora-flora Dalam Al-quran dan Al-hadith. Di dalam Ab Manan, S. K. et al. (Eds.), *Journal of Contemporary Islamic Studies*. Vol. 2(1). Shah Alam: Academy of Contemporary Islamic Studies, Universiti Teknologi MARA.

Ibn Qutaybat al-Dīnawarī, ‘AbduLlāh ibn Muslim. (1982). al-Shi’r wa al-Shu’arā’. Ed. ‘Aḥmad Muḥammad Shākir. Kaherah: Dār al-Ma’ārif.

Ibn Sīnā, al-Ḥusayn ibn ‘AbdiLlāh ibn al-Ḥasan. (2009). al-Qānūn fī al-Ṭibb. Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiah.

Muhammad Remy Othman et al. (2020). Use Of Henna In Malay World: From Traditional Uses To Scientific Approaches. Di dalam Mohd Yusoff, M., Ahmed, K. & Othman, R. (Eds.), *Tibb Nabawi On Nature-based Products*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

National Center of Biotechnology Information. (2020). PMC. Dicapai pada 1 Julai 2020 dari URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/>

_____. (2020). Search Result. Dicapai pada 1 Julai 2020 dari URL <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc>

Nikhat, Sadia & Fazil, Mohammad. (2020). ‘Overview of Covid-19; its prevention and management in the light of Unani medicine’ di dalam *Science of The Total Environment*. Ed. Barceló, Damià. Vol. 728. hlmn. 279–295. Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0048969720323767?via%3Dihub>

- Ntrallou, Konstantina, Gika, Helen & Tsochatzis, Emmanouil. (2020). 'Analytical and Sample Preparation Techniques for the Determination of Food Colorants in Food Matrices' di dalam Foods. Ed. Smith, Christopher John. Vol. 9(1). Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.mdpi.com/2304-8158/9/1/58>
- Polyphenols. (t.t.). Cyanidin 3-glucoside. Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://polyphenols.com/cyanidin-products/cyanidin-3-glucoside-article132-186.html>
- Royal Botanical Garden Kew. (dikemaskini 2017). *Plant of the world online: Santalum album L.* Dicapai pada 20 Julai 2020 dari URL: <http://www.plantsoftheworldonline.org/taxon/urn:lsid:ipni.org:names:780592-1#source-KBD>
- _____. (dikemaskini 2017). *Plant of the world online: Ziziphus spina-christi.* Dicapai pada 21 Julai 2020 dari URL: <http://powo.science.kew.org/taxon/719427-1>
- Tibbetts, G. R. (1956). 'Pre-Islamic Arabia and South-East Asia' di dalam Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 29(3). Singapura: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Wang, Shi-xin et al. (2020). 'Diagnosis and treatment of novel coronavirus pneumonia based on the theory of traditional Chinese medicine' di dalam Journal of integrative medicine. Ed. Ling, Chang-quan et al. Vol. 18(4). Dicapai pada 25 Julai 2020 dari URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2095496420300376?via%3Dihub>

PANDEMIK COVID-19 DAN KESANNYA KEPADA AMALAN SOLAT BERJEMAAH DALAM KALANGAN MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA

Abd Hakim Mohad
Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM
E-mel: abdhakim@usim.edu.my

Ros Aiza Mohd Mokhtar
Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM
E-mel: rosaiza@usim.edu.my

Latifah Abdul Latiff
Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM
E-mel: latifah@usim.edu.my

ABSTRAK

Tahun 2020 tercatat dalam sejarah sebagai tarikh yang sangat signifikan dalam kehidupan manusia kerana pandemik COVID-19. Sejak awal tahun hingga kini, kita disajikan dengan berita tentang penularan wabak ini, bersama dengan data jumlah jangkitan dan kematian yang berlaku di seluruh dunia. Sehingga hari ini (30/5/2020) seramai 6,047,421 orang telah dijangkiti, dengan 367,149 kematian. Hampir semua negara membuat *lock-down* atau kawalan pergerakan untuk memutuskan rangkaian wabak ini sebagaimana yang dicadangkan WHO. Malaysia juga tidak terkecuali, di mana Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) telah diisytiharkan bermula 18 Mac 2020 hingga 9 June 2020. Kesannya kepada masyarakat dapat dirasai dalam semua aspek kehidupan termasuklah dalam hal berkaitan agama. Makalah ini membincangkan tentang kesan COVID-19 dalam amalan solat berjemaah dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Ia adalah hasil kajian yang dibuat menggunakan kaedah kualitatif. Data yang diperolehi adalah hasil kajian perpustakaan dan temu bual dengan para agamawan dan ahli akademik. Data dianalisis secara deskriptif interpretif. Fokus perbincangan adalah pada amalan solat Jumaat, Solat Terawih dan Solat Hari Raya Aidilfitri. Kajian mendapati bahawa amalan solat berjemaah berpusat di rumah dan ketua keluarga memainkan peranan yang sangat penting dalam melaksanakannya. Ini adalah perubahan yang sangat signifikan dalam normal baharu amalan agama masyarakat Islam di Malaysia.

Kata Kunci : COVID-19, Islam, perubahan, Agama, Malaysia.

PENDAHULUAN

Kita semua sedia maklum bahawa dunia hari ini sedang menghadapi cabaran yang begitu hebat akibat penularan pandemik COVID-19. Ketika proposal ini ditulis seramai 2,522,378 orang yang dijangkiti virus ini, manakala 174,289 telah pun meninggal dunia kerananya. Di Malaysia sahaja seramai 5,482 orang yang dijangkiti, dan menyebabkan 92 kematian (<https://www.worldmeters.info>). Dunia mengalami kesan yang amat dahsyat sama ada dari segi ekonomi mahu pun sosial. Kehidupan manusia mengalami

perubahan yang amat drastik. Kita tidak lagi bebas bergerak, bahkan terkurung di kediaman masing-masing. Kita terpaksa melakukan penjarakan sosial sebagai satu langkah untuk memutuskan rantaian COVID-19. Sekolah, universiti, pejabat, kompleks membeli-belah, restoran bahkan rumah ibadah tidak dibuka seperti biasa (Kementerian Kesihatan Malaysia, 2020).

LATAR BELAKANG COVID-19

Hujung Disember 2019, menyaksikan bermulanya penularan pneumonia yang dicirikan dengan demam, batuk kering dan keletihan, serta simptom gastrousus. Ia dikatakan berpunca dari sebuah pasar borong makanan laut “Huanan Seafood Wholesale Market”, di Wuhan, Hubei, China. Pada awalnya dilaporkan bahawa pada Disember 2019, lebih kurang 66% pekerja di sana telah dijangkiti wabak penyakit tersebut yang dikenali sebagai COVID-19. Pasar tersebut telah ditutup pada 1 Januari 2020 selepas autoriti kesihatan tempatan mengisytiharkan amaran epidemik pada 31 Disember 2019. Namun pada bulan berikutnya (Januari) ribuan rakyat negara itu dari pelbagai daerah seperti Hubei, Zhejiang, Guangdong, Henan, Hunan, turut terkena jangkitan. Bandar-bandar besar seperti Beijing dan Shanghai juga tidak terkecuali. Lebih membimbangkan apabila penyakit ini merebak ke negara-negara lain seperti Thailand, Jepun, Korea Selatan, Vietnam, German, Amerika Syarikat dan Singapura dalam masa yang singkat.

Di Malaysia, kes COVID-19 yang pertama dikesan pada 23 Januari 2020 membabitkan tiga warga China yang masuk ke Malaysia melalui Johor dari Singapura (<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/666122/kronologi-COVID-19-di-malaysia>). Ketika ini (13 Ogos 2020), terdapat 9219 kes positif COVID-19 di Malaysia dengan 125 kes kematian (1.37%) (<https://kpkkesihatan.com/2020/08/13/kenyataan-akhbar-kpk-13-ogos-2020-situasi-semasa-jangkitan-penyakit-coronavirus-2019-COVID-19-di-malaysia/>)

KESAN COVID-19 KEPADA MASYARAKAT

Masyarakat dunia umumnya dan Malaysia khususnya sangat terkesan dengan kehadiran COVID-19. Pertama sekali tentunya ia melibatkan faktor kesihatan. Mereka yang terkena jangkitan sudah pasti merasai penderitaan secara langsung. Manakala ahli keluarga dan sahabat handai pula akan turut terganggu kerana mereka juga berpotensi untuk menjadi mangsa yang seterusnya memandangkan virus berkeupayaan untuk merebak dengan cepat. COVID-19 telah merebak ke 215 buah negara dan menjangkiti 21,000,000 orang, dengan jumlah kematian melebihi 757,000 orang. (<https://www.worldmeters.info>).

Di Malaysia, telah berlaku peningkatan kes Covid-19 secara mendadak, iaitu 190 kes pada 15 Mac 2020, disusuli 125 kes baharu pada 16 Mac 2020. Keadaan ini telah menimbulkan kerisauan banyak pihak dan kerajaan Malaysia telah memutuskan untuk melaksanakan Perintah Kawalan Pergerakan, mulai 18 Mac 2020, di seluruh negara. Perintah kawalan ini dibuat di bawah Akta Pencegahan dan Pengawalan Penyakit Berjangkit 1988 dan Akta Polis 1967. Perintah Kawalan Pergerakan ini meliputi; larangan menyeluruh pergerakan dan perhimpunan ramai di seluruh negara termasuk aktiviti keagamaan, sukan, sosial dan budaya. Untuk menguatkuasakan larangan ini, semua rumah ibadat dan premis perniagaan diarahkan ditutup, kecuali pasaraya, pasar awam, kedai runcit dan kedai serbaneka yang

menjual barangan keperluan harian. Khusus untuk umat Islam, penangguhan semua aktiviti keagamaan di masjid dan surau termasuk Solat Jumaat (Perutusan Khas YAB Perdana Menteri Mengenai COVID-19, 16 Mac 2020).

Selain itu kerajaan turut mengarahkan penutupan semua pusat pendidikan di semua peringkat seperti taska, sekolah rendah, sekolah menengah, pusat Latihan dan university turut diarahkan tutup. Begitu juga premis kerajaan dan swasta kecuali yang terlibat dengan perkhidmatan penting negara atau *essential services* (Perutusan Khas YAB Perdana Menteri Mengenai COVID-19, 16 Mac 2020).

Kehidupan seharian masyarakat di era COVID-19 semakin dirasai apabila kerajaan mula melaksanakan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) bertujuan untuk memutuskan rantaian COVID-19. Kerja dan rutin harian telah berubah secara tiba-tiba. Semua terpaksa berkurung di rumah bermula dari 18 Mac 2020 hingga 9 June 2020 (<http://www.astroawani.com/berita-malaysia/pkpb-tamat-diganti-dengan-pkp-pemulihan-mulai-10-jun-246050>).

Kesan langsung daripada langkah yang diambil kerajaan ialah dari segi ekonomi. Kebanyakan perniagaan terpaksa dihentikan untuk sementara waktu, seperti restoran, *shopping mall*, perkilangan dan sebagainya. Justeru kerajaan telah memperkenalkan beberapa Langkah proaktif untuk membantu rakyat yang terjejas akibat penularan COVID-19. Antaranya ialah dengan melaksanakan Pakej Rangsangan Ekonomi Prihatin Rakyat atau PRIHATIN Pakej yang berjumlah RM250 bilion ini dijangka akan dapat membantu meringankan beban rakyat dan komuniti perniagaan. Daripada jumlah tersebut, hampir RM128 bilion disalurkan untuk melindungi kebajikan rakyat, RM100 bilion untuk menyokong perniagaan termasuk Perusahaan Kecil dan Sederhana (PKS) dan RM22 bilion untuk memperkukuh ekonomi negara manakala. Kerajaan juga menyediakan Bantuan Prihatin Nasional iaitu pemberian tunai secara one-off dengan peruntukan hampir RM10 bilion dan buat pertama kali akan disalurkan juga kepada kumpulan M40. Golongan ini termasuk pekerja swasta, peneroka FELDA, petani, nelayan, peniaga kecil dan semua yang tergolong dalam kumpulan M40 dan ke bawah (<https://www.treasury.gov.my/pdf/Booklet-PRIHATIN-BM.pdf>).

Pakej rangsangan ekonomi yang sebegini besar, tidak pernah berlaku sebelum ini. Hal ini sudah cukup bagi menggambarkan betapa besarnya impak COVID-19 kepada kita semua. Selain daripada mencetuskan masalah ekonomi, pandemik ini juga turut memberi kesan mendalam kepada aspek sosial masyarakat keseluruhannya. Kita terpaksa berkurung di rumah dan sentiasa menjarakkan diri antara satu sama lain apabila berurusan di luar rumah. Inilah normal baharu yang perlu dipatuhi demi menjaga keselamatan bersama.

KESAN COVID-19 DALAM HAL IBADAH UMAT ISLAM

Tempoh PKP yang dikuat kuasakan oleh kerajaan bermula 18 Mac 2020 hingga 10 Jun 2020, menyaksikan umat Islam menjani ibadah mengikut normal baharu yang tidak pernah dialami sebelum ini. Di Negeri Sembilan misalnya, Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan membuat ketetapan bahawa solat berjemaah termasuk solat Jumaat serta sebarang aktiviti berkaitan tidak diadakan di masjid dan surau negeri itu selama 10 hari bermula 17 hingga 26 Mac 2020. Tarikh ini telah dianjak hingga 9 Jun 2020 (<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/665783/covid-19-tiada-solat-jemaah-jumaat-di-masjid-selama-10-hari-mufti-ns>).

Antara kesan langsung COVID-19 yang dapat dilihat ialah arahan untuk bersembahyang Zohor di rumah bagi menggantikan sembahyang Jumaat di masjid. Selain itu umat Islam juga terpaksa melaksanakan sembahyang tarawih di rumah pada bulan Ramadhan yang lalu. Kemeriahan bulan Ramadhan tidak lagi dapat dirasakan seperti sebelumnya. Hal yang sama juga berlaku ketika umat Islam menyambut Hari Raya Aidilfitri, di mana sekali lagi umat Islam terpaksa melaksanakan sembahyang Sunat Eidul Fitri di rumah dan bukannya di surau atau di masjid sebagaimana kebiasaannya.

Menurut Mufti Negeri Sembilan, Datuk Mohd Yusof Ahmad, ketetapan itu dibuat berdasarkan taklimat oleh Kementerian Kesihatan (KKM) dan perbincangan ahli Mesyuarat Jawatankuasa Muzakarah Khas yang bersidang. Situasi terkini COVID-19 dilihat semakin kritikal susulan gelombang kedua penularan selepas penemuan kes positif dalam kalangan 16,000 jemaah yang menghadiri Jodh Qudama dan Ulama Malaysia, anjuran jemaah tabligh di Masjid Jamek Sri Petaling, Kuala Lumpur. Justeru, muzakarah berpandangan bahawa semua aktiviti masjid dan surau termasuk solat berjemaah dan solat Jumaat perlu dihentikan sementara. “Dalam tempoh itu, semua masjid dan surau dinasihatkan untuk membuat operasi pembersihan dan penyahkuman sebagai langkah keselamatan bagi mengelakkan jangkitan (<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/665783/covid-19-tiada-solat-jemaah-jumaat-di-masjid-selama-10-hari-mufti-ns>).

PERANAN KETUA KELUARGA DALAM MELAKSANAKAN IBADAH

Kehadiran COVID-19 tidak hanya mengubah normal sosial dalam hubungan kemasyarakatan. Ia turut memberi kesan dalam hal berkaitan peranan ketua keluarga muslim. Ketua keluarga mula belajar untuk memikul tanggungjawab sebagai imam atau ketua dalam melaksanakan ibadah sembahyang seperti sembahyang sunat Terawih dan Eidul Fitri. Sebelum ini hanya imam di surau dan masjid sahaja memikul tugas sebagai imam. Hal ini sebenarnya telah membuka peluang kepada para suami untuk memimpin sembahyang sunat Terawih dan Eidul Fitri di rumah masing-masing (<https://www.hmetro.com.my/addin/2020/04/567132/peluang-suami-menjadi-imam-tarawih>).

Menurut informan 1, antara pengalaman berharga yang dialaminya sewaktu COVID-19 ialah menjadi imam sembahyang sunat Terawih dan Eidul Fitri untuk keluarganya. Sepanjang hidupnya selama 45 tahun, ini kali pertama dia melakukannya. Dia juga percaya bahawa, orang lain juga melakukan perkara yang sama. Baginya, inilah peluang untuk dia mengamalkan pelajaran yang dipelajarinya sewaktu di bangku sekolah dahulu.

PENUTUP

COVID-19 bukan sekadar penyakit berjangkit biasa. Hingga sekarang, masih belum reda. Saban hari angka mereka yang dijangkiti dan mereka yang menemui ajal akibat pandemik ini semakin meningkat. Setakat ini di seluruh dunia, belum ada tanda-tanda bahawa ia akan reda dalam masa terdekat. Namun demikian, Malaysia mencatatkan angka yang kecil dan boleh dikawal. Al-hamdulillah, ini satu pencapaian baik buat negara kita.

Dari sudut yang lain, ia telah mengubah cara hidup masyarakat secara keseluruhannya. Tidak ada yang terkecuali. Bahkan dalam hal amal ibadah sekali pun, kita dapat merasai kesannya. Ternyata COVID-19 telah memberi kesan mendalam terhadap amalan sembahyang berjemaah di negara kita, khususnya sembahyang fardhu Jumaat, sunat Terawih dan Eidul Fitri.

RUJUKAN

Perutusan Khas YAB Perdana Menteri Mengenai COVID-19, 16 Mac 2020.

Yi-Chi Wua, Ching-Sung Chena, Yu-Jiun Chana. 2020. The outbreak of COVID-19: An overview. Journal of China Medical Association.

<http://www.astroawani.com/berita-malaysia/pkpb-tamat-diganti-dengan-pkp-pemulihan-mulai-10-jun-246050>

<https://www.who.int/news-room/detail/27-04-2020-who-timeline---COVID-19>

<https://www.worldmeters.info>

Kementerian Kesihatan Malaysia, 2020

<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/666122/kronologi-COVID-19-di-malaysia>

<https://muftiwp.gov.my/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/4318-al-kafi-1657-hukum-solat-jumaat-dalam-suasana-COVID-19>

<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/665783/COVID-19-tiada-solat-jemaah-jumaat-di-masjid-selama-10-hari-mufti-ns>

<https://www.pmo.gov.my/ms/2020/03/perutusan-khas-yab-perdana-menteri-mengenai-COVID-19-16-mac-2020-2/>

<http://www.astroawani.com/berita-malaysia/normal-baharu-ini-kelainan-menyambut-aidilfitri-dalam-suasana-pandemik-243938>

<https://www.treasury.gov.my/pdf/Booklet-PRIHATIN-BM.pdf>

<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/666122/kronologi-COVID-19-di-malaysia>

<https://kpkesihatan.com/2020/08/13/kenyataan-akhbar-kpk-13-ogos-2020-situasi-semasa-jangkitan-penyakit-coronavirus-2019-COVID-19-di-malaysia/>

<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/665783/covid-19-tiada-solat-jemaah-jumaat-di-masjid-selama-10-hari-mufti-ns>

PERSEPSI AWAL PELAJAR UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA TERHADAP KURSUS FALSAFAH DAN ISU SEMASA.

Ros Aiza binti Mohd Mokhtar

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

E-mel: rosaiza@usim.edu.my

Siti Nor Baya binti Mat Yacob

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

E-mel: sitinorbaya@usim.edu.my

Siti Nor Azhani binti Mohd Tohar

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

E-mel: azhanitohar@usim.edu.my

Abd Hakim bin Mohad

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

E-mel: abdhakim@usim.edu.my

ABSTRAK

Kursus Falsafah dan Isu Semasa merupakan salah satu kursus wajib universiti yang baru diperkenalkan oleh Kementerian Pengajian Tinggi untuk pelajar Institut Pengajian Tinggi Awam di Malaysia bermula September 2019. Kursus ini telah mula diambil oleh pelajar Universiti Sains Islam Malaysia bermula semester II, 2019/2020. Pada dasarnya, kursus ini dibangunkan untuk pelajar sebagai pendedahan kepada Ilmu Falsafah, Falsafah Pendidikan Kebangsaan dan Rukun Negara yang menjadi tunjang kepada Malaysia. Selain itu, perbincangan berkaitan isu-isu kontemporari dalam aspek Falsafah dan Isu Semasa diharapkan dapat melahirkan pelajar yang lebih kritis dalam menangani permasalahan dalam kehidupan mereka dan dalam masa yang sama berupaya menjadikan falsafah sebagai asas bagi menjalin dialog antara budaya serta memupuk nilai seponya. Oleh itu, makalah ini bertujuan meneroka persepsi awal pelajar USIM terhadap kursus ini. Kajian ini merupakan kajian kualitatif di mana sekumpulan pelajar telah diminta menjawab beberapa soalan pada hari pertama mereka menghadiri kuliah bagi kursus ini iaitu sepuluh minit sebelum kelas tamat. Data kemudiannya dianalisis secara deskriptif interpretatif. Hasil kajian menunjukkan bahawa, walaupun pelajar menganggap kursus ini sebagai kursus yang berat, namun, mereka sedar tentang kepentingan kursus ini serta mengharapkan kursus ini menjadikan mereka lebih berfikiran rasional, kritis serta berupaya mencari jawapan yang terbaik dalam menyelesaikan masalah dalam kehidupan mereka. Kajian ini penting sebagai input awal kepada tenaga pengajar kursus ini di USIM khususnya dan di IPT amnya sebagai persediaan dan penambahkaian dalam pelaksanaan kursus ini pada semester-semester yang akan datang.

Kata kunci: Falsafah, persepsi, rasional, kritis, USIM

PENDAHULUAN

Kursus Falsafah dan Isu Semasa merupakan salah satu kursus wajib universiti yang baru diperkenalkan oleh Kementerian Pengajian Tinggi untuk pelajar Institut Pengajian Tinggi Awam di Malaysia bermula September 2019 bagi menggantikan dua kursus wajib universiti yang ditawarkan sebelum ini iaitu Tamadun Islam dan Tamadun Asia serta Hubungan Etnik. Manakala di peringkat USIM pula, kursus ini telah ditawarkan buat pertama kalinya kepada pelajar tahun satu, bermula semester II, 2019/2020. Pada dasarnya, kursus ini dibangunkan untuk pelajar sebagai pendedahan kepada Ilmu Falsafah, Falsafah Pendidikan Kebangsaan dan Rukun Negara yang menjadi tunjang kepada Malaysia. Selain itu, perbincangan berkaitan isu-isu kontemporari dalam aspek Falsafah dan Isu Semasa dijangka dapat melahirkan pelajar yang lebih kritis dalam menangani permasalahan dalam kehidupan mereka. Oleh itu, makalah ini bertujuan meneroka persepsi pelajar USIM terhadap kursus ini. Selain daripada penawaran kursus ini merupakan yang pertama, pelaksanaan PdP kursus ini juga telah berubah daripada secara bersemuka kepada atas talian sepenuhnya sama ada secara segerak (*synchronous*) mahupun (*asynchronous*) bermula 1 Jun 2020 disebabkan oleh masalah covid 19 yang melanda dunia. Dengan itu, kajian ini penting mengambil kira dua perkara tersebut.

METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kualitatif terhadap sekumpulan pelajar yang telah mengambil kursus ini daripada dua fakulti yang berbeza di USIM iaitu Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan dan juga Fakulti Syariah dan Undang-undang. Pelajar telah diminta menjawab empat soalan berkenaan pengalaman belajar falsafah, tanggapan terhadap perkataan falsafah, cadangan supaya pembelajaran falsafah lebih menarik dan harapan mereka terhadap subjek falsafah. Oleh kerana kajian ini merupakan kajian pra dan pasca (*pre and post studies*), pelajar telah diminta menjawab soalan yang sama sebanyak dua kali iaitu pada hari pertama mereka menghadiri kuliah bagi kursus ini iaitu sepuluh minit sebelum kelas tamat dan pada hari terakhir kelas bagi subjek ini. Penyelidik seterusnya memilih secara rawak sepuluh data untuk dianalisis iaitu lima responden daripada FKP dan lima responden daripada FSU. Manakala, taburan jantina pula adalah sama rata iaitu lima responden lelaki dan lima responden perempuan. Data kemudiannya dianalisis secara deskriptif interpretatif.

DATA DAN PERBINCANGAN

Rajah 1 hingga 4 merupakan penjelasan pelajar tentang keempat-empat soalan yang diutarakan. Jawapan responden terbahagi kepada dua komponen iaitu jawapan sebelum memulakan pembelajaran kursus falsafah dan juga jawapan setelah tamat pembelajaran kursus falsafah.

Rajah 1: Pengalaman belajar subjek Falsafah.

Soalan 1: Pernahkah anda belajar subjek Falsafah sebelum ini?	
Sebelum	Selepas

Informan 1	Tidak, sebelum ini kami hanya belajar subjek Mantiq semasa STAM dan SMA di mana subjek ini membincangkan dan mengetengahkan logik sesuatu perkara menurut akal dan merupakan perkara yang berlawanan dengan falsafah.	Belum Pernah tetapi mungkin saya pernah jumpa subjek yang agak sama seperti falsafah ketika saya belajar pada peringkat Sijil Tinggi Agama Malaysia iaitu subjek Mantiq yang mana subjek ini juga memerlukan kita untuk berfikir lebih mendalam mengenai sesuatu perkara yang kita lihat.
Informan 2	Saya tidak pernah belajar subjek Falsafah kerana tidak ada dalam silibus pembelajaran di sekolah lama saya.	Belum pernah.
Informan 3	Saya tidak pernah mengambil subjek Falsafah seelum ini kerana subjek ini tiada dalam silibus sekolah saya dari peringkat rendah hingga ke peringkat menengah.	Tidak pernah.
Informan 4	Saya tidak pernah belajar sebjek Falsafah sebelum ini kerana pembelajaran semasa sekolah menengah bukanlah beraras tinggi. Manakala subjek falsafah memerlukan pemikiran aras tinggi iaitu tahap universiti.	Tidak pernah.
Informan 5	Tidak.	Tidak pernah belajar subjek falsafah tetapi pernah membuat tugas berkaitan falsafah.
Informan 6	Tidak, saya belum pernah belajar subjek Falsafah sebelum ini.	Tidak
Informan 7	Tidak pernah.	Tidak pernah
Informan 8	Tidak, saya tidak pernah belajar subjek ini.	Tidak
Informan 9	Tidak pernah.	tidak
Informan 10	Tidak pernah.	tidak pernah

Data menunjukkan bahawa 9 responden belum pernah mengikuti kursus falsafah sebelum ini, manakala seorang pelajar telah mengikut kursus Mantik yang menitik-beratkan kaedah logik dalam berfikir, yang mana persoalan logik merupakan salah satu persoalan penting dalam falsafah. Secara dasarnya tiada perbezaan jawapan responden sebelum dan selepas mengikuti kursus Falsafah.

Rajah 2: Tanggapan awal tentang Falsafah.

Soalan 2: Apa yang ada dalam minda anda apabila mendengar perkataan ‘falsafah’?		
	Sebelum	Selepas
Informan 1	Perkara pertama yang ada dalam minda kami semasa mendengar perkataan	Berfikir secara mendalam mengenai sesuatu apa yang kita

	falsafah ialah persoalan demi persoalan bagi mencari kebenaran tentang hakikat sesuatu perkara.	lihat dan menggunakan akal yang diberikan dengan berfikir secara rasional, kreatif dan kritis agar falasi dapat dielakkan dari pemikiran kita.
Informan 2	Perkara pertama yang ada dalam fikiran saya apabila mendengar perkataan Falsafah ialah persoalan demi persoalan bagi mencari kebenaran tentang hakikat sesuatu perkara walaupun telah diberikan jawapan.	Persoalan yang timbul dalam pemikiran seseorang dan memerlukan jawapan walaupun jawapan yang dikecapi tidak memuaskan hati dan menimbulkan persoalan baru.
Informan 3	Apabila mendengar perkataan 'Falsafah', perkara pertama yang terlintas dalam fikiran saya ialah falsafah merupakan satu bidang yang bertujuan untuk mencari kebenaran dan cara manusia berfikir untuk menyelesaikan masalah dan memerlukan seseorang itu banyak berfikir dengan logik.	Banyak menggunakan akal fikiran.
Informan 4	Yang ada dalam minda saya apabila mendengar perkataan 'falsafah' adalah berfikiran tinggi dan terbuka dan mencari solusi dalam menyelesaikan sesuatu permasalahan dengan baik.	Suatu ilmu yang tinggi yang tidak belajar di sekolah rendah mahupun sekolah menengah.
Informan 5	Falsafah adalah lebih kepada kebenaran. Falsafah juga memikirkan sesuatu dengan lebih mendalam.	Satu ilmu yang mendalam tentang kehidupan dan tentang isu yang berlaku.
Informan 6	Apa yang terlintas dalam minda saya ialah bagaimana proses seseorang manusia itu berfikir akan sesuatu entiti.	Suatu pemikiran yang mendalam mengenai sesuatu perkara.
Informan 7	Tokoh-tokoh falsafah.	Mempunyai banyak pandangan dan teori.
Informan 8	Perkara pertama yang saya terfikir ialah tentang pegangan-pegangan ahli falsafah dalam berbicara dan berfikir.	Suatu ilmu tentang kehidupan.
Informan 9	Falsafah bagi saya adalah sebuah prinsip, pendapat, pegangan dan pandangan seseorang terhadap sesuatu perkara.	sebuah ilmu yang sarat dengan teori-teori baru
Informan 10	Perkara yang perlu dibaca dan difikirkan.	Falsafah adalah satu pemikiran yang berbeza dari kebiasaan dinyatakan oleh para falsafah.

Data menunjukkan bahawa, sebelum mengikuti kursus Falsafah 8 responden mengaitkan perkataan falsafah dengan aktiviti berfikir dan seterusnya bertujuan mencari kebenaran. Manakala, seorang

responden mengaitkan falsafah dengan tokoh falsafah dan seorang responden lagi mengaitkan falsafah dengan prinsip. Selepas mengikuti kursus Falsafah pula, responden mempunyai tanggapan yang lebih luas iaitu falsafah merupakan ilmu tentang kehidupan, namun tinggi perbahasannya kerana sarat dengan teori. Di samping itu, falsafah juga menekankan aktiviti berfikir dengan mendalam, rasional, kritis bagi mengelakkan falasi. Dalam konteks ini, bolehlah dikatakan tanggapan responden tentang perkataan falsafah adalah lebih luas.

Rajah 3: Cadangan supaya kelas Falsafah lebih menarik.

Soalan 3: Apakah cadangan anda untuk kelas Falsafah supaya ia lebih menarik.		
	Sebelum	Selepas
Informan 1	Cadangan saya untuk kelas Falsafah lebih menarik adalah dengan menjadikan persekitaran kelas lebih bersifat terbuka. Oleh itu, kita dapat bertukar pendapat antara satu sama lain dan mengaplikasikan falsafah dalam kehidupan seharian.	Mungkin pensyarah boleh menarik pelajar untuk belajar luar dari suasana Kulliah seperti suasana taman-taman dan lain-lain persekitaran yang agak tenang supaya idea serta pemikiran dari pelajar lebih meluas dan lebih segar untuk menerapkan segala apa yang dipelajari di dalam subjek falsafah serta juga tidak kurangnya dapat lebih memudahkan komunikasi antara pensyarah dan pelajar jika dibandingkan di dalam Kulliah yang tidak begitu tenang dan harmoni persekitarannya berbanding di luar persekitaran kuliah yang mana alam sekitarnya lebih aman, harmoni dan tenang sekaligus memudahkan ilmu untuk masuk ke dalam jiwa setiap pelajar khususnya untuk subjek falsafah yang memerlukan pelajar untuk berfikir dengan rasional, kreatif dan kritis.
Informan 2	Cadangan saya untuk kelas Falsafah lebih menarik adalah dengan menjadikan persekitaran kelas bersifat lebih terbuka. Oleh itu, kita dapat bertukar pendapat antara satu sama lain dan mengaplikasikan falsafah dalam kehidupan seharian	Mengajak pelajar berfikir tentang sesuatu perkara dan memberi kefahaman tentang perkara tersebut sehingga timbul persoalan.
Informan 3	Cadangan saya untuk menjadikan kelas falsafah supaya ia lebih menarik ialah setiap bab dalam subjek ini disertakan dengan video dan penerangan yang	slide yang lebih ringkas dan berwarna warni.

	mudah difahami, serta diselitkan dengan sejarah tokoh-tokoh ahli falsafah.	
Informan 4	Cadangan saya untuk kelas Falsafah supaya ia lebih menarik adalah sentiasa membuat aktiviti berlainan setiap minggu. Contohnya, membuat kuiz semasa proses pembelajaran supaya kelas menjadi lebih seronok. Selain itu, membuat sesi soal jawab untuk menguji kefahaman pelajar.	Cadangan saya untuk kelas falsafah supaya ia lebih menarik dengan mengadakan kuiz supaya kelas menjadi lebih seronok.
Informan 5	Belajar menggunakan GOALS di mana pensyarah masukkan soalan dan pelajar akan jawab. Dari situ, pelajar dapat mengembangkan lagi tentang falsafah, tidak hanya dalam kelas sahaja.	Menyediakan video yang menarik tentang falsafah untuk ditonton oleh pelajar supaya pelajar tidak mengantuk ketika dalam kelas.
Informan 6	Cadangan saya supaya kelas falsafah menjadi lebih menarik ialah dengan melakukan lawatan ilmiah ke muzium supaya pelajar terasa berkait dengan ahli falsafah.	Sudah cukup menarik.
Informan 7	Ada tayangan video mengenai subjek falsafah.	Lebih banyak mengaitkan dengan cerita.
Informan 8	Memperbanyakkan tontonan video-video yang menarik bagi membuka minda mahasiswa dan mahasiswi.	Memperbanyakkan cerita-cerita ketika pembelajaran.
Informan 9	Cadangan saya untuk tambah baik kelas ini adalah dengan memperbanyakkan kisah-kisah tokoh terdahulu serta kaitannya dengan falsafah agar pelajar tidak hilang fokus di dalam kelas.	Perbanyakkan penceritaan dan tayangan video
Informan 10	Buat games, hubungan dua hala.	Dilakukan dalam bentuk penceritaan atau video kreatif.

Data menunjukkan bahawa, sebelum mengikuti kursus Falsafah responden mencadangkan beberapa aktiviti yang mereka fikirkan boleh menjadikan kelas lebih menarik seperti mengadakan kelas di luar bilik kuliah seperti dalam persekitaran alam semula jadi yang menyegarkan, mengadakan lawatan sambil belajar, menayang video-video yang menarik berkaitan kursus Falsafah, mengadakan *games* dan kuiz dan sebagainya. Manakala, setelah tamat kusus ini, sebahagian responden masih mencadangkan perkara yang hampir sama. Hanya seorang pelajar yang menyatakan pembelajaran Falsafah sudah cukup menarik.

Rajah 4: Harapan terhadap kursus Falsafah.

Soalan 4: Apakah harapan anda terhadap subjek Falsafah?		
	Sebelum	Selepas
Informan 1	Harapan saya agar subjek Falsafah ini diwajibkan oleh setiap universiti untuk para mahasiswa mempelajarinya dan melahirkan para graduan yang berfikiran luas dan bersifat lebih terbuka. Selain itu, harapan saya juga agar semua mahasiswa menguasai subjek Falsafah dengan lebih mendalam kerana subjek Falsafah ini merupakan ilmu yang sangat penting dalam kehidupan. Dan akhir sekali, saya berharap agar subjek Falsafah dapat melahirkan graduan yang berkualiti tinggi dan berpotensi untuk lebih berjaya pada masa-masa yang mendatang serta menerapkan apa yang dipelajaridi dalam Falsafah serta mempraktikkan dalam kehidupan.	Saya berharap agar subjek falsafah ini akan menjadi salah satu medan dan penumpuan yang lebih tinggi bagi para pelajar untuk menjadikan seseorang pelajar itu lebih berfikir secara mendalam dan ke hadapan serta dapat menerapkan nilai-nilai yang ada pada falsafah itu dalam kehidupan seharian dan akhir sekali saya berharap agar subjek ini dapat melahirkan pelajar yang berpotensi tinggi dan berkualiti terutamanya dalam bidang-bidang ilmu yang ada dalam falsafah sekaligus dapat membangunkan sesebuah negara yang sarat dan padat dengan ilmu falsafah yang berkualiti...Insha Allah.
Informan 2	Harapan saya adalah supaya subjek Falsafah mengajar saya cara berfikir dengan betul terutamanya dalam hal-hal Akidah supaya tidak terpesong. Saya juga mengharapkan segala persoalan-persoalan yang timbul di dalam benak kepala saya terjawab dan ingin mengetahui falsafah di sebalik apa-apa kejadian agar lebih bersemangat dalam menempuh rintangan kehidupan.	Lebih ramai pelajar yang tertarik dengan subjek ini serta dapat berkongsi ilmu dengan orang lain.
Informan 3	Harapam saya ialah supaya saya dapat belajar dan memahami subjek ini dengan lebih mendalam supaya saya dapat berfikir ke arah kebenaran dan dapat diterima oleh akal.	harapan saya adalah setiap ilmu yang benar dalam huraian yang terdapat di dalam subjek falsafah dapat saya praktikkan.
Informan 4	Harapan saya terhadap subjek Falsafah agar dapat mengetahui cara berfikir tokoh-tokoh terdahulu dalam menyelesaikan sesuatu persoalan. Selain itu, dapat memahami apa yang dipelajari dalam subjek falsafah dengan baik.	Harapan saya tentang subjek falsafah agar dapat memahami ilmu falsafah dengan baik.

Informan 5	Saya harap saya dapat memahami dengan lebih mendalam segala apa yang dipelajari dalam subjek falsafah.	Saya berharap agar saya dapat memahami beberapa ilmu tentang falsafah dan faham apa yang diajari oleh pensyarah di dalam kelas
Informan 6	Harapan saya untuk subjek falsafah ialah agar subjek ini terus menjadi subjek yang harus diambil pelajar supaya pelajar lebih banyak berfikir.	Berharap agar semua anggota masyarakat dapat mempelajarinya.
Informan 7	Subjek falsafah boleh menjadi subjek yang menarik untuk dipelajari.	Supaya ia dapat mengubah konsep hidup saya ke arah yang lebih baik.
Informan 8	Dapat mempelajari dan menjadi subjek yang diingati.	Dapat belajar dengan lebih tekun dan lebih difahami selepas ini.
Informan 9	Saya harap dengan adanya subjek falsafah ini dapat membuka minda pelajar terhadap peri pentingnya prinsip yang betul dalam memacu kehidupan.	saya harap subjek falsafah dapat berkembang dan menjadi subjek yang diminati pelajar.
Informan 10	Harapan saya supaya subjek ini menjadi asas bagi semua pelajar dan diketahui oleh semua masyarakat kerana subjek ini sangat membantu perkembangan fikiran.	Harapan saya supaya lebih ramai orang mendalami ilmu falsafah.

Data menunjukkan bahawa, sebelum mengikuti kursus Falsafah responden menyatakan harapan mereka agar kursus ini terus diwajibkan kepada pelajar kerana merasakan kepentingannya dalam membantu mengembangkan aktiviti berfikir pelajar. Dalam masa yang sama, mereka mengharapkan agar dapat memahami kursus ini dengan baik. Manakala, setelah tamat kusus ini, responden menyatakan harapan-harapan yang lebih tinggi seperti lebih ramai orang mendalami ilmu falsafah. Di samping itu, kebanyakan responden mengharapkan mereka dapat terus belajar falsafah dengan tekun, memahaminya serta mempraktikkan ilmu yang mereka pelajari dalam kehidupan.

PENUTUP

Dapatlah disimpulkan bahawa persepsi pelajar terhadap kursus falsafah sangat positif. Walaupun pelajar menganggap kursus ini sebagai kursus yang berat atau perbahasan tentang isu-isu di peringkat yang tinggi, namun, mereka sedar tentang kepentingan kursus ini serta mengharapkan kursus ini menjadikan mereka lebih berfikiran rasional, kritis serta berupaya mencari jawapan yang terbaik dalam menyelesaikan masalah dalam kehidupan mereka. Kajian ini penting sebagai input awal kepada tenaga pengajar kursus ini di USIM khususnya dan di IPT amnya sebagai persediaan dan penambahkiaan dalam pelaksanaan kursus ini pada semester-semester yang akan datang.

RUJUKAN

Abdul Latif Samian. (1993). *Pengenalan Sejarah Dan Falsafah Sains*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Dzul kifli Abdul Razak & Rosnani Hashim. (2019). *Falsafah Pendidikan Kebangsaan Dan Pelaksanaannya Pasca 2020*. Gombak: IIUM Press.

Ros Aiza Mohd Mokhtar et al. (2011). *Kemahiran Insaniah dalam Pembelajaran Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia: Perspektif Pelajar Universiti Malaysia Sabah*. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.

Ros Aiza Mohd Mokhtar et al. (2019). *Blended Learning dalam Kursus TITAS: Kajian terhadap Penggunaan TITAS MOOC dalam Kalangan Pelajar UMS*. *Jurnal Sains Insani*, 4:1, 54-60.

Shaharir Mohamad Zain. (2008). *Pengenalan Sejarah Dan Falsafah Sains*. Bangi: UKM.

FAKTOR-FAKTOR PENYUMBANG KADAR KELAHIRAN ANAK TAK SAH TARAF DI MALAYSIA: TINJAUAN SARANAN DARI AL-QURAN DAN AL-SUNNAH

Ahmad Syukran Baharuddin (Corresponding author)

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Centre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary,
Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
E-Mail: ahmadsyukran@usim.edu.my

Wan Abdul Fattah Wan Ismail

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Centre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary, Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam
Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: wanfattah@usim.edu.my

Lukman Abdul Mutalib

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Centre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary, Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam
Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: lukman@usim.edu.my

Syahirah Abdul Shukor

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: syahirah@usim.edu.my

Nik Salida Suhaila Nik Saleh

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: salida@usim.edu.my

Zulfaqar Mamat

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: zulfaqar@usim.edu.my

ABSTRAK

Isu kelahiran anak tidak sah taraf masih belum selesai. Penyelesaian seharusnya dilihat dari akar umbi selaras dengan pendekatan yang diterapkan oleh al-quran dan al-hadith. Artikel ini menganalisis faktor penyumbang kepada kadar kelahiran anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Kajian telah ini menganalisis faktor-faktor penyumbang kepada kelahiran anak tak sah taraf

menggunakan metodologi temu bual dan analisis dokumen. Secara keseluruhannya, terdapat tujuh tema utama faktor-faktor yang mempengaruhi bilangan kelahiran anak tak sah taraf antaranya ialah, faktor keluarga, agama, pendidikan, rakan sebaya, teknologi, perasaan semula jadi, dan pergaulan bebas. Dapatan kajian ini memperincikan sub-faktor bagi faktor-faktor utama yang seharusnya ditekankan dalam menangani permasalahan ini. Makalah ini kemudiannya mengutarakan solusi bagi faktor-faktor tersebut melalui al-quran dan al-sunnah. Kajian lanjutan perlu dilakukan menerusi pelbagai medium dan metodologi bagi mengisi beberapa kelompangan yang telah dijumpai semasa kajian ini dilakukan.

Kata Kunci: Anak tak sah taraf, Nasab, Faktor, Kelahiran, Keluarga, Islam

PENDAHULUAN

Isu kelahiran anak tidak sah taraf masih belum selesai. Penyelesaian seharusnya dilihat dari akar umbi selaras dengan pendekatan yang diterapkan oleh al-quran dan al-hadith. Artikel ini menganalisis faktor penyumbang kepada kadar kelahiran anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Kajian telah ini menganalisis faktor-faktor penyumbang kepada kelahiran anak tak sah taraf menggunakan metodologi temu bual dan analisis dokumen. Secara keseluruhannya, terdapat tujuh tema utama faktor-faktor yang mempengaruhi bilangan kelahiran anak tak sah taraf antaranya ialah, faktor keluarga, agama, pendidikan, rakan sebaya, teknologi, perasaan semula jadi, dan pergaulan bebas. Fenomena terbesar mendorong kepada kelahiran anak tak sah taraf adalah seks bebas dan rogol. Data yang diperolehi hasil daripada lawatan dan temu bual ke pusat-pusat perlindungan wanita yang terpilih seluruh Malaysia telah ditranskripsikan dan dianalisis dengan teliti dan agar dapatan yang diperolehi dapat menjawab persoalan-persoalan bagi permasalahan ini. Hasil dapatan temu bual dan proses pengkodan bagi data-data yang dikumpulkan menunjukkan terdapat beberapa tema yang utama berkaitan dengan gejala kelahiran anak tak sah taraf. Ia seterusnya dipadankan dengan saranan-saranan yang telah dinyatakan berdasarkan al-quran dan al-sunnah.

FAKTOR KELUARGA

Keluarga memainkan peranan penting dalam pembinaan insan. Ibu bapa adalah pencorak kehidupan anak-anak dan keluarga. Peranan ibu bapa dalam pembentukan peribadi insan tidak dapat dinafikan.

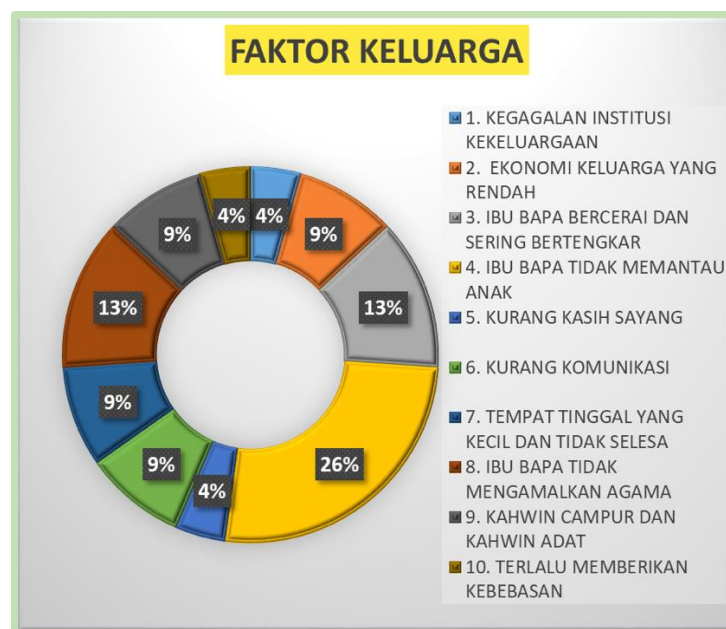
كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ

Maksudnya: Setiap anak yang dilahirkan itu dalam keadaan fitrah (suci bersih), kedua ibubapanyalah yang mencorakkannya menjadi yahudi atau nasrani atau majusi.

(Hadis Riwayat al-Bukhari 1296)

Dapatan kajian menunjukkan bahawa punca berlakunya masalah seks bebas dan kehamilan luar nikah adalah terkait dengan kegagalan suatu institusi kekeluargaan. Hal ini ditambah dengan faktor ibu bapa bercerai dan sering bertengkar yang membawa kepada kurang komunikasi antara ibu bapa dan anak-anak, kurang pemantauan yang lebih kerap terhadap anak-anak sehingga anak merasa kurang disayangi oleh ibu bapa mereka. Ibu bapa yang kurang mengamalkan agama pula tidak prihatin dengan siapa anak mereka berkawan dan memberi kebebasan seratus peratus kepada anak-anak mereka. Selain itu, didapati bahawa masalah ekonomi keluarga juga turut menyumbang kepada gejala ini di mana rata-rata mereka yang terlibat adalah daripada kalangan mereka yang miskin, tinggal di rumah yang kecil dan tidak selesa di samping adik-beradik mereka yang ramai.

Hal ini menyebabkan ibubapa terpaksa mengerah keringat bekerja lebih masa untuk menyara keluarga dan menyebabkan pengabaian anak-anak di rumah tanpa pemantauan yang baik. Akhir sekali, terdapat juga faktor luaran seperti perkahwinan campur serta pengamalan adat-adat tertentu yang diamalkan oleh keluarga terutamanya oleh etnik di Sabah dan Sarawak yang menyebabkan lahirnya anak yang mempunyai masalah pendaftaran disebabkan oleh kekurangan dokumentasi dan sebagainya. Rajah 1 merupakan taburan data berdasarkan peratus temu bual yang dilakukan terhadap responden:



Rajah 1: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temu bual terhadap Responden bagi Faktor Keluarga

Terdapat 10 pecahan yang dapat dikod di dalam tema Keluarga. 26% responden menyebutkan bahawa ibu bapa yang tidak memantau anak, 13% pula keadaan ibu bapa bercerai dan sering bertengkar dan tidak mengamalkan agama. Masing-masing 9% berkaitan ekonomi keluarga yang rendah, kurang kasih sayang, kurang komunikasi, dan tempat tinggal kecil dan tidak selesa. Manakala 4% pula selainnya iaitu terlalu memberi kebebasan dan kegagalan institusi kekeluargaan.

Peranan institusi kekeluargaan haruslah dijaga dengan baik. Setiap pihak perlu mengetahui tanggungjawab masing-masing dalam menerapkan didikan kepada anak-anak. Tanggungjawab-tanggungjawab ini termasuklah kepada penyediaan material/ekonomi dan juga sokongan kekeluargaan. Sokongan kekeluargaan yang dimaksudkan adalah termasuklah menjaga batasan pergaulan, memberi sokongan moral, motivasi dan komunikasi. Sebagai contoh dalam batasan pergaulan dengan orang asing, selain keluarga, ahli keluarga hendaklah menjaga batasan tertentu:

لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ أَنْ تَصُومَ وَرَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلَا تَأْذَنُ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ...

Maksudnya: Tidak halal bagi seorang wanita untuk berpuasa sementara suaminya ada di rumah, kecuali dengan izinnya. Dan tidak boleh mengizinkan seseorang masuk ke dalam rumahnya kecuali dengan izinnya...

(Hadis Riwayat al-Bukhari 4796, *Kitab al-Nikah, Bab La Ta'dhan al-Mar'ah fi Bayt Zawjiha li Ahad 'Illa bi Izni*)

Hadis ini menitikberatkan perbatasan pergaulan dalam keluarga agar semua pihak berasa selesa seterusnya berasa tidak kekok untuk terus hidup dan mendapat sokongan ahli keluarga yang lain.

Komunikasi berkesan adalah kunci untuk menjadikan sebuah institusi kekeluargaan penuh dengan kasih dan sayang. Pelbagai hadis dan ayat al-quran telah pun menjelaskan perihal perkara ini. Nabi s.a.w. menegaskan dalam sebuah kenyataan hadith yang diriwayatkan oleh Abdullah ibn Mas'ud:

لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ وَلَا اللَّعَّانِ وَلَا الْفَاحِشِ وَلَا الْبَدِيءِ

Maksudnya: Seseorang mukmin itu bukanlah seorang pemaki hamun, mengutuk, berkata keji dan mempunyai lidah yang kotor.

(Sunan al-Tirmidhi, *Kitab al-Birr wa al-Silah, Bab ma ja' fi al-La'nah*. No. hadith 1977)

Komunikasi keluarga yang sering didasari dengan kata-kata kesat dan tidak sopan cenderung untuk memberi kesan tidak selesa dan kebosanan terhadap remaja. Konotasi negatif yang sentiasa dipamerkan dalam pertuturan seharian menyebabkan ianya menjangkiti akhlak dan tindakan seseorang individu. Ditambah pula dengan faktor rakan sebaya yang mempunyai latar belakang keluarga yang seakan sama

menambah buruk situasi tersebut. Hadith tersebut menjelaskan bagaimana tutur kata yang baik dan sopan dapat membantu memberikan keharmonian dalam sesebuah keluarga.

Komunikasi dalam keluarga juga perlu dilihat dari kebiasaan dan norma kehidupan manusia. Manusia akan memandang orang yang berkata-kata sebagai wajar bertindak terlebih dahulu sebelum menyuruh orang lain melakukannya. Bertepatan dengan hal tersebut, firman Allah s.w.t. di dalam al-Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ - كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

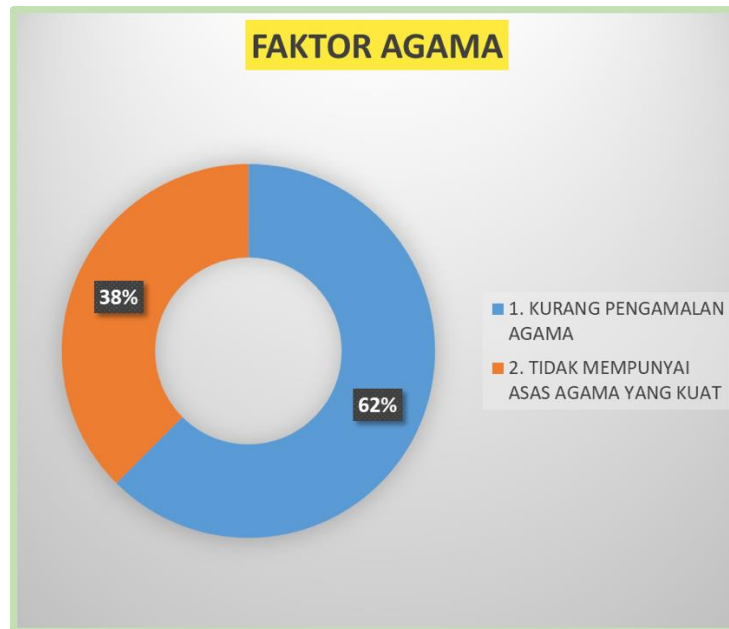
Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu memperkatakan apa yang kamu tidak melakukannya!. Amat besar kebenciannya di sisi Allah - kamu memperkatakan sesuatu yang kamu tidak melakukannya.

(Surah Al-Saff: 2-3)

Maka, dapat dilihat bahawa Islam sangat memberi penekanan terhadap isu kekeluargaan sebagai suatu amanah yang perlu dipikul oleh semua pihak. Setiap ahli dalam keluarga mempunyai peranan masing-masing dalam memastikan keluarga dapat mempraktikkan ajaran-ajaran yang dianjurkan oleh al-quran dan al-sunnah.

FAKTOR AGAMA

Agama adalah tunjang dalam kehidupan. Nilai agama memandu manusia ke jalan yang benar dan menghalang manusia dari jatuh ke lembah kebinasaan. Tanpa agama, manusia akan terpesong dan akan menatijahkan situasi sosial yang amat parah. Menurut kajian yang dilakukan oleh Zulkifly (2006), masalah sebegini adalah disebabkan kurangnya kesedaran dalam kepentingan agama sama ada dalam kalangan ibu bapa atau masyarakat umum. Dalam Rajah 2, hasil temu bual mendapati 62% responden memberikan maklum balas berkaitan faktor kurang pengamalan agama sebagai salah satu punca permasalahan. 38% responden pula menyatakan antara faktor lain adalah tidak mempunyai asas agama yang kuat.



Rajah 2: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temubual terhadap Responden bagi Faktor Agama

Dalam Rajah 2, hasil temu bual mendapati 62% responden memberikan maklum balas berkaitan faktor kurang pengamalan agama sebagai salah satu punca permasalahan. 38% responden pula menyatakan antara faktor lain adalah tidak mempunyai asas agama yang kuat.

Firman Allah s.w.t.:

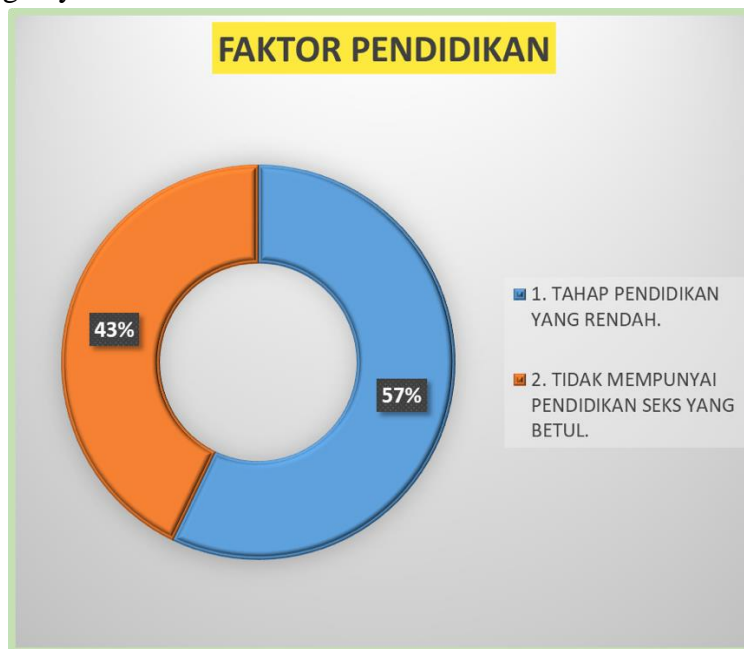
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۚ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ - 8:24

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, sahut dan sambutlah seruan Allah dan seruan Rasulnya apabila Ia menyeru kamu kepada perkara-perkara yang menjadikan kamu hidup sempurna; dan ketahuilah bahawa sesungguhnya Allah berkuasa mengubah atau menyekat di antara seseorang itu dengan (pekerjaan) hatinya, dan sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dihimpunkan.

Ayat ini secara jelas memerintahkan semua orang yang beriman agar menyahut seruan Allah s.w.t. dan Rasulullah s.a.w. yang memberikan satu konsep kehidupan yang bersyariat. Kemuncak hidup yang paling tinggi adalah dengan beriman kepada Allah s.w.t. dan setiap sesuatu perkara yang dilakukan semestinya atas tujuan yang dibenarkan oleh Allah.s.w.t.. Ia menjadi faktor utama dalam kehidupan manusia.

FAKTOR PENDIDIKAN DAN RAKAN SEBAYA

Pendidikan menjadi suatu asas bagi melahirkan seseorang remaja yang berilmu dan berthaqafah. Melalui pendidikan juga dapat melatih para remaja mempunyai tahap pemikiran yang matang dan jati diri yang kuat dalam membantu mereka melakukan segala tindakan dan keputusan. Para remaja dapat berfikir secara rasional tentang baik buruk sesuatu perkara melalui pendidikan yang baik samada formal di sekolah atau tidak formal di rumah. Hasil kajian mendapati rata-rata remaja yang terlibat dengan seks bebas sehingga lahirnya anak tak sah taraf adalah dari golongan mereka yang mempunyai taraf pendidikan yang rendah. Mereka tidak berpeluang untuk menyambung pelajaran ke peringkat yang lebih tinggi disebabkan kurang berminat atau galakan daripada ibu ayah sendiri. Terdapat juga remaja yang terpaksa berhenti sekolah disebabkan oleh masalah kewangan yang dihadapi oleh keluarga dan terpaksa bekerja di usia muda. Rata-rata mereka bekerja dalam bidang *retail* seperti menjadi jurujual di pusat membeli belah dan terdedah dengan pergaulan bebas dengan orang ramai. Tidak kurang juga yang hanya menganggur dan melepak di rumah dan bergaul dengan rakan-rakan yang tidak baik. Selain itu, kajian mendapati rata-rata remaja yang terlibat kurang pengetahuan berkenaan pendidikan seksual sehingga tidak mengetahui bahawa perbuatan seks yang mereka lakukan tidak akan menyebabkan mereka mengandung dan sebagainya.

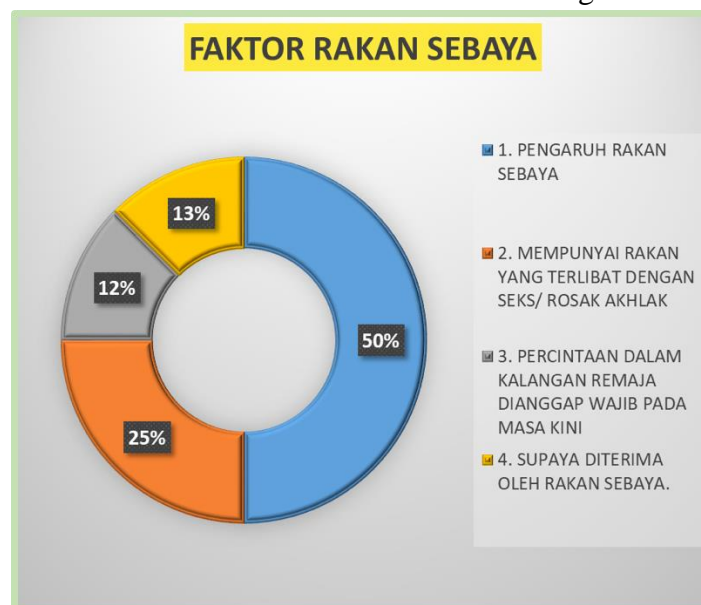


Rajah 3: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temu bual terhadap Responden bagi Faktor Pendidikan

Kajian mendapati bahawa kebanyakan remaja yang terlibat dengan masalah seks bebas sehingga melahirkan anak tak sah taraf adalah berpunca daripada pengaruh rakan sebaya. Faktor luaran ini adalah akibat daripada perkembangan dan proses perubahan manusia kepada suatu tahap yang baru yang

memerlukan rakan dalam bersosial. Situasi sosial ini tidak diperoleh di rumah melalui keluarga, kerana kebiasaannya pendedahan masa dengan rakan-rakan adalah lebih banyak dalam aktiviti harian. Perkongsian berkenaan perasaan, hal ehwal peribadi dengan rakan-rakan adalah suatu perkara yang cenderung dilakukan oleh remaja pada tahap ini. Hal ini menurut Hasbullah (2016) adalah disebabkan sifat keluarga terkini yang lebih ke arah berbentuk nukleus, keluarga yang berpecah, kurangnya komunikasi antara ibu bapa dan anak, dan kurangnya pemantauan terhadap media sosial oleh ahli keluarga.

Kajian menunjukkan rata-rata mereka yang terlibat dengan gejala ini adalah mereka yang mempunyai rakan yang pernah terlibat dengan seks bebas dan gejala rosak akhlak. Tambah lagi, percintaan dalam kalangan remaja yang dianggap wajib pada masa kini telah menyebabkan mereka dipengaruhi dengan pasangan kekasih masing-masing. Mereka sanggup melakukan apa sahaja yang diminta oleh kekasih dan rakan sebaya kerana khuatir tidak akan diterima untuk berkawan dengan mereka.



Rajah 4: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temu bual terhadap Responden bagi Faktor Rakan Sebaya

50% daripada responden menyatakan bahawa pengaruh rakan sebaya sebagai faktor penyumbang, 25% pula mempunyai rakan yang terlibat dengan seks /rosak akhlak sebagai faktor penyumbang, manakala 13% dan 12% lagi menyatakan percintaan dalam kalangan remaja dianggap wajib dan juga supaya diterima oleh rakan sebaya. Hal ini jelas seperti mana yang disabdakan oleh Rasulullah s.a.w.;

المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخال

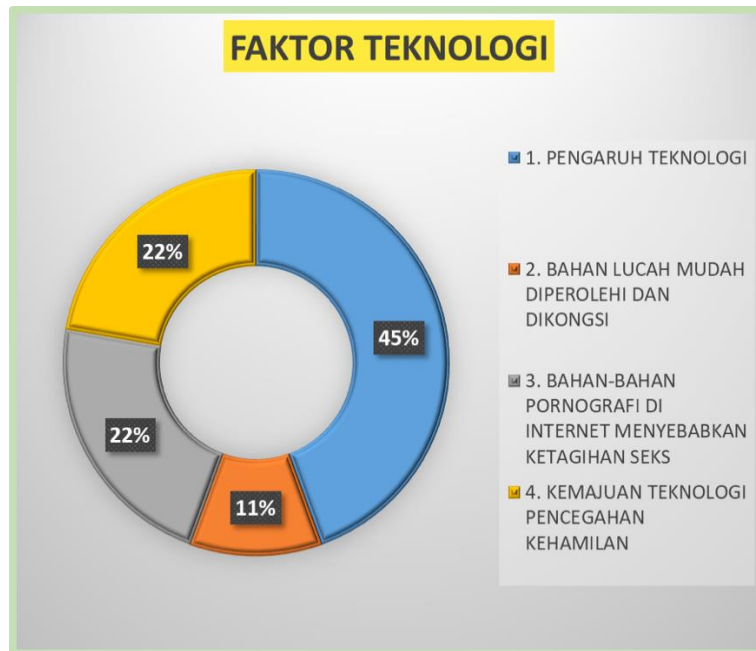
Maksudnya: Seseorang akan mengikuti dengan agama (pegangan) teman rapatnya. Hendaklah kalian memerhatikan siapa yang dia jadikan teman rapatnya.”

(Hadis Riwayat Abu Daud dan Tirmidzi)

Rakan memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap temannya. Mereka mampu memberikan kesan dan pengaruh terhadap pegangan agama, pandangan kehidupan, jatidiri dan sikap seseorang. Maka dalam memilih rakan, seharusnya pelbagai faktor diambil berat dan panduan ini sepatutnya dijadikan rujukan dalam memilih rakan. Rakan yang baik, akan memandu ke jalan yang lurus, rakan yang sebaliknya akan menjerumuskan diri ke lembah kebinasaan.

FAKTOR TEKNOLOGI, ORIENTASI SEKSUAL REMAJA DAN PERGAULAN BEBAS

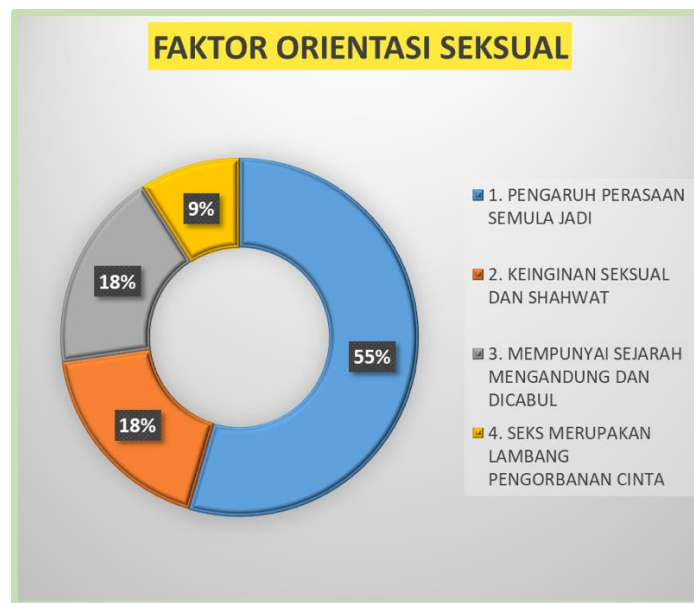
Kemajuan teknologi mendatangkan 1001 kebaikan kepada manusia. Era perkembangan komunikasi tanpa batasan memberi impak yang lebih besar kepada sistem sosial dalam masyarakat. Hal ini berikutan banyak pautan-pautan yang lucu dan aplikasi-aplikasi telefon muncul yang memudahkan komunikasi tanpa batasan. Nurul (2011) telah berjaya mengenal pasti pengaruh internet terhadap keruntuhan moral dan akhlak remaja Islam. Impak tidak baik seperti mencuri, merompak, rogol, berzina, terlibat kegiatan samseng, dan ponteng sekolah sebenarnya punya perkaitan dengan impak teknologi tanpa batasan ini (Gan Kong Meng, 2007). Menurut sumber daripada Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga, dan Masyarakat (KPKM) (2014) menjelaskan bahawa lebih satu pertiga (35.3%) remaja pernah terdedah dengan 60% daripada bahan lucu adalah diperolehi daripada internet. Remaja yang paling banyak terdedah dengan bahan ini adalah mereka yang berumur antara 18-24 tahun mencatat 42.8% peratusan yang lebih tinggi berbanding remaja berumur antara 13-17 tahun, iaitu dengan hanya mewakili 29.9% peratus (Hasbullah Fauwaz, 2016). Kesan daripada pendedahan yang melampau ini menjadi dorongan utama para remaja untuk melakukan zina dan terlibat dalam kes rogol (Dain Rosmah, 2015).



Rajah 5: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temubual terhadap Responden bagi Faktor Teknologi

Bagi faktor ini, sebanyak 45% dari responden melihat pengaruh teknologi merupakan faktor tersebar yang mempengaruhi kelahiran anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Muslim di Malaysia. 22% pula mengisyaratkan bahawa bahan lucah dan pornografi menjadi kesan langsung terhadap permasalahan ini. Bahkan teknologi pencegah kehamilan juga merupakan sebahagian daripada sub faktor dengan 11% responden.

Orientasi seksual remaja merupakan salah satu faktor utama penyebab kepada ketagihan seks dalam kalangan remaja. Faktor ini menyumbang kepada kelahiran anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat muslim di Malaysia.

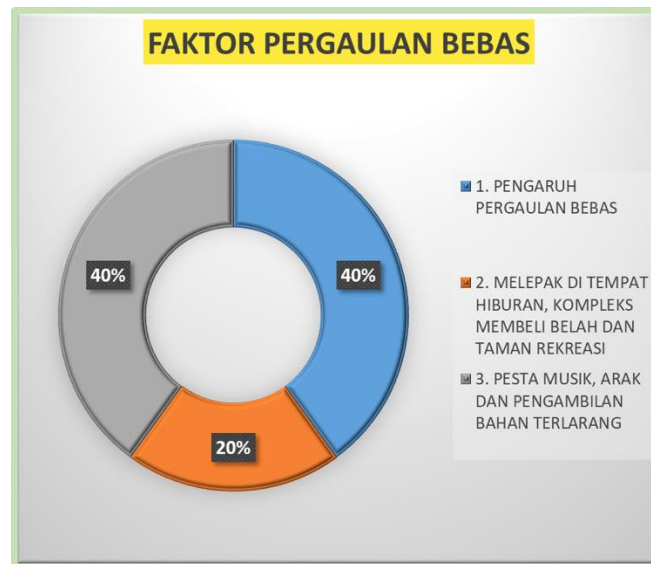


Rajah 6: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temubual terhadap Responden bagi Faktor Orientasi Seksual

55% responden yang ditemubual menyatakan bahawa ianya merupakan pengaruh dari perasaan semula jadi. 18% menyatakan keinginan syahwat, dan mempunyai sejarah mengandung serta pernah dicabul. 9% menyifatkan ianya sebagai lambing pengorbanan dan cinta. Hal ini menyebabkan kebanyakan remaja khususnya remaja perempuan pada mulanya melakukan seks atas dasar cinta dan sayang kepada pasangan mereka. Setelah terjebak dengan aktiviti ini mereka bukan lagi melakukan seks ini kerana dasar tersebut, tetapi lebih kepada masalah ketagihan. Menurut Subhi, Nasrudin, Abu Bakar, Radhiah, Ahmad, Norazura, et al. (2012) remaja yang terlibat dengan aktiviti ini sanggup bertukar-tukar pasangan bagi memenuhi ketagihan seks yang dialami mereka dan melakukannya seperti pasangan yang sudah berkahwin dari segi kekerapan melakukannya.

Hasil kajian mendapati remaja yang terlibat dengan gejala seks bebas sehingga lahirnya anak luar nikah ini adalah mereka yang mempunyai pergaulan bebas tanpa kawalan. Kebanyakan mereka tidak dikawal oleh ibu bapa dan keluarga sehingga boleh melepak di tempat hiburan seperti di kompleks membeli belah dan taman rekreasi sehingga lewat malam. Tidak kurang juga, sebahagian mereka yang mengambil minuman yang memabukkan dan barang yang terlarang seperti dadah dan pil khayal yang membuka ruang yang amat besar kepada gejala seks bebas ini. Kajian yang dilakukan oleh Idris Awang menunjukkan bahawa pergaulan bebas antara remaja sudah melampaui batas sehingga mereka bebas untuk pelbagai aktiviti yang menjerumus kepada hubungan seks seperti berpegang tangan (81.733%), bercium (63.47%), meraba tempat sulit pasangan (48.70%), melakukan hubungan seks (54.78%), pergi ke rumah pasangan ketika tiada orang lain (34.78%) dan bermalam dan tidur bersama (46.09%) (Aliah Ismail, 1996). Kajian tersebut, walaupun dilakukan pada tahun 1996, dapat menjadi rujukan bahawa pada sejak zaman tersebut lagi telah ada pecahan berkaitan faktor pergaulan bebas yang menjadi punca

permasalahan sosial yang tidak berkesudahan. Kajian ini merekodkan sebanyak tiga sub faktor dalam tema pergaulan bebas, iaitu masing-masing 40% mengakui bahawa pengaruh pergaulan bebas dan lepak adalah punca utama permasalahan kepada penyumbang kadar kelahiran anak tak sah taraf. 20% lagi menyifatkan sebagai pesta muzik dan bahan terlarang seperti dadah adalah sebahagian sub faktor yang terlibat.



Rajah 7: Taburan Kod-Kod Hasil dari Temu bual terhadap Responden bagi Faktor Pergaulan Bebas

Dalam mendepani cabaran ini, peranan solat, puasa dan pengawalan hawa nafsu perlu dilihat melalui konteks penyempurnaan ibadah dan pencegahan:

اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

Maksudnya: Bacalah serta ikutlah (wahai Muhammad) akan apa yang diwahyukan kepadamu dari Al-Quran, dan dirikanlah sembahyang (dengan tekun); sesungguhnya sembahyang itu mencegah dari perbuatan yang keji dan mungkar; dan sesungguhnya mengingati Allah adalah lebih besar (faedahnya dan kesannya); dan (ingatlah) Allah mengetahui akan apa yang kamu kerjakan.

(Surah Al-Ankabut Ayat 45)

Ayat tersebut menyarankan agar ibadah seperti solat diberikan penekanan kerana kekuatannya untuk mencegah dari perbuatan yang keji dan munkar. Begitu juga dengan hadis berikut:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ
بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

Maksudnya: "Wahai sekalian pemuda, siapa diantara kalian telah mempunyai kemampuan, maka hendaklah ia menikah, karena menikah itu dapat menundukkan pandangan, dan juga lebih bisa menjaga kemaluan. Namun, siapa yang belum mampu, hendaklah ia berpuasa, sebab hal itu dapat meredakan nafsunya."

(Riwayat al-Bukhari 4678, Kitab al-Nikah, Bab man lam Yastati' al-Ba'ah Falyasumh).

Begitu juga dengan hadis yang disebutkan, memberi penekanan terhadap usaha menjaga diri dari perkara keji dan munkar dengan berpuasa. Hal ini dapat diambil iktibar daripada kesan menuruti hawa nafsu yang dirakamkan di dalam al-quran:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا (59) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا
فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا (60)

Maksudnya: Kemudian mereka digantikan oleh keturunan-keturunan yang mencuaikan sembahyang serta menurut hawa nafsu (dengan melakukan maksiat); maka mereka akan menghadapi azab (dalam neraka), Kecuali orang-orang yang bertaubat dan beriman serta beramal soleh, maka mereka itu akan masuk Syurga, dan mereka pula tidak dikurangkan pahala sedikit pun.

(Surah Maryam 59-60)

Berikutnya, menjaga pandangan dan mengelakkan dari khalwat juga sebahagian dari saranan yang perlu dipertimbangkan dalam mendepani faktor ini. Dalam satu hadis Rasulullah s.a.w. bersabda:

كُتِبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَصِيْبُهُ مِنَ الزَّانَا مُدْرِكُ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَالْعَيْنَانِ زَانَاهُمَا النَّظْرُ وَالْأُذُنَانِ زَانَاهُمَا الْإِسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ
زَانَاهُ الْكَلَامُ وَالْيَدُ زَانَاهَا الْبَطْشُ وَالرَّجْلُ زَانَاهَا الْخُطَا وَالْقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ الْفَرْجُ وَيُكَذِّبُهُ

Maksudnya: "Ditetapkan atas anak cucu Adam bahagiannya dari zina akan diperoleh hal itu tidak mustahil. Kedua mata zinanya adalah memandang (yang haram). Kedua telinga zinanya adalah mendengarkan (yang haram). Lisan zinanya adalah berbicara (yang haram). Tangan zinanya adalah memegang (yang haram). Kaki zinanya adalah melangkah (kepada yang diharamkan). Sementara hati berkeinginan dan berangan-angan, sedang kemaluan yang membenarkan semua itu atau mendustakannya."

(Riwayat Muslim 4802, *Kitab al-Qarar, Bab Qadar 'ala Ibn 'Adam Hazzah min al-Zina wa Ghayrih*)

Ia dapat mengelakkan perzinaan dan seterusnya mengekang kelahiran anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Muslim di Malaysia.

KESIMPULAN

Hasil daripada temu bual dan proses pengekodan data-data yang dikumpulkan menunjukkan terdapat beberapa tema yang utama berkaitan dengan gejala lahirnya anak tak sah taraf termasuklah faktor-faktor yang mempengaruhi keterlibatan seseorang dengan hubungan seks itu sendiri. Secara keseluruhannya, terdapat tujuh tema utama faktor-faktor yang mempengaruhi seseorang terlibat dengan hubungan seks sehingga melahirkan anak tak sah taraf antaranya ialah, faktor keluarga, agama, pendidikan, rakan sebaya, teknologi, orientasi seksual/ perasaan semula jadi, dan pergaulan bebas. Faktor-faktor ini bukan sahaja menjadi punca kepada masalah seks bebas sehingga melahirkan anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia, bahkan ia turut menjadi punca utama kepada masalah sosial yang lain. Semua pihak perlu mengorak langkah memainkan peranan masing-masing dalam membendung faktor-faktor ini daripada akar umbi agar masalah sosial ini dapat dikurangkan. Saranan dari kerangka al-quran dan al-sunnah perlu dilihat dengan lebih teliti agar sekurang-kurangnya ia dapat membantu mengurangkan kes-kes yang mendorong kepada peningkatan kelahiran anak tak sah taraf. Adalah dicadangkan agar saranan seperti ini dijadikan dalam bentuk modul bagi mengekang peningkatan bilangan anak tak sah taraf dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia.

PENGHARGAAN

Penghargaan diberikan kepada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia di bawah Geran Khas Kajian Anak Tak Sah Taraf Dalam Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia, kod geran: USIM/JAKIM/FSU/41619.

RUJUKAN

Aliah Ismail, (1996). *Hubungan seks bebas di kalangan remaja Melayu: punca dan penyelesaiannya dari perspektif Islam, kajian kes di Lembah Klang* (Doctoral dissertation, Fakulti Syariah, Akademi Islam, Universiti Malaya, 1995/96.).

Dain, Rosmah. (2015, 19 Mei 2015). Barah Pornografi Rosak Masyarakat. *Utusan Malaysia Online*. Retrieved from <http://www.utusan.com.my/gaya-hidup/keluarga/barah-pornografi-rosak-masyarakat-1.93575>

Gan, Kong Meng. (2007). Kajian Kes Perogol di Penjara Negeri Kedah dan Perak. Tidak diterbitkan. Tesis Sarjana, Universiti Sains Malaysia.

Hasbullah, Fauwaz. (2016). Seksualiti Remaja: Isu Dan Cabaran Keluarga Di Malaysia. Kertas Kerja Dalam Seminar Isu-Isu Seksualiti Peringkat Kebangsaan 2016. Dewan Perdana,

KKPM, Kementerian Pembangunan Wanita Keluarga Dan Masyarakat. 2014. Kajian Penduduk Dan Keluarga Malaysia Kelima. Putrajaya: Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga, Dan Masyarakat.

Sarnon, N., Mohamad, M. S., Fauziah, I., Alavi, K., Nen, S., Hoesni, S. M., ... & Azreena, W. J. (2012). Hamil luar nikah: Memahami remaja sebagai asas intervensi keluarga. *e-BANGI*, 7(1), 121-130.

Subhi, N., Bakar, R. A., Ahmad, N., Hoesni, S. M., Ibrahim, F., & Mohamad, M. S. (2012). Hubungan Seksual Remaja: Antara Cinta dan Nafsu. *e-BANGI*, 7(1), 15-25.

Zulkiffly Ahmad. (2006). Jenayah Seksual. Mostagain Resources Publications.

Dahlan, N. H. M. (2017). Mengandung anak tak sah taraf: Kajian kes di Daerah Kubang Pasu, Kedah. *UUM Journal of Legal Studies*, 8, 17-55.

LITERATUR MAQASID AL-SHARIAH BAGI KAJIAN-KAJIAN PENYELIDIKAN DI MALAYSIA: ANALISIS SISTEMATIK

Ahmad Syukran Baharuddin (Corresponding author)

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Centre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary, Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam
Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: ahmadsyukran@usim.edu.my

Aiman Abdull Rahim

Akademi Tamadun Islam, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan,
Universiti Teknologi Malaysia, 81300, Skudai, Johor Bharu, Johor
E-Mail: aiman.abdullrahim@gmail.com

Wan Abdul Fattah Wan Ismail

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Centre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary, Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam
Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: wanfattah@usim.edu.my

Lukman Abdul Mutalib

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Centre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary, Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam
Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: lukman@usim.edu.my

Siti Robiatun Addawiyah Roslan

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: sr.addawiyahroslan@gmail.com

ABSTRAK

Maqasid al-Shariah merupakan cabang ilmu yang berasaskan al-quran dan al-sunnah. Wacana- wacana intelek berkaitan maqasid al-shariah dilihat semakin bertambah dengan sokongan yang diberikan oleh pihak pemerintah di Malaysia. Antara indikator yang digunakan bagi menunjukkan tahap persediaan ahli akademik di Malaysia berkenaan wacana Maqāsid Al-Shari‘ah ini ialah melalui pemerhatian semula terhadap kewujudan literatur dan penulisan artikel jurnal yang telah diterbitkan. Melalui penulisan artikel jurnal, ia secara tidak langsung membuktikan wujudnya pendedahan, wacana dan kajian yang serius berkenaan konsep Maqāsid Al-Shari‘ah dalam kalangan ahli akademik. Kajian kualitatif ini menganalisis status perkembangan Maqāsid Al-Shari‘ah di Malaysia berdasarkan penulisan dan penerbitan yang telah dilakukan. Kajian ini menggunakan metodologi PRISMA dengan skop data simpanan di web www.scopus.com dan <http://myjurnal.my> yang menghimpunkan ribuan penulisan ilmiah di dunia. Hasil tapisan akhir mendapati sebanyak 296 artikel berkaitan Maqasid al-Shariah telah diterbitkan dalam pelbagai bidang. Pola-pola penulisan juga dianalisis bagi melihat kecenderungan penulisan para akademik dalam bidang ini. Kajian ini diharapkan dapat menjadi panduan kepada penyelidikan seterusnya terutama penyelidik novis.

Kata Kunci: Maqāsid Al-Shari‘ah, Systematic Literature Review, Bibliometric, Scopus Database, MyJurnal Database

PENDAHULUAN

Maqāsid al-Shari'ah merupakan satu cabang ilmu yang terkandung dalam ilmu Fiqh yang semakin berkembang. Perkembangan perbincangan dan penulisan ilmu *Maqāsid al-Shari'ah* berlaku dalam kalangan ulama terdahulu serta ulama kontemporari. Ulama terdahulu menyumbangkan sepenuh tenaga mereka dalam menulis dan mengembangkan ilmu *Maqāsid al-Shari'ah* ini. Ada yang menyumbang dalam penelitian berkaitan konteks umum *Maqāsid al-Shari'ah* dan perkaitannya dalam sisi praktikal, dan ada yang membahaskan *Maqāsid al-Shari'ah* dalam ruang perbincangan yang khusus dan terperinci. Kesemua itu menunjukkan proses kematangan ilmu *Maqāsid al-Shari'ah* yang sudah lama bermula (Ahmad Irdha Mokhtar, 2016).

Berdasarkan kepada konteks pentadbiran agama Islam di Malaysia, istilah *Maqāsid Al-Shari'ah* sudah mula dipopularkan oleh pemerintahan Perdana Menteri Malaysia ke-enam, Dato' Seri Mohd Najib Abdul Razak pada tahun 2015. Beliau telah mula memperkenalkan Indeks Syariah Malaysia yang berteraskan *Maqāsid Al-Shari'ah* dengan teras-teras pembentukan indeks tersebut meliputi pelbagai bidang pentadbiran. Penggunaan konsep *Maqāsid Al-Shari'ah* seterusnya disambung oleh Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Agama) dari kerajaan Pakatan Harapan, Datuk Seri Dr. Mujahid bin Yusof melalui Gagasan *Rahmatan lil 'Alamin* yang ingin diterapkan dalam pentadbiran hal ehwal Islam di Malaysia. Antara petikan yang dipetik daripada kenyataan tersebut:

“Gagasan *Rahmatan lil 'Alamin* adalah manifestasi kepada prinsip utama pengurusan hal ehwal Islam yang dilaksanakan dalam kerangka *Maqāsid* Syariah bagi melahirkan Model Malaysia sebagai dasar serta hala tuju Malaysia Baharu.”(JAKIM, 2019)

Menjadikan kerangka *Maqāsid Al-Shari'ah* sebagai asas dalam pentadbiran di Malaysia ini memerlukan kepada persediaan yang rapi sama ada daripada aspek teknikal perlaksanaannya mahupun aspek idea dan buah fikiran daripada kalangan ahli akademik tempatan bagi memastikan *Maqāsid Al-Shari'ah* itu mampu menjayakan Gagasan *Rahmatan lil 'Alamin* yang diimpikan. Pada tahun 2020, Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Agama) dari kerajaan Perikatan Nasional seterusnya telah meneruskan dasar ini. Ia walaupun tidak dicanangkan secara rasmi, namun ia dapat dilihat terutama melalui pendekatan kerajaan dalam menangani situasi COVID-19 yang masih berlaku sehingga kini (Samadi Ahmad, 2020). Memandangkan *Maqāsid Al-Shari'ah* ini satu perkara yang baru di Malaysia secara umumnya, dan juga dalam pentadbiran hal ehwal Islam secara khususnya, persediaan ahli akademik di Malaysia dalam membawa pemikiran *Maqāsid Al-Shari'ah* ini harus diteliti semula dan diberi perhatian khusus. Menjadi satu kebimbangan jika ahli akademik di Malaysia masih belum bersedia dalam membawa pemikiran *Maqāsid Al-Shari'ah* ini lalu intipati sebenar *Maqāsid Al-Shari'ah* yang ingin diterapkan di Malaysia tidak tercapai, bahkan lebih teruk jika intipati *Maqāsid Al-Shari'ah* ini dipesongkan oleh pihak-pihak yang tidak mempunyai integriti dalam membincangkannya secara akademik.

Antara indikator yang digunakan bagi menunjukkan tahap persediaan ahli akademik di Malaysia berkenaan wacana *Maqāsid Al-Shari'ah* ini ialah melalui pemerhatian semula terhadap kewujudan literatur dan penulisan artikel jurnal yang telah diterbitkan. Melalui penulisan artikel jurnal, ia secara tidak langsung membuktikan wujudnya pendedahan, wacana dan kajian yang serius berkenaan konsep *Maqāsid Al-Shari'ah* dalam kalangan ahli akademik. Maka, kajian ini melihat sejauh mana status perkembangan *Maqāsid Al-Shari'ah* di Malaysia berdasarkan kepada pemerhatian terhadap kajian dan penulisan artikel yang diterbitkan oleh ahli akademik di Malaysia. Oleh itu, berdasarkan kepada persoalan yang ditimbulkan, kajian ini dilaksanakan bagi menganalisis perkembangan *Maqāsid Al-Shari'ah* di Malaysia melalui pemerhatian semula terhadap kajian literatur yang diterbitkan oleh ahli akademik di Malaysia.

LITERATUR KLASIK MAQASID AL-SHARIAH

Penulisan berkaitan *Maqāsid al-Shari'ah* dalam kalangan ulama kontemporari pula bermula apabila Muhammad Ṭahir Ibnu 'Āshūr menulis berkenaan *Maqāsid al-Shari'ah* dan perinciannya dalam bukunya yang masyhur, *Maqāsid al-Shari'ah Al-Islamiyah*. Kemudian, wujud pula pelbagai tokoh ilmuwan kontemporari yang lain yang berusaha mengembangkan lagi penulisan dalam bidang ini. Antara tokoh yang terkemuka ialah 'Allāl Al-Fāsi penulis buku *Maqāsid al-Shari'ah Al-Islamiyah wa Makārimuhā*, Ahmad Ar-Raisuni yang masyhur sebagai penulis buku *Muḥādarāt Fi Maqāsid al-Shari'ah*, *Madkhal Ila Maqāsid al-Shari'ah* dan *Nazarīyāt Al-Maqāsid 'Inda As-Syātībī* serta Abdullah bin Bayyah yang banyak membahaskan peranan *Maqāsid al-Shari'ah* dalam ruang teori dan praktikal seperti dalam bukunya *Al-Irhāb*, *Masyāhid Min al-Maqāsid*, *'Alāqah Maqāsid al-Shari'ah Bi Uṣūl al-Fiqh* dan *Maqāsid al-Mu'āmalāt Wa Marāsid al-Wāqī'āt*. Jadual berikut menghimpunkan literatur-literatur klasik yang menjadi asas kepada perbincangan dalam bidang ini.

Jadual 1: Literatur Klasik bidang *Maqāṣid al-Sharī‘ah*

Tahun (Masihi)	Literatur
908	al-Hakīm al-Tirmidhī (1965, 1969) telah menghasilkan <i>al-Ṣalāt wa Maqāṣiduhā</i> dan <i>al-Hajj wa-Asrāruhu</i> menerangkan hikmah pensyariatan ibadah solat dan haji.
933	Abu Zayd al-Balkhī (2003) menulis dua kitab dalam bidang <i>maqāṣid in mu‘āmalāt</i> dan <i>al-maṣlaḥah</i> bertajuk <i>al-Ibānah ‘an ‘ilal al-Diyānah</i> and <i>Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus</i> .
975	<i>Maḥāsin al-Sharī‘ah fī Furū‘ al-Shafi‘iyyah</i> diperkenalkan oleh al-Qaffāl al-Kabīr (2007) yang menjelaskan hikmah penciptaan makhluk dan hukum-hakam yang diturunkan oleh Allah (s.w.t.)
991	<i>Maqāṣid al-sharī‘ah</i> telah dihuraikan dalam kerangka perundangan oleh al-‘Āmirī (1988) dalam karya beliau bertajuk <i>al-I‘lām bi Manāqib al-Islām</i> .
1085	Abū Ma‘ali al-Juwayni Abū Ma‘āli al-Juwaynī (1980, 1997) telah menulis karya seperti <i>al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh</i> and <i>Ghiyāth al-Umām fī Iltiyāth al-Zulam</i> yang menghuraikan secara spesifik berkenaan <i>maqāṣid al-sharī‘ah</i> .
1111	al-Ghazālī (1993) telah meneruskan perbincangan oleh al-Juwayni’s dalam buku beliau bertajuk <i>al-Mustasfā</i> .
1209	Kitab <i>Maqāṣid al-Ṣalah</i> dan <i>Maqāṣid al-Ṣaum</i> telah ditulis oleh Ibnu Abdul Salam (1995, 2008) dan kemudiannya disusuli dengan kitab <i>Qawā‘id al-Aḥkam fī Maṣāliḥ al-Anām</i> .
1285	al-Qarāfi (2010) telah menulis <i>al-Furūq</i> dan mendefiniskan istilah <i>al-maqāṣid</i> yang kemudiannya dikembangkan perbincangan tersebut oleh Ibn ‘Āshūr.
1287	Quṭb al-Din al-Qaṣṭalānī (1992, t.t.) telah menulis dua kitab, <i>Marāṣid al-Ṣalāh fī Maqāṣid al-Ṣalāh</i> dan <i>Madārik al-Marām fī Masālik al-Ṣiyām</i> menggunakan pendekatan yang sama seperti yang dijelaskan oleh Ibnu Abdul Salam.
1347	Teori Ibnu Qayyim (2002) berkaitan <i>al-maqāṣid</i> dalam <i>al-Ḥiyāl al-Fiqhiyyah</i> telah dibincangkan di dalam <i>I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Alamīn</i> .
1388	Al-Shāṭibī (2011) telah menghasilkan karya beliau <i>al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah</i> dan telah membangunkan teori <i>al-maqāṣid</i> melalui konsep <i>al-daruriyyat</i> .

1391	al-Zarkashī (1994) menggunakan istilah <i>al-Maṣāliḥ</i> daripada <i>al-Maqāṣid</i> dalam kitab beliau <i>al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh</i> . Beliau juga menggunakan istilah <i>istiṣlāḥ</i> dalam perbincangan beliau yang merujuk kepada <i>maqāsid al-sharī‘ah</i> .
-------------	---

Berbagai penafsiran dalam klasifikasi maqāsid al-sharī‘ah telah dibuat oleh para sarjana sesuai dengan dimensi dan tahap keperluan, ruang lingkup pemerintahan dan orang yang terbabit, dan tahap kesejagatan (Auda, 2010). Klasifikasi ini sejajar dengan konsep maqāsid al-sharī‘ah secara keseluruhan seperti yang disebutkan di dalam Sūrah al-An‘ām dari ayat 151 hingga 154 dan di dalam Sūrah al-Isrā’ dari ayat 23 hingga 26 (Ahmad Syukran, 2017). Sebilangan para sarjana mengklasifikasikan *maqāsid al-sharī‘ah* ke dalam beberapa kategori. Bermula dari era awal Islam, setelah era sahabat, pengkategorian maqāsid al-sharī‘ah sedang dikembangkan dan berkembang seiring peredaran zaman. Selama tiga abad pertama, para sarjana menggunakan istilah seperti ḥikam, munāsabāt, ma‘ānī dan ‘ilal untuk memperoleh makna atau tujuan dan sebab-sebab maqāsid al-sharī‘ah (Auda, 2010). Di antara para sarjana yang disebutkan di atas, terdapat sebilangan besar dari mereka yang memberikan sumbangan yang sangat signifikan terhadap perkembangan teori awal maqāsid al-sharī‘ah antara abad kelima hingga kelapan, seperti Abū Ma‘ālī al-Juwaynī (1980, 1997), al-Ghazālī (1993), Ibnu Abdul Salam (1995, 2008), al-Qarāfī (2010), Ibnu Qayyim (2002) dan Imam al-Shāḥibī (2011).

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi pengumpulan data ialah dengan membuat carian khusus yang berfokus kepada dua pangkalan data yang dipilih, iaitu laman sesawang Scopus dan MyJurnal. Scopus merupakan salah satu pangkalan data literatur akademik yang menyimpan beribu-ribu penulisan terpilih daripada seluruh dunia, dan ia boleh dicapai melalui alamat sesawang <https://www.scopus.com/>. Manakala MyJurnal pula merupakan pangkalan data pengumpulan literatur yang diterbitkan di Malaysia yang beralamatkan <http://myjurnal.my>. Carian daripada kedua-dua pangkalan data ditapis melalui kata kunci ‘Maqasid’, ‘Maslahah’, ‘Masalih’, ‘Mafsadah’, ‘Mafasid’, ‘ dan dihadkan kepada artikel hasil penyelidikan di dalam jurnal sahaja. Tempoh masa penerbitan literatur tidak dihadkan bagi mendapatkan maklumat berkenaan penerbitan terawal di Malaysia yang wujud berkaitan *Maqāsid Al-Sharī‘ah*. Berdasarkan daripada hasil carian awal, sebanyak 125 artikel jurnal telah diterbitkan dan disimpan di Scopus, manakala artikel jurnal yang terdapat di MyJurnal pula ialah sebanyak 171.

Jadual 2: Perincian Kriteria Analisis

Kriteria	Kelayakan	Pengecualian
Jenis Literatur	Artikel Jurnal (Hasil Kajian/Penyelidikan)	Atikel Jurnal (review), Kertas Kerja Persidangan, Bab dalam Buku, Buku, Editorial
Negara	Malaysia	Negara Lain

Metodologi analisis data pula dilakukan bermula dengan cara menyusun semua perincian data berkenaan artikel jurnal menggunakan Microsoft Excel. Susunan data dibahagikan mengikut tahun penerbitan, bilangan penulis yang terlibat dalam sesebuah artikel jurnal, serta skop bidang yang dikaji dalam perbincangan *Maqāsid Al-Shari'ah* bagi setiap literatur. Proses analisis data akan dibuat berpandukan kepada ketiga-tiga pembahagian ini. Tidak dilupakan bahawa jika terdapat pengulangan beberapa buah artikel dalam kedua-dua pangkalan data tersebut, data daripada Scopus dikekalkan dan data daripada MyJurnal akan dipadam memandangkan Scopus lebih diutamakan dalam dunia penulisan artikel jurnal. Tapisan dilakukan bagi mengelakkan berlakunya pengulangan data dalam proses analisis maklumat. Sebanyak 19 artikel di MyJurnal telah ditapis kerana terdapat pengulangan data dalam kedua-dua pangkalan data tersebut. Maka jumlah akhir bilangan literatur yang dianalisis daripada kedua-dua pangkalan data tersebut ialah sebanyak 296.

HASIL KAJIAN

Dalam bahagian ini, hasil analisis maklumat daripada kedua-dua sumber pangkalan data (MyJurnal dan Scopus) akan dipaparkan dan dibincangkan mengikut topik yang berlainan, iaitu (i) Tarikh penerbitan (ii) Bilangan penulis yang terlibat dalam penulisan artikel jurnal (iii) Bidang luar yang dikaji dalam perbincangan *Maqāsid Al-Shari'ah*.

i- Bilangan Literatur Mengikut Tarikh Penerbitan

Berdasarkan kepada hasil carian, jumlah artikel yang berkaitan dengan *Maqāsid Al-Shari'ah* telah diterbitkan sebanyak 296 buah. Jadual 1.1 menunjukkan perbandingan artikel yang diterbitkan mengikut turutan tahun. Artikel pertama daripada Malaysia yang diterbitkan ialah pada tahun 2005. Berdasarkan purata, Malaysia mampu menerbitkan artikel berkaitan *Maqāsid Al-Shari'ah* sebanyak 19 hingga 20 artikel setahun.

Tahun Penerbitan	Bilangan Artikel (Scopus)	Bilangan Artikel (MyJurnal)	Jumlah	Peratusan
2019	12	4	16	5.4
2018	26	37	63	21.3
2017	23	43	66	22.3
2016	14	32	46	15.5
2015	9	24	33	11.1
2014	10	11	21	7.1
2013	10	7	17	5.7

2012	11	1	12	4.1
2011	5	2	7	2.4
2010	3	5	8	2.7
2009	0	0	0	0
2008	0	1	1	0.3
2007	0	1	1	0.3
2006	2	2	4	1.4
2005	0	1	1	0.3
Total	125	171	296	100

Jadual 3: Bilangan Artikel Berdasarkan Tahun Penerbitan

ii- Bilangan Literatur Mengikut Bilangan Penulis

Jadual 2.1 menunjukkan jumlah literatur berdasarkan kepada kategori bilangan penulis yang terlibat dalam penerbitan artikel. Senarai artikel dibahagikan mengikut 4 kategori, iaitu:

- 1- 1 penulis
- 2- 2 penulis
- 3- 3 penulis
- 4- 4 penulis atau lebih

Berdasarkan kepada keputusan, artikel di Scopus yang diterbitkan oleh 4 orang atau lebih ini mendapat bilangan yang tertinggi iaitu sebanyak 40 artikel (32%). Kemudian diikuti dengan bilangan artikel oleh 2 penulis sebanyak 38 artikel (30.4%), 3 penulis sebanyak 32 artikel (25.6%) dan seorang penulis iaitu sebanyak 15 artikel (12%).

Bilangan Penulis	Bilangan Artikel	Peratusan (%)
Seorang penulis	15	12
Dua orang penulis	38	30.4
Tiga orang penulis	32	25.6
Lebih dari tiga orang penulis	40	32
Jumlah Keseluruhan	125	100

Jadual 4: Bilangan Penerbitan mengikut Jumlah Penulis di Pangkalan Data Scopus

Manakala di MyJurnal pula, artikel yang diterbitkan oleh 2 orang penulis mendapat bilangan yang tertinggi iaitu sebanyak 63 artikel (36.8%), diikuti dengan seorang penulis sebanyak 56 artikel (32.7), 3 orang penulis sebanyak 28 artikel (16.4%) dan 4 penulis atau lebih iaitu sebanyak 24 artikel (14%).

Bilangan Penulis	Bilangan Artikel	Peratusan (%)
Seorang penulis	56	32.7
Dua orang penulis	63	36.8
Tiga orang penulis	28	16.4
Lebih dari tiga orang penulis	24	14
Jumlah Keseluruhan	171	100

Jadual 5: Bilangan Penerbitan mengikut Jumlah Penulis di Pangkalan Data MyJurnal

iii- Bilangan Literatur Mengikut Bidang

Jadual 3.1 menunjukkan bilangan literatur yang diterbitkan mengikut bidang pengkhususan. Kesemua artikel ini diasingkan mengikut kategori bidang masing-masing. Senarai kategori ini dibuat melalui pemerhatian kepada bidang utama perbincangan serta kata kunci bagi setiap artikel.

Berdasarkan pemerhatian di Scopus, bidang *Economics, Econometrics, Finance and Banking* merupakan bidang yang paling tinggi bagi bilangan artikel yang diterbitkan iaitu sebanyak 61 artikel (48.8%), iaitu hampir separuh daripada bilangan keseluruhan artikel yang diterbitkan. Manakala bidang *Environment and Development* serta bidang *Halal* merupakan bidang yang paling rendah bilangan artikelnya, iaitu 4 buah artikel (3.2%) bagi setiap bidang.

Bidang Kajian	Bilangan Artikel	Peratusan (%)
<i>Economics, Econometrics, Finance and Banking</i>	61	48.8
<i>Environment and Development</i>	4	3.2
<i>Halal</i>	4	3.2
<i>Islamic Studies</i>	6	4.8
<i>Medical and Bioethics</i>	14	11.2
<i>Public Policy, Governance, Legislation and Jurisdiction</i>	10	8

<i>Sociology and Education</i>	20	16
<i>Technology and Engineering</i>	6	4.8
Total	125	100

Jadual 6: Bilangan Penerbitan mengikut Bidang Kajian di Pangkalan Data Scopus

Senarai artikel di MyJurnal juga mencatatkan bahawa bilangan artikel yang paling tinggi ialah bidang *Economics, Econometrics, Finance and Banking* sebanyak 48 artikel (28.1%). Manakala bidang yang mempunyai bilangan artikel yang minimum ialah bidang *Environment and Development* serta bidang *Technology and Engineering*. Kedua-duanya mempunyai bilangan artikel yang sama iaitu sebanyak 3 artikel (1.8%).

Bidang Kajian	Bilangan Artikel	Peratusan (%)
<i>Economics, Econometrics, Finance and Banking</i>	48	28.1
<i>Environment and Development</i>	3	1.8
<i>Halal</i>	13	7.6
<i>Islamic Studies</i>	35	20.5
<i>Medical and Bioethics</i>	8	4.7
<i>Public Policy, Governance, Legislation and Jurisdiction</i>	27	15.8
<i>Sociology and Education</i>	34	19.9
<i>Technology and Engineering</i>	3	1.8
Total	171	100

Jadual 7: Bilangan Penerbitan mengikut Bidang Kajian di Pangakalan Data MyJurnal

PERBINCANGAN

Berdasarkan kepada hasil analisis yang telah dilakukan, terdapat beberapa perbincangan yang dapat diringkaskan:

1. Perbincangan dalam bentuk penerbitan artikel jurnal di Malaysia berkaitan dengan *Maqāsid Al-Shari'ah* baru sahaja bermula iaitu pada tahun 2005. Ini bermaksud perbincangan *Maqāsid Al-Shari'ah* ini masih belum mencapai tempoh 15 tahun bermula pada tarikh artikel ini ditulis. Dalam tempoh 14 tahun, bilangan artikel yang diterbitkan mula meningkat secara mendadak pada tahun 2010 dan 2012, dan bilangan artikel menunjukkan peningkatan setiap tahun (melainkan pada tahun 2011). Ini menunjukkan bahawa kajian dalam bidang *Maqāsid Al-Shari'ah* sudah mula mendapat perhatian dan popular dalam kalangan ahli akademik dan dijangka akan semakin bertambah.
2. Perbincangan *Maqāsid Al-Shari'ah* dalam konteks *Economics, Econometrics, Financial and Banking* lebih popular dan mendapat pemerhatian dalam kalangan ahli akademik. Ini memberi

isyarat secara tidak langsung bahawa bidang *Economics, Econometrics, Financial and Banking* berkembang dengan pantas dan memberi kesan kepada banyaknya perbincangan dan penulisan yang mampu dihasilkan melalui perspektif *Maqāsid Al-Shari'ah*. Bahkan, jelas bahawa bidang *Economics, Econometrics, Financial and Banking* ini menjadikan sisi pandang *Maqāsid Al-Shari'ah* ini sebagai solusi. Perkembangan bidang ini menghasilkan perkembangan *Maqāsid Al-Shari'ah*.

3. Terdapat bidang-bidang lain yang turut merekodkan hasil kajian dalam lapangan *Maqāsid Al-Shari'ah* termasuklah bidang-bidang seperti *Environment and Development, Halal, Islamic Studies, Medical and Bioethics, Public Policy, Governance, Legislation and Jurisdiction, Sociology and Education, Technology and Engineering*. Bidang-bidang ini merekodkan hampir separuh daripada hasil penyelidikan dari sumber koleksi Scopus dan MyJurnal. Hal ini memperlihatkan kewajaran dan trend peningkatan penyelidikan yang menggunakan teori *Maqāsid Al-Shari'ah* khususnya di Malaysia
4. Kajian ini, walaupun hanya menganalisis data-data yang terdapat dalam pangkalan data Scopus dan MyJurnal, ianya perlu ditambahbaik dengan menambah kata kunci carian yang lebih spesifik, memperlebar carian data ke pangkalan data berprestij lain seperti pangkalan data Clarivate Analytics dan selainnya.
5. Sebagai kajian awalan, data yang dipersembahkan adalah terhad kepada jumlah dan klasifikasi artikel serta tidak secara spesifik menyusun data tersebut dalam bentuk jadual keseluruhan berserta senarai literatur dan tahun penerbitan. Hal ini adalah kerana keterbatasan ruang yang diberikan oleh penerbit. Perincian yang tidak disebutkan ini dicadangkan untuk diterbitkan di jurnal-jurnal berkaitan yang mengkhususkan penulisan-penulisan berunsur kajian bibliometrik, dokumentar, dan kepustakaan.

KESIMPULAN

Dengan melihat kepada pola-pola penerbitan hasil kajian yang telah dibentangkan, adalah wajar sekiranya kerajaan meneruskan dasar dan polisi berkaitan yang mengadapatasi *Maqāsid Al-Shari'ah* sebagai salah satu aspek dalam pentadbiran. Hal ini dilihat secara ilmiahnya bidang ini semakin mendapat liputan khususnya oleh cendekiawan di Malaysia. Kajian lanjut harus dilakukan bagi mendapatkan data penerbitan atau bibliometrik yang lebih terperinci berkaitan bidang ini supaya kita dapat melihat kelompokan dan ruang eksplorasi bagi kajian-kajian baru yang lebih bersifat fundamental.

PENGHARGAAN

Kajian ini ditaja oleh Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM), Fundamental Research Grant Scheme (FRGS) berkod FRGS/1/2018/SSI03/USIM/03/3.

RUJUKAN

- Abū Ma‘āli al-Juwaynī, A. M. A. Y. (1980). *al-Ghiyāthī Ghiyāth al-Umām fī Iltiyāth al-Zulam* (A. A. al-Dib Ed. 2nd ed.). Cairo: Maktabah Imam al-Harmain.
- Abū Ma‘āli al-Juwaynī, A. M. A. Y. (1997). *al-Burhān fī Usūl al-Fiqh* (S. Muhammad Ed. 1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah.
- Abu Zayd al-Balkhī, A. S. (2003). *Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* (M. Badri & M. 'Ashwi Eds.). Riyadh: Markaz al-Mulk Faisal lil-Buhuth wa-al-Dirasat al-Islamiyah.
- Ahmad Irdha Mokhtar, J. I. A. (2016). Publications in the Maqasid Al-Shari'ah. *Global Journal Al-Thaqafah*, 6(2), 157-170.
- Ahmad Syukran, B. (2017). *The Integration of Forensic Science Fundamentals and Al-Qarinah towards Achieving Maqasid al-Shari'ah*. (Doctoral), Universiti Teknologi Malaysia, Skudai.
- al-Ghazālī, M. M. (1993). *al-Mustasfā*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Hakīm al-Tirmidhī, M. A. (1965). *al-Ṣalāh wa-Maqāṣiduhā*. Cairo: Maṭābi‘ Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Hakīm al-Tirmidhī, M. A. (1969). *al-Hajj wa Asrāruhu* (H. N. Zaydan Ed. 1st ed.). Egypt: Matba‘ah al-Sa‘ādah.
- al-Qaffāl al-Kabīr, M. A. (2007). *Maḥāsīn al-Sharī‘ah fī Furū‘ al-Shafi‘iyyah* (A. A. M. A. Samak Ed. 1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah.
- al-Qarāfi, A. I. (2010). *Kitāb al-Furūq: Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq* (A. S. Muhammad & M. Ali Jum‘ah Eds.). Cairo: Dar al-Salam.
- al-Shātibī, I. B. M. (2011). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah* (A. A. al-Dimyāṭī Ed. 1st ed. Vol. 2). Cairo: Dar al-Ghad al-Jadid.
- al-Zarkashī, M. A. (1994). *al-Baḥr al-Muḥiṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (1 ed.). Beyrūt: Dār al-Kutubi.
- al-‘Āmirī, M. Y. (1988). *al-I‘lām bi Manāqib al-Islām* (A. A. H. Gharab Ed. 1st ed.). Riyadh: Dar al-Assala.
- Auda, J. (2010). *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Special ed.). Selangor: Islamic Book Trust.
- Ibnu Abdul Salam, A. A. A. S. (1995). *Maqāṣid al-Ṣaum* (I. K. al-Tibā‘ Ed. 2nd ed.). Damascus: Dar al-Fikr.

- Ibnu Abdul Salam, A. A. A. S. (2008). *Maqāṣid al-Ṣalāh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir.
- Ibnu Babawayh al-Qummi, M. A. (2006). *‘Ilal al-Sharāi‘* (1st ed.). Beirut: Dar al-Murtada.
- Ibnu Qayyim, M. A. B. (2002). *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Alamīn* (M. H. A. Sulaiman & A. Abdullah Eds. 1st ed.). Saudi Arabia: Dar Ibnu al-Jawzi.
- JAKIM. (2019). Kenyataan Media YB Menteri Di Jabatan Perdana Menteri Berkenaan Seminar Gagasan Rahmatan Lil Alamin. Retrieved from <http://www.islam.gov.my/en/media-jakim/media-statement/1861-kenyataan-media-yb-menteri-di-jabatan-perdana-menteri-berkenaan-seminar-gagasan-rahmatan-lil-alam>
- Quṭb al-Din al-Qaṣṭalānī, M. A. (1992). *Madārik al-Marām fī Masālik al-Ṣiyām*. Cairo: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah.
- Quṭb al-Din al-Qaṣṭalānī, M. A. (t.t.). *Marāṣid al-Ṣalāh fī Maqāṣid al-Ṣalāh*. Cairo: Dar al-Fadhilah.
- Samadi Ahmad. (2020). Covid-19: Kerajaan ambil tindakan tepat. *MyMetro*. Retrieved from <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2020/04/571680/covid-19-kerajaan-ambil-tindakan-tepat>

INOVASI PEMBELAJARAN QURAN DALAM KALANGAN OKU PEKAK BERDASARKAN HADIS KEUTAMAAN MEMBACA QURAN

Norakyairree Mohd Raus
Siti Ramna Khamaruddin
Siti Rahmah Ahmad Razuan

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah
Universiti Sains Islam Malaysia

Pusat Penyelidikan Ibnu Ummi Maktum, Institut Sains Islam
Universiti Sains Islam Malaysia
No. Tel: 012 305 3001 Emel: norakyairree@usim.edu.my

ABSTRAK

Inisiatif kelab khidmat mahasiswa cakna OKU, Sekretariat Sahabat FAQEH USIM (SaF USIM) di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM dalam penganjuran online Tadarus Tanpa Suara (TTS) merupakan usaha ke arah memperkasa masyarakat dan mengupaya komuniti OKU dalam berinteraksi bersama Quran. Online TTS berlangsung setiap hari sepanjang bulan Ramadhan 1441H bermula jam 10.00 pagi menggunakan aplikasi Google Meet. Usaha ini secara tidak langsung memberi pendedahan dan kesedaran kepada mahasiswa khususnya dan masyarakat terhadap hadis keutamaan membaca Quran yang perlu diterokai pendekatannya berdasarkan kekuatan dan kelainan upaya belajar komuniti OKU. Objektif utama kajian ini adalah untuk melihat peranan SaF USIM dalam usaha santunan mahasiswa USIM terhadap komuniti OKU dan impak dalam penganjuran program Online TTS terhadap komuniti OKU Pekak di Malaysia. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif di mana protokol pemerhatian, temu bual dan analisis dokumen merupakan kaedah pengumpulan data. Dapatan kajian menunjukkan keperluan terhadap penerokaan strategi, pendekatan, kaedah dan teknik pengajaran dan pembelajaran Quran terhadap komuniti OKU Pekak khususnya dalam memperkasa peranan mahasiswa cakna OKU. Ia turut memberi definisi baharu dalam pembelajaran Quran dalam kalangan komuniti istimewa ini di mana kaedah pembacaan Quran bukan hanya tertumpu kepada pembacaan terjemahan Quran sahaja. Jika komuniti tipikal membaca Quran bersuara, bertajwid dan bertarannum, maka komuniti OKU Pekak membaca Quran tanpa suara dengan mengisyaratkan kod tangan hijaiyyah pada setiap huruf-huruf Quran sesuai dengan aspirasi Hadis Nabi SAW berkaitan keutamaan membaca Quran melalui konsep ‘Alif’ satu huruf, ‘Lam’ satu huruf dan ‘Mim’ satu huruf.

Kata Kunci: Quran bagi OKU Pekak, Sahabat FAQEH USIM, Online Tadarus Tanpa Suara.

PENDAHULUAN

Menurut Surah al-Anbiya':21:107, matlamat penurunan Quran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW adalah sebagai 'Rahmatan lil 'Alamin'. Ini bermakna ajaran Islam itu sifatnya universal, holistik dan inklusif serta tidak pernah meninggalkan komuniti OKU khususnya dalam konteks mengenal, menghafaz, membaca dan menjelaskan isi kandungannya. Proses pembelajaran Quran yang dialami oleh Rasulullah SAW yang diutuskan sebagai 'Ummi' memperlihatkan bahawa Allah mengajar Baginda SAW melalui perantaraan Jibril AS melalui strategi, pendekatan, kaedah dan teknik yang sesuai dengan ketidakupayaan Baginda SAW untuk menulis dan membaca. Hal ini dijelaskan dalam Hadis awal penurunan wahyu di mana Jibril AS menurunkan wahyu pertama (Surah al-'Alaq:96:1-5) melalui teknik diperdengarkan, dipeluk atau talaqqi mushafahah dan diulang-ulang bacaannya sehingga hafaz (Hadis Sahih Bukhari No. 6982; Muslim No. 160).

Sebagaimana komuniti tipikal, komuniti OKU khususnya OKU Pendengaran juga mempunyai hak untuk mempelajari Quran dan memahami isi kandungannya. Hal ini selaras dengan konsep pendidikan inklusif di peringkat pendidikan antarabangsa di mana konsep ini telah diletakkan sebagai asas dalam melaksanakan "Pendidikan untuk Semua". Aspirasi pendidikan inklusif ini juga telah dikongsi oleh pakar pendidikan dan profesional yang terlibat dalam menyediakan perkhidmatan Pendidikan Khas seperti mana yang digariskan dalam deklarasi antarabangsa seperti Salamanca Statement (1994), Dakar World Education Forum (2000), Convention on the Rights of Persons with Disabilities (UN, 2006), dan Akta OKU (2008).

HADIS KEUTAMAAN MEMBACA QURAN

Terdapat sejumlah hadis yang menjelaskan tentang keutamaan membaca Quran bermula daripada galakan, ganjaran hinggalah kepada peringatan. Dalam hal ini, penyelidik mengambil dua hadis yang dilihat mempunyai kaitan secara tidak langsung dengan komuniti OKU berasaskan ketidakupayaan dan kesukaran mereka mempelajari Quran:-

1. Dari Aisyah ra, dia berkata, Rasulullah SAW telah bersabda: Orang yang membaca Quran dengan fasih dan lancar akan dikelompokkan dengan orang-orang yang mulia. Orang yang membaca Quran dengan tidak lancar, namun ia tetap berupaya untuk membacanya, maka ia akan mendapat dua pahala (Bukhari (8/532) dan Muslim (789)).
2. Dari Abi Said mengatakan Rasulullah SAW bersabda: Siapa saja yang membaca satu huruf dari kitab Allah (Quran) maka ia akan mendapatkan satu kebaikan karenanya dan sepuluh kebaikan yang serupa dengannya (dilipat gandakan sepuluh kali lipat). Aku tidak mengatakan bahwa alif laam miim itu satu huruf, akan tetapi alif satu huruf laam satu huruf dan miim satu huruf (at-Tirmizi (2926)).

3.

Berinteraksi bersama Quran merupakan suatu proses pembelajaran sepanjang hayat. Asas kemahiran berinteraksi bersama Quran bermula daripada fasa mengenal, menghafaz, membaca dan menjelaskan isi kandungannya sebagaimana dinyatakan dalam Surah al-Qiyamah:75:16-19. Proses ini dipraktikkan dalam silibus dan modul pengajaran dan pembelajaran Tilawah al-Quran di Malaysia khususnya sama ada pendidikan secara formal atau sebaliknya. Jumhur Fuqaha' daripada keempat-empat mazhab

mengakui dan mengiktiraf kedudukan isyarat bagi komuniti yang tidak boleh bertutur adalah diterima setara dengan lafaz yang dituturkan oleh komuniti tipikal dalam penetapan sesuatu hukum (Mohd Huzairi, 2017).

Jawatankuasa Fatwa Kerajaan Arab Saudi yang bersidang pada 30 Zulhijjah 1432 Hijrah bersamaan 25 November 2011 Masihi mengeluarkan fatwa no. 25465 mengenai keharusan mengajar Quran kepada komuniti OP melalui pendekatan visual di mana maksudnya difahami oleh ahlinya yang merujuk kepada huruf Quran (Kod Tangan Hijaiyyah) atau maknanya dalam bahasa isyarat jika sekiranya tidak terdapat cara lain melainkan dengan cara tersebut.

Bengkel Asas Kod Tangan Hijaiyyah dalam Membaca Quran siri pertama dan kedua (Pada 22 dan 29 Jun 2020) bersetuju memberi definisi khas terhadap istilah membaca Quran bagi OP yang dirujuk sebagai membaca Quran tanpa suara dengan kaedah mengisyaratkan (membatangkan) setiap huruf-huruf Quran (Rasm Uthmani) dengan Kod-Kod Tangan Hijaiyyah yang mewakili setiap huruf. Dalam konteks penulisan Rasm Uthmani, pengecualian diberikan kepada peranan titik dan hamzah bagi mengelakkan kekeliruan OP dalam mengenal pasti setiap bentuk huruf dan kedudukannya. Bengkel ini juga bersetuju menggunakan 35 Kod Tangan Hijaiyyah sebagai asas membaca Quran bagi OP.

BUDAYA KOMUNITI OKU PENDENGARAN DI MALAYSIA

Di Malaysia, statistik terkini OKU Pendengaran (OP) seramai 38,434 orang yang berdaftar di Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM, 2019). Ini bermakna, seramai 23,060 daripada statistik tersebut merupakan OP beragama Islam jika dirujuk nisbah purata Muslim dan Bukan Muslim 60:40. Dalam konteks OP, budaya komuniti istimewa ini perlu fahami agar halangan sebenar OKU yang berpunca daripada sikap masyarakat dan persekitaran kurang mesra OKU dapat di atasi berasaskan konsep adil. Berikut adalah pengenalan terhadap budaya OP di Malaysia:-

1. Amnya, setiap OKU mempunyai kekangan dan halangan mengikut kategori kecacatan mereka termasuklah komuniti OKU Pendengaran. Atas faktor ketidakupayaan dari aspek pendengaran dan pertuturan, mereka menghadapi masalah keterbatasan untuk melibatkan diri dalam aktiviti sosial khususnya dalam program-program agama. Sekalipun telah ada program agama yang dijalankan oleh agensi agama dalam peringkat persekutuan dan negeri, namun realiti yang berlaku, kebanyakan program keagamaan seperti khutbah jumaat, ceramah-ceramah ataupun kelas-kelas agama yang dilaksanakan banyak tertumpu kepada komuniti tipikal dan berorientasikan keperluan serta tahap kefahaman sedia ada mereka. Ini memberi kesan kepada komuniti OP kerana mereka tidak dapat menghayati pengajaran dan pembelajaran yang diperolehi daripada program agama tersebut disebabkan perbezaan latarbelakang keperluan serta tahap kefahaman agama sedia ada mereka selain dari ketiadaan juru bahasa isyarat sebagai wasilah penterjemahan kandungan sesuatu pelajaran.
2. OKU Pendengaran atau dikenali sebagai Pekak merujuk kepada individu yang hilang keupayaan mendengar sama ada tahap kecacatannya teruk atau sederhana. OP bukan Bisu. OP mampu bertutur sekiranya dilatih dari awal kerana mereka mempunyai peti suara. Manakala Bisu tidak mampu bertutur walaupun dilatih kerana mereka tidak mempunyai peti suara. Namun begitu, OP

- dan Bisu berkait rapat kerana tahap kepekakan seseorang itu boleh mempengaruhi keupayaan bertutur dan menyebabkan OP dianggap bisu (Hamdi Ishak, 2010).
3. Pembelajaran OP perlu difokuskan terhadap kekuatan dan kelainan upaya belajar mereka disebabkan ketidakupayaan pendengaran mereka untuk mengakses ilmu pengetahuan melalui keupayaan audio atau dengar dan ketidakupayaan bertutur untuk meniru semula walaupun mereka sebenarnya mempunyai peti suara dan kemampuan bersuara. Ia berbeza dengan mereka yang dikategorikan sebagai OKU Pertuturan dalam konteks bisu. Ini kerana, bisu terjadi disebabkan kecacatan atau rosak peti suara yang tidak memungkinkan seseorang itu bertutur, tapi mereka mampu memahami sesuatu arahan kerana mereka masih mampu mendengar dengan baik. Oleh sebab itu, keupayaan komuniti OP perlu difokuskan kepada keupayaan komunikasi seluruh. Komunikasi seluruh merujuk kepada penggunaan kemampuan bahasa lisan dan bahasa isyarat secara bersamaan. Penggunaan mod-mod komunikasi ini juga melibatkan bahasa pertuturan, bahasa isyarat, bahasa tubuh, mime, lakonan, visual dan lain-lain mengikut keperluan dan keupayaan individu OP.
 4. Permasalahan utama OP adalah komunikasi. Ia berkait rapat dengan suasana persekitaran dan kemudahan yang kurang mesra OP. Siaran televisyen tanpa sari kata atau jurubahasa isyarat (JBI) akan menyukarkan OP untuk memperoleh ilmu dan maklumat dengan tepat. Kepelembagaan bahasa isyarat dicipta berdasarkan pengaruh penggunaan, latar budaya dan falsafah yang berbeza. Bahasa isyarat OP di Malaysia dikenali sebagai Bahasa Isyarat Malaysia (BIM) (Hamdi Ishak, 2010). Oleh itu, BIM yang digunakan di Malaysia tidak dapat digunakan dan difahami oleh komuniti OKU Pendengaran di negara lain.
 5. BIM mempunyai struktur dan sistem penyusunan ayat berbeza dengan Bahasa Melayu (BM) yang digunakan oleh komuniti tipikal. BIM merupakan ayat berstruktur songsang iaitu ayat yang tidak terikat dengan kaedah subjek-predikat (Zulkifli & Wan, 2005). Penggunaan BIM dapat membantu perkataan dan ekspresi agar lebih mudah difahami oleh mereka. Oleh kerana bahasa pertuturan (spoken language) tidak dapat dipraktikkan secara baik oleh mereka (Mohd Adam Mahadi, 2006), ianya turut memberi kesan terhadap komuniti ini untuk memahami bahan bacaan dan rujukan bertulis. Ini bermakna mereka boleh membaca tetapi tahap kefahaman mereka kebiasaannya tidak bertepatan dengan konteks.
 6. Menurut kajian Siti Muhibah Nor (2010), pelajar OKU Pendengaran mempunyai kesukaran dalam memahami sesuatu perkara yang abstrak malahan ilmu yang berkaitan dengan konsep ketuhanan menjadi suatu cabaran bagi seorang guru dalam mengajar golongan ini. Hasil daripada kesemua kajian yang berkaitan pendidikan agama sama ada dalam dan luar negara mendapati bahawa sememangnya komuniti ini berhak mendapatkan pendidikan agama yang sewajarnya malahan cara penyampaian ilmu agama adalah perlu berasaskan kekuatan dan kelainan upaya belajar mereka. Usaha ini perlu diambil penekanan supaya mereka tidak ketinggalan jauh dalam mendapatkan pendidikan agama, khususnya Quran yang merupakan sumber wahyu dan rujukan utama bagi memahami dan mempraktikkan cara hidup sebagai seorang muslim.

ANALISIS PEMBELAJARAN QURAN DALAM KALANGAN OP DI MALAYSIA

Dalam konteks Pendidikan Islam bagi Murid Berkeperluan Khas (MBK) Pendengaran, usaha Bahagian Pendidikan Khas (BPKhas) di Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) dalam merealisasikan agenda pendidikan inklusif terlaksana dengan pembentukan Kurikulum Standard Sekolah Rendah Pendidikan

Khas (KSSRPK) Pendengaran. Antara objektif dalam mata pelajaran Pendidikan Islam adalah murid dapat mengenal dan membaca Quran secara isyarat atau kod untuk memupuk minat membaca Quran dan menjadi amalan serta penghayatan dalam kehidupan seharian. Ia juga tidak memberi penekanan terhadap pengetahuan ilmu Tajwid disebabkan mereka membaca tanpa suara.

Pada tahun 2008, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) melalui Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah (FPQS) mengambil inisiatif menawarkan Kursus Wajib Fakulti iaitu Aplikasi Braille dalam Pengajian Quran dan Sunnah (QNR3013). Ia merupakan kursus pertama seumpamanya yang ditawarkan di peringkat institusi pengajian tinggi (IPT) dan ia merupakan usaha USIM sebagai universiti yang meneraju pendekatan integrasi Ilmu Naqli dan Aqli dalam mendepani kelompangan isu OKU dan Agama. Ke arah itu, Special Interest Group (SIG) ditubuhkan dalam kalangan penyelidik FPQS bagi menerokai perkhidmatan, penyelidikan dan inovasi berkaitan OKU sehingga tertubuhnya Pusat Penyelidikan Ibnu Ummi Maktum (UMMI). Terkini, FPQS turut menawarkan Kursus Elektif iaitu Aplikasi Bahasa Isyarat dalam Pengajian Quran dan Sunnah (QQR4183) ke arah memperkasa graduan FPQS dengan nilai tambah (Value Added) kemahiran insaniah (Soft Skills) dalam mendepani isu dan cabaran masyarakat beragama.

Pada tahun 2009, ustazah Nor 'Aziah Mohd Daud telah menambahbaik kaedah dan teknik pengajaran dan pembelajaran Quran bagi MBK Pendengaran dengan mengasaskan Kaedah FAKIH. Ia merupakan kaedah pembelajaran Quran berasaskan nombor dan warna serta melalui teknik membatangkan huruf dan baris dengan Kod Tangan Hijaiyyah dan Kod Tanda Baris. Kaedah ini telah dimasukkan dalam kurikulum sebagai satu kaedah mengajar Quran secara khusus untuk MBK Pendengaran bermula tahun 2010 (Bahagian Pembangunan Kurikulum 2010).

Pada tahun 2013, dua orang wakil dari Persatuan Orang Pekak Islam Malaysia (PRISMA), En. Mohd Azhar Ismail dan En. Farid Mahmud menghadiri Forum Antarabangsa Pekak Muslim kali pertama (1st International Forum for the Deaf Muslim) di Doha, Qatar. Mereka diperkenalkan dengan Kod Tangan Hijaiyyah sebanyak 38 huruf. Namun pada masa tersebut mereka tidak didedahkan penggunaan Kod Tangan Hijaiyyah untuk membaca Quran.

Pada tahun 2014, beberapa orang wakil PRISMA datang ke Pusat Penyelidikan Quran (CQR) Universiti Malaya yang ketika itu menjalankan Projek Rintis Fakh dengan kerjasama Yayasan Pendidikan al-Quran bagi Anak Istmewa (Yayasan FAQEH). Ini merupakan perbincangan awal berkaitan kewujudan Kod Tangan Hijaiyyah hasil persetujuan Forum Antarabangsa Pekak Muslim di Doha, Qatar.

Pada tahun 2015, Persidangan Penyelidikan al-Quran Kod Tangan Peringkat Kebangsaan telah dianjurkan oleh Pusat Penyelidikan al-Quran (CQR) Universiti Malaya di Wisma R&D UM. Persidangan ini turut membincangkan perbezaan antara Kod Tangan Hijaiyyah versi Malaysia dan Arab bagi memudahkan pembelajaran Quran dalam kalangan OP dan usaha ke arah penyelarasan sistem pembelajaran Quran yang efektif. Pada tahun yang sama, FPQS, USIM telah menganjurkan Simposium Khidmat Quran Sunnah bagi OKU (SiQaH) dan uniknya panelis dibarisi dalam kalangan OKU. Salah seorang panel OP, Puan Sariah Ibrahim, Pengerusi Persatuan Orang Pekak Negeri Sembilan (NESDA) menyatakan komuniti OP memerlukan Quran mesra OP sebagaimana wujudnya Quran Braille bagi OKU Penglihatan. OP juga memerlukan kaedah dan teknik yang bersesuaian dengan ketidakupayaan OP mendengar dalam mempelajari Quran.

Pada 20 Disember 2016, USIM menganjurkan Persidangan Meja Bulat bertajuk Pendidikan al-Quran Holistik untuk Orang Kelainan Upaya (OKU) melalui FPQS. Antara resolusi persidangan ini menekankan konsep Pendidikan Quran holistik bagi OKU perlu meraikan emosi, perbezaan dan kelainan keupayaan, kepelbagaian strategi, pendekatan, kaedah dan teknik pengajaran dan pembelajaran, kebolehan, bakat dan kesungguhan OKU untuk belajar.

Pada tahun 2017, kumpulan penyelidik FPQS, USIM berjaya menghasilkan inovasi koswer i-SIGN QurANIS dengan menjadikan Kod Tangan Hijaiyyah versi Arab sebagai asas pembelajaran huruf-huruf (Rasm), Transliterasi Makhraj dan Terjemahan Mesra OP bagi komuniti istimewa ini mempelajari Quran sesuai dengan kekuatan dan kelainan upaya mereka. Koswer ini telah mendapat pengiktirafan dalam dan luar negara dengan memperolehi Pingat Emas di International Invention, Innovation & Technology Exhibition (ITEX 2017). Kemudian koswer ini dinaik taraf sebagai Projek Khas USIM iaitu Projek Quran Isyarat dan dilancarkan oleh Canselor USIM, DYMM Tunku Ampuan Besar Negeri Sembilan Tuanku Aishah Rohani binti Almarhum Tengku Besar Mahmud pada 4 Oktober 2017 sempena Majlis Perasmian Kompleks Islam Tuanku Muhriz.

Pada 21 September 2018, Persidangan Ketua-ketua Jabatan dan Majlis Agama Islam Negeri seluruh Malaysia, di Hotel Dorsett, Labuan telah memutuskan supaya aktiviti keagamaan kepada OP ditingkatkan dengan melatih Pegawai Hal Ehwal Islam yang ditempatkan di Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) dan Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN).

Pada 27 September 2019, Projek Quran Isyarat (yang siap 11 Surah Pilihan) telah dilancarkan aplikasinya oleh Menteri di Jabatan Perdana Menteri ketika itu, YB Datuk Seri Dr. Mujahid Yusof Rawa sempena Karnival Rahmah. Aplikasi mudah alih ini boleh diakses secara percuma melalui perisian android di Google Play Store (Quran Isyarat).

Pada tahun 2020, Sekretariat Sahabat FAQEH USIM, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah dan Pusat Penyelidikan Ibnu Ummi Maktum dengan kerjasama Yayasan FAQEH telah menganjurkan program pertama seumpamanya iaitu Online Tadarus Tanpa Suara (TTS) sepanjang bulan Ramadhan bersama komuniti OP di Malaysia. Program ini bertujuan membudayakan pembacaan Quran dalam kalangan OP dan menganalisis amalan pembelajaran Quran OP berikutan situasi Perintah Kawalan Pergerakan disebabkan penularan wabak Covid 19. Analisis dibuat dalam penganjuran program Online TTS ini untuk mengenal pasti kekuatan, kelemahan, peluang dan ancaman (SWOT) OP dalam membaca Quran. Kekuatan OP dilihat dari sudut pembelajaran mereka melalui pendekatan visual, kelemahan OP dilihat dari sudut ketidakupayaan mereka bersuara dan kekeliruan terhadap huruf-huruf bersambung dan tanda baris. Manakala peluang OP pula dilihat dari sudut keupayaan mereka membaca Quran melalui teknik membatangkan huruf (Rasm al-Quran) satu huruf demi satu huruf tanpa baris dan bunyi serta minat tinggi komuniti ini untuk mempelajari Quran. Bagi OP yang mempunyai baki pendengaran dan bersuara, mereka mampu membaca Quran berpandukan teknik Transliterasi Makhraj sebagai asas mengikut kadar kemampuan mereka. Adapun ancaman OP dalam membaca Quran adalah jika tiada sebarang usaha menyokong proses pembelajaran mereka dengan meraikan kekuatan dan kelainan upaya belajar OP khususnya dalam usaha membangunkan dan menyelaraskan kaedah dan teknik membaca Quran yang inklusif dan menjelaskan kandungan Quran mesra OP.

Bagi menyokong dan memberi ruang dan peluang OP membaca Quran, kumpulan penyelidik UMMI telah menganjurkan Bengkel Asas Kod Tangan Hijaiyyah dalam Membaca Quran siri pertama bersama Panel Pakar bidang Quran dan Qiraat, dan Guru Pendidikan Islam, KPM pada 22 Jun 2020. Pada 29 Jun

2020, siri kedua pula dianjurkan bersama wakil komuniti OP yang terdiri daripada wakil Badan Bukan Kerajaan (NGO), persatuan, guru agama dan individu. Mesyuarat bersetuju untuk memberi satu definisi khusus terhadap istilah membaca Quran bagi OP, kaedah dan teknik khusus OP membaca Quran dan menyelaraskan Kod Tangan Hijaiyyah. Dalam konteks menjelaskan isi kandungan ayat, OP memerlukan terjemahan Quran di mana struktur bahasa perlu dilaraskan mengikut konteks penguasaan bahasa komuniti istimewa ini. USIM telah membangunkan garis panduan terjemahan Quran mesra OP di mana proses terjemahan tersebut terdiri daripada panel Pakar Bidang Quran (PBQ), panel Penilai, panel Jurubahasa Isyarat (JBI) dan wakil komuniti OP yang terdiri daripada OP yang pakar Bahasa Isyarat Malaysia (BIM) dan awam. Panel-panel dalam kalangan tipikal yang dilantik akan diberi taklimat khusus berkaitan bahasa dan budaya OP. Tujuan garis panduan ini dibangunkan bertujuan menjadi standard dan model proses penterjemahan Quran ke BIM. Garis panduan ini boleh diluaskan skopnya kepada sebarang bentuk penterjemahan mengikut bidang khusus yang diperlukan bagi menambah perbendaharaan BIM. Berikut merupakan penerangan garis panduan Terjemahan Quran mesra OP:-

1. Pakar Bidang Quran (PBQ) akan berbincang untuk memastikan sebarang terjemahan perlu dilaraskan bahasanya dan mencapai maksud ayat dan tadabbur dengan merujuk kepada Kitab Tafsir muktabar. Setelah mendapat persetujuan, PBQ akan menerangkan maksud ayat kepada Jurubahasa Isyarat (JBI).
2. JBI berperanan menyampaikan maksud ayat tersebut kepada Pakar BIM OP dan awam.
3. Pakar BIM OP dan awam akan berbincang untuk memahami maksud ayat tersebut. Setelah memahami maksud ayat dan bersetuju, mereka akan mencadangkan pembentukan maksud ayat tersebut dalam BIM. Kemudian, menerangkan kepada JBI. Jika maksud ayat tidak difahami, JBI akan menjelaskan kepada PBQ untuk dibincangkan semula maksud ayat tersebut untuk ditambahbaik.
4. JBI akan menerangkan kepada PBQ untuk disahkan maksud ayat tersebut dalam BIM.
5. Panel penilai akan mengikuti sesi perbincangan tersebut bertujuan memantau dan menghayati proses-proses yang berjalan bagi memastikan ketepatan maksud terjemahan yang dihasilkan.

Justeru, usaha serius pelbagai pihak dalam membantu komuniti OP mendapatkan hak mereka untuk mempelajari, memahami, mendekati diri seterusnya mengamalkan hidayah serta panduan yang tersurat dan tersirat dalam Quran. Hal ini perlu dilakukan mengikut kondisi dan kapasiti mereka serta perlu dipergiat dan diperakukan oleh pihak berwajib, bagi mendidik dan memperkasakan potensi OP Muslim selari dengan tuntutan agama. Usaha ini bertepatan dengan peranan JAKIM sebagai agensi utama pengurusan hal ehwal Islam di peringkat persekutuan dan urus setia kepada Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia (MKI).

PENUTUP

Berdasarkan perbincangan di atas, usaha memberi ruang dan peluang komuniti OP mempelajari Quran dan memahaminya merupakan suatu tuntutan Syarak. Usaha ini secara tidak langsung membuktikan kemukjizatan Quran yang diturunkan sebagai suatu anugerah dan rahmat buat seluruh alam. Proses pengajaran dan pembelajaran Quran merupakan suatu seni yang berkembang selaras dengan perkembangan teknologi semasa. Namun keunikan pengajaran dan pembelajaran Quran ini tidak boleh dinafikan dari aspek utamanya iaitu, Talaqqi dan Mushafahah. Ini bermakna, komuniti OP juga berhak

untuk mempelajari Quran secara berstruktur dengan strategi, pendekatan, kaedah dan teknik yang meraikan kekuatan dan kelainan upaya belajar mereka.

Justeru, amalan membaca Quran bermula dengan asas membaca Quran menggunakan Kod Tangan Hijaiyyah berbantuan Mashaf Quran Tanpa Baris dan Transliterasi Makhraj bagi OP dalam kategori ringan dan sederhana mampu menyelesaikan isu OP membaca Quran sesuai dengan ketidakupayaan mereka. Begitu juga keadaannya dengan usaha menterjemahkan makna ayat Quran mesra OP. Usaha ini membuka inovasi baharu dalam proses pengajaran dan pembelajaran Quran bagi OP. Secara tidak langsung ia membuka mata dan minda masyarakat khususnya para ibu bapa, guru-guru, penyelidik dan institusi-institusi agama dalam menyokong dan meningkatkan perkhidmatan, penyelidikan dan inovasi bagi membantu komuniti OKU mempelajari Quran.

RUJUKAN

Akta Orang Kurang Upaya. (2008). Undang-Undang Malaysia. Akta 685.

Al-Dimyati melalui kitab *I'alah al-Talibin 'ala Sharh alfaz al-Mu'in*

Al-Dusuqi Muhammad bin Ahmad. (t.t). *Hashiyah al-Dusuqi 'ala al-Sharh al-Kabir*. Qahirah: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Sharikah.

Al-Nawawi, A. Z.-D. (1991). *Raudah al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin*. Beirut: Al-Maktab al-Islami. Al-Nawawi, A. (1992). *Raudah al-Talibin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nawawi. (2003). *Raudah al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin*.

Al-Shafi'i, A. '-'. (1990). *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah

Bahrum Faizan. Haziyah Hussin. (2014). *The Method of Translation of al-Quran in Tafsir Nur Al-Ihsan*. *Islāmiyyāt* 36(1) 2014: 33 – 40.

Hamdi Ishak. (2010). *Pekak dan Bisu Menurut Perspektif Islam*. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur.

Hukum Menulis Ayat Quran Tanpa Baris dan Titik Huruf (Hukmu Hakam Kitabat Alayat Alquraniat Bidun Naqat Hurufiha Washakliha). (2004, Ogos 16). Diperoleh dari <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/52155/>

Huzairi, M. (2017). *Penghayatan Fardu Ain Remaja Pekak di Malaysia* (Doctoral dissertation, University of Malaya).

Ibn 'Abidin Muhammad 'Umar. (2000). *Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar: Hashiyah Ibn 'Abidin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

- Irsyad Al-Fatwa #172: *Hukum Menulis Al-Quran Menggunakan Abjad Roman/Latin*. (2017, Februari 15) Diperoleh dari <https://muftiwp.gov.my/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-umum/1028-irsyad-al-fatwa-172-hukum-menulis-al-quran-menggunakan-abjad-roman-latin>
- JAKIM. (2017) *Penggunaan Transliterasi Dalam Pembacaan Quran Khusus Bagi Orang Kelainan Upaya (OKU) Pendengaran Melalui Pembangunan Transliterasi Makhraj Dalam Perisian i-SIGN QurANIS*. Diperoleh dari <http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/index.php/main/mainv1/fatwa/pr/15533>
- MacKay, D. (2006). *The United Nations Convention On The Rights Of Persons With Disabilities*. *Syracuse J. Int'l L. & Com.*, 34, 323.
- Nor, S. M. (2010). *Kesukaran Pemahaman Murid-Murid Bermasalah Pendengaran Terhadap Mata Pelajaran Pendidikan Islam*. In *Prosedings First Annual Inclusive Education Practices Conference* (pp. 122-130).
- Rahman, A. K. A. (2016). *Perbezaan Status Terjemahan Al-Qur?An Berbanding Dengan Teks Asalnya Dari Perspektif Pengkajian Terjemahan Moden*. *Jurnal Penterjemah*, 19(2), 19–39. Retrieved from <http://irep.iium.edu.my/61249/>
- Sabdan, M. S. B., Alias, N., Jomhari, N., Jamaludin, K. A., & DeWitt, D. (2014). *The Usability Evaluation of Fakh Method Based on Technology for Students with Hearing Difficulties: The User's Retrospective*. *Malaysian Online Journal of Educational Technology*, 2(2), 46-52.
- Syauqi 'Alaam. (2019, Ogos 2019). *Terjemahkan Al-Quran Ke Bahasa Isyarat (Tarjamat Alquran Alkarim 'Ilaa Lughat Al'iishara)*. Diperoleh dari <http://www.shawkyallam.com/ViewFatwa.aspx?ID=85>
- Thameem Ushama. (1995). *Methodologies of The Qur'anic Exegesis*. Kuala Lumpur. A.S Noordeen. P. 112.
- UNESCO (1994). *The Salamanca statement and framework for action on special needs education. Adopted by the world conference on special needs education: Access and equity*. Paris: UNESCO.
- World Education Forum. (2000). *The Dakar framework for action. Education for all: Meeting our collective commitments*.
- Zulkifli Mohd Yusoff, Wan Nasrudin Wan Abdullah. 2005. *Tarjuman Al-Mustafid: Satu Analisa Terhadap Karya Terjemahan*. *Jurnal Pengajian Melayu*, Jilid 16. Retrieved from http://myjurnal.my/filebank/published_article/24030/Article_8.PDF

ANALISIS TEMATIK KALIMAH ‘RIJZ’ DALAM QURAN DAN HADIS NABAWI

Robiatul Adawiyah Mohd (corresponding author)

Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Bandar Baru Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia

Tel: 0192605430 Emel: adawiyah@usim.edu.my

Norzulaili Mohd Ghazali

Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Bandar Baru Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia

Emel: norzulaili@usim.edu.my

Hishomudin Ahmad

Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Bandar Baru Nilai, Negeri
Sembilan, Malaysia

Emel: hishomudin@usim.edu.my

ABSTRAK

Kalimah ‘rijz’ merujuk kepada sejenis azab yang diturunkan Allah SWT ke dunia kepada beberapa umat terdahulu kerana mengingkari perintah Allah SWT. Berdasarkan perbincangan sarjana tafsir dan hadis, azab daripada jenis ‘rijz’ ini masih wujud sehingga ke hari ini. Namun, kajian menyeluruh mengenai kalimah ‘rijz’ masih tidak banyak diketengahkan, sedangkan manusia berdepan dengan bahayanya pada setiap zaman. Bahkan kebanyakannya kajian lepas lebih tertumpu kepada wabak penyakit Thaur. Justeru, artikel ini akan mengenalpasti dan menganalisis kalimah ‘rijz’ yang terdapat dalam Quran dan hadis. Ciri-ciri azab yang terdapat pada kalimah ‘rijz’ dan langkah-langkah preventif mengenainya akan dikenalpasti dan dianalisis menggunakan pendekatan analisis kandungan. Dapatan kajian menunjukkan bahawa kalimah “rijz” mempunyai ciri-ciri yang signifikan dengan beberapa jenis penyakit wabak yang diketahui pada hari ini. Hasil gabungan pengembangan makna kalimah ‘rijz’ dalam Quran dan hadis juga menunjukkan suatu pendekatan baharu bagi mendepani penyakit wabak yang berkemungkinan besar akan berlaku lagi sama ada pada masa kini atau akan datang. Kajian ini juga berpotensi menjadi jambatan ke arah pengintegrasian antara ilmu naqli dan aqli, khususnya dalam bidang perubatan dan sains kesihatan dan seumpamanya.

Kata kunci: *rijz*, pandemik, wabak, Covid19, Quran, Hadis

PENDAHULUAN

Dunia saban tahun menyaksikan berlakunya wabak demi wabak yang mengorbankan berjuta-juta nyawa manusia. Bukan itu sahaja, wabak dengan skala yang besar ini atau lebih tepat lagi dinamakan dengan istilah pandemik telah melumpuhkan segala kegiatan manusia khususnya ekonomi seluruh dunia. Ia bukan sahaja mengancam penduduk di sesuatu tempat, bahkan mudah tersebar di kawasan yang lebih luas seperti sebuah negeri, negara, benua atau mungkin juga seluruh dunia jika dibiarkan. Lebih-lebih

lagi dengan kemodenan pengangkutan hari ini seperti kapal terbang, keretapi laju, kapal, dan selainnya memudahkan penyebaran sesuatu wabak.

Berita Astro Awani ada menyenaraikan lima pandemik terbesar dalam lipatan sejarah. Menurut Astro Awani, lima pandemik tersebut ialah Maut Hitam (*Black Death*) bermula pada sekitar tahun 1346-1353 yang telah meragut sekitar 200 juta mangsa. Kedua, Cacar Air (*Small Pox*) bermula sejak zaman Empayar Mesir dan menyerang sekitar 56 juta populasi dunia. Ketiga, Selesema Sepanyol (*Spanish Flu*) merebak pada tahun 1918 ini dianggap mengorbankan nyawa melebihi 40 juta mangsa. Keempat, Wabak *Justinian* berlaku sekitar 541 tahun masihi (AD), banyak perkara yang tidak diketahui tentang wabak ini. Kelima, virus AIDS, ia menyerang badan seseorang dan menyebabkan penyakit sindrom kurang daya tahan melawan penyakit atau AIDS dan kesannya memusnahkan sistem ketahanan badan. Terdapat 78 juta mangsa dijangkiti HIV dan 35 juta daripadanya meninggal dunia.¹

Pada awal tahun 2020, dunia dikejutkan sekali lagi dengan wabak baharu yang dinamakan Covid-19. Ia telah meragut hampir satu juta nyawa dan menjangkiti lebih 22 juta manusia seluruh dunia². Wabak yang dibawa oleh makhluk yang sangat halus ini seolah-olah membawa suatu mesej yang ingin disampaikan kepada manusia. Justeru, artikel ini akan mengupas perkataan '*rijz*' dalam Quran dan hadis yang bermaksud wabak berjangkit yang menimpa manusia sebagai azab yang diturunkan oleh Allah SWT dan pendekatan Quran dan hadis bagi membendung pandemik seperti ini. Perbincangan seumpama ini masih belum dilakukan secara tematik berikutan keterikatan tafsiran yang mengikut turutan ayat dan surah dalam al-Quran. Kebanyakan kajian lepas hanya terfokus kepada wabak taun sahaja. Oleh yang demikian, kalimah '*rijz*' akan dianalisis menggunakan kitab tafsir dan syarah hadis yang berkaitan dan beberapa tema utama yang berkaitan akan dikenaplasti. Semoga dengan usaha ini, punca penyakit wabak dapat dikenalpasti dan kesilapan dapat diperbetulkan dan kembali kepada fitrah asal manusia dengan hidup berpaksikan Tuhan yang Maha Esa.

KALIMAH '*RIJZ*' DALAM QURAN

Kisah manusia dijangkiti wabak disebabkan virus yang tidak dikenali ada dijelaskan dalam Quran dan hadis. Antara kisah yang paling diketahui ramai adalah kisah wabak taun yang meragut nyawa manusia dalam jumlah yang besar. Namun, terdapat beberapa kalimah yang sinonim dengan wabak taun, antaranya ialah kalimah '*rijz*'.

Makna Kalimah '*rijz*'

Asal kalimah '*rijz*' bermaksud kekacauan dan kegoncangan yang berlaku secara berterusan. Ia diambil daripada (رجز البعير) atau (ناقة رجاء) iaitu seekor unta yang mana langkah kakinya pendek maka ia menjadi goyang hingga tidak dapat berdiri dengan tenang kerana kelemahannya. Manakala (رجز فلان) bermaksud

¹[http://www.astroawani.com/berita-dunia/trivia-ini-5-wabak-paling-dahsyat-dalam-sejarah-manusia-238709\(tarikh](http://www.astroawani.com/berita-dunia/trivia-ini-5-wabak-paling-dahsyat-dalam-sejarah-manusia-238709(tarikh) capaian: 21.8.2020, 3.35pm).

² Astro Awani. Covid-19: Kes Positif Seluruh Dunia Cecah 22.5 juta orang. 21 Ogos 2020. <http://www.astroawani.com/berita-dunia/covid-19-kes-positif-seluruh-dunia-cecah-22-5-juta-256088>

si fulan membuat kacau, atau mengucapkan ucapan yang kotor, dan orang yang berbuat demikian disebut (رَجَاز-راجز-رَجَازة). 'Rijz' juga diumpamakan seperti *al-zalzal* iaitu guncangan yang dahsyat. Dalam surah al-Mudassir: 5, ia dikiaskan dengan perbuatan dosa seperti kesyirikan menyembah berhala. Sementara dalam QS al-Anfal: 11 (رَجَزَ الشَّيْطَانُ) membawa maksud sesuatu yang menghantar kepada kekufuran, kerosakan dan kebohongan.³

Menurut Ibn Manzur semua penyakit wabak dinamakan sebagai 'rijz'. 'Al-rajz' juga merupakan suatu penyakit yang menimpa kaki unta hingga menyebabkan kakinya bergoncang dan gementar ketika hendak berdiri hingga terjatuh kembali dalam tempoh yang singkat. Asal kalimah 'al-rajz' bermaksud pergerakan yang berterusan tanpa henti. Sementara dalam Quran ia bermaksud azab yang bergoncang dengan amat dahsyat secara berterusan.⁴ Ibn Manzur juga turut menjelaskan kalimah 'rijz' bermaksud kotoran sama seperti kalimah 'rijs' (رَجَس).

Kalimah 'rijz' juga membawa makna azab yang mengejutkan bagi mereka yang terkena dengannya. Azab ini mengakibatkan manusia mengalami kegoncangan dalam urusan kehidupan mereka, ia mencakupi apa saja siksaan dan bencana yang diturunkan Allah sebagaimana yang menimpa kaum Firaun dan sebagaimana yang terkena kepada Bani Israil berupa penyakit thaun. Bahkan turut dinyatakan solusi bagi menolak azab sebagaimana yang terkandung dalam QS al-A'raf: 134 (لَئِنْ كَشَفْتُمْ عَنْهُ الرِّجْزَ) (لَنْ نُؤْمِنَنَّ لَكَ) *Sesungguhnya jika engkau hapuskan azab itu daripada kami, tentulah kami akan beriman kepadamu.* Solusinya adalah dengan meninggalkan dosa-dosa yang membawa kepada azab. Ini bermakna wabak ini diturunkan kepada golongan yang ingkar, kufur dan mereka berjanji sekiranya azab diangkat mereka akan beriman dengan Allah SWT.⁵

Menurut Imam al-Tabari kalimah 'rijz' di semua tempat dalam Quran membawa maksud azab, boleh juga dimaksudkan penyakit thaun dan selainnya. Kalimah 'rijz' juga sama ertinya dengan 'rijs' (رَجَس) yang bermaksud sesuatu kotor.⁶ Kekotoran daripada kalimah 'rijs' menurut Raghīb al-Asfahaniy terbahagi kepada empat kategori, (i) kotor kerana tabiatnya (ii) kotor yang dilihat dari segi fitrahnya (iii) kotor yang dilihat dari sisi syariat (iv) kotor yang dilihat dari semua aspek yang disebutkan contohnya bangkai, kerana bangkai adalah suatu yang kotor dari segi tabiat, fitrah dan syariat. Contoh kotor dari sisi syariat sahaja ialah seperti arak dan judi. Kalimah 'rijs' juga bermaksud azab dan sesuatu yang membusukkan. Berdasarkan persamaan maksud antara kalimah 'rijz' dan 'rijs' ia sebenarnya menggambarkan sesuatu yang keras dan membawa kesan yang sangat buruk.⁷

³ Al-Asfahaniy, al-Raghīb. (2017). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. 2/26-29.

⁴ Ibn Manzur. Jamaluddin Muhammad bin Mukram. (1990). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. 5/349-352.

⁵ Al-Maraghiy, Ahmad bin Mustafa. (1946). *Tafsir al-Maraghiy*. 9/45.

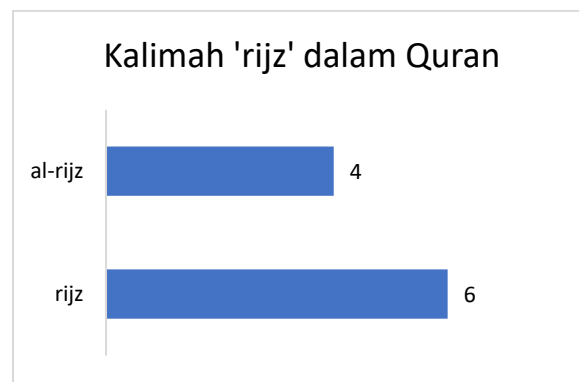
⁶ Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir bin Yazid. (2000). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Aay al-Quran*. Muassasah al-Risalah: t.t. 2/116-118.

⁷ Al-Asfahaniy, al-Raghīb. (2017). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Syamiah. 2/26-29

Berdasarkan perbincangan kalimah 'rijz' dalam pengertian bahasa, dapatlah disimpulkan di sini bahawa kalimah 'rijz' bermaksud suatu azab yang dahsyat sehingga menggoncangkan seluruh urusan kehidupan manusia dan berlaku secara berterusan sebagai satu hukuman daripada Allah SWT kerana kerosakan, kezaliman dan kemaksiatan yang dilakukan oleh manusia di muka bumi ini. Azab ini juga datang daripada sesuatu yang kotor sama ada kotor secara tabiatnya, semulajadi, syariat atau gabungan semua kategori tersebut.

Kalimah 'rijz' Dalam al-Quran

Kalimah 'rijz' diulang dalam Quran sebanyak 10 kalimah sama ada dalam bentuk makrifah mahupun nakirah. Kesemua kalimah 'rijz' dikenalpasti dalam surah al-Baqarah, al-A'raf, al-Anfal, al-Ankabut, Saba', al-Jathiah, al-Mudassir. Berikut adalah rajah 1 bagi taburan Kalimah 'rijz' dalam Quran:



Rajah 4: Kalimah 'rijz' dalam Quran

Berdasarkan tafsiran para ahli tafsir terhadap semua kalimah 'rijz' dalam Quran dapat disimpulkan bahawa kalimah 'rijz' bermaksud semua jenis penyakit berjangkit atau wabak yang menimpa manusia. Menurut al-Razi kalimah 'rijz' merupakan salah satu daripada jenis azab yang terburuk.⁸ Sementara Ibn Abbas mengatakan bahawa pandemik ini pernah berlaku kepada Bani Israil yang mematikan mereka secara mengejut. Seramai 24 ribu orang yang mati dalam satu masa. Ibn Zaid berkata Allah menghantar wabak thun sehingga mengorbankan 25 ribu orang dalam tempoh separuh hari, iaitu daripada pagi hingga ke petang.⁹

Kalimah 'al-rijz' dalam bentuk makrifah menerangkan jenis wabak 'rijz' yang menimpa Firaun dan kaumnya iaitu taufan, thun, azab daripada belalang, kutu, katak dan darah.¹⁰ Sementara dalam surah al-Mudassir, kalimah 'al-rijz' bermaksud perbuatan dosa seperti kesyirikan menyembah berhala dan kekotoran.

⁸ Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad. (1420). *Mafatih al-Ghayb*. Dar Ihya al-Turath al-Arabiyy. 25/193, 27/673.

⁹ Al-Razi. *Mafatih al-Ghayb*. 3/525.

¹⁰ Al-Tabari. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Aay al-Quran*. 13/71-72.

Terdapat beberapa ciri wabak yang dinyatakan dalam tafsiran para ahli tafsir¹¹, antaranya:

- (i) azab, kemurkaan Allah SWT dan penyakit wabak seperti thaun.
- (ii) sejenis penyakit berjangkit antaranya thaun dan selain daripadanya.
- (iii) mengakibatkan manusia mengalami kegoncangan dalam urusan kehidupan mereka.
- (iv) disebabkan perbuatan maksiat, kekufuran, kerosakan, kesyirikan dan kezaliman.
- (v) bisikan syaitan agar melakukan perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah sama ada dalam bentuk keraguan dan seumpamanya.
- (vi) merupakan azab yang diturunkan Allah SWT daripada langit sebagai balasan.
- (vii) Diturunkan (فَأَنْزَلْنَا) dari langit pada awalnya, kemudian disebarkan menerusi udara (فَأَرْسَلْنَا) agar meliputi keseluruhannya.

PENDEKATAN QURAN DALAM MENANGANI WABAK

Berdasarkan makna dan ciri kalimah 'rijz' yang telah dianalisis daripada Quran, jelas menunjukkan bahawa penyakit wabak berlaku dan tersebar disebabkan perbuatan manusia sendiri yang melakukan kerosakan, kezaliman dan kemaksiatan di atas muka bumi ini. Perbuatan kufur manusia ini telah mengundang kemurkaan dan azab Allah SWT berupa azab yang membinasakan sehingga merencatkan urusan kehidupan manusia. Maka, bagi membendung pandemik ini, Allah SWT menegaskan dalam QS al-A'raf: 134-136 suatu pendekatan holistik bagi menghentikan wabak ini. Firman Allah SWT:

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يُمُوسَىٰ أَدِّعْ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لِنَ كُشْفَتِ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلْتُرْسَلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (۱۳۴) فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بَلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ (۱۳۵) فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمُ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (۱۳۶)

Dan apabila azab yang tersebut itu menimpa mereka, mereka (merayu dengan) berkata: Wahai Musa! Pohankanlah kepada Tuhanmu untuk kami dengan (kehormatan) pangkat Nabi yang diberikanNya kepadamu (yang menjadikan permohonanmu sentiasa makbul). Sesungguhnya jika engkau hapuskan azab itu daripada kami, tentulah kami akan beriman kepadamu dan sudah tentu kami akan membebaskan kaum Bani Israil (pergi) bersamamu. (134) (Tuhan berfirman): Setelah Kami hapuskan azab itu daripada mereka, hingga ke suatu masa yang tertentu yang mereka sampai kepadanya, tiba-tiba mereka mencabuli janjinya (135) Maka Kami pun membalas mereka, lalu Kami menenggelamkan mereka di laut dengan sebab mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan mereka sentiasa lalai daripadanya. (136)

Berdasarkan petikan nas ini, pendekatan holistik yang dinyatakan adalah dengan kembali semula kepada fitrah, dan Allah SWT akan mengangkat azab daripada jenis 'rijz' ini daripada terus tersebar. Walaupun dalam konteks ayat ini, Firaun dan kaumnya yang merayu kepada Nabi Musa AS agar berdoa kepada Allah SWT supaya mengangkat azab yang diturunkan kepada Firaun dan kaumnya. Menurut al-

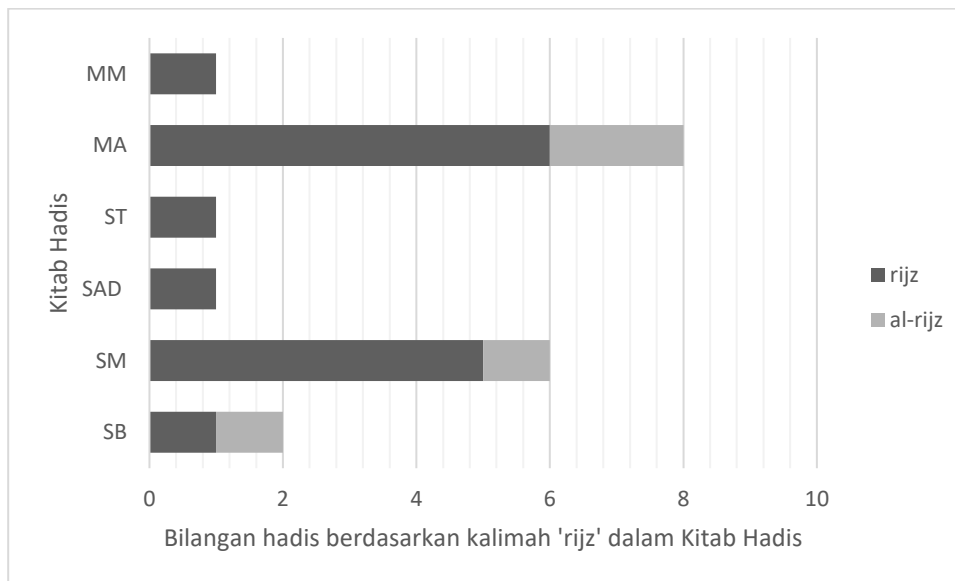
¹¹ Al-Razi. *Mafatih al-Ghayb*. 3/525-527. Al-Mawardiyy. Abu al-Hasan Ali bin Muhammad. (t.t). *Al-Nukat wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardiyy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1/127.

Mawardiyy Firaun dan kaumnya berjanji akan beriman dengan kenabian Nabi Musa AS dan pasti akan beriman dengan bersungguh-sungguh kepada Allah SWT yang Maha Esa. Justeru dengan taubat dan kembali kepada Allah SWT pasti akan dapat mengangkat wabak yang sedang melanda. Setelah Allah SWT mengangkat azab kepada Firaun dan kaumnya, mereka telah mencabuli perjanjian tersebut sehingga akhirnya mereka dibinasakan Allah SWT ke dalam Laut Merah.¹²

KALIMAH ‘RIJZ’ DALAM HADIS NABAWI

Hadis Nabi SAW dikenali sebagai *jawami’al-kalim* di mana setiap kalimah yang dituturkan oleh Nabi Muhammad SAW mempunyai makna yang sempurna dan mendalam. Menurut al-Zuhri, *jawami’al-kalim* bermaksud Nabi Muhammad SAW berbicara dengan kalimat yang ringkas, lafaznya pendek, dan memiliki banyak makna.¹³ Keistimewaan ini turut direkodkan dalam hadis sahih yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA, sabda Nabi SAW: “*Aku diutuskan dengan jawami’ al-kalim (ucapan singkat namun sarat dengan makna)...*”.¹⁴

Dengan keindahan susunan dan pemilihan kalimah yang bertepatan oleh Nabi SAW, seharusnya menjadi salah satu platform kajian khususnya bagi bukan penutur jati bahasa arab. Berikut adalah perbincangan kalimah “*rijz*” menurut perspektif hadis nabawi dengan menganalisis teks hadis dan kitab syarah.



Rajah 1 Bilangan hadis berdasarkan kalimah ‘rijz’ dalam kitab hadis

Berdasarkan rajah di atas, kalimah “*rijz*” disebut dalam kitab hadis sebanyak 19 kali dalam kitab Sahih Bukhari (SB), Sahih Muslim (SM), Sunan Abi Daud (SAD), Sunan al-Tirmizi (ST), Musnad Ahmad

¹² Al-Mawardiyy. *Al-Nukat wa al-‘Uyun Tafsir al-Mawardiyy*. 2/253-254.

¹³ Ibn Hajar al-Asqalaniyy, Ahmad bin Ali. (1379H). *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*. Tahqiq: Muhammad Fuad Abd al-Baqiy. Beirut: Dar al-Ma’rifah. 13/247.

¹⁴ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail.(1422H). *Sahih al-Bukhari*. t.t: Dar al-Towq al-Najat. 9/36. No hadis.7013. Kitab. Al-Ta’bir. Bab. Mafatih fi al-Yad.

(MA) dan Muwatta Imam Malik (MM).¹⁵ Berdasarkan analisis terhadap hadis-hadis ini, terdapat beberapa ciri-ciri utama kalimah “*rijz*” yang dinyatakan oleh Rasulullah SAW. Bahkan ciri-ciri tersebut merupakan tambahan bagi ciri-ciri yang terdapat dalam nas Quran. Ini kerana sunnah sememangnya memperincikan Quran dan menerangkan dengan lebih lanjut, khususnya dalam perkara yang melibatkan amali dan aplikasi dalam kehidupan seharian. Justeru antara ciri utama yang terkandung dalam perbincangan hadis berdasarkan kalimah “*rijz*” dalam hadis adalah seperti berikut:¹⁶

- (i) “*Rijz*” adalah sejenis azab yang membinasakan, Diturunkan oleh Allah SWT bagi menyiksa manusia kerana dosa yang dilakukan. Ia berupa penyakit wabak atau lebih dikenali hari ini sebagai pandemik dan pernah diturunkan kepada beberapa umat terdahulu seperti pada zaman Bani Israil, zaman Nabi SAW, zaman Khalifah Umar RA dan lain-lain yang ditimpa wabak thaun.
- (ii) Azab daripada kategori “*rijz*” ini masih ada saki bakinya di muka bumi ini, dan ia akan hilang dan datang kembali sebagai peringatan dan hukuman daripada Allah SWT. Ia adalah ujian kepada manusia seluruhnya tanpa mengira orang beriman atau kafir. Walaubagaimanapun, azab ini menjadi rahmat, doa dan penyaksian syahadah bagi orang mukmin. Sementara bagi orang kafir ia menjadi azab yang menghinakan mereka di dunia.
- (iii) Punca azab ‘*rijz*’ diturunkan Allah SWT kerana perbuatan dosa dan kesyirikan manusia yang menyembah selain-Nya seperti berhala dan lain-lain.
- (iv) Simptom yang berlaku apabila terkena azab ‘*rijz*’ seperti yang dinyatakan dalam hadis adalah seperti demam.
- (v) Rawatan yang dinyatakan dalam hadis bagi merawat penyakit wabak ‘*rijz*’ ini adalah dengan doa, air, kuarantin dan kawalan pergerakan ke sesuatu tempat yang telah dijangkiti wabak sebagaimana yang diceritakan dalam hadis berkaitan wabak thaun. Bahkan orang mukmin yang mati dalam kuarantin sedang ia dalam keadaan reda dan beramal soleh ia dikira sebagai mati syahid.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, kalimah ‘*rijz*’ dalam Quran dan hadis adalah sinonim dengan penyakit wabak atau pandemik sebagaimana yang dapat dilihat sepanjang sejarah termasuk wabak Covid19 yang sedang berlaku pada tahun 2020. Ciri-ciri yang terdapat dalam penjelasan nas Quran dan hadis menyerupai ciri-

¹⁵ Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. 9/27. No hadis.6974. Imam Muslim, Muslim bin al-Hajjaj al-Hasan al-Qusyairiy. *Al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiyy. 1737. Al-Sijistani, Abu Daud bin Sulaiman al-Asy’ath. (2009). *Sunan Abi Daud*. t.t: Dar al-Risalah al-Aalamiyyah.7/41-42. Abu Isa Al-Tirmizi, Muhammad bin Isa bin Saurah. *Sunan al-Tirmizi*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafa al-Babiy al-Halabiy. 3/370. Al-Syaibaniy, Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad Hanbal. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Kaherah: Dar al-Hadith. 2/232. Imam Malik, Malik bin Anas. (1985). *Muwattha li al-Imam Malik*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiyy. 2/896.

¹⁶ Ibn Hajar al-Asqalaniy, Ahmad bin Ali bin Hajar.(2005). *Fayd al-Bari ala Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 2/344-345. Al-Nawawi, Abu Zakaria Mahyuddin Yahya bin Syaraf. *Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiyy.14/204. Al-‘Abbad, Abd al-Muhsin bin Hamd bin Abd al-Muhsin. *Syarh Sunan Abi Daud*. 519/24. Al-Andalusi al-Baji, Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf. *Al-Muntaqa Syarh al-Muwatta*. Mesir: Matba’ah al-Sa’adah. 7/199.

ciri pandemik yang berlaku sepanjang sejarah manusia. Justeru suatu pendekatan holistik perlu digembleng antara pelbagai pihak bagi menghentikan wabak yang melanda dengan mengambilkira panduan yang terdapat dalam ayat wabak dalam Quran dan hadis. Ia menjadi pengajaran besar untuk umat manusia agar tidak rakus melakukan kerosakan, kezaliman, dan kesyirikan di muka bumi ini.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini mendapat sokongan daripada Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), di bawah Skim Geran Covid19- PPPI/COVID19_0120/FPQS/051000/15020 “Pentafsiran Ayat Wabak Dalam Al-Quran Menurut Pandangan Sarjana Tafsir Imam Al-Razi dan Syeikh Mutawalli Syarawiy” dan PPPI/COVID19_0120/FPQS/051000/14920.

RUJUKAN

Abu Isa Al-Tirmizi, Muhammad bin Isa bin Saurah. *Sunan al-Tirmizi*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafa al-Babiy al-Halabiy. 3/370.

Al-‘Abbad, Abd al-Muhsin bin Hamd bin Abd al-Muhsin. *Syarh Sunan Abi Daud*. 519/24.

Al-Andalusi al-Baji, Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf. *Al-Muntaqa Syarh al-Muwatta*. Mesir: Matba’ah al-Sa’adah. 7/199.

Al-Asfahaniy, al-Raghib. (2017). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Syamiah. 2/26-29

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail.(1422H). *Sahih al-Bukhari*. t.t: Dar al-Towq al-Najat. 9/36. No hadis.7013. Kitab. Al-Ta’bir. Bab. Mafatih fi al-Yad.

Al-Maraghiy, Ahmad bin Mustafa. (1946). *Tafsir al-Maraghiy*. 9/45.

Al-Mawardiyy. Abu al-Hasan Ali bin Muhammad. (t.t). *Al-Nukat wa al-‘Uyun Tafsir al-Mawardiyy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1/127.

Al-Nawawi, Abu Zakaria Mahyuddin Yahya bin Syaraf. *Al-Minhaj Syarh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiy.14/204.

Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad. (1420). *Mafatih al-Ghayb*. Dar Ihya al-Turath al-Arabiy. 25/193, 27/673.

Al-Sijistani, Abu Daud bin Sulaiman al-Asy’ath. (2009). *Sunan Abi Daud*. t.t: Dar al-Risalah al-Aalamiyyah.7/41-42.

Al-Syaibaniy, Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad Hanbal. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Kaherah:

Dar al-Hadith. 2/232.

Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir bin Yazid. (2000). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Aay al-Quran*. Muassasah

al-Risalah: t.t. 2/116-118.

Astro Awani. Covid-19: Kes Positif Seluruh Dunia Cecah 22.5 juta orang. 21 Ogos 2020.

<http://www.astroawani.com/berita-dunia/covid-19-kes-positif-seluruh-dunia-cecah-22-5-juta-256088>

<http://www.astroawani.com/berita-dunia/trivia-ini-5-wabak-paling-dahsyat-dalam-sejarah-manusia-238709>(tarikh

capaian: 21.8.2020, 3.35pm).

Ibn Hajar al-Asqalaniy, Ahmad bin Ali bin Hajar.(2005). *Fayd al-Bari ala Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-

Ilmiyyah. 2/344-345.

Ibn Hajar al-Asqalaniy, Ahmad bin Ali. (1379H). *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*. Tahqiq: Muhammad Fuad

Abd al-Baqiy. Beirut: Dar al-Ma'rifah. 13/247.

Ibn Manzur. Jamaluddin Muhammad bin Mukram. (1990). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. 5/349-352.

Imam Malik, Malik bin Anas. (1985). *Muwattha li al-Imam Malik*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiy. 2/896.

Imam Muslim, Muslim bin al-Hajjaj al-Hasan al-Qusyairiy. *Al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiy. 1737.

KESAN TERAPI PSIKO-SPIRITUAL ISLAM TERHADAP KESIHATAN ROHANI: SATU TINJAUAN KAJIAN

Wan Fatimah Zahra' Wan Yusoff (Corresponding author)
Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
Tel: 011-19412479 E-Mail: wfatimahzahraa95@gmail.com

Mohd Zohdi Mohd Amin
Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
Tel: 012-2612396 E-Mail: zohdi@usim.edu.my

ABSTRAK

Terapi psiko-spiritual Islam telah diakui dan menjadi pendekatan popular kerana kepentingannya dalam penjagaan kesihatan masa kini. Ia adalah mekanisme rehabilitasi berdasarkan kaedah yang digariskan dalam Islam seperti Al-Quran, Sunnah dan amalan para salafussoleh dalam membantu pesakit menangani penyakit-penyakit fizikal, mental dan rohani. Walaupun telah diakui popularitinya, masih belum ramai para sarjana yang meninjau kajian dalam membincangkan keberkesanan Terapi Psiko-spiritual Islam ini. Oleh itu, tujuan tinjauan kajian ini adalah untuk mensintesis literatur dari tahun 2014 hingga 2019 mengenai kesan pendekatan Terapi psiko-spiritual Islam dalam penjagaan kesihatan rohani dengan menggunakan perisian ATLAS.ti8. Pencarian kata kunci, diikuti oleh tapisan menggunakan kriteria inklusi dari beberapa pangkalan data penting iaitu Scopus, ProQuest, Mendeley dan Google Scholar telah menghasilkan pencarian sebanyak 83 artikel berkaitan. Namun, setelah proses penyertaan dan pengecualian, hanya 35 artikel yang digunakan sebagai artikel yang akan dikaji. Tinjauan kajian daripada 35 artikel ini telah mendapati 18 kod awal yang mencirikan keberkesanan Terapi Psiko-spiritual Islam seterusnya dikelompokkan dalam 3 kelompok: penyakit fizikal, penyakit mental dan penyakit rohani. Terapi psiko-spiritual Islam cenderung menjadi intervensi yang bermanfaat dalam memperbaiki keadaan kesihatan individu yang terlibat. Artikel ini juga turut memberi manfaat dalam kajian masa hadapan kepada mana-mana penyelidik yang berminat untuk meneroka lebih lanjut mengenai Terapi Psiko-spiritual Islam.

Kata Kunci : Psiko-spiritual Islam, Kesihatan, Rohani, Terapi, Intervensi

PENGENALAN

Terapi Psiko-spiritual Islam adalah pendekatan yang mengintegrasikan amalan dan kerohanian Islam ke dalam psikoterapi. Ianya telah dikenal pasti boleh memberi kesan pada tubuh seseorang dan turut digunakan dalam perawatan untuk penyakit mental, rohani, moral dan fizikal berdasarkan kaedah yang digariskan dalam Islam seperti Al-Quran, Sunnah dan amalan para salafussoleh. Disiplin Psiko-spiritual Islam telah bermula sekitar 3H / 9M abad (al-Qushayri, 2017). Pendekatan ini telah berkembang sejajar dengan perkembangan Islam itu sendiri yang bermula sejak zaman Nabi Muhammad s.a.w dari sumber Al-Quran dan sunnah (al-Qushayri, 2017). Terapi psiko-spiritual Islam telah diakui dan menjadi pendekatan popular kerana kepentingannya dalam penjagaan kesihatan masa kini (Mohammad Heidari et al., 2019).

Penjagaan kesihatan kita tidak sepenuhnya berada dalam keadaan baik kerana wujudnya perkembangan teknologi yang pesat. Akibatnya, ia meninggalkan kesan sosio-psikologi yang kompleks kepada masyarakat dan menyebabkan peningkatan jumlah penyakit fizikal dan mental seperti kemurungan dan kegelisahan. Perasaan seperti itu bukan sahaja mempengaruhi pertimbangan mental seseorang, malahan membawa kesan negatif pada tubuh seseorang individu. Oleh itu, tidak menghairankan bahawa ia dikaitkan dengan peningkatan penyakit rohani dan kes jenayah seperti perilaku sosial, transgenderisme, penagihan dadah, gangsterisme, vandalisme, bunuh diri, dan lain-lain. Ini mencerminkan kekurangan dalam tingkah laku moral dan kemanusiaan yang menjadikan mereka bertindak di luar batas norma agama (Che Zarrina Sa'ari & Sharifah Basirah Syed Muhsin, 2012).

Pendekatan Terapi Psiko-spiritual Islam dilihat sebagai rawatan alternatif dalam menangani gangguan psikologi yang berpunca daripada kesihatan rohani seseorang kerana ia menyumbang kepada penurunan masalah tingkah laku sosial (Sahlawati Abu Bakar et al., 2017). Pendekatan ini sesuai kerana keseluruhan metodologi adalah pendekatan yang konsisten dan komprehensif untuk diamalkan dan berkesan dalam pembentukan keperibadian yang baik seperti yang dibuktikan dalam sejarah tamadun Islam (Amri et al., 2019)

Walaupun telah diakui popularitinya, masih belum ramai para sarjana yang meninjau kajian dalam membincangkan keberkesanan Terapi Psiko-spiritual Islam ini. Menurut Petrosino et al. (2001), tinjauan kajian yang bersistematik ini dapat didefinisikan sebagai mengenali, menggabungkan, dan menilai semua data yang dapat diakses secara kuantitatif dan kualitatif untuk menghasilkan analisa kajian yang mendalam berdasarkan persoalan kajian yang terlibat (Library Curtin University, 2020). Tinjauan kajian yang bersifat sistematik ini menawarkan beberapa kelebihan berbanding dengan tinjauan literatur gaya konvensional (Robinson & Lowe, 2015). Tinjauan kajian dapat diperkukuhkan melalui proses pengambilan artikel secara telus, bidang penyelidikan yang lebih luas serta objektif yang dapat memandu hala tuju kajian daripada bersifat berat sebelah. Selain itu, ia juga mendorong pengkaji untuk menghasilkan tinjauan kajian yang berkualiti dengan sokongan-sokongan daripada kajian lepas secara lebih relevan (Santos & Da Silva, 2013).

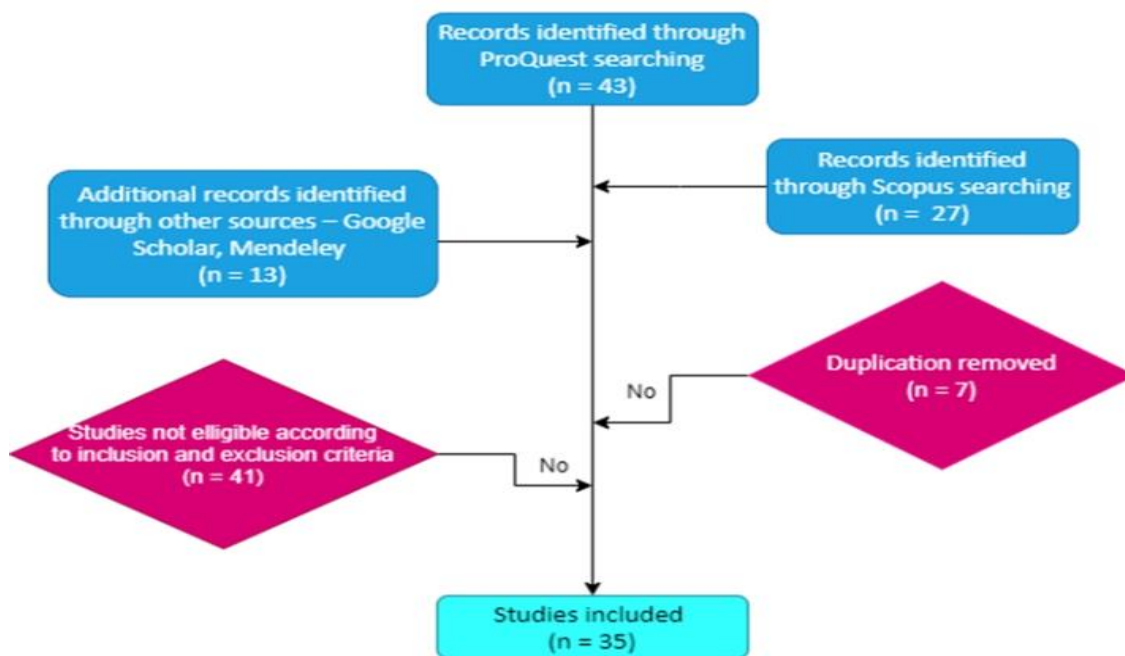
Disebabkan kekurangan tinjauan kajian lepas tentang keberkesanan Terapi Psiko-spiritual Islam dalam menambah baik lagi sector kesihatan, ia cenderung diabaikan. Oleh itu, artikel ini bertujuan untuk melakukan satu tinjauan kajian yang bersistematik dari tahun 2010 hingga 2019 mengenai keberkesanan

terapi Psikologi-spiritual Islam dalam rawatan kesihatan rohani individu di seluruh dunia berdasarkan soalan berikut:

Persoalan Kajian: Apakah kesan pendekatan Terapi Psiko-spiritual Islam sebagai rawatan alternatif yang terdapat dalam penerbitan 2014-2019?

METODOLOGI KAJIAN

Langkah pertama, kajian sistematik dilakukan terhadap artikel penyelidikan bagi mengenal pasti keadaan pandangan akademik yang terkini mengenai Terapi Psiko-spiritual dalam perspektif Islam. Setelah diakses, artikel yang diterbitkan diambil dari pencarian Google Scholar menggunakan kata kunci "Psycho" "Spiritual" "Therapy" "Islamic" "keberkesanan" dan ProQuest menggunakan kata kunci "Psycho" DAN "Spiritual" DAN "Terapi" DAN "Islam" DAN "Keberkesanan" serta Scopus menggunakan kata kunci TITLE-ABS-KEY ("Psycho" DAN "Spiritual" DAN "Terapi" DAN "Islam" DAN "keberkesanan") DAN PUBYEAR- 2014 hingga 2019. Pangkalan data Mendeley juga digunakan untuk mengekstrak Penerbitan Elsevier dengan menggunakan kata kunci ("Psycho" DAN "Spiritual" DAN "Terapi" DAN "Islam" DAN "keberkesanan") tahun: [2015 HINGGA 2020].



Rajah 5: Kriteria kemasukan dan pengecualian

Analisa kajian kemudiannya mengenal pasti sebanyak 83 penerbitan yang telah dipilih hasil daripada pencarian empat pangkalan data tersebut. Oleh kerana tinjauan ini terhad kepada jurnal dan tesis yang dikaji di peringkat kedoktoran sahaja, sebanyak 48 artikel turut dikeluarkan. Sebagai langkah seterusnya, artikel yang tinggal dipilih semula dengan hanya menghadkan hanya penerbitan selama lima tahun

terakhir (2014 hingga 2019) dipilih. Setelah itu, semua abstrak dianalisa sekali lagi untuk menyingkirkan artikel yang tidak berkaitan dengan fokus topik penyelidikan ini. Hasilnya hanya 35 artikel yang dikenalpasti sebagai asas untuk tinjauan kajian dalam artikel ini. Artikel yang dianggap tidak relevan dihapus jika berkaitan dengan Psiko-spiritual dalam praktik Barat (lihat Rajah 1).

Jadual 2: Kata kunci yang digunakan di dalam enjin carian

Enjin Carian	Kata Kunci
Google Scholar	“Psycho” “Spiritual” “Therapy” “Islamic” “keberkesanan”
ProQuest	“Psycho” AND “Spiritual” AND “Therapy” AND “Islamic” AND “keberkesanan”
Scopus	TITLE-ABS-KEY (“Psycho” AND “Spiritual” AND “Therapy” AND “Islamic” AND “keberkesanan”) AND PUBYEAR- 2014 to 2019.
Mendeley	(“Psycho” AND “Spiritual” AND “Therapy” AND “Islamic” AND “keberkesanan”) year: [2015 TO 2020].

Kemudian, kesemua 35 metadata tersebut dipindahkan ke perisian ATLAS.ti 8 dan dibuat sebagai dokumen utama. Dari metadata yang didirikan di Mendeley, beberapa pengelompokan dimulai secara automatik dalam kumpulan kode seperti (Rajah 2).

-  D 9 Norhafizah Musa (2019) - Konsep Amalan Kerohanian Dalam Kalangan Pesakit Kanser Payudara
-  D 10 Norhafizah Musa (2019) - Pendekatan Psikoterapi Islam dalam Menguruskan Tekanan Pesakit Kronik
-  D 11 Draman (2016) - Psycho-social and spiritual backgrounds, experiences, and needs as a transsexual: a qualitative study within Pe...~
-  D 12 Khairil Hamimah Mohamad Jodi (2014) - Penerapan Agama Dalam Modul Psikospiritual dan Kesannya Terhadap Kesihatan Spirit...
-  D 13 Tacey (2017) - Trauma and the soul : a psycho-spiritual approach to human development and its interruption / Confronting cultu...
-  D 14 Zuraidah Abdullah (2018) - Transgenderism In Malaysia: Guide Plan Back To Fitrah From Islamic Psychospiritual Perspective
-  D 15 Sahlawati Abu Bakar (2017) - Method of Al-Quran In Dealing With Social Problems: A study in The Protection Centre of the Selan...
-  D 16 Khairil Anwar (2017) - Penerapan Mental Kognitif Islam Dan Psikososial Islam Dalam Mencegah Perilaku Lgbt Pada
-  D 17 Maliya Suofeiya (2017) - Addressing muslim transgenders' health issues using religious approach in the Malaysian setting
-  D 18 Moeini (2016) - Does Islamic spiritual program lead to successful aging? A randomized clinical trial
-  D 19 Nazneen Ismail (2015) - Peranan Uzlah dalam Merawat Peyakit Rohani Muslim~
-  D 20 Eilami (2019) - The Effect of Religious Psychotherapy Emphasizing the Importance of Prayers on Mental Health and Pain in Can...~
-  D 21 Khairunnas Rejab (2015) - Psikologi Agama : Sebuah Model Psikoterapi Islam dalam Mewujudkan Kesehatan Mental
-  D 22 Samsul Draman (2019) - Mak nyahs and sex reassignment surgery - A qualitative study from Pahang, Malaysia
-  D 23 Best (2015) - Treatment of holistic suffering in cancer: A systematic literature review
-  D 24 Abdul Mujib (2015) - Implementasi Psiko-Spiritual Dalam Pendidikan Islam~
-  D 25 Nurul Husna Mansor (2016) - Implementasi Ibadah Islam Sebagai Terapi Salah Seksual Remaja : Kajian Terhadap Pusat Perlindung...
-  D 26 Mohd Rushdan Mohd Jailani (2015) - Integrasi Terapi Psikospiritual Islam Dalam Modul Rawatan Dan Rehabilitasi Berasaskan T...~

Rajah 6: Artikel yang dipilih setelah menjalasi semua kriteria tinjauan kajian bersistematik

Pengelasan dalam ATLAS.ti menjadikan penyortiran lebih mudah dan sistematik. Pada pusingan pertama pengekodan, 18 kod awal dihasilkan. Kemudian kod-kod tersebut dikelompokkan ke dalam beberapa tema dan untuk menjawab pertanyaan penelitian mengenai " Apakah kesan pendekatan Terapi

Psiko-spiritual Islam sebagai rawatan alternatif yang terdapat dalam penerbitan 2014-2019?” Hasil kajian ini akan dibahagikan kepada dua bahagian; Dapatan kuantitatif dan dapatan Kualitatif.

PERBINCANGAN

Analisis Kuantitatif

35 artikel yang dipilih telah ditinjau dalam proses yang berulang di mana perbandingan untuk persamaan dan perbezaan telah dibuat untuk mencapai konsistensi dalam subkategori yang dihasilkan. Senarai artikel dan pengagihannya ke dalam subkategori terdapat dalam jadual 3. Tinjauan kajian ini telah menjawab kepada persoalan kesan Terapi Psiko-spiritual Islam dalam rawatan kesihatan. Pengekodan awal 18 kod selanjutnya dikategorikan kepada 3 tema utama iaitu penyakit fizikal; penyakit mental; dan penyakit rohani (jadual 3).

Table 3: Senarai artikel dan pengagihannya ke dalam subkategori

Jenis Penyakit	Bilangan artikel	Penulis berserta tahun penerbitan
Fizikal	9	(Best et al., 2015; Eilami et al., 2019; Mishra et al., 2017; Norhafizah Musa et al., 2018; Norhafizah Musa, Azahar Yaakub @ Ariffin, et al., 2019; Norhafizah Musa, Che Zarrina Sa'ari &, et al., 2019; Norhafizah Musa & Che Zarrina Sa'ari, 2019; Norhasmilia Suhaimi et al., 2016; Saniotis, 2018)
Mental	7	(Abidin et al., 2017; Irfan Ahmad Wani & Singh, 2019; Moeini et al., 2016; Mohammad Heidari et al., 2019; Mohd Syukri Zainal Abidin et al., 2018; Noh & Shahdan, 2020; Tacey, 2017)
Rohani	19	(Abdul Mujib, 2015; Amri et al., 2019; Draman et al., 2016; Hai et al., 2019; Jodi et al., 2014; Khairil Anwar & Wahyuni, 2017; Khairunnas Rejab, 2015; Maliya Suofeiya & Razali, 2017; Md Noor Saper et al., 2016; Mohd Rushdan Mohd Jailani & Ahmad Bukhari Osman, 2015; Nazneen Ismail & Mohd Noorikhwan Sarbini, 2015; Nazrin Asyraf Adeeb & Rafidah Bahari, 2017; Nurul Husna Mansor et al., 2016; Rosni Wazir et al., 2019; S.A.N. Masaud et al., 2018; Sahlawati Abu Bakar et al., 2017; Samsul Draman et al., 2019; Zuraidah Abdullah et al., 2018)
Total	35	

Pola seterusnya dianalisis menggunakan tahun kajian yang dijalankan. Tinjauan kajian ini mendapati trend terapi psiko-spiritual Islam dalam menguruskan penyakit rohani (seperti penagih dadah) telah diterbitkan pada awal tahun 2014 dan masih relevan sehingga hari ini. Keberkesanan pendekatan ini juga telah berkembang pula dalam merawat penyakit fizikal dan mental sehingga Terapi Psikologi-spiritual Islam

dikenali dan menjadi popular seperti sekarang sekarang. Ini sejajar dengan peningkatan penerbitan di mana 11 artikel telah dicatatkan pada tahun 2019 sebagai penerbitan tertinggi dari 2014 hingga 2019 (Jadual 4).

Table 4: Penerbitan artikel berdasarkan tahun

	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Penyakit Fizikal	0	1	1	1	2	4
Penyakit Mental	0	0	1	2	1	3
Penyakit Rohani	1	4	3	6	2	4
Jumlah	1	5	5	9	5	11

Analisis Kualitatif

Melalui tinjauan kajian yang dilakukan seperti yang telah dijelaskan dalam kajian kuantitatif, Terapi Psiko-spiritual Islam mempunyai potensi yang tinggi dalam merawat penyakit fizikal, mental serta rohani seseorang individu. Namun begitu, di dalam kajian ini hanya dari sudut penyakit rohani yang akan diterangkan.

Penyakit rohani adalah diagnosis yang tidak akan dijumpai dalam buku teks perubatan. Asal penyakit rohani adalah ketidakupayaan pesakit untuk menangani tekanan dalaman atau luaran (Promsri, 2019). Tekanan dalaman kemungkinan disebabkan oleh penderaan emosi, fizikal, atau seksual sementara tekanan luaran mungkin timbul kerana kemahiran untuk mengatasi sesuatu masalah tidak mencukupi (Perakis, 2010).

Kegagalan untuk mengawal stress tersebut menyebabkan individu ini dikenali sebagai seseorang yang mengalami masalah kesihatan spiritual seterusnya menjadikan mereka cenderung untuk melibatkan diri dalam aktiviti tidak bermoral seperti gejala sosial (Jodi et al., 2014; Md Noor Saper et al., 2016; Nurul Husna Mansor et al., 2016; Sahlawati Abu Bakar et al., 2017), salah laku seksual (Khairunnas Rejab, 2015; Nurul Husna Mansor et al., 2016), ketagihan alkohol (Hai et al., 2019), ketagihan dadah, masalah moral dan lebih teruk lagi transgenderism (Perakis, 2010). Mereka berbuat demikian kerana mereka tidak mengetahui cara yang betul dalam mengawal stress yang mereka hadapi sehingga mereka tidak sedar penglibatan mereka dalam aktiviti tidak bermoral tersebut bukan menjadi solusi kepada cabaran kepincangan rohani malah semakin merosakkan lagi diri mereka.

Terapi Psiko-spiritual Islam dilihat sebagai alternatif yang sesuai kerana ia dapat membantu pesakit untuk mengatasi cabaran kepincangan rohani dan menggalakkan proses pemulihan dengan menggunakan pendekatan yang lebih mesra tanpa menggunakan unsur paksaan. Hal ini selari dengan keperluan mereka yang mana mereka memerlukan pemulihan dari sudut moral. Pemulihan ini dapat dihasilkan dengan menjalani proses pemulihan yang menggunakan pendekatan Terapi Psiko-spiritual Islam atau intervensi spiritual (S.A.N. Masaud et al., 2018). Keberkesanan kaedah intervensi spiritual dapat dilihat melalui kejayaan dalam memulihkan dan membantu mereka yang mengalami ketagihan ubat-ubatan terlarang

secara efektif tanpa menggunakan unsur-unsur paksaan di Pondok Inabah Suryalaya (Hai et al., 2019; Khairunnas Rejab, 2015).

Selain itu, telah ada kajian yang dibuat untuk melihat keberkesanan modul Islamic Psycho-spiritual Therapy terhadap 33 residents of Kompleks Dar Assaadah (KDS) di Kuala Lumpur yang majoritinya terjebak dalam salah laku seksual dan beberapa masalah sosial lain seperti pergaulan bebas, ponteng sekolah dan kes jenayah (Jodi et al., 2014). Pengabaian aspek spiritual dalam melaksanakan amalan yang dituntut di dalam agama merupakan factor utama berlakunya peningkatan kegiatan jenayah yang tidak bermoral ini. Hal ini kerana elemen spirituality yang ditanam dalam pendekatan Islamic Psycho-spiritual Therapy merupakan mekanisme yang mengawal segala tindak tanduk manusia supaya sentiasa berada dalam kawalan (Nurul Husna Mansor et al., 2016). Disebabkan itulah ramai di kalangan orang Barat menghadapi cabaran spiritual distress kerana mereka memberikan lebih focus terhadap unsur material berbanding spiritual (Abdul Mujib, 2015). Pesakit rohani yang mudah terjebak dengan masalah sosial kebanyakannya datang dari kalangan remaja yang tidak mempunyai asas spiritual yang kukuh dalam diri mereka seperti yang dititikberatkan oleh agama (Nurul Husna Mansor et al., 2016; Sahlawati Abu Bakar et al., 2017). Ianya terbukti dengan jelas apabila model Terapi Psiko-spiritual Islam mampu memberi impak yang positif terhadap penghuni KDS setelah menjalani terapi Psiko-spiritual Islam dalam jangka masa yang tertentu (Jodi et al., 2014). Bukan itu sahaja, penglibatan dalam terapi ini secara konsisten turut menjadikan individu yang sudah terjebak lama dalam pengambilan ubat-ubatan terlarang secara berlebihan turut menunjukkan pencapaian dan impak yang positif dalam proses penyembuhannya (Amin et al., 2017).

Bukti yang terkumpul baru-baru ini menunjukkan bahawa amalan agama dan kerohanian memainkan peranan penting dalam membantu individu untuk mengatasi stress di samping memberi kesembuhan yang optimum terhadap penyakit rohani yang mereka hadapi (Nazrin Asyraf Adeeb & Rafidah Bahari, 2017). Seinggakan, terapi ini turut mendapat cadangan agar diterapkan dalam peringkat pengurusan tertinggi (Amri et al., 2019). Melihat akan kejayaan Terapi psikoterapi Islam dalam memberi kesembuhan kepada individu-individu yang mengalami masalah sosial, masalah seksual, ketagihan alcohol, ketagihan dadah serta masalah moral, terdapat beberapa usaha yang menggunakan terapi Psiko-spiritual Islam turut dijalankan ke atas mereka yang mengalami kecelaruan identity seperti komuniti transgender (Zuraidah Abdullah et al., 2018). Usaha seperti ini mendapat sokongan daripada pelbagai pihak dan patut dijadikan contoh berbanding membiarkan komuniti ini hanyut dalam dunia mereka sendiri. Sifat tidak cakna terhadap komuniti transgender sebenarnya menyebabkan keadaan bertambah lebih keruh. Hal ini terbukti walaupun statistic menunjukkan kebanyakan daripada komuniti ini beragama Islam, mereka sebenarnya sudah tersimpang jauh dari kehidupan islam yang betul kerana terpaksa menghadapi diskriminasi oleh masyarakat sekeliling mereka (Maliya Suofeiya & Razali, 2017).

Rawatan terapi Psiko-spiritual Islam dilihat sebagai satu pendekatan yang sesuai digunakan kepada komuniti ini kerana ia dapat membantu mengurangkan serta mengawal tingkah laku mereka yang berisiko tinggi selain membimbing mereka untuk menghadapi cabaran yang mereka bakal hadapi apabila mereka berada di dunia luar (Samsul Draman et al., 2019).

Antara amalan yang dipraktikkan dalam terapi Psiko-spiritual Islam adalah terapi tawakkal iaitu satu proses yang menyandarkan sepenuh pengharapan dan kesungguhan kepada Allah s.w.t. Amalan ini bertepatan dengan dasar al-Quran dan hadis seperti yang telah disyariatkan oleh Allah s.w.t. Allah berfirman dalam surah At-Talaq ayat 2-3:

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ ۗ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا

Maksudnya: “Sesiapa Yang bertaqwa kepada Allah (dengan mengerjakan suruhanNya dan meninggalkan laranganNya), nescaya Allah akan mengadakan baginya jalan keluar (dari Segala perkara Yang menyusahkannya). Serta memberinya rezeki dari jalan yang tidak terlintas di hatinya. dan (ingatlah), sesiapa berserah diri bulat-bulat kepada Allah, maka Allah cukuplah baginya (untuk menolong dan menyelamatkannya). Sesungguhnya Allah tetap melakukan Segala perkara Yang dikehendakiNya. Allah telahpun menentukan kadar dan masa bagi berlakunya tiap-tiap sesuatu.

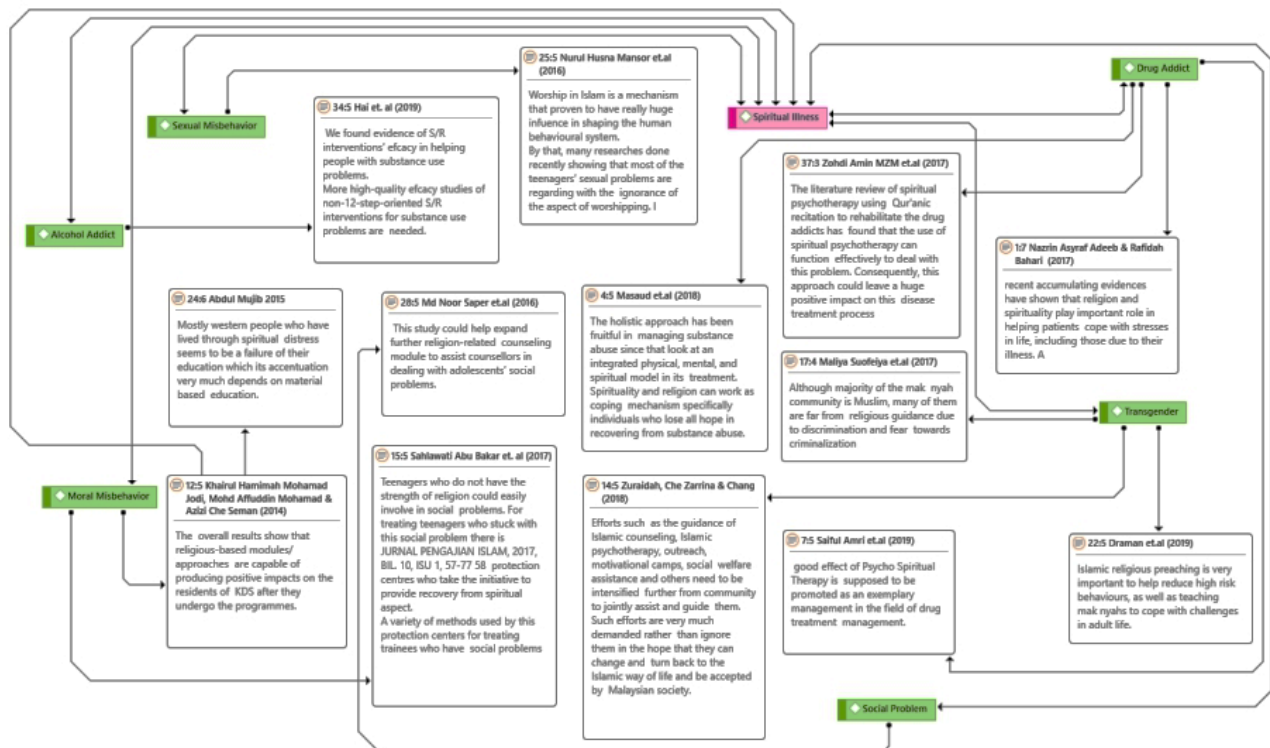
Terapi ini turut mengajar komuniti trans woman bahawa ayat ini tidak sama-sekali menidakkan proses usaha untuk keluar daripada cabaran kecelaruan identity. Kerana dalam hadis Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh Umar bin al-Khattab R.A, Nabi SAW bersabda:

لَوْ أَنَّكُمْ تَتَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقْنَاكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بَطَانًا

Maksudnya: “Seandainya kamu semua benar-benar bertawakkal pada Allah, sungguh Allah akan memberikan kamu rezeki sebagaimana burung mendapatkan rezeki. Burung tersebut pergi pada pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali petang harinya dalam keadaan kenyang.”

Riwayat Ahmad (1/30), al-Tirmizi (2344), Ibn Majah (4164),
Ibn Hibban (730) dan al-Hakim (7894)

Dalam proses penyembuhan menggunakan terapi Psiko-spiritual Islam, konsep tawakkal perlu diiringi dengan proses ikhtiar. Ikhtiar untuk mendapatkan bimbingan supaya dapat keluar dari tempurung lama kepada kehidupan yang lebih baik. Bertitik tolak dari sini, hubungan antara elemen Islamic Psycho-spiritual Therapy dalam merawat spiritual illness amat penting dalam mencegah gejala tidak bermoral yang semakin menjadi-jadi. Kajian-kajian yang dibuat menunjukkan pendekatan menggunakan elemen dalam Terapi Psiko-spiritual Islam seperti terapi tawakkal memberi impak yang positif terhadap kesihatan spiritual seseorang pesakit. Namun begitu, pendekatan ini memerlukan sokongan kajian-kajian yang mampu menghuraikan data yang dipungut dalam bentuk yang dapat dibentangkan secara tepat dan pasti seperti yang dinyatakan di Rajah 3.



Rajah 7: Kerangka kesan Terapi Psiko-spiritual Islam dalam Kesihatan Rohani

PENUTUP

Pendekatan holistik ini telah diakui bermanfaat dalam menguruskan penyakit penyakit rohani berdasarkan tinjauan kajian dari tahun 2014 hingga 2019. Terapi psiko-spiritual Islam mempunyai keupayaan untuk berfungsi sebagai mekanisme penanganan khususnya individu yang kehilangan semua harapan dalam proses rawatan untuk pulih dari penyakit. Intervensi Terapi Psiko-spiritual Islam dalam proses rawatan juga dapat menjadi jalan untuk mengekang penularan penyakit rohani yang semakin merebak. Terapi psiko-spiritual Islam cenderung menjadi tambahan yang efektif dalam memperbaiki keadaan kesihatan individu yang terlibat. Hasil dari tinjauan kajian ini dapat memberi manfaat dalam kajian masa depan kepada mana-mana penyelidik yang berminat untuk meneroka lebih lanjut mengenai Terapi Psiko-spiritual Islam.

RUJUKAN

Al-Quran

- Abdul Mujib. (2015). Implementasi Psiko-Spiritual Dalam Pendidikan Islam. *MADANIA*, 19(2), 195–205.
https://www.academia.edu/35521966/IMPLEMENTASI_PSIKO_SPIRITUAL_DALAM_PENDIDIKAN_ISLAM

- al-Qushayri. (2017). *Al-Risalah al-Qushayriyyah* (Anas al-Syarfawi (ed.); 1st ed.). Dar al-Minhaj.
- Amin, M. Z. M. Z., Salaeh, A., Yahya, M., Musa, Z. I., Yusoff, A. M., Ibrahim, N., Hassan, S. N. S., Mohd, R. A., Islam, T., Abas, S., & Arifin, M. S. (2017). A literature review of spiritual psychotherapy using Quran recitation in the treatment of drug addiction. *Advanced Science Letters*, 23(5), 4865–4868. <https://doi.org/10.1166/asl.2017.8929>
- Amri, S., Salaeh, A., Amin, M. Z. M., Adawiyah, R., & Yahya, M. (2019). The Role of Former Drug Abuser in the Management of Drug Treatment Center Using Psycho Spiritual Therapy in Malaysia and South Thailand: A Comparative Study. *International Journal of Asian Social Science*, 9(1), 106–113. <https://doi.org/10.18488/journal.1.2019.91.106.113>
- Che Zarrina Sa'ari, & Sharifah Basirah Syed Muhsin. (2012). Cadangan Model Psikoterapi Remaja Islam Berasaskan Konsep Tazkiyah Al-Nafs. *Jurnal Usuluddin*, 36(July-December), 49–74.
- Hai, A. H., Franklin, C., Park, S., DiNitto, D. M., & Aurelio, N. (2019). The efficacy of spiritual/religious interventions for substance use problems: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials. *Drug and Alcohol Dependence*, 202, 134–148. <https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2019.04.045>
- Jodi, K. H. M., Mohamad, M. A., & Seman, A. C. (2014). Penerapan Agama Dalam Modul Psikospiritual dan Kesannya Terhadap Kesihatan Spiritual: Kajian Kes di Kompleks Dar Assaadah Kuala Lumpur. *Shariah Journal*, 22(1), 107–127.
- Khairunnas Rejab. (2015). Psikologi Agama : Sebuah Model Psikoterapi Islam dalam Mewujudkan Kesehatan Mental. *Seminar Nasional Bimbingan Dan Konseling Dan Konsorsium Keilmuan BK*, November, 1–16.
- Library Curtin University. (2020). *What is a systematic review? - Systematic Reviews in the Health Sciences*. Lib Guides. <https://libguides.library.curtin.edu.au/systematic-reviews>
- Maliya Suofeiya, & Razali, Z. A. (2017). Addressing muslim transgenders' health issues using religious approach in the Malaysian setting. *Advanced Science Letters*, 23(5), 4880–4883. <https://doi.org/10.1166/asl.2017.8938>
- Md Noor Saper, Nurul Ain Mohd Daud, & Norazani Ahmad. (2016). Validity and Reliability of Islamic Spiritual Counselling Module on Troublesome Students. *International Journal of Islamic Thought*, 9(June), 32–43. <https://doi.org/https://doi.org/10.24035/ijit.9.2016.004>
- Mohammad Heidari, Mansureh Ghodusi Borujeni, & Hossein Rafiei. (2019). The Assessment Effect of Spiritual Care on Hopelessness and Depression in Suicide Attempts. *Journal of Religion and Health*, 58(4), 1453–1461. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0473-2>
- Nazrin Asyraf Adeeb, & Rafidah Bahari. (2017). The Effectiveness of Psycho-spiritual Therapy among Mentally Ill Patients. *Journal of Depression and Anxiety*, 6(2), 267. <https://doi.org/10.4172/2167-1044.1000267>
- Nurul Husna Mansor, Khairul Hamimah Mohammad Jodi, Fakhrol Adabi Abdul Kadir, & Raihanah Abdullah. (2016). Implementasi Ibadah Islam Sebagai Terapi Salah Seksual Remaja : Kajian

Terhadap Pusat Perlindungan Wanita Terpilih di Selangor. *International Journal of the Malay World and Civilisation (Iman)*, 4(1), 73–84. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17576/IMAN-2016-0401-07>

Perakis, C. R. (2010). Soul sickness: A frequently missed diagnosis. *Journal of the American Osteopathic Association*, 110(6), 347–349. <https://doi.org/10.7556/jaoa.2010.110.6.347>

Promsri, C. (2019). Measuring Life Stress of Accounting Students. *Saudi Journal of Humanities and Social Sciences*, 04(11), 693–696. <https://doi.org/10.36348/sjhss.2019.v04i11.001>

Robinson, P., & Lowe, J. (2015). Literature reviews vs systematic reviews. In *Australian and New Zealand Journal of Public Health* (Vol. 39, Issue 2, p. 103). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1111/1753-6405.12393>

S.A.N. Masaud, Nasir Mohamad, Khairi Che Mat, Bhagat. V, Nor Hidayah Abu Bakar, & Peter S.O.Wong. (2018). Holistic psycho-spiritual approach to enhance the effectiveness of methadone maintenance therapy (MMT). *Research Journal of Pharmacy and Technology*, 11(4), 1316–1318. <https://doi.org/10.5958/0974-360X.2018.00245.7>

Sahlawati Abu Bakar, Nurzatil Ismah Azizan, Nazneen Ismail, & Zanariah Dimon. (2017). Method of Al-Quran In Dealing With Social Problems: A study in The Protection Centre of the Selangor Islamic Religious Council (MAIS). *Jurnal Pengajian Islam*, 10(1), 57–77.

Samsul Draman, Maliya, S., Syaffiq, M., Hamizah, Z., Abdul, A. H., & MR, R. (2019). Mak nyahs and sex reassignment surgery - A qualitative study from Pahang, Malaysia. *International Medical Journal Malaysia*, 18(1), 21–34.

Santos, R. E. S., & Da Silva, F. Q. B. (2013). Motivation to perform systematic reviews and their impact on software engineering practice. *International Symposium on Empirical Software Engineering and Measurement*, 292–295. <https://doi.org/10.1109/ESEM.2013.36>

Zuraidah Abdullah, Che Zarrina Sa'ari, & Chang, L. W. (2018). Transgenderism In Malaysia: Guide Plan Back To Fitrah From Islamic Psychospiritual Perspective. *Afkar*, 20(2), 279–322. <https://doi.org/https://doi.org/10.22452/afkar.vol20no2.9>

PERSEPSI PELAJAR TERHADAP PENGGUNAAN APLIKASI AL-QURAN DALAM TELEFON PINTAR

Zainora Daud (Corresponding author)

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
Tel: 0192623681 E-Mail: zainora@usim.edu.my

Anuar Hasin

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: anuarhasin@usim.edu.my

Norazman Alias

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: norazman@usim.edu.my

Solehah Hasbollah

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: solehahhasbollah@gmail.com

ABSTRAK

Kepelbagaian aplikasi al-Quran dalam sistem android yang dibangunkan dalam telefon pintar semakin mendapat sambutan yang amat baik dalam kalangan umat Islam. Ia menjadi salah satu alat alternatif yang memberi impak positif di dalam meningkatkan kuantiti dan kualiti bacaan al-Quran. Namun begitu konsep talaqqi dan musyafahah wajib dijadikan asas keperluan dalam peringkat pendidikan al-Quran sebagaimana yang telah dipraktikkan sejak zaman Rasulullah SAW, sahabat, tabi'in serta masa kini. Objektif kertas kerja ini adalah untuk mengenalpasti latarbelakang pelajar dan mengkaji persepsi pelajar terhadap penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar. Seramai 84 orang pelajar tahun akhir, program Pengajian Quran dengan Multimedia dengan Kepujian, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM telah menjawab soal selidik. Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa 79.8% pelajar lebih suka memilih untuk membaca al-Quran dengan menggunakan mashaf al-Quran. Namun begitu majoriti pelajar 86.9% memiliki aplikasi al-Quran di dalam telefon pintar. Ini menunjukkan bahawa kewujudan aplikasi al-Quran dalam sistem android menjadi salah satu keperluan pengajaran dan pembelajaran dalam kalangan pelajar, tetapi sebagai satu alternatif dalam rutin harian mereka kerana faktor-faktor latar belakang, pendidikan dan suasana persekitaran menyebabkan fasiliti penggunaan mashaf al-Quran menjadi satu medium terpenting dalam bacaan al-Quran. Kesimpulannya teknologi komunikasi yang giat berkembang dalam versi telefon pintar boleh menjadi salah satu alternatif dalam mempelbagaikan alat bantu mengajar serta memenuhi keperluan gaya hidup masa kini.

Kata Kunci: Penggunaan, Aplikasi al-Quran, Persepsi, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah

PENGENALAN

Penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar menjadi salah satu medium pembacaan serta rujukan terhadap ayat-ayat al-Quran sama ada dalam aspek pendidikan, penyelidikan dan sebagainya. Kepelbagaian aplikasi al-Quran dalam telefon pintar kian berkembang mengikut peredaran zaman teknologi maklumat.

Aplikasi al-Quran dalam sistem android yang dibangunkan di dalam telefon pintar oleh pembangun merangkumi pelbagai aspek pengurusan contohnya pengurusan kewangan, pengurusan perniagaan, sistem pembelian secara atas talian, pengurusan perbankan dan tidak terkecuali aspek yang melibatkan keagamaan seperti aplikasi solat, puasa, haji dan bacaan Al-Quran. Kewujudan aplikasi-aplikasi al-Quran dalam pelbagai bentuk dan versi masa kini memberi implikasi yang positif di kalangan umat Islam untuk membaca al-Quran, secara tidak langsung melahirkan masyarakat yang celik al-Quran.

Namun begitu konsep riwayat wajib diterapkan pada peringkat asas iaitu secara 'ardh dan talqin dengan membaca al-Quran di hadapan guru secara bersemuka sehingga mahir dan menjadi hafiz dalam pembacaan al-Quran.

Kaedah talaqqi ialah satu kaedah pertemuan antara guru dan murid iaitu secara bersemuka iaitu dengan cara guru membaca dan menyebut ayat-ayat al-Quran secara musyafahah, anak murid dalam keadaan diam dengan mendengar bacaan guru secara melihat pergerakan bibir semasa proses pengajaran dan pembelajaran seperti yang digunakan oleh Rasulullah SAW dalam proses penurunan al-Quran melalui malaikat Jibril dan anak murid akan mengulang Kembali apa yang dituturkan apa yang dibaca al-Quran. Seiring dengan perkembangan teknologi dan gaya hidup baru masyarakat yang terlalu sibuk agar masyarakat Islam berterusan memiliki minat yang mendalam dan cenderung untuk membaca, menghafaz, mempelajari, menghayati al-Quran sekali gus mampu mengamalkan isi kandungan al-Quran di dalam kehidupan mereka.

Justeru itu, artikel ini bertujuan untuk mengenalpasti latar belakang pelajar dan mengkaji persepsi pelajar terhadap penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar. Kaedah kuantitatif telah digunakan dalam kajian ini dengan menggunakan instrumen borang soal selidik ke atas 84 orang pelajar tahun akhir, program Pengajian Quran dengan Multimedia dengan Kepujian, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

APLIKASI AL-QURAN DALAM TELEFON PINTAR

Teknologi komunikasi mudah alih ini telah menyediakan pelbagai alternatif dan kemudahan dalam berhubung, sebagai contoh telefon bimbit tidak lagi terhad bagi tujuan menerima dan membuat panggilan semata-mata. Kini, ia juga sudah dilengkapi dengan kemudahan menghantar dan menerima e-mail,

khidmat pesanan ringkas (SMS) dan khidmat pesanan multimedia (MMS) yang hadir dalam pelbagai bentuk gabungan muzik, gambar, jujukan-jujukan animasi dan rakaman video pendek.¹

Lantaran itu, kepentingan teknologi komunikasi mudah alih ini memberi fasiliti dan impak yang sangat positif sebagai salah satu medium sokongan untuk pengajaran dan pembelajaran al-Quran. Aplikasi ialah atur cara atau program komputer yg direka khusus untuk kegunaan tertentu.² Aplikasi al-Quran dalam telefon pintar ialah atur cara atau program komputer alternatif yang direka untuk kemudahan dimuat turun oleh pengguna bagi membaca al-Quran.

Teknologi komunikasi dalam versi telefon pintar boleh menjadi satu alternatif untuk menyokong kaedah-kaedah pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab dan al-Quran sedia ada dalam mempelbagaikan alat bantu mengajar. Alat aplikasi ini boleh digunakan bila-bila masa dan sangat sesuai mengikut keperluan gaya hidup masa kini untuk menambahbaik serta membaiki kualiti bacaan al-Quran secara individu dengan masa pembelajaran yang sangat optimum.³

Aplikasi-aplikasi al-Quran ini boleh dimuat turun dari *Google Play Store* sama ada secara percuma atau bayaran seperti:

a) Quran for Android

Aplikasi ini di bawah Projek Moshaf Elektronik yang diperkenalkan oleh Universiti King Saud yang merupakan sumber rujukan dalam tafsir arab dan terjemahan dalam pelbagai bahasa dan juga bacaan dari Dr.Aiman Suwaid. Logo Quran diambil dari tulisan daripada Kompleks Percetakan Quran Raja Fahad. Aplikasi ini boleh memuat turun semua ayat al-Quran secara visual dan audio dengan pilihan qari melebihi 30 orang, versi terjemahan banyak dan pelbagai seperti Bahasa Inggeris, Bosnia, Jepun dan lain-lain serta pelbagai kitab tafsir seperti kitab tafsir al-Baghawi, tafsir Jalalayn, Ibnu Kathir, al-Qurtubi, Tabari dan lain-lain serta kemudahan untuk penandaan, perkongsiaan, pencarian ayat-ayat al-Quran dan sebagainya.⁴

b) Smart Quran yang diperkenalkan oleh JAKIM merupakan satu aplikasi mudah alih al-Quran yang pertama telah dibangunkan dengan hasil kerjasama Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia, Kementerian Dalam Negeri dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. Ia mengandungi bacaan 30 juzuk al-Quran melalui qari-qari terkenal iaitu Syeikh Abdullah Ibn Ali Basfarm, Syeikh Ali al Huzaifi, Syeikh Ibrahim al Akhdar dan Syeikh Muhammad Ayyub Ibn Muhammad Yusuf. Ia juga dimuatkan dengan terjemahan dalam versi bahasa Melayu dan bahasa Inggeris.⁵

c) Bayan Quran yang dilengkapi dengan definisi perkataan, foniks iaitu bacaan al-Quran yang boleh diakses dengan ayat-ayat quran dalam empat bentuk antaranya satu perkataan, dua

¹ Donald (2003) dalam Ahmad Fkrudin Mohamed Yusoff dan Ammar Badruddin Romli. (2018) Kebolegunaan Aplikasi Mudah Alih (Mobile Apps) Bagi Kursus Sains, Teknologi Dan Kejuruteraan Dalam Islam (M-Istech) Di Politeknik Malaysia, Jurnal KUIS. Vol.2, No,1, 18-28.

² Maksud aplikasi dalam <https://prpm.dbp.gov.my>

³ *Op.Cit.*

⁴ Quran for Android dalam <https://play.google.com/store/apps/details?id=quranforandroid>.

⁵ Smart Quran dalam <http://www.islam.gov.my/smart-quran>.

perkataan atau satu ayat penuh secara audio dalam kaedah pengulangan tetapi cuma ada dalam surah al-Fatihah dan Juz 30 sahaja, terjemahan ayat mengikut perkataan sama ada secara per kata, morfologi, tatabahasa Arab dan telah ditambah dengan mesra pengguna iaitu boleh klik pada ayat-ayat yang dikehendaki maksud ayat.⁶

d) Quran Terjemah

Aplikasi ini juga mengandungi terjemahan serta bacaan Al-Quran di dalam tiga bahasa utama, iaitu Bahasa Inggeris, Bahasa Indonesia dan Bahasa Melayu dan penggunaannya boleh dikongsi ayat terus dari aplikasi ke laman media sosial yang lain serta terdapat beberapa bacaan qari yang berbeza di dalam satu aplikasi. Dalam aplikasi ini ada pengulangan ayat-ayat al-Quran boleh diulang banyak kali mengikut keperluan pengguna.⁷

e) Quran Bahasa Melayu

Aplikasi ini pula dilengkapi dengan terjemahan Bahasa Melayu dan fungsi pemberitahuan waktu solat lokasi tempatan anda, penanda bacaan ayat, hukum-hukum tajwid yang berwarna tetapi pad asurah al-Fatihah an surah al-Baqarah sahaja dan boleh dikongsikan di media sosial dengan disediakan nota tambahan.⁸

f) Aplikasi MuslimPro

Aplikasi ini merupakan aplikasi yang terkenal di kalangan masyarakat Islam kerana terdapat ramai pengguna sehingga melebihi daripada 50,000 orang. Ia terdiri daripada ayat-ayat al-Quran beserta terjemahan dengan paparan skrip dalam bahasa arab, phonetics, terjemahan serta pembacaan audio (mp3) menerusi bacaan Qari terpilih, mempunyai fungsi pencarian kiblat, waktu solat yang tepat mengikut lokasi semasa pengguna, kalender Islam, waktu azan solat Azan dengan fungsi audio dan visual secara panggilan notifikasi untuk shalat dengan pelbagai suara muazzin untuk dipilih, waktu berbuka puasa dan waktu imsak, hukum-hukum tajwid yang berwarna, 99 nama Allah, tasbih untuk mengira jumlah zikir, lokasi masjid, tempat makan yang halal berdekatan anda serta kad-kad ucapan Islamik. Ia juga datang dengan terjemahan beberapa negara yang berbeza seperti Bahasa Melayu, Bahasa Indonesia, Deutsch, English, Espanol, Francais, Italiano, Nederlands, Portugeus dan banyak lagi.⁹

g) Ayat Quran

Aplikasi ini dibangunkan dari mushaf al-Madina. Mushaf al-Tajweed dan Mushaf, dilengkapi dengan bacaan qari-qari yang popular antaranya ada bacaan riwayat warshy an Nafi', mempunyai enam buku tafsir dalam bahasa Arab iaitu "Al-Saa'di, Ibn-Katheer, Al-Baghawy, Al-Qortoby, Al-Tabary and Al-Waseet" dan sebuah buku tafsir dalam bahasa Inggeris iaitu "Tafheem Al-Quran by Al-Maududi, ada buku i'rab Al-Quran oleh Qasim Da'aas, mempunyai terjemahan dalam 20 bahasa termasuk bahasa Melayu, suara terjemahan dalam al-Quran menggunakan bahasa Inggeris dan bahasa Urdu.¹⁰

h) Mushaf Tajweed

⁶ Bayan Quran (<https://itunes.apple.com/my/app/bayan-quran>).

⁷ Quran Terjemah <https://play.google.com/store/apps/details?id=org.quranterjemah>.

⁸ Quran Melayu, <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.martinvillar.android.quranmelayu>.

⁹ Muslim Pro <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.bitsmedia.android.muslimpro&hl=en>.

¹⁰ Ayat Quran (<https://play.google.com/store/apps/details?id=sa.edu.ksu.Ayat>).

Aplikasi ini juga merupakan aplikasi yang mempunyai warna-warna kod hukum tajwid mengikut kategori hukum yang diamalkan dalam bacaan al-Quran.¹¹

i) Holy Quran

Ia juga berfungsi sebagai aplikasi untuk membaca al-Quran sahaja. Aplikasi ini mempunyai pencarian mudah berdasarkan indeks surah dan juzuk dan boleh diletakkan “bookmarks” kepada ayat-ayat yang telah dibaca sebagai rujukan. Mempunyai ciri-ciri istimewa iaitu menu “*quick toolbar*” seperti *bookmark*, *night-mode*, *page sound*, *page overlay* dan sebagainya sehingga memudahkan para pengguna untuk mengakses ayat-ayat al-Quran dengan mudah dan cepat.¹²

Berdasarkan aplikasi-aplikasi al-Quran yang dinyatakan di atas, jelas menunjukkan bahawa ia merupakan salah satu kaedah atau medium pembacaan al-Quran yang lebih efektif dan inovatif. Kebanyakan aplikasi-aplikasi yang berada di pasaran memaparkan bacaan al-Quran dan terjemahan yang memfokuskan alat bantu dalam meningkatkan pengajaran dan pembelajaran al-Quran. Bahkan terdapat beberapa aplikasi al-Quran yang memaparkan proses hafazan dan ulangan seperti dimuatkan perkataan *memorizations*. Satu aplikasi pintar yang sangat menarik untuk para huffaz dengan bantuan teknologi dalam aspek proses hafazan juga telah dibina iaitu Huffaz M.¹³

METODOLOGI KAJIAN

Kajian kuantitatif telah digunakan dalam artikel ini dengan rekabentuk kajian deskriptif. Kajian dekriptif dijalankan untuk memberi penerangan yang sistematik berkaitan fakta dan ciri-ciri sesuatu populasi dan bidang yang diminati.¹⁴ Soal selidik merupakan data premier dalam kajian ini. Satu set soalan dalam bentuk tulisan yang dibina khusus untuk mengumpul maklumat bagi menjawab persoalan kajian.¹⁵ Instrumen soal selidik merupakan kaedah yang berkesan dengan persampelan yang sesuai dan tepat dapat mewakili populasi yang sebenar.¹⁶

Persampelan secara secara rawak mudah dan sistematik di mana sekumpulan subjek akan dipilih secara seimbang sebagai responden kajian¹⁷ terhadap para pelajar tahun akhir Ijazah Sarjana Muda Pengajian Quran dengan Multimedia, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia dengan 84 set soal selidik berdasarkan perkiraan oleh Krejcie dan Morgan dalam *Educational and Psychological Measurement*¹⁸

¹¹ Mushaf Tajweed <https://play.google.com/store/apps/details?id=ramadan.mushaftajweed>.

¹² Holy Quran <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.fanzetech.quran&hl>.

¹³ Norashidi Abbas. (2017). Huffaz M dicapai dalam <http://community.ump.edu.my/ecomstaff>.

¹⁴ Sidek Mohd Noah. (2011). *Reka Bentuk Penyelidikan Falsafah, Teori dan Praktis*. Universiti Putra Malaysia: Serdang Sdn Bhd. 42

¹⁵ Sabitha Marican. (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Petaling Jaya: Pearson Malaysia Sdn Bhd.120.

¹⁶ Mok Soon Sang. 2009. *Literatur dan Kaedah Penyelidikan*. Selangor: Penerbitam Multimedia Sdn Bhd.185-186.

¹⁷ Uma Sekaran. 2003. *Research Methods For Bussiness A Skill-Building Approach* ed.ke-4, Inc: US Amerika: John Wiley&Sons, 272-273.

¹⁸ Robert V.Krejcie dan Darylen W.Morgan. 1970. “*Determining Sample Size for Research Activitie dalam Educational and Psychological Measurement*”, Vol. 30. Duluth: University of Minnersota. 607-610.

DAPATAN KAJIAN

Hasil dapatan kajian merangkumi bahagian A berkaitan latar belakang pelajar dan bahagian B berkaitan persepsi pelajar terhadap penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar yang ditunjukkan dalam jadual-jadual di bawah:

Dapatan kajian latar belakang pelajar meliputi maklumat umur, jantina, tahap pembacaan al-Quran, kekerapan membaca al-Quran, pendorong minat, sentiasa membaca di rumah, sentiasa mengingatkan dan sentiasa mengajak. Kesemua dapatan ini boleh dilihat dalam jadual 1 di bawah.

Jadual 1: Bahagian A Latar Belakang Pelajar

Item		Kekerapan	Peratusan
Umur	22-23	72	85.7%
	24-25	12	14.3%
Jantina	Lelaki	18	21.4%
	Perempuan	66	78.6%
Tahap Pembacaan al-Quran	Sangat Memuaskan	9	10.7%
	Memuaskan	62	73.8%
	Kurang Memuaskan	11	13.1%
	Tidak Memuaskan	2	2.4%
	Sangat Tidak memuaskan	0	0%
Kekerapan Membaca al-Quran sehari	Sekali	35	41.7%
	2 kali	38	45.2%
	3 kali	6	7.1%

	4 kali	3	3.6%
	5 kali	2	2.4%
Ibubapa, Guru, Kawan-kawan, Diri Sendiri	6 kali	2	2.4%
Pendorong Utama	Ya	72	85.7%
suka membaca al-Quran	Tidak	12	14.3%
Ibubapa dan kawan sering membaca al-Quran di rumah	Ya	79	94%
Mereka sering mengingatkan untuk sentiasa membaca al-Quran	Tidak	5	6%
Mereka sering mengajak untuk bersama-sama membaca al-Quran	Ya	68	81%
	Tidak	16	19%
	Ya	40	47.6%
	Tidak	44	52.4%

Sumber: Soal Selidik

Dapatan kajian dalam jadual 1 di atas menunjukkan responden majoriti responden berusia antara 22 hingga 23 tahun iaitu seramai 72 orang pelajar (85.7%) berbanding pelajar yang berusia antara 24-25 iaitu seramai 12 orang sahaja (14.3%). Manakala dari aspek jantina, 86 orang pelajar perempuan (78.6%) berbanding 18 orang pelajar lelaki (21.4%).

Dari aspek tahap pembacaan al-Quran menunjukkan bahawa 62 orang responden berada di tahap memuaskan (73.8%), 11 orang kurang memuaskan (13.1%), diikuti dengan sangat memuaskan 9 orang (10.7%) dan tidak memuaskan hanya 2 orang (2.4%).

Aspek kekerapan membaca al-Quran dalam sehari menunjukkan pelajar membaca dua kali sehari berada di tahap tertinggi iaitu 38 orang (45.2%), diikuti dengan sekali baca seramai 35 orang (41.7%), Hanya 6 orang responden yang membaca al-Quran tiga kali sehari, 3 orang pelajar empat kali sehari dan 2 orang pelajar (2.4%) lima kali sehari dan enam kali sehari.

Seramai 72 orang (85.7%) bersetuju ibubapa, guru dan kawan-kawan menjadi pendorong minat untuk membaca al-Quran berbanding 12 orang sahaja yang tidak bersetuju (14.3%). Bahkan 79 orang responden (94%) bersetuju mereka menjadi contoh ikutan kerana sentiasa membaca al-Quran di rumah berbanding 5 orang sahaja yang tidak bersetuju (6%). Seramai 68 orang (81%) bersetuju mereka sering mengingatkan untuk membaca al-Quran berbanding dengan 16 orang tidak bersetuju (19%). Manakala item mereka sering mengajak untuk bersama-sama membaca al-Quran seramai 44 orang (52.4%) bersetuju tetapi 40 orang tidak bersetuju (47.6%).

Jadual 2: Bahagian B Persepsi Pelajar Terhadap Penggunaan Aplikasi al-Quran dalam Telefon Pintar

Item	Kekerapan	Peratusan
------	-----------	-----------

Memiliki aplikasi al-Quran dalam telefon pintar	Ya	73	86.9%
	Tidak	11	13.1%
Minat membaca al-Quran dengan medium	Mashaf al-Quran	67	79.8%
	Aplikasi al-Quran dalam telefon pintar	17	20.2%
Sejak bila anda gunakan AQ yang disimpan dalam telefon pintar	1-2 tahun	19	22.6%
	3-4 tahun	36	42.9%
	5 tahun ke atas	29	34.5%
Sering membaca al-Quran dengan menggunakan AQ	Ya	29	34.5%
	Tidak	55	65.5%
Kekerapan Penggunaan AQ sehari	Sekali	58	69%
	Dua Kali	19	22.6%
	Tiga Kali	5	6%
Adakah AQ dalam telefon pintar menarik perhatian anda untuk membaca al-Quran	Empat Kali	0	0%
	Lima Kali	2	2.4%
	Tidak Pasti	37	44%
Adakah minat masyarakat membaca al-Quran semakin meningkat dengan penggunaan AQ dalam telefon pintar.	Ya	62	73.8%
	Tidak	22	26.2%
Adakah anda sedar dan tahu ada tanda-tanda hukum tajwid ketika membaca AQ yang digunakan	Ya	46	54.8%
	Tidak	1	1.2%
Adakah anda perlu mengambil wudhu'	Ya	58	69.0%
	Tidak	26	31.0%
Adakah anda perlu mengambil wudhu'	Ya	11	13.1%
	Tidak	73	86.9%
Adakah anda perlu mengambil wudhu'	Ya	11	13.1%
	Tidak	73	86.9%
Adakah anda perlu mengambil wudhu'	Ya	49	58.3%
	Tidak	35	41.7%
Adakah anda perlu mengambil wudhu'	Ya	66	78.6%
	Tidak	18	21.4%

**untuk membaca al- Tidak
Quran dengan AQ
Dilarang membawa
telefon pintar yang
mengandungi AQ**

**Perasaan membaca
AQ dalam telefon
pintar sama seperti
menggunakan
mashaf al-Quran
Percaya dan yakin
bahawa perisian AQ
tidak bercanggah
dengan Mashaf al-
Quran**

Sumber Soal Selidik

Jadual 2 di atas menunjukkan persepsi pelajar terhadap penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar. Terdapat 73 (86.9%) orang responden memiliki aplikasi al-Quran dalam telefon pintar berbanding yang tiada iaitu 11 orang pelajar (13.1%) tetapi hanya 17 orang (20.2%) sahaja yang minat membaca al-Quran melalui aplikasi dalam telefon pintar berbanding dengan 67 (79.8%) orang yang suka membaca al-Quran dengan menggunakan mashaf.

Jika dilihat dari aspek penstoran aplikasi al-Quran yang digunakan dalam telefon pintar, tempoh tertinggi ialah tiga hingga empat tahun ke atas sebanyak 36 orang pelajar (42.9%), diikuti dengan tempoh lima tahun ke atas iaitu 29 orang (34.5%) dan tempoh antara 1 hingga 2 tahun pula ialah 19 orang (22.6%). Responden bersetuju tidak sering menggunakan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar mencatatkan sebanyak 55 orang (65.5%) berbanding hanya 29 orang (34.5%) yang menjadikan aplikasi dalam telefon pintar sebagai alat membaca al-Quran.

Dari aspek kekerapan dalam penggunaan aplikasi al-Quran menunjukkan bahawa penggunaan sekali sahaja dalam sehari iaitu 58 orang (69%), 19 orang dua kali sehari (22.6%), tiga kali sehari lima orang (6%), tiada responden (0%) empat kali penggunaan tetapi terdapat 2 orang responden (2.4%) yang menggunakan lima kali aplikasi al-Quran dalam telefon pintar.

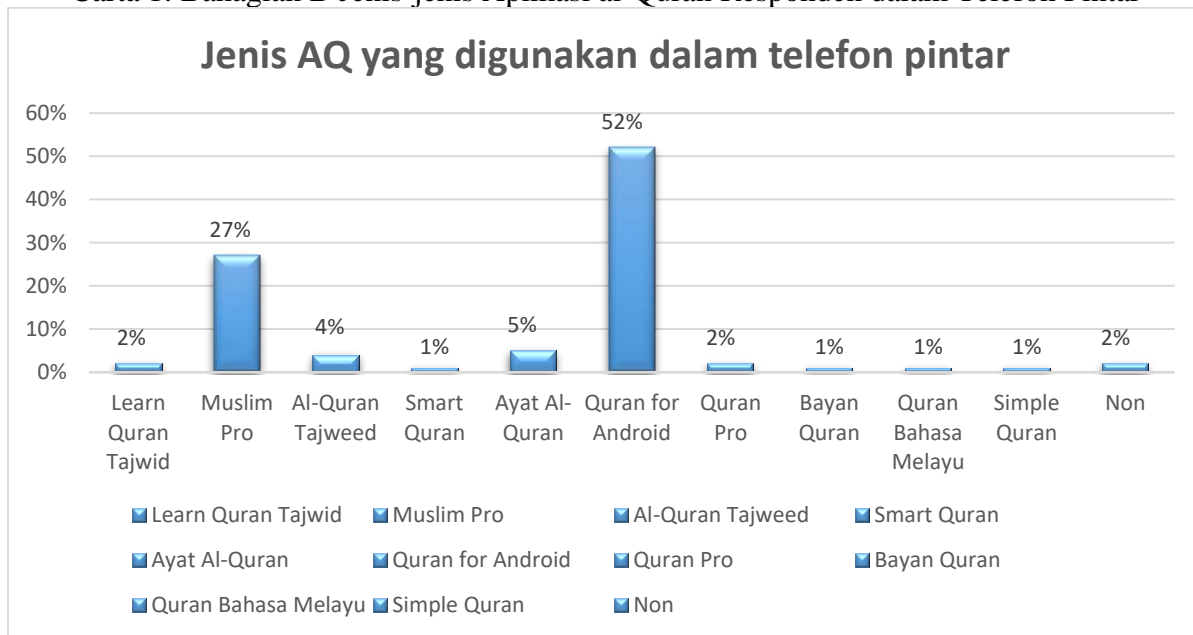
Manakala dari aspek aplikasi al-Quran menjadi sebagai alat menarik perhatian untuk membaca al-Quran mencatatkan bahawa 62 orang (73.8%) responden bersetuju tetapi 22 orang (26.2%) tidak bersetuju. Responden juga bersetuju iaitu 46 orang (54.8%) bahawa aplikasi al-Quran dalam telefon pintar menjadi salah satu faktor peningkatan bacaan al-Quran dalam kalangan masyarakat masa kini tetapi 37 orang (44%) responden mencatatkan tidak pasti dan diikuti dengan seorang responden (1.2%) tidak bersetuju.

Responden juga bersetuju 58 orang (69%) bahawa terdapat tanda-tanda hukum tajwid dalam aplikasi al-Quran berbanding 26 orang (31%) yang tiak bersetuju. Dari aspek keperluan mengambil wudhu' ketika

membaca aplikasi al-Quran mencatatkan 73 orang (86.9%) tidak bersetuju berbanding 11 orang (13.1%) bersetuju. Seramai 11 orang (13.1%) juga bersetuju item dilarang membawa telefon pintar yang mengandungi aplikasi al-Quran berbanding 73 orang (86.9%) tidak bersetuju.

Dari aspek perasaan membaca aplikasi al-Quran dalam telefon pintar sama dengan mashaf mencatatkan bahawa 35 orang (41.7%) bersetuju dan 49 orang (58.3%) tidak bersetuju. 66 orang (78.6%) responden percaya dan yakin bahawa perisian aplikasi al-Quran dalam telefon pintar tidak bercanggah dengan mashaf al-Quran.

Carta 1: Bahagian B Jenis-jenis Aplikasi al-Quran Responden dalam Telefon Pintar



Carta 1 di atas menunjukkan bahawa penggunaan aplikasi Quran for Android mencatatkan data tertinggi iaitu seramai 44 orang pelajar (52.4%), diikuti dengan 23 orang (27.4%) menggunakan aplikasi Muslim Pro, 4 orang pelajar (4.8%) menggunakan aplikasi Ayat al-Quran, 3 orang pelajar (3.6%) menggunakan aplikasi al-Quran Tajweed, 2 orang responden (2.4%) memilih Learn Quran Tajwid, Quran Pro dan lain-lain. Manakala hanya seorang responden (1.2%) sahaja yang menggunakan aplikasi Smart Quran, Bayan Quran, Quran Bahasa Melayu dan Simple dalam telefon pintar mereka.

KESIMPULAN

Kajian ini masih merupakan kajian tinjauan awal yang dilaksanakan terhadap pelajar di institusi pengajian tinggi. Hasil dapatan latar belakang pelajar menunjukkan majoriti pelajar tahun akhir bagi program Ijazah Sarjana Muda Pengajian Quran dengan Multimedia dengan Kepujian berumur antara 21-

23 tahun. Ini selari dengan syarat-syarat kemasukan bagi program ini ialah lepasan Matrikulasi, STAM, STPM dan Diploma USIM.

Dari aspek jantina, jumlah pelajar perempuan melebihi pelajar lelaki. Ini selaras dengan hasil kajian yang telah dijalankan di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM bahawa pelajar perempuan mengatasi pelajar lelaki sebanyak 81.6%. Bahkan disokong juga dengan hasil penyelidikan berkaitan jantina, pelajar perempuan banyak mendominasi program-program seperti pendidikan (64.8%), sumber manusia 74.8%, alam bina (59.5%).

Aspek tahap bacaan al-Quran berada dalam keadaan memuaskan kerana 84.5% responden mampu membaca al-Quran dengan baik. Ini bersesuaian dengan tahap pendidikan responden yang mempunyai pengkhususan dalam bidang pengajian Islam. Selaras dengan hasil kajian menunjukkan tahap pencapaian mata pelajaran pengajian Islam dalam keputusan Sijil Pelajaran Malaysia memberi kesan kepada tahap penguasaan dalam bacaan al-Quran.

Kekerapan membaca al-Quran menunjukkan majoriti responden membudayakan bacaan al-Quran secara konsisten sama ada sekali atau dua kali sehari memberi kesan kepada tahap pembacaan al-Quran yang tinggi dalam kalangan mereka. Ini bertepatan dengan hasil kajian bahawa antara salah satu faktor mempengaruhi keupayaan bacaan al-Quran ialah sikap dan penekanan terhadap kepentingan amalan membaca al-Quran dalam kehidupan,

Faktor ibubapa, guru dan kawan-kawan memainkan peranan penting untuk membaca al-Quran secara berterusan dalam rutin kehidupan. Bertepatan dengan hasil kajian Ahmad Rozaini Ali Hassan bahawa terdapat pengaruh faktor ibubapa dalam pencapaian tahap bacaan al-Quran pelajar. Ini juga disokong dengan hasil kajian menunjukkan majoriti responden bersetuju bahawa ibubapa sering membaca dan mengingatkan mereka untuk membaca al-Quran. Faktor sikap ibubapa yang mengutamakan pencapaian akademik dengan membelakangkan kebolehan membaca al-Quran juga menyumbang ketidakupayaan menguasai bacaan al-Quran dengan baik.

Hasil kajian yang terpenting menunjukkan bahawa majoriti pelajar memiliki aplikasi al-Quran yang telah disimpan dalam telefon pintar tetapi hanya minoriti dalam kalangan responden yang minat menggunakan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar sebagai medium bacaan. Bahkan sebahagian besar dalam kalangan mereka juga tidak sering menggunakan aplikasi al-Quran.

Walau bagaimanapun majoriti mereka bersetuju bahawa aplikasi al-Quran menarik perhatian untuk membaca al-Quran dan mereka juga tahu dan sedar terdapat tanda-tanda hukum tajwid yang telah dipaparkan dalam aplikasi al-Quran tetapi hanya sebahagian sahaja bersetuju bahawa aplikasi al-Quran ini mampu meningkatkan pembacaan al-Quran dalam kalangan masyarakat.

Hasil kajian ini juga mendapati terdapat minoriti pelajar yang bersetuju perlu mengambil wudhu' sebelum membaca aplikasi al-Quran dalam telefon pintar dan dilarang membawa telefon tersebut di dalam tandas. Harus hukumnya mengangkat wudhu' untuk membaca ayat-ayat al-Quran di aplikasi dalam telefon pintar kerana aplikasi al-Quran bukan mushaf al-Quran, bahkan hanya paparan tulisan di atas skrin dan ia bersifat tidak kekal.

Majoriti pelajar percaya dan yakin bahawa aplikasi al-Quran dalam telefon pintar menyamai kandungan ayat-ayat al-Quran dalam mashaf al-Quran tetapi hanya 58% peritus sahaja bersetuju bahawa membaca al-Quran dalam telefon pintar boleh menimbulkan perasaan tadabbur.

Kesimpulannya, persepsi pelajar terhadap penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar berada dalam keadaan baik dengan data tertinggi penggunaan aplikasi Quran for Android namun perlu penambahbaikan dari aspek kefahaman mereka berkaitan hukum-hukum syariat Islam berkaitan penggunaan aplikasi al-Quran dalam telefon pintar.

RUJUKAN

Al-Quran

‘Abd al-Salām Maqbal al-Majīdiyy. (2001). Talaqqiy al-Nabī alfāz al-Qur’ān al-Karīm cet.per-1, Beyrūt, Lubnān: Mu’assash al-Risālah.

Ahmad Khalid Syukri etal, (2010). al-Munir fi Ahkam al-Tajwid. Jam’iyyah al-Muhafazah ‘ala al-Quran al-Karim. Amman: al-Matabi’ al-Markaziyyah.

Ahmad Rozaini Ali Hassan, Omar, Sharifah Anom and Wan Yon, Wan Ariffin. (2009) Kemahiran membaca Al-Quran di kalangan pelajar-pelajar UiTM Sarawak dalam <http://ir.uitm.edu.my>

Ayat Quran (<https://play.google.com/store/apps/details?id=sa.edu.ksu.Ayat>).

Azarudin Awang, and Azman Che Mat, and Ahmad Nazuki @ Marzuki Yaakub, (2011) Tahap pembacaan al-Quran dalam kalangan pelajar di UITM Terengganu. AJTLHE: ASEAN Journal of Teaching and Learning in Higher Education, 3 (2). Terengganu: UiTM.pp. 83-100

Donald (2003) dalam Ahmad Fkrudin Mohamed Yusoff dan Ammar Badruddin Romli. (2018) Kebolegunaan Aplikasi Mudah Alih (Mobile Apps) Bagi Kursus Sains, Teknologi Dan Kejuruteraan Dalam Islam (M-Istech) di Politeknik Malaysia, Jurnal KUIS. Vol.2, No,1, 18-28. Selangor: Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor.

Hamidah Binti Abdul Rahman etal. (2004). Kajian Mengenai Tahap Kualit Pendidikan Tinggi Dari Perspektif Pelajar Di Pusat Pengajian Penyelidikan, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.

Holy Quran <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.fanzetech.quran&hl>.

Jamaliah Ibrahim etal, (2012). Mobile Application of Quran and Arabic Language for Interactive and Self Learning Assistant: A Review Prosiding The 2nd Annual International Qur’anic Conference MUQADDAS. Kuala Lumpur: Centre of Quranic Research (CQR).

Maksud aplikasi dalam <https://prpm.dbp.gov.my>

- Mok Soon Sang. 2009. *Literatur dan Kaedah Penyelidikan*. Selangor: Penerbitam Multimedia Sdn Bhd.
- Muhammad Fathi Noor Din. (2020) dalam [www.muftiwp.gov.my/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa siri-ke-496](http://www.muftiwp.gov.my/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-siri-ke-496)
- Mushaf Tajweed <https://play.google.com/store/apps/details?id=ramadan.mushaftajweed>.
- Nasir B. Mohamad dan Rubiyah Bt. Haron. (1997). *Tahap Penguasaan Bacaan Al-Quran di Kalangan Guru Pelatih Bukan Pengkhususan Pengajian Agama Islam*.Kedah: Jab.Peng.Islam dan Moral:Institut Perguruan Darul Aman.
- Norashidi Abbas, (2017). Huffaz M dicapai dalam [http:// community. ump.edu.my /ecomstaff](http://community.ump.edu.my/ecomstaff).
- Quran for Android dalam [https://play.google.com/store/apps /details?id=quranforandroid](https://play.google.com/store/apps/details?id=quranforandroid).
- Robert V.Krejcie dan Darylen W.Morgan. (1970). “Determining Sample Size for Research Activitie dalam Educational and Psychological Measurement”, Vol. 30. Duluth: University of Minnersota. 607-610.
- Rohana Zakaria, etal, (2016), *Aplikasi Telefon Pintar Sebagai Alat Bantu Tadabbur Al-Quran*, Prosiding Seminar IRSYAD, KUIS: Selangor.
- Sabitha Marican. (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Petaling Jaya: Pearson Malaysia Sdn Bhd.
- Sidek Mohd Noah. (2011). *Reka Bentuk Penyelidikan Falsafah, Teori dan Praktis*. Universiti Putra Malaysia: Serdang Sdn Bhd
- Syarat kemasukan program-program di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM dalam fpqs.usim.edu.my.
- Uma Sekaran. (2003). *Research Methods For Bussiness A Skill-Building Approach ed.ke-4*, Inc: US Amerika: John Wiley&Sons, 272-273.
- Zainora Daud etal.(2018). *Pengajian Qiraat Di Fakulti Pengajian Quran Dan Sunnah, Usim: Analisis Terhadap Tahap Kefahaman Qiraat*. JFatwa,edisi khas Universiti Sains Islam Malaysia: Nilai.

TEMATIK HADIS WABAK DALAM KITAB SAHIH AL-BUKHARI

Norzulaili Mohd Ghazali (Corresponding author)
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia
E-Mail: norzulaili@usim.edu.my

Robiatul Adawiyah Mohd
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia
E-Mail: adawiyah@usim.edu.my

Hishomuddin Ahmad
Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia
E-Mail: hishomuddin@usim.edu.my

ABSTRAK

Wabak atau penyakit berjangkit seperti ta'un umpamanya, telah berlaku pada zaman Rasulullah SAW. Terdapat beberapa hadis yang menyebutkan tentang wabak penyakit berjangkit ini antaranya sabda Baginda SAW yang bermaksud "Apabila kamu bertemu dengan orang yang terkena penyakit kusta, maka hendaklah kamu lari (jauhi) seperti kamu berjumpa singa" (HR Bukhari). Kertas kerja ini akan mengekstrak dan menghimpunkan hadis yang mempunyai lafaz "waba", "adwa" dan "ta'un" yang terdapat dalam hadis Sahih Bukhari. Tiga perkataan ini dipilih kerana terdapat hubungan antara perkataan-perkataan ini berdasarkan Teori Medan Makna. Seterusnya hadis-hadis yang telah diekstrak akan dikeluarkan perbahasan yang terdapat padanya bagi tujuan untuk membangunkan tema. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan kaedah analisis tematik. Dapatan kajian menunjukkan bahawa tema hadis wabak ini mampu menjadi panduan bagi menghadapi wabak dan ianya boleh dimanfaatkan oleh individu mahupun komuniti.

Kata kunci: *Waba*, *'adwa*, *ta'un*

PENDAHULUAN

Secara umumnya, ulama hadis telah mengumpul dan menyenaraikan hadis-hadis berkaitan dengan penyakit dalam karya-karya mereka. Sebagai contoh Imam al-Bukhari memuatkan hadis-hadis berkaitan dengan penyakit dan penawar dalam *Kitab al-Tibb* dalam kitab sahih beliau. Ibn Qayyim telah mengarang satu buku yang diberi nama *Tibb Nabawiy* yang memuatkan di dalamnya himpunan hadis tentang ajaran hadis Rasulullah SAW berkaitan dengan penyakit dan penawar serta kelebihan flora dan fauna dalam perubatan.

Sehingga kini perbahasan mengenai hadis dan penyakit serta penawar masih dikaji dan diperbahaskan. Mukminah Basha¹ mengetengahkan himpunan hadis dalam artikel “*al-Maradh fi all-Sunnah al-Nabawiyah*” dengan membawa hadis-hadis berkaitan dengan panduan apabila diuji dengan sakit.

Menyentuh mengenai wabak atau penyakit berjangkit, Baginda Rasulullah SAW telah menceritakan perihal peristiwa akhir zaman yang mana akan berlaku penyebaran wabak. Sabda baginda Rasulullah SAW: “Daripada ‘Auf bin Malik RA berkata: Aku pernah menemui Nabi SAW ketika terjadi perang Tabuk dan baginda sedang berada di dalam sebuah khemah yang terbuat dari kulit. Lalu baginda bersabda: “Hitunglah enam perkara yang akan terjadi menjelang hari kiamat iaitu: kematianku, Pembebasan Baitulmaqdis (dalam riwayat lain: pemakmuran Baitulmaqdis), kematian yang menyerang kamu sekalian bagaikan penyakit yang menyerang kambing sehingga mati tiba-tiba, melimpahnya harta benda sehingga ada lelaki yang diberi seratus dinar namun masih marah (kerana merasa kurang), timbulnya fitnah sehingga tidak ada satu pun rumah orang Arab (dalam riwayat lain: rumah orang Islam) melainkan ia akan memasukinya, perjanjian yang akan berlaku antara kamu sekalian dan bangsa kulit kuning (Bani al-Asfar iaitu Rom), lalu mereka akan mengkhianati perjanjian tersebut dan mereka akan datang menghadapi kalian di bawah lapan puluh (80) panji-panji perang, di bawah setiap panji pula terdiri daripada dua belas ribu tentera”².

Huraian di atas menunjukkan perbahasan mengenai wabak atau penyakit berjangkit dalam hadis-hadis Nabi SAW telah pun berlaku sejak sekian lama. Ini membuktikan kepentingan kajian berkaitan wabak atau penyakit berjangkit. Justeru, kertas kerja ini akan membicarakan tentang hadis wabak atau penyakit berjangkit yang dimuatkan dalam Sahih Bukhari. Pengekstrakan hadis tertumpu kepada hadis-hadis yang terdapat pada matannya lafaz *waba* ‘*adwa* dan *ta’un*. Tiga perkataan ini dipilih kerana terdapat hubungan antara perkataan-perkataan ini berdasarkan Teori Medan Makna. Teori Medan Makna merupakan satu teori yang digunakan oleh para sarjana sebagai usaha untuk memahami makna. Ia menggabungkan satu perkataan dalam satu kumpulan yang sama³.

TABURAN HADIS MENGIKUT PERKATAAN DALAM SAHIH BUKHARI

Berikut adalah hasil pengekstrakan hadis Dalam Sahih Bukhari yang memiliki perkataan *wabak*, ‘*adwa* dan *ta’un*:

Bil	Perkataan	Kekerapan
1	وباء(<i>waba</i>)	7
2	عدوى(<i>adwa</i>)	10
3	طاعون(<i>ta’un</i>)	13

¹Basya, Mukminah. (2017). *al-Maradh fi al-Sunnah al-Nabawiyah*. Dalam Majallah Jami’ah al-Dimasyq, vo.27, no.3, m/s 393-412

² HR Bukhari, Kitab: al-Jihad wa la-Siyar, Bab: Du’a al Nabi SAW Ila al-Islam wa al-Nubuwwah, No. 2940

³ Margarita Goded Rambaud (2012). *Basic Semantics*. Madrid: Universidad Nacional De Educacion A Distancia, 12.

Jumlah **30**

Jadual 1: Taburan hadis Dalam Sahih Bukhari yang Memiliki Perkataan Wabak, ‘Adwa Dan Ta’un

Jadual di atas menunjukkan taburan hadis dalam Sahih Bukhari yang memiliki perkataan *wabak*, ‘*adwa* dan *ta’un*. Sebanyak 7 hadis yang memiliki perkataan *waba*’. Manakala perkataan ‘*adwa* terdapat pada 10 hadis dan 13 hadis memiliki perkataan *ta’un*. Hadis-hadis ini akan dikeluarkan perbahasannya dengan merujuk kepada *kitab syuruh* dan daripada perbahasan ini akan dibentuk tema yang bersesuaian.

TEMA HADIS YANG MENDUNGI PERKATAAN (وِبَاءٌ WABA’)

Terdapat 7 hadis dalam Sahih Bukhari yang padanya terdapat perkataan *waba*’. Taburannya adalah seperti berikut:

Kitab	Bab	No Hadis
Tafsiran Mimpi	Sekiranya Seseorang Melihat Dalam Mimpi Bahawa Dia Mengambil Sesuatu Dan Meletakkannya Di Tempat Lain	7038,7039,7040
	Seorang wanita kulit hitam (dalam mimpi)	
	Bab seorang wanita dengan rambut yang tidak terawat (dalam mimpi)	
Kitab Mengenai Kebaikan Kota	Bab Pintu Kebencian Terhadap Nabi, Semoga Tuhan Memberkatinya Dan memberinya Kedamaian, Untuk Melucutkan Kota	1889
Kitab Perubatan	Apa Yang Telah Disebut Mengenai Wabak Itu	5729,5730
Kitab Muslihat	Bab Bermain Muslihat Untuk Lari Dari Penyakit Wabak	6973

Jadual 2: Taburan Hadis Waba’ Mengikut Kitab, Bab dan Nombor Hadis

Perbahasan hadis Sahih Bukhari yang padanya terdapat perkataan *wabak* ini berada dalam 4 kitab yang berbeza iaitu; Kitab Tafsiran Mimpi, Kitab Mengenai Kebaikan Kota, Kitab Perubatan dan Kitab Muslihat.

Tema perbahasan hadis-hadis ini boleh disimpulkan seperti berikut:

Pertama: Berkaitan Dengan Tafsiran Mimpi Baginda SAW Bahawa Wabak Boleh Berpindah

Baginda SAW pernah bermimpi berkaitan dengan wabak yang melanda Madinah. Baginda bersabda yang bermaksud:

Daripada ayah Salim: Nabi SAW bersabda: “Saya melihat (dalam mimpi) seorang wanita kulit hitam dengan rambut yang tidak teratur keluar dari Madinah dan menetap di Mahai'a. Saya menafsirkan bahawa simbol wabak Madinah yang dipindahkan ke Mahai'a, yaitu, Al-Juhfah⁴.

Ibn Hajar menyebut, mimpi Baginda ini adalah mimpi yang boleh dita'bir⁵. Ibn Battal berpandangan perkara yang dilihat oleh Baginda SAW dalam mimpi ini bukanlah membawa makna yang sebenar, sebaliknya ia adalah sebuah tamsilan⁶. Dalam Mimpi tersebut, Baginda melihat seorang perempuan kulit hitam, memiliki rambut menggerbang hingga menakutkan orang yang melihatnya. Perempuan tersebut keluar dari Madinah dan berjalan sehingga ke Juhfah⁷. Sehubungan dengan itu, Baginda SAW mentakwilkan hadis tersebut dengan mengaitkan penyakit yang melanda Madinah ketika itu akan berpindah ke Juhfah⁸. Kenapa dipindahkan ke Juhfah? Menurut apa yang dinukilkan oleh Ibn Battal, terdapat dua sebab kenapa Juhfah dipilih. Pertama, Juhfah adalah sebuah tempat yang penduduknya suka melakukan kezaliman. Kedua, Juhfah mempunyai bilangan penduduk yang sedikit. Sekiranya penyakit melanda Juhfah, kemungkinan penyakit untuk terus merebak tidak tinggi kerana bilangan penduduknya tidak ramai.⁹

Baginda SAW berdoa agar wabak penyakit yang ada di Madinah dipindahkan ke Juhfah, iaitu satu kawasan yang terletak 23 batu dari Madinah¹⁰. Doa seumpama ini bukanlah menafikan redha mahupun tawakal kepada Allah SWT. Bagaimana mungkin Baginda SAW berdoa dengan doa begini seandainya doa sebegini menafikan sifat tawakal kepada Allah sedangkan Bagindalah yang paling tinggi sifat tawakalnya¹¹.

Kedua: Berkaitan Dengan Keharusan Berdoa Untuk Menghindarkan Wabak Penyakit Dan Memohon Kesihatan Dan Kesejahteraan

Rasulullah SAW ketika berhijrah diuji dengan perasa sedih kerana terpaksa meninggalkan bumi Makkah yang sangat Baginda kasihi. Manakala beberapa orang sahabat pula apabila sampai di Madinah telah ditimpa sakit demam panas. Bilal adalah antara sahabat yang diuji dengan sakit ini sehingga Bilal berharap untuk pulang ke Mekah kerana di sana dia sentiasa berada dalam keadaan sihat. Baginda bimbang jika keadaan ini berterusan, akan timbul perasan tidak seronok di kalangan para sahabat untuk berada di Madinah. Lantas, Baginda pun berdoa dengan doa” Moga kami mencintai Madinah lebih dari Mekah”. Perbuatan baginda menunjukkan keharusan berdoa untuk menghindarkan wabak penyakit dan

⁴ HR Bukhari. Kitab Tafsiran Impian, Bab Seorang Wanita Dengan Rambut Yang Tidak Terawat (Dalam Mimpi). No: 7040.

⁵ Ibn Hajar, Ahmad bin 'Aliy bin Hajar Abu Fadhl al-'Asqalaniy (1379H). *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*. th: Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi. Beyrut: Dar al-Ma'rifah.12/425

⁶ Ibn Battal, Abu al-Hasan 'Aliy bin Khalf bin 'Abd al-Malik (2003). *Syarh Sahih al-Bukhariy*. th: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim. Al-Riyadh: Maktabah al-Rasyd, 9/552

⁷ Al-'Ainiyy, Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad bin Musa bin Ahmad bin Husayn al-Ghitaby al-Hanafiy Badr al-Din (t.th). *'Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhariy*. Beyrut: Dar al-Turath al-Arabiyy, 24/165

⁸ Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/552

⁹ Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/552

¹⁰ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 7/279

¹¹ Ibid, 10/121

memohon kesihatan dan kesejahteraan¹². Antara petikan maksud matan hadis yang menunjukkan keharusan berdoa ini ialah:

Bilal berdoa: “Ya Allah, laknat lah Syaibah, Utbah bin Rabiah dan Umayyah bin Khalaf. Sebagaimana mereka mengusir kami dari negeri kami (Makkah) ke tanah yang penuh penyakit (Yatsrib/Madinah). Kemudian Rasulullah SAW berdoa, “Ya Allah Jadikan kami mencintai Madinah, seperti cinta kami kepada Makkah. Atau lebihkan cinta pada Madinah. Ya Allah berkahilah timbangan dan ukuran kami. Sihatkan lah Madinah untuk kami. Pindahkanlah wabak penyakit ini ke kota Juhfah.” Kata Aisyah: Madinah adalah bumi Allah yang paling banyak wabak penyakitnya¹³.

Menerusi hadis ini, kita lihat bahawa Baginda SAW berdoa agar dijauhi wabak penyakit. Ini menunjukkan doa sangat berperanan dalam mengubah pelaksanaan ketentuan Allah SWT dan doa adalah penentang utama bala. Baginda SAW bersabda yang bermaksud: “Tidak ada sesuatu pun yang boleh mengubah pelaksanaan ketentuan Allah melainkan doa”¹⁴. Ibn Qayyim al-Jawziyah menyebut doa mampu mengubah dan menghalang penurunan bala. Jika bala telah menimpa, ia akan cuba menghapus dan mengurangkan kesannya¹⁵.

Ketiga: Larangan keluar dari kawasan atau tempat yang sedang dilanda wabak

Perbincangan hadis-hadis yang mengandungi perkataan wabak juga tertumpu kepada larangan keluar dari kawasan atau tempat yang sedang dilanda wabak atau masuk ke tempat tersebut.

Dalam mengupas hadis-hadis ini, Ibn Battal menukilkan pandangan al-Tabari yang mengatakan seseorang perlu berusaha mengambil langkah berjaga-jaga agar tidak terkena penyakit berjangkit. Dan sekiranya dia ditimpa penyakit hendaklah dia sabar dan tidak merungut kerana sekiranya dia mati kerana penyakit tersebut, nescaya dia mendapat pahala mati syahid¹⁶.

Selain daripada itu, tindakan tidak memasuki tempat yang sedang dilanda penyakit berjangkit adalah sesuatu yang dituntut oleh syarak kerana tindakan tersebut selari dengan larangan syarak yang menegah seseorang menjadikan dirinya terjerumus ke dalam kebinasaan¹⁷.

Sanusi Azmi menukilkan huraian yang dibuat oleh al-Imam Ibn Qayyim berkaitan dengan hikmah mengapa Rasulullah SAW menyarankan agar kawalan pergerakan ini dilaksanakan. Antara hikmah tersebut ialah:

- a. Menjauhi sebab-sebab yang boleh membinasakan manusia

¹² Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 4/558

¹³ Ibid. Kitab mengenai kebaikan kota. Bab pintu kebencian terhadap Nabi, semoga Tuhan memberkatinya dan memberinya kedamaian, untuk melucutkan kota. No 1889.

¹⁴ Al-Tirmizi, 2139

¹⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *al-Jawab Al Kafi*, 24.

¹⁶ Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/422

¹⁷ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 10/185

- b. Mengutamakan kesihatan dan kesejahteraan yang merupakan tuntutan asas dalam kehidupan manusia.
- c. Larangan menjauhi udara yang telah dicemari kerana dibimbangi akan menyebabkan lebih ramai yang terkena penyakit.
- d. Mengambil langkah pencegahan daripada penyebaran penyakit dengan menjarakkan diri daripada orang yang sudah terkena penyakit.

Larangan Rasulullah SAW agar mereka yang berada dalam kawasan wabak tidak keluar dari kawasan tersebut dan orang luar pula tidak masuk ke situ membuktikan kemukjizatan Nabi SAW. Ini kerana larangan pada orang luar untuk masuk ke daerah atau kawasan wabak merupakan hal yang mudah difahami. Tetapi melarang orang yang tinggal di daerah wabak keluar dari daerahnya walaupun dia dalam keadaan sihat sekalipun, merupakan hal yang agak sukar untuk difahami. Namun ternyata kemajuan sains dan teknologi dalam bidang kedokteran telah membuktikan kebenaran dan ketepatan larangan nabi ini¹⁸. Ini kerana jika individu yang masih sihat di daerah yang terkena wabak kekal di daerah mereka, mereka mempunyai risiko akan terkena virus wabak tersebut. Sekiranya mereka yang belum terkena wabak memilih untuk melarikan diri dari daerah mereka, tindakan itu kemungkinan menyebabkan wabak menular pula kepada penduduk daerah atau tempat lain. Ini seperti yang kita tahu bahawa seseorang mungkin positif wabak tapi belum nampak kesannya pada peringkat awal. Juga mungkin dia belum positif disebabkan antibodi yang kuat, tapi dia pembawa virus. Dia mungkin merasakan melarikan diri ke tempat lain itu dapat menyelamatkan dirinya, padahal dia berkemungkinan membawa penyakit bersamanya kepada orang lain. Maka, Nabi s.a.w menyuruh mereka itu kekal di negeri atau tempat tersebut sekalipun mempunyai risiko yang besar. Maka, kekalnya mereka di tempat mereka seperti mengorbankan diri sendiri demi menyelamatkan orang lain. Maka, di situ mereka mendapat pahala syahid jika mereka melakukannya kerana menunaikan perintah Nabi s.a.w dalam keadaan sabar dan mengharapkan pahala¹⁹.

Huraian di atas menunjukkan bahawa tema bagi 7 hadis Sahih Bukhari yang mempunyai perkataan *waba'* merangkumi tiga tema penting iaitu berkaitan dengan tafsiran mimpi yang memberi syarat bahawa penyakit boleh berpindah ke tempat lain. Tema kedua memberitahu kita tentang kepentingan berdoa untuk memohon kesejahteraan dan dijauhkan daripada penyakit. Sementara tema ketiga pula berkaitan dengan larangan masuk ke tempat atau daerah yang sedang dilanda penyakit atau keluar dari tempat tersebut.

TEMA HADIS YANG MENGANDUNGI PERKATAAN **عدوى** ('ADWA)

Perkataan '*adwa* dalam hadis Sahih Bukhari diulang sebanyak 10 kali. Kesemua hadis ini dimuatkan dalam 5 bab iaitu; Bab *Al-Tiyara*, Bab Kusta, Bab *Al-Fa'l* (Pertanda Baik), Bab Tidak Ada Penyakit Safar yang Melanda Perut dan Bab Tidak Ada *Haamah* (Burung Hantu). Kesemua bab ini terdapat dalam satu kitab sahaja iaitu Kitab Perubatan. Taburan hadis-hadis ini adalah seperti berikut:

¹⁸ Yusuf al-Hajj Ahmad (2012). *Ensiklopedia Kemukjizatan Sains Dalam al-Quran & Sunnah*, Batu Caves: Dar al-Hidayah, 574

¹⁹ <https://mufti.perlis.gov.my/index.php/minda-mufti/285-memahami-hadis-pahala-syahid-duduk-di-rumah-semasa-wabak-2>

Kitab	Bab	No Hadis
Kitab Perubatan	Bab Al-Tiyara	5753
	Bab Kusta	5707
	Bab Al-Fa'l (Pertanda Baik)	
	Bab Tidak Ada Penyakit Safar Yang Melanda Perut	5717
	Bab Tidak Ada Haamah (Burung Hantu)	5757, 5770, 5771, 5772, 5773, 5774, 5775, 5776

Jadual 2: Taburan Hadis Adwa Mengikut Kitab, Bab dan Nombor Hadis

Hadis-hadis yang mengandungi perkataan ‘adwa dimulai dengan huruf “لا” (La) yang membawa maksud ‘tiada’ iaitu menafikan. Antara hadis yang terdapat padanya perkataan ‘adwa ialah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةٌ، وَلَا هَامَةٌ وَلَا صَفَرٌ»²⁰

Maksudnya: Daripada Abu Hurairah: Nabi SAW bersabda, “Tidak ada penyakit berjangkit, tidak ada ramalan buruk, tidak ada sial burung hantu dan tidak ada sial bulan Safar.

Rumusan perbahasan tema hadis-hadis yang mengandungi perkataan ‘adwa adalah seperti berikut:

Pertama: Penafian adanya penyakit berjangkit sebagaimana yang disebut oleh Rasullullah SAW dalam hadis baginda

Hadis ini membatalkan kepercayaan masyarakat Jahiliyah yang mengatakan penyakit boleh berjangkit secara semulajadi dengan bersentuh atau duduk bersebelahan dengan orang yang sedang sakit²¹. Oleh yang demikian, hadis “tiada jangkitan” menegaskan tiada jangkitan secara semula jadi, tetapi Allah ia berlaku dengan kehendak Allah SWT. Pergaulan seorang yang berpenyakit dengan seorang yang sihat hanyalah sebab kepada berlakunya jangkitan. Suatu perkara yang perlu difahami dengan betul ialah penyakit boleh berjangkit dan penyakit tidak semestinya berjangkit.

²⁰ HR Bukhari, Kitab: Perubatan, Bab: Tidak Ada Haamah (Burung Hantu). No 5757.

²¹ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 1/154

Kedua: Terdapat kaitan antara tawakal dan penafian wujud penyakit yang boleh berjangkit.

Ibn Battal Ketika mengupas hadis “لا عدوى” ini. Beliau menyebut perkataan “لا عدوى” ini ditujukan kepada orang yang kuat iman dan tawakkalnya, yang dapat menghindari diri daripada terjerumus ke dalam iktiqad bahawa penyakit itu berjangkit. Dan tidak menjadi masalah kepada mereka untuk makan bersama dengan pengidap kusta. Adapun perintah supaya menjauhi pengidap kusta sebagaimana yang disebut dalam hadis yang bermaksud: “Tidak ada penyakit berjangkit, tidak ada ramalan buruk, tidak ada sial burung hantu dan tidak ada sial bulan Safar, dan larilah daripada pesakit kusta sebagaimana kamu lari daripada singa”²², dituju kepada mereka yang lemah iman dan keyakinannya. Ini kerana dibimbangi mereka tergelincir didalam kepercayaan terhadap berjangkitnya penyakit ketika terkena penyakit itu selepas makan bersama. Maka bagi yang seumpama ini diarahkan menjauhi diri daripada pesakit sebagai langkah berhati-hati²³.

Selain daripada itu, bukanlah satu pegangan yang betul apabila seseorang mendakwa dia bertawakal, sedangkan tiada usaha untuk mengelakkan diri daripada penyakit yang boleh berjangkit. Hal ini termasuklah melanggar akan peraturan dan perintah yang telah ditetapkan oleh kerajaan atau pihak berkuasa dengan alasan dia bertawakal kepada Allah SWT.

Ketiga: Semua Penyakit Terjadi Dengan Takdir Allah SWT

Ibn Hajar menukil pandangan al-Tabari di mana perintah supaya menjauhi orang yang dijangkiti penyakit sopak adalah sebagai langkah berjaga-jaga agar tidak disangka bahawa penyakit itu berlaku dengan jangkitan. Walhal ia berlaku ketika mana bertepatan takdir Allah dan waktu terkenanya penyakit itu pada seorang yang sihat, ketika dia berdekatan dengan seorang yang sakit²⁴.

Sementara itu, perintah supaya menjauhi orang yang dijangkiti sopak adalah bertujuan untuk menjaga lintasan mereka. Berkemungkinan apabila dia melihat orang yang sihat, timbul dihatinya kekesalan di atas musibah yang menimpa diri²⁵. Hal ini dibenarkan melalui sabda Nabi SAW yang bermaksud: “Janganlah kamu berterusan melihat orang yang terkena penyakit sopak”.

Sepintas lalu, dilihat bahawa hadis yang menafikan adanya penyakit berjangkit bertentangan dengan hadis yang menuntut agar dijauhi individu yang terkena penyakit sopak atau kusta. Bagi merungkai pertentangan ini, hadis ini perlu difahami bahawa penyakit sopak merupakan *takhsis* daripada keumuman penafian penyakit berjangkit. Ia memberi maksud “tidak ada jangkitan kecuali penyakit sopak”²⁶.

Kesimpulannya, tema bagi 10 hadis Sahih Bukhari daripada Kitab Perubatan yang mengandungi perkataan *’adwa* menyentuh tentang penafian kewujudan penyakit berjangkit dan keperluan kepada

²² Ibid. Kitab perubatan. Bab kusta. No 5707

²³ Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/409

²⁴ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 10/159.

²⁵ Analisis Hadith Penyakit Berjangkit: Mendepani Cabaran Pasca Moden, Nik Mohd Nabil Ibrahim @ Nik Hanafi, Abdul Hakim Baharudin @ Ismail, Muhammad Izzat Razali, Persidangan Antarabangsa Pengajian Islamiyyat Kali Ke-3 (Irsyad2017) 3rd International Conference On Islamiyyat Studies (Irsyad2017), 651

²⁶ Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/409

memahami konsep bertawakkal dalam isu berkaitan dengan penyakit berjangkit. Di samping itu, ada hadis yang menunjukkan kewajipan menerima hakikat bahawa setiap penyakit datangnya dariapda Allah dan bukan terjadi kerana berjangkit daripada individu yang terkena penyakit tersebut.

TEMA HADIS YANG MENGANDUNGI PERKATAAN TA'UN

Terdapat sebanyak 13 hadis dalam Sahih Bukhari yang mengandungi perkataan *ta'un*. Ia dimuatkan dalam 7 bab iaitu; Kitab Perubatan, Kitab Kebajikan Madinah, Kitab Memperjuangkan Sebab Allah (Jihaad), Kitab Hadis Para Nabi, Kitab Kehendak Ilahi (Al-Qadar), Kitab penderitaan dan akhir dunia dan Kitab Keesaan, Keunikan Allah (Tauhid). Taburan hadis-hadis ini adalah seperti berikut:

3:

Kitab	Bab	No Hadis
Kitab Perubatan	Apa Yang Telah Disebut Mengenai Wabak Itu	5728
		5731, 5732
	Pahala Orang Yang Menderita Wabak Dan Tetap Sabar	5734
Kitab Kebajikan Madinah	Ad-Dajjal Tidak Akan Dapat Memasuki Al-Madina	1880
Kitab Memperjuangkan Sebab Allah (Jihaad)	Terdapat Tujuh Syahid Selain Dibunuh Dalam Jihad	2830
Kitab Hadis Para Nabi	Hadith Al-Ghaar	3473, 3474
Kitab Kehendak Ilahi (Al-Qadar)	Katakanlah: "Tidak Ada Yang Akan Terjadi Kepada Kami Kecuali Apa Yang Telah Ditetapkan Oleh Allah Untuk Kami ...".	6619
Kitab Penderitaan Dan Akhir Dunia	Ad-Dajjal Tidak Akan Dapat Memasuki Al-Madina	7133, 7134
Kitab Keesaan, Keunikan Allah (Tauhid)	Kehendak (Allah).	7473

Jadual

Taburan Hadis Ta'un Mengikut Kitab, Bab dan Nombor Hadis

Tema perbahasan bagi 13 hadis dalam Sahih Bukhari yang mengandungi perkataan *ta'un* adalah seperti berikut:

Pertama: Kaitan antara *wabak* dan *ta'un*

Sebahagian ulama tidak membezakan antara *wabak* dan *ta'un*. Manakala sebahagian yang lain berpendirian keduanya berbeza tatkala mana Baginda menyebut *wabak* di Madinah, ia bukan bermaksud penyakit *ta'un* tetapi penyakit bermaksud demam panas²⁷. Qadhi 'Iyadh berpendapat *wabak* adalah umum bagi penyakit, sementara *ta'un* lebih spesifik di mana ia merupakan satu penyakit yang berasal daripada luka yang ada pada badan²⁸. Selain daripada itu, ahli Bahasa juga turut berpendirian *wabak* adalah penyakit yang umum²⁹. Sementara Qurtubiy berpendapat *ta'un* lebih umum daripada *wabak* dan ia merupakan penyakit yang membunuh ramai manusia³⁰.

Imam Muslim menyatakan bahawa *ta'un* adalah sejenis luka bernanah yang keluar daripada tubuh manusia, sama ada pada seluruh badan atau anggota-anggota tertentu sahaja seperti ketiak, siku dancelah-celah jari. Disebut juga bahawa *ta'un* adalah sejenis *wabak* penyakit seperti pembengkakan kelenjar yang amat menyakitkan dan ia boleh membunuh³¹.

Kedua: Larangan masuk ke tempat yang dilanda penyakit *ta'un* atau keluar dari tempat tersebut

Larangan Rasulullah SAW ini adalah bersifat memberi amaran dan peringatan agar tiada sesiapa yang keluar dari tempat yang ditimpa *ta'un* mahupun masuk ke tempat yang sedang dilanda *ta'un*. Ingatan dan amaran ini sekaligus mengelakkan sangkaan atau fitnah sekiranya kematian berlaku kerana memasuki tempat yang sedang dilanda penyakit berjangkit atau keluar dari tempat itu dijadikan itu sebab kematian, sedangkan ia adalah takdir Allah SWT³². Menahan diri daripada memasuki atau keluar dari tempat yang sedang dilanda *wabak* penyakit merupakan salah satu sebab yang dikira sebagai ikhtiar untuk mengelakkan diri daripada terkena penyakit tersebut³³. Ia juga merupakan satu tindakan *sadd al-zarai'* bagi menjauhi diri daripada terkena sesuatu penyakit³⁴. Pada masa kini, larangan ini dikenali sebagai kuarantin kuarantin yang berperanan membataskan tersebar virus dengan meluas³⁵.

Ketika *wabak* melanda bumi Syam, tidak dibenarkan keluar melarikan diri daripada *wabak ta'un* tersebut walau dengan apa tujuan sekalipun termasuklah untuk berniaga atau seumpamanya. Baginda menyifatkan orang yang melarikan diri daripada *ta'un* itu seolah-olah dia lari daripada takdir Allah SWT.

²⁷ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 10/133

²⁸ Ibid, 10/180

²⁹ Ibid, 10/181

³⁰ Ibn Hajar, 10/191

³¹ Sanusi, *40 Hadis Tentang Wabak Penyakit*, (2020), Bandar Baru Nilai: Ulum Hadith Research Centre, 10

³² Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/425

³³ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 10/185

³⁴ Ibid 10/185

³⁵ Yusuf al-Hajj Ahmad, *Ensiklopedia Kemukjizatan Sains Dalam al-Quran & Sunnah*, 572

Selain daripada itu, larangan tidak dibenarkan untuk memasuki bumi Syam kerana dikhuatiri akan terkena wabak tersebut³⁶.

Dalam membendung penularan pandemic COVID-19, sudah tentu pendekatan kerajaan yang melakukan sekatan merentas negeri mahupun negara dilihat sebagai satu tindakan yang bijak dan kena pada tempatnya. Walaupun sekatan perjalanan ini merupakan suatu tindakan yang dapat membendung penularan wabak, namun ia bukanlah satu-satunya pendekatan yang boleh dilakukan oleh pemimpin. Pemimpin bebas memilih cara dan pendekatan yang sesuai dengan konteks mereka asalkan penularan itu berjaya diatasi. Sejarah juga membuktikan bahawa Saiyidina Umar al-Khattab dan amru bin al-'As juga memilih pendekatan yang berbeza semasa membendung wabak ta'un di zaman mereka³⁷.

Ketiga: Pahala syahid bagi mereka yang meninggal dunia kerana ta'un

Ibn Battal menukilkan pandangan al-Tabari yang mengatakan seseorang perlu berusaha mengambil langkah berjaga-jaga agar tidak terkena penyakit berjangkit. Dan sekiranya dia ditimpa penyakit hendaklah dia sabar dan tidak merungut kerana sekiranya dia mati kerana penyakit tersebut, nescaya dia mendapat pahala mati syahid³⁸.

Jika dilihat dengan mata kasar, penyakit yang menimpa manusia merupakan suatu azab yang memerit dan menyusahkan. Tetapi, bagi seorang muslim, ujian penyakit ini adalah suatu rahmat yang boleh menjadikan seseorang itu lebih sabar dan reda dalam menempuh ujian, tidak menganggapnya sebagai azab. Sabda Rasulullah SAW yang bermaksud: "Sesungguhnya ta'un itu adalah sebagai azab yang dikirimkan oleh Allah kepada siapa saja yang dikehendaki olehNya, dan sesungguhnya Allah juga menjadikannya sebagai kerahmatan kepada kaum mukminin. Tiada seorang pun yang tertimpa oleh taun, kemudian menetap di negerinya sambil bersabar dan mengharapkan keredhaan Allah serta mengetahui pula bahawa ta'un itu tidak akan mengenainya kecuali kerana telah ditetapkan oleh Allah untuknya, melainkan ia akan memperolehi seperti pahala orang yang mati syahid³⁹". Difahami daripada hadis ini, kerana sifat reda dan sabar atas ujian ini, mereka berhak mendapat pahala mati syahid⁴⁰.

Selain daripada itu, orang Muslim harus yakin bahawa ujian dan dugaan ditimpa penyakit atau bala adalah tanda kecintaan Allah SWT kepada hambaNya. Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud: "Sesungguhnya kebesaran kadar sesuatu ganjaran adalah berdasarkan kadar kadar ujian yang menimpa. Apabila Allah mencintai sesuatu kaum, Allah akan menguji mereka. Jika seseorang itu reda dengan penuh ketenangan, maka dia akan beroleh keredaan Allah. Jika seseorang itu memprotes maka dia akan beroleh kemurkaan".

Kesimpulannya, tema perbahasan bagi 13 hadis Sahih Bukhari yang mempunyai lafaz *ta'un* terbahagi kepada tiga tema utama iaitu; tema yang menjurus kepada kaitan makna antara perkataan *waba'* dan *ta'un*, tema yang berkaitan dengan larangan masuk ke kawasan yang ada penyakit berjangkit atau keluar

³⁶ Ibn Hajar, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, 8/326

³⁷ Khairul Husayni bin Jamil (2020). *Nasamat al-'Aun, Kuala Lumpur: Himpunan Keilmuan Islam*, 15.

³⁸ Ibn Battal, *Syarh Sahih al-Bukhariy*, 9/422

³⁹ Kitab Hadis Para Nabi, bab Hadith Al-Ghaar, no 3473

⁴⁰ Sanusi Azmi, *40 Hadis Tentang Wabak Penyakit*, 8.

dari kawasan tersebut dan tema yang membicarakan tentang pahala syahid bagi mereka yang meninggal dunia akibat serangan penyakit *ta'un*.

KESIMPULAN

Kesemua pecahan tema perbahasan bagi hadis-hadis Sahih Bukhari yang mempunyai perkataan *waba'*, *'adwa* dan *ta'un* telah dibicarakan pada perbahasan sebelum ini. Terdapat satu tema yang berulang iaitu tema larangan masuk ke kawasan yang ada penyakit berjangkit atau keluar dari kawasan tersebut. Tema ini disentuh dalam hadis yang mempunyai perkataan *waba'* dan juga hadis yang mempunyai perkataan *ta'un*. Secara umumnya tema-tema perbahasan bagi 30 hadis Sahih Bukhari yang mempunyai perkataan *waba'*, *'adwa* dan *ta'un* ini terbahagi kepada 8 tema perbahasan seperti berikut:

1. Berkaitan Dengan Tafsiran Mimpi Baginda SAW bahawa wabak penyakit berpindah dari Madinah ke Juhfah
2. Berkaitan Dengan Keharusan Berdoa Untuk Menghindarkan Wabak Penyakit Dan Memohon Kesihatan Dan Kesejahteraan
3. Larangan Keluar Dari Kawasan Atau Tempat yang Sedang Dilanda Wabak atau masuk ke kawasan tersebut
4. Penafian Adanya Penyakit Berjangkit Sebagaimana Yang Disebut Oleh Rasulullah SAW Dalam Hadis Baginda
5. Terdapat kaitan antara tawakal dan penafian wujud penyakit yang boleh berjangkit.
6. Kaitan antara *wabak* dan *ta'un*
7. Pahala syahid bagi mereka yang meninggal dunia kerana *ta'un*

Sebagai keispulannya, dapatlah dirumuskan bahawa asas utama kepada tema perbahasan hadis-hadis Sahih Bukhari yang mempunyai perkataan *waba'*, *'adwa* dan *ta'un* ialah mengimani bahawa Allah Maha berkuasa dalam memberi kesihatan mahupun sebaliknya kepada manusia. Sesungguhnya tiada satu penyakit pun yang akan terkena pada seseorang melainkan ia telah ditakdirkan oleh Allah SWT. Selain daripada itu, difahami juga daripada perbahasan ini bahawa setiap manusia yang diuji dengan penyakit berjangkit yang mungkin membawa maut perlu berusaha mencari penawar dan tidak boleh berputus asa. Seandainya tidak bertemu penawar hingga mengakibatkan kematian, maka bagi mereka pahala syahid. Di samping itu, tema larangan keluar dari kawasan atau tempat yang sedang dilanda wabak atau masuk ke kawasan tersebut menunjukkan Islam amat menitikberatkan keselamatan dan nyawa manusia. Dengan mengawal pergerakan ia dapat membataskan penyebaran virus yang akan memudharatkan manusia. Larangan ini sekaligus boleh menjadi asbab yang melindungi diri daripada terkena penyakit berjangkit. Antara intipati tema yang boleh diambil pengajaran juga ialah kuasa doa memohon kepada Allah SWT sama ada sebelum terkena penyakit mahupun semasa diuji dengan penyakit.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini mendapat sokongan daripada Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), di bawah Skim Geran Penyelidikan Usim Covid-19-PPPI/COVID19_0120/FPQS/051000/14920: "Pendekatan Rasulullah Dalam Mendepani Penyakit Berjangkit Berdasarkan Hadis Wabak Dalam Sahih Bukhari" dan PPPI/COVID19_0120/FPQS/051000/15020: Pentafsiran Ayat Wabak Dalam Al-Quran Menurut

Pandangan Sarjana Tafsir Imam Al-Razi Dan Syeikh Mutawalli Syarawi” dengan kerjasama Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim

Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim. (1958). *Sahih al-Bukhari*. Misr: Mustafa al-Babiyy wa Awladuhu.

Al-‘Ainiy, Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad bin Musa bin Ahmad bin Husayn al-Ghitabiy al-Hanafiy Badr al-Din (t.th). ‘Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhariy. Beyrut: Dar al-Turath al-Arabiy.

Basya, Mukminah. 2017. Al-Maradh fi al-Sunnah al-Nabawiyyah. Dalam Majallah Jami’ah al-Dimasyq, vo.27, no.3, 393-412.

Faisal Ahmad Shah. 2016. Kaedah Tepat Memahami Hadis. Kuala Lumpur: UM Press.

Ibn Battal, Abu al-Hasan ‘Aliy bin Khalf bin ‘Abd al-Malik. (2003). Syarh Sahih al-Bukhariy. th: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim. Al-Riyadh: Maktabah al-Rasyd.

Ibn Hajar, Ahmad bin ‘Aliy bin Hajar Abu Fadhl al-‘Asqalaniy (1379H). Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy. th: Muhammad Fuad ‘Abd al-Baqi. Beyrut: Dar al-Ma’rifah.

_____. T.th. Baz al- Ma’un fi Fadh al-Tha’uun. Riyadh: Dar al-‘Asimah.

Ibn Qayyim, al-Jawziyah. Tibb al-Nabawiy. 2004. Beyrut: Dar al-Fikr.

Margarita Goded Rambaud. 2012. Basic Semantics. Madrid: Universidad Nacional De Educacion A Distancia.

Norfarhana Ahmad Ghafar, et.al. 2016. Kajian Teori Medan Makna Dalam Kalangan Sarjana-Sarjana Islam. Dlm al-Qanadir International Journal of Islamic Studies, Vol.4, No.2.

Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim. (1994). *Sahih al-Bukhari*. Beyrut: Dar al-Fikr.

Faisal Ahmad Shah. 2016. Kaedah Tepat Memahami Hadis. Kuala Lumpur: UM Press.

Faridah Nazir & Faiziah Shamsudin. 2014. Semantik dan Peristilahan Bahasa Melayu. Selangor: Penerbitan Multimedia Sdn. Bhd.

Ibn Qayyim, al-Jawziyah. Tibb al-Nabawiy. 2004. Beyrut: Dar al-Fikr.

Khairul Husayni bin Jamil. (2020). Nasamat al-‘Aun, Kuala Lumpur: Himpunan Keilmuan Islam.

Muhammad Natsir. 2017. Penerapan Teori Medan Makna Dalam Pembelajaran Bahasa Arab. Dlm Jurnal Edulingua, Vol.4, no.1.

Nik Mohd Nabil Ibrahim, et.al. 2017. Analisis Hadith Penyakit Berjangkit: Mendepani Cabaran Pasca Moden. Dalam Persidangan Antarabangsa Pengajian Islamiyyat Kali Ke-3 (Irsyad2017) 3rd international conference on islamiyyat studies (irsyad2017).

Norfarhana Ahmad Ghafar, et.al. 2016. Kajian Teori Medan Makna Dalam Kalangan Sarjana-Sarjana Islam. Dlm al-Qanadir International Journal of Islamic Studies, Vol.4, No.2.

Sanusi Azmi (2020) 40 Hadis Tentang Wabak Penyakit. Bandar Baru Nilai: Ulum Hadith Reseach Centre

www.dorar.net

<https://mufti.perlis.gov.my/index.php/minda-mufti/285-memahami-hadis-pahala-syahid-duduk-di-rumah-semasa-wabak-2>

AL-QUR'AN DAN DOKUMEN ELEKTRONIK: IMPLEMENTASI DALAM UNDANG-UNDANG KETERANGAN ISLAM

Wan Abdul Fattah Bin Wan Ismail (Corresponding author)
Profesor Madya, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: wanfattah@usim.edu.my

Ahmad Syukran Baharuddin
Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: ahmadsyukran@usim.edu.my

Lukman Bin Abdul Mutalib
Profesor Madya, Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: lukman@usim.edu.my

Nik Salida Suhaila Binti Nik Saleh
Profesor Madya, Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-Mail: salida@usim.edu.my

ABSTRAK

Al-Qur'an merupakan kitab Allah SWT yang terakhir, yang menjadi mukjizat paling agung yang telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW untuk dijadikan panduan kepada manusia. Al-Qur'an bukan sahaja sarat dengan ilmu pengetahuan berkaitan akhirat iaitu hubungan makhluk dengan Khaliqnya, bahkan turut menjelaskan hubungan makhluk sesama makhluk dan juga alam. Pada asasnya, al-Qur'an menyentuh perkara-perkara paling utama iaitu berkaitan akidah, akhlak dan syariat sehinggalah kepada isu-isu lain termasuklah berkaitan dengan kehakiman. Dari segi kandungan, tidak semua perkara dijelaskan secara terperinci di dalam al-Qur'an sepertimana hukum pewarisan harta pusaka, perceraian, zihar, li'an dan seumpamanya. Kenyataan ini tidak bermakna al-Qur'an tidak lengkap, bahkan al-Qur'an telah meletakkan garis panduan bersifat umum untuk disesuaikan dengan keadaan tempat dan zaman yang turut disokong oleh sumber-sumber syarie yang lain. Dokumen merupakan kaedah pembuktian yang terpenting di zaman ini sama ada dalam perundangan Islam atau sivil. Keterangan dokumen dibahagikan kepada dua iaitu dokumen dalam bentuk tradisional dan elektronik. Sekalipun keterangan melalui dokumen yang dinyatakan dalam Al-Qur'an secara zahirnya difokuskan dokumen tradisional, namun tidak terdapat mana-mana nas yang menolak dokumen elektronik. Kertas kerja ini ingin melihat hubungan al-Qur'an dengan dokumen elektronik dalam keterangan. Selain itu, kertas kerja ini akan menilai sejauh manakah dokumen elektronik dapat dijadikan kaedah pembuktian sama berkaitan kesaksian, pengakuan, sumpah dan sebagainya. Jika boleh dijadikan kaedah pembuktian, keterangan

dokumen elektronik dapat diguna pakai dalam pelbagai kes, termasuklah kes-kes jenayah, muamalat, munakahat dan sebagainya.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Dokumen, Elektronik, Keterangan & Pembuktian

PENDAHULUAN

Ketika Allah SWT mengeluarkan Nabi Adam a.s dan isterinya Hawa dari syurga dan menghantar mereka ke dunia, mereka berdua telah dibekalkan dengan panduan dalam menguruskan dunia yang penuh dengan cabaran yang sangat hebat. Jika tidak nescaya para Malaikat tidak akan menzahirkan kebimbangan mereka apabila Allah SWT menyatakan untuk menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 30 maksudnya: *Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi". Mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): "Adakah Engkau (Ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?"*. Dalam ayat yang sama Allah SWT menjawab maksudnya: *Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya"*.

Berdasarkan ayat ini, ia jelas menunjukkan bahawa setelah Allah SWT menghantar manusia ke dunia, Dia tidak akan membiarkan manusia terkapai-kepai tanpa panduan. Setiap Rasul yang diutus akan disertakan bersama mereka mashaf atau kitab yang akan menjadi pegangan dan panduan termasuklah Al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan kitab Allah bagi Rasul terakhir iaitu Muhammad SAW untuk dijadikan pedoman hingga ke hari kiamat. Al-Qur'an merupakan mukjizat dan panduan lengkap yang merangkumi semua berkaitan dengan aspek kehidupan manusia sama ada akidah, akhlak dan syariah. Kandungan Al-Qur'an bukan setakat panduan berkaitan akhirat, bahkan ia juga menjelaskan mengenai peraturan kehidupan di dunia termasuklah mengenai perundangan, pendakwaan dan kaedah yang perlu digunakan bagi menyelesaikan pertikaian. Antara kaedah untuk menyelesaikan perbalahan antara pihak sepertimana yang dinyatakan dalam Al-Qur'an ialah pembuktian melalui dokumen.

KESYUMULAN AL-QUR'AN

Al-Quran merupakan kalamullah yang mengandungi mukjizat, diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan Jibril a.s, ditulis dalam mashaf, dipindahkan kepada hamba-Nya secara mutawatir dan menjadi ibadat dengan membacanya. (http://www.moha.gov.my/images/maklumat_bahagian/PQ/Panduan_Rasm_Bab1.pdf). Ia merupakan mukjizat yang paling agung yang diturunkan melalui lisan Rasul akhir zaman bertujuan untuk mengeluarkan manusia dari kesesatan kepada cahaya keimanan serta memandu manusia ke jalan yang lurus. Allah SWT telah memberi jaminan bahawa al-Qur'an akan terselamat dari segala bentuk penipuan dan tokoh tambah sehinggalah ke hari kiamat (Al-Qattan, Manna'. t.t: 5). Firman Allah SWT dalam surah al-Hijr ayat 9:

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an, dan Kamilah yang memelihara dan menjaganya.

Al-Qur'an sebagai panduan manusia merangkumi keseluruhan aspek kehidupan sama ada ia menjurus kepada urusan di dunia mahupun akhirat. Kadangkala ayat-ayat dalam al-Qur'an yang diturunkan membawa maksud secara umum dan kadangkala memberi maksud yang khusus. Jika ayat-ayat yang bersifat umum, maka ia akan diperincikan oleh Rasulullah SAW sama melalui lisan atau perbuatan Baginda. Al-Qur'an tidak membicarakan berkaitan dengan urusan akhirat semata-mata, bahkan ia juga menjelaskan pelbagai urusan keduniaan termasuklah berkaitan dengan perundangan yang melibatkan perhubungan antara manusia sesama manusia.

Al-Qur'an merupakan kitab samawi yang agung dan mempunyai ciri-ciri yang sangat hebat berbanding kitab-kitab sama yang pernah diturunkan kepada para Rasul sebelum ini. Antara ciri-ciri yang dimaksudkan ialah di dalamnya hanya mengandungi firman Allah semata-mata tanpa ditokok tambah dengan kata-kata makhluk. Al-Qur'an sangat muda dibaca, dihafal, difahami dan diamalkan. Mukjizat al-Qur'an merangkumi keseluruhannya, sama ada dari segi seni bahasanya, perundangan dan ilmiah yang merangkumi setiap aspek kehidupan dunia dan juga akhirat. Al-Qur'an juga mendapat jaminan daripada Allah SWT bahawa ia akan selamat dari diubah suai dan berkekalan hingga ke hari kiamat. Ciri yang paling utama al-Qur'an ialah ia bersifat sejagat untuk keseluruhan manusia yang melibatkan semua aspek kehidupan manusia sama ada berkaitan agama, keduniaan termasuklah berkaitan dunia moden seperti sains dan teknologi.

Terdapat nas-nas al-Qur'an yang menunjukkan kesyumulan al-Qur'an antaranya ialah firman Allah SWT dalam surah al-Nahl ayat 89:

Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an menjelaskan tiap-tiap sesuatu dan menjadi hidayah petunjuk, serta membawa rahmat dan berita yang menggembirakan, bagi orang-orang Islam.

Kesyumulan al-Qur'an meliputi semua isu sama ada ia berkaitan dengan duniawi atau ukhrawi termasuklah membabitkan perundangan khususnya undang-undang keterangan.

AL-QUR'AN DAN UNDANG-UNDANG KETERANGAN

Terdapat banyak nas al-Qur'an yang membicarakan berkenaan pembuktian sama ada ia berkaitan dengan kaedah-kaedah pembuktian yang disepakati ulamak atau kaedah-kaedah pembuktian yang ulamak berselisih mengenainya. Kaedah-kaedah pembuktian yang disepakati ulama terdiri daripada pengakuan, kesaksian dan juga sumpah. Manakala kaedah-kaedah pembuktian yang dipertikaikan ulamak ialah *qarinah*, pendapat pakar, *qiyafah*, ilmu qadhi, *mu'ayanah* dan dokumen. Firman Allah SWT berkaitan dengan kesaksian sebagai kaedah pembuktian antaranya dalam surah al-Baqarah, ayat 283:

Dan janganlah kamu (wahai orang-orang yang menjadi saksi) menyembunyikan perkara yang dipersaksikan itu. Dan sesiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya. Dan (ingatlah), Allah sentiasa Mengetahui akan apa yang kamu kerjakan.

Manakala pembuktian melalui ikrar pula sepertimana firman Allah SWT surah Ali Imran ayat 81:

Dan (ingatlah) ketika Allah mengambil perjanjian setia dari Nabi-nabi (dengan firmanNya): "Sesungguhnya apa jua Kitab dan Hikmat yang Aku berikan kepada kamu, kemudian datang pula kepada Kamu seorang Rasul yang mengesahkan apa yang ada pada kamu, hendaklah kamu beriman sungguh-sungguh kepadanya, dan hendaklah kamu bersungguh-sungguh menolongnya". Allah berfirman lagi (bertanya kepada mereka): "Sudah kah kamu mengakui dan sudah kah kamu menerima akan ikatan janji ku secara yang demikian itu?" Mereka menjawab: "Kami berikrar (mengakui dan menerimanya)". Allah berfirman lagi: "Jika demikian, maka saksikanlah kamu, dan Aku juga menjadi saksi bersama-sama kamu."

Sumpah juga dijadikan kaedah pembuktian sepertimana firman Allah SWT dalam surah al-Ma'idah, 5: 89:

Kamu tidak dikira salah oleh Allah tentang sumpah-sumpah kamu yang tidak disengajakan (untuk bersumpah), akan tetapi kamu dikira salah olehNya dengan sebab sumpah yang sengaja kamu buat dengan bersungguh-sungguh.

Pendapat pakar juga merupakan salah satu kaedah pembuktian. Asas pensyarian kaedah pembuktian ini ialah firman Allah SWT dalam surah al-Anbiya' ayat 7:

Maka bertanyalah kepada ahlinya (pakar bidang) sekiranya kamu tidak mengetahui.

Qarinah juga merupakan kaedah pembuktian yang diterima menurut syarak sepertimana firman Allah SWT dalam surah Yusof ayat 25-28:

Dan mereka berdua pun berkejaran ke pintu, serta perempuan itu mengoyakkan baju Yusuf dari belakang; lalu terserempak lah keduanya dengan suami perempuan itu di muka pintu. Tiba-tiba perempuan itu berkata (kepada suaminya): Tidak ada balasan bagi orang yang mahu membuat jahat terhadap isteri mu melainkan dipenjarakan dia atau dikenakan azab yang menyeksa nya". Yusuf pula berkata: "Dia lah yang memujuk aku berkehendakkan diriku". (Suaminya tercengang mendengarnya) dan seorang dari keluarga perempuan itu (yang ada bersama-sama) tampil memberi pendapatnya dengan berkata:" "Jika baju Yusuf koyak dari depan maka benarlah tuduhan perempuan itu, dan menjadilah Yusuf dari orang-orang yang dusta. Dan jika bajunya koyak dari belakang, maka dusta lah perempuan itu, dan Yusuf adalah dari orang-orang yang benar". Setelah suaminya melihat baju Yusuf koyak dari belakang, berkatalah ia: "Sesungguhnya ini adalah dari tipu daya kamu orang-orang perempuan; sesungguhnya tipu daya kamu amatlah besar pengaruhnya.

Antara kaedah pembuktian yang paling banyak diterima pakai dalam dunia perundangan pada hari ini yang menjadi topik utama perbincangan kertas kerja ini ialah *kitabah* atau dokumen. Dalil penerimaan dokumen sebagai kaedah pembuktian ialah firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 282:

Wahai orang-orang Yang beriman! apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu.

Kesemua nas al-Qur'an ini membuktikan betapa pentingnya keterangan dalam mensabitkan atau menafikan sesuatu dakwaan. Para Malaikat telah melahirkan kebimbangan mereka di hadapan Allah

SWT apabila mendapat tahu manusia akan dijadikan khalifah di muka bumi. Kerana para Malaikat telah mengetahui tabiat manusia yang suka bersengketa dan menumpahkan darah. Namun Allah SWT yang telah menciptakan manusia dan Dia Maha Mengetahui tabiat dan perangai manusia. Manusia sanggup berbohong dalam membuat tuntutan asalkan impian yang diinginkan tercapai. Sekiranya setiap pendakwaan boleh dilakukan tanpa perlu dibuktikan nescaya manusia akan melampaui batas terhadap hak-hak orang lain. Sabda Rasulullah SAW (Muslim, 1998. 3: 1336):

Seandainya setiap pengaduan manusia diterima, nescaya setiap orang akan mengadukan harta suatu kaum dan darah mereka kerana itu (agar tidak terjadi hal tersebut) maka bagi pendakwa agar mendatangkan bukti dan sumpah bagi yang mengingkarinya.

Imam Khatib al-Syarbini pernah menyatakan: Sesungguhnya tabiat manusia suka melakukan kezaliman, menyekat (merampas) hak orang lain dan amat sedikit orang yang melihat kesalahan pada dirinya sendiri (al-Syarbini, 1994, 6: 258).

DOKUMEN DAN PENERIMAANNYA DALAM KETERANGAN ISLAM

Pada awal Islam iaitu di zaman Rasulullah saw dan para sahabat penggunaan dokumen sebagai kaedah pembuktian adalah suatu yang sangat asing bahkan ia hanya digunakan dalam kes-kes tertentu seperti wasiat. Bahkan dokumen tidak pun dikenali sebagai kaedah pembuktian. Ini kerana dokumen dihadang oleh kaedah pembuktian yang lebih popular di waktu itu iaitu ikrar, kesaksian dan juga sumpah. Dokumen merupakan istilah moden dan dalam bahasa Arab ia dikenali dengan pelbagai istilah seperti *kitabah*, *wathiqah*, *muharrar*, *isnad* dan sebagainya.

Oleh kerana ciri-ciri dokumen ini berubah-ubah berdasarkan kemudahan semasa, maka definisi dokumen juga berbeza menurut pandangan para ulamak. Dokumen Ibn ʿĀbidīn (1995): “Apa yang tercatat di atas lembaran, tanah dan dinding, serta ia dapat difahami sekiranya dibaca”. Manakala Muḥammad al-Zuhailiy (1994) menyatakan dokumen ialah: “Menzahirkan kata-kata dengan menggunakan huruf-huruf tertentu dengan syarat ia jelas dan dapat difahami atau dokumen juga merupakan tulisan berkaitan dengan hak-hak seseorang yang digunakannya untuk dijadikan bahan bukti di hadapan mahkamah”. Namun rata-rata para ulama memberi gambaran yang agak sempit mengenai dokumen iaitu mengaitkannya dengan tulisan zahir yang dapat dibaca dengan penglihatan semata-mata. Kenyataan mereka ini berkemungkinan terkesan dengan kemudahan yang ada pada waktu itu dan ia amat berlainan dengan suasana semasa.

Jika diperhatikan dalam Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997, definisi yang diberikan lebih luas berbanding dengan ulamak fiqh. Dalam Seksyen 3, dokumen ditakrifkan sebagai:

Apa-apa hal yang dinyatakan, diperihalkan, atau bagaimana jua pun digambarkan, atas apa-apa benda, bahan, barang atau artikel, termasuklah apa-apa hal yang terkandung dalam cakera, pita, filem, runut bunyi atau apa jua pun peranti lain, dengan menggunakan;

(a) huruf, angka, tanda, simbol, isyarat, lambang, atau apa jua pun bentuk pernyataan, perihalan, atau gambaran lain;

(b) apa-apa rakaman visual (sama ada imej kaku atau bergerak);

(c) apa-apa rakaman bunyi, atau apa-apa jua pun rakaman elektronik, magnetik, mekanikal atau rakaman lain dan walau bagaimana jua pun dibuat, atau apa-apa bunyi, dedenyut elektronik, atau apa jua pun data yang lain;

(d) suatu rakaman, atau pemancaran, dari suatu jarak, apa-apa hal dengan mana-mana, atau apa-apa kombinasi, cara yang disebut dalam perenggan (a), (b) atau (c), atau dengan lebih daripada satu cara yang disebut dalam perenggan (a), (b), (c) dan (d), yang dimaksudkan untuk digunakan atau yang mungkin digunakan bagi tujuan menyatakan, memerihalkan, atau dengan apa jua cara sekalipun menggambarkan, hal itu;

Jika dilihat kepada misalan yang dinyatakan dalam peruntukan ini, tulisan, perkataan yang dicetak, di litograf atau di fotograf, peta, pelan, graf atau lakaran, inskripsi pada kayu, logam, batu, atau apa-apa benda, bahan atau barang lain, lukisan, citra, gambar atau karikatur, fotograf atau negatif, rakaman pita komunikasi telefon, termasuklah rakaman komunikasi sedemikian yang dipancarkan dari suatu jarak, rakaman fotografi atau rakaman visual lain, termasuklah rakaman pemancaran fotografi atau pemancaran visual lain dari suatu jarak dan hal yang dirakamkan, disimpan, diproses, didapatkan semula atau dikeluarkan oleh komputer kesemuanya dikategorikan sebagai dokumen. Misalan yang diberikan ini menggambarkan betapa luasnya maksud dokumen.

Jika dilihat kepada situasi dan kemudahan maka sudah sampai masanya untuk ditakrifkan dokumen dengan takrif yang lebih sesuai supaya maksud sebenar dokumen yang dinyatakan dalam al-Qur'an tidak disempitkan. Maka dokumen dapat definisikan sebagai: “Menjelaskan atau menyifatkan sesuatu dengan menggunakan tulisan atau lakaran atau salinan yang berbentuk zahir sama ada secara klasik seperti menggunakan kertas, kayu dan seumpamanya atau secara moden seperti penggunaan disket, cakera padat, internet dan seumpamanya”. (Al-Qurrāfi, 2001. 1: 6, Ibn Qayyim, 2007: 174, al-Dhimiyaṭi, 1993: 235, al-Jurjānī, 2000: 183 & al-Farāhaidi, t.t: 831).

Sememangnya penetapan bahawa dokumen boleh menjadi kaedah pembuktian adalah tidak dipersetujui sepenuhnya oleh para para ulama. Sebahagian menolak dokumen sebagai kaedah pembuktian dan sebahagian yang lain menerimanya. Menurut jumhur ulama iaitu Hanafi, sebahagian Maliki dan sesetengah pengikut Syafie dan Hanbali, dokumen tidak dapat dijadikan kaedah pembuktian. Hujah jumhur ialah dokumen seperti tulisan, tandatangan dan seumpamanya hampir sama antara satu sama lain dan secara tidak langsung ia berkemungkinan akan terdedah kepada pemalsuan. Nas secara terang-terangan menyatakan hanya ikrar, kesaksian dan sumpah sahaja yang dapat diterima sebagai kaedah pembuktian dan dokumen tidak dikategorikan sebagai salah satu kaedah pembuktian. Sekiranya dokumen diterima sebagai kaedah pembuktian bermakna akan berlaku penambahan terhadap nas (Al-Syīraziyy, 1995. 3:401, Ibn Farhūn, 1995. 1:304, Ibn Qayyim, 1991. 1:204 dan Ibn Qudāmah, *al-Mughni*, 1996. 13:605). Manakala menurut Maliki, sesetengah riwayat Ahmad dan ulama *muta'akhirin*, dokumen merupakan kaedah pembuktian yang dibenarkan syarak (Ibn Farhūn, 1995. 1: 303, Ibn Qayyim, 2007: 173, Ibn Muflih, 2003. 11: 227 dan Ibn Nujaim, 2002. 7: 5).

Kedua-dua pandangan ini mempunyai hujah-hujah mereka tersendiri. Namun setelah diteliti kedua-dua pandangan ini, golongan kedua yang menerima dokumen sebagai kaedah pembuktian lebih sesuai untuk diterima. Pandangan ini merujuk kepada al-Qur'an, Sunnah dan akal. Firman Allah SWT:

Wahai orang-orang Yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu (al-Baqarah, 2: 282).

Di dalam ayat ini secara jelas Allah SWT menyebut perintah ‘dokumen’ atau *kitabah* (menulis) "فَاَكْتُبُوهُ". Sekiranya *kitabah* tidak dapat dijadikan kaedah pembuktian, apa gunanya Allah SWT memerintahkan *kitabah* apabila transaksi hutang itu dibuat. Di dalam ayat lain Allah SWT berfirman:

(Setelah membaca surat itu), berkatalah raja perempuan negeri Saba': "Wahai ketua-ketua! Sesungguhnya telah disampaikan kepada ku sepucuk surat yang mulia. Sesungguhnya surat itu dari Nabi Sulaiman, dan kandungannya (seperti berikut): `Dengan nama Allah, Yang Maha Pemurah, lagi Maha Mengasihani. Bahawa janganlah kamu meninggikan diri terhadap ku, dan datanglah kamu kepadaku dengan menyerahkan diri (beriman dan mematuhi ajaran ugama Allah) (al-Naml: 29-31).

Ayat di atas juga menunjukkan bahawa *kitabah* telah dijadikan sebagai hujah sejak zaman nabi terdahulu lagi. Sabda Rasulullah SAW:

Tidak berhak seorang Muslim yang memiliki sesuatu yang (pantas untuk) diwasiatkan dan ia masih mempunyai kesempatan hidup selama dua malam melainkan hendaklah ia mempunyai wasiat yang ditulis” (Muslim 1997, 11:77).

Hadis ini menunjukkan bahawa Rasulullah SAW menyuruh umatnya menulis wasiat. Kalau penulisan wasiat tidak penting dan tidak berfaedah, maka sudah tentulah Rasulullah SAW tidak akan menyuruh kita berbuat demikian (Ibn Qayyim: 174). Terdapat hadis-hadis lain, Rasulullah SAW mengutus surat kepada raja-raja termasuk di Rom dan Parsi yang bertujuan untuk menyeru mereka kepada Islam. Ada antara hadis-hadis yang menyatakan Rasulullah menurunkan cap rasmi kerajaan, kerana sesetengah kerajaan tidak akan melayan mana-mana surat tanpa mempunyai cap rasmi seperti dalam hadis yang telah diriwayatkan oleh Anas bin Malik r.a. (Bukhari 1442, 3:10 dan al-Mawardi 1982: 92).

Dari segi logiknya, kemungkinan berlaku pemalsuan dalam kesaksian, pengakuan atau sumpah tetap wujud. Jika kesaksian, pengakuan atau sumpah masih boleh diterima setelah melalui proses-proses tertentu termasuk *tazkiyah syuhud* dan sebagainya, maka tiada sebab untuk menolak dokumen kerana ia juga perlu memenuhi syarat-syarat yang ketat. Maklumat yang terdapat dalam dokumen masih kekal dan tahap kepercayaan terhadapnya adalah tinggi sekalipun dalam tempoh yang panjang dan pihak-pihak yang terlibat telah meninggal dunia. Berbeza dengan kesaksian, pengakuan atau sumpah, kebarangkalian berlakunya kelupaan adalah tinggi lebih-lebih lagi pihak telah mencapai umur yang lanjut atau telah meninggal dunia.

DOKUMEN ELEKTRONIK MENURUT PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Kini, penggunaan perantaraan teknologi maklumat dalam semua urusan sama ada melibatkan pentadbiran, pendidikan, kewangan, perniagaan dan lain-lain semakin popular dan penggunaannya amat meluas di kalangan masyarakat. Transaksi secara atas talian atau ‘*online*’ misalnya telah menjadi suatu perkara penting dalam kehidupan dunia moden. Urusan secara atas talian atau ‘*online*’, perbankan

elektronik, Microsoft team, zoom dan seumpamanya, kesemua itu diklasifikasikan sebagai ‘dokumen elektronik’. Dokumen elektronik sangat penting bahkan ia sudah menjadi satu keperluan dalam kehidupan hari ini.

Menurut Muhammad Fawwaz (2008): “Dokumen elektronik merupakan nota atau dokumen yang dibuat, disimpan atau diekstrak, disalin atau dihantar atau diterima atau di komunikasi dengan cara elektronik melalui peralatan elektronik yang lain dan ia dapat difahami serta dilihat dengan jelas”. Selain itu, dokumen elektronik juga ditakrifkan sebagai: “sebarang bentuk maklumat probatif yang disimpan atau direkodkan atau disalurkan dalam bentuk elektronik di mana bahan tersebut boleh dikemukakan di mahkamah sebagai bahan bukti untuk menyokong atau menyangkal dakwaan’. Sumber bahan bukti elektronik dan digital ialah seperti chip VLSI, SDD, hard disk, telefon selular, kamera digital, komputer, alat cetak, mesin fotostat, pita sokongan, kad SDD, alat pengimbas, CD, DVD, VCD, rangkaian internet, perisian dan protokol komunikasi’ (Mohamad Ismail, 2006: 3) .

Persoalannya, adakah penggunaan dokumen elektronik dalam urusan kehidupan hari ini diiktiraf syarak? Sebenarnya tidak terdapat pun nas-nas secara khusus membincangkan berkenaan dokumen elektronik, apatah lagi ia dijadikan sebagai pembuktian dalam transaksi semasa. Namun jika dilihat dalam kes E-dagang¹, para ulamak menyatakan ia adalah harus kerana berdasarkan dalil-dalil umum dari al-Qur’an dan Sunah. E-dagang juga menggunakan transaksi secara atas talian atau ‘online’ yang merupakan antara bentuk dokumen elektronik. Maka di sini jelas menunjukkan bahawa dokumen elektronik diharuskan dalam Islam. Firman Allah SWT:

Wahai orang-orang Yang beriman! apabila kamu menjalankan sesuatu urusan Dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu (al-Baqarah, 2: 282).

Di dalam ayat ini secara jelas Allah SWT menyebut perintah ‘dokumen’ atau *kitabah* (menulis) "فَاَكْتُبُوهُ". Sekiranya *kitabah* tidak dapat dijadikan kaedah pembuktian, apa gunanya Allah SWT memerintahkan *kitabah* apabila transaksi hutang itu dibuat. Dokumen atau *kitabah* dalam nas ini adalah bersifat umum tanpa mengehendakan bentuk-bentuk dokumen. Oleh itu, mengekalkan sifat umum nas tersebut tanpa mengehendakan kepada bentuk-bentuk dokumen tertentu adalah lebih utama. Melainkan terdapat pada nas-nas lain yang mengehendakan ayat di atas hanya kepada kes-kes tertentu sahaja.

Ia bertepatan prinsip keterangan yang akan menerima mana-mana bukti yang dapat menzahirkan kebenaran, menolak kebatilan, mengelakkan berlakunya penipuan dan pertelingkahan. Sememangnya penggunaan dokumen adalah bagi mengelakkan perbalahan dan penipuan serta ia dapat dicapai sekalipun menggunakan dokumen elektronik. Penerimaan dokumen elektronik berdasarkan nas umum dalam surah al-Baqarah turut disokong oleh maksud umum Hadith sebagaimana sabda Rasulullah SAW: *Tidak berhak seorang Muslim yang memiliki sesuatu yang (pantas untuk) diwasiatkan dan ia masih mempunyai kesempatan hidup selama dua malam melainkan hendaklah ia mempunyai wasiat yang ditulis*” (Muslim 1997, 11:77).

¹ E-dagang ialah “Akad pertukaran barangan atau perkhidmatan di antara dua pihak atau lebih dengan menggunakan rangkaian perhubungan internet untuk menghasilkan keuntungan”

Hadis ini menunjukkan bahawa Rasulullah SAW menyuruh umatnya menulis wasiat. Baginda SAW tidak pula menyatakan bentuk atau cara khusus penulisan, sebaliknya hanya perlu menulis untuk mengelak lupa atau berlakunya pertikaian pada masa hadapan (Ibn Qayyim: 174). Kaedah fikah ada menyebut (الكتاب كالخطاب) maksudnya: dokumen sama dengan lafaz dalam menzahirkan kehendak dan niat di hati (al-Zarqa' 2007: 349). Ia dapat dicapai sekalipun menggunakan dokumen elektronik.

Kesemua dalil-dalil di atas membuktikan dokumen elektronik boleh dijadikan bahan bukti, yang penting ia dapat menzahirkan kebenaran dan membantu Mahkamah dalam membuat keputusan yang tepat. Penerimaan dokumen elektronik dari segi amalannya di mahkamah Syariah pun bukanlah menjadi satu permasalahan. Ini kerana dalam Seksyen 3 Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997 telah pun memasukkan elemen elektronik dalam definisi 'dokumen'. Peruntukan ini membuktikan dokumen elektronik boleh diterima pakai di mahkamah sama ada bertujuan pembuktian atau penyangkalan sesuatu dakwaan.

SYARAT-SYARAT PENERIMAAN DOKUMEN ELEKTRONIK DALAM KETERANGAN

Bagi memastikan dokumen elektronik dapat diterima dalam pembuktian, ia hendaklah memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan. Para ulama bersepakat menerima catatan "*al-Mustabīnah wa al-Marsūmah*" dalam pembuktian, namun mereka berselisih berkaitan dengan catatan "*al-Mustabīnah wa Ghair al-Marsūmah*". Walau bagaimanapun para ulama bersepakat menolak catatan "*Ghair al-Mustabīnah*" sebagai bahan bukti dalam pendakwaan.

Dimaksudkan "*al-Mustabīnah wa al-Marsūmah*" ialah: "*al-Mustabīnah*" merupakan bentuk catatan itu masih kekal kelihatan dan ia boleh dibaca. Manakala "*al-Marsūmah*" pula ialah catatan yang dibuat menurut prosedur atau peraturan yang telah menjadi adat kebiasaan bagi sesuatu dokumen dan menjadi amalan bagi sesuatu tempat. Misalnya tercatat pada dokumen tersebut nama penulis atau syarikat secara jelas, alamat, dan tandatangan pihak yang membuat sesuatu catatan serta alamat atau nama pihak yang ditujukan dokumen tersebut. Catatan bentuk ini merupakan dokumen yang paling kuat dalam pembuktian.

Manakala catatan "*al-Mustabīnah wa Ghair al-Marsūmah*" merujuk kepada catatan yang masih kekal kelihatan bentuknya dan ia boleh dibaca namun ia tidak mengikut peraturan dokumen pada kebiasaannya. Dokumen ini kadangkala tidak mempunyai nama penulis dan alamatnya. Selain itu nama atau alamat pihak yang ditujukan dokumen itu juga tidak dinyatakan secara jelas. Para ulama berselisih pendapat mengenai status pembuktian catatan jenis ini. Namun kebanyakan ulama mengatakan dokumen ini boleh diterima sekiranya '*uruf*' atau adat kebiasaan setempat menerimanya sebagai bukti. Sekiranya masyarakat setempat tidak dapat menerima melainkan terdapat nama dan alamat lengkap penghantar dan penerima, maka catatan jenis ini di tolak dari dijadikan bahan bukti.

Akhir sekali, catatan berbentuk "*Ghair Mustabīnah*": merupakan catatan yang tidak bersifat kekal kelihatan dan tidak boleh dibaca seperti catatan ditulis atas air atau udara. Catatan seperti ini tidak boleh dijadikan bahan bukti sepertimana yang disepakati oleh para ulama (al-Zuhailiyy, 1997. 4: 2932 dan Muḥammad, al-Zuhailiyy, 2008. 2: 298).

PENUTUP

Hasil daripada perbincangan dalam kertas kerja ini, ia jelas menunjukkan bahawa al-Qur'an merupakan mukjizat yang paling tinggi yang dikurniakan Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW. Kandungan al-Quran sangat sempurna, yang mana maklumat yang terdapat di dalamnya merentasi zaman dan kadang kalanya tidak mampu digambarkan dengan akal fikiran. Di dalamnya mengandungi segala maklumat sama ada berkaitan dengan kehidupan dunia ataupun akhirat. Antaranya ia berkaitan dengan dokumen yang merupakan kaedah pembuktian yang paling utama pada hari ini. Matlamat Allah SWT tidak menjelaskan secara terperinci berkaitan dokumen dengan hanya menyebut 'kitabah' sepertimana dalam surah al-Baqarah ayat 282 adalah untuk disesuaikan dengan peredaran zaman. Kaedah fiqh juga adah menyatakan:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

Memahami ayat al-Qur'an berdasarkan lafaznya yang umum, bukan kerana pengkhususan kepada sebab turunnya

Oleh itu penggunaan dokumen elektronik sebagai kaedah pembuktian pada hari ini telah pun dinyatakan secara umum di dalam al-Qur'an. Cuma pentafsiran dokumen dan amalan berbeza dengan zaman dahulu adalah disebabkan kemudahan semasa. Jika dahulunya dokumen menggunakan pen dan kertas, maka kini berpindah kepada penggunaan dokumen dalam bentuk elektronik. Penggunaan dokumen elektronik dalam keterangan sememangnya diiktiraf oleh mahkamah Syariah sepertimana yang diperuntukkan dan Seksyen 3 Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997 dan enakmen-enakmen di negeri-negeri yang lain.

Namun begitu penggunaan dokumen elektronik di mahkamah Syariah adalah terhad berbanding dengan mahkamah sivil sekalipun mempunyai peruntukan yang hampir sama. Keadaan ini berlaku disebabkan beberapa faktor, antaranya bidang kuasa mahkamah Syariah amat terhad berbanding dengan sivil. Walaupun begitu, tidak bermakna mahkamah Syariah tidak mengiktiraf dokumen elektronik, kerana telah terdapat peruntukan mengenai perkara tersebut. Maka dokumen elektronik boleh digunakan dalam keterangan dalam pelbagai kes, termasuklah kes-kes jenayah, muamalat, munakahat dan sebagainya, melainkan dalam kes-kes hudud. Ia amat bertepatan dengan kesyumuluan al-Quran itu sendiri yang menjadi panduan kepada manusia sehingga ke hari kiamat.

PENGHARGAAN

Penghargaan kepada penyelidikan bertajuk: Pembinaan Model Idoc-Forensics (Kombinasi Al-Qarinah Dengan Forensik Dokumen Digital) Ke Arah Penyelesaian Kes-Kes Kehakiman Di Mahkamah Syariah Malaysia. Kod Penyelidikan: FRGS/1/2019/SSI03/USIM/02/6

RUJUKAN

Al-Bukhari, Abu 'Abdullah Muhammad Ibn Isma'il. 1422. *Sahih al-Bukhari*. t.tp: Dar Tauq al-Najah.

- Al-Dhimyati, Abu Bakar. 1993. *Hasyiah I'annah al-Talibiin*. Beirut: Dar al-fikr.
- Al-Farahaidi, Abd al-Rahmān al-Khalil ibn Ahmad. t.t *Kitab al-'Ain*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Arabiyy.
- Al-Jurjani, Abū al-Hassan ʿAli Muḥammad ibn ʿAliyy al-Ḥusainiyy. 2000. *Kitab al-Ta'rifat*, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Bayrut
- Al-Mawardi, Ali bin Muhammad bin Habib. 1982. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Al-Qaherah Musatafa al-Halabiyy.
- Al-Qattan, Manna'. t.t. *Mabahith fii Ulum al-Qur'an*. Al-Qaherah: Maktabah Wahbah.
- Al-Qurrafiy, Abu Al-Abbas Syihabuddin Ahmad ibn Idris Abdul Rahman al-Malikiy. 2001. *Al-Zakhirah*. Beirut: Dar al-Grab al-Islamiy.
- Al-Syirazy, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Firuz Abadiy. 1995. *Al-Muhazzab fi al-Fiqh al-Imam al-Syafi'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad. 2007. *Syarḥ al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Dar al-Qalam: Dimasyq.
- Al-Zuhailiy, Muḥammad. 1994. *Wasa'il al-Ithbat fi al-Syari'ah al-Islamiyah wa Mu'amalat al-Madaniyah wa al-Ahwal al-Syakhsyah*. Riyadh: Maktabah al-Mu'ayad.
- Al-Zuhailiy, Muḥammad. 2008. *Fiqh al-Qadha' wa al-Da'wa wa al-Ithbat: Dirasat Muqaranah Baina al-Mazahib al-Fiqhiyyah wa Qawanin al-Imarat*. Syariqah: Jamiah al-Syariqah
- Al-Zuhailiy, Wahbah. 1997. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Damsyiq: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Ibn Abidin. 1995. *Hasyiah Radd al-Mukhtar 'ala al-Dur al-Mukhtarn Syarḥ Tanwir al-Absar*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Farhun, Muhammad bin Farhun al-Ya'mari al-Malikiy. 1995. *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Uqdiyah wa Manahij al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Muflih, Muhammad. 2003. *Kitab al-Furu'*. Beirut: Mu'asasah al-Risalah.
- Ibn Nujaim, Zainuddin bin Ibrahim. 2002. *Al-Bahr al-Ra'iq Syar Kunzu al-Daqa'iq*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyy.
- Ibn Qayyim, Syamsuddin Abi Abdillah Muaammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub. 2007. *Al-Turuq al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah*. Makkah: Dar 'Am al-Fawa'id.
- Ibn Qayyim. 1991. *A'lam al-Muaqi'in an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Qudamah. 1996. *Al-Mughni*. Al-Kaherah: Dar al-Hadith.
- Muslim, Muslim bin al-Hujjaj al-Qushairiy al-Nisaburiy. 1997. *Sahih Muslim bi Syarhi Imam al-Nawawi*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

HADITH DALAM MATN *HIRZ AL-AMANI* DAN *TAYYIBAH AL-NASYR*: OLAHAN MAKSUDNYA DALAM BENTUK SYAIR

Khairul Anuar Mohamad & Mohd Zaini Zakaria

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Islam Malaysia, 71800 Bandar Baru Nilai, Nilai,
Negeri Sembilan

ABSTRAK

Matn Syatibiyyah dan *Tayyibah al-Nasyr* adalah rujukan utama dalam ilmu Qiraat. Imam al-Syatibiy menghasilkan *Matn Syatibiyyah* bersumber dari kitab *al-Taisir* yang dihasilkan oleh Imam Abu Amru al-Dani. Karya Imam al-Syatibiy ini menjadi teks utama dalam pengajian ilmu Qiraat Tujuh. Semua *Usul Qiraat* dan *Farsy Huruf* bagi semua *Qurra* diolah dengan bahasa yang amat baik dan menjadi hujah dalam ilmu Qiraat Tujuh. Manakala *Matn Tayyibah al-Nasyr* pula yang dihasil oleh Imam Ibn al-Jazari juga menjadi rujukan dalam Qiraat Sepuluh Kubra. Kandungannya diolah dari *Matn Syatibiyyah* dan *Matn Durrah*. Ijtihad Imam Ibn al-Jazari ini telah melengkap pengajian ilmu Qiraat Sepuluh. Menariknya jika dilihat dalam muqadimah kedua-dua *matn* tersebut terdapat bait syair yang diolah bersumber daripada hadith Rasulullah S.A.W. Perkara ini amat menarik dan perlu dibuat kajian untuk melihat bentuk syair yang digunapakai bersumberkan hadith. Selain itu ia juga melihat status hadith dengan cara melihat kepada takhrij hadith. Kajian mendapati hadith Nabi S.A.W. yang terdapat dalam dua *matn Qiraat* adalah berkaitan dengan kelebihan membaca al-Quran, anugerah yang mereka akan peroleh dan juga galakan untuk membaca al-Quran. Selain itu ia ada juga berkaitan cara membaca *isti'azah* dan *basmalah*. Kesimpulannya kedua *matn Qiraat* ini amat tinggi nilainya dalam ilmu Qiraat dan mengaitkan dalam kandungan muqadimahnya dengan beberapa hadith yang diolah dalam bentuk syair. Kedua-dua pengarangnya adalah mahir dalam ilmu Qiraat dan amat mahir juga dalam ilmu hadith.

Kata Kunci: Matn al-Hirz, Tayyibah al-Nasyr, Imam Syatibi

BIOGRAFI IMAM AL-SYATIBIY

Beliau ialah al-Qasim Ibn Firruh Ibn Khalaf Ibn Ahmad al-Ru'aini al-Syatibiy al-Andalusi. Dilahirkan pada akhir tahun 538 hijrah dalam keadaan cacat penglihatan. Walaupun begitu al-Syatibiy mempunyai kecerdikan yang tinggi sehingga diceritakan jika ada yang duduk berhampiran dengannya tetapi tidak mengetahui bahawa al-Syatibiy cacat penglihatan sudah tentu menyangka al-Syatibiy adalah celik disebabkan kecerdikannya, dan tidak ada tanda bahawa al-Syatibiy adalah cacat penglihatan.

Al-Syatibiy pernah mengungkap syair perihal dirinya dengan berkata:

وقالوا قد عميت فقلت كلا وإني اليوم أبصر من بصير

سواد العين زار سواد قلبي ليجمعنا على فهم الأمور¹

“Mereka berkata sesungguhnya kamu buta dan aku menjawab tidak sekali sesungguhnya pada hari ini aku lebih celik daripada mereka yang melihat. Mata hitam ku melawat kegelapan hatiku untuk sama-sama memahami perkara yang berlaku”.

Menuntut Ilmu

Imam Syatibiy menekuni ilmu Qiraat dengan ulamak Qiraat di Syatibah dan antaranya ialah Abu Abdillah Muhammad Ibn Abi al-‘As al-Nafzi. Al-Qufti menyatakan al-Syatibiy menguasai ilmu Qiraat sedangkan dia masih muda. Ramai yang membaca di hadapannya dan mengambil banyak manfaat darinya sedangkan usianya belum mencapai dewasa.

Imam Syatibiy juga telah mencari ilmu di luar Syatibah iaitu di Balansiyyah. Di sana beliau telah menekuni ilmu Qiraat dengan gurunya yang terkenal iaitu Abu al-Hasan Ali Ibn Huzail al-Andalusi al-Balansi. Dari gurunya ini, al-Syatibiy telah membaca kitab *al-Taisir* secara hafazan. Beliau juga mendengar hadith Rasulullah S.A.W. melalui kitab *Sahih Muslim*.

Selain Ilmu Qiraat, al-Syatibiy juga mendalami ilmu nahu dengan gurunya yang bernama Ibn Humaid iaitu Muhammad Ibn Ja’far Ibn Humaid Abu Abdillah al-Umawi al-Balansi yang meninggal pada tahun 586 hijrah. Beliau merupakan seorang *muqri’* yang alim lagi cerdik di samping menguasai ilmu nahu yang tinggi. Al-Syatibiy mendalami beberapa kitab antaranya ialah kitab *Sibawaih*, *al-Kamil* oleh al-Mubarrad dan *Adab al-Katib* oleh Ibn Qutaibah dan kitab-kitab lain.

Dalam ilmu hadith, al-Syatibiy amat cenderung dan meminati dengan kitab *Sahih Muslim*. Beliau telah mendalami *Sahih Muslim* dari tiga guru yang tersohor dalam bidang hadith iaitu Abu al-Husain Ali Ibn Huzail, Abu Muhammad Abbas Ibn Muhammad Abbas dan Abu Abdullah Muhammad Ibn Yusuf Ibn Sa’adah.

Pada tahun 572 hijrah, al-Syatibiy bermusafir menunai haji ke Makkah al-Mukarramah. Dalam perjalanannya ketika berada di Mesir, beliau pergi ke Iskandariyyah dan bertalaqqi dengan guru tersohor di sana iaitu Abu Tahir Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Salifah al-Asbahani al-Silafi. Menurut Ibn al-Jazari ketika menghurai biodata Abu Tahir al-Silafi beliau menyatakan bahawa beliau seorang yang menjaga Islam dan paling tinggi sanad dalam Qiraat dan hadith di kalangan penduduk bumi.

¹ Ibrahim Muhammad al-Jurmi, Imam Syatibiy Sayyid al-Qurra, 1420 H, cetakan pertama, Damsyik: Darul Qalam, hlmn 22.

HIRZ AL-AMANI WA WAJHU AL-TAHANI

Imam Syatibiy mula menulis Matanya ketika beliau di kampungnya Syatibah. beliau menulis bermula dari *muqadimmah* hingga ke rangkap 45 sahaja iaitu:

كل قارئ دليلاً على المنظوم أول أولاً جعلت أبا جاد على

Al-Syatibiy tidak dapat meneruskan penulisan di kampungnya kerana berlaku tekanan terhadapnya dari pihak pemerintah ketika itu. Pada tahun 572 hijrah ketika usianya mencecah 34 tahun beliau bermusafir ke Mesir dan singgah di Iskandariyyah. Al-Syatibiy mengajar Quran di *Jami' Amru Ibn al-'As* selama lapan tahun iaitu sehingga 580 hijrah. Selepas itu beliau mengajar di al-Madrasah al-Fadhiliyyah yang ditubuhkan oleh al-Qadhi al-Fadhil al-Baisani sehingga beliau meninggal dunia pada tahun 590 hijrah.

Abu Syamah berkata sesungguhnya Allah swt telah mempermudah ilmu Qiraat ini kepada penuntutnya dengan *matn* yang dinazamkan oleh Abu al-Qasim al-Syatibiy melalui qasidahnya yang masyhur dan di kenali dengan *Hirz al-Amani* yang muncul pada akhirnya menakjubkan seluruh penduduknya. Lantas manusia tertumpu kepadanya dan membiar berlalu penulisan Qiraat yang lain. Mereka mengkaji kandungannya dengan menentukan kekeliruan dan menjelas kesamaran. Meskipun kecil bentuknya namun ilmunya banyak.

Ibn al-Jazari seorang tokoh terulung ilmu Qiraat dan dipanggil juga *Khatimat al-Muhaqiqin* menjelaskan kelebihan yang ada pada *Matn al-Syatibiyyah* dengan katanya sesiapa yang merenung dua qasidah karangnya (*Hirz al-Amani* dan *Aqliah*) akan mengetahui anugerah yang Allah swt kurniakan kepada penulisnya terutama *al-Lamiyyah* di mana pakar bahasa tidak mampu mengatasi dan menandinginya. Kehebatannya tidak akan diketahui kecuali mereka yang cuba membuat seperti. Sesungguhnya kitab ini dikurniakan kemasyhuran dan penerimaan di mana aku tidak mengetahui penerimaan seumpamanya untuk kitab lain dalam bidang ini. Bahkan aku berani berkata meskipun dalam bidang lain. Sesungguhnya aku amat yakin *Matn Syatibiyyah* ini berada di seluruh Negara islam, bahkan setiap rumah penuntut ilmu akan tersimpan satu naskhah *Matn Syatibiyyah*.

Metode yang digunakan oleh al-Syatibiy dalam mengolah *Matn Syatibiyyah* ialah berpandukan kepada kitab *al-Taisir* yang dikarang oleh Abu Amru al-Dani (meninggal dunia pada tahun 444 hijrah). Kitab *al-Taisir* adalah kitab yang paling sahih dalam ilmu Qiraat Tujuh. Susunanya mudah dan ramai yang mengkaji dan mendalaminya. Sebahagian ulamak ada yang melakukan ringkasan untuk al-Taisir seperti Ahmad Ibn Ali Ibn Muhammad Abu al-Abbas al-Andalusi (meninggal dunia pada 640 hijrah), ada yang menghuraikannya seperti Abu Muhammad Abdul Wahid Ibn Muhammad al-Bahili (meninggal pada tahun 705 hijrah) dan ada yang menazamkannya seperti Malik Ibn Abdulrahman Ibn Ali al-Maliqi yang terkenal dengan Ibn al-Murahhal (meninggal pada tahun 699 hijrah).

² Al-Qasim Ibn Firruh Ibn Khalaf al-Syatibiy, *Matn al-Syatibiyyah al-Musamma Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani*, 1990/1410 H, cetakan kedua, Madinah al-Munawwarah: Maktabah Dar al-Matbu'at al-hadithah, hlmn 4.

Bagi al-Syatibi pula, beliau amat mengambil berat dengan kitab *al-Taisir*. Beliau cuba memahaminya. Bukan sekadar itu sahaja tetapi al-Syatibiy telah menghafaz seluruh kandungan kitab *al-Taisir*. Ingatan al-Syatibiy amat kuat dan beliau telah membaca secara hafazan kitab *al-Taisir* di hadapan beberapa gurunya antaranya ialah Abu al-Hasan Ali Ibn al-Huzail al-Balansi. Cintanya kepada kitab *al-Taisir* tidak cukup sekadar itu, bahkan beliau telah menazamkan *al-Taisir* dan rangkap syair dan dimasyhurkan namanya dengan *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani*. Dalam rangkap syairnya al-Syatibiy menyatakan:

وفي يسرها التيسير رمت اختصاره فأجنت بعون الله منه مؤملا

وألفافها زادت بنشر فوائد فلفت حياءً وجهها أن تفضلا

Sesungguhnya aku berniat untuk meringkaskan semua masalah yang terdapat dalam kitab al-Taisir dengan apa yang dipermudahkan Allah swt melalui beberapa rangkap syair. Qasidah ini mampu mencapai dan banyakk lebihannya dengan taufiq Allah swt. Masalah yang terdapat dalam qasidah ini amat banyak dan mengatasi kandungan yang terdapat dalam kitab al-Taisir seperti bab makharij al-Huruf. Meskipun begitu aku tidak mampu berkata ia melebihi al-Taisir kerana al-Taisir adalah yang asalnya. Perkataan ini adalah contoh penghormatan al-Syatibiy kepada gurunya.

BIOGRAFI IBN AL-JAZARI

Beliau ialah Mohamed Ibn Mohamed Ibn Ali Ibn Yusuf al-Umri al-Dimasyqi yang terkenal dengan Ibn al-Jazari. Beliau lahir pada malam Sabtu 25 Ramadhan 751 Hijrah di Damsyik dan meninggal pada tahun 833H. Ibn al-Jazari dibesarkan di tempat lahirnya di Damsyik. Ayahnya seorang peniaga yang baik dan amat mengambil perhatian tentang ilmu. Justeru, beliau telah memberi didikan hafazan al-Quran kepada Ibn al-Jazari secara bertajwid. Ibn al-Jazari juga telah mempelajari beberapa ilmu seperti hadis, fekah dan lain-lain.

Ibn al-Jazari memulakan pengajian agama dengan menghafaz al-Quran, ketika itu berusia 13 tahun. Dalam pengajian ilmu Qiraat, antara gurunya ialah Syeikh Abi Mohamed Abd Wahab, Syeikh Ahmed Ibn Ibrahim al-Tham, Syeikh Ahmad Ibn Rajab, manakala Syeikh Ibrahim al-Hamami dan Abi al-Ma'li Mohamed Ibn Ahmad al-Lubnan adalah gurunya yang memberi tunjuk ajar dalam tujuh Qiraat.

Pada 768H, Ibn al-Jazari telah pergi menunaikan haji di Mekah, ketika itu beliau telah membaca dihadapan imam dan khatib Masjid Nabi iaitu Abi Abdillah Mohamad Ibn Salih al-Khatib melalui kitab *al-Taisir* dan *al-Kafi*. Pada tahun berikutnya 769H, beliau telah bermusafir ke Kaherah, Mesir. Di sana beliau telah membaca 12 Qiraat daripada Syeikh Abi Bakar Abdullah al-Jundi. Di samping itu, beliau juga mempelajari dari Abi Abdillah Mohd Ibn al-Saigh dan Abi Mohamed Abdurrahman Ibn al-Baghdadi melalui kitab *al-Unwam*, *al-Taisir* dan *al-Syatibiy*. Setelah menamatkan pengajian dari guru ini beliau telah kembali ke Damsyik.

Kali kedua beliau ke Mesir, beliau telah membaca sepuluh Qiraat daripada Ibn al-Saigh, manakala dengan Ibn al-Baghdadi beliau telah membaca empat belas Qiraat tidak termasuk Qiraat al-Yazidy.

Sekembalinya dari Mesir, Ibn al-Jazari telah mengkhatamkan 7 Qiraat dihadapan gurunya Ali al-Qadhi Abi Yusof Ahmad Ibn al-Huzim al-Hanafi. Seterusnya beliau masih lagi meneruskan pengajiannya dalam bidang Qiraat dengan melakukan ziarah kali ketiga ke Mesir. Kali ini beliau membaca dihadapan Syeikh Abdul Wahab al-Qurawi melalui kitab *al-Iklan* dan lain-lain. Selepas itu, beliau telah meneruskan perjalanan ke Iskandariyah dan membaca Qiraat dihadapan Qari yang tersohor ketika itu iaitu Ibn al-Damamini.

Sumbangan dan Penulisannya

Pada tahun 774H, Abu al-Fida Ismail Ibn Kathir telah mengizinkan dan mengijazah Ibn al-Jazari untuk berfatwa. Ijazah Fatwa juga telah diberi oleh Diya al-Din al-Qazuwaini pada tahun 775H. Pada tahun 785H, Syeikh al-Islam al-Bulaqimi juga telah mengijazah beliau untuk berfatwa. Selepas menerima pengijazahan dari gurunya, Ibn al-Jazari mula mengajar al-Quran di Janu' bani Umayyah. Selain itu beliau juga adalah pakar rujuk di Adiliyah, Dar al-Hadith al-Asyrafiiyyah, Turbah Umi al-Salih. Ulamak-ulamak sezamannya turut serta dalam mengikuti siri-siri pengajarannya. Antaranya ialah al-Syihab Ibn Hajar, beliau turut mengulas tentang gurunya itu, " Ibn al-Jazari adalah seorang guru yang mulia".

Ibn al-Jazari adalah salah seorang ulama yang mengkayakan perpustakaan Islam dengan khazanah penulisan yang amat berharga. Penulisannya meliputi ulum al-Hadith, al-Quran dan al-Qiraat. Secara khususnya beliau amat banyak menulis dalam bidang Qiraat manakala ilmu-ilmu Islam lain beliau menghasilkan dengan kuantiti yang tidak begitu banyak. Sebahagian penulisannya telah diterbitkan dan banyak lagi penulisannya dalam bentuk manuskrip yang belum dicetak. Antara kitab-kitabnya yang masyhur dan diterbit pada hari ini adalah seperti berikut :

i. Al-Nasyr Fi Al-Qiraat Al-A'syr

Kitab ini mengandungi riwayat al-Quran yang sahih. Penulis buku ini memuatkan di dalam kitabnya bacaan sepuluh *Qurra*, Setiap Imam disebut dua perawai, setiap perawi disebut dua *tariq*. Setiap *tariq* disebut dua sumber iaitu maghribiyah dan masriqiyah, masriyyah dan iraqiyyah. Penulis juga menyebut *tariq* yang berhubung dengan *tariq* yang telah disebut. Dalam mukadimah buku ini penulis telah menegaskan bahawa "aku telah mengumpul riwayat² dalam satu kitab ini untuk menjadi rujukan yang muktamad. Aku tidak akan meninggal sebutan Imam-imam yang thiqah ini satu huruf kecuali aku menyebutnya, tidak ada yang tertinggal kecuali aku menyatakannya. Tidak ada yang kusut kecuali aku terangkannya, tidak ada yang jauh kecuali aku rapatkannya, tidak ada yang bercerai kecuali aku himpunkannya, seterusnya berkata...periwayatan Qiraat meliputi *al-Syatibiyah* dan *al-Taisir* ia terdapat tujuh Qiraat dan empat belas *tariq* dan jika kamu melihat kitab kami ini mengandungi 80 *tariq* yang tahqiq". Pada akhirnya beliau berkata "sebenarnya kitab ini adalah penyambung sepuluh Qiraat dan barangsiapa yang menyangka ilmu ini telah mati maka 'katakanlah kepadanya sebenarnya ia hidup dengan kitab ini *al-Nasyr*".

ii. Taqrib Al-Nasyr Fi Al-Qiraat Al-A'syr

Kitab ini adalah ringkasan bagi kitab *al-Nasyr*. Kandungannya ialah imam-imam, *tariq-tariq* yang masyhur dan sah disisi ulamak terdahulu.

iii. Ghayah Al-Nihayah Fi Tabaqat Al-Qurra

Kitab ini mempunyai dua jilid dan merupakan ringkasan kepada kitabnya "*Nihayah al-Dirayat Fi Asma Rijal al-Qiraat*". (masih dalam manuskrip). Kitab ini dianggap rujukan terpenting dalam pengenalan Qurra'.

iv. Tayyibah Al-Nasyr Fi Qiraat Al-Asyr

Kitab ini berbentuk matan dan mengandungi 1000 bait syair tentang qiraat sepuluh mutawirrah yang diriwayatkan dari Rasulullah S.A.W. Ia disempurnakan di negeri al-Rom pada tanggal Syaban tahun 799H. Dari sudut penggunaan istilah, beliau telah mengikut method yang dibuat oleh al-Syatiby ini bagi memudahkan pelajar memahami, menghafaz ilmu ini. Matan ini telah disyarah oleh kebanyakan ulama. Antara mereka ialah penulisnya sendiri iaitu Ibn al-Jazari, anaknya Muhammad (780-859), Syeikh Mohammad al-Munir ibn Hasan al-Samanawdi (1099- 1199H), Syeikh Ridwa al-Mukhalalati (1311) dan banyak lagi.

KAJIAN HADITH DALAM HIRZ AL-AMANI DAN TOYYIBAH AL-NASYR

Hadith pertama: al-Quran adalah *habl al-Allah*

عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كتاب الله هو جبل الله الممدود من السماء إلى الأرض

Beberapa sahabat ra. meriwayatkan hadith ini antaranya ialah Abu Said al-Khudry ra, Zaid Ibn al-Arqam. Hadith ini terdapat dalam kitab Sunan Tarmizi.³

Al-Syatibiy menggunakan kalimah *habl Allah* kepada kitab al-Quran. Beliau nyatakan dalam rangkap bait yang kelima di permulaan matn Hirz al-Amani:

وَبَعْدُ فَحَبْلُ اللَّهِ فِيْنَا كِتَابُهُ فَجَاهِدْ بِهِ جَبَلَ الْعَدَا مُتَحَبِّلاً

³ Mohammad Ibn Isa al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi, bab manaqib Ahli Baiti al-Nabi saw, no hadith: 3788, Riyadh: Maktabah al-Muarif, 3/855.

Selepas Basmalah, Selawat keatas junjungan Nabi Muhammad S.A.W, para sahabat dan pengikut mereka yang baik hingga hari pembalasan, al-Syatibiy menyatakan bahawa ketahuilah bahawa tali penghubung antara Allah dan manusia ialah kitabnya yang Qadim dan kalamnya yang banyak hikmah. Justeru berusahalah wahai pembaca al-Quran dengan al-Quran ini kerana kandungannya yang dipenuhi dengan dalil dan bukti, juga diterangkan rancangan tipudaya musuh islam. Kamu jadikan al-Quran sebagai senjata untuk menarik mereka dalam kurungan iman dan Islam.

Hadith kedua: Perbandingan mukmin dan munafiq yang membaca al-Quran

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَةِ؛ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ؛ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ⁴

Dalam *Matn Hirz al-Amani*, al-Syatibiy menyatakan dalam bait syair yang ketujuh dengan katanya:

وَقَارِئُهُ الْمَرَضِيُّ قَرَّ مِثْلَهُ كَالْأُتْرُجِ حَالِيهِ مُرِيحًا وَمُوكَلًا

Perumpamaan pembaca al-Quran dan yang beramal dengannya adalah seperti *al-Utruj* iaitu buah yang bersifat harum baunya dan enak rasanya. Ini berdasar kepada hadith Rasulullah saw yang bermaksud: perumpamaan mukmin yang membaca al-Quran ialah seperti *Utruj* wangi baunya dan sedap rasanya . (riwayat Bukhari dan Muslim).

Hadith ketiga: al-Quran sebagai Syafaat.

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: فَرَّوْا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ⁵...

Al-Syatibiy menyatakan dalam *Hirz al-Amany* di rangkap bait yang ke sepuluh dengan katanya:

وَإِنَّ كِتَابَ اللَّهِ أَوْثَقُ شَافِعٍ وَأَعْنَى عَنَاءٍ وَاهِبًا مُتَفَضِّلًا

Al-Quran al-Karim adalah kitab Allah yang memberi syafaat atau pertolongan. Pertolongannya sekali-kali tidak ditolak. Dalam satu hadith, Rasulullah saw bersabda: Bacalah al-Quran, sesungguhnya ia datang pada hari kiamat memberi pertolongan kepada pembacanya (riwayat Muslim). Sesungguhnya al-Quran

⁴ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, no Hadith 5427 kitab fadhail Quran, bab al-Quran ala sair al-kalam.

⁵ Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, Sahih Muslim, 1374 H, cetakan pertama, Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyy: 3088.

itu kaya dan tidak ada kefakiran bersamanya dalam erti kata al-Quran menganugerahkan pembacanya pahala dan melebihkannya dengan kemulian.

Ibn al-Jazari menyatakan anugerah Allah penghafaz Quran yang akan mendapat syafaat al-Quran dalam matn *Tayyibah al-Nasyr* dengan katanya

وهو في الأخرى شافع مشفع فيه وقوله عليه يسمع⁶

Hadith keempat: Kurniaan kepada ibubapa penghafaz al-Quran

معاذ بن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قرأ القرآن وعمل بما فيه ألبس والداه تاجًا يوم القيامة ضوءه أحسن من ضوء الشمس في بيوت الدنيا لو كانت فيكم فما ظنكم بالذي عمل بهذا⁷

Al-Syatibiy menyatakan dalam *Hirz al-Amani* berkaitan penghafaz al-Quran di mana ibu bapa mereka dianugerahkan kemulian pada hari akhirat dengan pakaian yang cantik. Perkara ini diterangkan dalam bait 15 hingga 17:

فَيَا أَيُّهَا الْقَارِي بِهِ مُتَمَسِّكًا مُجَلًّا لَهُ فِي كُلِّ حَالٍ مُبَجَّلًا
هَيْنًا مَرِيئًا وَالِدَاكَ عَلَيْهِمَا مَلَابِسٌ أَنْوَارٍ مِنَ التَّاجِ وَالْحُلَا
فَمَا ظَنُّكُمْ بِالتَّجَلِّ عِنْدَ جَزَائِهِ أَوْلَيْكَ أَهْلُ اللَّهِ وَالصَّفْوَةُ الْمَلَا

Seterusnya penyusun syair ini menyeru kepada pembaca al-Quran yang bersifat dengan sifat yang telah disebut dengan berkata: wahai pembaca al-Quran yang berpegang dengannya, beramal kandungannya, mengagungkannya dalam semua keadaan, sekalung tahniah untuk mu dengan nikmat ini dan kemulian yang akan kamu perolehi pada hari kiamat إن شاء الله, demikian juga untuk kedua ibubapa kamu dipakai kepada mereka pakaian yang bercahaya, dipakai mahkota kemulian dan kemegahan dimana cahanya lebih cantik dari cahaya matahari di dunia..(al-Hadith)

Justeru apa lagi sangkaan kamu wahai anak yang membawa al-Quran dan beramal dengannya. Sesungguhnya sudah cukup kemegahan dan kemulian dengan menjadi *Ahlullah* dan pilihannya.

⁶ Muhammad Ibn Muhammad Ibn Yusuf Ibn al-Jazari, *Tayyibah al-Nasyr Fi al-Qiraat al-Asyr*, Cetakan lima, Madinah al-Munawwarah: Dar Ibn al-Jazari, hlmn 31.

⁷ Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Hidayah al-Ruwat Ila Takhrij Ahadith al-Masabih wa al-Misykat*, 1422H, cetakan pertama, al-Dammam: Dar Ibn al-Qayyim, jilid6 hlmn7.

Sebagaimana dalam hadith: ahli al-Quran adalah *Ahlullah* dan pilihannya. Wahai Allah jadikanlah kami ahli al-Quran yang sebenarnya di mana mereka adalah ahli kamu wahai Yang Amat Mengasihani.

Ibn al-Jazari menyatakan anugerah Allah kepada ibubapa penghafaz Quran ini dalam matn *Tayyibah al-Nasyr* dengan katanya:

يعطى به الملك مع الخلد إذا توجه تاج الكرامة كذا
يقرا ويرقى درج الجنان وأبواه منه يكسيان⁸

Hadith Kelima: Zaman berpegang kepada kebenaran seumpama memegang bara api.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يأتي على الناس زمانٌ الصابِرُ منهم على دينه كالقابضِ على الجمرِ⁹

Dalam rangkap syair yang ke 81 dalam bab muqadimmah, al-Syatibiy menyatakan mafhum hadith diatas dengan kalam beliau berikut:

وَهَذَا زَمَانُ الصَّبْرِ مَنْ لَكَ بِاللَّيِّ كَقَبْضِ عَلَى جَمْرٍ فَتَنْجُو مِنَ الْبَلَاءِ

zaman yang kita hidup ini adalah zaman kesabaran terhadap kesusahan bagi yang berpegang kepada kebenaran dan beramal denganya. Lantaran banyaknya kebatilan yang wujud dan penolongnya. Barang siapa yang berpegang kepada kebenaran seumpama memegang bara api. Ini merupakan isyarat khabar yang menyatakan: akan datang kepada manusia satu zaman yang perlu bersabar terhadap agamanya seperti pegang bara api.

Hadith keenam: al-Quran memberi syafaat kepada pembacanya

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الصِّيَامُ وَالْقُرْآنُ يَشْفَعَانِ لِلْعَبْدِ لِيُعْبَدَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ الصِّيَامُ أَيْ رَبِّ مَنَعْتُهُ الطَّعَامَ وَالشَّهَوَاتِ بِالنَّهَارِ فَشَفَعَنِي فِيهِ وَيَقُولُ الْقُرْآنُ مَنَعْتُهُ النَّوْمَ بِاللَّيْلِ فَشَفَعَنِي فِيهِ قَالَ فَيُشَفَّعَانِ¹⁰

⁸ Ibn al-Jazari, *Tayyibah al-Nasyr*, hlmn 31.

⁹ Ahmad Ibn Ali Ibn hajr al-Asqalani, *Mizan al-Itidal*, 1416, cetakan pertama, Beirut: Muassasah al-Risalah: jilid 7 hlmn 459.

¹⁰ Abdul Rahman Ibn Abu Bakr al-Suyuti, *al-Jamie al-Soghie Fi Ahadith al-Basyir al-Nazir*, Ceetakan pertama, Beirut: Dar Kutub al-ilmiyyah: 14540.

Al-Syatibiy menyatakan syafaat Quran kepada pembacanya dalam rangkap syair 92 dengan katanya:

وَجَعَلْنَا مَنْ يَكُونُ كِتَابَهُ
شَفِيعاً لَهُمْ إِذْ مَا نَسُوهُ فَيَمْحَلَا

Apabila kita amalkan nasihat ini, aku mengharap Allah swt menjaga kumpulan ini Ahl al-Quran dari segala kejahatan, dan menjadikan kita di kalangan yang mendapat syafaat al-Quran dan saksiannya pada hari akhirat. Lantaran mereka tidak meninggalkannya dan tidak mengambil ringan haknya.

PENUTUP

Dua tokoh Qiraat yang banyak sumbangan dalam pengajian Quran iaitu al-Syatibiy dan Ibn al-Jazari. Karya yang mereka hasilkan terus menjadi rujukan dan teks pengajian Qiraat di pusat pengajian Quran di nusantara dan juga seluruh dunia arab. Kedua-duanya mempunyai kemahiran yang tinggi dalam ilmu Qiraat bahkan juga dalam ilmu hadith. Banyak hadith yang membicarakan kelebihan membaca al-Quran, antaranya ialah al-Quran memberi syafaat kepada pembacanya pada hari akhirat. Begitu juga hadith berkaitan anugerah Allah kepada ibubapa pembaca al-Quran. Justeru kedua tokoh ini telah menyebut mafhum hadith tersebut dalam muqadimmah kitab mereka. Sebanyak enam hadith yang dikaitkan dengan mafhum yang dijelaskan dalam bentuk syair. Keenam-enam hadith tersebut samada berstatus sahih atau hasan. Tujuan menyebut kelebihan bacaan Quran dan manfaatnya pada hari akhirat adalah untuk menggalakkan umat islam bersama al-Quran iaitu membaca, mengamal dan menjadikan al-Quran panduan hidup.

RUJUKAN

Ibrahim Muhammad al-Jurmi, Imam Syatibiy Sayyid al-Qurra, 1420H, cetakan pertama, Damsyik: Darul Qalam

Al-Qasim Ibn Firruh Ibn Khalaf al-Syatibiy, Matn al-Syatibiyyah al-Musamma Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahani, 1990/1410H, cetakan kedua, Madinah al-Munawwarah: Maktabah Dar al-Matbu'at al-hadithah

Mohammad Ibn Isa al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi, bab manaqib Ahli Baiti al-Nabi saw, no hadith: 3788, Riyadh: Maktabah al-Muarif, 3/855.

Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari,

Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, Sahih Muslim, 1374H, cetakan pertama, Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyy

Muhammad Ibn Muhammad Ibn Yusuf Ibn al-Jazari, *Tayyibah al-Nasyr Fi al-Qiraat al-Asyr*, Cetakan lima, Madinah al-Munawwarah: Dar Ibn al-Jazari.

Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Hidayah al-Ruwat Ila Takhrij Ahadith al-Masabih wa al-Misykat*, 1422H, cetakan pertama, Jilid 6, al-Dammam: Dar Ibn al-Qayyim

Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin ‘Ali bin Yusof al-Jazari , 1997, *Tayyibah al-Nasyr*, Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah

Ahmad Ibn Ali Ibn Hajr al-Asqalani, *Mizan al-‘Itidal*, 1416H, cetakan pertama, Jilid 7, Beirut: Muassasah al-Risalah.

Abdul Rahman Ibn Abu Bakr al-Suyuti, *al-Jamie al-Soghie Fi Ahadith al-Basyir al-Nazir*, cetakan pertama, Beirut: Dar Kutub al-ilmiiyyah

PENGETAHUAN BERKENAAN KONTRAK SOSIAL DI MALAYSIA: SATU KAJIAN KES TERHADAP MASYARAKAT DI MEDIA SOSIAL

Khadijah Muda, Siti Nor Azhani Mohd Tohar, Latifah Ab. Latiff

Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

khadijahmuda@usim.edu.my

ABSTRAK

Tujuan kajian ini adalah untuk mengetahui sejauh mana masyarakat Malaysia di media sosial mengetahui berkenaan kontrak sosial dan sikap cakna mereka terhadap isu-isu yang mencetuskan perasaan tidak puas hati orang Melayu dan bukan Melayu. Secara terperinci objektif kajian adalah untuk 1) mengenal pasti sejauh mana masyarakat Melayu di media sosial memahami berkenaan kontrak sosial, 2) mengetahui sejauh mana masyarakat Melayu di media sosial cakna terhadap isu-isu yang melibatkan kemarahan orang Melayu dan bukan Melayu, 3) mengetahui sejauh mana informan bersetuju kewajaran kontrak sosial dikekalkan, dan 4) mengetahui masyarakat Melayu di media sosial berkenaan cara untuk menyatupadukan kaum di Malaysia. Kaedah metodologi menggunakan pendekatan kualitatif iaitu soalan terbuka melalui google form kepada lapan orang informan. Informan dipilih secara snow-ball iaitu yang mempunyai pengetahuan berkaitan kontrak sosial. Hasil analisis menunjukkan masyarakat Melayu di media sosial majoritinya faham bahawa kontrak sosial adalah tolak ansur antara orang Melayu dan bukan Melayu. Semua informan bersetuju bahawa kontrak sosial memang wajar dikekalkan dan tiada istilah wajar atau tidak wajar kerana ianya berbentuk persefahaman bersama dan satu bentuk proses sosial yang positif. Pelbagai cadangan yang dicadangkan dalam penyatupaduan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia.

PENGENALAN

Kontrak sosial merupakan satu persefahaman dan kata sepakat antara wakil pemimpin-pemimpin utama etnik sebelum kemerdekaan Tanah Melayu dicapai (Abd. Manaf Hj Ahmad, 2009; Mohd Rizal Yaakop & Shamrahayu A. Aziz, 2014). Setelah enam dekad mencapai kemerdekaan, masyarakat hari ini kian pudar semangat penghayatan terhadap kontrak sosial yang telah sekian lama disepakati (Ikhsan & Ahmad, 2014). Kontrak sosial merupakan antara asas kepada perpaduan antara kaum. Kesepakatan yang telah sekian lama dipersetujui bersama ini perlu diketahui, difahami, diterima dan dihayati oleh masyarakat hari ini untuk mengekalkan keharmonian yang ada.

Maka atas dasar ini, artikel ini akan mengupas pengetahuan masyarakat berkenaan kontrak sosial menggunakan kaedah kajian kes.

TUJUAN KAJIAN

1. Untuk mengenal pasti sejauh mana masyarakat Melayu di media sosial memahami berkenaan kontrak sosial.

2. Untuk mengetahui sejauh mana masyarakat Melayu di media sosial cakna terhadap isu-isu yang melibatkan kemarahan orang Melayu dan bukan Melayu.
3. Untuk mengetahui sejauh mana informan bersetuju kewajaran kontrak sosial dikekalkan.
4. Untuk mengetahui cadangan masyarakat Melayu di media sosial berkenaan cara untuk menyatupadukan kaum di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif iaitu melalui kaedah temubual bersama informan yang dipilih secara *snow-ball*. Informan yang dipilih adalah dalam kalangan masyarakat Melayu di media sosial yang dikenalpasti sebagai orang yang mengetahui berkenaan kontrak sosial serta tahu serba sedikit mengenai isu semasa. Informan kajian ini terdiri daripada masyarakat Melayu yang bekerja dan berada dalam lingkungan umur 30 tahun hingga 50 tahun iaitu golongan masyarakat yang telah dianggap matang dalam hidup serta boleh berfikir secara rasional berkenaan dengan perpaduan kaum di Malaysia. Kelompok ini dipilih bagi mengetahui sejauh mana masyarakat golongan pertengahan yang berada dalam media sosial cakna dengan isu-isu berkaitan perpaduan kaum. Kaedah pengumpulan data adalah secara atas talian menggunakan google form dan soalan yang diberikan berbentuk *open-ended*. Data yang dikumpul ditranskripsi dan dikodkan serta disusun mengikut tema secara manual.

HASIL DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Bahagian ini akan menghuraikan tentang latar belakang informan secara ringkas serta menjawab persoalan kajian iaitu kefahaman informan tentang kontrak sosial, kewajaran kontrak sosial dikekalkan menurut informan, isu-isu semasa yang membangkitkan kemarahan orang Melayu dan bukan Melayu menurut informan dan akhir sekali cadangan informan dalam menyatupadukan kaum di Malaysia.

4.1. Latar belakang ringkas informan

Informan kajian ini terdiri daripada 8 orang etnik Melayu yang bekerja sebagai pengurus, guru, pensyarah dan bekerja sendiri. Informan yang termuda adalah 37 tahun dan paling berusia adalah 48 tahun. Jadual di bawah merupakan latar belakang informan secara ringkas.

Informan	Umur	Pekerjaan
A	46	Pengurus sumber manusia
B	48	Guru
C	44	Pengurus
D	44	Pengurus projek IT
E	44	Kerja sendiri
F	37	Guru
G	43	Pensyarah
H	45	Pensyarah

Kelapan-lapan informan kajian biasa berinteraksi dan berhubung dengan etnik bukan Melayu. Informan dalam kajian ini yang bekerja sebagai pengurus ketiga-tiganya mempunyai penglibatan interaksi dengan bukan Melayu kerana pengarah syarikat dan pelanggan-pelanggannya ada yang terdiri daripada bukan Melayu seperti Cina dan India. Informan yang bekerja sebagai guru dan pensyarah juga biasa berhubung dengan bukan Melayu kerana mempunyai rakan kerja dari kalangan Cina dan India. Informan yang kerja sendiri juga biasa berinteraksi dengan bukan Melayu kerana pernah berpengalaman kerja di kilang dengan bukan Melayu. Selain itu informan kajian juga ada yang pernah mempunyai rakan sekelas dan pernah mengajar pelajar dari kalangan Cina dan India. Maka dapat dirumuskan bahawa semua informan kajian biasa mempunyai interaksi dengan etnik selain Melayu.

4.2. Kefahaman Informan tentang Kontrak Sosial

Secara keseluruhannya semua informan tahu apa yang dikatakan kontrak sosial namun boleh dikategorikan sebagai pengetahuan yang tidak mendalam. Hasil daripada analisis ringkas ini, kontrak sosial yang difahami oleh informan boleh dihuraikan seperti berikut:-

4.2.1 Tiada dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia

Istilah kontrak sosial memang tidak ditulis secara bertulis dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia, dan hal ini menunjukkan bahawa ramai informan tahu tentang hal ini. Informan G menyatakan bahawa

“....sebenarnya tidak wujud secara khusus tentang kontrak sosial ini sekalipun dalam perlembagaan.” (informan G).

Sama seperti informan G, informan H turut berpendapat

“....tidak tertulis pada mana mana dokumen.” (Informan H).

Ini menunjukkan bahawa dua dari lapan informan mempunyai pengetahuan berkaitan kontrak sosial dengan lebih mendalam berbanding informan lain. Perkataan kontrak sosial tidak disebut dalam mana-mana dokumen, namun kontrak sosial ini merujuk kepada empat perkara yang telah termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan iaitu bahasa Melayu, Islam, sistem beraja dan hak istimewa orang Melayu dan bumiputera. Walaupun perkataan kontrak sosial tidak ditulis, namun isi kandungannya ditulis dengan jelas dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

4.2.2 Perjanjian antara kaum

Informan A, B dan H memberikan jawapan seperti berikut:-

“ Muafakat antara kaum “ (Informan A).

“ Perjanjian awal selepas kemerdekaan antara kaum utama di Malaysia “ (Informan B).

“ Bentuk persefahaman antara kaum melayu dan bukan melayu dalam bentuk mutual understanding..” (Informan H).

Kontrak sosial merupakan hasil perjanjian antara wakil-wakil pemimpin kaum terdahulu berkenaan dengan hak istimewa orang Melayu dan bumiputera serta hak-hak etnik bukan Melayu yang berada di Malaysia. Pemuafakatan ini merupakan antara kunci penyatupaduan kaum sehingga kini.

4.2.3 Saling menghormati dan memahami

Kontrak sosial merupakan hasil pemuafakatan dan persefahaman antara kaum. Setiap kaum tidak kira kaum Melayu atau bukan Melayu perlu saling menghormati dan mamahami hak masing-masing sebagai rakyat Malaysia yang mempunyai hak masing-masing. Informan-informan kajian menyatakan bahawa setiap kaum mempunyai hak yang perlu dihormati. Jawapan-jawapan yang diberikan informan adalah seperti berikut:-

“... Adanya hak istimewa orang melayu bumiputra tapi hak bangsa lain juga dihormati. Hak raja melayu, tanah rehab melayu.” (Informan A).

“ Pihak bukan bumiputera hendaklah menghormati perkara-perkara berkenaan dengan hak bumiputera.” (Informan E).

“ Saling hormat menghormati hak masing-masing kaum...” (Informan G).

“ Bentuk persefahaman antara kaum melayu dan bukan melayu dalam bentuk *mutual understanding*....” (Informan H).

4.2.4 Hak istimewa orang Melayu

Rata-rata infoman menyatakan bahawa kontrak sosial adalah berkaitan dengan hak istimewa orang Melayu. Informan A menyatakan kontrak sosial adalah

“Adanya hak istimewa orang melayu bumiputra tapi hak bangsa lain juga dihormati...’ (Informan A).

Begitu juga dengan informan D yang menjawab secara ringkas bahawa kontrak sosial adalah adalah “ Hak keistimewaan org melayu” (Informan D).

Hasil daripada jawapan informan ini menggambarkan bahawa sebahagian informan hanya memahami secara luaran berkenaan kontrak sosial. Walaupun ada yang memahami secara mendalam, namun majoritinya memahami apa itu kontrak sosial hanyalah sekadar sebuah pemuafakatan yang melibatkan hak orang Melayu. Sedangkan kontrak sosial bukan sekadar hak orang Melayu, malah melibatkan juga sistem beraja, agama Islam dan bahasa Melayu tanpa mengetepikan hak kaum lain di Malaysia.

4.3 Kewajaran kontrak sosial dikekalkan

Kelapan-lapan informan bersetuju agar kontrak sosial yang telah termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan ini dikekalkan demi kestabilan, kesejahteraan sejagat dan ekonomi yang stabil. Namun, jawapan daripada informan E, F dan G menarik untuk dikongsi iaitu informan menyatakan bahawa wajar dikekalkan untuk melindungi kepentingan hak bumiputera kerana pada akhir-akhir ini kaum bukan bumiputera telah mula mencampuri hal berkaitan kelebihan kaum bumiputera. Kontrak sosial ini juga perlu garis panduan yang lebih terperinci agar tidak menggugat ketuanan Melayu.

“Wajar dikekalkan untuk melindungi kepentingan hak bumiputera, kerana jika dilihat buat masa kini, kaum bukan bumiputera telah berani mencampuri hak-hak kelebihan bumiputera seperti dalam bidang pendidikan serta agama(hudud).” (Informan E).

“Wajar tetapi perlu ada satu garis panduan dengan jelas dan tidak menggugat ketuanan melayu” (Informan F).

Informan H menyatakan bahawa tiada istilah wajar diteruskan atau tidak kerana kontrak sosial adalah suatu bentuk pemahaman yang dikongsi bersama antara Melayu dan bukan Melayu. Selagi mana pemahaman atau pemuafakatan ini difahami oleh kedua-dua pihak, maka kontrak sosial ini akan tetap berlangsung. Walau bagaimana pun jika wujud perasaan tidak percaya dan prejudis antara Melayu dan bukan Melayu maka ia akan menipiskan batas pemahaman ini dan mengganggu kontrak sosial yang telah disepakati.

“Kontrak sosial bukan suatu bentuk undang undang bertulis atau suatu dasar yang jelas. Oleh kerana kontrak sosial adalah suatu mutual understanding, maka selama mana sifat mutual, persefahaman dan toleransi wujud dalam masyarakat pelbagai, ia akan terus berlansung. Sebaliknya jika wujud perasaan distrust, prejudice, ia secara perlahan lahan akan menipiskan mutual tersebut, jadi tiada istilah wajar diteruskan atau sebaliknya kerana ia adalah suatu proses sosial yang positif dalam hubungan masyarakat di Malaysia, bukan petaturan atau dasar negara.” (Informan H).

4.4 Isu-isu yang membangkitkan kemarahan orang Melayu dan bukan Melayu

Isu-isu yang membangkitkan kemarahan orang Melayu dan bukan Melayu yang dijawab oleh informan adalah terdiri daripada isu-isu yang berkaitan dengan hak bumiputera, hak Islam sebagai agama rasmi, hak bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan, sistem beraja dan sebagainya. Berikut merupakan senarai isu-isu yang disenaraikan informan iaitu isu tulisan jawi, isu azan, isu ketidaksamaan pengahihan kekayaan negara, isu pengambilan pekerja syarikat Cina, isu penghinaan antara agama, isu arwah Adib, isu ICERD, isu Waythamoorthy, isu penentangan kuota dalam sistem pendidikan oleh bukan Melayu, isu agama Islam seperti hudud dan pertukaran agama, isu penghinaan Sultan-sultan dan institusi diraja, isu penipuan produk halal, isu hak kerakyatan, isu sekolah vernekular, isu kalimah Allah, isu Low Yat, isu dobi muslim, isu bendera terbalik dan isu hartanah bumiputera dan bukan bumiputera.

Selain daripada jawapan yang disenaraikan ini, informan H menyatakan bahawa isu utama yang membangkitkan sentimen perkauman adalah isu perbezaan. Penekanan terhadap perbezaan ini menyebabkan perasaan benci semakin meruap. Kebencian ini ditunjukkan melalui perlakuan masyarakat.

“Isu utama yang membangkitkan sentimen perkauman adalah isu" perbezaan ". Berbeza daripada aspek agama, bahasa, budaya, ras/bangsa serta jurang ekonomi. Selain itu sifat meraikan perbezaan menyebabkan sentimen kebencian semakin berkembang. Kebencian itu diterjemahkan dalam realiti perhubungan semasa dgn peristiwa seperti, isu kalimah allah, isu low yat, isu dobi muslim, isu bendera terbalik, dan banyak lagi.” (Informan H).

4.5 Cadangan untuk menyatupadukan kaum di Malaysia

Akhir sekali adalah cadangan informan dalam menyatupadukan kaum di Malaysia. Hasil daripada jawapan informan dapat dirangkumkan dalam beberapa tema iaitu hormati Perlembagaan Persekutuan, mansuhkan sekolah vernakular, pendidikan satu aliran, mendidik masyarakat berfikir dan meneruskan dasar perpaduan negara.

Hormati Perlembagaan Persekutuan

Hanya informan A yang mencadangkan agar semua rakyat Malaysia perlu menghormati Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang telah digubal secara rasminya pada tahun 1957. Berikut merupakan jawapan yang diberikan informan A:

“ Semua pihak perlu hormati perlembagaan yang telah dipersetujui semasa merdeka” (Informan A).

Perlembagaan Persekutuan Malaysia merupakan asas kepada perpaduan dalam kalangan rakyat Malaysia. Apabila semua pihak menghormati apa yang telah termatub dalam perlembgaan dengan hati yang lapang tanpa ada rasa yang negatif, maka agenda penyatupaduan akan mudah dilakukan.

Mansuhkan sekolah vernakular

Informan B, C dan D mencadangkan agar dimansuhkan sekolah vernakular agar sikap perkauman dapat dikurangkan dan interaksi antara kaum dapat diwujudkan dengan lebih erat.

“ Mansuhkan sekolah vernakular..” (Informan B).

“ Sekolah kebangsaan shj tiada vernakular.” (Informan C).

“ Hapuskan sekolah vernacular” (Informan D).

Daripada cadangan yang diterima ini jelas menunjukkan 3 daripada 8 informan merasakan bahawa kewujudan sekolah vernakular ini seakan-akan menjadi penyebab kepada wujudnya sikap prejudis, perkauman dan perasaan-perasaan negatif dalam kalangan masyarakat di Malaysia. Ini kerana, sekolah vernakular majoritinya terdiri daripada satu kaum sahaja. Namun, bagaimana pula dengan sekolah agama yang juga majoritinya terdiri daripada kaum juga? Walaupun hampir separuh informan yang mencadangkan agar sekolah vernakular dimansuhkan, namun perlu diperhalusi semula sejarah pembinaan sekolah vernakular. Dasar pecah dan perintah British membawa kepada sekolah berbentuk vernakular dan setiap kaum kekal dengan budaya dan pendidikan masing-masing. Setiap sekolah diuruskan oleh kaum masing-masing dengan sistem pembelajaran sendiri. Walaupun hari ini pelbagai dasar pendidikan telah diperkenalkan seperti Laporan Razak 1956, Ordinan Pelajaran 1957, Laporan Rahman Talib 1960 dan Akta Pelajaran 1961, namun sistem pendidikan di sekolah vernakular masih lagi dilihat berbentuk etnosentrisme.

Pendidikan satu aliran

Informan E dan H mencadangkan agar sistem pendidikan di Malaysia menggunakan sistem pendidikan yang sama dan bahasa Melayu sebagai bahasa perantaraan. Elemen perpaduan harus

diberikan penekanan agar semua pelajar mempunyai semangat cintakan negara dan semangat bersatu padu yang tinggi.

“ Pendidikan yang sama bagi semua kaum dalam satu sistem, yang mana semua menggunakan bahasa melayu sebagai pengantaraan serta memberikan lebih banyak pendidikan berkenaan perpaduan.” (Informan E).

Para pelajar juga seharusnya didedahkan tentang semua kaum di Malaysia dan agama-agama yang ada di Malaysia agar mereka peka dan sensitif dengan perkara yang melibatkan agama, budaya dan kepercayaan serta pantang larang masing-masing.

“ Membina sistem pendidikan satu aliran. Menyediakan suatu modul/kurikulum bagi memahami agama agama lain juga.” (Informan H).

Mendidik masyarakat berfikir

Tema seterusnya yang dicadangkan oleh informan adalah mendidik masyarakat berfikir agar bersatu padu dalam kehidupan yang lebih harmoni. Informan F mencadangkan agar diwujudkan garis panduan kepada masyarakat untuk dipatuhi dalam kehidupan yang terdiri dari masyarakat pelbagai. Masyarakat perlu dididik untuk bersikap toleransi antara kaum lain.

“Perlu ada garis panduan dan toleransi” (Informan F).

Informan G dan H pula mencadangkan agar pendedahan awal harus diberikan kepada pelajar dan masyarakat di awal persekolahan lagi berkenaan dengan pengetahuan asas setiap etnik dan agama di Malaysia terutama dari segi pantang larang agar perkara sensitif tidak disentuh. Sifat ekstrim harus dihindari daripada menjadi amalan dalam diri masyarakat.

“Memberi pendedahan awal kepada murid sekolah dn juga pendedahan umum kepada orang ramai dr masa ke semasa.” (Informan G).

“Membangunkan kurikulum bersifat konstruktive ke arah pemupukan nilai harmoni dan kebersamaan dalam hidup. Mendidik masyarakat secara menyeluruh tentang gaya berfikir secara sederhana, tidak menjurus kepada Perspektif A atau B sahaja bagi mengelak sifat berfikir secara ekstrim dalam kehidupan.” (Informan H).

Meneruskan dasar perpaduan negara.

Akhir sekali adalah informan mencadangkan agar dasar yang telah dibangunkan oleh kerajaan berkaitan dengan perpaduan dalam negara terus diteruskan dengan jayanya.

“Meneruskan sifat sifat integrasi terhadap dasar dasar utama negara sebagaimana yang pernah dilakukan.” (Informan H).

KESIMPULAN

Kesimpulannya menunjukkan masyarakat Melayu di media sosial majoritinya memahami bahawa kontrak sosial adalah kata sepakat antara orang Melayu dan bukan Melayu. Semua informan bersetuju bahawa kontrak sosial memang wajar dikekalkan dan tiada istilah wajar atau tidak wajar kerana ianya berbentuk persefahaman bersama dan satu bentuk proses sosial yang positif. Pelbagai cadangan yang dicadangkan dalam penyatupaduan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia

PENGHARGAAN

Artikel kajian ini adalah hasil sebahagian daripada geran penyelidikan pembinaan indeks pengetahuan, pemahaman dan penghayatan kontrak sosial dalam Perlembagaan Persekutuan di Malaysia. Kod Penyelidikan: FRGS/1/2019/SS06/USIM/03/2.

RUJUKAN

- Abd. Manaf Hj Ahmad. (2009). *Kontrak sosial*. Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.
- Ikhsan, S. A. H., & Ahmad, S. (2014). Kontrak Sosial Dalam Pengajaran Dan Pembelajaran Lisan: Tinjauan Terhadap Perspektif Pelajar. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 134(May), 276–282. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.04.249>
- Mohd Rizal Yaakop, & Shamrahayu A.Aziz. (2014). *Kontrak Sosial : Perlembagaan Persekutuan 1957 Pengikat Jati Diri Bangsa Malaysia Merdeka*. ITBM.

SUNNAH RASULULLAH SAW MENERUSI AMALAN WIRID PAGI DAN PETANG SEBAGAI USAHA PENCEGAHAN MENGHADAPI WABAK COVID-19

Walid Mohd Said (corresponding author)

Nidzamuddin Zakaria, Syed Najihuddin Syed Hassan, Amran Abdul Halim, Abdulloh Salaeh, Mohd Fauzi Mohd Amin

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan

E-Mail: walid@usim.edu.my

ABSTRAK

Kemunculan wabak COVID-19 pada penghujung tahun 2019 telah menimbulkan keresahan di seluruh dunia termasuk negara kita Malaysia. Pelbagai usaha pencegahan dan prosedur operasi yang telah diperkenalkan oleh pihak berwajib untuk orang ramai bagi mengekang penularan wabak ini. *Standard Operating procedures* yang diperkenalkan itu, lebih menekankan sudut luaran atau *zahiriyyah*, manakala aspek kerohanian atau spiritual kurang dititik beratkan. Bagi orang yang beragama Islam, pengamalan wirid pagi dan petang merupakan sebahagian dari ajaran Rasulullah saw yang digalakkan pada setiap hari tanpa mengira musim atau masa tertentu. Pengamalan wirid-wirid tersebut bukan sahaja menjadi satu bentuk *ta'abud*, malah didalamnya terdapat janji pasti oleh Allah swt akan memelihara pengamalnya. Kertas kerja ini akan membicarakan peranan wirid pagi dan petang sebagai pemberi ketenangan dan langkah ikhtiar memelihara diri dari ditimpa penyakit yang bahaya ini.

Kata kunci: sunnah, COVID-19, wirid, pencegahan.

PENDAHULUAN

Tahun 2020 menyaksikan satu perubahan bersifat global dalam corak hidup manusia. Ujian yang diturunkan oleh Allah SWT berupa wabak yang dinamakan COVID-19. Ia merujuk kepada singkatan dari gabungan Corona Virus Disease iaitu sejenis virus yang boleh menyebabkan jangkitan saluran pernafasan. Manakala nombor 19 merujuk kepada tahun penemuannya di Wuhan, China pada Disember 2019. Terdapat beberapa jenis coronavirus lain yang pernah ditemui seperti *severe acute respiratory syndrome coronavirus (SARS)* dan *Middle East Respiratory syndrome-related coronavirus (MER-CoV)*.¹

Pandemik COVID-19 memberi kesan yang buruk, bukan sahaja meragut nyawa ratusan ribu manusia dan menjejaskan sektor kesihatan, bahkan memberi impak kepada sektor ekonomi, sosial, pendidikan, aktiviti keagamaan dan lain-lain. Rakyat yang hilang pekerjaan, urusniaga yang terhad, ziarah-menziarahi antara ahli keluarga dan kenalan yang terhalang, institusi-institusi pendidikan di semua peringkat yang dihentikan serta aktiviti masjid dan surau yang digantung sementara. Semua itu adalah contoh paling jelas tentang kesan negatif COVID-19 kepada alam ini.

Menurut perspektif yang berbeza, COVID-19 memberi kesan yang baik kepada manusia. Amalan menjaga kebersihan diri dengan sentiasa membasuh tangan dengan sabun, menggunakan pelitup mulut

¹ <http://www.myhealth.gov.my/wp-content/uploads/FAQ-COVID-19.pdf>

dan hidung di tempat awam adalah antara ajaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا عَطَسَ غَطَّى وَجْهَهُ بِيَدِهِ أَوْ بِثَوْبِهِ وَعَضَّ بِهَا صَوْتَهُ

Maksudnya: "Bahawasanya apabila Rasulullah SAW bersin, Baginda akan menutupi mukanya dengan tangan atau pakaiannya serta merendahkan suaranya"²

Berkata alhafiz Ibn Hajar: "antara adab bersin ialah; merendahkan suara ketika bersin dan menguatkannya ketika memuji Allah (dengan mengucapkan الحمد لله), menutup muka supaya tidak keluar dari mulut atau hidungnya sesuatu yang memudaratkan orang yang duduk berhampirannya..."³

Selain itu, orang ramai yang beratur di pasaraya penuh disiplin dan sabar, anak muda yang tidak lagi kelihatan membuang masa dengan melepak kosong di tepi jalan, kualiti udara dan alam sekitar yang semakin baik sebagaimana dilaporkan oleh Menteri Alam Sekitar dan Air (KASA), Datuk Tuan Ibrahim Tuan Man menerusi berita harian online bertarikh 8 ogos 2020. Beliau berkata "kualiti alam sekitar khususnya udara dan air sungai bertambah baik sepanjang perintah ini (pkp) diadakan. Laporan dunia turut menunjukkan, kualiti alam sekitar semakin baik ketika global berhadapan dengan wabak COVID-19".⁴

Kerajaan Malaysia telah mengenakan *Standard Operating procedures* (SOP) yang bersesuaian dengan tahap kesan yang dialami negara bagi mencegah penularan wabak yang berbahaya ini. SOP yang ditetapkan ini, dilihat lebih menekankan aspek luaran seperti kebersihan, jarak sosial, mengelakkan sentuhan secara langsung dan sebagainya. Manakala aspek keagamaan dan kerohanian agak kurang ditekankan kepada orang yang beragama Islam. Bagi orang Islam, pengamalan zikir dan wirid adalah sebahagian yang tidak boleh dipisahkan dari rutin kehidupan seharian. Sebagai contoh: Muslim yang meyakini janji Allah SWT akan memelihara sesiapa yang membaca: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ yang bermaksud: *Dengan nama Allah yang tiada sesuatu mampu memberikan kemudaratan dengan namaNya, di bumi dan di langit, dan Dialah yang maha mendengar lagi maha mengetahui.* sebanyak tiga kali pada waktu pagi dan tiga kali pada waktu petang, pasti tidak akan meninggalkan amalan ini walaupun dalam apa jua keadaan.

ZIKIR PAGI DAN PETANG

Zikir pagi dan petang (أذكار الصباح والمساء) merujuk kepada sejumlah bacaan zikir, wirid dan doa yang dianjurkan oleh Baginda SAW untuk dibaca dan diamalkan dalam pelbagai situasi dari seawal bangun pagi sehingga ingin tidur pada waktu malam. Ia sangat menyeluruh, bukan sahaja mengadungi bacaan pada waktu pagi dan petang, bahkan ketika terbangun dari tidur di tengah malam, terdengar bunyi guruh, menaiki tempat tinggi dan selainnya.

Kertas kerja ini hanya akan membicarakan wirid, zikir dan doa yang berkaitan secara langsung dengan COVID-19 dari perspektif pencegahan dan perisai diri dari penyakit, musibah dan lain-lain.

ZIKIR, WIRID DAN DOA PENCEGAH COVID19

Zikir, wirid dan doa yang dianjurkan oleh Rasulullah SAW terlalu banyak dan menyeluruh meliputi segenap urusan kehidupan seorang muslim. Seseorang muslim digalakkan berdoa dengan doa yang

² Riwayat at-Tirmizi, no.2745. 5/86.

³ al-Asqalani (1379H) Ibn Hajar. *Fathul Bari Syarh Sahih al-Bukhari*. Bairut: Dar al-Ma'rifah, 10/602.

⁴ <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/04/680144/covid-19-kualiti-alam-sekitar-semakin-baik-ketika-pkp>

ma'thur dari sunnah Rasulullah SAW. Walaubagaimanapun, diharuskan berdoa dengan susunan bahasa sendiri jika tidak menyalahi aturan dan syarat berdoa yang maqbul.

Namun dalam tulisan ini, penulis hanya memfokuskan zikir dan doa yang terkandung dalam himpunan zikir, wirid dan doa yang sah dan *ma'thur*, menerusi beberapa kitab himpunan seperti Hisnul Muslim yang mempunyai kaitan yang langsung dengan aspek pencegahan dari COVID-19.

Antara wirid terpilih sebagai amalan yang menjadi pelindung daripada COVID-19 adalah seperti berikut:

1. Perisai diri dari perkara yang memudaratkan.

Membaca *al-Mu'awwizat*, iaitu surah al-ikhlas, al-falaq dan an-nas, sebanyak tiga kali pada waktu pagi dan tiga kali pada waktu petang.

Sabda Rasulullah SAW:

«من قالها ثلاث مرات حين يصبح وحين يمسي كفته من كل شيء»

Maksudnya: "Barangsiapa membacanya tiga kali pada waktu pagi dan tiga kali pada waktu petang, cukup baginya (sebagai perisai) dari semua gangguan"⁵

Selain surah-surah di atas, Ayat 285-286, surah al-baqarah, dibaca pada waktu malam:

"Rasulullah telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian juga orang-orang yang beriman; semuanya beriman kepada Allah, Malaikat-malaikatNya, Kitab-kitabNya, dan Rasul-rasulNya. (Mereka berkata): "Kami tidak membezakan antara seorang dengan yang lain dari Rasul-rasulnya". Mereka berkata lagi: "Kami dengar dan kami taat (kami pohonkan) keampunanMu wahai Tuhan kami, dan kepadaMu jualah tempat kembali" (285) Allah tidak membebaskan seseorang melainkan apa yang terdaya olehnya. Ia mendapat pahala kebaikan yang diusahakannya, dan ia juga menanggung dosa kejahatan yang diusahakannya. (Mereka berdoa dengan berkata): "Wahai Tuhan kami! Janganlah Engkau menghukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Wahai Tuhan kami! Janganlah Engkau bebaskan kepada kami bebanan yang berat sebagaimana yang telah Engkau bebaskan kepada orang-orang yang terdahulu daripada kami. Wahai Tuhan kami! Janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang kami tidak terdaya memikulnya. Dan maafkanlah kesalahan kami, serta ampunkanlah dosa kami, dan berilah rahmat kepada kami. Engkaulah Penolong kami; oleh itu, tolonglah kami untuk mencapai kemenangan terhadap kaum-kaum yang kafir (286)"

Rasulullah SAW bersabda:

«الْآيَاتَانِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ مَنْ قَرَأَهُمَا فِي لَيْلَةٍ كَفَّتَاهُ»

Maksudnya: "Sesiapa membaca dua ayat pada akhir surah al-baqarah pada waktu malam, cukuplah ia baginya (sebagai pelindung)"⁶

2. zikir dan doa memohon kebaikan pada waktu siang dan malam.

أَصْبَحْنَا وَأَصْبَحَ الْمَلِكُ اللَّهُ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، رَبِّ أَسْأَلُكَ خَيْرَ مَا فِي هَذَا الْيَوْمِ وَخَيْرَ مَا بَعْدَهُ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا فِي هَذَا الْيَوْمِ وَشَرِّ مَا بَعْدَهُ، رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ، وَسُوءِ الْكِبَرِ، رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ فِي النَّارِ وَعَذَابِ فِي الْقَبْرِ

Maksudnya: Kami dan seluruh kerajaan Allah SWT memasuki waktu pagi ini di dalam kekuasaanNya. segala pujian bagiNya. tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah yang Esa, tiada sekutu bagiNya. bagiNya segala kekuasaan dan pujian. Dialah yang berkuasa atas setiapa sesuatu. Wahai Tuhanku, aku memohon kepadaMu kebaikan yang terdapat pada hari ini,

⁵ Riwayat Abu daud, no.5082, 4/322 dan Tirmizi, No. 3575, 5/765.

⁶ Riwayat Bukhari, No. 4008, 10/36 dan Muslim, No. 1914, 2/246.

dan selepasnya. Dan aku berlindung denganMu daripada keburukan hari ini dan selepasnya. Wahai Tuhanku, aku berlindung denganMu daripada sifat malas, terlalu tua. Wahai Tuhanku, aku berlindung denganMu daripada azab api neraka dan azab kubur.

Bagi versi malam,

أَمْسَيْنَا وَأَمْسَى الْمَلِكُ لِلَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، رَبِّ أَسْأَلُكَ خَيْرَ مَا فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ وَخَيْرَ مَا بَعْدَهَا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ وَشَرِّ مَا بَعْدَهَا، رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ، وَسُوءِ الْكِبَرِ، رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ فِي النَّارِ وَعَذَابِ فِي الْقَبْرِ

Maksudnya: Kami dan seluruh kerajaan Allah SWT memasuki waktu petang ini di dalam kekuasaanNya. segala pujian bagiNya. tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah yang Esa, tiada sekutu bagiNya. bagiNya segala kekuasaan dan pujian. Dialah yang berkuasa atas setiap sesuatu. Wahai Tuhanku, aku memohon kepadaMu kebaikan yang terdapat pada malam ini, dan selepasnya. Dan aku berlindung denganMu daripada keburukan malam ini dan selepasnya. Wahai Tuhanku, aku berlindung denganMu daripada sifat malas, terlalu tua. Wahai Tuhanku, aku berlindung denganMu daripada azab api neraka dan azab kubur.⁷

Dalam zikir dan wirid ini terkandung doa memohon kebaikan pada waktu siang dan malam, dan berlindung dari keburukan pada siang dan malam. Wabak penyakit COVID-19 termasuk dalam keburukan yang dimohon untuk dijauhkan.

Terdapat juga hadis lain yang mengandungi doa memohon kebaikan seperti hadis di atas:
أَصْبَحْنَا وَأَصْبَحَ الْمَلِكُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ هَذَا الْيَوْمِ: فَتْحَهُ، وَنَصْرَهُ، وَنُورَهُ وَبَرَكَتَهُ، وَهَدَاهُ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا فِيهِ وَشَرِّ مَا بَعْدَهُ

Maksudnya: Kami dan seluruh kerajaan Allah SWT memasuki waktu pagi ini di dalam kekuasaan Allah, Tuhan tuan punya sekalian alam. Wahai Tuhanku, aku memohon kepadaMu kebaikan hari ini, pembukaannya, kemenangannya, cahayanya, berkatnya, dan petunjuknya. Aku berlindung denganMu dari kejahatannya dan kejahatan selepasnya.⁸

Manakala bagi versi petang:

أَمْسَيْنَا وَأَمْسَى الْمَلِكُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ هَذِهِ اللَّيْلَةِ، فَتْحَهَا، وَنَصْرَهَا وَنُورَهَا، وَبَرَكَتَهَا، وَهَدَاهَا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا بَعْدَهَا

Maksudnya: Kami dan seluruh kerajaan Allah SWT memasuki waktu petang ini di dalam kekuasaan Allah, Tuhan tuan punya sekalian alam. Wahai Tuhanku, aku memohon kepadaMu kebaikan malam ini, pembukaannya, kemenangannya, cahayanya, berkatnya, dan petunjuknya. Aku berlindung denganMu dari kejahatannya dan kejahatan selepasnya.

3. Tawakkal dan menyerah segala urusan kepada Allah

حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

Maksudnya: cukuplah Allah (sebagai pelindung) bagiku, tiada Tuhan yang berhak disembahmelainkan Dia. KepadaNya aku bertawakkal dan Dialah Tuhan yang menguasai Arasy yang Agung.

Rasulullah SAW bersabda:

«من قالها حين يصبح وحين يمسي سبع مرات كفاه الله ما أهمته من أمر الدنيا والآخرة»

⁷ Riwayat Muslim, No. 7083, 8/82.

⁸ Riwayat Abu Daud, no. 5084, 4/322. Dihasankan sanadnya oleh Syua'ib dan Abd Qadir Arna'ut.

Maksudnya: barangsiapa membacanya di waktu pagi dan petang sebanyak tujuh kali, Allah SWT akan mencukupkannya dalam urusan dunia dan akhirat.⁹

Dalam suasana pandemik, semua manusia dalam keadaan berjaga-jaga, tidak kurang juga yang panik dan ketakutan. Justeru, Meletakkan sepenuh keyakinan kepada Allah SWT dan menyerahkan segala urusan kepadaNya setelah mematuhi SOP dan arahan pihak berkuasa, akan melahirkan ketenangan jiwa bagi orang yang mengamalkannya.

4. Doa memohon kesejahteraan dan kesihatan tubuh badan
اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَدَنِي، اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي سَمْعِي، اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَصَرِي، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ، وَالْفَقْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

Maksudnya: Ya Allah, kurniakan kesihatan tubuh badanku, kesihatan pendengaranku, kesihatan penglihatanku, tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Engkau. Ya Allah, aku berlindung denganMu dari kekufuran dan kefakiran, aku berlindung denganMu dari azab kubur. Tiada Tuhan yang layak disembah melainkan Engkau.¹⁰

Doa ini dibaca sebanyak tiga kali pada waktu pagi, dan tiga kali pada waktu petang.

Dalam doa ini terkandung permohonan agar dipelihara kesihatan oleh Allah SWT

(اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَدَنِي) iaitu dipelihara dari penyakit.

5. Doa memohon perlindungan dan kesejahteraan diri dan keluarga.
اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ: فِي دِينِي، وَدُنْيَايَ، وَأَهْلِي، وَمَالِي، اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِي، وَآمِنْ رَوْعَاتِي، اللَّهُمَّ احْفَظْنِي مِنْ بَيْنِ يَدَيْ، وَمِنْ خَلْفِي، وَعَنْ يَمِينِي، وَعَنْ شِمَالِي، وَمِنْ فَوْقِي، وَأَعُوذُ بِعَظَمَتِكَ أَنْ أُغْتَالَ مِنْ تَحْتِي

Maksudnya: Ya Allah, aku memohon kepadaMu pengampunan dan kesejahteraan di dunia dan akhirat. Ya Allah, aku memohon pengampunan dan kesejahteraan pada agamaku, urusan duniaku, ahli keluargaku, dan hartaku. Ya Allah, tutupkanlah keaibanku, amankanlah diriku dari ketakutan. Ya Allah, peliharalah diriku dari arah depan, belakang, kanan, kiri, atas dan aku berlindung dengan keagunganmu dari diceroboh dari arah bawahku.¹¹

Dalam tempoh yang sukar ini, antara yang dimohon ialah *Afiah* yg bermaksud kesejahteraan dalam urusan dunia dengan dipelihara diri, ahli keluarga dari COVID-19, diberi ketenangan dari ketakutan (panik) yang melanda ketika berada di tempat yang dikhuatiri, dilindungi dari semua arah yang boleh mendatangkan penyakit atau mudarat.

6. Zikir perisai dari kejahatan makhluk di bumi dan langit
بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Maksudnya: Dengan nama Allah yang tiada sesuatu mampu memberikan mudarat Bersama namaNya di bumi dan di langit dan Dialah yang maha mendengar lagi maha mengetahui. Rasulullah SAW bersabda:

⁹ Diriwayatkan oleh Ibn as-Sunni secara marfu', no. 71, Abu Daud secara mauquf, no. 5081, 4/321. Disahihkan sanadnya oleh Syu'aib dan Abd Qadir al-Arna'ut.

¹⁰ Riwayat Abu Daud, no. 5090, 4/324. Ahmad, 5/42. an-Nasa'i dalam kitab *amal alyaum wa al-laylah*, no.22. Bukhari dalam *adab al-mufrad*, Ibn As-sunni, 69.

¹¹ Riwayat Abu Daud, no. 5074. Ibn Majah, no.3871. disahihkan oleh al-Albani.

«من قالها ثلاثاً إذا أصبح، وثلاثاً إذا أمسى لم يضره شيء»

Maksudnya: sesiapa yang membacanya tiga kali pada waktu pagi, dan tiga kali pada waktu petang, tidak akan dimudaratkan oleh sesuatu.¹²

Terdapat doa lain yang lebih umum untuk berlindung dari kejahatan makhluk, sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

Maksudnya: aku berlindung dengan kalimah-kalimah Allah yang sempurna dari kejahatan makhluk yang jahat.

Khaulah binti hakim meriwayatkan bahawasanya beliau pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda:

«من نزل منزلاً ثم قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرحل من منزله ذلك»

Maksudnya: barangsiapa yang singgah di suatu tempat lalu membaca: Aku berlindung dengan kalimah-kalimah Allah yang sempurna dari kejahatan makhluk yang diciptanya, tidak akan dimudaratkan oleh sesuatu sehingga ia meninggalkan tempat itu.¹³

Kejahatan atau kemudaratkan yang dimaksudkan dalam doa ini termasuk wabak dan penyakit. Berkata Ibn Al-Qayyim tatkala menghuraikan maksud 'sesuatu' (شيء): "iaitu dari sebarang kejahatan yang timbul dari makhluk samada haiwan, manusia, jin, serangga, ribut, petir, atau sebarang bentuk musibah di dunia dan akhirat"¹⁴

Dalam riwayat lain, disebutkan bahawa doa ini dibacakan pada waktu petang sebanyak tiga kali sebagaimana hadis Abu Hurairah RA:

«من قالها حين يمسي ثلاث مرات لم تضره حمة تلك الليلة»

Maksudnya: barangsiapa membacanya pada waktu petang sebanyak tiga kali, tidak akan terkena racun pada malam itu.¹⁵

7. Doa memohon diperelokkan segala urusan

يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيْثُ أَصْلِحْ لِيْ شَأْنِيْ كُلَّهُ وَلَا تَكِلْنِيْ إِلَى نَفْسِيْ طَرْفَةَ عَيْنٍ

Maksudnya: wahai Tuhan yang tetap hidup, yang kekal mentadbir selama-lamanya, dengan rahmatMu aku memohon pertolongan. Perelokkanlah segala urusanku dan janganlah Engkau biarkan nasibku ditentukan oleh diriku sendiri, walaupun sekadar sekelip mata.¹⁶

Sentiasa memohon pertolongan dari Allah, untuk menjaga segala urusan hambanya. Dlm doa ini juga, berlepas diri dari segala bentuk daya dan usaha manusia dan menyerahkan urusan sepenuhnya kepada Allah SWT.

8. Doa berlindung dari penyakit-penyakit berbahaya

¹² Diriwayatkan oleh Abu Daud, no.5088, 4/323. Tirmizi, no.3388, 5/465. Ibn Majah, no.3869, Ahmad, 446.

¹³ Riwayat Muslim, no. 7053, 8/76.

¹⁴ <https://www.alukah.net/library/0/84432/#ixzz6Ugc3KFS0>

¹⁵ Riwayat Tirmizi, no.3604. Ahmad, no.7885, 2/290. Nasa'i dalam *amal alyaum wa allaylah*, no.590. dinilai sahih oleh al-Albani.

¹⁶ Nabi SAW berpesan kepada anaknya Fatimah supaya mengamalkan zikir ini pada waktu pagi dan petang. Hadis ini riwayat Nasa'i, no.10405, 6/147. Al-Hakim, no.2000, 1/730, beliau menilainya sahih menurut syarat Bukhari dan Muslim. Baihaqi dalam *sy'uaab al-Iman*, no.761, 1/476.

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبَرَصِ وَالْجُنُونِ وَالْجُدَامِ وَمِنْ سَيِّئِ الْأَسْقَامِ

Maksudnya: wahai Tuhanku, aku berlindung denganMu dari penyakit panau, gila, kusta dan penyakit-penyakit yang buruk.¹⁷

Wabak COVID-19 jelas termasuk dalam pengertian umum penyakit yang buruk sebagaimana disebut dalam doa ini.

PENUTUP

Krisis COVID-19 belum berakhir lagi. Banyak negara di dunia yang masih bertarung untuk menghentikan penularan wabak ini. Bagi masyarakat di Malaysia, teruskan bertawakal kepada Allah SWT dan mengamalkan doa dan wirid harian yang diajarkan oleh Rasulullah SAW dengan penuh pengharapan. Zikir dan wirid yang dinukilkan dalam tulisan ini, bukanlah semua doa dan wirid yang terdapat dalam khazanah hadis Rasulullah SAW, masih terdapat versi doa dan zikir yang harus diamalkan. Selain itu, kita juga seharusnya konsisten mengamalkan nilai positif yang terhasil ekoran ujian Allah ini; berdisiplin mematuhi arahan pihak berwajib, meningkatkan tahap kebersihan diri dan persekitaran, sentiasa berwaspada. Imbangilah di antara bersikap tawakal kepada Allah sepenuh hati dengan mengamalkan doa dan mengambil kira *sunnatullah* sebagai *asbab* yang menentukan sesuatu perkara berlaku. Semoga Allah mengangkat penyakit ini dan kehidupan manusia kembali seperti sediakala.

RUJUKAN

Al-Quran

- Al-Ahmad, Majdi bin Abd al-Wahhab & Said bin wahf al-Qahtani. “Syarh Hisn al-Muslim Min Azkar Al-Kitab wa Al-Sunnah”. Riyadh: Matba’ah Safir.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar. (1379H). “Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari”. Bairut: Dar al-Ma’rifah.
- Al-Badr, Abd Razzaq bin Abd al-Muhsin. (2003). “Fiqh Al-Ad’iyah wa al-Azkar”. Kuwait.
- Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain. (1410H). ‘Syu’ab Al-Iman”. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1407H/1987M). “al-Jamek Al-Sahih Al-Mukhtasar”. Bairut: Dar Ibn Kathir.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1989). “Al-Adab al-Mufrad”. Bairut: Dar Al-Basya’ir.
- Al-Hakim, Muhammad bin Abdullah. (1990). “Al-Mustadrak Ala Al-Sahihain”. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj. “Al-Jamek al-Sahih”. Bairut: Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi.
- Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. (1994). “Al-azkar”. Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Qazwini, Ibn Majah. “Sunan Ibn Majah”. Dar Ihya’ al-Kutub al-Arabiyyah.
- Al-Sijistani, Abu Daud, “Sunan Abi Daud”. Dar Al-Fikr.
- An-Nasa’i, Ahmad bin Syu’aib. (1406H). “Amal al-Yaum wa al-Laylah”. Bairut: Mu’assasah Al-Risalah.
- At-Tirmizi, Muhammad bin Isa. “Al-jamek al-kabir”. Bairut: Dar Ihya’ Al-Turath Al-arabi .
- Hanbal, Ahmad. (1420H/1999M). “Musnad Ahmad Bin Hanbal”. Mu’assasah Al-Risalah.

¹⁷ Riwayat Abu Daud, no. 1554, 1/2. Dinilai sahih oleh al-Albani.

Ibn As-Sunni, Ahmad bin Muhammad. “Amal Al-Yaum wa al-Laylah”. Jeddah/Bairut: Dar al-Qiblah & Mu’assasah Ulum al-Quran.

Nonchi, Mohd Hairi. (2020). “Manhaj Ahl Al-Sunnah Dalam Menghadapi Wabak COVID-19”. Selangor: Santai Ilmu Publication.

<https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/04/680144/covid-19-kualiti-alam-sekitar-semakin-baik-ketika-pkp>

<https://www.alukah.net/library/0/84432/#ixzz6Ugc3KFS0>

<http://www.myhealth.gov.my/wp-content/uploads/FAQ-COVID-19.pdf>

FULL PAPER

ARABIC LANGUAGE

دلالة الجملة الاسمية في سورتي الأنفال والتوبة

Ku Mohd Syarbaini Bin Ku Yaacob

Kolej Universiti Islam Perlis, Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia

Email: syarbaini@kuips.edu.my

Husni Bin Hasbullah

Kolej Universiti Islam Perlis, Kuala Perlis, Perlis, 02000, Malaysia,

Email: husni@kuips.edu.my

الملخص

تعالج الدراسة قلة البحوث العلمية التي اهتمت بدراسة دلالات الجملة العربية، وتحليلها من خلال السور القرآنية، ومن ذلك دلالة الجملة الاسمية التي تحمل دلالات مختلفة نظراً لاختلاف تركيبها. وقد أثار الباحث في هذه الدراسة أسئلة هي ما مفهوم الجملة الاسمية؟ وما الدلالات التي جاءت بها في سورتي الأنفال والتوبة؟ وهل تختلف دلالاتها تبعاً لاختلاف تركيبها؟ ولقد اتبع الباحث في دراسته المنهج التحليلي، حيث قام البحث بدراسة الجملة الاسمية دراسة نحوية دلالية، ثم حصر الآيات التي وردت فيها الجمل الاسمية وأخيراً إيراد نماذج لذلك وتحليلها. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان المقصود من الجملة الاسمية ومعرفة أنواعها ودلالاتها المختلفة. وتسهم هذه الدراسة في فهم التراكيب اللغوية في السياقات القرآنية بغية الوصول إلى الفهم الصحيح في القرآن، لإثراء دارس اللغة بالأساليب العربية القرآنية. وقد خلص الباحث إلى أن الجملة الاسمية لها دلالات مختلفة من دلالات الجملة الفعلية نظراً لكثرة اللواحق الداخلة عليها.

ABSTRACT

This study addresses the lack of scientific research, which focused on studying the implications of the Arabic sentence, and analyzing it through the Quranic surats, and a sign nominal sentence, which carries different connotations due to different composition. This study aims to clarify the meaning of the nominal sentence and know the different types and significance. ? The research the analytical method in his study, where the research studies nominal sentence and semantic grammatical study, and then limit the verses which received nominal sentences and finally revenue models and analysis. This study contributes to the understanding of linguistic structures in Quranic contexts in order to reach a correct understanding of the Koran, to enrich the student Quranic Arabic language methods. The researcher concluded that the nominal sentence has different connotations of semantics in the actual sentence due to the large number of suffixes inside them.

المقدمة

إن لدراسة الجملة الاسمية ومعرفة معانيها أهمية بالغة في فهم اللغة العربية فهما صحيحا، خاصة إذا كانت هذه الدراسة من خلال السياقات القرآنية. إن للجملة الاسمية معاني كثيرة يحدد ملاحظها مكانها في السياق اللغوي، وهذا واضح من تسميتها بذلك. وقد قام اللغويون القدامى بدراسة هذه الجملة وما تؤديه من معان؛ حيث أفردوا لها المصنفات، وحصروها وأحدثوا لها التقسيمات.

تهدف هذه الدراسة إلى الوصول للنتائج الآتية. أولا: حصر الجملة الاسمية الواردة في سورتي الأنفال والتوبة، وذكر مواضعها وثانيا: توضيح معاني هذه الجملة ودلالاتها من خلال السياقات القرآنية التي وردت فيها وإبراز بعض أسرارها وثالثا: بيان اختلاف الآراء في تحديد معاني هذه الجملة، وما يتبع ذلك من اختلاف في فهم السياقات القرآنية.

الدراسات السابقة

اتضح لي خلال البحث وجود دراسات سابقة قامت بدراسة هذه الجملة الاسمية بشكل عام، أو تناولت بعض الجملة بشكل خاص. وأكثر هذه الدراسات قامت بدراسة مادة هذا البحث من خلال بحثهم عن معاني هذه الجملة ووظائفها. إلا أن الوقوف على هذه الجملة من خلال القرآن الكريم لا زالت بحاجة إلى بحوث ودراسات علمية. ومن تلك الدراسات التي اطلعت عليها:

أولا: أنماط التحويل في الجملة الاسمية دراسة تطبيقية في القرآن الكريم (سورة آل عمران أنموذجا) لهبة موقف عبد الحميد النعيمي، إشراف الدكتور محمود رمضان الديكي. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة آل البيت. تناول الباحث في رسالته إلى دراسة في أنماط التحويل في الجملة الاسمية، مطبقة ذلك على النص القرآن لاسيما سورة (آل عمران)، بأنواعه في الجملة الفعلية، كما أن هذه الدراسة تكشف عن حقيقة التغيرات التي تحدث للجملة الفعلية في بناها العميقة.

ثانيا: بناء الجملة في السيرة النبوية جمعا ودراسة لعبد الغني شوقي موسى الأدبي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. قام الباحث بدراسة بناء الجملة استنادا إلى كتاب السيرة النبوية لابن هشام وابن اسحاق وعناية العلماء في كتاب السيرة النبوية الأخرى، والباحث هنا يبحث تلك الأنماط وتحليلها وفق منهج وصفي تحليلي، في ضوء المعنى، ومن خلال السياق، والإشارة إلى آراء النحاة في الأنماط ومناقشتها ومحاولة الترجيح.

ثالثاً: بناء الجملة في شعر العرجي دراسة نحوية دلالية، لعفاف أحمد محمد قائد الحشيري، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية اللغة العربية والترجمة، جامعة صنعاء، اليمن، 2006. قام الباحث ببناء الجملة في شعر العرجي دراسة الجملة اسمية أو فعلية من حيث ما فيها من ظواهر مختلفة تستحق الدراسة من نفي واستفهام ونداء وأمر وتمنٍ وغيرها، وما يعنون هذه الجملة من تقديم وتأخير أو ذكر وحذف أو تنكير وتعريف أو نسخ بالنسبة إلى الجملة الاسمية، ثم البحث في أثر ذلك في دلالة الجملة، وكأن البحث قد درس النحو من خلال شعر العرجي وما فيه من ظواهر نحوية تستحق الرجوع إليها مما يكسب هذا النوع من الدراسات صفة الشمول في دراسة وتثبيت قواعد النحاة أو معارضتها واستيعاب جوانب النحو.

رابعاً: بناء الجملة العربية، المؤلف د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع شركة ذات مسؤولية محدودة، القاهرة، 2003م. وقد ناقش المؤلف موضوعاً على ثلاث زوايا: أولها: عناصر بناء الجملة، وثانيها: وسائل الترابط بين هذه الأجزاء، وثالثها: ما يعرض للجملة من عوارض الحذف والنفي. ثم ختم الكتاب بفصل تطبيقي حاول فيه أن يقدم نماذج من بناء الجملة في الشعر العربي القديم.

منهج البحث

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن يقوم الباحث في دراسته باستقراء الجملة الاسمية التي وردت في سورتي الأنفال والتوبة، ومن ثم حصرها، وجمع المعلومات عنها، ثم تحليل هذه المعلومات من خلال عرضها ومناقشتها، لذا فالمنهج المتبع في هذا البحث سيكون هو المنهج التحليلي.

نتائج البحث

أولاً: أحكام المبتدأ والخبر في سورتي الأنفال والتوبة

(أ) المبتدأ والخبر:

اسمان تتألف منها جملة مفيدة، نحو: (الحق منصور) و (الاستقلال ضامن سعادة الأمة) . يتميز المبتدأ عن الخبر بأن المبتدأ مخبر عنه، والخبر مخبر به. والمبتدأ: هو المسند إليه، الذي لم يسبقه العامل. والخبر: ما أسند إلى المبتدأ، وهو الذي تتم به مع المبتدأ فائدة. والجملة المؤلفة من المبتدأ والخبر تدعى جملة اسمية.

(ب) أحكام المبتدأ :

الأول: وجوب رفعه. وقد يجز بالباء أو من الزائدتين، أو برب، التي هي حرف جر شبيه بالزائد. فالأول نحو: (بحسبك الله) والثاني نحو: {يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَدْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآذِنُوا لَهُ فَنُقَدِّسُ لَهُ الْيَوْمَ الَّذِي يُنْفَخُ فِيهِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَمَنْ حَبَسَ نَفْسًا فَإِنَّ جَزَاءَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ} 911. والثالث نحو: (يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة).

الثاني: وجوب كونه معرفة نحو: (محمد رسول الله)، أو نكرة مفيدة، نحو: (مجلس علم ينتفع به خير من عبادة سبعين سنة).

وتكون النكرة مفيدة بأحد أربعة عشر شرطا:

- 1- بالإضافة لفظا نحو: (خمس صلوات كتبهن الله)، أو معنى، نحو: (كل يموت)، ونحو: { قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا } 912، أي: كل أحد.
- 2- بالوصف لفظا نحو: (لعبد مؤمن خير من مشرك)، أو تقديرا، نحو: (شر أهر ذا ناب).
- 3- بأن يكون خبرها ظرفا أو جارا ومجرورا مقدا عليها، نحو: { وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ } 913
- 4- بأن تقع بعد نفي: أو استفهام. أو (لولا)، أو (إذا) الفجائية.
- 5- بأن تكون عاملة، نحو: (إعطاء قرشا في سبيل العلم ينهض بالأمة). ونحو: (أمر بمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة). (فإعطاء، عمل النصب في (قرشا) على إنه مفعول به. وأمر ونهي: يتعلق بهما حرف الجر والمجرور مفعول لهما غير صحيح).
- 6- بأن تكون مبهمة، كأسماء الشرط والإستفهام و(ما) التعجبية وكم الخبرية نحو: (من يجتهد؟ وكم علما في صدرك).
- 7- بأن تكون مفيدة للدعاء بخير أو شر، نحو: (سلام عليكم) و { وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ } 914
- 8- بأن تكون خلفا عن موصوف، نحو: (عالم خير من جاهل)، أي: رجل عالم.

911 سورة فاطر: الآية 3.

912 سورة الإسراء: الآية 84.

913 سورة يوسف: الآية 72.

914 سورة المطففين: الآية 1.

- 9- بأن تقع صدر جملة حالية مرتبطة بالواو أو بدونها: كقول الشاعر:
سرينا ونجم قد أضاء، فمذبدا
- محيك أخفى ضوءه كل شارق⁹¹⁵
- 10- بأن يراد بها التنويع، أي التفصيل والتقسيم كقول امرئ القيس:
فأقبلت زحفا على الركبتين
- فثوب لبست، وثوب أجر⁹¹⁶
- 11- بأن تعطف على معرفة، أو يعطف عليها معرفة نحو: (خالد وورجل يتعلمان النحو).
- 12- بأن تعطف على نكرة موصوفة، أو يعطف عليها نكرة فالأول نحو: (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى)، والثاني نحو: (طاعة وقول معروف).
- 13- بأن يراد بها حقيقة الجنس لا فرد واحد منه، نحو: (ثمرة خير من جرادة)
- 14- بأن تقع جوابا، نحو: (رجل) في جواب من قال: (من عندك؟).
- ج) جواز حذف المبتدأ إن دل دليلا، تقول: (كيف سعيد)، فيقال في الجواب: (مجتهد) أي: هو مجتهد.
- د) وجوب حذف المبتدأ وذلك في أربعة مواضع :
- 1- إن دل عليه جواب القسم، نحو: (في ذمتي لأفعلن كذا)، أي: في ذمتي عهد أو ميثاق.
- 2- إن كان خبره مصدرا ثانيا عن فعله: (صبر جميل) و (سمع وطاعة)، أي: صبري صبر جميل، وأمري سمع وطاعة.
- 3- إن كان الخبر مخصوصا بالمدح أو الذم بعد (نعم وبئس)، مؤخرا عنهما، نحو: نعم الرجل أبو طالب، وبئس الرجل أبو لهب، فأبو في المثالين خبر لمبتدأ محذوف تقديره: (هو).
- 4- إن كان في الأصل نعتا قطع عن النعتية في معرض مدح أو ذم أو ترحم، نحو: (خذ بيد زهير كريم).

أقسام المبتدأ:

⁹¹⁵ البيت من الطويل، وهو بلا نسبة بالأشياء والنظائر : (98/3)
⁹¹⁶ البيت من المتقارب : وهو لامرئ القيس بديوانه : ص159، والأشياء والنظائر (110/3)

المبتدأ ثلاثة أقسام: (صريح، نحو: (الكريم محبوب)، وضمير المنفصل، نحو: (أنت مجتهد)، ومؤول،
نحو: { وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ }⁹¹⁷

أ) أحكام خبر المبتدأ:

لخبر المبتدأ سبعة احكام:

الأول: وجوب رفعه.

الثاني: أن الأصل فيه أن يكون نكرة مشتقة. وقد يكون جامدا. نحو: (هذا حجر).

الثالث: وجوب مطابقتها للمبتدأ أفرادا وتثنية وجمعا وتذكيرا وتأنيثا.

الرابع: جواز حذفه إن دل عليه دليل، نحو: (خرجت فإذا الأسد، أي: فإذا الأسد حاضر، وتقول: (من يجتهد؟
(فيقال في الجواب: (زهير) أي: (زهير وجتهد).

الخامس: وجوب حذفه في أربعة مواضع:

1- أن يدل على صفة مطلقة، أي: دالة على وجود عام.

2- أن يكون خبرا لمبتدأ صريح في القسم، نحو: (لعمر ك لأفعلن)، ونحو: (أيمن الله لأجتهدن).

3- أن يكون المبتدأ مصدرا، أو اسم تفضيل مضافا إلى مصدر، وبعدهما حال لا تصلح أن تكون خبرا، وإما تصلح
أنت تسد مسد الخبر في الدلالة عليه. فالأول نحو: (تأديبي الغلام مسينا). والثاني نحو: (أفضل صلاتك
خاليا مما يشغلك).

4- أن يكون بعد واو متعين أن تكون بمعنى (مع)، نحو: (كل امرئ وما فعل)، أي: مع فعله. فإن لم يتعين كونها
بمعنى (مع) جاز إثباته.

السادس: جواز تعدده، والمبتدأ واحد نحو: (خليل كاتب، شاعر، خطيب)

ب) اقسام الخبر:

⁹¹⁷ سورة البقرة: الآية 184.

خبر المبتدأ قسمان: مفرد وجملة. فالخبر المفرد: ما كان غير جملة، وإن كان مثنى أو مجموعاً، نحو: (المجتهد محمود، والمجتهدان محمودان، والمجتهدون محمودون). وهو إما جامد، وإما مشتق. والمراد بالجامد ما ليس فيه معنى الوصف، نحو: (هذا حجر). وهو لا يتضمن ضميراً يعودوا إلى المبتدأ، إلا إذا كان في معنى المشتق، فيتضمنه، نحو: (علي أسد). والمراد بالمشتق ما فيه معنى الوصف، نحو: (زهير مجتهد). وهو يتحمل ضميراً يعود إلى المبتدأ، إلا إذا رفع الظاهر، فلا يتحملة، نحو: (زهير مجتهد أخواه).

الخبر الجملة: ما كان جملة فعلية، أو جملة اسمية، فالأول نحو: (الخلق الحسن يعلي قدر صاحبه)، والثاني نحو: (العامل خلقه حسن). ويشترط في الجملة الواقعة أن تكون مشتملة على رابط يربطها بالمبتدأ. والرابط إما الضمير بارزاً، نحو: (الظلم مرتعة وخيم)، أو مستتراً يعود إلى المبتدأ، نحو: (الحق يعلو). أو مقدراً، نحو: (الفضة، الدرهم بقرش)، أي: الدرهم منها. وإما إشارة إلى المبتدأ، نحو: { وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ }⁹¹⁸ ، وإما إعادة المبتدأ بلفظه، نحو: { أَلْحَاقَةُ }⁹¹⁹ ، أو بلفظ أعم منه، نحو: (سعيد نعم الرجل)⁹²⁰.

ثانياً: دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر في سورتي الأنفال والتوبة

(أ) تقسيم المبتدأ والخبر من حيث الرتبة

وجوب تقديم المبتدأ:

الأصل في المبتدأ أن يتقدم. والأصل في الخبر أن يتأخر. وقد يتقدم أحدهما وجوباً، فيتأخر الآخر وجوباً.

ويجب تقديم المبتدأ في ستة مواضع:

الأول: أن يكون من الأسماء التي لها صدر الكلام، كأسماء الشرط، نحو: (من يتق الله يفلح)، وأسماء الاستفهام، نحو: (من جاء؟)، (وما) التعجبية، نحو: (ما أحسن الفضيلة!) وكم الخبرية نحو: (كم كتاب عندي!).

الثاني: أن يكون مشبهاً باسم الشرط، نحو: (الذي يجتهد فله جائزة) و (كل تلميذ يجتهد فهو على هدى).

⁹¹⁸ سورة الأعراف: الآية 26.

⁹¹⁹ سورة الحاقة: الآية 2، 1.

⁹²⁰ الشيخ المصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية. المكتبة التوفيقية القاهرة مصر، ج2 ص164-171، 1303-1364هـ/1886-

1944م

الثالث: أن يضاف إلى اسم له صدر الكلام، نحو: (غلام من يجتهد؟) و (زمام كم أمر في يدك) .

الرابع: أن يكون مقترنا بلام التأكيد (وهي التي يسمونها لام الابتداء)، نحو: { وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ }⁹²¹ .

الخامس: أن يكون كل من المبتدأ والخبر معرفة أو نكرة، وليس هناك قرينة تعين أحدهما، فيتقدم المبتدأ خشية التباس المسند بالمسند إليه، نحو: (أخوك علي) .

السادس: أن يكون المبتدأ محصوراً في الخبر، وذلك بأن يقترن الخبر بإلا لفظاً نحو: { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ }⁹²² أو معنى، نحو: { إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ }⁹²³ .

وجوب تقديم الخبر:

يجب تقديم الخبر على المبتدأ في أربعة مواضع:

الأول: إذا كان المبتدأ نكرة غير مفيدة، مخبراً عنها بظرف أو جار ومجرور، نحو: (في الدار رجل) و (عندك ضيف) ومنه قوله تعالى: { هُمْ مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ }⁹²⁴

الثاني: إذا كان الخبر اسم استفهام، أو مضافاً إلى اسم استفهام، فالأول، نحو: (كيف حالك؟) والثاني نحو: (ابن من أنت؟) و (صبيحة أي يوم سفرك؟) . (وإنما وجب تقديم الخبر هنا لأن لاسم استفهام أو ما يضاف إليه صدر الكلام) .

الثالث: إذا اتصل بالمبتدأ ضمير يعود إلى شيء من الخبر نحو: (في الدار صاحبها) ومنه قوله تعالى: { أَمْرٌ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا }⁹²⁵ .

⁹²¹ سورة البقرة: الآية 221

⁹²² سورة آل عمران: الآية 144

⁹²³ سورة هود: الآية 12

⁹²⁴ سورة ق: الآية 35

⁹²⁵ سورة محمد: الآية 24

الرابع: أن يكون الخبر محصوراً في المبتدأ. وذلك بأن يقترن المبتدأ بإلا لفظاً، نحو: (ما خالق إلا الله)، أو معنى، نحو: (إنما محمود من يجتهد)⁹²⁶.

النموذج الأول

{وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا آمَوْلَكُمُ وَأَوْلَادُكُمْ فَتَنَّةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ} (الأنفال 28)

الشاهد: (وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ)

(وَأَنَّ اللَّهَ) أن ولفظ الجلالة اسمها. عِنْدَهُ ظرف مكان متعلق بمحذوف خير مقدم. أَجْرٌ مبتدأ مؤخر، والجملة الاسمية في محل رفع خير أن. عَظِيمٌ صفة. وجملة اعلموا معطوفة⁹²⁷.

أي سبب الوقوع في الفتنة وهي الإثم أو العذاب أو محنة واختبار لكم وكيف تحافظون على حدوده فيها ففي كون الأجر العظيم عنده إشارة إلى أن لا يُفتن المرء بماله وولده فيؤثر محبته لهما على ما عند الله فيجمع المال ويحب الولد حتى يؤثر ذلك كما فعل أبو لبابة لأجل كون ماله وولده كانوا عند بني قريظة⁹²⁸.

يحتمل وجهين عن أجر عند الله:

أحدهما: أن ما عند الله تعالى من الأجر خير من الأموال والأولاد.

والثاني: أن ما عند الله تعالى من أجر الحسنات التي يجازي عليها بعشر أمثالها أكثر من عقوبة السيئة التي لا يجازي عليها إلا بمثلها⁹²⁹.

وعطف قوله: (وأن الله عنده أجر عظيم) على قوله: (أنما أموالكم وأولادكم فتنة) للإشارة إلى أن ما عند الله من الأجر على كف النفس عن المنهيات هو خير من المنافع الحاصلة عن اقتحام المناهي لأجل الأموال والأولاد⁹³⁰.

النموذج الثاني

⁹²⁶ الشيخ المصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة التوفيقية القاهرة مصر، ج2 ص172-174، 1303-1364هـ/1886-1944م

⁹²⁷ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

⁹²⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص480 ج4

⁹²⁹ الزمخشري، الكشاف، ص574 ج2⁹²⁹

⁹³⁰ أبو الحيان، البحر المحيط، ص480 ج4

{إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَتُؤُلَاءِ دِينُهُمْ ۗ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٩﴾ (الأنفال 49)

الشاهد: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَتُؤُلَاءِ دِينُهُمْ)

(فِي قُلُوبِهِمْ) متعلقان بمحذوف خبر مقدم (مَرَضٌ) مبتدأ مؤخر، والجملة الاسمية صلة الموصول لا محل لها⁹³¹. وقيل (والذين في قلوبهم مرض) هو من عطف الصفات وهي لموصوف واحد وصفوا بالنفاق وهو إظهار ما يخفيه من المرض كما قال تعالى في قلوبهم مرض وهم منافقو المدينة، وعن الحسن هم المشركون ويعد هذا إذ لا يتّصف المشركون بالنفاق لأنهم مجاهرون بالعداوة لا منافقون⁹³². وقيل وأما الذين في قلوبهم مرض وهم طائفة غير المنافقين، بل هم من لم يتمكن الإيمان من قلوبهم. فيقولونه في أنفسهم لما لهم من الشك في صدق وعد النبي صلى الله عليه وسلم لأنهم غير موالي للمنافقين، ويجوز أن يتحدثوا به بين جماعتهم⁹³³.

النموذج الثالث

{إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَبَالٍ لِيَتَّبِعَ مَنْ شَاءَ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۗ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ ۖ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ (الأنفال 72)

الشاهد: (مَا لَكُمْ مِنْ وَبَالٍ لِيَتَّبِعَ مَنْ شَاءَ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا)

(لَكُمْ) متعلقان بمحذوف خبر المبتدأ المؤخر شيء. (مِنْ وَلَايَتِهِمْ) متعلقان بمحذوف الخبر أيضا. (مِنْ شَيْءٍ) من حرف جر زائد. شيء اسم مجرور لفظا مرفوع محلا على أنه مبتدأ والجملة الاسمية في محل رفع خبر اسم الموصول⁹³⁴.

⁹³¹ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

⁹³² أبو الحيان، البحر المحيط، ص501 ج4

⁹³³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص37 ج10

⁹³⁴ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

ولما نزل (ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) قال الزبير هل نعينهم على أمر إن استعانوا بنا فنزل (وإن استنصروكم) ومعنى ميثاق عهد لأن نصركم إياهم نقض للعهد فلا تقاتلون لأن الميثاق مانع من ذلك وخص الاستنصار بالدين لأنه بالحمية والعصبية في غير الدين منهي عنه وعلى تقتضي الوجوب ولذلك قدره الزمخشري بقوله: فوجب عليكم أن تنصروهم⁹³⁵.

وقوله تعالى: (والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء) جاء على أسلوب تقسيم الفرق فعطف كما عطفت الجمل بعده، ومع ذلك قد جعل تكملة لحكم الفرقة المذكورة قبله فصار له اعتباران، وقد وقع في المصحف مع الجملة التي قبله⁹³⁶.

النموذج الرابع

{وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا هُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾} (الأنفال 74)

الشاهد: (هُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ)

(هُم) الجار والمجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم (مَغْفِرَةٌ) مبتدأ. (وَرِزْقٌ) عطف. (كَرِيمٌ) صفة، والجملة الاسمية مستأنفة⁹³⁷.

والرزق الكريم هو الذي لا يخالط النفع به ضر ولا نكد، فهو نفع محض لا كدر فيه⁹³⁸.

هذه الآية فيها تعظيم المهاجرين والأنصار وهي مختصرة إذ حذف منها بأموالهم وأنفسهم وليست تكراراً لأن السابقة تضمنت ولاية بعضهم بعضاً وتقسيم المؤمنين إلى الأقسام الثلاثة وبيان حكمهم في ولايتهم ونصرهم وهذه تضمنت الثناء والتشريف والاختصاص وما آل إليه حالهم من المغفرة والرزق الكريم وتقدم تفسير أواخر نظيرة هذه الآية في أوائل هذه السورة⁹³⁹.

النموذج الخامس

⁹³⁵ أبو الحيان، البحر المحيط، ص 517 ج 4

⁹³⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 83 ج 10

⁹³⁷ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط 1، 1425

⁹³⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 89 ج 10

⁹³⁹ أبو الحيان، البحر المحيط، ص 517 ج 4

{يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتٍ هُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾} (التوبة 21)

الشاهد: (هُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ)

هُمَّ فِيهَا متعلقان بمحذوف خبر. (نَعِيمٌ) مبتدأ مؤخر. (مُّقِيمٌ) صفة. والجملة الاسمية في محل جر صفة لجنات⁹⁴⁰. " هم " أعظم درجة عند الله " من أهل السقاية والعمارة عندكم " وأولئك هم الفائزون " لا أنتم والمختصون بالفوز دونك⁹⁴¹.

وأتى ثالثاً بقوله: وجنات لهم فيها نعيم مقيم ، أي دائم لا ينقطع⁹⁴².

النموذج السادس

{وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ أُنْذِنَ لِي وَلَا تَفْتِنِي ۗ أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ۗ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿٤٩﴾} (التوبة 49)

الشاهد: (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ أُنْذِنَ لِي وَلَا)

(وَمِنْهُمْ) متعلقان بمحذوف خبر مقدم، والواو للاستئناف. (مَّنْ) اسم موصول في محل رفع مبتدأ مؤخر⁹⁴³.

نزلت في بعض المنافقين استأذنوا النبي صلى الله عليه وسلم في التخلف عن تبوك ولم يُبدوا عذراً يمنحهم من الغزو ، ولكنهم صرّحوا بأنّ الخروج إلى الغزو يفتنهم لمحبة أموالهم وأهليهم ، ففضح الله أمرهم بأنهم منافقون: لأن ضمير الجمع المجرور عائد إلى (الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر) (التوبة : 45)⁹⁴⁴

النموذج السابع

⁹⁴⁰ أحمد عبيد الدعاس – أحمد محمد حميدان – اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

⁹⁴¹ (5) الزمخشري، الكشاف، ص25 ج3

⁹⁴² أبو الحيان، البحر المحيط، ص23 ج5

⁹⁴³ أحمد عبيد الدعاس – أحمد محمد حميدان – اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

⁹⁴⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص220 ج10

{الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ
فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (التوبة 79)

الشاهد: (وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

(وَهُمْ) متعلقان بمحذوف خبر. (عَذَابٌ) مبتدأ. (أَلِيمٌ) صفة والجمله معطوفة على ما قبلها⁹⁴⁵.
والجمله: ولهم عذاب أليم عطف على الخبر، أي سخر منهم وقضى عليهم بالعذاب في الآخرة⁹⁴⁶.
وقال الأصم: أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقبل معاذيرهم الكاذبة في الظاهر، ووبال فعلهم عليهم
كما هو، فكأنه سخر منهم ولهذا قال: ولهم عذاب أليم، وهو عذاب الآخرة المقيم انتهى. وفي هذه الآية دلالة على
أن لمز المؤمن والسخرية منه من الكبائر، لما يعقبهما من الوعيد⁹⁴⁷.

النموذج الثامن

{لَيْكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُقَلَّبُونَ} (التوبة 88)

الشاهد: (وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ)

(هُمُ) متعلقان بمحذوف خبر المبتدأ الخيرات. (الْخَيْرَاتُ) مبتدأ مؤخر وجمله لهم الخيرات في محل رفع
خبر المبتدأ أولئك⁹⁴⁸. وعُظفت جملة: (وأولئك لهم الخيرات) على جملة (جاهدوا) ولم تُفصل مع جواز الفصل
ليُدلَّ بالعطف على أنّها خبر عن الذين آمنوا، أي على أنّها من أوصافهم وأحوالهم لأنّ تلك أدلّ على تمكّن مضمونها
فيهم من أن يُؤتى بها مستأنفة كأنّها إخبار مستأنف. والإتيان باسم الإشارة لإفادة أنّ استحقاقهم الخيرات والفلاح
كان لأجل جهادهم⁹⁴⁹.

النموذج التاسع

⁹⁴⁵ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط1، 1425

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص274 ج10⁹⁴⁶

⁹⁴⁷ أبو الحيان، البحر المحيط، ص76 ج5

⁹⁴⁸ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط1، 1425

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص290 ج10⁹⁴⁹

{لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ
وَرَسُولِهِ ۗ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩١﴾} (التوبة 91)

الشاهد: (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ۗ)

(ما على المحسنين) الجار والمجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم وما نافية لا عمل لها. (مِنْ سَبِيلٍ)
من حرف جر زائد. (سَبِيلٍ) اسم مجرور لفظاً مرفوع محلاً على أنه مبتدأ مؤخر⁹⁵⁰.

والجملة: ما على المحسنين من سبيل واقعة موقع التعليل لنفي الحرج عنهم وهذه الجملة نُظِمَتْ نَظْمَ
الأمثال. فقولها: (ما على المحسنين من سبيل) دليل على علّة محذوفة. والمعنى ليس على الضعفاء ولا على من
عُطِفَ عليهم حرج إذا نصحوا لله ورسوله لأنهم محسنون غير مسيئين وما على المحسنين من سبيل، أي مؤاخذاة أو
معاقبة والمحسنون الذين فعلوا الإحسان وهو ما فيه النفع التام⁹⁵¹.

ومعنى: لا سبيل عليهم: لا جناح عليهم. ولا طريق للعاتب عليهم⁹⁵².

النموذج العاشر

{وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ ۗ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٩٨﴾
} (التوبة 98)

الشاهد: (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ) (عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ)

(وَمِنَ الْأَعْرَابِ) الواو استئنافية ومتعلقان بخبر مقدم محذوف (مَن) موصولة مبتدأ (يَتَّخِذُ) مضارع
مرفوع فاعله مستتر والجملة صلة (ما) موصولة مفعول به أول (يُنْفِقُ) مضارع فاعله مستتر والجملة صلة (مَغْرَمًا)
(وَيَتَرَبَّصُّ) معطوف على يتخذ وإعرابه مثله (بِكُمُ) متعلقان ببيتربص (الدَّوَائِرَ) مفعول به
(عَلَيْهِمْ) متعلقان بالخبر المقدم (دَائِرَةُ) مبتدأ مؤخر (السَّوْءِ) مضاف إليه⁹⁵³. وجملة: (عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ)
دعاء عليهم وتحقير، ولذلك فُصِلَتْ⁹⁵⁴.

⁹⁵⁰ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص294 ج10⁹⁵¹

⁹⁵² الزمخشري، الكشاف، ص291 ج2

⁹⁵³ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

⁹⁵⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص13 ج11

النموذج الحادي عشر

{وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ^ط وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ^ط مَرْدُوا عَلَى الْإِنْفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ^ط نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ^ج
سُعَدِيهِمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ { (التوبة 101)
الشاهد: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ^ط)

(وَمِمَّنْ) الواو استئنافية من: حرف جر ومن: اسم موصول والمجرور متعلقان بخبر مقدم محذوف (حَوْلَكُم) ظرف مكان متعلق بصلة الموصول المحذوفة والكاف مضاف إليه (مِنَ الْأَعْرَابِ) متعلقان بمحذوف حال (مُنْفِقُونَ) مبتدأ مؤخر مرفوع بالواو لأنه جمع مذكر سالم⁹⁵⁵.
وتقديم المجرور للتنبية على أنه خبر، لا نعت. و (مِنْ) في قوله (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم) للتبويض و (مِنْ) في قوله: (من الأعراب) لبيان (مَنْ) الموصولة⁹⁵⁶.

النموذج الثاني عشر

{لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا^ج لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِن أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ^ج فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن
يَتَطَهَّرُوا^ج وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ { (التوبة 108)
الشاهد: (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا^ج)

(فِيهِ) متعلقان بخبر مقدم محذوف (رِجَالٌ) مبتدأ مؤخر والجملة مستأنفة⁹⁵⁷. لقوله: (فيه رجال)
ووجه الجمع بين هذين عندي أن يكون المراد بقوله تعالى: (لمسجد أسس على التقوى من أول يوم) المسجد
الذي هذه صفته لا مسجداً واحداً معيناً، فيكون هذا الوصف كلياً انحصر في فردين المسجد النبوي ومسجد قباء،
فأيهما صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي دعوه فيه للصلاة في مسجد الضرار كان ذلك
أحق وأجدر، فيحصل النجاء من حظ الشيطان في الامتناع من الصلاة في مسجدهم، ومن مطاعنهم أيضاً، ويحصل
الجمع بين الحديثين الصحيحين. وقد كان قيام الرسول في المسجد النبوي هو دأبه⁹⁵⁸.

⁹⁵⁵ أحمد عبيد الدعاس – أحمد محمد حميدان – اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1، 1425

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 19 ج 11 ⁹⁵⁶

⁹⁵⁷ أحمد عبيد الدعاس – أحمد محمد حميدان – اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط1 1425

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 29 ج 11 ⁹⁵⁸

وثبت في الصحيح أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم بين الرجال الذين يحبون أن يتطهروا بأنهم بنو عمرو بن عوف أصحاب مسجد قباء. وذلك يقتضي أن المسجد الذي أسس على التقوى من أول يوم هو مسجدهم ، لقوله: (فيه رجال)⁹⁵⁹ .

النموذج الثالث عشر

{ إِنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ تَحِيَّءٌ وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١١٦﴾ }
(التوبة 116)

الشاهد: (لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)

(لَهُ) متعلقان بخبر مقدم (مُلْكُ) مبتدأ مؤخر والجملة خبر إن⁹⁶⁰. ومعنى الملك: التصرف والتدبير. وقد تقدم عند قوله تعالى: (مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ) الفاتحة: 4.⁹⁶¹

إن الله - وحده - مالك السموات والأرض وما فيهما ، وهو المتصرف فيهما بالإحياء والإماتة ، وليس لكم سوى الله من ولي يتولى أمركم ، ولا نصير ينصركم ويدافع عنكم⁹⁶².

النموذج الرابع عشر

{ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ }
(التوبة 128)

الشاهد: (عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ)

(عَزِيزٌ) خبر مقدم (عَلَيْهِ) متعلقان بعزير (ما) موصولة مبتدأ والجملة صفة لرسول⁹⁶³ .

⁹⁵⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 29 ج 11

⁹⁶⁰ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط 1، 1425

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 48 ج 11⁹⁶¹

⁹⁶² المنتخب لعلماء الأزهري

⁹⁶³ أحمد عبيد الدعاس - أحمد محمد حميدان - اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط 1، 1425

"عزيز عليه ما عنتم" أي شديد عليه شاق لكونه بعضاً منكم عنتم ولقاؤكم المكروه فهو يخاف عليكم سوء العقابة والوقوع في العذاب "حريص عليكم" حتى لا يخرج أحد منكم عن اتباعه والاستسعاد بدين الحق الذي جاء به "بالمؤمنين" منكم ومن غيركم "رؤوف رحيم"⁹⁶⁴.

والعزيز: الغالب. والعزة: الغلبة. يقال عزّه إذا غلبه. ومنه (وعزني في الخطاب) (ص:23)، فإذا عُدي بعلى دل على معنى الثقل والشدة على النفس. و(ما) مصدرية. و(عنتم): تعبتم. والعنت: التعب، أي شاق عليه حزنكم وشقاؤكم. وهذا كقوله: (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) (الشعراء: 3) وذكر هذا في صفة الرسول عليه السلام يفيد أن هذا خلق له فيكون أثر ظهوره الرفق بالأمة والحذر مما يلقي بهم إلى العذاب في الدنيا والآخرة. ومن آثار ذلك شفاعته للناس كلهم في الموقف لتعجيل الحساب. ثم إن ذلك يومئ إلى أن شرعه جاء مناسباً لخلقته فانتفى عنه الحرج والعسر قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (البقرة: 185) وقال: (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (الحج:78)⁹⁶⁵.

الخلاصة

1. أن الدراسة أكدت أن هناك علاقة وثيقة بين سياق المقام وسياق المقال، وقد تمثل ذلك جلياً في المعاني التي وردت في أثناء عرضها من قبل.
2. أن الدراسة أكدت على العلاقة بين علم النحو وعلم التفسير في فهم الآيات فهما صحيحا.
3. أن الدراسة أكدت دور علماء التفسير في إبراز معاني الجملة الاسمية في أثناء تفسيرهم، حيث لعبوا دوراً مهماً في إظهار أهمية هذه الجملة، وعلاقتها بالمعاني التفسيرية.
4. أن الجملة الاسمية أكثر لواحقاً من الفعلية، ذلك أنها قد تتركب من اسم وفعل؛ فكل ما يُكوّن الفعل في جملتها من لواحق تحمله معه وبذلك تحمل الجملة الاسمية الفعل ولواحقه، ثم تتميز عنه بأشكال أخرى، أو قل بلواحق على صور شتى.
5. أن الخبر في الجملة الاسمية توجد لواحق أحياناً للاسم الأول المرفوع فيها (المبتدأ) ومن لواحق المبتدأ الجملة الاسمية: التوابع: نعته، والعطف عليه وتوكيده والبدل منه وهناك لواحق أخرى وبذلك يتضح أن لواحق الجملة الاسمية تتعدد تعدداً واسعاً.

⁹⁶⁴ الزمخشري، الكشاف، ص 110 ج 3

⁹⁶⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 70 ج 11

6. يفسر لنا تنوع دلالة الجملة الاسمية بين الثبوت والدوام والتجدد، وذلك أنها تتداخل فيها كل مميزات الجملة الفعلية ولا عكس، ولهذا تحمل الاسمية من الدلالات ما لا تحمله الفعلية، ومن ذلك دلالة التأكيد مثلاً، وهي ما أشار إليه ابن الأثير في حديثه عن (الخطاب بالجملة الفعلية والجملة الاسمية والفرق بينهما).
7. ويظهر من الشواهد التي ساقها البحث أنه يقصد بدلالة التأكيد والمبالغة الجملة الاسمية أولاً وما فيها من مؤكّدات مثل (إنّ)، و(اللام) في خبرها، و(لام) الابتداء، و(لام) القسم.
8. أن التقديم للاسم في التركيب القابل لذلك يشعر بأهمية المقدم، فإن قيل مثلاً: فإذا قُدِّم (زيد) فقيل: زيد سافر كانت اسمية، وهذه الجملة الاسمية لا تشعر بثبوت ولا استمرارية، إلا أن هناك دلالات أخرى نتجت عن تغير موقع الكلمة، وفي الاسمية بُني الفعل على الاسم، فاحتمل الفعل ضميره، فتعددت الدلالة، فقد دلت الجملة على التأكيد لتكرّر الإسناد، وربما دلت على الاختصاص.
9. أن الجملة الاسمية تنقسم إلى قسمين، الاسم الظاهر والاسم المبهم.
10. أن عدد الاسم الظاهر يبلغ خمسة عشر اسماً.
11. أن الاسم المبهم يتكون من الاسم الضمير والاسم الإشارة والاسم الموصول.
12. أن الاسم الضمير يبلغ أربعة عشر اسماً. والاسم الإشارة يبلغ خمس عشرة اسماً. وأما الاسم الموصول يبلغ احد عشر اسماً.
13. أن تقسيمه من حيث الرتبة يبلغ أربعة عشر مثلاً.
- ولا يسعني أخيراً إلا أن أشكر الله على نعمائه عامة، وعلى توفيقه لي في إتمام هذا البحث خاصة، فإن أصبت فيه فله المنة والفضل، وإن أخطأت فذاك من جهلي وتقصيري وقلة علمي، كما أسأله عزوجل أن يجوز هذا العمل رضاه.

قائمة المصادر المراجع

- القرآن الكريم
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

- الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين. تحقيق د جودة مبروك. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط1. 2002.
- أحمد بن محمد الخراط، المجتبي من مشكل إعراب القرآن الكريم. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1426.
- أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدا، اسماعيل محمود القاسم. إعراب القرآن الكريم. دار المنير ودار الفاربي، دمشق. ط1 1425.
- أحمد قشب، الكامل في النحو والصرف والإعراب، ط2، دار الجليل، بيروت - لبنان، 1973م.
- أحمد بن محمد البنا. تحقيق شعبان محمد إسماعيل. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. عالم الكتب - مكتبة الكليات الأزهرية. 1407 - 1987
- ابراهيم علي السيد علي عيسى. فضائل السورة القرآن الكريم. دار السلام. ط4. 1428 هـ - 2007م.
- ابن آجروم، شرح الآجرومية، شرح: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة أم القرى، 1430 هـ - 2009م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد طاهر بن عاشور التونسي. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. الدار التونسية للنشر. تونس. 1984.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب. دار احياء التراث العربي. الكويت. ط1. 2000/1421.
- ابن الناظم، شرح ابن الناظم، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1420 هـ - 2000م.
- ابن عطية، المحرر الوجيز، دار ابن حزم.
- أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري، شرح ملحمة الإعراب، ت: د. أحمد محمد قاسم، ط1، دار الكلم الطيب، دمشق، 1425 هـ - 2005م.
- أبو السعود، أبو السعود بن محمد العمادي. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم المعروف بتفسير أبي السعود. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض. د. ط. د. ت.

- إبراهيم علي السيد علي عيسى. فضائل السورة القرآن الكريم. دار السلام. ط.4. 1428 هـ - 2007 م.
- أبو بكر أحمد بن مرو بن عبد الخالق العتكي البزار. تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله. البحر الزخار المعروف بمسند البزار. مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الغناطي الأندلسي. البحر المحيط. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1. 1998/1413.
- الإمام أبي محمد سعيد بن المبارك بن الدهان النحوي، شرح الدروس في النحو، ت: د. إبراهيم محمد أحمد الإدكاوي، ط1، مطبعة الأمان، 1411 هـ - 1991 م.
- أنس محمد الشامي، مقاييس اللغة دار الحديث، القاهرة، 1429 هـ - 2008 م.
- أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي الشافعي. لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي الحموي، ياقوت الرومي. معجم الأدباء. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط.1. 1993.
- الدرويش، محيي الدين الدرويش. إعراب القرآن الكريم وبيانه. دار الإرشاد. حمص. ط.3. 1992/1412.
- ديوان لبيد بن ربيعة العامري (174-198)، بتحقيق إحسان عباس، نشر وزارة الإعلام، الكويت 1984 م.
- الرازي، محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر الرازي. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب المعروف بتفسير الرازي. دار الفكر. بيروت. ط.1. 1981/1402.
- الزاويتي، محمد شكري أحمد الزاويتي. تفسير الضحاك. مطبعة دار السلام. القاهرة. ط.1. 1999/1419.
- الزحيلي، وهبة الزحيلي. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دار الفكر المعاصر. بيروت. ط.3. 1991/1411.
- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ط1، عالم الكتب، 1408 هـ - 1988 م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود. مكتبة العبيكان. الرياض. ط.1. 1998/1418.

- السفير أنطوان الدحداح، معجم لغة النحو العربي، راجعه: دز جورج متري عبد المسيح، ط3، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، 2001م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف المعروف بالسامين الحلبي. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق أحمد محمد الخراط. دار القلم. دمشق.
- الغلاييني مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط3، دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2003م.
- الفراء، معاني القرآن، ط3، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ - 1983م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1. 2006/1427.
- قطب، سيد قطب. في ظلال القرآن. دار الشروق. القاهرة. ط23. 1994/1415.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. النكت والعيون تفسير الماوردي. مراجعة السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية.
- محمود حسني مغالسة، النحو الشافي الشامل، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1418هـ - 1997م.
- الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ط1، البراعم للإنتاج الثقافي.
- المعجم المفصل في النحو العربي. عزيزة فؤال بابتي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1992م. ط1.
- المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية التابع لوزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية. بدون التاريخ. ط: 3.
- معجم لغة الفقهاء. أ.د. محمد القليجي. ص143. دار النفائس بيروت لبنان. ط1 1416هـ-1996م
- النحاس. أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي. معاني القرآن الكريم. تحقيق محمد علي الصبوي. مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة. ط1. 1989/1410.

- وهبة الزحيلي، التفسير الوسيط، ط1، دار الفكر، دمشق، 1422هـ - 2001م.
- المهري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي المهري الشافعي. تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن. إشراف هاشم محمد علي. دار طوق النحاة. بيروت. ط1. 2001/1421.

من أسس التسامح الديني وقواعده .. دراسة تحليلية في السيرة النبوية

أ.د. رقية طه العلواني

كلية الآداب. جامعة البحرين

drruqaia@yahoo.com

ملخص البحث

العالم ليس حلبة للصراع تكون الغلبة فيها للأقوى، بل هو كلٌّ متناسق كما خلقه الله سبحانه، حُلِق لأجل أن يتعاون فيه البشر على ما يحقق غاية الخلافة في الأرض. واقتضت حكمة الخالق سبحانه أن يمنح البشر حرية الاختيار، التي نجم عنها مواقف متباينة للبشر، فمنهم من آمن ومنهم من كفر. إلا أن ذلك الاختيار ليس مدعاة للعيش في حالة صراع متواصل أو تدمير لما خلق الله في الكون من موارد ومصادر تستقيم بها حياة الخلق على الأرض. وقد شكّلت هذه الرؤية الكونية الأساس الذي يقوم عليه التسامح الديني، وجاءت حياة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام تطبيقاً عملياً لتلك الرؤية وتجسيداً فعلياً لها. فلم تكن تعاليم النبي الكريم في ذلك، مثالية أو ضاربة في الخيال بل تمّ الالتزام بها وتطبيقها في حياته وبعد وفاته. لأنها تشكل عمق الرؤية الإسلامية للعالم الذي أراد القرآن. وهذا البحث دراسة لبعض تلك القواعد التي تبناها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في إطار الالتزام بمنظومة من القيم والمبادئ المعيارية، التي تضمن الوصول إلى هدف التسامح الديني المؤطر للسلام العالمي. ومن أهم هذه الأسس: رفض الصور النمطية والتعميم، المساواة، الملاحقة القضائية لممارسي التمييز العنصري. وتؤكد الدراسة أهمية التطبيق العملي في حياة المسلمين مثل هذه القواعد والأسس والإفادة مما يطبق منها في المجتمعات الغربية لمواجهة الإسلاموفوبيا وغيرها من نعرات الكراهية والتعصب ضد الإسلام والمسلمين.

أولاً: أسس التسامح الديني في عهد النبوة

كانت حياة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام أمّودجاً عملياً لآيات الكتاب المجيد التي شكّلت الإطار العام للتعامل بين البشر، القائم على العدل والحرية والحفاظ على الكرامة الإنسانية. وكان ذلك في حقبة زمنية

لم تكن الشعوب – أفرادًا ودولًا- تعرف فيه إلا الصراع مع المخالفين وسيادة منطق القوة والغلبة. وعندما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية لعصر الرسالة ، مضت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل في مجرى العلاقات الاجتماعية. وروح التسامح في الإسلام مبدأ أصيل ينبثق من مبادئه التي تلغي التعسف والتسلط على الآخرين بذريعة الاختلاف في اللون أو العرق أو الدين وتمحو آثار الإحنة على طبقة أو جنس ، وتكرس إشاعة الود والتراحم بين بني البشر لتنقية جوّ المجتمع من الشحناء والتناحر العنصري البغيض بكل صوره وأشكاله.

والتسامح في الإسلام يعني أن يكون لكل فرد في الأمة حق في أن يعتقد ما يراه حقًا، وأن تكون له الحرية في ممارسة شعائر دينه الذي اختاره كما يشاء، وأن يكون أهل الأديان المختلفة أمام قوانين الدولة سواء¹.

وروح التسامح أساس يظهر في حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الإنسانية من البرّ والرحمة والإحسان وهي أمور لا تستقيم الحياة الإنسانية بدونها خاصة في المجتمع الواحد والأمة الواحدة. وقد مدت تلك الأسس جذورها عمقًا في التاريخ الإسلامي².

الأساس الأول: رفض الصور النمطية والتعميم

يعد مصطلح الصور النمطية من المصطلحات الشائعة في مجال العلوم الاجتماعية، ويأتي بمعنى صور ذهنية عن شخص أو جماعة لا تستند إلى معرفة موضوعية أو حتى رغبة في المعرفة، ولكنها تركز فقط على أحكام مسبقة وقوالب جاهزة يُوضع فيها هذا الشخص أو المجموعة. وقد علّم القرآن الكريم الناس منذ بدايات نزوله رفض النظرة النمطية تجاه الآخرين. ولم يجعل العلاقة بين الناس حتى من الكفار والمشركين في سياق واحد بل تختلف تلك العلاقة وفق معايير متعددة.

ومما يؤكد هذه الحقيقة أن ثمة آيات ونصوص عديدة في القرآن الكريم تحدثت عن "فئة"، و"طائفة" و"فريق" و"كثير" وهي مصطلحات تدل بوضوح على عدم وجود توجه نمطي إزاء المختلف في الدين في القرآن الكريم:

1 - علي حسن الحزبوطلي، الإسلام وأهل الذمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الكتاب التاسع والأربعون، 1969م، ص 95.

2 - انظر في ذلك كله: رقية طه العلواني، ماذا قدم النبي الكريم للإنسانية، دمشق، دار النهضة، 2008م، ص 69 وما بعدها.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾³ وقوله عز وجل: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾⁴. وقوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَأَ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾⁵. وقوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾⁶. وقوله: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ حَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ هُمُ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾⁷. وقوله: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾⁸.

وحين يتحدث القرآن عن الصفات السلبية لبعض اليهود والنصارى أو غيرهم، تأتي النصوص في غاية التخصيص والدقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾⁹. وقوله: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾¹⁰.

كل هذه النصوص جاءت تأكيداً لنفي النمطية عن العلاقة بمن يختلف في المعتقد. فالمخالف ليس جنساً واحداً وإن كثر فيه السوء أحيانا في زمن ما أو بيئة معينة. والقرآن حين يقدم هذه النماذج، إنما يعرض لواحدة من أخطر حلقات التمييز والتنميط القائم على الدين والمعتقد.

كما ينبه إلى خطورة الوقوع في النظرة النمطية التي تقوم على أساس التعميم والإطلاق والنظر إلى الأمم والشعوب على أنها شريحة واحدة دون تمييز أو تفرقة بين الأفراد والأشخاص، وهو أمر في غاية الإنصاف والعدل، باتت تفتقده أكثر الأنظمة العالمية ادعاء للمساواة والعدالة.

3 - سورة المائدة: 65.

4 - سورة البقرة: 78.

5 - سورة آل عمران: 75.

6 - سورة آل عمران: 113.

7 - سورة آل عمران: 199.

8 - سورة الأعراف: 159.

9 - سورة آل عمران: 78.

10 - سورة آل عمران: 69.

وقد أثبتت الدراسات الاجتماعية الحديثة خطورة التنميط ودوره في توجيه الإدراك والعمليات المعرفية المنبثقة عنه، فإن تأثيره في توجيه تفاعل الفرد مع الآخرين وسلوكه تجاههم أكثر وضوحًا وأشد خطرًا.

فكثير ما يعتمد الفرد على الصورة النمطية كأطر معرفية توجه سلوكه وتفاعله مع الآخرين فيسلك تجاههم على نحو يتسق مع هذه الصور وينسجم مع محتواها دون تفرقة أو تمييز بينهم¹¹.

ويبرز أثر التنميط في واقع الأقليات المسلمة في المجتمعات المعاصرة بشكل واضح. كما تلعب الكثير من وسائل الإعلام المختلفة دورًا أساسيًا في نشر أفكار التنميط الممنهج عبر وسائل التواصل الاجتماعي من خلال ، نشر صور نمطية عن الإسلام والنبي الكريم عليه الصلاة والسلام والمسلمين. كما تقوم بتكرار عرضها الكثيف المبرمج بأشكال وصور مختلفة، في نشرات الأخبار والمقالات والتقارير والتحقيقات والوثائقيات، وفي أعمال أدبية فنية مكرسة لغاية وضع صورة نمطية عن الإسلام والمسلمين، يصعب نزعها بعد ذلك.

وقد يعبر عن التنميط بالقبولبة أو بالصورة الذهنية التي هي في الأصل مفهوم عقلي شائع بين افراد جماعة معينة يشير الى اتجاه هذه الجماعة الأساسي نحو شخص معين أو نظام ما أو طبقة بعينها ، أو جنس بعينه¹².

وفي الوقت الذي يظن بعض الباحثين أن معالجة النمطية والتعميم ظهرت بوادرها مع الفكر الخلدوني وكارل مانهايم وكينيث بولدنك، فإن الدارس للسيرة النبوية يدرك أن النبي الكريم عليه الصلاة والسلام عالج النمطية في المجتمع واستطاع تطبيق التعاليم القرآنية وجعلها واقعا معاشا رغم صعوبة الظروف في المجتمعات العربية آنذاك.

فقد اعتبر القرآن البشرية أسرة واحدة تشترك في العبودية لله، والبنوة لآدم، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.

كما استطاع النبي الكريم عليه الصلاة والسلام تطبيق ذلك وإرشاد المسلمين إليه من خلال مواقفه العملية المختلفة وأعلنه أمام الحشود في فتح مكة كواحد من المبادئ والقيم التي يقوم عليها هذا الدين، ومنها عن ابن

¹¹ -John M. Darelly and Russell H. Fazio, Expectancy Confirmation Processes Arising in the Social Interaction Sequence, American Psychologist, vol. 35, no. 10 (October 1980), pp. 867-881.

¹² - زينة الصفار، نظرية الصورة الذهنية واشكالية العلاقة مع التنميط، على الرابط الإلكتروني:

<https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=4233>

عُمَرَ : " أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَظَبَ النَّاسَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ فَقَالَ : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُيْبَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاظَمَهَا بِأَبَائِهَا ، فَالنَّاسُ رَجُلَانِ بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيمٌ عَلَى اللَّهِ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَبِيٌّ عَلَى اللَّهِ ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ ، قَالَ اللَّهُ : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)¹³.

من هنا ظهرت أبهى أشكال العدالة مع الآخرين في المجتمع المسلم الأول التي كانت انعكاسًا واضحًا لمبدأ رفض التمييز والقبولية. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾¹⁴.
والعدل والإنصاف منهجٌ دقيقٌ يُمثِّلُ جميع صور القسط والعدل مع القريب والبعيد، المخالف والموافق دون تمييز بين مسلم أو غير مسلم بل ينهى عن جميع صور الجور والظلم مع كلِّ أحد. فمبدأ الظلم محرّم بكل حال، فلا يجز لأحد أن يظلم أحدًا مهما اختلف معه¹⁵.

فَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ أَفَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْبَرَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقْرَبَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا كَانُوا وَجَعَلَهَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ فَبَعَثَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ رَوَاحَةَ فَحَرَصَهَا عَلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ أَنْتُمْ أَبْغَضُ الْخَلْقِ إِلَيَّ قَتَلْتُمْ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكَذَبْتُمْ عَلَى اللَّهِ وَلَيْسَ يَجْمَلُنِي بُغْضِي إِلَّاكُمْ عَلَى أَنْ أَحِيفَ عَلَيْكُمْ قَدْ حَرَصْتُ عِشْرِينَ أَلْفَ وَسَقِي مِنْ تَمْرٍ فَإِنْ شِئْتُمْ فَلَكُمْ وَإِنْ أَبَيْتُمْ فَلِي فَقَالُوا يَهَذَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ قَدْ أَخَذْنَا فَاخْرَجُوا عَنَّا"¹⁶.

ويتضح هذا المعنى في العدل وذكر محاسن من يختلف معه في الدين في كلام النبي الكريم وذكره لمحاسن النجاشي وعدله وصدقه حين قال لهم: " إن بها ملكًا لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه"¹⁷. فالنجاشي كان نصرانيًا آنذاك، وخرج المسلمون إلى الحبشة المسيحية دون أن يخطر ببال أحدهم أن يتساءل عن مشروعية اللجوء إلى نصراني والاحتماء به.

13 - رواه الترمذي (3270)

14 - سورة المائدة: 8.

15- ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ، ج2، ص247 - 247.

16 - مسند أحمد، مسند جابر بن عبد الله، رقم 14425.

17 - أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي الأندلسي، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق: محمد كمال الدين، عالم الكتب، بيروت، 1997م، ج1، ص 240

ولم يجد الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك شيئاً من الحساسية التي قد يظنها البعض من أصحاب النظرة القاصرة عائقاً تحول دون التعامل مع النجاشي بدعوى أنه غير مسلم فكيف نلجأ إليه ونطلب الحماية منه. وقد أدرك الصحابة رضوان الله عليهم تلك المعاني وتشربوا بها، فلم يغمطوا مخالفيهم حقهم من الثناء لمجرد العصبية أو الوقوع في فخ التنميط والتعصب.

واستمر النبي الكريم في ترسيخ هذا الأساس في التسامح عملياً من خلال عشرات المواقف الواضحة الحاسمة في ذلك ليرسخ في الأفراد والمجتمع هذه القيم ويجعل منها منظومة حاكمة لتأسيس التسامح والسلام. ومن ذلك أيضاً ما جاء عن عبد الله بن يسارٍ عن قُتَيْبَةَ امْرَأَةٍ مِنْ جُهَيْنَةَ أَنَّ يَهُودِيًّا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّكُمْ تُنَدِّدُونَ وَإِنَّكُمْ تُشْرِكُونَ تَقُولُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتُمْ وَتَقُولُونَ وَالْكَعْبَةَ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَجْلِفُوا أَنْ يَقُولُوا وَرَبِّ الْكَعْبَةِ وَيَقُولُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شِئْتُمْ¹⁸.

وعن عائشة رضي الله عنها أن يهودية دخلت عليها فدكرت عذاب القبر فقالت لها أعاذك الله من عذاب القبر فسألت عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عذاب القبر فقال نعم عذاب القبر قالت عائشة رضي الله عنها فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلى صلاة إلا نعوذ من عذاب القبر¹⁹.

والمتتبع لعشرات المواقف في السيرة النبوية المباركة، يلحظ حرص النبي الكريم عليه الصلاة والسلام على تفعيل هذه القيم وحماية المجتمع من كل بوادر الكراهية والتعصب التي تعد من أهم ما يهدد السلم والأمن المجتمعي بكافة صوره. وهذا من أعظم ما تميزت به السيرة النبوية؛ تلك المتابعة الحثيثة والتطبيق العملي لأوامر القرآن وتشريعاته. ولم تكن تلك القيم السامقة نابعة من ضعف إزاء المخالفين في الدين أو تهاون في التمسك بالدين وشرائعه، بل كانت نابعة من مقومات القوة المتمثلة في القدرة على إيصال رسالة القرآن وقيمها بالحسنى والأخلاقيات الراقية في التعامل مع الغير. فالمجتمع ليس ساحة حرب وصراع واعتداء على الحقوق. أما إن صدر اعتداء من قبل أي طرف من الأطراف، فتحقيق العدالة والحفاظ على أمن المجتمع من المسلمات التي لا يمكن تضييعها.

18 - أخرجه النسائي، سنن النسائين الأيمان والندور، رقم 3713. أخرجه: أحمد 43/45، رقم 27093، والحاكم 297/4، وصححه ووافقه الذهبي.

19 - صحيح البخاري. 1283. الجنائز. ما جاء في عذاب القبر.

الأساس الثاني: المساواة بين البشر

البشرية في عمومها أسرة واحدة ترجع في أصل خلقتها ونشأتها إلى نفس واحدة هي نفس آدم عليه السلام أبو البشر. وقد قرر القرآن الكريم هذا المبدأ في مفتتح سورة النساء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾²⁰

من هنا جاءت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية إلى إحياء الشعور بالتعاطف الأخوي الإنساني، مؤكدة وشائج الترابط النسبي بين أفراد الإنسانية في شتى الأزمنة والعصور بما يدعم ذلك الترابط والتعاون المسوق إلى تبادل المنافع والخير وتحقيق المحبة والوئام للبشرية أجمع.

كما قرر القرآن الاختلاف كحقيقة إنسانية طبيعية، وتعامل معها على هذا الأساس. فالإنسانية واحدة وقد خلقت من نفس واحدة. وهذه الوحدة ليست وحدة في الأصل فحسب بل في الهدف كذلك وهو التعارف.

والغاية من التقسيم إلى شعوب وقبائل إنما هي التعارف لا التخالف، والتعاون لا التخاذل، والتفاضل بالتقوى والأعمال الصالحة التي تعود بالخير على المجموع والأفراد، والله تعالى رب الجميع يرقب هذه الأخوة ويرعاها، وهو يطالب عباده جميعًا بتقريبها وصيانتها. فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾²¹.

وأكد النبي الكريم هذه المعاني طوال فترة حياته قولاً وعملاً وفي يوم فتح مكة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم فتح مكة فقال يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية ونعاطفها بأبائها فالناس رجالان برّ تقيّ كريم على الله وفاجر شقيّ هين على الله والناس بنو آدم وخلق الله آدم من تُراب²². فليس ثمة شرعية لتعصب قومي أو تمييز عنصري أو عرقي. وعلى هذا ألغى الإسلام كل مصادر الفرقة والحقد والخصومة والنزاع بين الناس من أي دين كانوا. وكانت السيرة النبوية تطبيقاً لهذه المبادئ.

20 - سورة الحجرات: 13.

21 - سورة النساء: 1.

22 - رواه الترمذي، باب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم 3193.

هذا التنوع لا يعني بالضرورة التنافر المطلق أو التضاد المؤدي إلى نفي الطرف الآخر وإلغاء وجوده. وإنما يعني ضرورة الاعتراف والإيمان بالتعدد والتنوع لتحقيق التفاعل بين أشكال متنوعة من الصور والأفكار. فالتباين والاختلاف والتنوع ليست عوامل هدم بل هي في الحقيقة عوامل تحفيز فكري واستنفار ذهني تقوم على ركائزه حركة الحياة الإنسانية المتفاعلة.

ومن الطبيعي أن ينتج عن هذا التفاعل أن تتلاقى الأفكار أو تتنازع وقد تتصارع كذلك، ومن هنا ينشأ الحوار والنقاش والجدال لعرض تلك الأفكار وطرحها. ولا يمكن أن يخلو بشر من الحاجة إلى تلك الأولويات الذهنية في طرح أفكاره والتصريح بتصويراته بقطع النظر عن طبيعة تلك الأفكار أو كيفية عرضه لها²³.

ويظهر تطبيق هذه المبادئ في مواقف النبي الكريم عليه الصلاة والسلام ومنها: وعن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب قالا جاء أعرابي إلى رسول الله فقال إن قومي أسلموا فزادهم الإسلام فقرًا فالتفت رسول الله إلى رجل كان دفع إليه نفقة فقال قد أنفقت ما كان معي فقال يهودي خلف رسول الله هذا رجل يعطيك ورقًا يسلفك في تمر حائط كذا وكذا فقال رسول الله لا تسمي لك حائطًا ولكن تسلفنا في تمر مسمى في كيل معلوم إلى أجل معلوم فبايعه اليهودي ثم حلّ ورقًا معه فقال رسول الله ادفعها إلى الأعرابي الحق فأغث بما قومك فخرج رسول الله في جنازة فلما وضع الميت في قبره وحثوا عليه قام اليهودي فقال يا محمد ألا تقضين تمرني فوالله ما أعلمكم يا بني عبد المطلب ألا تطلون الناس بحقوقهم فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه والله لولا مجلسه لوجأت أنفك، فقال رسول الله يا عمر أنت إلى غير هذا أحوج أن تأمره فيحسن طلبي وتأمرني فأحسن قضاءه. انطلق معه إلى حائط كذا وكذا وهو الذي كان أراد من رسول الله فأبى أن يسميه له فأدخله فقل لفلان يكشف له عن الطعام فيريه إياه فإن رضيه فمره فليوقه ماله وكل له كذا وكذا صاعًا بشتمك إياه فانطلق به عمر فأراه فرضي فكال له كما أمر به رسول الله فقال اليهودي لعمر: إنه لم يكن بقي شيء مما وجدنا في كتابنا مما وصف لنا موسى عليه السلام إلا قد رأيناه في محمد إلا الحلم فقد رأيناه الآن منه فأنا أشهدك أنني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وأشهدك أن نصف ما أملك صدقه على من آمن

²³ - زاهر عوض الألمعي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، بدون تاريخ، ص 27.

بمحمد فقال عمر أنه قد حقت علي نصيحتك لا يسعهم كلهم ولكن اجعله لمن مع رسول الله ففعل ثم أن اليهودي مات فخرج رسول الله فحمل سريره على عاتقه الأيمن وحمل على أيضا سريره على عاتقه الأيسر²⁴.

إن ما قام به النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في هذه الواقعة ، يعد من أهم وسائل تنشئة المجتمع على التسامح والتفهم العملية ، التي لا يتعلم الأفراد تنفيذها وحمايتها دون ممارسات واضحة. ويؤكد علماء النفس اليوم أنه على الرغم من أن الصورة النمطية قد تنشأ كنتاج لتجارب يتعرض لها البعض مع الطرف محل الصورة النمطية، فإن هذا لا يمنع وجود مسببات أخرى لبناء الصور النمطية، كالتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الفرد في عائلة، والتعليم الذي يتلقاه بالمدارس، فضلا عن دور المؤسسات الدينية التي يتردد عليها الأفراد، والتي غالبا ما تتجه إلى بناء صورة نمطية سلبية عن المجموعات الاجتماعية المختلفة عنه²⁵.

ولعل ظهور الإسلاموفوبيا في العديد من المجتمعات المعاصرة اليوم ، يعد من إشكاليات غياب أساليب التنشئة الإيجابية التي قام بها النبي الكريم في المجتمع المسلم الأول. فقد كان التسامح والتعايش شعارًا واقعيًا يعيشه المسلمون وغيرهم في رحاب الأمة الواحدة والمجتمع الواحد، امتثالاً لنصوص الوحي وأوامره. فلم يكن الأمر مقتصرًا على تنزيل الآيات الكريمة التي تحضّ المسلمين على العدالة ورفض كافة أشكال التمييز والقبول والصور الذهنية عن الآخرين ، بل امتد ذلك إلى الواقع العملي والتطبيق اليومي.

ففي الوقت الذي تظهر فيه اليوم العديد من المبادرات الأكاديمية والاجتماعية في الدول الغربية لمحاولة فهم أسباب الإسلاموفوبيا (على سبيل المثال)، والقضاء عليها ، كتنظيم العديد من المؤتمرات الأكاديمية، وتأسيس مراكز بحث لدراسة الإسلاموفوبيا، ونشر دوريات أكاديمية عن تلك الظاهرة، فضلا عن ظهور حركات اجتماعية تهدف إلى تغيير الصورة النمطية عن “المسلمين” من خلال نشر فيديوهات على مواقع التواصل الاجتماعي، إلا أن ذلك كله لم يمتد ليمنع وقف استمرار ظهور صورة المسلمين النمطية في الإعلام الغربي²⁶.

²⁴ - رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین وقال عنه صحیح الإسناد، انظر: المستدرک علی الصحیحین، ج2، ص 37. صحیح ابن حبان، ج1، ص 521. علي بن ابي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1407هـ، ج8، ص 240. ورواه البيهقي في السنن الكبرى، مرجع سابق، ج6، ص 52.

²⁵ David Schnieder, The psychology of stereotyping, New York, The Guilford Press, 2004, p. 15

²⁶ - بتصرف عن: الصور النمطية والعلاقة بين المجتمعات .. معضلة الإسلاموفوبيا على الرابط الإلكتروني:

https://rawabetcenter.com/archives/23481 . شوهده بتاريخ 2020/7/27م. وانظر كذلك كتابنا: فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية ، جائزة نايف العالمية في السنة النبوية (الدورة الأولى)، الرياض، 2005م ، ص 45 وما بعدها.

الأساس الثالث: الملاحقة القضائية لممارسي التمييز العنصري

لعل من أهم الخطوات التي اتخذها النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في إرساء دعائم التسامح الديني ، ما قام به من تحويل تلك القيم الأساسية المتمثلة في العدالة ورفض التنميط والقبول والمساواة والحرية في التعامل بين أفراد المجتمع بصرف النظر عن خلفياتهم العرقية والدينية وغيرها. فقد استطاع عليه الصلاة والسلام تحويل المعايير الشرعية إلى مرجعية ومصدر قانوني يتم الاحتكام إليها في تسوية المنازعات.

فلأجل أن تتحول تلك القيم إلى قواعد ومواد رافعة للمنازعة وحاسمة للخلاف ، لا بد أن يراعى في صياغتها الإلزام القضائي ؛ لذا لا بد من المعالجات القانونية حتى تكون نصوص المعايير الشرعية مصدراً يعتد به في الفصل في المنازعات ومرجعاً فاصلاً وفاعلاً في حسم ورفع المنازعات.

وتعد وثيقة المدينة أول خطوة في سبيل تحويل قيم التسامح الديني إلى مواد ملزمة قضائياً. وهي أول وثيقة تفصيلية، بين المسلمين وأهل الكتاب، تضمن لليهود ولكافة المواطنين في المدينة حرية الاعتقاد، والفكر، وحقوق المواطنة الكاملة، هي الوثيقة المعروفة بوثيقة المدينة.

" ويهود أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم .. وأن بطانة يهود كأنفسهم إلا من ظلم وأثم. فإنه لا يوتغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته...ومن تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ...ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ..على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم .. وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.."27.

وهنا يبرز السبق النبوي في إرساء هذه القاعدة القضائية العظيمة ، إذ إن حاجة أي مجتمع من المجتمعات إلى تنظيم العلاقات بين أفرادها وجماعاته بواسطة سلطات مؤهلة للقيام بهذا الدور، تدفع إلى القيام بمثل هذه الخطوة التي قام بها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

27 - محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعهد النبوي، والخلافة الراشدة، بيروت، 1990م، ص 15-21.

لقد أحدث النبي الكريم بهذا التطبيق العملي تغييراً جذرياً للأوضاع الفاسدة التي كانت تسود العالم في التعامل بين الأفراد ، وذلك من خلال الإلزام القضائي لتحقيق العدالة ونفي كافة أشكال التمييز بين الناس أمام السلطة القضائية. وهكذا تحقق الناس من صدق الرسالة ونبل مقاصدها من نمط السلوك العملي الظاهر للعيان عند المتوسمين بمبادئها، وسماحتهم وعدلهم وأمانتهم ووفائهم وشفافية تعاملهم مع الناس جميعاً على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم.

وإن المجتمعات المعاصرة اليوم أحوج ما تكون إلى مواجهة كافة أشكال الكراهية والعنف والتصدي لها وملاحقتها قضائياً لإيقاف ما يمكن أن تولده من أعمال وجرائم تجاه الأقليات المسلمة بشكل خاصة ، التي تعد أكثر عرضة من غيرها لمثل هذه الموجات.

وقد قامت بعض المؤسسات في البلدان الغربية باتخاذ بعض الخطوات لمواجهة كارثة الإسلاموفوبيا ومنها مركز الرئيس جيمي كارتر الذي عقد ندوة دولية جمعت علماء، وصحافيين، وناشطين في المجتمع المدني، وقادة دينيين، بهدف صياغة استجابة استراتيجية ومستدامة لمعالجة رهاب الإسلام. وخلصت الندوة إلى أن الأشخاص ذوي النية الحسنة يتحملون مسؤولية إعلاء الصوت والتكلم بصراحة لمساءلة من يسعى إلى التفريق عن طريق الانتقاص من الآخرين. وقد أكدت الندوة ضرورة الإفادة من القوانين التي تركز حقوق الإنسان والحقوق المدنية لمكافحة رهاب الإسلام خاصة وأن هذه القوانين استعملت لمكافحة جميع أشكال التمييز الأخرى.³⁰

وقد ذكرت الأستاذة هدى عبادي ضرورة الاهتمام بالملاحقات القضائية لمثل هذه الانتهاكات ضد المسلمين: (منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، نال الإسلام نصيبه من تشويه السمعة، والمسلمون من الوصم. فنما الشباب المسلم في الغرب على وقع الفحص والتدقيق والتشهير والتنمر الأميركية لا لشيء إلا بسبب ديانتهم. خلال فترة حملة الانتخابات من العام 2016م ، بات الخطاب المعادي للإسلام شكلاً مقبولاً من أشكال التعصب غرضه بث أجواء الخوف وحصد أصوات انتخاوية. لكن التعصب ضد المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية يستند إلى شبكة تمويل كبيرة. في الواقع، شهد العنف ضد المسلمين زيادةً هائلةً في عام اقترن في الأذهان بأعمال داعش الوحشية والخطاب السياسي المعادي للإسلام)³¹.

³⁰ https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/countering-isis/symposium-report_final_arabic.pdf

³¹ - هدى العبادي، مركز كارتر يعمل من أجل فهم إن تلامي رهاب السلام ومكافحته،

https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/countering-isis/symposium-report_final_arabic.pdf

وإلى أن يتجاوز العالم المعاصر حالة التنافر البغيض والتضاد المنكر بين المثل العليا السامية التي يؤمن بها أغلبية قاطنيه ، باعتبارها مسلمات إنسانية لا يسع العاقل غير الإيمان بها، وبين الواقع المضاد حدّ المنافاة لتلك المثل السامية، فإن عملية إزالة الصورة المشوهة عن الإسلام والمسلمين، لا سبيل للخلاص منها إلا بالتغيير السلوكي الإيجابي الفعّال من قِبل المسلمين القاطنين في الغرب أولاً، ومحاوره الشعوب بلسان الحال لا المقال، مع الأخذ بعين الاعتبار كافة القواعد والأسس التي أرساها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في سبيل حماية المجتمع من الوقوع في براثن التعصب والكرهية.

بيد أن هذا الدور لا يمكن للمجتمعات المسلمة أن تلعبه إلا من خلال العودة إلى هويتها الحضارية الإسلامية والاعتزاز بها وبدورها في تقديم الإسلام. كما أنه من الضروري أن يكون نمط الحياة المعيشية التي يحياها المسلمون في مجتمعاتهم ، أئموذجاً يتحاورون من خلاله مع الآخر سواء أكان ذلك في البلدان المسلمة أو في المجتمعات الأوروبية ذاتها ، من خلال ممارسة ألوان العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية مع الآخر هناك.

ولعلّ أوضح دليل على فعالية هذه الوسيلة الشواهد التاريخية التي تؤكد دور التجار المسلمين في نشر الإسلام في دول جنوب شرق آسيا وأفريقيا أثناء رحلاتهم التجارية. فقد شقّ الإسلام طريقه عبر التجار المسلمين الذين حاوروا أهل البلاد بسلوكياتهم قبل أقوالهم.

يقول الرحالة جوزيف تومسون في تقرير له نشرته مجلة التايمز:

" إذا بلغنا غربي أفريقيا والسودان الأوسط نجد الإسلام كجسم قوي تدب فيه روح الحياة والنشاط وتتحرك فيه عوامل الحماسة والإقدام كما كان في أيامه الأولى فترى الناس تدخل فيه أفواجاً أفواجاً وتقبل عليه بإقبال عجيب شبه أيامه السالفة ترى فيه أشعة نوره منبعثة من شوارع سيراليون وأخذة في إنارة بصائر القبائل المنحطة في وهاد الجهالة الآكلة لحوم البشر عند منبع النيجر.

وقد كانت أعظم فتوحات الإسلام في أواسط السودان وغربه كانت على يد جماعة سليمي الطوية منخفضة الجناح وفي الأزمان الحاضرة كان القائم بأمره تاجراً ذا همة وإقدام.. وكان يجهد نفسه لنشر لواء ديانته.. ونتج عن ذلك أن أشرقت شمس الإسلام في سماء هذه الجهة بأجمعها"³².

32 - نقلاً عن أنور الجندي، الإسلام يزحف بقوته الذاتية في أفريقيا، مجلة حضارة الإسلام، العدد الرابع، السنة العاشرة، جمادى الآخرة 1389هـ/أيلول 1969م.

ولئن كانت الفترات الماضية لم تؤكد بالقدر الكافي ضرورة هذه الخطوة وأهميتها، فإن المرحلة الراهنة أكبر شاهد على حتمية هذا الحل وضرورة الانصياع له. وهذه الخطوة ليست نظرية البتة وإنما هي ضرورة حيوية لا يمكن أن يتصور بدونها تقدماً حقيقياً في مجال الحوار العملي مع الآخر.

ومن تلك الأزمات ما أشار إليها الرئيس ريتشارد نيكسون الرئيس الأسبق للولايات المتحدة الأمريكية، حين قال:

"إن أغنى دولة في العالم لا يمكن أن يقبل أن يكون استهلاكها للمخدرات مساوياً تقريباً لاستهلاك دول العالم مجتمعة بالرغم من أن عدد سكانها لا يتجاوز جزء من عشرين من سكان العالم إن أغنى دول العالم لا يمكن أن يكون لها أعلى معدل لارتكاب الجريمة في العالم وأن يموت في أمريكا قتلاً أثناء حرب الخليج عشرون ضعف الأميركيين الذي قضاوا في هذه الحرب..... إن أغنى دولة في العالم لا يمكن أن يقبل أن يكون فيها طبقة من الأشرار التي تجعل مدننا الكبر غير آمنة إلى درجة أن الحياة فيها صارت لا تطاق"³³.

ومن اللافت للنظر أن الأمم المتحدة أوضحت في تقرير لها أن عدم شمول الأنظمة القانونية لتعريفات واضحة بشأن محتوى وعناصر حظر الدعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية التي تشكل تحريضاً على الكراهية ، يمكن أن يؤدي إلى سوء تطبيق القانون، بما في ذلك استخدام التشريعات المناهضة لخطاب الكراهية لاضطهاد وقمع الأصوات المنتقدة أو المعارضة. كما أشارت إلى وجود خطر حقيقي يتمثل في تفسير الأحكام القانونية التي تحظر خطاب الكراهية بشكل غير منضبط وتطبيقها على نحو انتقائي من جانب السلطات يبرز أهمية الصياغة الواضحة ووضع ضمانات فعالة بعدم إساءة استعمال القانون.³⁴

الخاتمة

تناولت هذه الورقة دراسة تطبيقية لبعض الأسس والقواعد التي أقامها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في المجتمع بهدف الوصول إلى تعزيز وبناء التسامح الديني المؤطر للسلم الأهلي. وقد أوضحت الورقة أن السلم الذي أراده

³³ - ريتشارد نيكسون، الفرصة السانحة، ترجمة: أحمد صدقي مراد، دار الهلال، 1992م، ص 34-35. وانظر في ذلك كله: رقية طه العلواني، ماذا قدّم النبي الكريم للإنسانية، دار النهضة، دمشق، 2008م، ص 205.

³⁴ - تقرير مشترك من الإجراءات الخاصة إلى حلقة عمل الخبراء لعام 2011 التي نظمتها المفوضية السامية لحقوق الإنسان بشأن حظر التحريض على الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية في أوروبا، المعقودة في فيينا يومي 9 و10 شباط/فبراير 2011. متاح على الموقع التالي:

www.ohchr.org/Documents/Issues/Expression/ICCPR/Vienna/CRP3Joint_SRSubmissionfor_Viennapdf

النبي الكريم لم يكن على شاكلة السلام الروماني Pax Romana القديم؛ القائم على أن القوة تخلق الحق وتحميه، بل هو نظام تحكمه قيم العدالة والمساواة والحرية، وتحوطه أخلاقيات الوفاء بالعهود، والأمانة والصدق. وقدّمت الورقة ثلاثة أسس لبناء التسامح الديني مع نماذج تطبيقية من حياة النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، متمثلة في: رفض الصور النمطية والتعميم، تطبيق العدالة، الملاحقة القضائية لممارسي التمييز العنصري كما عرّجت الدراسة على خطورة غياب التطبيق العملي لهذه الخطوات من خلال تسليط الضوء على إشكالية الإسلاموفوبيا مؤكدة دور هذه الخطوات في المساهمة في تخفيف حدّتها ومحاصرتها.

كتب الجغرافية في علم الرجال:

دراسة استقرائية لكتاب إكمال تهذيب الكمال للحافظ علاء الدين مغلطاي

د. كاملين بن كاملين

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

Kamilin47@gmail.com

ملخص البحث

تميّز علم الحديث بعلاقته الفريدة مع مختلف الفنون والحياة البشرية. وربما لا يتوقع بعضهم أن بعض العلوم مثل الجغرافيا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفن الحديث خاصة فيما يتعلق بالرواية. فمثلاً كتاب الأمكنة والمياه والجبال للزمخشري (538هـ) الذي يُعدّ من أهمّ كتب الجغرافية حيث تحدّث فيه المؤلف عن المواقع، والجبال، والمياه، والأودية، ونحو ذلك كما يظهر في عنوان الكتاب. فحين تحدّث مؤلّفه عن (أدقيّة) قال: "جبل لبني الأقرش"، وفي (الأثيرة) قال: "ماء بأعلى الثلوت". وقد أفاد في كتابه هذا ممّا ورد في كتب اللغة والأدب، ولذلك جاء الكثير من مواده غامضاً عاماً مفتقراً إلى الدقّة والتحديد. ثم إن كثيراً من مادته استقاه ممّا وجد في أشعار المتقدّمين من الجاهليين، والمخضرمين، والإسلاميين، والعباسيين. فما علاقة ذلك بعلم الحديث؟ ممّا لا يشك في أنّه من المصادر المفيدة للعثور على معلومات حول نسبة الرواية. فمثلاً: سلمة بن كُهَيْل التَّنْعِي، وقد أثبت السمعاني هذه النسبة إلى بني تنع، وهم بطن من همدان أكثرهم نزلوا الكوفة. وأما المزي، فذكر أنه بطن من حضرموت، ثم حكى قول من قال بأن تنعه قرية فيها بئر بهوت. فهذا البحث سوف يكشف عن هذا النوع من الكتب المستفادّة في أحد كتب الرجال المهمّة، ألفه الحافظ مغلطاي المسّمى بإكمال تهذيب الكمال.

ترجمة موجزة للحافظ مغلطاي

هو: الحافظ، العلامة، مُغلطاي¹ بن قَلْبِج² بن عبد الله البَكْجَرِي³، الحَكْرِي⁴، التُّرْكِي الأَصْل، ثم المصري، الحَنْفِي⁵، علاء الدين، أبو عبد الله⁶. وُلد مغلطاي في جامع قلعة الجبل بالقاهرة⁷ في سنة (689 هـ)⁸. وكان

(1) بضم الميم، وسكون الغين، وفتح اللام، كذا ضبطه الزرقاني بالحرف في شرح المواهب اللدنية (238/1)، وكذا هو مضبوط في الرسالة المستطرفة (ص: 117)، وهذا هو المشهور، وبه ضبط المحققون غالباً.

وَضُبْتُ كذلك: (مُغلطاي) بضم الميم وفتح الغين، كذا ضبطه الزركلي في الأعلام (275/7)، مستنداً ببيت لابن ناصر الدين، قال فيه: "وبعد المَلَيْنَ التَّخْرِيجَ * ذا مُغلطاي فتي قَلْبِجَ"، وذكر أنه شكل أكثر من مرة، وبيت المنظومة يحتم الجيم في الثاني وتحريك الغين في الأول، وكذا هو مضبوط على ظهر الورقة الأولى من كتاب الإشارة لمغلطاي بخط نسخي قديم، وكذلك بالقلم في طبقات الحفاظ (ص: 538 رقم: 1167). ونقل الزركلي كما في المرجع السابق عن جان سوفاجيه قولاً ثالثاً، وهو: (مُغلطاي) بضم الغين.

(2) كذا ضبطه ابن ناصر الدين في توضيح المشتبه (118/7) والزركلي في المرجع السابق مستنداً ببيت ابن ناصر الدين المتقدم، وكذا هو مضبوط بالحرف على ظهر الورقة الأولى من كتاب الإشارة لمغلطاي بخط نسخي قديم. وهذه الكلمة تُكتب بلغة الترك: (Kılıç)، وتُنطق (قَلْبِج) بكسر القاف واللام دون الباء، فالباء تُرسم ولا ينطق بها، ومعناه بلغة الترك هو: السيف كما أفادني بذلك زملائي الأتراك. وَضُبْتُ كذلك: (قَلْبِج) بضم القاف، وفتح اللام مصغراً، وهكذا ضبطه غالب المحققين للكتب.

(3) بفتح الباء، وسكون الكاف، وفتح الجيم، وجامع البكجري هو الجامع بحكر البكجري قريباً من الدكة، والدكة كان بستاناً من أعظم بساتين القاهرة فيما بين أراضي اللوق والمقس، وبه منظره للخلفاء الفاطميين تشرف طاقتها على بحر النيل الأعظم، انظر: الخطط للمقريزي (646/2)، (142/3)، فلعن البكجري هو صاحب الحكر، أي أن النسبة إلى رجل، وقبل هذه النسبة مركبة من (بَكْ) بمعنى: الصُّلب بالتركيب، و(جَرِي) بمعنى: الجندي، فيكون معناها: الجندي الصلب، وربما هذا لقب لوالده أو لأحد أجداده.

(4) كذا هو المشهور، وضبط السيوطي: (الحَكْرِي) بكسر الحاء وسكون الكاف، انظر: لب اللباب (ص: 82)، ولم يذكر إلى أي شيء هذه النسبة. وفي الخطط للمقريزي (628/2) قال: "فقول أهل مصر: حكر فلان: أرض فلان، يعنون منع غيره من البناء عليها"، أي: الأرض المحبوسة. وفي مصر أحكار كثيرة ذكرها المقريزي في -المرجع السابق- (628/2-646)، فلعله منسوب إلى أحدها.

(5) وعلى ذلك سار من ترجم له، وقد ذكره التميمي في طبقات الحنفية، كما أشار إلى ذلك الكوثري في حاشيته على لحظ الأُلْحاظ (ص: 133)، وذكره ابن قطلوبغا في تاج التراجم (304/2 رقم: 299).

(6) وكتاه سبط ابن العجمي في نهاية السؤل (69/1): أبا سعيد.

(7) الدليل الشافي (737/2 رقم: 2518). وقال المقريزي في الخطط (334/3): "جامع القلعة: هذا الجامع بقلعة الجبل، أنشأه الملك الناصر محمد بن قلاوون في سنة 718 هـ، وكان أولاً مكانه جامع قديم، وبجواره المطبخ السلطاني والحوائجخانه والطشتخانه والفراشخانه، فهدم الجميع وأدخلها في هذا الجامع، وعمره أحسن عمارة، وعمل فيه من الرخام الفاخر الملون شيئاً كثيراً، وعمر فيه قبة جلييلة، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعة الصنعة، وفي صدر الجامع مقصورة من حديد أيضاً برسم صلاة السلطان..."، وقال أيضاً: "وهذه القلعة على قطعة من الجبل، وهي تتصل بجبل المقطم، وتُشرف على القاهرة ومصر والنيل والقرافة، فتصير القاهرة في الجهة البحرية منها، ومدينة مصر والقرافة الكبرى وبركة الحبش في الجهة القبلية الغربية، والنيل الأعظم في غربيها، وجبل المقطم من ورائها في الجهة الشرقية، وكان موضعها أولاً يُعرف بقبة الهواء...". -المصدر السابق- (34/3).

(8) الدرر الكامنة (352/4 رقم: 963).

متفتناً في العلوم، واسع الاطلاع، كثير القراءة، حريصاً على السماع من الشيوخ، قال ابن حجر: "حصل من المسموعات ما يطول عدّه، وأكثر طلبه بنفسه وبقرائه"⁹.

واشتهر رحمه الله ببراعته في علم الأنساب، وقد سأل ابن حجر شيخه أبا الفضل العراقي -وهو من أحد تلاميذ مغلطاي- عن أربعة تعاصروا أيهم أحفظ؟ مغلطاي، وابن كثير، وابن رافع، والحسيني؟ فأجاب: "إن أوسعهم اطلاعاً، وأعلمهم للأنساب: مغلطاي"¹⁰. فهذا الكلام لا يفيد عدم تمكنه في العلوم الحديثية، بل المراد هنا الحكم النسبي، أي بالنسبة لتبحره في علم الأنساب، وإتقانه له، وإلا فكيف يتمكن من شرح البخاري في مجلدات ضخمة، وشرح سنن أبي داود وسنن ابن ماجه، وألف في النقد على الأئمة، والاستدراك على كتبهم في متفرعات علوم الحديث، والرجال ونحو ذلك! كما أن علم الأنساب فرع من فروع علوم الحديث.

وكان رحمه الله أيضاً متقناً في اللغة، ومستحضراً لها، وقد سبق اهتمامه باللغة والشعر في أول طلبه للعلم. وتصنيفه في اللغة يدل على تمكنه وإمامته فيها. قال ابن حجر: "...في اللغة، وكان كثير الاستحضار لها، متسع المعرفة فيها"¹¹.

ومما يساعد في تكوينه العلمي، وتأليفه، وإثراء معلوماته: مكتبته الضخمة، مع اطلاع واسع، ونظر مستمر في الكتب المتفتنة حتى صارت له مشاركة جيدة في فنون العلم مع براعته فيها، خصوصاً في اللغة والحديث والأنساب. قال الصَّفدي: "وكان ساكناً، جامد الحركة، كثير المطالعة والكتابة والدأب، وعنده كتب كثيرة جداً"¹². وقال ابن كثير: "وقد كتب الكثير، وصنّف، وجمع، وكانت عنده كتب كثيرة جداً"¹³. وليس أدل على ذلك من كتابه إكمال تهذيب الكمال الذي رجع فيه إلى مصادر كثيرة جداً، والذي يظهر أن مكتبته كانت جامعة للفنون كما يدل على ذلك كثرة نقوله من العلوم المتفتنة كاللغة، والأدب، والأنساب، والحديث، وغيرها، بل إنه عتب على المزي في مواضع كثيرة لعدم رجوعه لأصول الكتب، وقد رجع إليها مغلطاي لتوفرها عنده.

(9) لسان الميزان (124/8 رقم: 7867).

(10) تدريب الراوي (942/2).

(11) لسان الميزان (127/8 رقم: 7867).

(12) الدرر الكامنة (353/4 رقم: 963)، لحظ الأخطأ (ص: 141).

(13) البداية والنهاية (633/18).

وقد تتلمذ رحمه الله على كبار العلماء في ذلك العصر، ومن أبرزهم: شيخ الإسلام ابن تيمية (728هـ)¹⁴، وابن سيد الناس (734هـ)¹⁵، والسميري (742هـ)¹⁶، والسبكي (756هـ)¹⁷. وأخذ عنه كبار أهل عصره كابن الملقين (804هـ)¹⁸، والبلقيني (805هـ)¹⁹، والعراقي (806هـ)²⁰، والهيثمي (807هـ)²¹، وغيرهم.

واشتهر مغلطي بكثرة التصانيف، وأثرى المكتبة الإسلامية بكتب كثيرة. وقد بلغ عدد مصنفاته تزيد على المائة كما قاله الشهاب ابن رجب²²، والسيوطي²³، والكتاني²⁴. وقد تنوعت مادة كتبه، ولم تقتصر على فنّ معين، بل هي في الحديث، واللغة، والأدب، والأنساب، والتاريخ، وشروح الحديث، وغير ذلك، ويبدو أن أكثرها في باب النقد، والاستدراك، والإكمال، والاختصار أو الترتيب لمؤلفات سابقة. وساعده على ذلك كثرة ما جمعه من الكتب المتنوعة، أو وفرة المصادر لديه، وسعة اطلاعه حتى إنه كثيراً ما ينقل نصوصاً من غير مظانها.

تُوِّفِّي رحمه الله بعد حياة عامرة بالإفادة تدريساً وتصنيفاً في سنة (762هـ)، في يوم الثلاثاء من شهر شعبان، وقيل: في الرابع والعشرين من هذا الشهر²⁵، وقيل: في الرابع عشر²⁶. وحدثت الوفاة بظاهر القاهرة في المهديّة، خارج باب زويلة، بحارة حلب، وتقدّم في الصلاة عليه القاضي عز الدين بن جماعة، ودُفن بالريّديانية²⁷، رحمه الله رحمة واسعة، وأجزل له الثواب والأجر.

(14) ترجمته في: تذكرة الحفاظ (4/1496 رقم: 1175).

(15) ترجمته في: الدرر الكامنة (4/162 رقم: 431).

(16) ترجمته في: تذكرة الحفاظ (4/1498 رقم: 1176).

(17) ترجمته في: الوفيات لابن رافع (2/185 رقم: 685).

(18) ترجمته في: لحظ الأخط (ص: 197)، حسن المحاضرة (1/438 رقم: 184).

(19) ترجمته في: لحظ الأخط (ص: 206)، البدر الطالع (ص: 545 رقم: 346).

(20) ترجمته في: لحظ الأخط (ص: 220)، البدر الطالع (ص: 392 رقم: 237).

(21) ترجمته في: لحظ الأخط (ص: 239)، البدر الطالع (ص: 480 رقم: 306).

(22) انظر: الدرر الكامنة (4/353 رقم: 963).

(23) انظر: حسن المحاضرة (1/359 رقم: 92).

(24) انظر: الرسالة المستطرفة (ص: 118).

(25) انظر: البداية والنهاية (18/633)، لحظ الأخط (ص: 141).

(26) انظر: ذيل تذكرة الحفاظ (ص: 366).

(27) انظر: لحظ الأخط (ص: 141).

المبحث الأول: الكتب المنصوص على اسمها

أولاً: الخِطَط

المؤلف:

أبو عبد الله، محمد بن سلامة بن جعفر القُضَاعِي المصري الشافعي، قاضي مصر (454هـ)²⁸. قال عنه ابن ماكولا: "كان فقيهاً على مذهب الشافعي، متفتناً في عدّة علوم... ولم أر بمصر من يجري مجراه"²⁹. وذكره الذهبي في كتابه المعين في طبقات المحدثين³⁰.

الكتاب:

لم أفق عليه³¹.

النصوص المقتبسة:

اقتبس منه مغلطاي مباشرة في موضعين. ويتناول النصّين: ثناء المؤلف والشافعي على أحد الرواة³²، ووفاة إحدى قضاة مصر³³. وسمّى مغلطاي كتابه: الخِطَط، ومؤلفه: القُضَاعِي³⁴.

ثانياً: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع

(28) ترجمته في: الإكمال لابن ماكولا (147/7)، الأنساب (516/4)، تاريخ دمشق (167/53 رقم: 6440)، وفيات الأعيان (212/4 رقم: 584)، سير أعلام النبلاء (92/18 رقم: 41)، طبقات الشافعية الكبرى (150/4 رقم: 324)، الوافي بالوفيات (97/3 رقم: 1055)، حسن المحاضرة (403/1 رقم: 42).

(29) الإكمال -الموضع السابق-.

(30) (ص: 135 رقم: 1463).

(31) مفقود، ذكره له ابن خلكان في وفيات الأعيان -الموضع السابق- وسمّاه: "خطط مصر"، واقتبس منه في عدة مواضع، منها: (35/3 رقم: 323) (36/3 رقم: 324) (122/3 رقم: 355)، وكذا سمّاه الصفدي في الوافي بالوفيات -الموضع السابق-، وذكره له أيضاً المقرئ في المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (11/1) وسمّاه: "المختار في ذكر الخطط والآثار"، والسيوطي في حسن المحاضرة -الموضع السابق- وسمّاه: "الخطط"، ونقل من خطّ المؤلف قصة فتح مصر كما في (127/1)، وحاجي خليفة في كشف الظنون (1622/2) وسمّاه كتسمية المقرئ له.

(32) انظر: (246/2 رقم: 569).

(33) انظر: (241/4 رقم: 1436).

(34) -الموضع السابقان-.

المؤلف:

أبو عُبيد، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، نزيل قُرْبُبة (ت 487هـ)³⁵. وصفه ابن بَشْكَوَال بأنه كان من أهل اللغة والآداب الواسعة، والمعرفة بمعاني الأشعار، والغريب، والأنساب، والأخبار³⁶. وقال عنه: "من أعيان أهل الأندلس وأكابرهم في معرفة الأدوية المفردة، ومنافعها، وأسمائها، ونوعتها، وما يتعلق بها"³⁷.

الكتاب:

قال المؤلف في بيان عن موضوعه ومنهجه فيه: "ذكرت فيه إن شاء الله جملة ما ورد في الحديث والأخبار، والتواريخ والأشعار، من المنازل والديار، والقرى والأمصار، والجبال والآثار، والمياه والآبار، والذارات والحرار، منسوبة محدّدة، ومبوبة على حروف المعجم..."³⁸.

وقال: "فإنّي لما رأيت ذلك قد استعجم على الناس، أردت أن أفصح عنه، بأن أذكر كلّ موضع مبين البناء، معجم الحروف، حتى لا يدرك فيه لبس ولا تحريف... وترتيب حروف هذا الكتاب ترتيب حروف أ، ب، ت، ث، فأبدأ بالهمزة والألف نحو: آرة، ثم بالهمزة والباء نحو: أبلى وأبان، ثم بالهمزة والتاء نحو: الأتم، ثم الهمزة والتاء نحو: الأثيل والأثاية، هكذا إلى انقضاء الحروف الثمانية والعشرين. فجميع أبواب هذا الكتاب سبعمائة وأربعة وثمانون باباً، وهو ما يجتمع من ضرب ثمانية وعشرين في مثلها، فالحرفان من كلّ اسم مقيدان بالتبويب، وأذكر باقى حروف الاسم، وأبين المشكل، بالمعجم والمهمل، وأذكر بناءه وضبطه، واشتقاقاً إن عُرف فيه، وأنسب كلّ قول إلى قائله، من اللغويين والأخباريين المشهورين"³⁹.

فالكتاب هو معجم لغويّ جغرافيّ، يصف جزيرة العرب، ويتقرى ما بها من المعالم والمشاهد، والبلدان والمعاهد، والآثار والمحافد، والمناهل والموارد، ويتتبع هجرة القبائل العربية من أوطانها، واضطرابها في أعطائها، وتردّها بين مصايفها ومرباعها، ومباديها ومحاضرها، ويذكر أيامها ووقائعها، وأنسابها وعشائرها. والكتاب كما ذكر محققه: مصطفى السقا، ليس من المعاجم العامة للبلدان كمعجم البلدان لياقوت الحموي (626هـ) إنما هو معجم

(35) ترجمته في: الصلة (ص: 277)، بغية الملتبس (ص: 346 رقم: 930)، عيون الأنبياء (ص: 500)، سير أعلام النبلاء (35/19 رقم:

21)، الوافي بالوفيات (155/17 رقم: 6204)، بغية الوعاة (49/2 رقم: 1401)، طبقات النسابين (ص: 104 رقم: 241).

(36) انظر: الصلة -الموضع السابق-.

(37) عيون الأنبياء -الموضع السابق-.

(38) معجم ما استعجم (ص: 1).

(39) (ص: 1-4).

لغوي خاص بتحقيق أسماء المواضع العربية التي وردت في الشعر العربي، وفي الأحاديث، وفي كتب السير والتواريخ القديمة، وأيام العرب، وما إلى ذلك⁴⁰.

والكتاب طُبع بعنوان: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع تحقيق: مصطفى السقا، في أربعة مجلدات، بعالم الكتب، بيروت⁴¹.

النصوص المقتبسة:

اقتبس منه مغلطاي مباشرة في موضع واحد. ويتناول الاقتباس: شرح نسبة راو⁴². وسمي مغلطاي كتابه: معجم ما استعجم، ومؤلفه: أبو عبيد البكري⁴³. وتثبت مقارنة النص بالمطبوع⁴⁴، أن مغلطاي نقله بالنص⁴⁵.

ثالثاً: الأمكنة والمياه والجبال

المؤلف:

(40) انظر: مقدمة المحقق (ص: د).

(41) والكتاب في الأصل مرتّب على ترتيب حروف الهجاء عند المغاربة، أي: (أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه و ي)، كما أن المؤلف في الأصل جعل ترتيب الكلمات في كل باب على ترتيب الحرفين الأول والثاني الأصليين من الكلمة، دون نظر إلى ترتيب ما بعدها من الحروف. وإذا كان الحرف الثاني ألفاً زائدة كالف "صاحب" و"فاضل"، أهمله ولم ينظر إليه، واعتبر الحرف الثاني ما بعد الألف. وهذا يصعب للباحث فيه، فيضطر الباحث عن كلمة في حرف من الحروف أن يقلّب صفحات المعجم في هذا الحرف، حتى يعثر على مراده بالمصادفة. ولذلك قام المحقق بتغيير وضع مادته، ورتبها على حسب ترتيب حروف الهجاء المشرق المشهور، وعلى ما يقتضي نظام الفهرسة الصحيح، وذلك بترتيب حروفها بحسب صورتها، لا بحسب جوهرها ومادتها.

(42) انظر: (8/4 رقم: 1207).

(43) -الموضع السابق-.

(44) تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ/1983م.

(45) قارن: إكمال -الموضع السابق- = معجم ما استعجم (1200/4).

أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الرَّخْشَرِي (538هـ)⁴⁶. وصفه السَّمْعَانِي بأنه كان يُضرب به المثل في علم الأدب والنحو⁴⁷. وقال عنه ابن خَلِّكَان: "الإمام الكبير في التفسير، والحديث، والنحو، واللغة، وعلم البيان، كان إمام عصره من غير ما دفع، تُشَدُّ إليه الرحال في فنونه"⁴⁸. وذكره الذهبي في كتابه: المعين في طبقات المحدثين⁴⁹. وقال عنه ابن حجر بعد الثناء عليه: "لكنه داعية إلى الاعتزال"⁵⁰.

الكتاب:

يُعد من كتب الجغرافية حيث تحدّث فيه المؤلف عن المواقع، والجبال، والمياه، والأودية، ونحو ذلك كما يظهر في عنوان الكتاب، فمثلاً: حين تحدّث عن (أدقيّة) قال: "جبل لبني الأَقْشَر" ⁵¹، وفي (الأثيرة) قال: "ماء بأعلى الثلبوت"⁵².

وقد أفاد في كتابه هذا ممّا ورد في كتب اللغة، ولذلك جاء الكثير من مواده غامضاً عاماً مفتقراً إلى الدقّة والتحديد. ثم إن كثيراً من مادته استقاه ممّا وجد في أشعار المتقدمين من الجاهليين، والمخضرمين، والإسلاميين، والعبّاسيين.

والكتاب مرّتب على الحروف المعجم حسب الحرف الأوّل فقط، فابتدأ بحرف الألف، وذكر تحته: أبو قُبَيْس، وأحد، وأدام، وغيرها، ثم ما في أوله الباء، وذكر تحته: برمة، وبئر مَعُونَة، والبيضاء... وهكذا إلى الياء. ثم ذكر

(46) ترجمته في: الأنساب (163/3)، وفيات الأعيان (168/5 رقم: 711)، سير أعلام النبلاء (151/20 رقم: 91)، المغني في الضعفاء (284/2 رقم: 6121)، لسان الميزان (8/8 رقم: 7606)، بغية الوعاة (279/2 رقم: 1977).

وانظر للمزيد عن المؤلف في: الرَّخْشَرِي: آثاره، ومنهجه النحوي (ص: 27) لعبد الحميد النجار، -رسالة ماجستير-، بجامعة الفاتح، ليبيا، 1982م، القراءات المتواترة في تفسير الرَّخْشَرِي: دراسة نقدية (ص: 6) لمحمد محمود الدومي، -رسالة دكتوراه-، بجامعة البرموك، الأردن، 1425هـ/2004م، رؤوس المسائل للرَّخْشَرِي (ص: 36) تحقيق: عبد الله نذير أحمد، -رسالة ماجستير- بجامعة أم القرى، مكة، 1404هـ، تعقبات أبي حيان النحوية لجارالله الرَّخْشَرِي في البحر المحيط (ص: 1) لمحمد حماد القرشي، -رسالة دكتوراه- بجامعة أم القرى، مكة، 1415هـ، تحقيق ديوان الرَّخْشَرِي ودراسة لشعره (ص: 11) لعلي عبد الله، رسالة دكتوراه- بجامعة الأزهر، 1399هـ/1979م، الرَّخْشَرِي، وكتابه الفائق (ص: 8)، للأستاذ الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي، منهج الرَّخْشَرِي في تفسير القرآن، وبيان إعجازه (ص: 23) للدكتور مصطفى الجويني، الدراسات النحوية واللغوية عند الرَّخْشَرِي (ص: 7) للدكتور فاضل صالح السامرائي.

(47) انظر: الأنساب -الموضع السابق-.

(48) وفيات الأعيان -الموضع السابق-.

(49) (ص: 161 رقم: 1727).

(50) لسان الميزان -الموضع السابق-.

(51) (ص: 13).

(52) -الموضع السابق-.

أسامي الجبال الكبيرة الشاخسة بين يَنْبُع وبين مكة، ثم الجبال الصغار بينهما، ثم أسامي الأودية بينهما، ثم اختتم كتابه بذكر أسامي المياه بينهما.

والكتاب طُبِع باسم: **الأمكنة، والمياه، والجبال** تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، في مجلد، بمطبعة السعدون، بغداد. وطُبِع بتحقيق: الدكتور أحمد عبد التواب، في مجلد، بدار الفضيلة، القاهرة. وطُبِع بتحقيق: محمد صادق بحر العلوم، في مجلد، بمدرسة آل كاشف الغطاء، النجف. وله طبعة قديمة، طُبِع بمطبعة بريال، ليدن.
النصوص المقتبسة:

اقتبس منه مغلطاي مباشرة في موضع واحد. ويتناول الاقتباس: شرح نسبة راوٍ، وهو سلمة بن كُهَيْل التَّنْعِي، وفيه: "تنعة: جبل لبني نصر، زعموا أن ثمة قبور قوم من عاد"⁵³. وسمي مغلطاي كتابه: الجبال والمياه، ومؤلفه: الزمخشري⁵⁴. وتثبت مقارنة النص بالمطبوع⁵⁵، أن هناك فرق بين ما ذكره مغلطاي أي: "تنعة" بالنون بعد التاء، وبين المطبوع، لأن في المطبوع - كما في الطبعين -: "تَبْعَة" أي بالباء بعد التاء، وأما شرح هذه الكلمة، فهو كما ذكر مغلطاي⁵⁶. وعلى هذا، فلا علاقة بين نسبته "التنعي" وبين ما ذكره مغلطاي. وقد قال السمعاني: "التَّنْعِي: بكسر التاء المنقوطة باثنتين من فوقها وسكون النون وفي آخرها العين، هذه النسبة إلى بني تنع، وهم بطن من همدان أكثرهم نزلوا الكوفة"، ثم ذكر من اشتهر بهذه النسبة، منهم: سلمة بن كُهَيْل التَّنْعِي⁵⁷. وأما المزني، فذكر أنه بطن من حضرموت، ثم حكى قول من قال بأن تَنْعَه قرية فيها بئر برهوت⁵⁸.

رابعاً: المشترك لفظاً والمختلف صقلاً

المؤلف:

(53) انظر: (21/6 رقم: 2134).

(54) -الموضع السابق-.

(55) تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، مطبعة السعدون، بغداد، 1968م، وتحقيق: الدكتور أحمد عبد التواب، دار الفضيلة، القاهرة، 1319هـ/1999م.

(56) قارن: إكمال -الموضع السابق- = الجبال (ص: 38) تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، و(ص: 65) تحقيق: الدكتور أحمد عبد التواب.

(57) الأنساب (482/1).

(58) انظر: تهذيب الكمال (312/11 رقم: 2467).

أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الرُّومي الحَمَوِي (626هـ)⁵⁹. وصفه الذهبي بأنه الأديب الأوحَد، كما وصفه بأنه كان ذكياً، وشاعراً متفناً⁶⁰.

الكتاب:

أبان المؤلف عن موضوعه، وسبب تأليفه، ومنهجه في مقدّمته، قال: "فهذه طُرفةٌ طريفة، ومُلححةٌ مليحة، تَشْرَبُ إليها النفوس بالطِّباع، ويشترك في استحسانها أهل الإجماع والنِّزاع، انتَحَلْتُها من كتابي الكبير المسمّى بمعجم البلدان، وانتزعتها من رياضِ حدائقه الكثيرة الافتنان فيما اتَّفَق من أسماء البِقاع لفظاً وخطاً، ووافق شكلاً ونقطاً، وافترق مكاناً ومحلّاً، واختلف صُفُوعاً ومُحتَلّاً. ملحقةً بكل باب ما فيه زيادة ما تَسْقُط في النسب، ليفوز المحدثون برغبتهم بفائدة المنسوب. جنثُ به مقتصرّاً على الأسماء وبعض ما لا بدّ منه لِحصر الفائدة بالإيماء، ليخفّ على الحامل ثِقَلُه، ويتيسّر على الناقل نُقْلُه، إذ كان فيما بسطته في المعجم الكبير من الاشتقاق والشواهد، وأوردته فيه من النكت والفوائد، ونَحَلْتُهُ من محاسن الأخبار، وقلّدتَه من عقود لالئ الأشعار والآثار أتم فائدة وبلاغ إلى أعلى درجة وغاية، وجعلته تحفةً للمستفيدين ونزهةً للطالِبين، راجياً بإيصال الراحة إليهم الجَنَّة، من غير أن أعتقد لنفسي في جمعه منّة ولا عليهم به منّة، وسمّيته المشترك وضعاً والمفترق صقعةً، مرتباً ذلك على حروف المعجم، ملتزماً ذلك من أوّل الكلمة، وثانيها، وثالثها، ورابعها، وإلى أي غاية بلغت"⁶¹.

رتّب المؤلف - كما تقدّم - كتابه على الحروف، وتحت كل حرف ذكر المواضع والأماكن المشتركة في التسمّي به مع تحديد عددها، فذكر مثلاً تحت كتاب الهمزة: "باب أبل أربعة مواضع"، ثم ضبطها بالحروف، وبيّن مواضع كل منها، وكذا في سائر أسماء الأماكن. وعند التعريف ببعض الأماكن ذكر شيئاً ممّا وردت فيها من الأخبار أو الحوادث، وبعض ما يُنسب إليها من الرواة، وربما عرّف ببعضهم، فذكر بعض شيوخهم وتلاميذهم، ومرتبهم من حيث الجرح والتعديل، وأحياناً ولادتهم ووفاتهم، وبعض مؤلفاتهم.

والكتاب طُبِعَ قديماً بعنوان: **المشترك لفظاً والمختلف صقعةً تحقيقاً**: وستنفيلد، في مجلد، بمؤسسة بريل، ليدن. وطُبِعَ بمكتبة المثني ببغداد (مصوّرة بالأوفست). وطُبِعَ بعالم الكتب، بيروت (مصوّرة عن طبعة ليدن أيضاً).

النصوص المقتبسة:

(59) ترجمته في: وفيات الأعيان (6/127 رقم: 790)، سير أعلام النبلاء (22/312 رقم: 188).

(60) انظر: سير أعلام النبلاء - الموضع السابق -.

(61) مقدمة المؤلف (ص: 1).

اقتبس منه مغلطاي مباشرة في موضع واحد. ويتناول الاقتباس: شرح نسبة راوٍ، وأخبار تتعلق بها⁶². وسمى مغلطاي كتابه: المتفق وضعاً مختلف صقماً، ومؤلفه: ياقوت بن عبد الله الحموي⁶³. ويلاحظ تصرفه في تسمية الكتاب عمّا وضعه مؤلفه. وتثبت مقارنة النص بالمطبوع⁶⁴، أن مغلطاي نقله بالنص⁶⁵.

المبحث الثاني: المصنفون الذين نقل عنهم دون ذكر مصنفاتهم

هناك في بعض المواضع لم يصرح مغلطاي باسم مورده، واكتفى باسم المؤلف، وهم:

المؤلف	الوفاة	عدد ورودهم
أبو عبيد البكري	487	2
الزخشي	538	1
ياقوت الحموي	626	5

فهرس المصادر والمراجع

- 1- الأعلام، للزركلي (1396هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، 2002م.
- 2- الاكتفاء في تنقيح كتاب الضعفاء، لمُغلطاي (762هـ)، تحقيق: الدكتور مازن السرساوي، بدار الأزهر، مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.

(62) انظر: (193/1 رقم: 198).

(63) -الموضع السابق-.

(64) طبعة: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م.

(65) قارن: إكمال -الموضع السابق- = المشترك لفظاً والمختلف صقماً (ص: 430).

- 3- إكمال تهذيب الكمال لعلاء الدين مُغلطاي: من أول الجزء التاسع إلى آخر الجزء الرابع عشر: من ترجمة الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، وينتهي بترجمة جامع بن شداد المحاربي الكوفي أبو صخر، تحقيق ودراسة: مصلح بن جزاء الحارثي، إشراف: عبد الصمد بكر عابد، رسالة دكتوراة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1418/1417هـ.
- 4- إكمال تهذيب الكمال لعلاء الدين مُغلطاي: من أول ترجمة إبراهيم بن الفضل المخزومي إلى نهاية ترجمة الأسود بن هلال تحقيق ودراسة: بدر محمد محسن العماش، إشراف: عبد الصمد بكر عابد، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1414هـ.
- 5- إكمال تهذيب الكمال لعلاء الدين مغلطاي: من أول حرف الألف إلى نهاية ترجمة إبراهيم بن عيينة، تحقيق ودراسة: عواد حميد محمد الرويثي، -رسالة ماجستير- بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1416/1415هـ.
- 6- إكمال تهذيب الكمال لمُغلطاي: من أول الجزء الخامس عشر إلى نهاية الجزء التاسع عشر: من ترجمة جامع بن مطر الحبطي إلى نهاية ترجمة حسام بن مصك تحقيق ودراسة: محمد بن صالح بن جمعان الغامدي، إشراف: عبد الصمد بكر عابد، رسالة دكتوراة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1419هـ.
- 7- إكمال تهذيب الكمال، طبعة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، بتحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، 1422هـ/2001م.
- 8- الأمكنة، والمياه، والجبال، للزَّخَشَرِي (538هـ)، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، مطبعة السعدون، بغداد، 1968م.
- 9- الإنابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة، تحقيق: السيد عزت المرسي، وإبراهيم القاضي، ومجدي عبد الخالق، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ/2000م.
- 10- الأنساب، للسمعاني (562هـ)، تعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
- 11- البداية والنهاية، لابن كثير (774هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.

- 12- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني (1250هـ)، تحقيق: محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م.
- 13- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، لأحمد بن يحيى الضبي (599هـ)، دار الكاتب العربي، 1967م.
- 14- بغية الوعاة، للسيوطي (911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1399هـ/1979م.
- 15- تاج التراجم، لابن قطلوبغا (879هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان، دار القلم، دمشق، 1413هـ/1992م.
- 16- تدريب الراوي في شرح تقريب النوي، للسيوطي (911هـ)، تحقيق: نظر محمد الفارابي، دار طيبة، د.ت.
- 17- تذكرة الحفاظ، للذهبي (748هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 18- التراجم الساقطة من إكمال تهذيب الكمال مُغَلَّطَاي -المطبوع-، تحقيق ودراسة: طلاب وطالبات مرحلة الماجستير (العام 1424-1425)، جامعة الملك سعود، إشراف: الأستاذ الدكتور علي بن عبد الله الصياح.
- 19- تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، لابن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: الدكتور إكرام الله إمداد الحق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م.
- 20- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (852هـ)، عناية: إبراهيم الزبيق، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، د.ت.
- 21- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي (742هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م.
- 22- توضيح المشتبه، لابن ناصر الدين دمشقي (842هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
- 23- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للسيوطي (911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، الطبعة الأولى، 1387هـ/1967م.
- 24- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني (852هـ)، دار الجيل، بيروت، 1414هـ/1993م.

- 25- الدليل الشافي على المنهل الصافي، ليوسف بن تغري بردي (874هـ)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1998م.
- 26- ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن الحسيني الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 27- الذيل على العبر في خبر من عبر، لأبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (826هـ)، تحقيق: صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ/1989م.
- 28- الرسالة المستطرفة، للكتاني (1345هـ)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1414هـ/1993م.
- 29- السلوك لمعرفة دول الملوك، لأحمد بن علي المقريزي (845هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م.
- 30- سير أعلام النبلاء، للذهبي (748هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 31- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد (1089هـ)، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م.
- 32- شرح المواهب اللدنية، للزرقاني (1122هـ)، ضبط وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م.
- 33- شرح سنن ابن ماجة، تحقيق: كامل عويض، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م.
- 34- الصلاة، لابن بشكوال (578هـ)، تحقيق: السيد عزت العطار، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م.
- 35- طبقات الحفاظ، لجلال الدين السيوطي (911هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403/1983م.
- 36- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (771هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد ومحمود محمد، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.

- 37- طبقات النسّابين، بكر أبو زيد، دار الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م.
- 38- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (668هـ)، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- 39- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة (1067هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 40- لفظ الأخطأ، لابن فهد المكي (871هـ)، مطبوع مع: ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن الحسيني الدمشقي، وذيل طبقات الحفاظ، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 41- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني (852هـ)، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
- 42- المشترك لفظاً والمختلف صقماً، لياقوت الحموي (626هـ)، تحقيق: وستنفيلد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م.
- 43- معجم المؤلفين، لعمر بن رضا كحالة (1408هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
- 44- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، لأبي عُبيد البكري (487هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ/1983م.
- 45- المغني في الضعفاء، للذهبي (748هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، د.ت.
- 46- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، لأحمد بن علي المقرئ (845هـ)، تحقيق: الدكتور محمد زينهم، ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.
- 47- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ليوسف بن تغزي الأتابكي (874هـ)، تعليق: محمد حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ/1992م.
- 48- نهاية السؤل في رواة الستة الأصول، لسبط ابن العجمي (841هـ)، تحقيق: الدكتور عبد القيوم عبد رب النبي، نشر: جامعة أم القرى، مكة، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.

- 49- هدية العارفين، لإسماعيل باشا (1339هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية، إسطنبول، 1591.
- 50- الوافي بالوفيات، للصفدي (764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ/2000م.
- 51- وفيات الأعيان، لابن خلكان (681هـ)، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 52- الوفيات، لمحمد بن رافع السلامي (774هـ)، تحقيق: صالح مهدي عباس، إشراف: الدكتور بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1402هـ/1982م.

الأساليب النبوية في النهي عن التفرق والافتراق: دراسة تحليلية

د. أحمد عزالدين أبو بكر
كلية دراسات القرآن والسنة
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية
izzuddin@usim.edu.my

الملخص

نهي السنة النبوية التفرق والافتراق وما يتعلق بهما نهيًا شديدًا بأساليب متنوعة قد تحمل معاني ودلالة ولطائف خفية، لذلك تهدف هذه المقالة دراسة هذه الأساليب والتي يمكن استعمالها في وضع الخطوات المنشودة في التعامل مع قضايا الاختلاف والتفرق والوحدة الإسلامية، كما استخدمت المقالة المنهج الموضوعي من نوع تحليل المحتويات في دراستها، وبعد جمع الأحاديث والنقاط ذات الصلة وتحليل عناصرها استخلصت المقالة خمسة الأساليب النبوية في النهي عن التفرق والافتراق؛ الأول: النهي عن التفرق والتحذير منه، والثاني: الأمر على الاتحاد والاجتماع على الدين، والثالث: الأمر على لزوم الجماعة المسلمة، والرابع: بيان أسباب الاجتماع وأسباب التفرق، والخامس: بيان الوعيد على المتفرقين والوعد على المجتمعين، والسادس: إلحاق التفرق بأوصاف مذمومة.

الكلمات المفتاحية: السنة، الأساليب النبوية، الاختلاف، التفرق والافتراق.

المقدمة

قد عرف البشر منذ القدم بعقلهم السليم مخاطر التفرق وأضراره وإن لم يرشدهم وحي إلهي، فالتفرق والافتراق يفتحان الباب أمام تسلل الأعداء في صفوفهم وتحريشها، وإهدار طاقتها الكبيرة بتبددها على ميادين مختلفة، تحكي ابن كثير أن جنكيز خان "لما احتضر أوصى أولاده بالاتفاق وعدم الافتراق، وضرب لهم في ذلك الأمثال، وأحضر بين يديه نشابا وأخذ سهما أعطاه لواحد منهم فكسره، ثم أحضر حزمة ودفعها إليهم مجموعة فلم يطبقوا كسرها، فقال: هذا مثلكم إذا اجتمعتم واتفقتم، وذلك مثلكم إذا انفردتم واختلفتم.

ونهي الإسلام التفرق في أي شكل من الأشكال نهيًا شديدًا، جاءت نصوص أشبه بالمتواتر معنى في شأنه، حتى يقول الإمام أبو بكر الآجري: "أمر الله عز وجل بلزوم الجماعة، ونهانا عن الفرقة، وكذلك حذرنا النبي (ص) من الفرقة وأمرنا بلزوم الجماعة، وكذلك أئمتنا ممن سلف من علماء المسلمين، كلهم يأمرون بلزوم الجماعة وينهون عن الفرقة".

بالإضافة إلى الآيات القرآنية تعطي السنة النبوية اهتمامًا كبيرًا في هذا الصدد، ووردت أحاديث بأساليب متنوعة تحوي على معاني ودلالة كثيرة لا تحصى، وهي لم تأتي عبثًا لمن أمعن النظر وتدبر، لذلك تبحث المقالة من أمثال هذه الأساليب والصيغ، ويمكن أن تنفع في إبراز الحلول المرجوة في التعامل مع قضية الاختلاف والتفرق والوحدة

الإسلامية، وتستخدم المقالة المنهج الموضوعي من خلال جمع البيانات وتحليل المحتويات ذات الصلة بالموضوع من الأحاديث وغيرها.

التفرق والافتراق: التعريف اللغوي

جاءت كلمة "التفرق" في القواميس العربية على وزن: تَفَرَّقَ يَتَفَرَّقُ تَفَرُّقًا وَتَفَرُّقًا فهو متفرق¹، ومعناه تشتت وتباعداً. يقال: تفرق القوم: تباعدوا، تشتتوا، ذهب كل منهم في اتجاه، عكسه تجمعوا. تفرق الجمهور بعد العرض. تفرقوا: صاروا فِرَقًا. تفرق الشيء: انقسم إلى جزأين أو إلى تصنيفين².

ذكر هذا الوزن في القرآن الكريم من قول الله Y: [وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا] [آل عمران: 103]: ولا تتفادعوا ولا تتدابروا³. وقال الله Y: [أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ] [يوسف: 39]: متعددون مختلفون⁴، كما ذكر الوزن في الحديث النبوي من قول النبي P: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"⁵: ما لم يتفرقا أي ما داما في مكان العقد لم يتفرقا فإنهما بالخيار⁶، وأن يقبل ما لم يفارقه صاحبه فإذا افترقا لم يكن له بعد ذلك أن يقبل⁷.

وجاء كلمة "الافتراق" على وزن افتَرَقَ يَفْتَرِقُ افْتِرَاقًا وِفْرَقَةً فهو مُفْتَرِقٌ، ومعناه انفصل. يقال: افْتَرَقَ القوم: فارق بعضهم بعضًا، وافترق الصُّبْحُ: انفلق عن نور النَّهَارِ، وافترق الطَّرِيقُ: انقسم إلى شُعَبٍ⁸.

1 أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م، ج3)، ص1698.

2 المصدر نفسه، ج3، ص1698.

3 المصدر نفسه، ج3، ص1698.

4 المصدر نفسه، ج3، ص1698.

5 أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، ص392، رقم 2079.

6 محمد بن صالح العثيمين، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين (القاهرة: دار ابن الهيثم، د.ط، د.ت)، ج1، ص139.

7 محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1429 هـ - 2008 م)، ج16، ص503.

8 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008 م)، ص1698.

محمد بن صالح العثيمين، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين (القاهرة: دار ابن الهيثم، د.ط، د.ت)، ج1، ص139.

ومما ذكر هذا الوزن في الحديث النبوي قول النبي (ص): افتترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة⁹، والمعنى أنهم يفترقون فرقا تتدين كل واحدة منها بخلاف ما تتدين به الأخرى¹⁰.

والتفرق والافتراق سواء، ومنهم من يجعل التفرق للأبدان والافتراق في الكلام، يقال: فرقت بين الكلامين فافترقا، وفرقت بين الرجلين ففترقا¹¹، وقال الأزهري: سئل أحمد بن يحيى المعروف بثعلب عن الفرق بين التفرق والافتراق، فقال: أخبرني ابن الأعرابي عن المفضل قال: يقال: فرقت بين الكلامين مخففا ففترقا، وفرقت بين اثنين مشددا فافترقا¹².

ويفهم مما سبق أن الكلمة تدل على حالة الشيء أو الانسان الذي تباعد وانفصل إلى شئئين أو طرفين فأكثر، وقد استخدم عدد من العلماء والباحثين كلمة "التفرق" في عناوين كتبهم، من أشهرها كتاب "الصحة الإسلامية بين التفرق المذموم والاختلاف المحمود" للدكتور يوسف القرضاوي، وناقش هذا الكتاب وغيرها من هذا النوع مظاهر التفرق والافتراق التي تصيب المسلمين خاصة بين أبناء الحركات الإسلامية، ولعل استخدام هذه الكلمة بدلا عن "الافتراق" لأن التفرق في الكلمة وما شابهها من الأفكار والاتجاهات حصلت قبل حصول التفرق والافتراق في الأبدان والأجسام.

معنى التفرق والافتراق في ضوء شروح الحديث

من خلال استقراء الشروح الحديثية التي وردت فيها هذه الكلمة لا سيما أحاديث افتراق الأمة على ثلاث وسبعين مما يحمل فيها على دلالة خطيرة، يمكن استخلاص معنى التفرق على أربعة المعان، منها الاختلاف في الأصول، جاء في شرح حديث "افتترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى

⁹ أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني في السنن، تحقيق: سيد محمد سيد وعبد القادر عبد الخير وسيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1420هـ-1999م)، كتاب السنة، باب شرح السنة، ج4، ص1969، رقم4569. رواه أيضا الترمذي وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، تحقيق: د. مصطفى محمد حسين الذهبي (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1419هـ-1999م)، ج4، ص450.

¹⁰ عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج7، ص334.

¹¹ محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، (1406هـ-1986م). لسان العرب (القاهرة: دار المعارف. د.ط، ج2، ص3397.

¹² المبارك بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول (إريد: مكتبة دار البيان، ط1، 1392 هـ، 1972م)، ج1، ص577.

أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"¹³، قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي: قد علم أصحاب المقالات أنه صلى الله عليه وسلم م يرد بالفرق المذمومة المختلفين في فروع الفقه من أبواب الحلال والحرام وإنما قصد بالذم من خالف أهل الحق في أصول التوحيد.

ومن معانيها عدم التمسك بالكتاب والسنة في الاعتقاد والعمل لقول رسول الله ﷺ: "إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا، فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال"¹⁴، يقول ابن المزين¹⁵ في شرحه: "ولا تفرقوا: أي اجتمعوا على الاعتصام بالكتاب والسنة اعتقادا وعملا، فتنفق كلمتكم، وينتظم شتاتكم"¹⁶.

ومنها هو الاختلاف المفضي إلى التفرق ولو كان في الأمور الفرعية، يقول النبي ﷺ: "اقرأوا القرآن ما اختلفت قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه"¹⁷، يفهم هذا من شرح النووي للحديث: "الأمر بالقيام عند الاختلاف في القرآن محمول عند العلماء على... أو اختلاف يوقع في شك أو شبهة أو فتنة وخصومة أو شجار ونحو ذلك إلى الآن"¹⁸.

¹³ أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني في السنن، تحقيق: سيد محمد سيد وعبد القادر عبد الخير وسيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1420هـ-1999م)، كتاب السنة، باب شرح السنة، ج4، ص1969، رقم4569. رواه أيضا الترمذي وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعول وما عليه العمل، تحقيق: د. مصطفى محمد حسين الذهبي (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1419هـ-1999م)، ج4، ص450.

¹⁴ أخرجه أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري في المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، اعتناء: حسن عبد المنان (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط، 1419هـ-1998م)، كتاب الأفضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه أو طلب ما لا يستحقه رقم1715، ص127.

¹⁵ هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي المالكي المشهور بابن المزين، ولد سنة 578هـ، قال الذهبي: كان بارعا في الفقه والعربية، عالما بالحديث، وتوفي سنة 656هـ، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج1، ص863.

¹⁶ أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق وتعليق وتقديم: محي الدين ديب متو وأحمد محمد السيد ويوسف علي بدوي ومحمد إبراهيم نزال (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1417هـ-1996م)، ج5، ص163.

¹⁷ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب اقرأوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم، رقم5060، ص1003.

¹⁸ يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دمشق: دار الخیر، د.ط، 1416هـ-1996م)، ج16، ص164.

ومعنى آخر للكلمة هو الخروج على الحاكم، لقول رسول الله ﷺ: "إنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان"¹⁹، يقول النووي في شرحه: "فيه الأمر بقتال من خرج على الإمام، أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك"²⁰.

أساليب السنة في النهي عن التفرق والافتراق

تضافرت النصوص الشرعية في النهي عن التفرق والتحذير من الطرق المؤدية إليه وبيان أضراره ومخاطره، كما تضافرت هذه النصوص في الأمر على الاجتماع وبيان سبيل إقامته وبيان فوائده وفضائله، ومن هذه النصوص هي الأحاديث الشريفة التي تأتي بأساليب شتى ومن ثم جاءت معانيها ودلالاتها متنوعة ومختلفة، ومن هذه الأساليب: الأول: النهي عن التفرق والتحذير منه، والثاني: الأمر على الاتحاد والاجتماع على الدين، والثالث: الأمر على لزوم الجماعة المسلمة، والرابع: بيان أسباب الاجتماع وأسباب التفرق، والخامس: بيان الوعيد على المتفرقين والوعد على المجتمعين، والسادس: إلحاق التفرق بأوصاف مذمومة.

الأول: النهي عن التفرق والتحذير منه

وردت أحاديث كثيرة في النهي عن التفرق والتحذير من سلوك سبيله، وقد روى هذه الأحاديث جماعة من الصحابة τ أمثال ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وعوف بن مالك والحارث الأشعري، وكانت ألفاظها تأتي متقاربة ومختلفة حيث تؤدي إلى زيادة المعنى الذي يفسر بعضها بعضاً، ومن الأحاديث المشهورة ما رواه أبو هريرة τ : "قال رسول الله ﷺ: إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويكره لكم ثلاثاً، فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرقوا، ويكره لكم، قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال"²¹.

¹⁹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق امر المسلمين وهو مجتمع، رقم 1852، ص 773.

²⁰ يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ضبط وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1424هـ-2003م، ج 12، ص 202).

²¹ أخرجه مسلم، سبق تخريجه. انظر: ص 27.

ذكر هذا الحديث كلمة التفرق الذي يقول فيه النبي ﷺ "ولا تفرقوا" في نهي أمتة عن التفرق والاختلاف، وكان هذا النهي متعلقاً بما قبله لأنه نفي عطف أو نهي على الخبر قبله بمعنى الأمر، فجاءت معنى الجملة اعتصموا ولا تفرقوا²²، مما يوحي أن طريق الاتحاد والاجتماع والوقاية من التفرق والاختلاف هو التمسك بالدين الذي شبهه ﷺ بحبل الله، وعلى هذا المعنى يقول ابن علان الصديقي: "ولا تفرقوا أي كونوا على الحق مجتمعين ولا تتفرقوا عنه"²³.

ومن هذه الأحاديث حديث الجماعة المسلمة التي يأمر النبي ﷺ بلزومها، روى ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من فارق الجماعة شبراً فكأنما خلع ربة الإسلام من عنقه"²⁴، وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، ثم مات، مات ميتة جاهلية، ومن قتل تحت راية عمية، يغضب للعصبة، ويقاوم للعصبة، فليس من أمتي، ومن خرج من أمتي على أمتي، يضرب برها وفاجرها، لا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفى بذئ عهدها، فليس مني"²⁵.

شدد الرسول ﷺ المفارقين للجماعة تشديداً كثيراً نظراً لدور الجماعة في توحيد كلمة المسلمين وصورها عن التفرق والفرقة، وعلى ذلك أكد النبي ﷺ أن من ابتعد منها بأدنى شيء - وهو الذي كنى عنها ﷺ بمقدار الشبر - سقط في الضلال والهلاك، يقول الخطابي في ذلك: "من خرج من طاعة إمام الجماعة أو فارقهم في الأمر المجتمع عليه فقد ضل وهلك، وكان كالدابة إذا خلعت الربة التي هي محفوظة بها، فإنها لا يؤمن عليها عند ذلك الهلاك والضياع"²⁶، وشبه النبي ﷺ موت أحدهم بموت الجاهلية للإشارة إلى عظيم ذلك الذنب وزجر الناس من ارتكابه، ومعنى موت الجاهلية هو الموت على صفتهم حيث عاش العرب في ذلك العهد في حالة الفوضى بسبب انعدام الإمام الذي يرأسهم، يقول الكرمانى: "المراد بالميتة الجاهلية وهي بكسر الميم، حالة الموت كموت أهل الجاهلية على ضلال وليس له إمام مطاع، لأنهم كانوا لا يعرفون ذلك، وليس المراد أنه يموت كافراً بل يموت

²² انظر: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1427هـ-2006م)، ج4، ص554.

²³ محمد بن علان الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1420هـ-2000م)، ج8، ص588.

²⁴ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب في قتل الخوارج، ج4، ص2033، رقم4758. رواه الترمذي مطولاً وقال: حديث حسن صحيح غريب. انظر: الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، ج4، ص558.

²⁵ أخرجه مسلم في الصحيح، سبق تخريجه. انظر: 31.

²⁶ عبد الرحمن شرف الحق الشهير بمحمد أشرف بن أمير العظيم آبادي، عون المعبود على سنن أبي داود، تقديم وتعليق: رائد بن صبري بن أبي علفة (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط، د.ت)، ص2066.

عاصيا، ويحتمل أن يكون التشبيه على ظاهره، ومعناه أنه يموت مثل موت الجاهلي وإن لم يكن هو جاهليا، أو أن ذلك ورد مورد الزجر والتنفير وظاهره غير مراد²⁷.

ومن الأحاديث المشهورة في موضوع التفرق هو حديث الافتراق الذي يحل محل اهتمام العلماء قديما وحديثا، روى عوف بن مالك τ أنه قال: قال رسول الله ρ : "افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، إحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار"²⁸.

واختلف العلماء في زيادة "فواحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار" بين مصحح ومضعف، وعلى الرغم من ذلك دل الحديث على وقوع التفرق بين المسلمين، وأنه أمر قدره الله تعالى عليهم وأخبرهم Y لكي يتعدوا عنه، يقول ابن تيمية: "وهذا المعنى محفوظ عن النبي ρ من غير وجه، يشير إلى أن الفرقة والاختلاف لا بد من وقوعها في الأمة، وكان يحذر أمته لينجو منه من شاء الله السلامة"²⁹.

ويرى بعض العلماء الذين ذهبوا إلى تصحيح زيادة "كلها في النار إلا واحدة" كما جاءت في بعض الرواية، أن التفرق والاختلاف يقع في الفروع والأصول من أمور الدين، قال ابن رجب: "هذا إخبار منه ρ بما وقع في أمته بعده، من كثرة الاختلاف في أصول الدين وفروعه، وفي الأعمال والأقوال والاعتقادات، وهذا موافق لما روي عنه من افتراق أمته على بضع وسبعين فرقة، وأنها كلها في النار إلا فرقة واحدة، وهي ما كان عليه وأصحابه؛ ولذلك في هذا الحديث أمر عند الافتراق والاختلاف بالتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده، والسنة هي الطريق المسلوكة؛ فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة"³⁰.

²⁷ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 1424هـ-2003م)، ج16، ص8.

²⁸ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب شرح السنة، ج4، ص1929، رقم4596. قال الألباني: حسن. انظر: الألباني. صحيح سنن أبي داود، ج3، ص116.

²⁹ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ط، 1369هـ-1949م)، ص31.

³⁰ عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق: حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، 1423هـ-2002م)، ص263.

الثاني: الأمر على الاتحاد والاجتماع على الدين

وضعت السنة المطهرة أسس الاتحاد والاجتماع بين الأمة الإسلامية على قاعدة الدين والعقيدة، وعلى هذا جاء الحديث الذي رواه أبو هريرة τ : "قال رسول الله ρ : إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويكره لكم ثلاثاً، فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرقوا، ويكره لكم، قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال"³¹، حيث يقدم النهي عن التفرق بالاعتصام بالدين وبقيدته به، يقول القرطبي في تفسير الآية [وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا] [آل عمران: 103] التي يقتطع منها هذا الحديث: "فأوجب تعالى علينا التمسك بكتابه وسنة نبيه والرجوع إليهما عند الاختلاف، وأمرنا بالاجتماع على الاعتصام بالكتاب والسنة اعتقاداً وعملاً، وذلك سبب اتفاق الكلمة وانتظام الشتات الذي تتم به مصالح الدنيا والدين، والسلامة من الاختلاف"³².

وقررت هذه السنة الأخوة الإسلامية التي هي أعظم وسيلة للاتحاد والوحدة والباب الرئيس لتحقيقها، على أسس الإيمان والإسلام، ولذلك المسلم أخو المسلم والمؤمن أخو المؤمن، وهذه الأخوة العقدية أقوى من الأخوة النسبية ولو كانت دون مسئولية النفقة والميراث، وذلك أن الأخوة النسبية تنقطع بمخالفة الدين مع أن الأخوة العقدية لم تنقطع بدون علاقة النسب، عن عبد الله بن عمر τ ، أن رسول الله ρ قال: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة"³³، وعن أبي هريرة τ ، أن رسول الله ρ قال: "المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن، يكف عليه ضيعته، ويحوطه من ورائه"³⁴، يقول ابن علان الصديقي: "المسلم أخو المسلم أي لأئمتنا لجمع

³¹ أخرجه مسلم في الصحيح، سبق تخريجه. انظر: ص 27.

³² محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ضبط ومراجعة وتعليق: محمد إبراهيم الحفناوي، تخريج: د. محمود حامد عثمان (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1431هـ-2010م)، ج 2، ص 521.

³³ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، رقم 2442، ص 460.

³⁴ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب في النصيحة والحياطة، ج 4، ص 2096، رقم 4918. قال النسائي: ضعيف. انظر: عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري، مختصر سنن أبي داود، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج 7، ص 235.

دين واحد لهما أشبهما الأخوين المجتمعين في ولادة من صلب أو رحم أو منهما، بل الأخوة الدينية أعظم من الأخوة الحقيقية لأن ثمرة هذه دنيوية وثمرتها تلك أخروية³⁵.

وعلى هذه الأسس وُحد الرسول ﷺ المجتمع المسلم في المدينة حينما آخى بين المهاجرين والأنصار الذي قضى على فوارق النسب والاجتماع والوطن، يقول د. سعيد رمضان البوطي: "فقد جعل رسول الله ﷺ أساس الأخوة التي جمع عليها أفئدة أصحابه، العقيدة الإسلامية التي جاءهم بها من عند الله تعالى والتي تضع الناس كلهم في مصاف العبودية الخالصة لله تعالى دون الإعتبار لأى فارق إلا فارق التقوى والعمل الصالح، إذ ليس من المتوقع أن يسود الإخاء والتعاون والإيثار بين أناس شتتتهم العقائد والأفكار المختلفة فأصبح كل منهم ملكاً لأنانيته وأثرته وأهوائه"³⁶.

وتكتب بعد ذلك هذه الأسس الدينية والعقدية في توحيد المسلمين على دستور الدولة الإسلامية التي أقامها رسول الله ﷺ، وجاء في هذا الدستور أو ما يسمى بوثيقة أو صحيفة المدينة في أول نصه: "بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس"³⁷، وقد عد هذا الدستور المسلمين جميعاً أمة واحدة دون غيرهم، من حيث التراحم والتعاون والاحتفاظ برابطة الولاء وما ترتب عليها من الحقوق³⁸، "وهذا شئ جديد كل الجد في تاريخ الحياة السياسية في جزيرة العرب إذ نقل الرسول ﷺ قومه من شعار القبيلة والتبعية لها إلى شعار الأمة التي تضم كل من اعتنق الدين الجديد"³⁹.

ثم نهى النبي ﷺ نهيًا شديدًا الاتحاد والاجتماع على أسس باطلة من القومية والوطنية والأيدولوجيات الوضعية والمنافع الدنيوية، عن جندب بن عبد الله τ أن رسول الله ﷺ قال: "من قتل تحت راية عمية ينصر العصابة

³⁵ ابن علان، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ج3، ص24.

³⁶ د. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة (دمشق: دار الفكر، ط10، 1422هـ-2001م)، ص219.

³⁷ عبد الملك بن هشام المغافري، السيرة النبوية، تحقيق وتخرىج وفهرسة: جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1424هـ-2004م)، ج2، ص368.

³⁸ انظر: د. محمد عمر الشاهين، أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة (كركوك: مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، العدد2، 1430هـ-2009م)، ص101.

³⁹ د. علي محمد محمد الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر) (دمشق: دار ابن كثير، ط3، 1426هـ-2005م)، ج1، ص569.

ويغضب للعصبة، فقتلة جاهلية⁴⁰، نحينا في هذا الحديث أن نقتل تحت الراية العمية، وهي كل أمر لم يستبن طريق الهداية⁴¹، ثم ضرب لنا رسول الله ﷺ مثلاً للراية العمية العصبية القبلية والقومية التي أصبحت اليوم شعاراً في توحيد بعض شعوب العالم.

وكان الإسلام حريص على محاربة العصبية من جذورها، وقد منع الرسول ﷺ إطلاق الألفاظ التي تحمل شعور التفاخر بالأنساب، عن أبي عقبة τ وكان مولى من أهل فارس، قال: "شهدت مع رسول الله ﷺ أحداً، فضربت رجلاً من المشركين، فقلت: خذها مني وأنا الغلام الفارسي. فالتفت إلى ρ فقال: هلا قلت: خذها مني وأنا الغلام الأنصاري؟"⁴²، وقد نهي النبي ρ صاحبه من التلفظ بالكلام الذي يظهر الفخر والكبر وهو "أنا الغلام الفارسي"، مع أن أبا عقبة يقول الحق لأنه كان غلاماً فارسياً، ويطلقه على الكفار في حال الغزو، إلا أن النبي ρ منعه من ذلك، وناهيك عن الكلام التي يجوي المباهاة والإهانة التي يوجهها للمسلمين، عن المعمر بن سويد قال: "لقيت أبا ذر بالريذة وعليه حلة وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك، فقال: إني ساببت رجلاً فغيرته بأمه، فقال لي النبي ρ : يا أبا ذر أعيرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم"⁴³.

الثالث: الأمر على لزوم الجماعة المسلمة

لا يخفى على من اطلع الأحاديث النبوية في ذم التفرق والفرقة أنها تأمر بلزوم الجماعة والانقياد له، بل وردت أحاديث عدة تقارن النهي عن التفرق والحث على الجماعة، ولذلك اعتنى العلماء عناية خاصة في هذه المسألة

⁴⁰ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمامة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، 773، رقم 1850.

⁴¹ النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 6، ص 201.

⁴² أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب في العصبية، ج 4، ص 2179، رقم 5123. قال الألباني: ضعيف. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن أبي داود (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط 1، 1419هـ-1998م)، ص 419.

⁴³ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها إلا بالشرك، رقم 30، ص 29.

في مؤلفاتهم بشرح المعنى المراد للجماعة، وقد جمع الإمام الشاطبي في كتابه "الاعتصام" خمسة أقوال في معنى الجماعة وهي على النحو الآتي⁴⁴:

السواد الأعظم من أهل الإسلام، فمن كان عليه من أمور الدين فهو الحق، ومن خالفهم فهو الذي حذر عنهم النبي ﷺ ووعدهم. وذهب إلى هذا القول أبو مسعود الأنصاري وابن مسعود، ويدخل في الجماعة على هذا المعنى مجتهدو الأمة وعلمائوها ومن تبعهم من المسلمين.

جماعة العلماء المجتهدين، ذهب إليه بعض أهل العلم منهم عبد الله بن مبارك وإسحاق بن راهويه، لأن الله تعالى جعل العلماء حجة على العالمين، وذلك أن العامة تأخذ دينها منهم وهي تبع لهم.

الصحابة على الخصوص لأنهم أقاموا عماد الدين وأرسوا أوتاده، وهم الذين لا يجتمعون على الضلالة أصلاً، ومن يرى هذا القول عمر بن عبد العزيز.

جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر، فعلى عامة المسلمين اتباعهم، وإن وقع الاختلاف يجب تعرف الصواب منها، لأن الله تعالى ضمن أن لا يجمعهم على الضلالة.

جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمر، وهو الذي اختاره الإمام الطبري، وقد أمر النبي ﷺ بلزوم الإمام ونهى عن فراق الأمة فيما اجتمعوا عليه.

وبعد إمعان النظر إلى الأحاديث التي ورد فيها لفظ الجماعة وآراء العلماء في تحديد معانيها، يمكن القول أن الكلمة تشير إلى معنيين، الأول الاجتماع على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، واتباع ما كان عليه السلف الصالح من لزوم الحق واتباع السنة، ومجانبة البدع والمحدثات، ويقابله الجماعة بهذا المعنى التفرق في الدين والمخالفون لها هم الفرق الضالة وأهل الأهواء⁴⁵.

ومن الأحاديث التي تحمل هذا المعنى ما رواه معاوية بن أبي سفيان، قال: قام فينا رسول الله ﷺ، فقال: "ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين:

⁴⁴ إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الاعتصام، تدقيق: محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1402هـ-1982م)، ج2، ص260.

⁴⁵ انظر: د. صالح صاوي، جماعة المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر (القاهرة: دار الصفوة، ط1، 1413هـ-1993م)، ص21-11.

اثنان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة⁴⁶، وروى ابن مسعود أن النبي ﷺ يقول: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"⁴⁷، وروى أبو هريرة من قوله ﷺ: "الصلاة المكتوبة إلى الصلاة التي بعدها كفارة لما بينهما، والجمعة إلى الجمعة، والشهر إلى الشهر، يعني رمضان إلى رمضان، كفارة لما بينهما، قال بعد ذلك: إلا من ثلاث، قال فعرفت أن ذلك الأمر حدث: إلا من الإشراف بالله، ونكث الصفقة وترك السنة، قال: أما نكث الصفقة أن تباع رجلا ثم تخالف إليه تقاتله بسيفك، وأما ترك السنة فالخروج عن الجماعة"⁴⁸.

والمعنى الأخرى الاجتماع على الإمام وطاعة السلطان، والجماعة بهذا المعنى يقابل البغي والتفرق في الراية، ويسمى المفارق لها باغيا وناكثا وإن كان من أهل السنة⁴⁹، ومن الأحاديث التي تحمل هذا المعنى ما رواه ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: "من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتة جاهلية"⁵⁰، وعن فرجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"⁵¹، وعنه أيضا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنا من كان"⁵²، أما الأقوال الأربعة الأولية التي سردها الإمام الشاطبي تؤول في الحقيقة إلى المعنى نفسه وهي الاجتماع على الحق الذي تمثله القرون الثلاثة الفاضلة، ويحمل لواءه في كل عصر الثقافات العدول من أئمة أهل السنة والجماعة، وهم يمثلون السواد العام من المسلمين، والعامه بالفطرة تبع لهم⁵³.

⁴⁶ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب شرح السنة، ج4، رقم4597، ص1970. قال الألباني: حسن. انظر: الألباني، صحيح سنن أبي داود، ج3، ص116.

⁴⁷ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: [أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُورَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ]، رقم6878، ص1311.

⁴⁸ أخرجه أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني في المسند، مسانيد المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم7129، (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط، 1425هـ-2004م)، ص514. قال الهيثمي: في الصحيح بعضه. رواه أحمد وفيه رجل لم يسم. انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج5، ص222.

⁴⁹ انظر: صاوي، جماعة المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر، ص21-11.

⁵⁰ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أمورا تنكرونها"، رقم7053، ص1349.

⁵¹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق امر المسلمين وهو مجتمع، رقم1852، ص773.

⁵² المصدر نفسه، انظر: ص28.

⁵³ انظر: صاوي، جماعة المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر، ص21.

الرابع: بيان أسباب الاجتماع والاتحاد وأسباب التفرق والفرقة

بينت السنة النبوية أسباب الاتحاد والاجتماع لكي يتمسك المسلم ويتعلق بها، ويحظر من الأشياء المخالفة لها، لأن من أمر بشيء فقد نهي عن فعل ضده، ومن نهي عن فعل شيء فقد أمر بفعل ضده⁵⁴، وقد حددت هذه السنة أربعة أسباب اجتماع الأمة واتحادها وهي التمسك بالدين، وعدم الخروج على الحكام، وتسوية الصفوف في صلاة الجماعة، وتحريم الاختلاف إذا أدى إلى التفرق ولو كان كلا الطرفين محقا.

وذكرت الأحاديث أن أعظم هذه الأسباب هو التمسك بالدين وتعاليمه، ويستعمل الحديث لفظ الاعتصام للدلالة على هذا التمسك القوي، وهو يعني طلب ما يعصم ويمنع⁵⁵، يقول فيه ابن القيم: "التمسك بما يعصمك ويمنعك من المحذور والمخوف"⁵⁶، وتشبيه الدين بالحبيل هو "تمثيل هيئة اجتماعهم والتفافهم على دين الله ووصاياهم وعهوده، بهيئة استمساك جماعة بجبل ألقى إليهم منقذ لهم من غرق أو سقوط"⁵⁷، روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بجبل الله جميعا ولا تفرقوا ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال"⁵⁸.

وثبت نجاح الإسلام في جمع القبائل العربية على عقيدة التوحيد وروابط الدين، كانوا يغزوا بعضهم بعضا لأتفه الأسباب، مثل ما حدث في حرب البسوس التي نشبت من قتل الناقة وهي دامت ثلاثين سنة⁵⁹، فضلا عن الحروب التي اشتعلت من التنافس في موارد المياه ومنابت الكلاء، فيقتل الرجال وتسبي النساء والأطفال، وتطول الحروب لأعوام عديدة، وإذا سقطت القتلى من إحدى القبيلتين المتحاربتين أكثر من عدد القتلى للقبيلة

⁵⁴ تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تیمیة، مجموع الفتاوى إعداد: محمد بن قاسم بن عبد الرحمن (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة، د.ط، 1416هـ-1995م)، ج11، ص670.

⁵⁵ محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون، د.ط، د.ت)، ج4، ص2.

⁵⁶ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ط، 1416هـ-1996م)، ج1، ص458.

⁵⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص2.

⁵⁸ أخرجه مسلم في الصحيح، سبق تخريجه. انظر: ص27.

⁵⁹ إبراهيم شمس الدين، مجموع أيام العرب في الجاهلية والإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ-2002م)، ص26-28.

الأخرى تجددت الوقائع طلباً للثأر، ولذلك نبه الرسول ﷺ الصحابة نعمة التآلف والترابط حيث يقول: "يا معشر الأنصار، ألم أجدكم ضالاً فهداكم الله بي، وعالة فأغناكم الله بي وكنتم متفرقين فألفكم الله بي"⁶⁰.

وحذر النبي ﷺ من سلك غير سبيل الله وترك الاعتصام بحبله لأنه تفريق الناس على سبيل متفرقة، وهي جميعها سبيل الشيطان وفرق ضالة، يقول ابن مسعود، قال: خط لنا رسول الله ﷺ خطأ، ثم قال: هذا سبيل الله، ثم خط خطوطاً عن يمينه وعن شماله، ثم قال: هذه سبيل - قال يزيد: متفرقة - على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل، فتفرق بكم عن سبيله⁶¹.

ومن الأمور المؤدية إلى التفرق والفرقة التي نصت عليها الأحاديث الصحيحة هو الخروج على الحاكم أو التمرد المسلح ضد الحكومة، واصطلح عليها الفقهاء في مؤلفاتهم بالبغي، وقد جاءت أحاديث كثيرة في تحريمه، منها ما رواه فرجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"⁶²، وعنه أيضاً قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائناً من كان"⁶³.

ويستفاد من الحديث وجوب قتال أهل البغي إن لم يندفع فسادها إلا به، قال الإمام النووي: "فيه الأمر بقتال من خرج على الإمام، أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك، وينهى عن ذلك، فإن لم ينته قوتل، وإن لم يندفع شره إلا بقتله فقتل كان هدراً"⁶⁴، واشترط الفقهاء ثلاث شروط على الخارجين على الحاكم حتى تتعلق بهم أحكام البغاة، الأول: أن يكونوا طائفة وفيهم منعة يحتاج الإمام في كفهم إلى عسكر، والثاني: أن يخرجوا عن قبضة الإمام فإن لم يخرجوا من قبضته لم يكونوا بغاة، والأخير: أن يكون لهم تأويل سائغ مثل أن تقع لهم شبهة يعتقدون عنها الخروج عن الإمام أو منع حق عليهم وإن أخطأوا في ذلك⁶⁵.

⁶⁰ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف، رقم 4330، ص 817.

⁶¹ أخرجه أحمد في المسند، مسانيد المكثرين، مسند عبد الله بن مسعود، رقم 4142، ص 326. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

⁶² أخرجه مسلم في الصحيح، سبق تخريجه. انظر: ص 136.

⁶³ المصدر نفسه، انظر: ص 28.

⁶⁴ يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج (دمشق: دار الخير، د. ط، 1416هـ-1996م)، ج 12، ص 549.

⁶⁵ أمان الله محمد صديق، أحكام البغاة في الشريعة الإسلامية (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة الماجستير، 1396هـ-1976م)، ص 24.

ثم بينت الأحاديث أن من لم يسو صفوفه في صلاة الجماعة فإنه يؤدي إلى اختلاف القلوب، وهو كناية عن وقوع العداوة والبغضاء، عن أبي مسعود قال: "كان رسول الله p يمسح مناكبنا في الصلاة ويقول: استنوا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم ليليني منكم أولو الأحلام والنهي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، قال أبو مسعود: فأنتم اليوم أشد اختلافاً"⁶⁶، فعدم تسوية الصفوف سواء أكانت في الصلوات الواجبة أو الصلوات السنة سبب في إثارة الاختلاف والتفرق كما يدلها حرف الفاء في فتختلف وهو فاء السببية، لأن مخالفة المرء الناس في صفوفهم مخالفة لهم في ظواهرهم، واختلاف الظواهر سبب لاختلاف البواطن، ولهذا يقال: تغير وجه فلان علي، أي: ظهر لي من وجهه كراهة لي وتغير قلبه⁶⁷، وذلك "أن تقدم إنسان على الشخص أو على الجماعة وتخليفه إياهم، من غير أن يكون مقاما للإمامة بهم قد يوغر صدورهم، وهو موجب لاختلاف قلوبهم"⁶⁸.

واختلاف القلوب تحدث اختلاف الأعمال والتصرفات لأن "القلب تابع للأعضاء، فإذا اختلفت اختلف، وإذا اختلفت فسدت ففسدت الأعضاء لأنه رئيسها"⁶⁹، جاء في شرح المشكاة: "القلب ملك مطاع ورئيس متبع، والأعضاء كلها تبع له، فإذا صلح المتبوع صلح التبع، وإذا استقام الملك استقامت الرعية، فالتحقيق في هذا المقام أن بين القلب والأعضاء تعلقاً عجيباً، وتأثيراً غريباً بحيث أنه يسري مخالفة كل إلى الآخر، وإن كان القلب مدار الأمر إليه، ألا ترى أن تبريد الظاهر يؤثر في الباطن، وكذا بالعكس"⁷⁰، ثم ربما تكبر هذه العداوة والبغضاء إلى التفرق والفرقة فتصبح تمزق كلمة المسلمين وتهدد كيانهم، وأما الحكمة من ذلك تسوية الصفوف هو ربط قلوب المصلين وتجهيزهم إخواناً يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر، وتدريبهم على التزام الجماعة وإعطاء الولاء لها.

ولذلك وعد النبي وعداً بليغاً من لم يسو صفوفه في الصلاة ويتساهل فيها، عن النعمان بن بشير يقول: "كان رسول الله يسوي صفوفنا حتى كأنما يسوي بها القداح، حتى رأى أنا قد عقلنا عنه، ثم خرج يوماً فقام

⁶⁶ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها والازدحام على الصف الأول، رقم 432، ص 185.

⁶⁷ انظر: المباركفوري، تحفة الأحمدي شرح جامع الترمذي، ج 2، ص 14.

⁶⁸ محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد، إحصاء الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد شاکر (بيروت: دار الجليل، ط 7، 1407هـ-1997م)، ج 1، ص 107.

⁶⁹ علي بن محمد سلطان القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (عمان: دار الفكر. د. ط، 1422هـ-2002م)، ج 3، ص 849.

⁷⁰ المصدر نفسه، ج 3، ص 849.

حتى كاد يكبر، فرأى رجلا بادي ا صدره من الصف، فقال: عباد الله، لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم"⁷¹، قال القاضي عياض: "يحتمل أنه كقوله: أن يحول الله صورته صورة حمار، فيخالف بصفتهم إلى غيرها من المسوخ، أو يخالف بوجه من لم يقم صفه ويغير صورته عن وجه من أقامه، أو يخالف باختلاف صورها بالمسخ والتغيير"⁷².

وكذلك الاختلاف بين الرجلين الذي قد يكون الطرفان محقا في رأيه، عن عبد الله بن مسعود قال: "سمعت رجلا يقرأ آية، وسمعت من رسول الله ρ غيرها، وسمعت النبي يقرأ خلافها، فجتت به النبي فأخبرته، فعرفت في وجهه الكراهية، فقال: كلاكما محسن، إن من قبلكم اختلفوا فيه فأهلكوا"⁷³، وحديث عن جندب بن عبد الله ، عن النبي قال: "اقرأوا القرآن ما اختلفت قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه"⁷⁴.

ويدل هذان الحديثان أن اختلاف الآراء إذا لم يعالجها بطرق صحيحة على أساس القواعد العلمية والآداب الرفيعة فإنه يصبح التفرق الذي يهلك ويضيع أصحابه، وقد منع النبي - حتى يظهر الغضب في وجهه - أصحابه من قراءة القرآن ودراسته، إذ يثير الاختلاف والتخاصم مع أن فضائله عظيمة لأن من قرأ حرفا من القرآن فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها، ويصدر هذا النهي نظرا لمصلحة اجتماع الكلمة أكبر من قراءة القرآن نفسه، أما الاختلاف العلمي في مسألة من المسائل التي لا تزيل المحبة والأخوة ولا تؤدي إلى التفرق والفرقة فإنها غير مانعة لأن مثل هذه الاختلافات وتعدد الآراء تنفع في فهم الدين وإقامته.

الخامس: بيان الوعد على المجتمعين والوعيد على المتفرقين

وعد النبي المجتمعين بتجنبهم من الضياع والهلاك في الدنيا، بينما المتفرقون منهم يخسرون ويشكلون على أيدي أعداءهم من الإنس والجن، مثلما يلتهم الذئب غالبا وبسهولة الغنم الذي بعد من قطيعه وغفل عنه⁷⁵، عن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله يقول: "ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ

⁷¹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها والازدحام على الصف الأول، رقم 436، ص 186.

⁷² ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج 1، ص 107.

⁷³ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم 3476، ص 670.

⁷⁴ المصدر نفسه، انظر: ص 28.

⁷⁵ القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج 1، ص 269.

عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة، وإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية"⁷⁶، وحديث معاذ بن جبل τ ، عن نبي الله قال: "إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم، يأخذ الشاة القاصية والناحية، وإياكم والشعاب، وعليكم بالجماعة والعامه"⁷⁷.

ومن لطائف هذا الحديث ما يقوله الشيخ ابن عثيمين في شرح الحديث: "... فهكذا الذي يشذ عن الجماعة، حتى لو برأي ينفرد به ويظن أن النصوص معه وتدلل عليه، فإن الواجب إذا رأى الإنسان في رأي أن النصوص وتدلل على خلاف ما يراه الجمهور، فالواجب عليه أن يعيد النظر مرة بعد أخرى، إذ لا يمكن أن يكون الجمهور توهموا وأنت الذي أصبت، ولهذا لما قال حذيفة لابن مسعود إن قوما يعتكفون في البصرة، والرسول ρ يقول: لا اعتكاف إلا في ثلاثة مساجد الحرام والنبوي والأقصى، قال لعلهم ذكروا ونسيت وحفظوا، فوهم ابن مسعود حذيفة، وذلك لأن المسلمين يكادون كالمجموعين على أن الاعتكاف يصح في كل مسجد، وأنه لو فرض صحة حديث حذيفة لكان معناه لا اعتكاف تاما إلا في هذه المساجد الثلاثة، وإلا فلا يمكن أن يخاطب الله بالقرآن الكريم الأمة الإسلامية، يقول: ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد"⁷⁸.

ويجمل الإنسان نفسه بالاجتماع والاتحاد مع الفئة الصالحة من إغواء الشياطين وقتنتها، حيث كلما كثر عدد المجتمعين كلما ضعفت تلك الإغواءات والفتن، ويدل هذه الحالة حديث ابن عمر الذي قال: "خطبنا عمر بالجابية فقال: يا أيها الناس إني قمت فيكم كمقام رسول الله ρ فينا، فقال: أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يلف الرجل ولا يستحلف، ويشهد الشاهد ولا يستشهد، ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كانا لثما الشيطان، عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، من أراد مجبوحة الجنة فليلزم الجماعة، من سرتة حسنته وساءتة سيئته فذلكم المؤمن"⁷⁹.

⁷⁶ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة، ج 1، رقم 547، ص 266. قال الألباني: حسن صحيح. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، ج 1، ص 163.

⁷⁷ أخرجه أحمد في المسند، مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، رقم 22379، ص 1610. قال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره وهذا سند رجاله ثقات إلا أنه منقطع.

⁷⁸ محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين (الرياض: دار الوطن، ط 1، 1427هـ-2006م)، ج 5، ص 79.

⁷⁹ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج 4، رقم 2165، ص 213. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

كما يدل هذا الحديث وعد النبي المجتمعين الذين يجتمعون على جماعة المسلمين ولم يشذوا عنها بسكن
بجوحة الجنة، وهي مكان خيار في وسطها كما جاء في الرواية الأخرى من حديث الحارث بن قيس قال: "قال
لي عبد الله بن مسعود: يا حارث بن قيس أليس يسرك أن تسكن وسط الجنة؟ قلت: بلى؛ قال: فالزم جماعة
الناس"⁸⁰.

ثم أرسل الله نصره وتأييده للمجتمعين على دينه وحبله في جميع حركاتهم وتصرفاتهم، وكان يأتي في شكل
عناية الله وحفظه لهم من كل سوء والبلاء، عن ابن عباس قال: "قال رسول الله: يد الله مع الجماعة"⁸¹،
وعن عرفجة بن شريح الأشجعي قال: "رأيت النبي على المنبر يخاطب الناس فقال: إنه سيكون بعدي هنات
وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد يفرق أمر أمة محمد كائنا من كان فاقتلوه، فإن يد الله على الجماعة،
فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض"⁸²، وقد جاء معنى اليد في شرح الحديث حيث يقول: "يد الله كناية
عن الحفظ؛ أي: أن الجماعة المتفقة من أهل الإسلام في كنف الله، ووقايته فوقهم، وهو يعيدهم من الأذى
والخوف"⁸³.

ويضمن الله عز وجل أن أمة محمد لن تضل أبدا في حالة اجتماعهم على أمر من الأمور، بل يمنحهم
التوفيق والهداية في التصرفات والأعمال إذا اجتمعوا وتوحدوا، عن أنس بن مالك يقول: "سمعت رسول الله:

⁸⁰ أخرجه أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني في المعجم الكبير، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1،
1428هـ-2007م)، من مناقب ابن مسعود، 4، رقم 8877، ص524. قال الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله ثقات. انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد
ومنبع الفوائد، ج5، ص222.

⁸¹ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج4، رقم 2166، ص214. قال أبو عيسى: وهذا حديث غريب لا
نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه. قال الألباني: صحيح. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي (الرياض: مكتبة
المعارف، ط1، د.ت)، ص490.

⁸² أخرجه أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي في المجتبى من السنن، تحقيق: فريق بيت الأفكار الدولية (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط،
1424هـ-2004م)، كتاب تحريم الدم، باب قتل من فارق الجماعة وذكر الاختلاف على زياد بن علاقة عن عرفجة، رقم 4020، ص423. قال
الألباني: صحيح الإسناد. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن النسائي (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1419هـ-1998م)، ج3،
ص82.

⁸³ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدو (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ط،
1406هـ-1986م)، ج7، ص91.

إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم"⁸⁴، وعن أبي مالك الأشعري ؓ ، "قال رسول الله: إن الله أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة"⁸⁵.

كما أن الاجتماع والاتحاد رحمة ومنحة من الله لمن عمل بها، أما التفرق والفرقة عذاب وعقوبة على من انتهك محارمها، عن النعمان بن بشير قال: "قال النبي على المنبر: من لم يشكر القليل، لم يشكر الكثير، ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله، والتحدث بنعمة الله شكر، وتركها كفر، والجماعة رحمة، والفرقة عذاب"⁸⁶.

السادس: إلحاق التفرق بأوصاف مذمومة

من أساليب السنة النبوية في الحض على الاجتماع والجماعة والمنع من الشذوذ والفرقة هو إلحاق التفرق بأوصاف مذمومة، ووصف الحديث التفرق بأنه من قبيل التشبه بالكافرين وأعمالهم، فمن تشبه بقوم فهو منهم، وفي هذا جاء حديث عبد الله بن عمرو الذي يقول: "قال رسول الله: ليأتين على أمتي ما أتى بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية، لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله، قال ما أنا عليه وأصحابي"⁸⁷.

وقد نمانا الشرع عن التشبه بالكفار خاصة اليهود والنصارى في أمور دينهم مثل تأخير الإفطار في الصيام وتقديم السحور، كما نمانا عن العادات السيئة التي تغلب عليهم من التفرق والاختلاف في أصول الدين وتعاليمه

⁸⁴ أخرجه أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القويني في السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومصطفى محمد حسين الذهبي (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1419هـ-1998م)، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ج3، رقم 3950، ص395. قال الألباني: ضعيف جدا دون الجملة الأولى فهي صحيحة. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن ابن ماجه (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1417هـ-1997م)، ص321.

⁸⁵ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، ج4، رقم 4253، ص1818. قال الألباني: ضعيف لكن الجملة الثالثة صحيحة. انظر: الألباني، ضعيف سنن أبي داود، ص345.

⁸⁶ أخرجه أحمد في المسند، مسند الكوفيين، آخر ثاني وثالث الكوفيين، حديث النعمان بن بشير، رقم 18641، ص1326. قال الهيثمي: رواه عبد الله بن أحمد، والبخاري والطبراني، ورجاهما ثقات. انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج5، ص218.

⁸⁷ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، ج4، رقم 2641، ص450. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب مفسر لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه.

مثل استثناء الغني والشريف منهم من العقوبة، ولكنه مع ذلك يأتي زمان يتبع بعض هذه الأمة ما فعل هؤلاء خطوة خطوة، يقول عبد الله بن عباس في ذلك: "لم يكن في بني إسرائيل شيء إلا كائن فيكم"⁸⁸.

ووصف النبي التفرق والفرقة كيدا من كيود الكافرين للنيل من المسلمين وإفسادهم، كانوا يعرفون إذا أصبح المسلمون أمة قوية فإن قوتهم تتلاشى وتذيب بسبب سنة الله التي قررت الصراع والتدافع بين الحق والباطل، كما سبب الحقد والحسد في أعماق قلوبهم على أن يزرعوا بذور التفرق بين المسلمين لإضعافهم ومن ثم السيطرة عليهم، ويبرهن التاريخ أن أعداء الإسلام يخافون من وحدتهم وتماسكهم بعضهم البعض، وكان اليهود في عصر النبي ﷺ يبذلون جهدهم لتمزيق هذه الوحدة، روى الإمام الطبري بسنده في آية من سورة آل عمران: "مر شاس بن قيس - وكان شيخا يهوديا قد بقي على جاهليته، عظيم الكفر، شديد الضغن على المسلمين شديد الحسد لهم - على نفر من أصحاب رسول الله من الأوس والخزرج في مجلس قد جمعهم يتحدثون فيه، فغاظه ما رأى من ألفتهم، وجماعتهم وصلاح ذات بينهم على الإسلام بعد الذي كان بينهم من العداوة في الجاهلية، فقال: قد اجتمع ملاً بني قَيْلَةَ - الأوس والخزرج - بهذه البلاد، والله ما لنا معهم إذا اجتمع ملؤهم بها من قرار، فأمر فتى شابا معه من يهود، فقال: اعمد إليهم، فاجلس معهم، ثم ذكرهم يوم بُعث وما كان قبله، وأنشدهم بعض ما كانوا قالوا فيه من الأشعار .. وكان يوم بعث قبل الهجرة بثلاث سنين يوماً اقتتلت فيه الأوس والخزرج، وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج، ففعل، فتكلم القوم عند ذلك، وتنازعوا، وتفاخروا حتى تواتب رجالان من الحيين: أوس بن قبيط أحد بني حارثة من الأوس، وجبار بن صخر أحد بني سلمة من الخزرج، فقال أحدهما لصاحبه: إن شئتم والله رددناها الآن جَدَعَةَ (حرباً)، وغضب الفريقان، وقالوا: قد فعلنا، السلاح السلاح... موعدكم الحرة (مكان في المدينة)، فخرجوا إليها، وانضمت الأوس بعضها إلى بعض، والخزرج بعضها إلى بعض على دعواهم التي كانوا عليها في الجاهلية.

فبلغ ذلك رسول الله ، فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين من أصحابه حتى جاءهم، فقال: يا معشر المسلمين، الله، الله .. أبدوى الجاهلية، وأنا بين أظهركم، بعد إذ هداكم الله إلى الإسلام، وأكرمكم به، وقطع به عنكم أمر الجاهلية، واستنقذكم به من الكفر، وألّف به بينكم، ترجعون إلى ما كنتم عليه كفاراً؟، فعرف القوم

⁸⁸ أخرجه أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي في السنة تحقيق: د. عبد الله بن محمد البوصيري (المدينة المنورة: دار العاصمة، ط1، 1422هـ-2001م)، رقم 67، ص86. قال المحقق: حسن رجاله موثوقون.

أثما نزغة من الشيطان، وكيد من عدوهم لهم، فألقوا السلاح، وبكوا، وعانق بعضهم بعضا، ثم انصرفوا مع رسول الله سامعين مطيعين، قد أطفأ الله عز وجل عنهم كيد عدو الله شاس⁸⁹.

الخلاصة

أن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه المقالة كما يلي:

1. معاني التفرق والافتراق من منظور السنة أربعة؛ الأول: الاختلاف في أصول الدين، والثاني: عدم التمسك بالكتاب والسنة في الاعتقاد والعمل، والثالث: الاختلاف المفضي إلى التفرق ولو كان في الأمور الفرعية، والرابع: الخروج على الحاكم أو التمرد المسلح.
2. الأساليب النبوية في النهي عن التفرق والافتراق ستة؛ الأول: النهي عن التفرق والتحذير منه، والثاني: الأمر على الاتحاد والاجتماع على الدين، والثالث: الأمر على لزوم الجماعة المسلمة، والرابع: بيان أسباب الاجتماع وأسباب التفرق، والخامس: بيان الوعيد على المتفرقين والوعد على المجتمعين، والسادس: إلحاق التفرق بأوصاف مذمومة.

المراجع

إبراهيم شمس الدين، مجموع أيام العرب في الجاهلية والإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ-2002م).

إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الاعتصام، تدقيق: محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1402هـ-1982م).

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني في السنن، تحقيق: سيد محمد سيد وعبد القادر عبد الخير وسيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1420هـ-1999م).

⁸⁹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: دار المعارف، د.ط، د.ت، ج2، 339-400).

أحمد بن شعيب النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق: فريق بيت الأفكار الدولية (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط، 1424هـ-2004م).

أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تیمیة، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم، تحقيق: محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة الحمديّة، د.ط، 1369هـ-1949م).

أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تیمیة، مجموع الفتاوى إعداد: محمد بن قاسم بن عبد الرحمن (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة، د.ط، 1416هـ-1995م).

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 1424هـ-2003م).

أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق وتعليق وتقديم: محي الدين ديب متو وأحمد محمد السيد ويوسف علي بديوي ومحمد إبراهيم نزال (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1417هـ-1996م).

أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م).

أمان الله محمد صديق، أحكام البغاة في الشريعة الإسلامية (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة الماجستير، 1396هـ-1976م).

صالح صاوي، جماعة المسلمين: مفهوما وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر (القاهرة: دار الصفوة، ط1، 1413هـ-1993م).

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدو (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ط، 1406هـ-1986م).

عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، 1423هـ-2002م).

عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

عبد الرحمن شرف الحق الشهير بمحمد أشرف بن أمير العظيم آبادي، عون المعبود على سنن أبي داود، تقديم وتعليق: رائد بن صبري بن أبي علفة (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط، د.ت).

عبد الملك بن هشام المغافري، السيرة النبوية، تحقيق وتخرّيج وفهرسة: جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1424هـ-2004م).

علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق وتخرّيج: حسين سليم أسد الداراني (دمشق: دار المأمون للتراث، د.ط، د.ت).

علي بن محمد سلطان القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. (عمان: دار الفكر. د.ط، 1422هـ-2002م).

علي محمد محمد الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر) (دمشق: دار ابن كثير، ط3، 1426هـ-2005م).

محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون، د.ط، د.ت).

محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ط، 1416هـ-1996م).

محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ضبط ومراجعة وتعليق: محمد إبراهيم الحفناوي، تخرّيج: د. محمود حامد عثمان (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1431هـ-2010م).

محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت: دار المعارف، د.ط، د.ت).

محمد بن صالح العثيمين، شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين (القاهرة: دار ابن الهيثم، د.ط، د.ت).

محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1427هـ-2006م).

محمد بن علان الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1420هـ-2000م).

محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد شاکر (بيروت: دار الجيل، ط7، 1407هـ-1997م).

محمد بن عيسى الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، تحقيق: د. مصطفى محمد حسين الذهبي (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1419هـ-1999م).

محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، السنة تحقيق: د. عبد الله بن محمد البوصيري (المدينة المنورة: دار العاصمة، ط1، 1422هـ-2001م).

محمد بن يزيد بن ماجه القويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومصطفى محمد حسين الذهبي (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1419هـ-1998م).

محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة (دمشق: دار الفكر، ط10، 1422هـ-2001م).

محمد عمر الشاهين، أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة (كركوك: مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، العدد2، 1430هـ-2009م).

محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن النسائي (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1419هـ-1998م).

محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن ابن ماجه (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1417هـ-1997م).

محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار
(الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1429 هـ - 2008 م).

مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ،
اعتناء: حسن عبد المنان (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط، 1419 هـ-1998 م).

يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دمشق: دار الخيزر، د.ط، 1416 هـ-
1996 م).

فعالية المرأة العربية في التنمية الشاملة واقع وطموح

Imad A. A. Salama¹, Suhailiza Binti Md. Hamdani

Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru
Nilai, 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Email: mrimadsalameh82@gmail.com

الملخص

تهدف الدراسة الى التعرف على درجة مساهمة المرأة الفلسطينية بالتنمية، وذلك من خلال إصدار تشريعات وقوانين ولوائح ومتابعتها لكي تعمل على تمكين المرأة، كون هذه التشريعات ضرورية لكي تقوم المرأة بدور فعال في إنماء المجتمع، وذلك بحصولها على حقوقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وخروجها إلى مجال العمل متساوية في ذلك مع الرجل للتعليم والتدريب، كون التعليم يسهم في تغيير أوضاع المرأة بشكل كبير، ويضمن لها مستقبلا وإسهامات فاعلة في الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، حيث يزيد التعليم والتدريب من إمكانية المرأة على العمل ورفع مستوى توقعاتها في الحياة، ويخفف ويذيب التقاليد الخاطئة وهذا ما تبرره الإحصائيات، إذ تبين أن نسبة مساهمة المرأة في النشاط الاقتصادي ترتفع مع ارتفاع المؤهل العلمي الذي تحصل عليه، كما من المهم اخذ وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمكتوبة بعين الاعتبار حيث تسهل التأثير والتغيير في معتقداتهم وأنماطهم القيمية والسلوكية السائدة من جهة ومن جهة أخرى من الممكن ان لا تعكس الصورة الحقيقية للواقع الثقافي والاجتماعي للمرأة ولذلك فلا بد من الاهتمام والتطوير المستمر للبرامج والمواد الإعلامية والثقافية حتى تكون صورة عن المرأة تكفل احترامها وتعظيم دورها كما ينبغي.

كلمات مفتاحية : دور المرأة في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في المنطقة العربية، نظرة عامة على التحديات التي تدعم مشاركة المرأة في الحياة العامة والتنمية المستدامة في المنطقة العربية، العلاقة بين تعليم المرأة والتنمية .

مقدمة

ان مشاركة المرأة في الحياة العامة والتنمية لم تعد منة من قبل أي جهة ، بل أصبحت الآن أحد أركان الحقوق السياسية للمواطنين ، والتي تناولتها المواثيق الدولية والإقليمية ذات الصلة ، وضمنتها دول كثيرة إلى مقدمات دساتيرها، كما أن حق المشاركة يتعدى المشاركة في عملية التنمية إلى ما هو ابعده ليصل إلى إدارة شؤون البلاد بطريقة مباشرة¹.

المرأة لها دور كبير في شتى المجالات الحياتية، فهي نصف المجتمع وتلتزم التزاما بالغا بواجباتها ، وتحرص على ممارسة حقوقها، وتؤثر في حركة الحياة تأثيرا بالغا تدفع للمزيد من التقدم والرفي وملاحقة الركب الحضاري، وهناك الكثير من العراقيل والمعوقات التي توضع امام نهوضها ومشاركتها²، وبالرغم من التطور الحاصل على واقع المرأة إلا أن الكثير من النساء تتنازل عن حقوقها في مجال المشاركة السياسية والاقتصادية لاعتبارات غير منطقية علماً بأنها قادرة على الانجاز والتطوير والتنمية بنفس كفاءة وفاعلية الرجل او أكثر.

وبناء على ما تقدم تأتي هذه الورقة للبحث في مدى قدرة وفاعلية البنى القانونية في تأكيد اعلان الحق في التنمية، وصولاً لتمكين ودمج المرأة بشكل حقيقي في عملية التنمية.

واقع المرأة في دول العربية في تنمية المجتمع

تواجه المرأة في الدول العربية العديد من التحديات على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وهناك تمييز ضد المرأة التمييز القانوني والتمييز المجتمعي والتمييز الاقتصادي، فكل هذه الأشكال من التمييز تحبط المرأة وتحبط عملية التنمية ، فلا تزال المرأة في الوطن العربي بعيدة عن المساواة الكاملة مع الرجل ، ولا يزال دورها ضعيفا على صعيد المشاركة في الحياة السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وفي المجالات التنموية الأخرى ، ويعود السبب في ذلك إلى عوامل منها ، السيادة للثقافة الذكورية ، التي تقيد تحقيق المساواة

¹ ميعاري ، محمود(2003) "الثقافة السياسية في فلسطين" دراسة ميدانية- سلسلة دراسات إستراتيجية 5، (جامعة بيرزيت: معهد إبراهيم أبو الغد للدراسات 1 الدولية، ط 1).

² تقرير التنمية الإنسانية العربية (2005)"نحو نهوض المرأة في الوطن العربي" برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، برنامج الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الإنمائية.

الكاملة على المدى البعيد ، وعدم تطوير سياسات تنمية اجتماعية في القطاعات المختلفة من شأنها تقوية وتمكين المرأة، والعادات والتقاليد التي أدت الى الحد من مساهمة ومشاركة المرأة في تنمية المجتمع³.

إن علاقة المرأة بتحقيق أهداف التنمية الشاملة المستدامة؛ هي علاقة أكثر محورية مما تبدو عليه؛ فعندما تواجه الاسرة خطر الجوع؛ تعطي الام الأولوية لإطعام أطفالها وزوجها على حساب طعامها، كما أن سعي الفتيات المستمر والمضني في الحصول على فرص تعليم أفضل؛ لا يضمن حصولهن على فرص متساوية في سوق العمل، ورغم الجهد المبذول من جانب النساء لضمان حقهن في المشاركة السياسية؛ والتي لا تتعدى نسبة تمثيلهن 23,7% في جميع البرلمانات على مستوى العالم، أما النساء العاملات ؛ فإنهن يحتجن 68 عام على الاقل للقضاء على فجوة الاجر غير المتساوي بين الرجال وبين النساء، وعلى مستوى العالم تقوم المرأة بما يوازي 6.2% من العمال غير مدفوعة الاجر مقابل الرجل كما تعمل النساء على توفير مياه الشرب للأسر غير المتصلة بمرفق مياه، كما تقوم بجمع الحطب أيضا للأسر غير المتصلة بمصدر طاقة مستمر. وتلعب النساء دورا محوريا في الاستهلاك المستدام حيث تقوم عادة بمعظم عمليات الشراء للمنتجات والاجهزة التي تحتاجها الأسرة كما تلعب دورا رئيسي في تدوير المخلفات؛ ورغم كل ذلك فإننا نجد أنها لا تحظى بالمشاركة الكافية لتعزيز دورها في تحقيق تلك الاهداف⁴.

الاتفاقيات والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق المرأة

إن الاتفاقية الدولية التي يشار إليها غالبا على أنها تؤمن إطار عمل للإجراءات القانونية والمبرجة هي اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال العنف ضد المرأة (سيداو). أما الاتفاقية التي تقدم إطار عمل مكمل لتلك فهي اتفاقية حقوق الطفل التابعة للأمم المتحدة. الأخرى الفعالة ومن ضمن الاتفاقيات والمعاهدات الدولية الأخرى التي تم التوقيع عليها من قبل البلدان المتوسطة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1976) والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1976) وعدد من اتفاقيات منظمات العمل الدولية بما فيه اتفاقية المساواة في الأجور (C100) واتفاقية

³ تعزيز المساواة بين الرجل والمرأة في المنطقة الأورو متوسطية(2008-2011)، تقرير حول تحليل الوضع الإقليمي والحقوق الإنسانية للمرأة والمساواة على أساس النوع الاجتماعي في المنطقة الأورو متوسطية.

⁴ تعزيز المساواة بين الرجل والمرأة في المنطقة الأورو متوسطية(2008-2011)، مرجع سابق

حماية الأمومة (C103) واتفاقية عدم التمييز في الاستخدام والمهنة (C111) واتفاقية حقوق العمال ذوي
المسؤوليات العائلية (C156) كما يؤمن

قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم 1325 حول المرأة والسلام والأمن إطار عمل مهم لتنفيذ برامج المرأة
والأمن في بعض البلدان⁵.

خطط العمل الوطني لتمكين المرأة وتحقيق المساواة على أساس النوع الاجتماعي

أعدت جميع بلدان المنطقة، منذ تاريخ انعقاد مؤتمر بيجين في سنة 1995، مجموعة من خطط العمل الوطني
لتحقيق المساواة على أساس النوع الاجتماعي. وتعكس خطط العمل هذه التزامها باتفاقية حقوق الطفل التابعة
للأمم المتحدة (1990) والمؤتمر العالمي للسكان والتنمية (1994)، والأهداف الإنمائية للألفية (2000)،
وتدمج بعض البلدان مبدأ تمكين المرأة في التخطيط الأسري بينما تعد خططاً مستقلة للأطفال. أعدت الجزائر
خطة العمل الوطني لإدماج المرأة لفترة 2009-2010 وذلك بميزانية تبلغ 102.900.000 ديناراً، وتهدف
الإستراتيجية الوطنية الأردنية للمرأة إلى تحقيق المساواة على أساس النوع الاجتماعي في جميع القطاعات
والتشريعات على السواء، كما قام المجلس الوطني لشؤون الأسرة (2001) بإطلاق الإستراتيجية الوطنية للأسرة
الأردنية (2005)، كما تم تعميم أحكام الإستراتيجية الوطنية لتمكين المرأة في خطط التنمية الوطنية والقطاعية
في معظم البلدان.

نظرة عامة على التحديات التي تدعم مشاركة المرأة في الحياة العامة والتنمية المستدامة في المنطقة العربية.

تواجه المرأة في المنطقة العربية العديد من التحديات على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية
والثقافية، بيد ان التحدي الرئيسي الذي يواجهها هو ما تعكسه الصورة السائدة في المجتمع عنها وعن دورها في
المجتمع واثار هذه الصورة على رؤية المرأة لذاتها وإدراكها لإمكاناتها وقدرتها على اقتناص الفرصة المتاحة امامها
وعلى مطالبتها بحقوقها على النحو الذي يحقق لها المساواة , ولا يكتفى بان تسن الحكومات القوانين والشرائع

⁵ تعزيز المساواة بين الرجل والمرأة في المنطقة الأورو متوسطية (2008-2011)، تقرير حول تحليل الوضع الإقليمي والحقوق الإنسانية للمرأة والمساواة
على أساس النوع الاجتماعي في المنطقة الأورو متوسطية.

بل يجب ان يتبع ذلك متابعة حثيثة للتأكد من تطبيقها في الواقع العملي بما يحقق الاستثمار الفعلي للطاقات البشرية النسوية في البناء والتنمية بكافة مجالاتها⁶.

ان القوانين وفرت مبادئ عامة للمساواة، إلا أنه يبقى غير حساس للقضايا النسوية، والسلبات الاجتماعية كالعشائرية مثلاً، فلا العائلات ولا الأحزاب ولا المؤسسات في الكثير من الحالات مستعدة لترشيح او توظيف المرأة في احد الوظائف الهامة ، فترشيح امرأة من وجهة نظرهم يضعف من قدرتهم على المنافسة، او من الممكن ان لا تقوم بدورها على الوجه المطلوب ، وبالتالي على الرغم من وجود القانون الذي يحدد ذلك الا اننا نرى بطريقة او باخرى عدم الالتزام به اضعف الى ذلك المرأة نفسها , فكثير من النساء لا يقنعن بقدرتهن على العمل والإنتاج ، بل يرين فيه انتقاصاً من أنوثة المرأة، وربما يعود هذا إلى التنشئة الاجتماعية، التي تدعم هذه الرؤية، وتؤكد على أن الوظيفة الأولى للمرأة تتمثل في وظيفتها كزوجة وأم، وعدم اهتمام النساء بتطوير وعيهم ، والاكتفاء بالقضايا ذات الطابع المجتمعي البعيد عن تأثيره في عملية صنع القرار والتنمية المستدامة.

الفجوات في المستوى التشريعي لإشراك المرأة العربية في التنمية

السداتير الوطنية لاتنص صراحة على حظر التمييز ضد المرأة، وبالتالي لا يتم تحقيق التناغم بين النظم القانونية والتشريعات الوطنية وهناك أوجه تعارض قائمة بينها، كما ان هناك حاجة لإدخال التعديلات اللازمة على الاحكام التمييزية التي تتضمنها التشريعات الوطنية و قوانين الاحوال الشخصية وتعزيز المساواة والقدرة القانونية عبر القضاء على كافة أشكال التمييز أمام القانون، وفي المحاكم المدنية والدينية على حد سواء؛ وسن قوانين جديدة وتعديل التشريعات السارية بشأن حماية المرأة من العنف الاسري وتضمن قوانين العمل أحكاماً للمرأة في مكان العمل عبر فرض عقوبات على التحرش الجنسي أو النفسي؛ وإدخال تعديلات على قوانين العمل بحيث تتضمن تدابير لحماية المرأة في مكان العمل بما يتوافق مع أحكام اتفاقيات منظمة العمل الدولية، وإدخال تعديلات على البنود المتعلقة بتقديم خدمات المساندة القانونية في مختلف أنواع القضايا (جنائية ومدنية) ، وفرض عقوبات مشددة على الجهات المسؤولة عن إنفاذ القانون التي تدخل في الاجراءات القانونية من خلال ممارسة الضغط على المرأة بهدف التنازل عن الشكوى⁷.

⁶ المرأة وتحقيق أهداف التنمية المستدامة في المنطقة العربية دراسة استرشادية على الرابط الالكتروني

<http://www.arabwomenorg.org/uploads/study.pdf>

⁷ تقرير حول وضع المرأة العربي، (2015) التماس النساء والفتيات للعدالة من تصديق الصكوك الدولية الى تطبيقها، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب اسيا.

المرأة والتنمية من وجهة نظر الاسلام

قال تعالى (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون) (النحل/97).

الدين الإسلامي هو الذي حرر المرأة وكفل لها الكرامة وكافة الحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تماماً مثل الرجال، فالنساء كما يقول رسولنا صلى الله عليه وسلم شقائق الرجال لهن حق التعليم والتمليك والذمة المالية المستقلة والمشاركة في شئون المجتمع، والعمل في المهن المناسبة دونما إفراط وتفريط أو انحراف.

فالمرأة يقع على عاتقها قيام المجتمع الإسلامي واستمراره في الوجود، وتقوم بعدة أدوار فهي المسؤولة عن تربية وتنشئة الأجيال، فهي التي تخرج بفكرها ويديها أفراداً هم أهم عنصر من عناصر الإنتاج وهو عنصر الأيدي العاملة، وهي التي تساهم في النهضة الفكرية والعلمية، ونشر تعاليم الدين الإسلامي.

النتائج

- نظرة المجتمع للمرأة والعادات والتقاليد تحد من مشاركة المرأة في الاعمال فالمجتمعات الشرقية يغلب عليها التمييز بين الجنسين والسيادة للذكور.
- ان المرأة في المجتمع العربي تواجه العديد من صعوبات لكونها امرأة وتحرم من الكثير من حقوقها الاساسية.
- مازالت المواقف والمعايير الاجتماعية المتحيزة ضد المرأة والتي تشدد على نحو حصري على الدور الإيجابي للمرأة وتعزيز اللامساواة بين الرجل والمرأة في مختلف نواحي الحياة ومن ذلك أن أكثر من نصف النساء العربيات لا تزال أميات.
- تدني مشاركة المرأة في الادوار القيادية والمشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

التوصيات

- القضاء على الثقافة الذكورية والتمييز بين الجنسين.
- وضع التشريعات الخاصة للحفاظ على حقوق المرأة.
- تعديل صورة المرأة في المناهج الدراسية والإعلام.
- اشراك المرأة في عملية اتخاذ القرارات.

- تمكين المرأة من خلال التدريب والتأهيل وتوفير مشروعات القروض الصغيرة لهن.

المراجع:

- ميعاري , محمود(2003) "الثقافة السياسية في فلسطين" دراسة ميدانية- سلسلة دراسات إستراتيجية 5، (جامعة بيرزيت: معهد إبراهيم أبو الغد للدراسات 1 الدولية، ط 1).
- تقرير التنمية الإنسانية العربية (2005)"نحو نهوض المرأة في الوطن العربي" برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، برنامج الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الإنمائية.
- تعزيز المساواة بين الرجل والمرأة في المنطقة الأورو متوسطية(2008-2011)، تقرير حول تحليل الوضع الإقليمي والحقوق الإنسانية للمرأة والمساواة على أساس النوع الاجتماعي في المنطقة الأورو متوسطية.
- تيم، حسن، النادي، ابتهاج(2019)"درجة مساهمة المرأة الفلسطينية في التنمية من وجهة نظر طلبة الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية" ورقة بحثية منشورة"مؤتمر العملية التربوية في القرن الحادي والعشرين-واقع وتحديات".
- المواقع الالكترونية:
- المرأة وتحقيق أهداف التنمية المستدامة في المنطقة العربية دراسة استرشادية على الرابط الالكتروني <http://www.arabwomenorg.org/uploads/study.pdf>
- www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=23609

النزعة نحو الفردانية والاستهلاك المعولم: واقع الشباب الفلسطيني والمستقبل المنظور

ميسون طه محمد الرجعي
دكتوراه في إدارة الموارد البشرية
salh_pls@hotmail.com

صالح سميح عبد الحميد السممه
ماجستير في القانون العام
maysoonalrajhi@gmail.com

ملخص

تناولت الدراسة الحالية موضوع الفردانية في المجتمع الفلسطيني، باعتبارها من الرؤى الحديثة التي اجتاحت تفكير المواطن الفلسطيني بعد فشل مشاريع التنمية وحل قضية الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فضلاً عن ازدياد حالة التقسيم الطبقي، بعيداً عن الاستناد إلى مبادئ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، بالإضافة إلى ذوبان الطبقة الوسطى، وحاولت الدراسة الإجابة على التساؤل الرئيس والذي يدور حول الفردانية وأشكالها في المجتمع الفلسطيني، في ظل انتشار ثقافة العولمة والاستهلاك والابتعاد عن القيم والعادات والتقاليد والدين، والتفكير الإنساني الجمعي. واستخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي التاريخي المستند على مجموعة من الدراسات السابقة والأدب النظري في عدد من البيئات المحلية والعربية والأجنبية. وتوصلت الدراسة إلى أن هناك توجه عام نحو الفردانية والنزعة الذاتية لدى المواطن الفلسطيني والتي أدت إلى ابتعاده عن القيم والعادات الاجتماعية، والتفكير الإنساني الجمعي، في سبيل تحقيق أهدافه الشخصية. وأوصت الدراسة صناع القرار بالتوجه نحو تقديم طروحات جديدة تستهدف الجيل الناشئ وفتة الشباب لأهمية تلك الفئة في إحداث التطوير والتغيير في فكر الإنسان الفلسطيني.

كلمات مفتاحية: الفردانية، الاستهلاك المعولم، الاغتراب، السيميائية، الوعي.

ABSTRACT

The present study dealt with the issue of individuality in the Palestinian society, as a modern vision that swept the Palestinian citizen after the failure of the developmental projects and solving the issue of the Palestinian-Israeli conflict, as well as the increase in the class division, away from the principles of democracy and social justice, The study attempted to answer the main question that revolves around individuality and its forms in the Palestinian

society, in light of the spread of the culture of globalization and consumption, away from values, customs, traditions and religious values. The study used historical inductive method based on a series of previous studies and theoretical literature in a number of local, Arabic and foreign environments. The findings of the study showed that there is a general trend towards individualism and self-interest among the Palestinian citizen, which led to his departure from social values and customs, in order to achieve his personal goals. The study recommended that decision-makers should be directed to presenting new proposals aimed at the younger generation and the youth whom can lead the development and change the way of thinking among Palestinian people.

Keywords: Individuality, Globalized Consumption, Alienation, Semiotics, Consciousness.

المقدمة

برز مفهوم الفردانية كروية فلسفية وحركة اجتماعية مكّنت الإنسان من تشكيل كيانه والتصرف بحياته باستقلالية تامة بشكل لا نظير له في العصور السابقة. وترمز "الفردانية" إلى واقع اجتماعي وثقافي يستطيع فيه الناس، اختيار طريقة حياته وسلوكه وممارسة عقائده، كما ترمز أيضاً إلى مجتمع يضمن فيه النظام الاجتماعي والقضائي حماية حقوق الناس بوصفهم أفراداً غير مُلزمين أو مضطرين للتضحية أو التنازل عن ما يعتقدون به".

وترفض الفردانية مصادرة الإرادة الحرة للأفراد، ووضع قيود على المجتمع بادعاء تحقيق العدالة الاجتماعية والمحافظة على التقاليد والقيم الاجتماعية الموروثة، وتحارب الفردانية أحادية السلطة أو استعمال القوة القسرية، سواء من خلال السلطة الأبوية أم سلطة العائلة أو العشيرة، وحتى سلطة الدولة وسيطرة النُخب الحاكمة، كما تعارض وبشدة فرض ضرائب حكومية هائلة، فهي في هدفها النهائي تسعى إلى جعل إرادة الإنسان الحرة شرطاً مسبقاً لتحمل مسؤولية الوجود استناداً على قانون الحق الطبيعي بشكل يتعارض مع الفلسفات الجماعية؛ سواء الهيجلية (الوجود انعكاس للأفكار) أو الماركسية (الوجود انعكاس للمادة) حيث أكدت كلتاها على وحدة المجتمع وألغت تعدد الأفراد.

وفي الحالة الفلسطينية، نجد أن مفهوم الفردانية قد تطور وبرز لدى معظم أفراد المجتمع، وخصوصاً بعد اندثار نمط العائلة الممتدة، وانتشار ثقافة الاستهلاك المعولم، والبحث عن الذات، سواء أكانت الذات الإنسانية، أم القومية، أم الدينية، أو العشائرية، وحتى الحزبية والتي بدت أكثر الأنماط اتباعاً. وعلى الرغم من ذلك، نجد أن تلك الذات الإنسانية قد بدأت بالتفوق والتدرج للانعزال والانفصال عن الآخر، والبحث عن سبل الاستقلال والتحرر الفردي من النزعة المركزية، بعيداً عن التنظيمات أو العائلة، في محاربة لتلك العادات والتقاليد والسلوكيات التي تحد ومن وجهة نظر الإنسان الفلسطيني للتطور والاندماج مع العالم الآخر.

الإشكالية

تكمن مشكلة الدراسة في تعرضها إلى موضوع يهم علماء الاجتماع وصناع القرار، وخاصة في ظل شيوع ثقافة العولمة لدى المجتمع الفلسطيني، باعتبار أن الإنسان الفلسطيني – ومن وجهة نظره الشخصية – هو "مركز القضية الكونية"، سواء أكانت ضمن سياق الصراع الجيوبوليتيكي الدولي، أو الصراع الأيديولوجي، حيث أنه من المعروف أن فلسطين تعتبر مهد الحضارات والديانات، وأن مظاهر الصراع الحالية قد جاءت كمقدمات لذلك الصراع، إلا أن رفض الواقع الأمني والسياسي والاقتصادي، وفشل جميع مشاريع الوحدة أو تحقيق الأمن الاقتصادي والاجتماعي لأفراد المجتمع، قد أدى إلى تغير التوجهات لدى العديد من أفراد الشعب. فالبعض يرى بأن الانعزالية والبعد عن المواجهة قد تؤدي إلى توفير الأمن والاستقرار الشخصي، بعيداً عن المناكفات والتضحيات الفردية، في حين هناك من يرى بأن التقسيم الطبقي وسيطرة النخب الحاكمة تؤدي إلى فرز طبقي غير ملائم مما يؤدي إلى الابتعاد عن التعامل مع تلك التوجهات. وعليه، تزداد التوجهات لدى أفراد الشعب الفلسطيني في النزوع للفردانية وبشكل مضطرد.

ومن هنا فإن الدراسة الحالية تسعى للإجابة على السؤال الرئيس الآتي: ما مدى تبلور حالة الفردانية لدى أفراد المجتمع الفلسطيني، وما أكثر أشكال الفردانية شيوعاً لدى الشباب الفلسطيني؟

مراجعة الأدبيات

تناول السقا في مقالته "التمثلات الجديدة في المجتمع الفلسطيني: التخطيط التمثلي والمعايير الجديدة: نموذج محمد عساف" (1) ظاهرة النجومية باعتبارها ظاهرة ليست مجرد عملية تجارية بحتة، ولكنها تحمل أبعاداً إقليمية وسياساتية واجتماعية، وتوصل في دراسته إلى أن فرض هيمنة الخاص على العام وعلى فضاءاته وتمثلاته فيما يمكن تسميته بصناعة النجومية، وذلك من خلال استنباطها من قبل المولعين بها والمستهلكين لها، وتتم عبرها عمليات بناء الذات والهوية للأفراد عبر تمثلات مأسسة لعمليات تماثل هوياتية جمعية.

أما دراسة معز كراجه والتي جاءت تحت عنوان "الشباب وأشكال العمل الجديد في السياق الفلسطيني التحرري" (2)، فقد حاولت التعريف بأنماط العمل والتوجهات لدى الشعب الفلسطيني، حيث ركز الباحث على

(1) أباهر السقا، التمثلات الجديدة في المجتمع الفلسطيني: التخطيط التمثلي والمعايير الجديدة: نموذج محمد عساف، مجلة إضافات، العدد 35، صيف 2016، ص ص 9-23.

(2) معز كراجه، الشباب وأشكال العمل الجديد في السياق الفلسطيني التحرري، ورقة مقدمة للمؤتمر السنوي السادس بعنوان: فلسطين.. رؤى استراتيجية سياسية، المنعقد يومي 7-8 أكتوبر 2017. متوفر عبر الإنترنت على الموقع (<http://www.masarat.ps>).

نمط العمل الشبابي الجماعي التطوعي الاختياري الشمولي، والذي يقوم على المبادرات الفردية، ويهتم بإعادة تشكيل الوعي الوطني.

ومن جانب آخر، فقد تناول يوسف جبارين في مقالته المتعلقة بـ"المفهوم الحقوقي لمساواة الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل: بين الليبرالية الفردانية والتحولية الجماعية"⁽³⁾، ويركز الكاتب في هذه المقالة على التعريف بمفهوم التمييز والعنصرية التي تفتك بالمجتمع الفلسطيني الذي يعيش بالداخل المحتل، وأوصى في دراسته وضع أجندة عمل تحقق المساواة الجوهرية – التحولية، وبلورة خطاب حقوقي شمولي يتجاوز محدوديات الإنجازات الفردية في سبيل تحصيل إنجازات قادرة على مراكمة تغيير جماعية جوهرية.

فرضية الدراسة

تبلور مفهوم الفردانية لدى المجتمع الفلسطيني خلال السنوات الأخيرة بناء على مجموعة من التقلبات والتي تجلت في عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والأمني والاقتصادي والتي لعبت دوراً أساسياً في تغيير توجهات المجتمع الفلسطيني نحو قضية الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي، والنزوع نحو الفردانية كبديل لحالة التردّي التي يعاني منها كافة أبناء الشعب الفلسطيني.

مصطلحات الدراسة:

- **الفردانية:** هي استناد قرارات الفرد على منفعته ومتعته الشخصية على أساس أنه مركز الاهتمام الرئيسي، أي أن مصالحه الشخصية تتحقق فوق اعتبارات الدولة وتأثيرات المجتمع والدين، وبمعناها فهي تناقض الجماعية السمة التي تتميز بها المجتمعات العربية إلى حد كبير.
- **الاستهلاك المعولم:** نمط استهلاكي غير طبيعي، ينتج عن التأثير بالثقافة الغربية والتي توجه الإنسان إلى شراء واقتناء سلع وبضائع غير أساسية، تشعره بتحقيق الذات كحالة فردية بعيداً عن تحقيق الحاجات الضرورية للحياة.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية البحث في تناوله لموضوع الفردانية التي انتشرت وبشكل ملفت للنظر لدى الشعب الفلسطيني عامة، ولدى الشباب بشكل خاص، والذي بدأ يبتعد شيئاً فشيئاً عن القضية الوطنية، وهو من المفاهيم التي تم منظرها

(3) يوسف جبارين، عن المفهوم الحقوقي لمساواة الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل بين الليبرالية الفردانية والتحولية الجماعية، مجلة الحصاد، العدد الثالث، 2013، ص ص 53-71.

علم الاجتماع والدارسين بشكل عام، والإنسان الفلسطيني بشكل خاص، سعيًا وراء التعرف على أصول المشكلة وتقديم عدد من المقترحات التي قد يستفيد منها صناع القرار الفلسطيني، وخصوصاً النخبة التي تتحكم في بلورة التوجه الاجتماعي للشعب الفلسطيني في حل قضاياها العادلة، والمتركة على التنظيمات الفلسطينية، بدءاً من استمرار الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطيني، مروراً بفشل معظم مشاريع التنمية أو التسوية التي نادى بها الحكومات الفلسطينية المتعاقبة، وصولاً إلى حالة انعدام الثقة لدى أفراد الشعب الفلسطيني بمستقبل آمن يعيش فيه الإنسان الفلسطيني تحت حماية دولة مؤسسات تستطيع توفير الحد الأدنى من الكفالة الاجتماعية والاقتصادية والصحية للجميع، وعدم تحقيق أدنى حلم في استعادة مطالبه الشرعية والمتمثلة في الثوابت الفلسطينية (الأرض، العودة، القدس، المستعمرات، الأسرى والمعتقلين).

المنهجية

تم استخدام المنهج الكيفي (الاستقرائي)، وذلك من خلال استعراض عديد من الدراسات السابقة والتي تناولت موضوع الفردانية، وأثرها على تغيير وتبديل النمط الاستهلاكي لدى أغلب فئات المجتمع، والابتعاد عن هموم وأمان المواطن العادلة والتي تعد الهدف الأسمى لمفهوم المواطنة، وذلك بهدف تحليل تلك النتائج، وتوضيح إشكالية الدراسة للوصول إلى مجموعة من الاستنتاجات والتوصيات المناسبة.

محددات الدراسة

عند مراجعتي لأدبيات الدراسة وعدد من المراجع والكتب والمقالات، رأيت بأن هناك - في معظمها - توجه محدد، فلم تتناول وجهة نظر موضوعية، كما أنها قد ألفت اللوم على الطرف الآخر بشكل عام، إذ برز التحيز لفكرة معينة دون سواها، وخصوصاً الدؤاسات المطبقة على الشارع العربي.

الإطار المفاهيمي

يبرز دور "الأنا" لدى الإنسان في تشكّل سمات الوعي لديه، كإحدى السبل لبلورة حريته وتصرفاته الفردانية، وتختلف هنا أبعاد تلك الحرية باختلاف مستويات الوعي للذات وللحدود التي لا يجب تجاوزها، حتى يبقى هذا التصرف حراً وواعياً. فمجمّل السلوكيات الصادرة من قبل الإنسان يمكن اعتبارها تصرفات واعية صادرة عن قناعاته بحريته في ذلك التصرف، ولن يكون ثمة منع لحريته في سلوكياته الفردانية بمعزل عن الآخر. فسلوكيات الإنسان لن تكون أبداً حبيسة ذاته، بقدر ما يتجاوزها إلى الآخر، وذلك من خلال التعامل معه، إذ أن حرية الفرد في التعامل مع الآخر من المفترض أن تُبنى على مبادئ الحرية التي يتبناها هذا ذات الإنسان، "فلا تستند

للمنفعة الفردية دون أن يكون في المقابل منفعة أو ضرر يتعرض له الطرف الآخر، مما يعني أن التعامل مع الآخر سيكون تعامل إنساني مجتمعي مبني على حدود تفصل بين ما هو مسموح وما هو غير مسموح به، وإلا أصبحت تلك الحرية اغتصاباً لحرريات الآخرين".⁽⁴⁾

وفي الحالة الفلسطينية، نجد بأن حياة الإنسان الفلسطيني "المستعمر" تمر بأزمة مجتمعية غير مسبوقه، والتي لها علاقة بما وصل إليه الحال في المشروع الوطني الفلسطيني، وتعثر مؤتمرات السلام مع دولة الاحتلال، وحتى فرصة الوحدة ما بين الفصائل الفلسطينية المتناحرة، ومع تعاضم حالة عدم الثقة بالمؤسسات والتنظيمات، وغياب توفر مؤسسة وطنية جامعة لمطالب الشعب الفلسطيني عامة، وتراجع الدور المعهود لمنظمة التحرير الفلسطينية وتأثيرها على مستوى اتخاذ القرار الداخلي، ومكانتها على المستوى الدولي، فضلاً عن ندرة المشاركة الشبابية المجتمعية، مما أدى إلى انعكاس هذا الواقع على مجمل حياة الإنسان، سواء الاجتماعية أم الثقافية أم الاقتصادية.

وفي ظل التنافر والانقسام السائد في المجتمع الفلسطيني، سواء أكان ذلك عبر طرفيه الرئيسيين حركتي فتح وحماس، أم من خلال التقسيم الطبقي الذي بدأ بالتبلور إبان مؤتمر السلام والذي أدى إلى نشوء طبقة نيوليبرالية مستحدثة تدعى البرجوازية المستحدثة والتي ما كان لها أن تكون دون الانتفاع من تبعات السلام الفلسطيني الإسرائيلي. وبعيداً عن المصلحة الجمعية، نشأت حالة من اليأس في تغيير الواقع وخصوصاً لدى فئة الشباب، وقد تجلت بعد اختيار المقاومة المسلحة ما بعد مؤتمر أوسلو، والتي أدت إلى النزوع للعزلة والابتعاد عن المقاومة، أو المواجهة، وحتى الدفاع عن حقوقه الفردية، فعلى الرغم من تحقيق الإنسان الفلسطيني لعدد من النجاحات الحقيقية في السنوات السابقة لمؤتمر السلام، ومع ذلك فإننا نجد أن البرجوازية الوطنية وفي مراحل ما بعد التحرر الوطني خاصة، أصبحت "طبقة وسطى وطنية" مثلما أشار إليها فرانز فانون، ففي رؤيته تلك "يغيب دور الصناعيين المحليين والذين يفتقرون إلى قاعدة تكنولوجية صناعية منتجة، بحيث أصبحت تلك الطبقة غير متنفذة على صعيد الاقتصاد الوطني"، فضلاً عن غياب دور المثقف الفلسطيني، وابتعاده عن وسطه العربي والإسلامي وحتى المسيحي الشرقي، في المقابل لعبت رؤوس المال العالمية دور الوساطة في تذويب الصراع والتوجه نحو المصلحة الفردية، مما أدى إلى ابتعادها عن النهج المقاوم، وبالتالي كان لها موقف معاد من حيث المبدأ تجاه مشروع التحرر الوطني، حيث "أن مصلحتها تكمن في استمرار الوضع القائم وارتباطاته التجارية والمالية مع إسرائيل، مما أبقاها أسيرة في مصفوفة السيطرة الاستعمارية على الاقتصاد المحلي"⁽⁵⁾.

(4) الحسين أسكاي، الحرية كمفهوم فرداني ومجتمعي، الحوار المتمدن، العدد 2548، تاريخ النشر 2009/2/5، منشورة عبر الموقع الإلكتروني للمجلة (<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=161807>).

(5) فانون، فرانز (1961). معذبوا الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، ط2، مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

الحرية الإنسانية والفردانية:

نعتبر الإنسان إنساناً عندما يزاول الأفعال الإنسانية المقبولة، فهذه المزاولة هي التي تبين لنا مدى حرية الفرد في أفعاله وممارساته، فمتى تتبين الحرية إذن عند الفرد؟ وهل الفرد يولد حراً؟ أم أن الحرية يمارسها باكتساب الأفعال في الوجود؟ وما درجة الحرية التي يكتسبها الفرد في الفضاء العام؟

فالإنسان، ومنذ صغره، لم يكن بوسعها إلا الاستجابة لمطالب القوى البيولوجية التي تتحكم داخله، وهذا ما يفسر في زاوية أخرى خضوع الإنسان منذ نعومة أظفاله لقوى داخلية، بمعنى أنه أصبح أسيراً لقيود تحدّ من حريته بشكل مطلق. فالإنسان في بدايات نشوئه، ليس بإمكانه التصرف الإرادي والتحكم في أفعاله، أو التمييز بين ما هو صواب من الخطأ، بمعنى آخر أنه ليس حراً في حد ذاته، ويرجع ذلك إلى عدم النضج، وهو أمر طبيعي في مثل هذا السن، وبذلك يعتبر مستجيباً لأوامر مسبقاً وبالخصوص أوامر الغريزة. ومن هنا يتبين دور النضج في امتلاك الحرية، فالإنصياح لأوامر الغريزة ليس إلا نوع من أنواع النزاع والتقويض للحرية، كون الإنسان في أفعاله، وإن كانت حرة في ذلك الحين، إن هي إلا نتيجة لسلطة إرغامية متمثلة في الغريزة. فمتى إذن سيتحكم الإنسان في أفعاله وممارساته بكل حرية؟ بمعنى آخر، إلى أي حد سيتحرر الإنسان من سلطة تلك القوى البيولوجية والتي تشير إلى مفهوم اللاشعور؟ وهل أن تحرره منها سيكون بشكل مطلق، أم أنه في حد ذاته أمر نسبي؟⁽⁶⁾

إن تشكّل سمات الوعي وبروز الأنا لدى الإنسان، هي السبيل الأوحى لتبلور الحرية لديه، كونها ستكسب حقها من طرف الإنسان وسيكسب الإنسان حقه من الحرية. ويمكننا في هذا السياق التوجه نحو الوعي، ومستوى الوعي المدرك لدى الإنسان، والذي بوسعنا أن يسعف الإنسان في مسيرته مع الحرية، فمجملة السلوكيات الصادرة من الإنسان ستكون واعية ويتصرفها بكل حرية، ويتحمل تبعاتها، سواء أكانت تحقق مصلحته أو كانت تؤثر عليه سلبياً، ولن يكون ثمرة نزاع أو تقويض لحرية (في سلوكياته الفردانية بمعزل عن الآخر). فسلوكيات الإنسان لن تكون أبداً حبيسة ذاته، بقدر ما يتجاوزها إلى الآخر، والتي لا يستطيع الاستغناء عنها، إذ أن حرية الفرد في التعامل مع الآخر تبنى على مبادئ الحرية ذاتها، حيث لن تكون تلك الأفعال مبنية على منفعة الشخصية دون الاعتراف بالمنفعة الجمعية أو منفعة الطرف الآخر، وبذلك نستنتج بأن الحرية ليست ما لا نهائية، إنما في الوقت ذاته تعتبر قانوناً ناظماً لمجملة سلوكيات الإنسان.

(6) الحسين أسكاي، الحرية كمفهوم فرداني ومجتمعي، الحوار المتمدن، العدد 2548، تاريخ النشر 2009/2/5، منشورة عبر الموقع الإلكتروني للمجلة (<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=161807>).

الحرية الإنسانية المجتمعية:

نال موضوع الحرية الإنسانية الجمعية اهتمام عديد من الباحثين وعلماء الاجتماع، باعتبار أن المجتمع وفي علاقته بالحرية يتغير تغيراً تقدماً وأزماتياً. فمن ناحية أولى، يسعى الإنسان للحصول على الثلاثية المعهودة في مطالبه التي ينادي بها (حرية، كرامة، خبز)، أما من الناحية الأزماتية، فإن التغيير الحاصل في حياة الإنسان والشعوب تكون أسبابه متجهة صوب موضوع الحرية بمعناها الواسع، وليس الضيق، فحرية الإنسان داخل المجتمع تبدأ وسط مؤسسات المجتمع ذاته، بدءاً من الأسرة والمدرسة في مراحل الطفولة. حيث تلعب الأسرة دور المعزز الإيجابي للحرية والمعزز السلبي لها في نفس الوقت، وتتجلى الحرية الإيجابية من خلال استجابة الوالدين لرغبات الطفل وحاجياته؛ كتمتعه بالفرح والسرور واللعب، دون إغفال الحاجات الرئيسة التي تضمن له البقاء في الحياة والحفاظ على ذاته، ليعيش بصحة جيدة، لينعم بطفولته، بعيداً عن المخاطر، في المقابل، يتجلى التعزيز السلبي في كبح رغباته السلبية التي لا تفيده أو تعمل على تطوره النمائي، سواء الذهني والمعرفي أم الصحي والبدني، والتي تهدد وجوده وبقاءه الحيوي. من هنا يبرز دور الأسرة في تحديد ما هو مسموح وما هو ممنوع، سواء أكانت تصرفاته داخل نطاق الأسرة أم كانت مع البيئة الخارجية في المدرسة وساحات اللعب والأندية وحتى في اختيار الرفاق. وإلى جانب الأسرة، يبرز دور المدرسة، والتي تلعب الدور الأعظم في تنظيم وتوضيح مبادئ الحرية لدى الإنسان، فهناك من يقول أن المدرسة تقوم بعملية نزع لحرية الفرد، وتعمل على تقويض إرادته، وذلك من خلال فرض سلطة وقوانين والتزامات ووظائف ليس بوسعها إلا الانصياع لها، إلا أن هناك من يعارض ذلك، باعتبار أن المدرسة ليست من مهماتها نزع الحريات أو فرض القانون بقدر ما تسعى إلى تحقيق التطور النمائي المعرفي لديه، وإنما تؤدي الدور الحقيقي في نزع حالة الفوضوية التي يعيشها داخل أسرته والتي يتوقع أن يمارسها على الآخرين. إن التقويض والنزع الذي تقوم به المدرسة في كبح جماح الحرية يتمثل في إزالة الفوضوية، ومن هنا تبرز أهمية ودور المدرسة في تشكل الحرية وذلك من خلال احترام وجود كل فرد وإلغاء التفريح وإرساء دعائم التكوين القيمي لتكوين منظومة قيمية تمثل فيها الحرية قيمة أساسية من ضمنها. (7)

إلى جانب هاتين المؤسستين المجتمعتين، نجد أن الحرية المجتمعية، ومن زاوية أخرى، تتمثل بأبسط معانيها في التعاملات مع الآخرين، وفي هذا السياق، أشار ألكسيس دو طوكفيل في تعريفه للحرية والذي مؤداه أن معنى

(7) الحسين أسكاي، الحرية كمفهوم فردي ومجتمعي، الحوار المتمدن، العدد 2548، تاريخ النشر 2009/2/5، منشورة عبر الموقع الإلكتروني للمجلة (<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=161807>).

الحرية هو "أن كل إنسان نفترض فيه أنه مخلوق عاقل يستطيع التصرف بشكل حسن، يملك حق لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً في كل ما يتصل بذاته وأن ينظم حياته الشخصية كما يشاء". إن هذا التعريف يبين أثر الحرية في تكوين كيان إنساني مستقل يملك حق التصرف والإستقلالية عن الآخرين. إلا أن هذا التعريف تشوبه صفة النرجسية، ذلك أن الإنسان لا يسعى العيش وفقاً لمتطلباته الشخصية فقط، إنما عليه العيش بشكل منفتح على الآخر، وأن تبنى حرته على احترام حرية الآخر، وأن تكون أفعاله لا تسيء له أو لغيره، وهذا ما لا يتعارض في شيء أن يكون الآخر أيضاً كذلك.

إن الحرية هنا هي شرط للوجود والبقاء والإستمرار في هذا الوجود، فالحرية هي أحد تمثيلات الوجود ذاته من خلال تلبية الرغبات، وليس كما يقول سبينوزا أن الحرية تتجلى في اختيارنا الخضوع لحتمية الكون.

الشباب العربي والحرية:

منذ بداية الانتفاضات الشعبية في العالم العربيّ، ظهر مفهوم جيل "الشباب" كمفهوم عام يُستخدم في توصيف الحركات الاجتماعية، على اعتبار وجود طاقة تحليلة في المفهوم بذاته. أصبح المفهوم يجيّر ضمن أي توجه إيديولوجي يريده الباحثون؛ "الليبراليون يرون في الشباب العربي حاملاً لواء التحرّر الفرديّ والتوق إلى الديمقراطية الليبرالية، أما الماركسيون فيرون فيهم حاملي لواء الصراع الطبقي والعدالة الاجتماعية، ومن جهة ثالثة فإن القوميون والإسلاميون يحملونهم مشروعاً سياسياً فوق دولة ما بعد الاستعمار القطرية"⁽⁸⁾.

أما في السياق الفلسطيني، عاد مفهوم الشباب ليبرز نتيجة التأثير بالعالم العربي، وخصوصاً في ظل الانتفاضات العربية أو ما سمي بالربيع العربي والذي اجتاح العديد من الدول العربية ونخبها الحاكمة. وهذه المرة، لم تستحضره السلطة أو المؤسسات غير الحكومية أو الخطابية الغربية فحسب، وإنما بعض الفاعلين والناشطين أيضاً، حيث تم استخدام مصطلح "الشباب" كمدلول مستقل عن السياق الاجتماعي الاقتصادي. وفي معظم الأحيان، تم الاسترشاد بالإرث التاريخي للنضال ضد الاستعمار حيث كان جيل الشباب الرافعة الأساسية للعمل المقاوم المباشر. ونستحضر هنا تجربة الانتفاضة الشعبية الكبرى (انتفاضة الحجارة - 1987)، كنموذج واضح يشير لدور الشباب الفاعل في المجتمع.

(8) علاء العزة، نظرياً وهم "الشباب"، وكالة الأنباء رويترز، مقالة منشورة بتاريخ تموز 2015.

وعند مراجعة الأدبيات التي تناولت موضوع الشباب الفلسطيني، يخبرنا "جون كولنز" (9) عن ستة أنماط بلاغية يستحضرها الفلسطينيون عند تدكّر الانتفاضة الأولى. والتي جاء من أبرزها نمط "البطولة". إلا أن النمط البلاغي لا ينطبق على البطل الفرد، وإنما انسحبت البطولة على جيلٍ كاملٍ سُمّي "جيل الانتفاضة"، "جيل الحجارة" أو "أطفال الحجارة" أو "شباب الانتفاضة". وقد استخدمت هذه التسمية في النصوص السوسولوجية والإثنوغرافية. هذا الجيل الشاب تمت مقارنته الأنثروبولوجية من خلال ما قده "جولي بتيت" (10) واصفةً مشاركته بالعمل الانتفاضي كأقرب ما يكون إلى طقس عبور بين مرحلتين، مرحلة الطفولة ومرحلة الرجولة، والتي بينتها من خلال تجربة المجابهة العنيفة مع جيش وشرطة الاحتلال.

في السياق ذاته، قدّم "شريف كناعنة" (11) نموذجاً تحليلياً مشابهاً، يقارب فيه ما بين بطولة ذلك الجيل وأنماط الشخصيات في القصص الفلوكلورية المحلية. واعتمد كناعنة على قصصٍ تم جمعها خلال الانتفاضة الأولى تركّز على شخصيات الطفل، والمرأة، والشباب الذكر. وعن توصيف الشاب، فقد أشار الباحث إلى أنه "واثق، لا يقبل الخضوع لا للسلطة الاستعمارية ولا للمعايير الاجتماعية، وغالباً ما يكون خارج بيت العائلة". حيث يتجلى رأيه حول فكرة خروج الشاب الفلسطيني "من المعيارية الاجتماعية، والمتركة تحديداً في سلطة العائلة أو ما يصطلح عليه في العلوم الاجتماعية ببنية العائلة وتراتبية القوى داخلها".

ومن جانب آخر بيّن "سليم تمّاري" (12) أن من نتائج الانتفاضة الأولى إعادة تعريف الصراع بين الأجيال، بحيث تبدلت المعيارية السلوكية التقليدية تجاه الأفراد الأكبر سناً، إذ يرى الباحث في أن الشبان والفتيات الفلسطينيين، وفي لحظة معينة، وجدوا المبررات الوطنية للخروج من المنزل، حيث فقدت العائلة سلطتها لمصلحة الأحزاب السياسية التي رأى فيها الشباب تمثيلاً أكبر للمصالح الوطنية، والابتعاد شيئاً فشيئاً عن السلطة الأبوية، وسلطة العائلة الممتدة، وحتى القبيلة والعشيرة، وأصبح الفرد حر نفسه، بحجة تبعيته لإحدى التنظيمات النضالية الفلسطينية، إذ يدافع عن موقفه هذا بأنه يقدم للوطن ما لا يستطيع والديه، أو أسرته تقديمه لو بقي أسير قرارهم. مما سبق، نستنتج أن عمليات تمثيل "الشباب"، بقيت تتراوح مكانها والقائمة على المحدّد الجيلي، حيث أظهرها الباحثون بأبوية العائلة العربية من دون وضعها في سياق علاقات القوى الأوسع، وتحديدًا السياق الاستعماري.

(9) Collins, John. The Intifada Generation and the Palestinian State of Emergency (New York: New York University Press, 2004).

(10) Peteet, Julie. Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian "Intifada": A Cultural Politics of Violence. *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 1. (Feb., 1994), pp.31-49.

(11) كناعنة، شريف. دراسات في الثقافة والتراث والهوية. مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مواطن، 2011.

(12) تمّاري، سليم. الجبل ضد البحر: دراسات في اشكاليات الحداثة الفلسطينية. مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2005.

حيث نجد أن العلاقة مع العائلة أصبحت، بحدّ ذاتها، هي المعيارية والعدسة التي تحدّد ماهية الجيل الشاب القادم. فتمثل الشباب بحالة تحدّي إما للعائلة أو للأب أو للأبوية، من دون البناء على العلاقة بين السلطة الأبوية واستخدامها أو إنشائها ضمن عملية صناعة الهيمنة الاستعمارية في الأراضي المحتلة.

وبقيت هذه التصورات أسيرة الدراسات النبوية للمجتمع العربي ما يمكن وصفها بلحظة الانتباه إلى "الجيليّة" كعنصرٍ تحليليٍّ في الانتفاضة الأولى، أي صورة الشاب المنتفض على تراتبية القوى في المجتمع، دون التطرق إلى أدوات الهيمنة السياسية والثقافية على الإنسان الفلسطيني، ما لم يظهر في تحليل باحثي الانتفاضة الأولى، حيث بقي الحديث عن "الجيليّة" من خلال مكانتها وأثرها في العائلة العربية أو فصل الهيمنة الاستعمارية عن إحدى أدواتها، أي استخدام النموذج التحديثي في العلوم الاجتماعية من خلال مقابلة التقليدي/الحديث.⁽¹³⁾

في هذا السياق، لا بد من العودة قليلاً إلى العقل الاستشراقي الصهيوني في تعامله مع الفلسطيني، عبر هذه الثنائية. فقد جعل الإدارة الاستعمارية العسكرية تعتمد على البنية التقليدية لمتنفذي العائلات والمخاتير في إحكام سيطرتها على المجتمع لفترة غير قصيرة. وهو المنطق ذاته المكرّس في تشكيل روابط القرى، وقد تم استخدام رجالات العائلات والآباء في السيطرة على أبنائهم. بكلمات أخرى، ما سيطر على عملية التمثيل الجيلية في الانتفاضة الأولى، هو وضع الشباب كنفيز للعائلة / المجتمع التقليدي / تراتبية السلطة في العائلة العربية، من دون وضع عمليات صناعة التقليد ذاتها في المعرفة الاستشراقية كمنظومة خطابية وكأداة مأسسة للهيمنة الثقافية الاستعمارية. عند القيام بذلك، يمكن أن نرى أن الجيلية (الشباب في حالة الانتفاضة الأولى)، لم تكن تصنيفاً اجتماعياً وإنما وحدة تحليل سياسية. فالفرد يصبح من الشباب في حال انخراطه في العمل السياسي، أي أن مفهوم "الشباب" ليس معطىً مسبقاً مرتبطاً بالعمر بقدر ما هو وحدة تحليل سياسي في الصراع مع الهيمنة الاستعمارية واستدخالها في البنية الاجتماعية.

الشباب الفلسطيني ما بعد أوصلو:

بعد اتفاق أوصلو، تحوّل الخطاب الوطني الفلسطيني حول الشباب، من ذوات أو ذات (جيل الانتفاضة) إلى موضوع للمأسسة السياسية ضمن مشروع بناء الكيان السياسي. هذا التحوّل أخذ عدة أشكال، وهو مرتبط بطبيعة عناصر الهيمنة السياسية التي يمكن فهمها باعتبارها تركيباً متشكلاً من السلطة الفلسطينية، والمؤسسات غير الحكومية (محلية ودولية)، والمؤسسات الدولية السياسية/الغربية تحديداً. فالسلطة الفلسطينية، منذ البداية، تعاملت مع الشباب بأسلوب جديد، اتبع الفكرة الشمولية وشبه الشمولية، حيث سعت وزارة الشباب والرياضة،

(13) علاء العزة، نظرياً وهم "الشباب"، وكالة الأنباء رويترز، مقالة منشورة بتاريخ تموز 2015.

إلى السيطرة على هذا القطاع الاجتماعي (الشبابي)، فقامت بتحويله إلى قطاع غير سياسي، وبالتحديد قطاع رياضي، أيّ اقتصار الجيل الشبابي على ممارسة الرياضة، كإحدى أنواع التفرغ للطاقة "السلبية" الكامنة داخل صدور الشباب الثائر، وهناك من تم استقطابه ضمن عملية بناء البيروقراطية والانخراط في العمل لدى الأجهزة الأمنية.

وفي نفس المجال، نرى المؤسسات غير الحكومية تعمل تحت مسمى الشباب، حيث يتم التركيز على الفاعلية الاجتماعية. وهو تركيز مرتبط بتصنيف الشباب ضمن الفهم الاستشراقي، أو الليبرالي في أحسن الأحوال، للتحديث والتقليدية، بحيث يصبح موقع الفعل في هذه المؤسسات يخاطب الوعي أو المنظومة الثقافية. فيتم التركيز على التدريب والتثقيف أو إعادة التثقيف. هذا التوجه الثقافي تحديداً، ينسجم مع المنظومة الاقتصادية الليبرالية، بحيث يصبح العمل مع قطاع الشباب قائماً على الاندماج في آليات السوق.

وتلاحظ "ليزا تراكي" (14) أن الأحلام الفردية قد أصبحت عنصراً أساسياً في تشكيل الطبقة الوسطى الثقافية في فلسطين، وخصوصاً ما بعد أوسلو، إذ يتم التركيز على فكرة النجاحات الفردية، ومفاهيم الريادة، والمشروعات الصغيرة، والمباشرة بمشروع اقتصادي. في المقابل، يبقى الحديث عن جيل "الشباب" محصوراً بعلاقته بجيل آخر، حيث إن الجيل الجديد هو حامل لواء التقدم الفردي والفاعلية الاقتصادية والمعرفة التقنية والمهارات التي يحتاجها السوق الرأسمالي، مقابل أجيال سابقة "فشلت" في النهوض المجتمعي لتركيزها على السياسي الجمعي بدلاً من المهارات التي يتطلبها عالم الرأسمال.

إن استخدام مفهوم الشباب في فلسطين باعتباره مدلولاً خارجاً عن السياق الاجتماعي أصبح استخداماً أيديولوجياً صرفاً لا يفيد كإطار تحليلي أو حتى وصفي. فالشباب، كفئة عمرية، هم بالأساس منقسمون أيديولوجياً وطبقياً، بحيث يصبح الانقسام بين الوحدات الاجتماعية أفقياً (داخل الفئة العمرية) أكثر منه عمودياً (بين الأجيال). والفوارق داخل الوحدة التحليلية المسماة "شباب" هي أكبر من الفوارق بين تلك الوحدة والوحدات الأخرى. ويمكن القول إننا إذا ما أخذنا كيفية تمثيل مفهوم "الشباب" في السياق الفلسطيني، فسنجد أنه في البداية حلّ كوحدة تحليل سياسية، أخضعت بعد أوسلو لعملية لا تسييس، ثم كانت أخيراً العودة إلى المفهوم كأيديولوجيا ليبرالية.

(14) منتدى شارك الشبابي: نتائج مسح المؤسسات العاملة مع الشباب تراكي، ليزا. المتخيل الاجتماعي الجديد في فلسطين بعد أوسلو. "إضافات" (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، العددان 26-27 ربيع وصيف 2014.

هذه السياسات النيوليبرالية ليست فقط نتيجة، وإنما هي أيضا سبب في تعميق حالة الفراغ الذي نتحدث عنه. إذ أن التفاوتات الطبقية وأنماط المعيشة الجديدة التي ظهرت، وخاصة في مركز ومصدر هذه السياسات وهي مدينة رام الله، والتي تركزت على فئة الشباب، كونها الفئة الأكثر حيوية وعنفوان، قد ساهم في تعميق ثقافة الفردانية، أو ما يمكن تسميته بالخلاص الفردي. وهي النيوليبرالية التي فرضت نفسها أيضا وبثت روحها في مختلف أشكال وأنماط العمل والنشاط، من ثقافة وفن وأدب وتجارة وسياسة، وحتى فرضت نفسها على نمط العلاقات الاجتماعية.

صناعة النجومية:

تقوم الجهات المؤسسية المهيمنة ثقافياً بفرض رؤيتها على مجموعات اجتماعية مستهلكة من خلال بث مجموعة من التصورات المعيارية المفروضة من المؤسسة لإخضاع الأفراد، وفي هذه الحالة تعمل المؤسسة المهيمنة ثقافياً الإبقاء على حد معين من الحرية الفردية التي تعطي الانطباع للفرد الخاضع للمنطق المؤسسي بأنه يمارس ذاته وحرية، إذ تبلور عملية ممارسة للعنف الرمزي والذي بينه بيير بورديو في إعادة إنتاج ذائقة الفئات الاجتماعية المهيمنة، وأشكال التعبير عن تلك الذائقة لتمثل في برامج شعبية وجمهيرية تلقى قبولاً واسع الانتشار لدى العامة، تُبعده عن أموره الحياتية الأساسية، حيث بدأ العمل من خلال برامج معولة في تسعينيات القرن الماضي، وصولاً للعمليات المصاحبة لعملية "صناعة النجم"، وبالتالي خلق آليات استبطان لجميع التوجهات غير المعلنة في السيطرة والانتفاع من الآخر بعيداً عن تحقيق مصلحته ومطالبه الحقيقية، مما أدى إلى تطبيق استراتيجيات تتألق مع ممارسات للرأسمالية المستحدثة، أو ما يدعى بالنيوليبرالية المستحدثة، والتي أشار إليها رولان بارت في إخضاع الجمهور لمنطق السوق والتسويق للصوت والجسد والجمال والحضور والاعتبارات المعيارية الجديدة، بخلاف الماضي، والذي كان يظهر فيه هذا الفدائي البطل، والأم الفلسطينية المناضلة، والقيادات الثورية. تلك الميكانيزمات ارتبطت بمركزية الصورة التي نعيشها في المجتمعات المعاصرة بمنطق بوديوار، بالإضافة إلى صناعة النجومية في الوسط الشعبي المناضل، وتجلت مظاهر النجومية في الغناء والرقص والجسد والموسيقى ومعايير الجمال بعيداً عن المطالب الوطنية، والتي أصبحت، ومن وجهة نظر السقا "عملية تجارية بامتياز وتهميش لنموذج المناضل والمقاتل الباعث لعملية التحرر الوطني، حيث تم تبني مشاريع معيارية جديدة لسياسات هوياتية رمزية قائمة على فكرة تعميم ضرورة حضور فلسطين في الساحة الدولية، وبالتالي تحقق إنجازات وهمية مقابل فشل في السياسات الاقتصادية

والاجتماعية والتي لم تنجح بأي شكل من الأشكال في تحقيق الأمان والاستقرار للمواطن الفلسطيني، سواء لأبناء الضفة الغربية وقطاع غزة، أم اللاجئين والنازحين في فلسطين أو في بلاد الشتات والمهجر".⁽¹⁵⁾

مفهوم المساواة

إن الفهم الأوسع لمبدأ المساواة والذي يتجلى من خلال التعرف على المفهوم التحولي الجماعي، خلافاً للمفهوم الضيق لمبدأ المساواة الليبرالي - الفردي، هذا المفهوم الأوسع يتمحور حول التجربة الجماعية للمجموعة المستضعفة، وهو مفهوم لا يكتفي بضمان توفير قاعدة قانونية وشرعية حيادية تدعي بالمساواة ما بين أفراد المجتمع، إلا أنها وعلى النقيض من ذلك تخصص بتقديم الفائدة والمصلحة الفردية لتابعيها واستثناء وتهميشاً للآخر. وبالتالي، فإن المساواة المطلوبة هي قضية جوهرية وقضية تحولية من الأنا الفردية، والأنا التنظيمية، والأنا العشائرية، والأنا الأيديولوجية، لتصبح الأنا الجمعية، في سبيل تحقيق الفردانية المجتمعية، (فلسطين أولاً) لم تعد في صدارة التوجهات والمطالب التي تدعي النخبة الحاكمة أو المتنفذين فيها وحتى داخل التنظيمات الأخرى وداخل العائلة الواحدة المطلب الأساس والجوهري للشعب وحتى الإنسان الفلسطيني، ففي ظل الفوضى وحالة الفشل المستمر، والنزعة المركزية، والتبعية للاحتلال وللإقتصاد الإسرائيلي، ما زالت قضية الفردانية تجوب مكانها، ما بين فردانية التنظيم، وفردانية العائلة، إلى أن أصبحت الفردانية الشخصية الذاتية، بعيداً عن أية مصلحة يمكن أن يستفيد منها الآخرون.

وفي ظل عوامة الثقافة، وعوامة الاستهلاك، وعوامة صورة البطل في الأفلام والمسلسلات وحتى في الدعايات التي تروج لها وسائل الدعاية والإعلان، نجد أن صعود النجم، والتقاط صور (السيلفي) قد أصبح السمة البارزة في المجتمع الفلسطيني عامة، ولدى الشباب والشابات الفلسطينيين على وجه التحديد، وتزداد تلك الحالة مع صغار السن، ذلك النشء الذي تشرب تلك السمة بشكل مشوّه، وبالتالي فمن الصعب تجاوز تلك الحالة وتلك النمطية المستحدثة دون التعرف على عواقبها القادمة.

وعند قراءة سريعة للواقع الفلسطيني، نجد أن هناك كثيرون من الشباب الفلسطيني مستعد للتضحية في سبيل حياة كريمة لأبنائه وعائلته، وبعيداً عن المناكفات أو النزعة الفردية، نجد أنه يواجه مصير مجهول في ظل مستقبل معتم قادم، وخصوصاً الحالة الفلسطينية التي تمر بها فلسطين في الشهور الأخيرة بعد قرار الرئيس الأمريكي "ترامب" اعتبار القدس عاصمة دولة إسرائيل، وما نجده من ضعف في الحراك الشعبي، والابتعاد عن المواجهة

(15) أباهر السقا، التمثلات الجديدة في المجتمع الفلسطيني: التخطئ التمثلي والمعايير الجديدة: نموذج محمد عساف، مجلة إضافات، العدد 35، صيف 2016، ص ص 9-23.

والتحدي والمطالبة بالدفاع عن القضية المركزية، ألا وهي قضية القدس الشريف، أو كما تدعيه الفصائل الفلسطينية، تلك الحالة من التزدي سوف تلقى مصيراً مجهولاً في ظل عولمة الثقافة والاقتصاد، وستحمل نتائج تجاهلها للتحدي غير المسبوق الذي فرضته آلة الحرب الإسرائيلية والأمريكية وحتى دول الاتحاد الأوروبي، وعلينا إعادة النظر في مفهوم الفردانية وتعريفه والدور المناط بنا جميعاً في سبيل توحيد الهدف وتحقيق الطموحات والأمان بعيداً عن التماثل بظهور الضعيف والمستعمر الذي لا حول له ولا قوة، حيث أن هناك عديد من الدول والشعوب وعلى المستوى العالمي تنتظر منا موقفاً بطولياً، للدفاع عن حقوقنا والمطالبة بها بكل الأشكال، وبعدها سوف نحصل على الدعم الحقيقي من شعوب ودول العالم الحرة، أو على الأقل التي تتعارض مصالحها مع مصلحة الاحتلال الإسرائيلي ودولة الكابوي الأمريكي.

الخاتمة:

برزت الحالة الفردانية في الوسط الفلسطيني على وجه الخصوص ما بعد مؤتمر أوسلو للسلام، والذي تجلّى في صناعة النجومية وإظهار النجاح الفردي لدى المواطن بعيداً عن المصلحة الجمعية، مما أدى إلى بروز طبقات برجوازية مستحدثة ومعوّمة، لم تعمل على تحقيق مطالب الشعب الفلسطيني بقدر ما اتجهت نحو تحقيق الذات الفردية لدى الإنسان، فضلاً عن حدوث اختلال في المفاهيم لدى المواطن الفلسطيني عامة، والشباب والشابات الفلسطينيتين على وجهه الخصوص، نظراً لاندثار مفاهيم المواطنة في ظل الغزو الثقافي الغربي والذي يتجلّى في الاحتلال الإسرائيلي، واختراقه المتعمد لأسس التربية والثقافة الوطنية، إذ هدف بشكل تدميري إلى إفشال كافة المشاريع التنموية، سواء على مستوى الأحزاب أم على مستوى السلطة ككل، وما زاد من تفاقم الحالة ظاهرة الانقسام الفلسطيني - الفلسطيني، والتي أضعفت روح المواطنة والنزعة نحو التضحية والتفكير الإنساني الجمعي، واندثار مفهوم العمل التطوعي بعد مأسسة معظم المنظمات والجمعيات المقامة مسبقاً.

ومن جهة أخرى، فإن نجاح الإنسان في تحقيق نموذج ناجح ومتميز، سواء أكان من خلال الوظيفة، أم من خلال النجومية، أم من خلال تحقيق الذات والحصول على بعض المكاسب المادية والعينية، والحصول على مكانة اجتماعية مرموقة، يعتبر نجاحاً مرتبطاً بالجيل الصاعد، ونموذج تحدي للحراك الاجتماعي الاقتصادي الفلسطيني في صراعه الطبقي والاستعماري على السواء، دون التمكن من تقديم نموذج ملائم لتحقيق النجاح والصعود في السلم الاجتماعي الفلسطيني، والرقي بالمجتمع الفلسطيني، فما زالت الأزمة البنوية تغلّف بنماذج معيارية جديدة تسوّق نفسها باعتبارها نجاحات تم تحقيقها على المستوى الفردي أو على مستوى الدولة، وبالتالي فإن بروز

ظاهرة الفردانية لدى الإنسان الفلسطيني ولدى الدولة الفلسطينية والمتنفذين فيها ترتبط بمحاكاة الثقافة الاجتماعية المعولمة والمهيمنة والقابلة للتحقق عبر أدوات شعبية واستهلاكية.

ويكمن التحدي الحقيقي أمامنا، ونحن على أعتاب العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، في صياغة خطاب حقوقي يتجاوز معيقات آلة الحرب الإسرائيلية، خطاب حقوقي تحرري يستمد حضوره من القيم والأخلاقيات الإنسانية العالمية، خطاب حقوقي يقوم على المساواة التشاركية المتكافئة للمجتمع العربي الفلسطيني، المسيحي والمسلم، على مستوى الأفراد والجماعات والتنظيمات والقيادات والنخب الحاكمة.

إن نزعة الفردانية تتجلى في المرحلة الحالية بالفردانية الذاتية بعيداً عن الفردانية الجماعية، وحتى الفردانية العائلية أو القبلية أو العشائرية، حيث بدأ المواطن الفلسطيني بالابتعاد شيئاً فشيئاً عن أصوله وامتداده العائلي، وحتى التنظيمي، وذلك لتحقيق مكاسب نفعية ذاتية، حتى وإن كان ذلك على حساب المواطن الفلسطيني المظلوم والمستضعف.

إن النمط السائد لدى الشباب في الفترة الحالية – ومن وجهة نظر الباحثين – هو نمط عمل تطوعي طوعي، يقوم على المبادرة الفردية، وهلامي في نفس الوقت، إذ لا يسعى لهيكله نفسه ولا يريد لها، فمن الصعب عليه أن يتشكل في سياق تحرري بديلاً للحزب السياسي، على اعتبار أن العمل الوطني وخاصة النضالي منه، يحتاج للمركزات الحزبية وآليات عملها المختلفة تماماً. وباعتقادنا، أنه لا يسعى أصلاً ليكون بديلاً بالمعنى السياسي، ولكنه يسعى لأن يكون وعياً بديلاً للوعي القائم، وكأنه هنا يراهن على أن الوعي سينتج تجربته السياسية الخاصة به. لذلك علينا أن لا نحصر هذا النمط من العمل في الفضاء السياسي، ولا نثقله بهذه الأسئلة النمطية، فالأهم من ذلك هو أن تعيد البنية السياسية الرسمية القائمة، قراءتها لنفسها ولخطابها وسياساتها، من خلال فهم هذا التوجه الشبابي البعيد عن مركزيتها.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

السقا، أباهر، التمثلات الجديدة في المجتمع الفلسطيني: التخطيط التمثلي والمعايير الجديدة: نموذج محمد عساف، مجلة إضافات، صيف 2016، ع(35): 9-23.

تماري، سليم (2005). الجبل ضد البحر: دراسات في اشكاليات الحداثة الفلسطينية. مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، فلسطين.

أسكاي، الحسين، "الحرية كمفهوم فردي ومجتمعي"، الحوار المتمدن، العدد 2548، تاريخ النشر 2009/2/5، منشورة عبر الموقع الإلكتروني للمجلة

(<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=161807>)

العزة، علاء، "نظرياً وهم الشباب"، وكالة الأنباء رويترز، مقالة منشورة بتاريخ تموز 2015.

فانون، فرانز (2015). معذبوا الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، ط2، مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

كناعنة، شريف (2011). دراسات في الثقافة والتراث والهوية. مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مواطن، رام الله، فلسطين.

كراجة، معز، الشباب وأشكال العمل الجديد في السياق الفلسطيني التحرري، ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر السنوي السادس بعنوان: "فلسطين.. رؤى استراتيجية سياساتية"، المنعقد يومي 7-8 أكتوبر 2017. متوفر عبر الإنترنت على الموقع (<http://www.masarat.ps>).

تراكي، ليزا (2014). الشباب المتخيل الاجتماعي الجديد في فلسطين بعد أوسلو، نتائج مسح المؤسسات العاملة مع منتدى شارك الشبابي، مجلة إضافات، ع(26-27).

جبارين، يوسف (2013). عن المفهوم الحقوقي لمساواة الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل بين الليبرالية الفردانية والتحولية الجماعية، مجلة الحصاد، ع(3): 53-71.

المراجع الأجنبية

Collins, J. (2004). *The Intifada Generation and the Palestinian State of Emergency*, New York: New York University Press.

Peteet, J. (1994). Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada: A Cultural Politics of Violence. *American Ethnologist*, 21(1): 31-49.

أثر سلطة الثقافة الغالبة على نشأة التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم

أ. سارة جول محمد صديقي

باحثة في الدكتوراه - جامعة العلوم الإسلامية - كلية القرآن والسنة - ماليزيا

umomar11@gmail.com

د. محيي الدين هاشم

أستاذ في جامعة العلوم الإسلامية كلية القرآن والسنة - ماليزيا

أولاً: ملخص البحث:

الحمد لله ، والصلاة والسلام على من بعثه الله ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. أما بعد، فإن الروحانية الباطنية المعاصرة مذهب عقدي تم تليفه في الغرب بإحياء عقائد وأفكار باطنية ووثنية قديمة مثل الهندوسية والبوذية والطاوية، وتأويل النصوص المقدسة لدى أهل الكتاب تأويلاً روحانياً على غرار الكابالا اليهودية والغنوصية المسيحية وبعض الأفكار الباطنية والصفوية في العالم الإسلامي، ولما للثقافة الغالبة من سلطة على غيرها؛ ظهرت هذه الأفكار في العالم الإسلامي وظهر من يؤول نصوص القرآن الكريم لتوافق تلك الأفكار المنحرفة. ونحن في هذا البحث نتحدث عن عامل نشأة هذا الاتجاه في الغرب وتصديره إلى العالم الإسلامي، فقد ظهرت في الغرب تيارات تروج لهذا المذهب مزاحمة للطرح الديني، تقدم بدائل لا دينية لتحقيق ذات الأهداف والغايات المرجوة من التدين، تعمل على تغيير الإنسان من داخله، لا عبر وساطة الأنبياء وقيود الوحي، ويرى بعض الباحثين أن الاهتمام بالروحانية الحديثة هو من مظاهر الثقافة الغربية المعاصرة المتمحورة حول الذات، بالإضافة للطبيعة الاستهلاكية لتلك المجتمعات. وقد آثرنا المشاركة في المؤتمر بورقة بحثية تتطرق إلى الموضوع من رؤية شرعية قرآنية، وتناولنا في بحثنا العناصر الأساسية الآتية:

1- تأويل النصوص المقدسة لدى أهل الكتاب

- 2- حركة العصر الجديد في الغرب
3- أثر الثقافة الغالبة على رواج التأويل الروحاني في العالم الإسلامي

وكان هدفنا الإجابة على السؤال الآتي:

هل التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم هو نسخة مستوردة متأثرة بالثقافة الغربية؟

منهج البحث

المنهج الوصفي التحليلي، المنهج النقدي

مصطلحات وتعريفات أساسية

التأويل : نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل.¹

الباطنية: مجموعة فرق مبتدعة تخفي عقائدها، تعتقد أن للشريعة والقرآن ظاهراً وباطناً وأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً.²

الروحانية: "حكمة روحانية علمية" تعمل على تغيير الإنسان من داخله، لا عبر وساطة الأنبياء وقيود الوحي، وتوسيع دائرة المقدس لتشمل كل شيء... واستكشاف روعي خارج الإطار الديني التقليدي والبحث الذاتي عن المعنى.³

¹ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري. د.ت. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت. دار الآفاق الجديدة. ص42

² أحمد مختار عبد الحميد عمر . 1429 هـ - 2008 م. معجم اللغة العربية المعاصرة. مصر . عالم الكتب. الطبعة: الأولى، ج 1 ص221 و محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي. 1408 هـ - 1988 . معجم لغة الفقهاء. الأردن. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية. ص103

³ هيفاء الرشيد. 1436 - 1437 هـ . المنهج التأويلي في التعامل مع النص: الروحانية الحديثة أمودجا. بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج في جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية ص11-12

المعاصر: مرحلة زمنية تنسب إلى ملك أو دولة، أو إلى تطورات طبيعية أو اجتماعية أو علمية.⁴

التأويل الباطني الروحاني المعاصر: التشكيك بالمنهج "التقليدي" للتعامل مع النص، وتقديم المنهج التأويلي القائم على المدلولات الملفقة للباطنية الروحانية المعاصرة.⁵

تمهيد

أثر ثقافة الغالبة على المغلوب

استمدت بذور النهضة الأوربية غذاءها من علماء المسلمين الذين تعلم الغربيون على أيديهم في جزر البحر الأبيض وفي الأندلس... وسعى الغرب لإصلاح الأوضاع الدينية للكنيسة تأثراً بعقيدة التوحيد الإسلامي، وثاروا على الكنيسة التي كانت تقف موقف المعادي المحارب لكل اكتشاف علمي، بعد ما رأوا سماحة الإسلام ودعوته الملحة لطلب العلم ونشره في كافة الأوساط، واعتبار العلم دعامة مهمة وقوية لبناء عقيدة الفرد... ووقف الغربيون في وجه الإمبراطوريات، حينما بهرتهم عدالة الإسلام، ونادوا بحقوق الإنسان تأثراً بمبدأ الإسلام الذي يدعو للمساواة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وأنه لا يفضل عربي على عجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى، وبما يقدم من عمل خير كريم لإصلاح المجتمع.. وهكذا فإن النهضة الأوربية بكل ما دعت إليه وما نادى به ما هي إلا أصداء لتأثرها بالإسلام عقيدة وشريعة ومنهاج حياة.. إنها تأثرت به تأثراً كبيراً وعميقاً ولكنها أرادت أن تكون لنفسها شخصية مستقلة عن الدين الإسلامي، فلمت شتات أمرها وأسكتت أفواه العارفين للحق، ودعت إلى النهضة الأوربية، فقام للباطل دولة وصولاً.

ولكن حينما بدأ الغرب في نهضته، بدأ الشرق الإسلامي في كبوته، وكان لذلك أسباب بعضها يرجع إلى المسلمين أنفسهم، وبعضها يرجع إلى أسباب خارجة عن إرادتهم. ومن مظاهر ذلك التأثير:

- محاولة استيراد أنظمة غربية عن مبادئنا الإسلامية وتطبيقها في المجتمع الإسلامي بدلا من تطبيق شريعة الله، ظناً منهم أن هذه الأنظمة المستوردة أكثر ملاءمة للعصر الحديث.
- الشعور الانهزامي الذي وسوس لبعض المسلمين بأن ما عند الناس أفضل مما نملك من قيم ومثل وخلق وعلم.

⁴ أحمد مختار عبد الحميد عمر. 1429 هـ - 2008 م . معجم اللغة العربية المعاصرة. مصر. عالم الكتب. الطبعة: الأولى. ج2 ص1507
⁵ هيفاء الرشيد. 1436 - 1437 هـ . المنهج التأويلي في التعامل مع النص: الروحانية الحديثة أم نموذجاً . بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج في جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية ص 13 بعد صياغة وتصرف من الباحث: سارة .

- تقليد كثير من المسلمين للغرب والشرق غير الإسلامي بالأقوال والأعمال التي شاعت واشتدت وطأتها على المسلمين فأصبحت شريعة يحتكم إليها، كحفلات الزواج والمآتم مثلاً.⁶ وهذه عادة إنسانية كما بينها ابن خلدون في مقدمته، حيث قال:

"المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الافتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله، وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم، وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون، لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والافتداء حظ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابستهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله.⁷

قال تعالى {وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} ١٣٩⁸

ولقد كانت المذاهب الروحانية الوضعية منتشرة في أمم الشرق والغرب لكن التأثير بها لم يظهر في العالم الإسلامي في العصر الحديث إلا بعد أن انتشرت في الغرب الغالب تقنياً وعسكرياً واقتصادياً وسياسياً.

عوامل ظهور الروحانية المعاصرة في الغرب

⁶ أعضاء على الثقافة الإسلامية. الدكتوراة نادية شريف العمري. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: التاسعة 1422هـ - 2001م. ص46
⁷ تاريخ ابن خلدونديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي. المحقق: خليل شحادة. الناشر: دار الفكر، بيروت. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م (1/ 184)
(⁸) ال عمران 139

قد كان الغرب وإن تقدم ووصل في الجانب العلمي إلى كنوز ضخمة من كنوز المعرفة والتقنية "Technology" ولكنها لم تصل إلى الأمن والاطمئنان الذاتي في الجانب الإيماني الروحي، بل ما زالت تحس بالفراغ الداخلي الذي يولد قلقاً نفسياً رهيباً، واضطراباً روحياً مريعاً.

ذلك لأن الإنسان الغربي حينما وجد أن المنهج التجريبي مفيد، في مجال العلوم الطبيعية، امتلكه الغرور والعجب، وأراد أن يتخذ الواقعية المنطقية منهاجاً له في مجال الفكر والروحانيات، فاعتمد على الحواس كوسيلة من وسائل المعرفة، فما لمسها ورآه آمن به وما غاب عن بصره ولمسه وسمعته أنكره وجحدته.

ولم يقف في يوم ما ليفكر في أن عالم الروحانيات يختلف اختلافاً شاسعاً عن عالم المادة، وما يقع تحت الحواس من العوالم الكونية، لا تدركه الحواس في عالم ما وراء المادة، وما وراء الطبيعة.

وكان هذا الجهل في تفهم عالم الروحانيات أثراً من آثار الثقافة الغربية وسبباً في شقاء الإنسان الغربي.. ونشأ عن هذه الثقافة أن انقطعت الصلة بين القيم الخلقية، والآفاق الإيمانية من جهة وبين الإنسان من جهة ثانية، ومن ثم فإن حياته قد تحولت إلى مادة يدور في فلكها، وإلى أرقام حسابية يلهث من أجل تحصيل أكبر رقم حسابي.. أما الإيمان بوحداية الإله، أما تحكيم القيم والمثل في حياته العملية والعاطفية، فهذا لا وجود له عند الإنسان الغربي المعاصر.. ونتج عن عدم إيمانه بالروحانيات قلق نفسي أحسسه الفرد الغربي داخل كيانه، وشعور بالضيق أخذ ينتابه صباح مساء، كما أحس بالاضطراب بين واقعه الذي يغرق بالمادة والعبث واللهو وبين نداءات فطرية خفيفة بين الحين والآخر تدعوه للالتزام بشيء من القيم والمثل في حياته..

وعلى هذا يمكننا أن نقول: إن الثقافة الغربية قد أورثت الإنسان الغربي الانحراف الخلقى والضيق الذاتى، والخواء الإيماني والفراغ الروحي.. وهذا ما يؤدي إلى عذاب نفسي داخلي يحس فيه الفرد في أعماقه، فيختل التوازن في شعوره ومداركه، التوازن الذي يجب أن يتحقق بين الواقع المادي للحياة وبين القيم التي يؤمن بها، ولكن الإنسان الغربي يفقد هذا التوازن بين الواقع المادي الذي يعيشه وبين القيم التي تخلى عنها حتى اندثرت في طيات النسيان، وغدت الحياة كلها في تصوره لذة عاجلة ومتعة عابرة.. ولم يبق أي أثر للقيم الروحية وللتصور الفكري.. وهكذا فقد شوهت الثقافة الغربية معالم الإنسانية لدى الفرد الغربي⁹

⁹ أعضاء على الثقافة الإسلامية (ص: 53)

وكان لابد من بديل يشبع الحاجات الروحية للمجتمع الغربي، خاصة بعد أن وجد الغرب نفسه في مأزق روحي بين نظام علماني أثبت فشله في تلبية الحاجات الروحية الأساسية للإنسان، وبين نظام ديني لم يعد يواكب العصر الذي يعيشون فيه، فكانت تلك بيئة خصبة لانتشار مبادئ الروحانية الحديثة وصور التدين البديل.¹⁰ وإن المتأمل للعالم المعاصر يستطيع أن يحدد ملامح الأصول الفكرية والعقدية التي تشكل رؤيته الآن وإيجازها في تيارين رئيسيين يتجاوزان ما يعرف بالتدين التقليدي أو التدين السماوي (أقصد به الديانات التي تعتقد بوجود رب مباين عن خلقه، خالق ومدبر لهذا الكون يستحق التأليه والعبادة) وهما:

1- التيار المادي (الإلحادي)

2- التيار الباطني (الروحاني)

ولقد مر كل تيار من هذين التيارين بمراحل عدة حتى تبلور في صورته النهائية التي عليها اليوم؛ فأما التيار الأول فقد ظهر بوضوح وانتقل من الأفكار النظرية إلى الآليات التنفيذية على أرض الواقع منذ الثورة الفرنسية حتى وصل إلى صورته العلمانية الحالية.

وأما التيار الثاني فهو ضارب بجذوره في عمق التاريخ؛ ولعل أبرز صوره تلك التي تظهر بجلاء في الفلسفات الباطنية الشرقية من (طاوية وهندوسية وبوذية) .. كما لم يخل دين من الأديان السماوية من تسلسل أفكار باطنية فلسفية إليها: من غنوصية النصارى لكبالا اليهود، انتهاء بالفرق الباطنية الإسلامية من قرامطة وشيعة ونصيرية وصوفية... إلخ.

إلا أن هذا التيار لم يتجل ويظهر بوضوح إلا في القرن المنصرم، وذلك بعد أن نقلت فلسفاته من الشرق إلى الغرب عن طرق جمعيات باطنية صريحة... وتبنت هذه الفلسفات حركات منظمة أشهرها (حركة العصر الجديد (New Age movement)¹¹

تأويل النصوص المقدسة لدى أهل الكتاب

¹⁰ المنهج التأويلي ص 7 نقلاً عن

The spirituality Revolution

¹¹ الباطنيون الجدد- رامي عفيفي - مجلة حراس الشريعة العدد الثاني جمادى الآخرة 1434 ص 63

تعرضت الكتب المقدسة لدى أهل الكتاب إلى تأويلات باطنية منحرفة بطرق مختلفة، ومن أشهر التيارات التي استخدمت التأويل الباطني : الغنوصية لدى المسيحيين والكبالات لدى اليهود، وقد كان لذلك أثر امتد إلى العالم الإسلامي قديماً وحديثاً.

الغنوصية:

الغنوص كلمة يونانية معناها اللغوي يفيد: المعرفة أو العرفان. ومعناها في الاصطلاح : التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا والحقائق الكلية بشكل داخلي ذاتي مباشر، لا من خلال الوحي الخارجي، ولا العمليات العقلية. وهي تعتبر – عند أتباعها- أقدم عقيدة في الوجود. أما الغنوصية فهي توجه فكري يضم فرقاً متعددة يجمعها الاعتقاد بأن "الخلاص" يكون من خلال العلوم الباطنية الاستشرافية وأحياناً بالطقوس السحرية، فبعضهم يرجع مبادئها إلى الديانة والفلسفة اليونانية القديمة، ويرى أنها أدمجت بالمعتقدات النصرانية، وفسرت النصوص بتفسيرات باطنية لضمان قبول الفلسفة القديمة بين أتباع الديانة الرائجة الجديدة ولا يوجد دليل على وجود غنوصية تحمل ذات الملامح قبل الغنوصية المسيحية.¹²

وقد ظهرت الحركة الغنوصية في الفترة الانتقالية من القرن الأول إلى الثاني – وقت تدوين إنجيلي لوقا ويوحنا – في مصر وسوريا وقدمت نفسها على أنها الممثل الحقيقي للمسيحية فير المقيدة بالشرائع، كما أظهرت العداوة للميراث التوراتي وتصويراته عن الإله والإنسان، ومع هجمة الكنيسة عليها تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية – بل الملحدة أحياناً.

ومن أبرز معتقداتها:

1- التأويل الباطني للنصوص الدينية: ادعى الغنوصيون أن لديهم تعاليم سرية من المسيح – عليه السلام – وأنه لا يزال متصلاً بتلاميذه بعد قيامه. فباتوا يفسرون النصوص الدينية بأهوائهم، ويؤولون القضايا العقديّة الأصولية عند النصارى، ويرون أن خصومهم – غير العارفين- يقفون عند ظواهر التعاليم الدينية ولا ينفذون إلى الحقائق في باطنها.

2- وحدة الوجود: لما أراد بعض الوجود الترقّي إلى الإله من غير الغنوص طرد وتكونت منه المادة وحسبت الأنفاس في الأجسام، فمن أراد العودة إلى الطبيعية الإلهية لزمه الغنوص، فالأصل وحدة وجود والهدف الاتحاد

¹² العصر الجديد هيفاء 101-102 ومذاهب الإسلاميين عبد الرحمن بدوي 757-758

تأليه الإنسان: وهو نتيجة حتمية للمعتقد السابق من وحدة الوجود؛ فهم يسعون لاكتشاف الإله الذي في الداخل وتحريره ليتحقق لهم الخلاص من خلال التأمل الباطني الصامت.¹³
- الكبالات اليهودية:

كبالا: كلمة عبرية تعني في اللغة: التقليد، ويقصد بها الحدس والذوق الذي يتحقق بالتأمل والإشراق، فتفسر النصوص من خلاله.

وقد بقيت الديانة اليهودية - على ما اعترها من تحريف - خالية من الفكر الفلسفي الباطني إلى أن لجأت جماعات من اليهود إلى الإسكندرية في وقت سيادة الحكم المقدوني على مصر في القرن الأول للميلاد، فأقبلوا على الثقافة اليونانية وترجموا التوراة إلى اليونانية، وقام بعض اليهود بشرحها شرحاً باطنياً لتفنيده النظرة اليونانية عن التوراة المحرفة كفكر مادي ساذج، وأبرز من قام بذلك: فيلون اليهودي.

أما في العالم الإسلامي، فقد كانت الكبالات قد ظهرت باسم فرق العيسوية (ابتداءً ظهورها في زمن آخر ملوك بني أمية) التي تعد أصلاً لعدد من الفرق الباطنية المنتسبة للإسلام¹⁴ ولعل من أشهر أتباع مذهب الكبالات في العالم الإسلامي المدعو: ساباتاي زيفي الذي ادعى أنه مسيح اليهود المنتظر ويعتبر من أتباعه يهود الدوئمة الذين أظهروا الإسلام مع بقائهم على اليهودية في الباطن.¹⁵

التأويلات الباطنية الحديثة للكتب المقدسة في العالم الغربي:

لم يتوقف ما تعرضت له الكتب المقدسة من تحريف باطني وغير باطني على مر التاريخ، فلا زال رواد الروحانية المعاصرة يصرحون بوجوب التأويل الباطني للكتاب المقدس رغم معارضة رجال الدين المسيحي لذلك

يقول ديباك تشوبرا (أحد رموز الروحانية الحديثة) في كتابه: (يسوع الثالث): "يمكن لأي أحد أن يقدم تفسيراً جديداً للعهد الجديد. للأسف، هذا النص العظيم مبهم ومشكل إلى حد يؤيد أي أطروحة حول معناه"

ثم يفرد تشوبرا في الكتاب نفسه فصلاً كاملاً بعنوان: "إنجيل الاستنارة" يقدم فيه تأويلاته الخاصة لنصوص الأناجيل وفقاً لفلسفاته الروحانية وخلفيته الهندوسية، متطرقاً لمواضيع بعيدة عن النصرانية كالكارما، ووهمية العالم، والاتحاد ووحدة الوجود...

¹³ الوجه الآخر للمسيح - فراس السواح 60-70، العصر الجديد هيفاء 104،

¹⁴ الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني الملل والنحل. الناشر: مؤسسة الحلبي. ب.ت 187/1

¹⁵ العصر الجديد - هيفاء 109-110

- ومن المعاني التي قدمها كتأويلات روحانية لنصوص الإنجيل:
- ذاتية الوحي والإلهام الغنوصي، أي إمكانية تحصيل "الوحي" لكل أحد.
 - أن المصدر في داخل كل واحد من الناس، ولا حاجة لواسطة النبوة.
 - أن المعجزات الخارقة تتحقق بمجرد تحوير الوعي وسلوك الطريق الروحاني.
 - أن العالم صدر عن العقل (الوعي) الإلهي، وباقتراب الإنسان للطبيعة الإلهية يدرك أن العالم يصدر عن عقله (وعيه) الذاتي...
 - أن الوعي السامي هو الوعي الإلهي الذي يخرج الإنسان من صفته البشرية إلى الكينونة المطلقة...¹⁶
- ولكن أبرز المؤلفات التي تمثل التأويل الباطني في الروحانيات الحديثة، والكتاب الذي يعد عمدة في هذا الباب، هو للمؤلفة الأمريكية كورين هيلين - المتوفاة عام 1975- وهو بعنوان: (تفسير العصر الجديد للإنجيل) يقع في سبعة مجلدات، ولكنه غير متداول ولا مشتهر.¹⁷

الهرمونوطيقا:

تيار الهرمونوطيقا» أو علم التفسير الذي يرجع إلى أوائل القرن التاسع عشر في صورته الحديثة، والذي يوجد حضور له في العديد من الفلسفات الأوربية الكبرى كالهيجلية والماركسية والظواهرية والوجودية، فضلاً عن مدارس النقد الأدبي الحديثة، وقبل ذلك كله في علوم نقد وتحليل ما يسمى بالكتاب المقدس في الغرب، والصورة الحديثة التي نشأ فيها علم التفسير في أوروبا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه النقطة الأخيرة في نقد الكتاب المقدس عندهم وتأويله وبالذات بعد أن أظهرت الدراسات العلمية واللغوية في القرن الثامن عشر وقبله الكم الكبير من العيوب والنقائص والتناقضات المتضمنة في الشكل الموجود لدى الكنائس من الأناجيل والتوراة، وقد أدت هذه الدراسات إلى إسقاط مفاهيم صدق الكتاب المقدس وثباته وصحته، كما فتحت الباب واسعاً أمام من يريد الإبقاء على قدر من الإيمان والمصادقية لهذا الكتاب لكي يؤول ويفسر ويتكئ على المجاز في تعامله مع هذا النص، كذلك أدت الدراسات العالمية واللغوية إلى إسقاط المفهوم المتوارث بأن الكتاب المقدس هو كلمة الرب، وأن الطريق الوحيد للتعامل معه هو تفسيره بالأسلوب اللغوي المعتاد بالشرح والتبيين استخراجاً من معاني الألفاظ، وظهر من خلال

¹⁶ المنهج التأويلي - هيفاء الرشيد ص15 نقلاً عن The Third Jesus

¹⁷ المنهج التأويلي 20

هذا كله منهج يرى في النص أو في الكتاب المقدس مجرد وضع بشري، شأنه في ذلك شأن سائر التأليفات البشرية من أدب وقانون وسير وتواريخ، حتى وإن زعم له بعضهم: أصلاً أو إلهاماً أو إسقاطاً إلهي المصدر.

و «تاريخية التفسير» الذي يرى أن النصوص ومفسريها والمواقف التأويلية ... التي تندرج فيها تخضع كلها لمقتضيات التاريخ وحتمياته وتغيراته وعملياته ويرتبط بذلك سيادة مفهوم «النسبية» في النظرة إلى النصوص ومضامينها. وهناك كذلك من ملامح هذا الباب الدراسي المهمة توسيع دلالات «التأويل» و «التفسير» و «الفهم»

فعلى المستوى الديني بدأت من ألمانيا، وانتشرت إلى إنجلترا وأمريكا داخل الأوساط الكنسية البروتستانتية حركة واسعة من إعادة النظر في الأناجيل وفي المفاهيم الدينية النصرانية المستمدة منها، وارتبطت هذه الحركة بأسماء قساوسة

كبار، بل وأساقفة رؤساء في هذه الكنائس... وهي أفكار تقول بإنكار المعجزات الكونية، والحوارق المذكورة في الأناجيل، وعلى رأسها مولد المسيح من عذراء أو ألوهيته! كما تدعو إلى التأويل المجازي للأناجيل وإسقاط الاتباع الحرفي لها، وتذهب إلى تجاوز ما احتوته التوراة أو الأناجيل من أحكام شرعية، وتنادي بتفسيرات مختلفة جذرياً لجوانب عدة من هذه الكتب.

وكان تطرق الشك إلى هذه «الكتب المقدسة» مما يحس مصداقيتها وصحتها شكلاً وتواتراً ومضموناً هو المحك الأول الذي ساهم في النشأة الحديثة «للهرمنوطيقا» وفي الطابع النقدي الذي اصطبغت به¹⁸

وقد تطور مفهوم الهرمنوطيقا وتنوعت النظريات التي تندرج تحت هذا المصطلح العام، فكانت هناك نظريات تقليدية، هي أشبه ما تكون بأصول التفسير، تقوم على قواعد منطقية لتفسير النص المقدس، مثل: القواعد اللغوية، وسياق النص، والمناسبة التاريخية لوروده، بالإضافة لتفسيرات اللاهوتيين، مع التأكيد على أن الأصل أن ظاهر النص هو المراد، واستبعاد المعاني الباطنية والإشارية التي لا توجد لها قرائن واضحة في ظاهر النص¹⁹ ونظريات

¹⁸ملحوظات حول قضية «التأويل». محمد يحيى مجلة البيان (238 عدد) تصدر عن المنتدى الإسلامي (72 / 91)

¹⁹ المنهج التأويلي هيفاء الرشيد ص7

أخرى – وهي التي تم استيرادها في العالم الإسلامي – تعمل على تأويل النص بطريقة خيالية ورمزية، مستبعدة المعنى الحرفي المباشر، ومحاولة اكتشاف المعاني "الخفية" وراء النص المقدس.²⁰

لقد أصبحت نظريات الهرمنيوطيقا – في العالم الإسلامي – وسيلة للتحرر من دلالة النص بطريقة تبدو "علمية" تعمل على توظيف مصطلحات مزخرفة مستوردة للتوصل إلى فوضى معرفية، وإعادة قراءة التراث وفقاً لرؤى مؤدجلة وأجندات مسبقة، رغم حملها لشعارات موهمة تنفر من التبعية للسلف والتقليد الأعمى للقرون المفضلة.²¹ وفي الحقيقة فإن وجود علم إسلامي عربي للتأويل والتفسير بقواعده وممارساته، كان أمراً جذاباً لنقلة «الهرمنيوطيقا» يجنبهم من ناحية التعرض لمقولة الغزو الفكري، كما يضيف عليهم من ناحية أخرى طابع الباحثين المجددين.... ولكن وراء هذا التشابه الظاهري أو السطحي كان يكمن الفارق الجوهرى بل والخطير بين علم للتفسير نشأ في خطى الإيمان... والافتناع العقلي بكتاب مقدس (القرآن)، وبين علم آخر الهرمنيوطيقا الحديثة نشأ في خضم التشكك والنقد والإحاد العقلي بكتب أخرى يقال لها مقدسة؛ هذا الفارق الجوهرى في الموقف من «الكتاب المقدس» وعقيدة كل حضارة على حدة، هو الذي يجعل من المغالطة والسفسطة القول بأن «الهرمنيوطيقا» هي الامتداد المشروع والطبيعي لعلوم التفسير الإسلامية لاسيما وأن أصحاب هذا العلم الجديد ودعاته هم المبشرون المتحمسون لمقولة أن لكل علم إنساني أو حتى طبيعي أرضية أيديولوجية وعقيدة فكرية «غير علمية» تحدد محتواه بل ومنهاجه أيضاً ومنطقه... ولتسند طروحات مثل: إعادة تقويم: «التراث» ومراجعته وقراءته و «تطوير» الشريعة الإسلامية، وتفسير القرآن بما «يتلاءم مع عصرنا» وتعددية التفاسير والمعاني القرآنية، و «بشرية النص القرآني»، وتاريخية القرآن ومحدودية انطباقيته، وتجاوز «حرفية» النص القرآني إلى «اتجاهه» في التشريع بل وفي العقيدة، ونسبية التراث ومفاهيمه²²

ومن الأمثلة على التأثير بهذا العامل لدى مروجي التأويل الروحاني في العالم الإسلامي

يقول محمد الدحيم: لقراءة للنص الديني – من دون إحاطة التراث التفسيري بالقارئ – تمنحه فضاءً فكرياً يتمثل في الوعي الوجداني الذي لا يمكن وصفه بأكثر من إشارات أو رموز على صعيد الذهن، وهو على صعيد

²⁰ الهرمنيوطيقا وإشكالات التأويل، أحمد زايد، كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991، و الهرمنيوطيقا في

الواقع الإسلامي 45

²¹ المنهج التأويلي – هيفاء الرشيد ص8

²² ملحوظات حول قضية «التأويل». محمد يحيى مجلة البيان (238 عدد) تصدر عن المنتدى الإسلامي (91 /72)

السلوك ليس أكثر إبداعاً من كونه تجربة، كل ذلك حين يتمثل في تركيب أو تراكيب جديدة للمعنى، أو في الدخول إلى فضاءات ضلال المعنى، وذلك أقوى وأنقى وأتقى...

مثلت أزمة الفهم التديني للنص الديني في الخلود إلى استدلالات تاريخية تحولت بفعل التلقي اللاواعي. في أفضل التعابير. إلى توجيه معياري وتفسير نهائي لنص غير قابل لفكرة النهائية، كما أسلفت، الأمر الذي أدى إلى تكوين بدهيات فهمية يتم استحضارها للحكم والمحكمة - على ومع - أي رؤية أو تفسير يخالف تلك البدهيات، التي غالباً ما تقدم بالوصف الذي يضيف عليها المهابة ويمنحها السلطة، كالوصف بـ «العقيدة أو الإجماع أو المنهج»²³!!

وفي موضع آخر يروج فيه للهرمنوطيقا:

أستكمل الحديث بالإشارة إلى مشروع تأويلي له تجربته وفاعليته وحضوره العلمي عالمياً، وهو ما اصطلح عليه بـ "الهرمنوطيقا"، ولا أريد أن أتحدث عن تاريخيته وتطوره. ولكن إشارتي إلى راهنته وأهميته أن يكون للعقل الذي يتعامل مع القرآن وعي وإلمام به.

فالهرمنوطيقا تحتل اليوم الصدارة في ميدان الأبحاث المنهجية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والإنسانية. والمكتبة العالمية تشهد زخماً من الأبحاث والدراسات الفلسفية حول الهرمنوطيقا، كما تشهد المكتبة العربية القليل من ذلك ما بين مترجم منقول وأقل منه ما تم تأليفه ودراسته، وهذا القليل هو ما يبعث الأمل لإنتاج أكثر وأعمق ومشاركة فهمية تفتح آفاق المعنى في ظل سقوط مفهوم العقل الكلاسيكي القديم وأدواته، ولما يتشكل العقل الجديد وآلياته.

الهرمنوطيقا مغامرة في دروب المعرفة الإنسانية، هي مغامرة بمعنى كونها اكتشافاً في بحر النص، اكتشاف لا يعني التيه والضلال والحيرة! ولكنه اكتشاف لما يسميه (رولان بارت) بـ "لذة النص" وبذلك سمى كتابه الذي ترجمه الناقد منذر عياشي الذي يقول عن لذة النص:

اللذة تأتي هكذا، إنها حضور من غير سؤال، ووجود يعم كل شيء، دون أن يتموضع في شيء. وليس شيء أقلل للذة من سؤال يستفسر عن موضوعها. اللذة ليست موضوعاً. إنها هي. وإنما لتكتشف دائماً من غير سؤال. وسعادة الملتذ كالنور. تأتي بقدح زناد الروح، فلا يدركها إلا من تحرر من نفسه جسداً ودخل في

²³ محمد بن صالح الدحيم المفكر و المستشار الإسلامي و القاضي سابقا في وزارة العدل السعودية محامي و مستشار قانوني كاتب رأي في صحيفة الحياة عضو مجلس الشورى السعودي محمد الدحيم صحيفة الحياة 31-5-2014

نفسه نصاً. (انتهى كلام العياشي). وهو وعي بجمالية النص التي يفتقدها الكثير من التفاسير التي كتبت حول القرآن!! والجمالية أساس في مخرجات الهرمنيوطيقاً²⁴.

حركة العصر الجديد في الغرب

يطلق على حركة العصر الجديد عدد من الأسماء الأقل شهرة، منها: روحانية العصر الجديد، وغلايسانية الكونية، وتسمى أحياناً: "عصر الدلو" نسبة إلى البرج النجمي المعروف...²⁵ هذه التقسيمات الفلكية تحمل إشارات رمزية تقوم عليها الفكرة العامة للحركة، فالحوث - أو السمكة - هو رمز للنصرانية، لذلك فإن سيادة برج الحوث في السماء متلائم مع سيادة الديانة النصرانية في الأرض خلال الألفي عام الماضية، أما الدلو فهو حامل الماء، ويرمز إلى استقلالية الإنسان ومقدرته على حمل حمله بنفسه...²⁶

- تعريفها:

عرف بعض الباحثين حركة العصر الجديد بأنها منظومة تتكون من الاعتقاد بتأليه الذات، وبالحقائق النابعة من الذات، وبالقدر الذي تنتجه الذات، تعمل على دمج الباطنية الغربية والهندوسية والبوذية والنصرانية في الجوانب الروحانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع.²⁷

لم تأت حركة العصر الجديد - في الواقع - بمذهب جديد، وإنما لفقت مذاهب ومعتقدات متنوعة - بعضها ضارب في القدم - في قالب روحي وعملي "جديد"، فهي لا تعتمد على عقيدة مركزية موحدة وإنما تقدم خليطاً من المبادئ الروحية، والباطنية، والعلوم الكونية، والتنجيم، وغير ذلك، بالإضافة إلى عدد من الطقوس الدينية.²⁸

²⁴ محمد الدحيم . صحيفة مكة 5 جمادى الأولى 1435 - 07 مارس 2014 مقال الفلسفة وفهم القرآن

²⁵ العصر الجديد 24

²⁶ العصر الجديد هيفاء 29

²⁷ العصر الجديد هيفاء 30 نقلاً عن: 2: An Overview Of The New Age Movement – William Reck

²⁸ العصر الجديد 9

من أبرز الشخصيات المعاصرة لحركة العصر الجديد (ويمكن ملاحظة تكرار أسمائهم لدى المتأثرين بهم من العرب): جي زي نايت²⁹، بنجمن كريم³⁰، ديباك شوبرا³¹، إكهارت تولي³²

يشكل النص المقدس لهذا التيار عقبة ومطية، فبالقراءة الأصولية المعتمدة على الدلالات اللغوية والمعاني الظاهرة يعد النص الشرعي مناقضاً لأبرز المعتقدات التي تركز عليها الفلسفات الروحانية، وهادماً لأصولها، وهي - في الوقت ذاته - فرصة ومطية تمر عبرها الأفكار والفلسفات الروحانية، فالشريحة "المتدينة" - المتقبلة للنص المقدس - شريحة واسعة ومستعدة للتلقي من ذلك النص، وليس على المنظر للروحانيات الحديثة سوى التشكيك بالمنهج "التقليدي" للتعامل مع النص، وتقديم المنهج التأويلي كبديل عصري مقبول في الأوساط الدينية.³³

يتجلى للناظر في أبرز خصائص الروحانية الحديثة أثرها الواضح على المتأثرين بهذا الاتجاه عند تأويلهم القرآن الكريم، وهي كما ذكرتها هيفاء الرشيد :

- الاهتمام بما وراء الطبيعة، وما يجاوز المحسوس المادي.

- الثورة على العلمانية والإلحاد المادي الصرف.

- محاربة الأصولية الدينية وما يوصف بالتدين "التقليدي" مع إظهارهم لقبول الدين.

- تحديد الهداية الروحية بالمصادر الداخلية الذاتية وهيمنتها على "الوحي"

- البحث الذاتي عن الحقائق الروحية و"المعنى"

- توسيع دائرة المقدس ليشمل كل شيء

التأثر الواضح بالفلسفات الشرقية في كثير من الأحيان.

²⁹ أمريكية ولدت عام 1946، تزعم وسانتها لروح اسمه رامنا أنشأت مدرسة رامنا للاستنارة عام 1988 - حركة العصر الجديد هيفاء الرشيد 56

³⁰ فنان وكاتب سكوتلندي وأحد معلمي حركة العصر الجديد - حركة العصر الجديد 57

³¹ طبيب أمريكي من أصل هندي أسس مركز شوبرا للصحة العامة في ولاية كاليفورنيا، واجه انتقاداً واسعاً من الأوساط العلمية لإفحامه آراء فلسفية غير ثابتة في العلوم التجريبية، يصرح في كتاباته بأن الإنسان هو الإله ومع ذلك فله شعبية في البلدان العربية وزيارات لبعضها - حركة العصر الجديد هيفاء الرشيد 59

³² ولد عام 1948 في ألمانيا وأصبح معلماً روحانياً وألف كتابه الشهير (قوة اللحظة) أو (قوة الآن) ورغم أن كتبه تغص بالتعاليم الباطنية والفلسفات الكفرية كالفول بوحدة الوجود وتأليه الذات؛ إلا أنها تلقى رواجاً في العالم العربي - حركة العصر الجديد هيفاء 59-60

³³ المنهج التأويلي 13

- الانتقائية والتلفيقية في منهج التلقي والتقرير.

- التهوين من نواتج العلم الحديث وعدم الانضباط بمنهجيته.

- حمل المصطلحات الدينية والمفاهيم العلمية الحديثة على المبادئ الروحانية.

- التسويق والطابع الربحي التجاري³⁴

إن الخلل الشرعي والمنهجي في تعامل المتأثرين بالروحانية الحديثة مع نصوص الشريعة ظاهر، لا يحتاج لكثير بحث وتنقيب لإبرازه، ولكن استخدام بعضهم للمصطلحات الموهمة، ومخاطبة الجماهير بالغرائب الدينية بأساليب مقنعة... شكلت عامل جذب وأدت إلى انتشار التأويلات المخالفة لما قرره السلف ودلت عليه اللغة.³⁵

أثر تلك العوامل على رواج التأويل الروحاني في العالم الإسلامي

إن العبودية هي أرقى حالة يصل إليها الإنسان قال الله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} 3، ولهذا الميزة ثمرة مهمة، ذلك لأن الإنسان الذي يحقق العبودية لله وحده يترفع ويتحصن من أن يخضع لعبد مثله أو لمخلوق له خاصية العبودية، ولهذا فإن المؤمن لا تنحني جبهته إلا لله رب العباد، كما لا يستعلي على غيره ولا يستكبر ولا يبغى الفساد في الأرض، وبهذا تتجلى المساواة في مقام العبودية بأعظم وأدق وأروع معنى، إذ الناس كلهم متساوون في هذه الخاصة، وهم كلهم إخوة على صعيد واحد أمام الخالق العظيم.. وهم جميعا يتلقون العقيدة من الله، ويتلقون منهج حياتهم فوق الأرض من الله سبحانه.. وليس لفرد أن يشرع أو أن يجعل نفسه مصدرا لسلطة تعلقها همامات العباد.

قال الله تبارك وتعالى:

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ} 36

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ۚ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ ۚ وَحَدَّثُوا ۚ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} 37

³⁴ المنهج التأويلي - هيفاء الرشيد ص12

³⁵ المنهج التأويلي، هيفاء الرشيد، 30

المائدة 72 (36)

المائدة 73 (37)

{وَأِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيْ إِهْبَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّقٍ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ. فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَٰلِمُ الْغُيُوبِ ۝١١٦ }³⁸

وهنا تظهر عظمة الثقافة الإسلامية وسموها على غيرها من الثقافات، فقد كانت الأساطير اليونانية والعبرية تدمج في بعض الأحيان بين الحقيقة الإلهية وحقيقة العبودية، وقد دخل هذا التصور القبيح في أذهان الأوروبيين فظل يسيطر عليهم بعد أن دخلوا في الديانة المسيحية حتى إنهم حرفوا الديانة المسيحية على ضلالات الأساطير.

"فالأسطورة الإغريقية كانت تتصور كبير الآلهة "زيوس" غاضبا على الإله "برومثيوس" لأنه سرق سر النار المقدسة "سر المعرفة" وأعطاه للإنسان من وراء ظهر كبير الآلهة لئلا يرتفع مقامه فيهبط كبير الآلهة ويهبط معه مقام "الآلهة"! ومن ثم أسلمه إلى أفضع انتقام وحشي رهيب.

والأسطورة العبرانية التي تصور الإله خائفا من أن يأكل الإنسان من شجرة الحياة - بعد ما أكل من شجرة المعرفة- فيصبح كواحد من الآلهة! ومن ثم يطرد الإنسان من الجنة ويقيم دونه ودون شجر الحياة حراسا شدادا وهيب سيف متقلب"².

{مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً ۙ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۙ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۙ }³⁹

إن "التوازن" ميزة تفرد بها الثقافة الإسلامية بين سائر الثقافات الأخرى، وهي وحدها التي تضع الإنسان في المكان المناسب له، مكان فيه راحة نفسية واستقرار وجداني وسعادة قلبية وهو أصلح مكان لهذا المخلوق.

فإن الثقافة الإسلامية بهذه الخاصية تحصن المسلم من أن يتلقى من تعاليم الغرب أو أن يأخذ من غير حضارته، وإذا أخذ شيئا منها فبمنتهى الحذر والتأني، لأن الأفكار الأسطورية دخلت إلى أذهان الغربيين وأثرت بمناهجهم الفكرية، عن عمد منهم أو عن غفلة.⁴⁰

وفي مسألة قراءة النص هذه قد ينصدم القارئ العادي وربما المثقف الضحية حين يكتشف أن لا علاقة للنص الإسلامي بذلك الجدل العقيم التي تتحدث عن نسبية في فهم النص. أي نص. وعن تاريخيته، وتسعى لنزع طابع القداسة عنه من الأساس، لتعتبره في نهاية المطاف. صراحة حيناً وضمناً حيناً آخر. نصاً مكتوباً كأى نص بشري

المادة 116 (38)

(39) الكهف (5)

⁴⁰ أعضاء على الثقافة الإسلامية (ص: 33)

تراثي مكتوب، لا تتجاوز دلالة ظرفه الزماني والمكاني... والحق أن ذلك كله منصبّ على نص الكتاب المقدّس في الغرب، وتأويله (المهرنوطيقاً) الذي اقتضته مشكلات فكرية وعلمية وسياسية شهيرة لا صلة للنص القرآني أو النبوي بأي من ملاساتها على الإطلاق، ولكن هكذا يفعل الاستلاب الحضاري بضحاياه.

إذ الكل يدرك. وإن على درجات متفاوتة. عصمة القرآن من أي محاولة للتحريف والتزييف، وأن جميع ما تم بهذا الخصوص باء بالإخفاق الذريع، كما تدرك في الوقت ذاته ما أصاب الكتب المقدسة عند أهل الكتاب من تحريف غير يسير نطق به القرآن في غير ما موضع، وأكدته الدراسات المقارنة بين الكتب المقدسة والقرآن الكريم. ثم «أصبحت المهرنوطيقاً علماً في عصر النهضة والإصلاح الديني لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة، ولهذا تبنى المصلحون البروتستانت مبدأ الكتابة الذاتية للنص المقدّس.⁴¹

خاتمة

ظهر التأويل الروحاني في العالم الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحت تأثير عوامل عدة، منها النهضة الأوروبية الصناعية الحديثة، وما نتج منها من موجة مادية وخواء للروح، ومنها الاجتراء على النصوص الدينية، وفقدان الكنيسة حصانتها وأحقيتها في تفسير نصوص الكتاب المقدس، بالإضافة إلى الغموض والجاذبية المتمثلة في الميتافيزيقيا والفلسفات الشرقية الهندية والصينية التي تأثر بها الغرب الغارق في تفسير كل شيء تفسيراً حسيّاً تجريبياً.⁴²

وقد حمل تيار العولمة بعض تلك الأفكار إلى العالم الإسلامي، فتلقفه بعض المسلمين، وحاول أن يصبغه بقشرة إسلامية، وأن يسبغ عليه الشرعية بإدخاله إلى دائرة القرآن الكريم. ولا شك أن التأويل المنحرف للقرآن الكريم أمر خطير، يدرك آثاره السلبية كل من له علم بقواعد تفسيره وأسس تأويله.⁴³

وإن كنا "فيما مضى نعلل رواج الخرافة بشيوع الجهل والأمية، غير أن الأيام أثبتت أن الخرافة قد تلبس ثوب النظرية العلمية، والشعوذة من الممكن أن تتقنع بقناع السر العلمي.... ولقد كان من المرجو أن يكون لأهل

⁴¹ من يمثل الإسلام؟ تعددية قراءة النص هل تعني عدميته؟ أحمد محمد الدغشي مجلة البيان (238) تصدر عن المنتدى الإسلامي

⁴² ينظر: حركة العصر الجديد ص 127

⁴³ ينظر: هيفاء الرشيد. 1436 - 1437 هـ. المنهج التأويلي في التعامل مع النص: الروحانية الحديثة أمودجا. بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج في جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية. ص 7-8

القرآن عصمة من قبول ما يناقض دستورهم... غير أنهم لما اتخذوا هذا الدستور مهجوراً؛ استنوا بذلك مع من لم تستر قلوبهم بنور الوحي قال تعالى: { وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ } ٤٠ { 44

فتخطفت الخرافة من أبناء الأمة من تخطفت، وأخذ الانحراف منهم من أخذ، وصارت الأمة مهددة في عقيدتها وشرعتها ومنهجها... ومع تقادم العهد، وضعف العلم، ورقة الدين وفقد العلماء الربانيين، ازداد الخطر... وأشد ما تكون الفتنة وأعظم ما يكون الاشتباه حين ترد الأسطورة والخرافة من بلاد الحضارة والعلم والمدنية".⁴⁵

"وعلى جسر الانهزامية النفسية أمام الغرب عبرت إلينا هذه الفلسفات الوافدة ممتطية حصان طروادة تحت شعار العلم تارة... أو تحت ستار الأسلمة بشعار (هذه بضاعتنا ردت إلينا) ومحاولة الاستدلال الأعور ولي أعناق نصوص الوحي المعصوم لتتوافق مع مرادهم".⁴⁶

وإن مآلات هذا النوع من التأويل خطيرة إن لم يتم تداركها والتصدي لها، حيث تقول إلى الاستغناء عن الوحي بتفريغه من معانيه وروحه ولي أعناق الآيات لتحميلها مفاهيم دخيلة مغلوبة، كما تقول إلى هتك المقدس وتقديس المدنس بما يسمى لدى بعض من يتبنى هذا الاتجاه بنسف الموروث، عن طريق فوضى التأويل والبأس النصوص أفكار ما يسمى بالأساتذة الروحانيين المعاصرين في الشرق والغرب.⁴⁷

وذلك الأمر يقتضي من أصحاب الاختصاص في مجالي العقيدة والتفسير استفراغ الوسع والجهد للتصدي لهذا النوع من التأويل. وإن كانت هناك محاولات مشكورة من بعض المختصين في العقيدة، فلا زالت جهود المختصين في التفسير وأصول الفقه نادرة في هذا المجال، وقد جاءت هذه الدراسة في مجال التفسير وعلوم القرآن محاولة من الباحثة للتوعية بأخطاء وأخطار التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم، وإضافة للمتخصصين في مجال مواجهة التأويلات المنحرفة للقرآن الكريم.

⁴ سورة النور: 40

⁴⁵ عبد الله العجيري. خرافة السر قراءة تحليلية لكتاب السر وقانون الجذب. (21 أغسطس 2008). تم استرجاع (27 أبريل 2020) من

<http://iswy.co/e4ess>

ص 9-14. ويقول العجيري في هامش الكتاب ص 12: صرت مقتنعاً بضرورة دراسة تقلبات الموضة الفكرية والصراعات العلمية والتقلبات العقدية في المجتمعات الغربية، فإنها - للأسف - عن قريب سترد علينا، وستجد من يصدق ويؤمن ويروج لها، كون القوم مصدرين ولا زلنا مستوردين والله المستعان.

⁴⁶ رامي عفيفي. 1434. (الباطنيون الجدد). مجلة حراس الشريعة. مصر: ب. ن. العدد: (الثاني). ص 63

⁴⁷ ينظر: أيمن بن سعود العنقري. نبذة مختصرة عن الروحانية الحديثة. (19 أغسطس 2019) تم استرجاع (27 أبريل 2020) من

<https://docdro.id/q8AHyTF> ص 16

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- 1- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري. د.ت. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت. دار الآفاق الجديدة.
- 2- ابن خلدونديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي. المحقق: خليل شحادة. الناشر: دار الفكر، بيروت. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م
- 3- أحمد مختار عبد الحميد عمر . 1429 هـ - 2008 م. معجم اللغة العربية المعاصرة. مصر . عالم الكتب. الطبعة: الأولى
- 4- الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني الملل والنحل. الناشر: مؤسسة الحلبي. ب.ت
- 5- محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي. 1408 هـ - 1988 . معجم لغة الفقهاء. الأردن. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية.
- 6- نادية شريف العمري. أضواء على الثقافة الإسلامية. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: التاسعة 1422 هـ - 2001م.
- 7- هيفاء الرشيد، حركة العصر الجديد، مفهوما ونشأتها وتطبيقاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، جدة- السعودية، 2015، 1436
- 8- هيفاء الرشيد. 1436 - 1437 هـ . المنهج التأويلي في التعامل مع النص :الروحانية الحديثة أمودجا. بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج في جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية

الصحف والمجلات

- 1- أحمد زايد الهرميوطيقا وإشكالات التأويل ، ، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991

2- من يمثل الإسلام؟ تعددية قراءة النص هل تعني عدميته؟ أحمد محمد الدغشي مجلة البيان (238) تصدر عن المنتدى الإسلامي

3- رامي عفيفي. 1434 . (الباطنيون الجدد). مجلة حراس الشريعة. مصر: ب. ن. العدد: (الثاني). ص 63

4- ملحوظات حول قضية «التأويل». محمد يحيى مجلة البيان (238 عدد) تصدر عن المنتدى الإسلامي (72/91)

5- محمد بن صالح الدحيم المفكر و المستشار الإسلامي و القاضي سابقا في وزارة العدل السعودية محامي و مستشار قانوني كاتب رأي في صحيفة الحياة عضو مجلس الشورى السعودي

6- محمد الدحيم صحيفة الحياة 31-5-2014

7- محمد الدحيم . صحيفة مكة 5 جمادى الأولى 1435 - 07 مارس 2014 مقال الفلسفة وفهم القرآن

المدونات

1- عبد الله العجيري. خرافة السر قراءة تحليلية لكتاب السر وقانون الجذب. (21 أغسطس 2008). تم استرجاع

(27 ابريل 2020) من <http://iswy.co/e4ess>

ينظر: أيمن بن سعود العنقري. نبذة مختصرة عن الروحانية الحديثة. (19 أغسطس 2019) تم استرجاع (27.

ابريل.2020) من <https://docdro.id/q8AHyTF>

إشكالات التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم في مخالفة قواعد التأويل الصحيح

د. محيي الدين هاشم

أستاذ في جامعة العلوم الإسلامية كلية القرآن والسنة - ماليزيا

أ. سارة جول محمد صديقي

باحثة في الدكتوراه - جامعة العلوم الإسلامية - كلية القرآن والسنة - ماليزيا

Email: umomar11@gmail.com

أولاً: ملخص البحث:

الحمد لله ، والصلاة والسلام على من بعثه الله ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. أما بعد، فقد من الله تعالى علينا بإنزال القرآن الكريم على خير البشر محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، وتلقفه جيل الصحابة رضي الله عنهم وفق منهجية قواعدها هي الحفظ والتعلم والعمل، ولأنهم قد تميزوا بصفاء الذهن، مع السليقة العربية، ومعاصرة التنزيل، ومعرفة بأسباب النزول، والتجرد عن الهوى، بالإضافة إلى وجود النبي صلى الله عليه وسلم بينهم يفسر لهم ما أشكل عليهم، أو ما احتاجوا إلى بيانه؛ لكل ما سبق، عصم الله تعالى جيلهم من الانحراف في فهم القرآن الكريم، وندر الخطأ في تأويله بين أفرادهم، ومع بعد العهد عن النبوة، وغياب الجيل الأول من الصحابة والتابعين؛ ظهرت اتجاهات في تأويل القرآن الكريم، وتأثر التفسير بالمذاهب العقيدية المختلفة، ومن تلك المدارس المدرسة الباطنية التي ظهرت باتجاهات وألوان عدة على مر التاريخ الإسلامي. وفي عصرنا الحاضر ظهر ما يسمى بالتأويل الروحاني والذي لا يتقيد بقواعد التأويل وأصول التفسير المتعارف عليها لدى السلف والخلف. وقد آثرنا المشاركة في المؤتمر بورقة بحثية تبين مكنم الخطأ في هذا النوع من التأويل

وكان هدفنا الإجابة على السؤال الآتي:

ما مدى مخالفة التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم لقواعد التأويل الصحيح؟

منهج البحث

المنهج الوصفي التحليلي، المنهج الاستقرائي

وقد تعمدنا ذكر مثال على كل جزء دون الخوض في تفاصيل وأمثلة تطبيقية لاختصار البحث من جهة ومن جهة أخرى فإن ذلك ما تقوم به الباحثة سارة جل محمد في رسالتها للدكتوراه المسجلة بعنوان التأويل الروحاني الباطني المعاصر للقرآن الكريم - دراسة نقدية - جامعة العلوم الإسلامية ماليزيا

تمهيد

لقد ضبط فهم نصوص الكتاب والسنة وفق قواعد مفصلة قررها أهل العلم قديماً وحديثاً بالأثر والاستقراء تعتمد على مرتكزات رئيسة من أهمها: اعتبار الدلالات اللغوية، واستحضار مناسبة ورود النص، وفهم النص في سياقه الشرعي، واعتماد فهم السلف الصالح كمرجعية قوية لجميع ما سبق.

غير أن التفرق العقدي والمنهجي منذ أزمنة مبكرة من تاريخ الإسلام أدى إلى سوء إعمال النص الشرعي، والتعسف في تفسيره وتأويله، ليتوافق مع مراد كل فرقة منحرفة أو مذهب محدث. ومن ثم برز مصطلح "التأويل" للتعبير عن الطرق المختلفة لصرف النص عن ظاهره وحمله على المعنى الذي يقصده المؤول...

ومن أبرز القراءات المحدثه للنص المقدس، هي تلك التي تقدمها أطروحات الروحانية الحديثة، المتمثلة بتيار ظهر في الغرب كحركة مضادة للتدين التقليدي والإلحاد المادي في ذات الوقت، فقدمت الروحانية تصورات تتجاوز المحسوس للكون والوجود، ولم ترتض التفسيرات الأثرية للنص، بل سلطت عليه سيف التأويل الذي فرغه من مدلوله اللغوي، وجرده من سياقه الديني والتاريخي.¹

تعريف بالتأويل الروحاني الباطني المعاصر للقرآن الكريم

التأويل في اللغة:

ألت الشيء: جمعته وأصلحته، فكأن (التأويل) جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه. وقال بعض العرب: أول الله عليك أمرك، أي جمعه.

والتأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه

¹ المنهج التأويلي في التعامل مع النص - الروحانية أنموذجاً - هيفاء الرشيد - بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج في جامعة القصيم 1436-1437

وأما قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} (2) معناه: هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث.

قيل: وهذا التأويل هو قوله جل وعز: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (3)، أي: لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا الله⁴.

قال الجوهري: التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء⁵

تطور مفهوم التأويل

مفهوم التأويل عند السلف:

بالنظر إلى استعمال مصطلح التأويل، نجد أن التأويل عند علماء اللغة والتفسير المتقدمين يدور على معنيين: التأويل بمعنى تفسير الشيء وبيانه، والتأويل بمعنى العاقبة والمرجع والمصير. لكن لو اطلعنا على المعاجم المتأخرة لوجدنا في بعضها - إضافة للمعنيين السابقين - معنى آخر هو أقرب للاصطلاح المتأخر منه لأصول اللغة وقواعدها.

يقول الطبري: وأما معنى "التأويل" في كلام العرب، فإنه التفسير والمرجع والمصير⁶.

[2] سورة الأعراف: 53

[3] سورة آل عمران: 7

⁴ تحذیب اللغة ، محمد بن أحمد بن الأزهری الهروي، أبو منصور ، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الأولى، 2001م - (15/ 329)

⁵ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار - الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م

⁶ جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م (204/ 6)

ويقول القرطبي: والتأويل يكون بمعنى التفسير، كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا. ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه. واشتقاقه من آل الأمر إلى كذا يؤول إليه، أي صار. وأولته تأويلاً أي صيرته. وقد حده بعض الفقهاء فقالوا: هو إبداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه.⁷

مفهوم التأويل عند المتأخرين

قد صار اصطلاح المتأخرين في معنى التأويل: أنه صرف اللفظ عن ظاهره، وبهذا تسلط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً، تزيينا له وزخرفة ليقبل، وقد ذم الله الذين زخرفوا الباطل، قال تعالى:

{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ } (8)

والعبرة للمعاني لا للألفاظ. فكم من باطل قد أقيم عليه دليل مزخرف عورض به دليل الحق.⁹

التأويل في العصر الحديث:

لم يقف تطور مفهوم التأويل عند تحريف المتكلمين قديماً، ففي الفترة المعاصرة ظهر معنى جديد لهذا المصطلح المشكل يتجاوز تلك المفاهيم المحدثة فضلاً عن تصور السلف؛ فقد أصبح التأويل يطلق على نظرية عامة في آليات الفهم هي أكثر عمقاً وتعقيداً مما سبق، تسمى في الغرب: الهرمنيوطيقا..

تعرف الهرمنيوطيقا بأنها: علم وفن التفسير الإنجيلي¹⁰.... لقد نشأت نظريات الهرمنيوطيقا في بيئة نصرانية، وقواعدها مبنية على طبيعة " الكتاب المقدس " ودوائر الدراسات اللاهوتية، ثم توسعت وتفرعت إلى ما يتجاوز ذلك...

⁷ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م (4/ 15)

(8) سورة الأنعام: 112

⁹ شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي، تحقيق: أحمد شاکر، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد- السعودية، الطبعة: الأولى - 1418 هـ (ص: 182)

¹⁰ Hermenutics, Principles and Process of Biblical Interpretation – Henry A. Virkler and Karelynn Gerber
Ayayo – Baker Academic – MI, USA - 2007: 16
نقلًا عن المنهج التأويلي: هيفاء الرشيد

وقد تطور مفهوم الهرمنيوطيقا وتنوعت النظريات التي تندرج تحت هذا المصطلح العام، فكانت هناك نظريات تقليدية، هي أشبه ما تكون بأصول التفسير، تقوم على قواعد منطقية لتفسير النص المقدس، مثل: القواعد اللغوية، وسياق النص، والمناسبة التاريخية لوروده، بالإضافة لتفسيرات اللاهوتيين، مع التأكيد على أن الأصل أن ظاهر النص هو المراد، واستبعاد المعاني الباطنية والإشارية التي لا توجد لها قرائن واضحة في ظاهر النص¹¹ ونظريات أخرى - وهي التي تم استيرادها في العالم الإسلامي - تعمل على تأويل النص بطريقة خيالية ورمزية، مستبعدة المعنى الحرفي المباشر، ومحاولة اكتشاف المعاني "الخفية" وراء النص المقدس.¹²

لقد أصبحت نظريات الهرمنيوطيقا - في العالم الإسلامي - وسيلة للتحرر من دلالة النص بطريقة تبدو "علمية" تعمل على توظيف مصطلحات مزخرفة مستوردة للتوصل إلى فوضى معرفية، وإعادة قراءة التراث وفقاً لرؤى مؤدجلة وأجندات مسبقة، رغم حملها لشعارات موهمة تنفر من التبعية للسلف والتقليد الأعمى للقرون المفضلة.¹³

الاتجاه الباطني

لغة: البطن: خلاف الظاهر. والبطن: الغامض من الأرض. والبطن من العرب: دون القبيلة.

وأفرشني فلان بطن أمره وظهره أي سره وعلايته. والباطن: خلاف الظاهر.¹⁴

قال بعض الأئمة: والملحدون في زماننا هم الباطنية الذين يدعون أن للقرآن ظاهراً وباطناً وأنهم يعلمون الباطن فأحالوا بذلك الشريعة لأهم تأولوا بما يخالف العربية التي نزل بها القرآن¹⁵

والباطنية في المعاجم اللغوية المعاصرة: مجموعة فرق إسلامية مبتدعة تخفي عقائدها، تعتقد أن للشريعة والقرآن ظاهراً وباطناً وأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً.¹⁶

¹¹ المرجع السابق 79-120 نقلاً عن هيفاء الرشيد ص7

¹² الهرمنيوطيقا وإشكالات التأويل، أحمد زايد، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991 و الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي 45

¹³ المنهج التأويلي - هيفاء الرشيد ص8

¹⁴ جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م (1/360)

¹⁵ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت (2/550)

¹⁶ ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، (1/221) و معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلنجي - حامد صادق قنبي، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م ص103

الروحانية المعاصرة

الروحانية:

-اسم منسوب إلى رُوح: على غير قياس: من خَلَقَهُ اللهُ رُوحًا بغير جسد كالملائكة والجنّ.

الآباء الرُّوحانيُّون: علماء النصارى- العِلْمُ الرُّوحانيُّ: علم السِّحر، وهو فنٌّ يدَّعي الاتصال بالأرواح

والروحانية : مذهب فلسفيّ يقوم على الإيمان بالرُّوح ويقابله المذهب الماديّ¹⁷.

ويتبع معنى الروحانية في المعاجم نرى تطور المعنى ، والذي يعيننا تحديداً في هذا البحث هو مفهوم الروحانية في الاصطلاح الحديث، وما تعنيه من تيار فكري عقدي معاصر.

كذلك نلاحظ أن هذا المصطلح نصراني الأصل.. وإن كان المصطلح انتقل استخدامه لكثير من الديانات الأخرى، لا سيما الشرقية منها كالهندوسية والبوذية¹⁸

أما الاستخدام الحديث لمصطلح الروحانية فكما يقول روبرت شلدريك: " يتسم بالغموض أحياناً، ويصعب تعريفه بشكل دقيق نظراً لانفصاله المتزايد عن المفهوم الديني، وعن جذوره النصرانية على وجه الخصوص"¹⁹ فهي مزاحمة للطرح الديني، تقدم بدائل لا دينية لتحقيق ذات الأهداف والغايات المرجوة من التدين، بل تعد شكلاً من أشكال الثورة على "الأصولية الدينية" وتمثل في "حكمة روحانية عالمية" تعمل على تغيير الإنسان من داخله، لا عبر وساطة الأنبياء وقيود الوحي، وتوسيع دائرة المقدس لتشمل كل شيء، فالروحانية الحديثة استكشاف روحي خارج الإطار الديني التقليدي والبحث الذاتي عن المعنى.. ويرى بعض الباحثين أن الاهتمام بالروحانية الحديثة هو من مظاهر الثقافة الغربية المعاصرة المتمحورة حول الذات، بالإضافة للطبيعة الاستهلاكية لتلك المجتمعات، والتي كانت من أسباب رواج التطبيقات الروحانية المتمثلة بأساليب اللياقة البدنية والحياة الصحية²⁰

¹⁷ معجم اللغة العربية المعاصرة(956/ 2) المعجم الوسيط (1/ 380) المعجم الوسيط - المؤلف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى /

أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار. الناشر: دار الدعوة

¹⁸ المنهج التأويلي - هيفاء الرشيد ص10

¹⁹ المرجع نفسه - ص10 نقلاً عن (1-2) : A Brief History of Spirituality

²⁰ المرجع نفسه ص 11-12 نقلاً عن 14-2 : Spirituality - Gottlieb : 74 , The Spirituality Revolution

التأويل الباطني الروحاني المعاصر: التشكيك بالمنهج "التقليدي" للتعامل مع النص، وتقديم المنهج التأويلي القائم على المدلولات الملفقة للباطنية الروحانية المعاصرة. ²¹

لماذا يعد التأويل الباطني الروحاني المعاصر من التأويلات المنحرفة؟

من الأسباب التي تجعلنا ندرج التأويل الروحاني الباطني المعاصر للقرآن الكريم من الاتجاهات المنحرفة للتأويل، مخالفته لقواعد التأويل الصحيح المتفق عليها من علماء الأمة سلفهم وخلفهم .

علامات التأويل المنحرف:

لاشك أن علم تفسير وتأويل القرآن الكريم من العلوم التي تحتاج إلى من يكون مؤهلاً لخوض غماره، ومسلحاً بأدواته، وقد أكد النبي -صلى الله عليه وسلم- على خطورة التأويل المنحرف للقرآن الكريم بقوله:

(إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ) ²²

كما أن من الآثار ما يدل على الحذر من تأويل القرآن بغير علم، وهذا ما حدا ببعض السلف أن يتجنب التفسير خشية أن يلحقه ذلك الذم.

وضح الطيب ابن عاشور المراد من تلك الآثار بأمر، لو تأملناها لوجدنا أن أصحاب اتجاه التأويل الروحاني الباطني قد وقعوا فيها كلها أو جلها

"أولها: ²³

أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والمنسوخ وسبب النزول فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصويره بلا علم، لأنه لم يكن مضمون الصواب كقول المثل: «رمية من غير رام»

ثانيها:

²¹ المرجع نفسه بعد صياغة وتصرف من الباحث: سارة .

²² تحريج صحيح ابن حبان الصفحة أو الرقم | 6937 :خلاصة حكم المحدث : إسناده صحيح على شرط مسلم. مسند أحمد 11258. النسائي 8488

²³ التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي. دار التونسية للنشر - تونس. سنة النشر: 1984 هـ (30 / 1)

أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادية الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرًا على بعض الأدلة دون بعض كأن يعتمد على ما يبدو من وجه العربية فقط، كمن يفسر قوله تعالى: {مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} (24) على ظاهر معناها يقول إن الخير من الله والشر من فعل الإنسان بقطع النظر على الأدلة الشرعية التي تقتضي أن لا يقع إلا ما أراد الله غافلاً عما سبق من قوله تعالى: {قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ} (25) أو بما يبدو من ظاهر اللغة دون استعمال العرب كمن يقول في قوله تعالى:

{وَأَتَيْنَا مُؤَدَّ النَّافَةِ مُبْصِرَةً} (26) فيفسر مبصرة بأنها ذات بصر لم تكن عمياء، فهذا من الرأي المذموم لفساده.

ثالثها:

أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتى إن لمع له بارق حق وبدا له معنى يباين مذهبه حمل عليه شيطان التعصب حملة وقال كيف يخطر هذا ببالك، وهو خلاف معتقدك؟.... وجمود الطبع على الظاهر مانع من التوصل للغور. كذلك تفسير المعتزلة قوله:

{إِلَىٰ رَجْمًا نَّاطِرَةً ۚ} (27) بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن إلى واحد الآلاء مع ما ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية...

رابعها: 28 أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضييق على المتأولين.

وإذ قد تفحصنا مشاركات التفسير بالرأي المذموم وبيننا لكم الأشباه والأمثال، بما لا يبقى معه للاشتباه من مجال، فلا تجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن

(24) سورة النساء: 79

(25) سورة النساء: 78

[(26) سورة الإسراء: 59]

[(27) سورة القيامة: 23]

28 التحرير والتنوير (33/ 1)

ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمنا لكنايات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به"²⁹...

أبرز إشكالات التأويل الباطني المعاصر من حيث مخالفة قواعد التفسير:

1- مخالفة فهم السلف للنص

يقول أحمد عمارة: إن شدة عبادة الناس للموروث أوقفوا عقولهم عن التدبر والتفكر من شدة عبادة الناس للبشر أوقفوا عقولهم عن الفهم والإدراك من شدة عبادة الناس لقصص التاريخ التي لا يفهمون تسلسلها الصحيح أوقفوا عقولهم عن الوعي والفقہ

تحدث الكارثة للشخص عندما يبدأ في تفسير آيات القرآن وفق النقاط الثلاث بالأعلى، هذا يعتبر تفسيراً مبني على الظن. وهذا التفسير يؤدي لاختيار الشخص وانهيار كل من يتبعه

هل فهمت الآن لماذا سيقول النبي يوم القيامة: إن قومي اتخذوا القرآن مهجوراً؟ فقد أصبحوا يعبدون التراث والموروث والبشر والعلماء السابقين (المحترمين الذي كان فكرهم يتناسب مع وقتهم وزمانهم)³⁰

من أبرز انحرافات أهل البدع أنهم يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوا من اللغة، ولهذا لا تجدهم يعتمدون على أحاديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم -، ولا على آثار الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، ولا على إجماع السلف وآثارهم. بل إنهم يعادون النصوص المخالفة لعقولهم وآرائهم، ويودون أنها لم تكن جاءت، وإذا سمعها الواحد منهم وجد لها على قلبه من الثقل والكرهه بحسب حاله، واشتأز منها قلبه.

ومن طرائق المبتدعة أنهم يزعمون، أن ما جاء به الرسول هو الحق، وأنهم يلتزمون شريعته، ولكنهم ربما ضلوا الطريق... "وكل فريق من المبتدعة إنما يدعي أن الذي يعتقدده هو ما كان عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؛ لأنهم ملتزمون في الظاهر بشعائر الإسلام... إلا أنهم طلبوا الدين، لا بطريقة من الكتاب والسنة، بل رجعوا إلى عقولهم وخواطرهم وآرائهم، فطلبوا الدين من قبلها، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرض على معيار

²⁹ التحرير والتنوير (1/ 37)

³⁰ احمد عمارة. مستشار مصري مهتم بالروحانيات يتابعه أكثر من ثلاثة ملايين شخص. فيسبوك 21 يناير 2014

عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم ردوه، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستكرهه، فحادوا عن الحق، وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم³¹

الخلل في منهج التلقي والاستدلال:

فخللهم يبدأ من الاستقلالية في استنباط الأحكام الشرعية دون ضابط محدد ومنهج حق من كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - ومستند السلف الصالح واللغة العربية، وفي الوقوف على الأدلة ودالاتها وأقوال أهل الفقه والبصيرة فيها، وكل ذلك يؤدي إلى الزيغ والهلاك

والواقع والملاحظ أن التمسك بنصوص الكتاب والسنة، وفهمها فهماً صحيحاً، يعتبر عند هؤلاء... غلواً وتطرفاً، أو جموداً وانغلاقاً، وذلك بالنظر إلى ما هم عليه من تفريط ظاهر، في التزام منهج الحق³²

ومقتضى الخروج عن منهج القرون المفضلة وتجهيلهم في معاني الوحي؛ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يؤد أمانة تعليم الكتاب والحكمة وإنما أدى وظيفة تلاوة الألفاظ فقط، وكلاهما أمانتان أداها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أتم وجه، وقد عرض الله ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة، كما قال: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ وَأَنبَأَهُمْ وَأُنبِئُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ١٦٤} (33)

وحتماً يتضح أنه يستحيل أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى أصحابه يمارسون مناهج قاصرة لفهم النص فأهلهم ولم ينبههم... والواقع أن الله سبحانه وتعالى أثبت أن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - الذين اتبعوه قد اهتموا بالعلم، كما قال: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْتِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٠٨} (34)

³¹ الآيات القرآنية الواردة في الرد على البدع المتقابلة دراسة عقديّة أحمد علي الزامل. رسالة علمية مقدمة لنيل درجة العالمية العالية (الدكتوراه) الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة، الدراسات العليا، المملكة العربية السعودية العام الدراسي: 1437 - 1438 هـ (ص: 85)

³² الآيات القرآنية الواردة في الرد على البدع المتقابلة دراسة عقديّة (ص: 163)

(33) سورة آل عمران: 164

(34) سورة يوسف: 108

وكانت النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلاهم واعتقاد أنهم كانوا قوماً أمينين بمنزلة الصالحين من العامة؛ لم يتبحروا في حقائق العلم بالله ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله.

عن عبد الله بن مسعود: والذي لا إله غيره ما من كتاب الله سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه.³⁵

وهل يتوهم عاقل أنهم كانوا إنما يأخذون منه مجرد حروفه وهم لا يفقهون ما يتلوه عليهم ولا ما يقرؤونه ولا تشتاق نفوسهم إلى فهم هذا القول ولا يسألونه عن ذلك ولا يبتدئ هو بيانه لهم هذا مما يعلم بطلانه أعظم مما يعلم بطلان كتمانهم ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله.

قال أحمد: "واعلم رحمك الله أن الخصومة في الدين ليست من طريق أهل السنة، وأن تأويل من تأول القرآن بلا سنة تدل على معنى ما أراد الله منه، أو أثر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويعرف ذلك بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن أصحابه، فهم شاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم وشهدوا تنزيله، وما قصه الله له في القرآن، وما عني به، وما أراد به أخاص هو أم عام، فأما من تأوله على ظاهره بلا دلالة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة، فهذا تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون خاصة ويكون حكمها حكماً عاماً، ويكون ظاهرها على العموم، وإنما قصدت لشيء بعينه، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو المعبر عن كتاب الله وما أراد، وأصحابه أعلم بذلك منا، لمشاهدتهم الأمر وما أريد بذلك، فقد تكون الآية خاصة، أي معناها مثل قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ} [النساء: 11] وظهرها على العموم، أي من وقع عليه اسم ولد فله ما فرض الله، فجاءت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يرث مسلم كافراً.

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس بالثابت إلا أنه عن أصحابه أنهم لم يورثوا قاتلاً، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المعبر عن الكتاب أن الآية إنما قصدت للمسلم لا للكافر، ومن حملها على ظاهرها لزمه أن يرث من وقع عليه اسم الولد كافراً كان أو قاتلاً، وكذلك أحكام الوارث من الأبوين وغير ذلك مع أي كثير

³⁵ مجموع الفتاوى تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية. عام النشر: 1416هـ/1995م (10/5)

يطول بها الكتاب، وإنما استعملت الأمة السنة من النبي صلى الله عليه وسلم ومن أصحابه، إلا من دفع ذلك من أهل البدع والخوارج وما يشبههم، فقد رأيت إلى ما خرجوا.³⁶

وإن إحداث منهج لقراءة النصوص يصادم منهج القرون المفضلة مؤداه : مسخ المأثور، وتسلسل المحدثات والدلالات المخترعة.

وما أكثر ما أشار القرآن الكريم إلى هذين النوعين من الضلال: إما إعراض عن شيء من مضامين الوحي، أو زيادة مضامين لم ترد فيه ، كما قال تعالى: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه)

ومنهج القراءة هو الوساطة بين اللفظ والمحتوى، فإذا بدلنا منهج القراءة عما كان عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه وأئمة القرون المفضلة أنتج لنا محتوى مختلفاً عن هديهم.

وبالتالي: فإن منهج القرون المفضلة في التلقي والاستدلال حجة...ومما يدل على ذلك أمور كثيرة منها أن النبي -صلى الله عليه وسلم- بين معلم النجاة، فقال: (هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي) وفي حديث (إنه من يعيش منكم بعدي فسيروا اختلافاً...) وليس يخفى على من له أدنى بصيرة أن هدي الخلفاء الراشدين لا يقتصر على مراعاة ألفاظ النصوص، بل يدخل في ذلك دخولاً أولاً منهجهم في التلقي والاستدلال وفهم النصوص الشرعية وتنظيم العلاقة بينها.

وقد أثنى الله عز وجل على من بعد السابقين من الصحابة بكوهم "اتبعوا" السابقين {وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ
الْمُهْجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝ ۱۰۰ } (37)

وفي الحديث الصحيح (سيكون في آخر أمتي ناس يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم)³⁸

³⁶ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحاراني الحنبلي الدمشقي

الحقق: موسى الدويش. الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثالثة، 1415هـ/1995م (ص: 330)

(37) سورة التوبة: 100

³⁸ الراوي: أبو هريرة | المحدث: مسلم | المصدر: صحيح مسلم [المقدمة] الصفحة أو الرقم | 6: خلاصة حكم المحدث]: أورده مسلم في مقدمة الصحيح]

وإن كان من أسباب انتقاص هؤلاء المبتدعة للسلف ما حصل في المنتسبين إليهم من نوع تقصير وعدوان وما كان من بعضهم من أمور اجتهادية الصواب في خلافها فإن ما حصل من ذلك صار فتنة للمخالف لهم: ضل به ضلالاً كبيراً³⁹

عدم الالتزام بقواعد التفسير وأصوله

يقول محمد الدحيم لقراءة للنص الديني - من دون إحاطة التراث التفسيري بالقارئ - تمنحه فضاءً فكرياً يتمثل في الوعي الوجداني الذي لا يمكن وصفه بأكثر من إشارات أو رموز على صعيد الذهن، وهو على صعيد السلوك ليس أكثر إبداعاً من كونه تجربة، كل ذلك حين يتمثل في تركيب أو تراكيب جديدة للمعنى، أو في الدخول إلى فضاءات ضلال المعنى، وذلك أقوى وأنقى وأتقى...

مثلت أزمة الفهم التديني للنص الديني في الخلود إلى استدلالات تأريخية تحولت بفعل التلقي اللاواعي . في أفضل التعابير . إلى توجيه معياري وتفسير نهائي لنص غير قابل لفكرة النهائية، كما أسلفت، الأمر الذي أدى إلى تكوين بدهيات فهمية يتم استحضارها للحكم والمحكمة - على ومع - أي رؤية أو تفسير يخالف تلك البدهيات، التي غالباً ما تقدم بالوصف الذي يضفي عليها المهابة ويمنحها السلطة، كالوصف بـ «العقيدة أو الإجماع أو المنهج»⁴⁰!!

وفي موضع آخر يدعو لقراءة القرآن الكريم بأدوات غريبة مستحدثة

³⁹ الإيمان. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. المحقق:

محمد ناصر الدين الألباني. الناشر: المكتب الإسلامي، عمان، الأردن. الطبعة: الخامسة، 1416هـ/1996م. ص306

⁴⁰ محمد بن صالح الدحيم المفكر و المستشار الإسلامي و القاضي سابقا في وزارة العدل السعودية محامي و مستشار قانوني كاتب رأي في صحيفة

الحياة عضو مجلس الشورى السعودي

محمد الدحيم صحيفة الحياة 31-5-2014

أستكمل الحديث بالإشارة إلى مشروع تأويلي له تجربته وفاعليته وحضوره العلمي عالمياً، وهو ما اصطلح عليه بـ”الهرمنيوطيقا“، ولا أريد أن أتحدث عن تاريخيته وتطوره. ولكن إشارتي إلى راهنته وأهميته أن يكون للعقل الذي يتعامل مع القرآن وعي وإلمام به.

فالهرمنيوطيقا تحتل اليوم الصدارة في ميدان الأبحاث المنهجية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والإنسانية. والمكتبة العالمية تشهد زخماً من الأبحاث والدراسات الفلسفية حول الهرمنيوطيقا، كما تشهد المكتبة العربية القليل من ذلك ما بين مترجم منقول وأقل منه ما تم تأليفه ودراسته، وهذا القليل هو ما يبعث الأمل لإنتاج أكثر وأعمق ومشاركة فهمية تفتح آفاق المعنى في ظل سقوط مفهوم العقل الكلاسيكي القديم وأدواته، ولما يتشكل العقل الجديد وآلياته.

الهرمنيوطيقا مغامرة في دروب المعرفة الإنسانية، هي مغامرة بمعنى كونها اكتشافا في بحر النص، اكتشاف لا يعني التيه والضلال والحيرة! ولكنه اكتشاف لما يسميه (رولان بارت) بـ”لذة النص” وبذلك سمى كتابه الذي ترجمه الناقد منذر عياشي الذي يقول عن لذة النص:

اللذة تأتي هكذا، إنها حضور من غير سؤال، ووجود يعم كل شيء، دون أن يتموضع في شيء. وليس شيء أقتل للذة من سؤال يستفسر عن موضوعها. اللذة ليست موضوعاً. إنها هي. وإنما لتكتشف دائماً من غير سؤال. وسعادة الملتذ كالنور. تأتي بقدر زناد الروح، فلا يدركها إلا من تحرر من نفسه جسداً ودخل في نفسه نصاً. (انتهى كلام العياشي). وهو وعي بجمالية النص التي يفتقدها الكثير من التفسير التي كتبت حول القرآن!! والجمالية أساس في مخرجات الهرمنيوطيقا⁴¹.

ثم يدعو لاستباحة ميدان التأويل لغير أهله مسمى الالتزام بقواعد المفسرين وضوابطهم (احتكاراً)!

هل يصح للفيلسوف وهل يصح منه تشكيل علاقة فهمية للنص القرآني؟! وما هي خصائص هذا الفهم الفلسفي للقرآن؟ قد يبدو هذا الأمر غير مقبول عند من ارتسمت لديهم ذهنية ترفض الفلسفة جملة وتفصيلاً باعتبار مناقضتها للدين! كما سيكون هذا الأمر محل الاستغراب عند قوم آخرين أقل حساسية ضد الفلسفة باعتبارها نمطا من الحكمة.

ويأتي طرح هذا الموضوع لكسر احتكار الفهم القرآني في شكل معين من العلوم وأصحابها، باعتبار فاعلية النص القرآني وتعالیه عن الاحتكار، وإذ قد سمح الفقهاء للأطباء بفهم القرآن عن ظهور ما سُمي بالإعجاز العلمي في

⁴¹محمد الدحيم . صحيفة مكة 5 جمادى الأولى 1435 - 07 مارس 2014 مقال الفلسفة وفهم القرآن

القرآن، فلأن تكون الفلسفة من أقوى الحاضرين والفاعلين في الفهم أمر يجب أن يكون مرحبا به. ولا شك أن الفلسفة لها خصائصها ومميزاتها التي تقدمها في فهم النص القرآني، وهي تختلف عن التفسير الفقهي بمفهومه الواسع. والذي يعتمد آليات وقواعد شبه محددة. ...

تقتضي الفلسفة ضرورة التأويل لفهم القرآن، والذي أصبح منقصة في الفهم وانحرافا عقائديا عند البعض، مع أن الله تعالى يقول (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) فكان ابن عباس ترجمان القرآن.⁴²

عندما سعت الروحانية الحديثة لإسقاط دور السلف في توجيه مفهوم النص، ولم تقدم مرجعية سواهم تضبط هذا المفهوم؛ أسندت الفهم لخصائص ذاتية، غير قابلة للقياس ولا الضبط، كالذوق والوعي والتأمل، وهي خصائص نسبية غير موضوعية، لا تتوفر فيها أدوات فهم النص على مراد قائله، وإنما هي محاولات لتحريف النص على مراد قارئه... فحيث كان فهم النص الشرعي متعلقاً بالذوق الفردي والوعي الشخصي، أمكن تعدد المفهوم بتعدد الأشخاص... ويتبع عن هذه المنهجية المستحدثة فوضى تأويلية لا حد لها ولا زمام، وتظهر لا نهائية الدلالة التي تفرغ النص من محتواه كلياً، فلا يكون ثمة فرق بين وجوده وعدمه وذلك ما يسمى بالقراءة المفتوحة للنص، أو النظرية الحدائثة القائلة بموت المؤلف.⁴³

وقد بين العلماء أنواع العلوم التي يجب توافرها في المفسر فقالوا هي اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة وعلم أصول الفقه وعلم التوحيد ومعرفة أسباب النزول والقصص والناسخ والمنسوخ والأحاديث المبينة للمجمل والمبهم وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم ولا يناله من في قلبه بدعة أو كبر أو حب دنيا أو ميل إلى المعاصي قال تعالى:

{ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةَ آيَةٍ ۖ لَا يُؤْمِنُوهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۗ وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعُغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ } {١٤٦} (44)

إن لم يظفر بالمعنى في الكتاب والسنة ومأثورات الصحابة وجب عليه أن يجتهد وسعه متبعا ما يأتي:

1 - البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق ملاحظا المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.

⁴²محمد الدحيم. صحيفة مكة الأربعاء 25 رمضان 1435 - 23 يوليو 2014. مقال قراءة النص الديني

⁴³ المنهج التأويلي - هيفاء الرشيد 31-32

[(44)سورة الأعراف:146]

- 2 - إرداف ذلك بالكلام على التراكيب من جهة الإعراب والبلاغة على أن يتذوق ذلك بحاسته البيانية.
- 3 - تقديم المعنى الحقيقي على المجازي بحيث لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.
- 4 - ملاحظة سبب النزول فإن لسبب النزول مدخلا كبيرا في بيان المعنى المراد كما سبق تحقيقه في مبحث أسباب النزول.
- 5 - مراعاة التناسب بين السابق واللاحق بين فقرات الآية الواحدة وبين الآيات بعضها وبعض.
- 6 - مراعاة المقصود من سياق الكلام.
- 7 - مطابقة التفسير للمفسر من غير نقص ولا زيادة.
- 8 - مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون وسنن الاجتماع وتاريخ البشر العام وتاريخ العرب الخاص أيام نزول القرآن.
- 9 - مطابقة التفسير لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم في هديه وسيرته لأنه هو الشارح المعصوم للقرآن بسنته الجامعة لأقواله وأفعاله وشمائله وتقريراته.
- 10 - ختام الأمر ببيان المعنى والأحكام المستنبطة منه في حدود قوانين اللغة والشريعة والعلوم الكونية.
- 11 - رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال⁴⁵

- مخالفة قواعد اللغة العربية

لا يختلف اثنان على أهمية فهم اللغة العربية والتمكن من علومها عند تفسير القرآن الكريم

قال تعالى في كتابه العزيز: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٣} (46)

وفي آية أخرى: {فَأَنَّمَا يَسْرُنُهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٥٨} (47)

⁴⁵ مناهل العرفان في علوم القرآن محمد عبد العظيم الزرقاني (المتوفى: 1367هـ). الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. الطبعة: الطبعة الثالثة

(51 /2)

[(46)سورة الزخرف:3]

[(47)سورة الدخان:58]

لكن أرباب التأويل الروحاني المعاصر لهم رأي آخر!

يقول أحمد عمارة :

أما الشاب الذي تم حشو رأسه بمعلومات توارثها عن الآباء والأجداد وهو لا يدري ستجده فوراً يقول (ما هذا التخريف) حكم ،، (أنت تضع السم في العسل) حكم ،، (أنت تبرمج الناس على اتباعك أنت) حكم ،، كل من يصدر أحكام فورية فليعلم أن هذا بسبب تأثيره بالموروث وعبادته له ، لو لم تكن تعبه لما فعلت ذلك أبداً لأن ربك أخبرك في القرآن أن الحكم لله وحده ولا يحق لأحد أن يحكم على أحد إلا القاضي .. والقاضي لا بد أن يكون رجلين ذوي عدل منكم . ولأن الله أمرك أن (تتبين) فكان ينبغي أن تسأل ماذا تقصد قبل أن تتهم بأنك تفعل كذا وكذا.

ترى هل يصح أن تقول (كذبا) على الله أنه شيء ؟ أم أن الله ليس شيئاً ؟ وأنه أرفع وأعلى مكانة من الشيء بكثييير ؟ وترى ما معنى شيء أصلاً ؟ هل هو المعنى في اللغة العربية التي ضيقت الناس عندما تم تفسير القرآن بها ؟ أم أن معناه في القرآن مختلف تماماً عن اللغة العربية التي أفقنا الموروث أنها حاكمة على معاني ألفاظ القرآن

؟ 48

ولو لم نحتكم للغة العربية فإلى أي لغة نحتكم؟

هكذا يبيع هؤلاء فهم النص، ويجعلون تفسيره حقاً لكل عابث!

وأما التزام قواعد اللغة فلأن القرآن نزل بلسان عربي مبين ويقول منزله جل شأنه: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ۗ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} 3 (49)

وقضية عربيته هذه أن يفهم على قوانين لغة العرب وإلا فلا يرجى أن يعقل ما فيه ولا أن يفهم ما يحويه وذلك معنى قوله: {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} بعد قوله: {عَرَبِيًّا}

ولعلك تلاحظ معي أن بعض الناس قد فتنوا بالإقبال على دراسة تلك الإشارات والخواطر فدخل في روعهم أن الكتاب والسنة بل الإسلام كله ما هي إلا سوانح وواردات على هذا النحو من التأويلات والتوجيهات وزعموا

48 فيسبوك احمد عمارة - 26 سبتمبر 2014

(49) سورة الزخرف:3

أن الأمر ما هو إلا تحييلات وأن المطلوب منهم هو الشطح مع الخيال أينما شطح فلم يتقيدوا بتكاليف الشريعة ولم يحترموا قوانين اللغة العربية في فهم أبلغ النصوص العربية كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والأدهى من ذلك أنهم يتخيلون ويخيلون إلى الناس أنهم هم أهل الحقيقة الذين أدركوا الغاية واتصلوا بالله إتصالاً أسقط عنهم التكليف وسما بهم عن حضيض الأخذ بالأسباب ما داموا في زعمهم مع رب الأرباب وهذا لعمر الله هو المصاب العظيم الذي عمل له الباطنية وأضربهم من أعداء الإسلام كما يهدموا التشريع من أصوله ويأتوا بنيانه من قواعده.⁵⁰

ومن المفترض عدم إسقاط الاصطلاحات الحادثة على نصوص الشارع كما فعل أحمد عمارة

فمعرفة أوضاع اللغة العربية وأسرارها، تعين على فهم الآيات التي لا يتوقف فهمها على غير لغة العرب. ومعرفة عادات العرب تعين على فهم كثير من الآيات التي لها صلة بعاداتهم، فمثلاً قوله تعالى: {إِنَّمَا النِّسَاءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} [التوبة: 37] .. وقوله: {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا} [البقرة: 189]. لا يمكن فهم المراد منه، إلا لمن عرف عادات العرب في الجاهلية وقت نزول القرآن.⁵¹

ولا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب⁵²

قال الشاطبي: "كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه؛ لأن الموالم والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين" "فإذن .. كل معنى مستنبط من القرآن، غير جار على اللسان العربي؛ فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه ذلك؛ فهو في دعواه مبطل"

ثم قال: "وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر ... ، ولكن يشترط فيه شرطان:

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية.

⁵⁰ مناهل العرفان في علوم القرآن. (2/ 89)

⁵¹ التفسير والمفسرون. محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ). الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة (1/ 45)

⁵² الموافقات. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ). المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م. (2/ 131)

ثانيهما: أن يكون له شاهد- نصًا أو ظاهرًا- في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض".⁵³

ثم قال: "وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن؛ لأنهما موفوران فيه، بخلاف ما فسّر به الباطنية؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر"⁵⁴

ويحذر الزرقاني من عدم الانضباط بتلك الأمور قائلاً:

وأحب ألا يفهم القارئ الكريم أنني أريدها فوضى لكل متأول في القرآن متلاعب بالنصوص عابث بتعاليم الدين بل الذي أريده وأرجوه أن نفرق بين متأول ومتأول ثم ننظر لهذا التأويل سائغ أم غير سائغ أي تساعد عليه قوانين اللغة العربية ومقررات الإسلام المقطوع بها المعلومة من الدين بالضرورة وبراهين العقل والمنطق أم لا.

فالسائغ قبله ونرحب به وإن خالف رأينا وغير السائغ نرده في غير تردد ونحاربه في غير هوادة لأن تاريخ الإسلام لم يشهد أعداء كانوا أخطر عليه من أولئك العابثين الذين تلاعبوا بنصوصه وعبثوا بمقرراته سواء منهم من ذهب به الماضي كالباطنية ومن برم به الحاضر كالبهائية وقد تسمع قريباً شيئاً عن أمثالهم.⁵⁵

- تحميل النص ما لا يحتمل

يفسر أحمد عمارة قوله تعالى وأنت حل بهذا البلد : ونفسك تسكن هذا الجسد من أجل اختبار الدنيا، ووالد وما ولد : وهذا الجسد تسكنه كل الأنفس وكل الأولاد في كل بقاع الأرض... بتفسير معنى البلد على أنه جسمك، والأصنام على أنها أفكار المعرّقة، تتماشى الآية مع كل البشر، وتشرح أسباب ضياع الناس في الحياة بسبب أمراض أجسامهم وأفكارهم التي يمشون وراءها ويعبدونها كالأصنام أشد عبادة من الله⁵⁶

وليس خفياً ما قام به من تحميل النص ما لا يحتمله، وهو من الأخطاء التي نبه عليها علماء الأمة قديماً وحديثاً

⁵³ علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات. محمد سالم أبو عاصي. الناشر: دار البصائر - القاهرة. الطبعة: الأولى، 1426 هـ -

2005 م (ص: 82)

⁵⁴ الموافقات 4 / 232

⁵⁵ مناهل العرفان في علوم القرآن (2/ 44)

⁵⁶ هل نزل القرآن باللغة العربية حقاً؟ (5) فيسبوك 2014/1/19 أحمد عمارة

ومن ذلك كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم-⁵⁷

ومن ذلك بعض المقلدين يفهم النصوص على ما يوافق هواه فتجده يحمل النصوص من الدلالات ما لا تحتمل، كذلك أيضاً بعض العصريين يحملون النصوص ما لا تحتمله حتى توافق ما اكتشفه العلم الحديث في الطب والفلك وغير ذلك، كل هذا من الأمور التي لا يحمد الإنسان عليها، فالإنسان يجب أن يفهم النصوص على ما هي عليه، ثم يكون فهمه تابعاً لها، لا أن يخضع النصوص لفهمه أو لما يعتقد، ولهذا يقولون: استدلت ثم اعتقد، ولا تعتقد ثم تستدل، لأنك إذا اعتقدت ثم استدلت ربما يملك اعتقادك على أن تحرف النصوص إلى ما تعتقده كما هو ظاهر في جميع الملل والمذاهب المخالفة لما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- تجدهم يحرفون هذه النصوص لتوافق ما هم عليه، والحاصل أن الإنسان إذا كان له هوى، فإنه يحمل النصوص ما لا تحتمله من أجل أن توافق هواه⁵⁸

ومن ذلك بعض المقلدين يفهم النصوص على ما يوافق هواه فتجده يحمل النصوص من الدلالات ما لا تحتمل، كذلك أيضاً بعض العصريين يحملون النصوص ما لا تحتمله حتى توافق ما اكتشفه العلم الحديث في الطب والفلك وغير ذلك، كل هذا من الأمور التي لا يحمد الإنسان عليها، فالإنسان يجب أن يفهم النصوص على ما هي عليه، ثم يكون فهمه تابعاً لها، لا أن يخضع النصوص لفهمه أو لما يعتقد، ولهذا يقولون: استدلت ثم اعتقد، ولا تعتقد ثم تستدل، لأنك إذا اعتقدت ثم استدلت ربما يملك اعتقادك على أن تحرف النصوص إلى ما تعتقده كما هو ظاهر في جميع الملل والمذاهب المخالفة لما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- تجدهم يحرفون هذه النصوص لتوافق ما هم عليه، والحاصل أن الإنسان إذا كان له هوى، فإنه يحمل النصوص ما لا تحتمله من أجل أن توافق هواه

- عدم مراعاة السياق في المعنى

يقول أحمد عمارة : خلقنا الإنسان في كبد = خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، كبد معناها أحسن تقويم، بالله عليكم تدبروا القرآن، وانتبهوا لمن يريد أن يوهمكم بأن الحياة صعبة ومشقة وضيق⁵⁹

⁵⁷ الموافقات (1/ 59)

⁵⁸ شرح كتاب التوحيد القول المفيد على كتاب التوحيد. محمد بن صالح بن محمد العثيمين. الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية. الطبعة:

الثانية، محرم 1424هـ ص 821

⁵⁹ مقال أحمد عمارة - فيسبوك :

ونلاحظ كيف يوهم بعبارته أن من حق المرء أن يفسر القرآن كما يحلوه له دون أن يراعي السياق ، فالآيات السابقة واللاحقة في سياق تحذير الإنسان وتنبئيه لا في سياق الامتنان وذكر النعم ، هذا عدا مخالفته لمفسمري الأمة سلفهم وخلفهم كما ذكر سابقاً!

والمراد بسياق القرآن هنا: (الآيات التي تسبق موضع الشاهد وتتبعه) ولدلالة السياق أثر كبير في فهم المعنى المنشود من الآية من حيث الموضوع، والخطاب، والأسباب التي أدت إليه، والآثار المترتبة عليه. ذلك لأن مقتضى البلاغة ارتباط الكلام بسابقه ولاحقه ارتباطاً يحوي المعنى ويضمه دون انفصال أو تشتت، بل مع حسن انتقال وتدرج في مراقبي المباني والمعاني.

ولكتاب الله وكلامه من هذه المعاني أسماها وأوفاهها، كيف لا والله قد قال: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفْشِيرًا مِنْهُ جُلُودٌ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ...) الآية.

وهذه الدلالة لا تختص بأسباب النزول، بل هي جوهرية لفهم أي نص كان سواءً أكان النص إلهياً أم نبوياً أم من سائر الكلام، إلا أن دلالة السياق القرآني أبلغ أثراً من كل سياق؛ لأن القرآن العظيم لا يطرقه احتمال الخطأ والوهم بخلاف غيره فقد أصابه حظه من ذلك⁶⁰

وقد نبه الشاطبي على ضرورة مراعاة سياق الكلام (سباقاً ولحاقاً)، بحيث تتآخى وتترابط أجزاءه كافة، ويأخذ أوله بحجزة آخره. وفي ذلك .. لا بدّ من تحلية المناسبات بين الآيات، بل بين السور كذلك.⁶¹

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان؛ فإن قوله: { تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا }⁽⁶²⁾ لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال:

{ فَأَصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسْكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ٢٥ }⁽⁶³⁾

2015/2/23 <https://www.facebook.com/DrAhmedAEmara/posts/969082486449836>
⁶⁰ المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة خالد بن سليمان المزني. الناشر: دار ابن الجوزي، الدمام - المملكة العربية السعودية.

الطبعة: الأولى، (1427 هـ - 2006 م) (1/ 180)

⁶¹ علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات (ص: 161)

[(62) سورة الأحقاف: 25]

(63) سورة الأحقاف: 25

وقال في الآية الأخرى:

{ مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّمِيمِ ٤٢ } (64)

إن إهمال النظر في كامل السياق الذي ورد فيه الحديث قاد إلى زلل الأقدام، وضلال الأفهام في فهم النصوص الشرعية.

فكم من خطأ ينشأ في فهم المعاني، وتحديد الأسباب حين يبحث الكلام من وسطه دون نظر أو تأمل في أوله ومنتهاه.

والخطأ هنا لا يقتصر على مجرد اللفظ، بل تنسحب آثاره على الممارسة والعمل إذا كان محل الخطأ نصوص الأعمال.

فمن العلماء الذين بينوا أهميتها، أو جعلوها عمدة لهم في هذا الباب:

أولاً: ترجمان القرآن عبد الله بن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - حين اعترض على من فهم قوله تعالى:

{ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٨٨ } (65) على غير معناها لأنه لم يراع الآيات قبلها فقد أخرج مسلم وأحمد والبخاري والترمذي والنسائي أن مروان قال: اذهب يا رافع (لبوابه) إلى ابن عباس، فقل: لئن كان كل امرئ منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذب أجمعون، فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما أنزلت هذه الآية في أهل الكتاب. ثم تلا ابن عباس:

{ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ١٨٧ } (66) (67)

ثانياً: إمام المفسرين محمد بن جرير الطبري فقد اعتبر السياق فيصلاً في تحديد سبب النزول، وترك الحديث في سبب النزول مع صحة إسناده لما خالف السياق فقد أخرج أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي

(64) سورة الذاريات: 42

(65) سورة آل عمران: 188

(66) سورة آل عمران: 187

(67) المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة (1/ 181)

وابن ماجه عن عروة بن الزبير أن الزبير كان يحدث أنه خاصم رجلاً من الأنصار قد شهد بدرًا إلى النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في شراج الحرة كانا يسقيان بها كلاهما فقال النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - للزبير: (اسق ثم أرسل إلى جارك) فغضب الأنصاري وقال: يا رسول الله، أن كان ابن عمك فتلون وجه رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ثم قال للزبير: (اسق ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر) ... الحديث. قال عروة: قال الزبير: والله ما أحسب هذه الآية أنزلت إلا في ذلك:

{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} (68) {٦٥}

قال الطبري: وذكر أنها نزلت فيمن ذكرهم الله بقوله:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا} (69) {٦٠}

وهذا القول أولى بالصواب لأن قوله: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ) في سياق قصة الذين أسدى الله الخبر عنهم بقوله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ) ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم فإلحاق بعض ذلك ببعض ما لم تأتِ دلالة على انقطاعه أولى.⁷⁰

ثالثاً: أبو بكر ابن العربي فقد اعتمد عند ترجيحه المراد بقوله تعالى: (لَيْسُوا سَوَاءً) على السياق فقال: (وقد اتفق المفسرون أنها نزلت فيمن أسلم من أهل الكتاب وعليه يدل ظاهر القرآن، ومفتتح الكلام نفي المساواة بين من أسلم منهم وبين من بقي منهم على الكفر).

وأهل ما أخرج أحمد والنسائي عن ابن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قال: أحرر رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - صلاة العشاء، ثم خرج إلى المسجد فإذا الناس ينتظرون الصلاة، قال: (أما إنه ليس من أهل هذه الأديان أحد يذكر الله هذه الساعة غيركم) ... وهذا يدل على اعتباره السياق أصلاً، ولهذا قدم دلالة الحديث.

رابعاً: ابن عطية فإنه لما ذكر قوله تعالى: (لَيْسُوا سَوَاءً) قال: (لما مضت الضمائر في الكفر والقتل والعصيان والاعتداء عامة في جميع أهل الكتاب، عقب ذلك بتخصيص الذين هم على خير وإيمان، وذلك أن أهل الكتاب

(68) سورة النساء: 65

(69) سورة النساء: 60

⁷⁰ جامع البيان في تأويل القرآن - المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري. المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر:

مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 . 524/8

لم يزل فيهم من هو على استقامة، فمنهم من مات قبل أن يدرك الشرائع فذلك من الصالحين، ومنهم من أدرك الإسلام فدخل فيه). اهـ ثم أشار إلى حديث ابن مسعود باختصار شديد. وقوله هذا يلاحظ فيه السياق، ولو اعتبر حديث ابن مسعود ما قال هذا الكلام.

خامساً: القرطبي حيث اعتبر السياق في قوله تعالى:

{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣} (71)

وضَعَّف قول من قال: إنها نزلت في المشركين، فقد أخرج أبو داود والنسائي عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ...) الآية. نزلت هذه الآية في المشركين فمن تاب منهم قبل أن يقدر عليه لم يمنعه ذلك أن يقام فيه الحد الذي أصابه.

واستدل لتضعيف هذا القول بقوله تعالى: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعَفَّرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ) ثم قال: قال أبو ثور محتجاً لهذا القول: وفي الآية دليل على أنها نزلت في غير أهل الشرك وهو قوله جل ثناؤه: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ). اهـ وهذه الآية تتلو آية الحرابة مباشرة.

سادساً: شيخ الإسلام ابن تيمية: فقد قال: (فمن تدبر القرآن، وتدبر ما قبل الآية، وما بعدها، وعرف مقصود القرآن تبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج).⁷²

خاتمة

وإن المتابع للتأويل الروحاني الباطني المعاصر للقرآن الكريم، يمكنه أن يلاحظ الارتباط الواضح بينه وبين أنواع أخرى من التأويل المنحرف مثل التأويل الباطني وبعض التأويلات البدعية من التفسير الإشاري الصوفي، وتلفيق بعض المفاهيم المخالفة للعقيدة الإسلامية والمقتبسة من ثقافات وثنية شرقية، أو مفاهيم حديثة وروحانية تخالف قواعد التأويل المتعارف عليها عند أئمة التفسير والأصول، وإن مآلات هذا النوع من التأويل خطيرة إن لم يتم تداركها والتصدي لها، حيث تؤول إلى الاستغناء عن الوحي بتفريغها من معانيه وروحه ولي أعناق الآيات لتحميلها مفاهيم دخيلة مغلوطة وتسور علم التفسير والتأويل دون استخدام قواعده وأدواته التي اتفق عليها علماء السلف والخلف في الأمة، كما تؤول إلى هتك المقدس وتقديس المدنس بما يسمى لدى بعض من يتبنى هذا الاتجاه بنسف

(71) سورة المائدة: 33

⁷² المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة دراسة الأسباب رواية ودراية. (1/ 181)

الموروث، عن طريق فوضى التأويل وإلباس النصوص أفكار ما يسمى بالأساتذة الروحانيين المعاصرين في الشرق والغرب .

وذلك الأمر يقتضي من أصحاب الاختصاص في مجالي العقيدة والتفسير استفراغ الوسع والجهد للتصدي لهذا النوع من التأويل. وإن كانت هناك محاولات مشكورة من بعض المختصين في العقيدة، فلا زالت جهود المختصين في التفسير وأصول الفقه نادرة في هذا المجال، وقد جاءت هذه الدراسة في مجال التفسير وعلوم القرآن محاولة من الباحثة للتوعية بأخطاء وأخطار التأويل الروحاني المعاصر للقرآن الكريم، وإضافة للمتخصصين في مجال مواجهة التأويلات المنحرفة للقرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- 1- الإيمان. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. المحقق: محمد ناصر الدين الألباني. الناشر: المكتب الإسلامي، عمان، الأردن. الطبعة: الخامسة، 1416هـ/1996م.
- 2- الآيات القرآنية الواردة في الرد على البدع المتقابلة دراسةً عقديّةً أحمد علي الزاملي. رسالة علمية مقدمة لنيل درجة العالمية العالية (الدكتوراه) الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة، الدراسات العليا، المملكة العربية السعودية العام الدراسي: 1437 - 1438 هـ
- 3- بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي المحقق: موسى الدويش. الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثالثة، 1415هـ/1995م
- 4- تهذيب اللغة ، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الأولى، 2001م-
- 5- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي. الدار التونسية للنشر - تونس. سنة النشر: 1984 هـ
- 6- التفسير والمفسرون. محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ). الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة

- 7- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م
- 8- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 هـ - 1964 م
- 9- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987 م
- 10- شرح كتاب التوحيد القول المفيد على كتاب التوحيد. محمد بن صالح بن محمد العثيمين. الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، محرم 1424 هـ
- 11- شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد - السعودية، الطبعة: الأولى - 1418 هـ
- 12- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار - الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م
- 13- علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات. محمد سالم أبو عاصي. الناشر: دار البصائر - القاهرة. الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م
- 14- مجموع الفتاوى تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية. عام النشر: 1416 هـ/1995 م
- 15- المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة خالد بن سليمان المزيني. الناشر: دار ابن الجوزي، الدمام - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، (1427 هـ - 2006 م)
- 16- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت - ب . ت

- 17- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م
- 18- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م
- 19- المعجم الوسيط - المؤلف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار. الناشر: دار الدعوة
- 20- مناهل العرفان في علوم القرآن محمد عبد العظيم الزرقاني (المتوفى: 1367هـ). الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. الطبعة: الطبعة الثالثة
- 21- المنهج التأويلي في التعامل مع النص - الروحانية أمودجا - هيفاء الرشيد - بحث مقدم للمشاركة في مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج في جامعة القصيم 1436-1437
- 22- الموافقات. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ). المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م.
- 23- الهرمنيوطيقا وإشكالات التأويل ، أحمد زايد، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991

الصحف والمجلات

- 1- صحيفة الحياة 31-5-2014
- 2- صحيفة مكة 5 جمادى الأولى 1435 - 07 مارس 2014 مقال الفلسفة وفهم القرآن
- 3- صحيفة مكة الأربعاء 25 رمضان 1435 - 23 يوليو 2014. مقال قراءة النص الديني
مواقع التواصل الاجتماعي:
1 أحمد عمارة - فيسبوك :
2015/2/23 <https://www.facebook.com/DrAhmedAEmara/posts/969082486449836>

المسؤولية الجنائية الدولية لقوات الاحتلال الاسرائيلي عن معاملة الأسرى الفلسطينيين خلافا للقانون الدولي

Murad (Ahmad Rashid) Hasan Khader, Baidar Mohammed Mohammed Hasan

Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai ,71800,
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

muradghanem5@gmail.com

الملخص

تهدف الدراسة إلى التعرف على مفهوم أسرى الحرب وإثبات أن المعتقلين الفلسطينيين هم أسرى حرب تنطبق عليهم نصوص وأحكام القانون الدولي الإنساني، والكشف عن انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي لكل الاتفاقيات الدولية التي نصت على ضمان حقوق الإنسان وكرامته، وانتهاجه أشجع الوسائل المنافية للإنسانية، وممارسة كل طقوس التعذيب الجسدي والمعنوي، وإصداره أحكام وعقوبات غير عادلة، حيث طغى الاحتلال الإسرائيلي واستغل كل الثغرات والقوانين لحرمان الأسرى الفلسطينيين من حقوقهم وتمتعهم بوضعية أسرى حرب، ومعاملتهم كإرهابيين، ومن خلال النظر في المعاهدات الدولية وقواعد القانون الدولي الإنساني واتفاقياته المختلفة التي كفلت حماية حقوق الأسرى من خلال موادها وعلى رأسها اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م وتحديدًا الاتفاقيتين الثالثة والرابعة، والتي تعتبر ملزمة ومقيدة للدول المتحاربة، ومن خلالها سيتم إثبات حق الأسرى الفلسطينيين بمعاملتهم كأسرى حرب، وسيترتب على ذلك مساءلة للاحتلال الإسرائيلي والتحقيق عن مخالفته للقوانين، وتحديد المسؤولية الجزائية لقوات الاحتلال الإسرائيلي عن معاملة السجناء الفلسطينيين كمجرمي حرب وليس كأسرى حرب.

كلمات مفتاحية: مفهوم الاسير من وجهة نظر القانون الدولي الانساني، الانتهاكات القانونية للاحتلال ومعاملة الأسرى الفلسطينيين بخلاف القانون الدولي، منح وضع أسير حرب للأسرى الفلسطينيين، المسؤولية القانونية.

مقدمة

تنبؤاً قضية الأسرى الفلسطينيين مكانة مهمة في إطار القضية الفلسطينية بشكل عام، نظراً لأنها طالت عدداً كبيراً من الشعب الفلسطيني، فقد اعتقل الجيش الإسرائيلي نحو 750 ألف فلسطيني خلال الفترة من عام 1967 وحتى عام 2012، إذ يشكلون نحو 17% من إجمالي المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع البالغ 4.5 ملايين

نسمة¹، حيث مازال الأسير الفلسطيني لا يتمتع بتعريف قانوني دولي، يوضح حقيقة مكانته القانونية، وموقعه في ظل الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، ولا يوجد إجماع أو توافق دولي حول تحديد الهوية القانونية له، إذ يرفض الاحتلال الإسرائيلي، رفضاً باتاً الاعتراف بالمعتقلين الفلسطينيين، أنهم أسرى حرب يناضلون في سبيل الحرية، وترفض تصنيف اعتقالهم بأنه اعتقال سياسي، وتبذل غاية وسعها لمنع تدويل قضيتهم أو التضامن معهم، وتحول دون تدخل المؤسسات الدولية والإنسانية للمساهمة في محاولة تعريفهم القانوني الصحيح أسوةً بغيرهم، وانسجاماً مع حالاتٍ سابقةٍ تشبههم، وقد عرقلت الكثير من المساعي الدولية والإقليمية، وأجهضت العديد من المحاولات القانونية لتعريف الأسير الفلسطيني، وعاملتهم كمدمرين وراهابين، وسن الاحتلال الإسرائيلي تشريعات وقوانين لإبادة الأسرى وتحطيمهم معنويًا وجسديًا وفكريًا، وجعلهم بلا إرادة أو قوة، وتكبيهم بأبشع الأساليب، وانتهاجهم لسياسات غير مألوفة وتشريعها بلا محاسبة أو مراقبة، وخرجت عن كل نصوص الاتفاقيات الدولية والإنسانية، وسلبت حقهم كأسرى، فالأسرى وفقاً للقانون الدولي الإنساني هم أسرى حرب.

وتبعاً لأهمية قضية الأسرى، فإن الضرورة تحتم التسريع بالقيام بعمل دبلوماسي وسياسي مبرمج بغية تدويلها، والاستفادة ما أمكن من القوانين والقرارات الدولية ذات الصلة، خاصة بعد أن أصبحت فلسطين عضواً مراقباً في الأمم المتحدة في شهر نوفمبر/تشرين الثاني المنصرم.

تعريف الأسير في القانون الدولي الإنساني

هو كل شخص يقع في يد العدو بسبب عسكري، لا بسبب جريمة ارتكبتها، والقاعدة العامة في القانون الدولي، توجب منح حق الأسر للشخص الذي يتمتع بصفة المقاتل، وحجبه عن الشخص الذي لا يتمتع بهذه الصفة.²

الانتهاكات القانونية للاحتلال ومعاملة الأسرى الفلسطينيين بخلاف القانون الدولي

تعتبر قضية الأسرى الفلسطينيين ومعاناتهم، واحدة من أبرز السياسات الأكثر قسوة وانتهاكاً للشرعية الدولية وقواعد القانون الدولي الإنساني، حيث أن الاحتلال الإسرائيلي لم ينصاع للإطار القانوني الدولي لوضع الأسرى الفلسطينيين، حسب (اتفاقية جنيف الثالثة تلزم معاملة أسرى الحرب "أفراد الميليشيات والوحدات المتطوعة

¹ صرخات من وراء القضبان، انتهاكات حقوق الأسرى الفلسطينيين في السجون الإسرائيلية، مركز ميزان لحقوق الإنسان - الرسالة للنشر والإعلام، 2009، أم الفحم.

² عبد السلام سالم، 2013، مفهوم الأسير، حقوق الإنسان، موقع حوار متمدن.

الأخرى، بمن فيهم أعضاء حركات المقاومة المنظمة³، وهذا الأمر الذي لا تزال إسرائيل ترفض الانصياع إليه، وتتعامل مع الأسرى الفلسطينيين وكأنهم مجرمون وراهابيون ومخربون³.

ومارس الاحتلال الإسرائيلي أبشع الانتهاكات بحق الشعب الفلسطيني من حيث حملة الاعتقالات الواسعة للأسرى حيث طالت كافة فئات المجتمع الفلسطيني وشرائحه المختلفة، وإصدار أوامر عسكرية ظالمة حيث تتم محاكمة الفلسطينيين في محاكم عسكرية إسرائيلية لا تراعي أصول المحاكمة العادلة المنصوص عليها قانونياً ودولياً، والتي تحفظ للأسرى حقوقهم المنصوص عليها في المعاهدات الدولية والتي تقضي بأن يمثلوا أمام محكمة مختصة ومستقلة وحيادية ومنشأة بحكم القانون، وإتباع سياسة العزل الانفرادي والحرمان من الزيارة مما يتعارض مع قواعد وأحكام حقوق المعتقل والسجين في القانون الدولي الإنساني، ووضع قوانين عديدة منها (قانون التغذية القسرية للأسرى المضربين عن الطعام، قانون رفع الأحكام بحق الأطفال راشقي الحجارة، قانون تشديد عقوبة الحد الأدنى على راشقي الحجارة في القدس، قانون محاكمة الأطفال دون سن 14 عاماً، قانون التفتيش الجسدي ودون وجود شبهات، مشروع قانون إعدام الأسرى، مشروع قانون إدانة فلسطينيين دون شبهات، قانون محاربة الإرهاب، مشروع قانون احتجاج جزء من المستحقات المالية للسلطة الفلسطينية، مشروع قانون منع زيارات أسرى منظمات فلسطينية تحتجز إسرائيليين، مشروع قانون يسمح باحتجاز جثامين الشهداء)، وإتباع أساليب التعذيب المنهجي والشرس تتمثل في التعذيب الشديد حتى الموت، وإتباع سياسة الإهمال الطبي للأسرى وهناك ما يتراوح بين 1000 و 1400 أسير فلسطيني في السجون الإسرائيلية، يعانون من أمراض خطيرة متعددة، وترفض إدارة مصلحة السجون الإسرائيلية عرضهم على أطباء متخصصين، كما ترفض الموافقة على طلبات يتقدم بها أهالي الأسرى للسماح بدخول أطباء من خارج السجن⁴.

منح وضع أسير حرب للأسرى الفلسطينيين

منح وضع أسير حرب للفلسطينيين ذو أهمية بالغة، لأن هذا الوصف يكفل العديد من المزايا للأسرى، وسيخفف من معاناتهم وعدم معاقبتهم ومحاكمتهم من دون أي عدالة، والالتزام بمعاملة الأسرى معاملة إنسانية تحفظ له كرامته وشرفه وسلامته الذاتية، واستناداً إلى الاتفاقيات الدولية وقرارات منظمة الأمم المتحدة فإن كل فرد ينتمي إلى أي من الفصائل الفلسطينية المسلحة يعتبر مقاتلاً قانونياً، وبالتالي له الحق في التمتع بصفة أسير حرب إذا ما وقع في قبضة قوات الاحتلال الإسرائيلي، استناداً إلى مبدأ حق الشعوب في تقرير المصير والاستقلال الوطني، في

³ مركز أسرى فلسطين للدراسات. تقرير حول الانتهاكات التي يمارسها الاحتلال الصهيوني بحق الأسرى الفلسطينيين في السجون، 2013.

⁴ عبد الرحمن غنيم، 2018، الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الأسرى الفلسطينيين في القانون الدولي الإنساني، مجلة جيل حقوق الإنسان، ع26.

ميثاقها الصادر سنة 1945 في الفقرة الثانية من المادة الأولى، والخاصة بأهداف الأمم المتحدة بنصها وهي تتحدث عن تطوير العلاقات بين الدول "وبأن يكون لكل منها حق تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير اللازمة لتعزيز السلم الدولي" حق تقرير المصير، وأكدت الجمعية العامة للأمم المتحدة على وجوب معاملة المشاركين في حركات المقاومة كأسرى حرب عند إلقاء القبض عليهم، وفقاً لمبادئ وأحكام اتفاقية لاهاي لعام 1907 واتفاقية جنيف 1949 وحسب اتفاقية جنيف لعام 1949، فإنه ليس بالضرورة أن يكون أطراف النزاع دولاً، وعليه فإن المقاومة الفلسطينية تعتبر طرفاً أصيلاً في النزاع المسلح، كما أن اتفاقيات جنيف تلزم الدول الموقعة عليها بمراعاتها تجاه الدول الأخرى غير الموقعة عليها، إذا قبلت هذه الأخيرة أحكام الاتفاقية، وبما أن حركة التحرير الفلسطينية ممثلة بمنظمة التحرير الفلسطينية قد أعلنت التزاماتها باتفاقيات جنيف، أصبح من واجب إسرائيل أن تعامل أفراد حركة التحرير في حالة القبض عليهم كأسرى حرب⁵.

والبنود السابقة في المعاهدات والاتفاقيات الدولية، أدلة على شرعية المقاومة الفلسطينية ومن حق الأسرى الفلسطينيين التمتع بوضعية أسرى حرب، ولهم كافة الحقوق التي نصت عليها اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 والبروتوكول الإضافي الأول لعام 1977، ومسألة الاحتلال الإسرائيلي لمعاملته الأسرى بخلاف القانون الدولي الإنساني.

المسؤولية القانونية للاحتلال الإسرائيلي

نصت اتفاقيات جنيف الأربع للعام 1949، والبروتوكول الإضافي الأول للعام 1977، على أن الدول الأطراف ملزمة بالبحث عن الأشخاص الذين يُدعى ارتكابهم، أو إصدارهم أوامر بارتكاب انتهاكات لاتفاقيات جنيف الأربع وبروتوكولها الأول، التي تعد مخالفات جسيمة، وبمحاكمة هؤلاء الأشخاص، بصرف النظر عن جنسيتهم، أمام محاكمها، أو تسليمهم إلى دولة طرف معنية أخرى لتحاكمهم، وبعد حصول فلسطين على عضوية الدولة المراقب في الأمم المتحدة 2012، وانضمامها إلى اتفاقيات القانون الدولي الإنساني في 2014، وذلك يعطي دولة فلسطين الحق في استخدام مبدأ الولاية القضائية لمساءلة ومحاكمة قوات الاحتلال الإسرائيلي على الانتهاكات الجسدية التي ارتكبتها بحق الأسرى الفلسطينيين في سجون الاحتلال، وانتهاكها لاتفاقيات ومعاهدات القانون الدولي الإنساني ومعاملة الأسرى الفلسطينيين كمجرمي حرب وليس كأسرى حرب⁶.

⁵ الشريف محمد عبد الجواد "قانون الحرب" المكتب العصري الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى 2003، ص 404

⁶ هنادي صلاح، 2019، الولاية القضائية الدولية وتجسيدها فلسطينياً، المركز الفلسطيني للدراسات والأبحاث الاستراتيجية .

النتائج والتوصيات

1. ان اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 تطابقت بنودها مع كافة فصائل المقاومة الفلسطينية، وعليه يعتبرون أسرى حرب ويجب معاملتهم على هذا الأساس.
2. انتهاك سلطات الاحتلال الإسرائيلي لكافة حقوق الأسرى والمعتقلين الفلسطينيين في سجونها.
3. أن سلطات الإحتلال الإسرائيلية تقوم بمحاكمة الأسرى الفلسطينيين بصورة غير قانونية، من خلال سن تشريعات منافية لما أقره القانون الدولي الإنساني.
- وبناء على هذه النتائج ونظرا لخطورة الممارسات الإسرائيلية بحق الأسرى الفلسطينيين، والانتهاكات للاتفاقيات ومعاهدات القانون الدولي ، نورد أهم توصيات :-
 - 1- ضرورة قيام اللجنة الدولية للصليب الأحمر بتحمل مسؤوليتها سواء فيما يتعلق بانتهاكات قوات الاحتلال الإسرائيلي للقواعد الدولية أو بالسعي الجاد للضغط على سلطة الاحتلال لضمان حماية حقوق الأسرى والمعتقلين.
 - 2- السعي لتطبيق اتفاقية جنيف الثالثة والرابعة والبروتوكولات الملحقه على كافة الأسرى والمعتقلين الفلسطينيين وذلك من قبل بعض الجهات السياسية الفلسطينية.
 - 3- قيام المؤسسات الدولية ذات العلاقة بتحمل مسؤولياتها تجاه قضية الأسرى والمعتقلين لما تنطوي عليه من أبعاد قانونية وإنسانية.
 - 4- استمرار المؤسسات الحقوقية الوطنية بدورها في فضح ممارسات قوات الاحتلال تجاه الأسرى والمعتقلين.
 - 5- ضرورة قيام جامعة الدول العربية بالتعاون مع اتحاد المحامين العرب بالعمل على فضح ممارسة قوات الاحتلال بحق الأسرى والمعتقلين، وطرح هذه القضية كقضية ذات أولوية في النشاط السياسي لجامعة الدول العربية.
 - 6- ضرورة التحرك الفوري على أعلى المستويات الدولية والإقليمية وعلى مختلف الصعد القانونية والسياسية والإعلامية لشرح خطورة الممارسات الإسرائيلية بحق الأسرى الفلسطينيين والعمل على إلزامها باحترام وتنفيذ أحكام القانون الدولي.
 - 7- التوجه إلى الأطراف السامية المتعاقدة باتفاقية جنيف لتتحمل مسؤولياتها القانونية وفقاً لأحكام المادة الأولى من الاتفاقية وإلزام قوات الاحتلال الإسرائيلي بها، والمطالبة بتنفيذ الالتزامات القانونية الواردة بنصي المادتين)

147) و (146) من الاتفاقية التي تلزم كل طرف متعاقد بملاحقة المتهمين باقتراف المخالفات الجسيمة وتقديمهم إلى المحاكمة أياً كانت جنسيتهم.

المراجع

هنادي صلاح، 2019، الولاية القضائية الدولية وتجسيدها فلسطينياً، المركز الفلسطيني للدراسات والأبحاث الاستراتيجية. صرخات من وراء القضبان، انتهاكات حقوق الأسرى الفلسطينيين في السجون الإسرائيلية، مركز ميزان لحقوق الإنسان - الرسالة للنشر والإعلام، 2009، أم الفحم.

عبد السلام سالم، 2013، مفهوم الاسير، حقوق الانسان، موقع حوار متمدن.

مركز أسرى فلسطين للدراسات. تقرير حول الانتهاكات التي يمارسها الاحتلال الصهيوني بحق الأسرى الفلسطينيين في السجون، 2013.

الشريف محمد عبد الجواد "قانون الحرب" المكتب العصري الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى 2003، ص 404

عبد الرحمن غنيم، 2018، الانتهاكات الاسرائيلية لحقوق الأسرى الفلسطينيين في القانون الدولي الانساني، مجلة جيل حقوق الانسان، ع 26.

معالم من منهاج النبوة في معالجة تعدد الانتماءات في ظل دولة واحدة: دراسة نموذجية لصحيفة المدينة المنورة.

حلمي أريس

كلية دراسات القرآن والسنة

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية (USIM)

نظري مسلم

مركز التعليم العام

الجامعة الوطنية الماليزية (UKM)

ملخص البحث:

تعدد الانتماءات في الدولة المحتوية على أكثر من عنصر واحد كماليزيا يشكل من أهم القضايا المطروحة للنقاش على مستويات مختلفة شعبية كانت أو حكومية، وهو في بعض الأحيان يسبب التوتر بين الشعب المتعدد العناصر إذا أسيء التعامل معه، فيحول بينهم وبين إقدام الدولة نحو التقدم الاقتصادي والاستقرار السياسي والاطمئنان المعيشي، وقد حاول هذا البحث كشف معالم راشدة من السنة النبوية لمعالجة هذه القضية وذلك من خلال دراسة تحليلية لصحيفة المدينة التي تعد من أوليات الرسول صلى الله عليه وسلم في سبيل تأسيس فكرة الدستور للدولة، وقد توصل إلى أن الإسلام لا يعادي التعدد الانتمائي بحال من الأحوال بل يرحب به كمقومات تقدم البلاد الحضاري والسياسي والاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: منهاج النبوة، تعدد الانتماءات، الشعب المتعدد العناصر، صحيفة المدينة، دستور الدولة.

المقدمة:

إن من أهم القضايا المتعلقة بالوطن والمواطنة تعدد الجنسيات والفئات في الدولة الواحدة وهي بلا شك تؤدي إلى تعدد الولاءات والانتماءات بين أبناء الشعب وهذه الحالة في كثير من الأحيان تسبب التوتر وتؤثر على العلاقات بين أفراد الشعب فيحول بينهم وبين إقدام الدولة نحو التقدم الاقتصادي والاستقرار السياسي والاطمئنان المعيشي، وقد حاول هذا البحث كشف معالم راشدة من السنة النبوية لمعالجة هذه القضية وذلك من خلال

دراسة تحليلية لصحيفة المدينة التي تعد من أوليات الرسول صلى الله عليه وسلم في سبيل تأسيس فكرة الدستور للدولة، بل أطلق عليها بعض الباحثين دستوراً للدولة الإسلامية في ذلك العهد (محمد حميد الله، 1987- العمري، 2007) وقد توصل هذا البحث إلى أن الإسلام لا يعادي التعدد الانتمائي بحال من الأحوال بل يرحب به كمقومات تقدم البلاد الحضاري والسياسي والاقتصادي.

المدينة قبل الإسلام:

إن الدراسة عن حال المدينة قبل مجيء الإسلام وبعده تعد مهمة ليعلم مدى تأثير الإسلام فيها وذلك بالمقارنة بين حالاتها بين تلك الفترة (وات، 1956). وقد تألف سكان المدينة من العرب واليهود (جويلومي، 2004) وقد كانت الحروب والتقاتل بين أبناء قبائلها أمراً معتاداً حتى جاء الإسلام فصار التعاون والتحالف صورة جديدة لهم (نعيم صديقي، 1982).

وتعتبر المدينة من المدن الصغار التي تتراوح سكانها بين أربع آلاف نسمة إلى خمس آلاف نسمة (مت سعد عبد الرحمن، 1995:34). ولم تعرف سكانها قط نظام الدولة وكانت تسودهم الحياة القبلية (أفزل الرحمن، 1992)، ومنهم من يسكن البادية التي تطلق أهلها اسم الأعراب (زهيري مصروي، 2011:108) وكانت الأوس والخزرج فرعين كبيرين لقبيلة الأزد اليماني الذين استقروا المدينة قبل مجيء الإسلام وكانوا متآلفين من ثمان أقوام وتتفرع منها ثلاثة وثلاثون بطناً (وات، 1956:153)، وكانت تعبد الأصنام ومنهم من اعتنق ديانة اليهود.

أما يهود المدينة فكانت متألفة من من عشرين قبيلة أكبرها ثلاث هي بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع (مت سعد عبد الرحمن، 1995:34)

وكانت الظروف السياسية في المدينة غير مستقرة فالمنافسة بين قبائلها شديدة (أبو الحسن علي الندوي، 1983)، وقد استولى اليهود على اقتصاد المدينة فكانوا يتعاملون بالربا ويجبرون العرب التراهن بالنساء والذراري وذلك يؤدي إلى إحداث الشعور بالحقد والبغض لليهود في نفوس العرب (المباركفوري، 2011).

المدينة بعد الإسلام:

وقدم الرسول صلى الله عليه وسلم المدينة يوم الجمعة، في الثاني عشر من ربيع الأول الموافق بالسابع والعشرين من سبتمبر عام 622 الميلادية (المباركفوري، 2011). وقد رحب به أهل يثرب واستقبله بكل سرور وفرح، خلاف

ما كان عليه قريش مكة من جفاء واضطهاد للرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين، وذلك لأن أهل المدينة أدري بالأمور المتعلقة بالنبي والنبوة لمجاورتهم لليهود وكانت اليهود يستبشرون بظهور نبي في تلك البقعة (مت سعد عبد الرحمن، 1995:35).

توثيق صحيفة المدينة:

وذكرت كتب السير أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد كتب اتفاقا بين سكان المدينة عرف فيما بعد بالوثيقة المدنية أو صحيفة المدينة (ابن إسحاق، 1978-1978-1955)، وقد أوردتها كاملة ابن إسحاق (ت151هـ) (1978) وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ) (د.ت)، فابن إسحاق أوردتها بدون إسناد، وأبو عبيد رواه عن يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح كاتب الليث كلاهما عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد عن الزهري مرسلا، وقد رواها أيضا كاملة ابن زنجويه (ت251هـ) في الأموال (1986) عن عبد الله بن صالح به، وقد روى البيهقي (458هـ) في سننه (2003)، كتاب الدييات، باب العاقلة من طريق ابن إسحاق قال: حَدَّثَنِي عُثْمَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ الْأَخْنَسِ بْنِ شَرِيْقٍ، قَالَ: أَخَذْتُ مِنْ آلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هَذَا الْكِتَابِ، كَانَ مَقْرُونًا بِكِتَابِ الصَّدَقَةِ الَّذِي كَتَبَ عُمَرُ لِلْعُمَّالِ فَذَكَرَهَا، لَكِنَّا لَيْسَتْ كَامِلَةً وَمَقْتَصِرَةٌ عَلَى الْمَوَادِعَةِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَلَا يُمْكِنُ الْجُزْمُ بِأَنَّ النَّصَّ الْكَامِلَ لِلْوَثِيقَةِ رُوِيَ بِنَفْسِ الْإِسْنَادِ، وَيَحْتَمِلُ أَيْضًا أَنَّ ابْنَ إِسْحَاقَ تَلَقَّى هَذِهِ الْوَثِيقَةَ مِنَ الزَّهْرِيِّ لِأَنَّهُ مِنْ أَبْرَزِ تَلَامِيذِهِ لَوْلَا إِسْنَادُ الْبَيْهَقِيِّ السَّابِقِ، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَإِنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَسَانِيدِ لَا تَسْلَمُ مِنْ مَقَالٍ وَلَكِنَّا صَالِحَةٌ لِلإِعْتِبَارِ وَأَسَاسًا لِلدِّرَاسَةِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي لَا تَتَطَلَّبُ دَرَجَةَ الصَّحَّةِ الَّتِي تَقْتَضِيهَا الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ (العمري، 2007).

وبعض نصوص الوثيقة قد رويت في الصحيحين، وسنن أبي داود والترمذي والنسائي، ومسنند أحمد وغيرها بأسانيد بعضها متصلة صحيحة منها حديث علي بن أبي طالب عن العقل وفكاك الأسير (البخاري، 2002-مسلم، د.ت- أبو داود، 2009) واحتج بها الفقهاء في كتبهم، وثمة أمارات أخرى تدل على ثبوت هذه الوثيقة منها مكانة الزهري في كتابة السيرة النبوية، وذكر موادعة النبي صلى الله عليه وسلم لليهود والمعاهدة بين المهاجرين والأنصار في كتب التاريخ، والتشابه الكبير بين أسلوب الوثيقة وأساليب كتب النبي صلى الله عليه وسلم (العمري، 2007)

وقد حكم بعض الباحثين بأن الوثيقة موضوعة على النبي صلى الله عليه وسلم بحجة أنها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح رغم أهميتها التشريعية، وأن ابن إسحاق رواها بدون إسناد، وأن في إسناد ابن إسحاق كما أورده ابن أبي خيثمة (279هـ) في تاريخه كثير بن عبد الله بن عمر المزني الذي قال في شأنه ابن حبان: روى عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها إلا على جهة التعجب ((ويحتمل أن ابن إسحاق روى الوثيقة كاملة بهذا الإسناد وتعمد حذفه، ولكن هذه الحجة مرفوضة بما تقدم في الفقرتين السابقتين (العمري، 2007).

تاريخ كتابة الصحيفة:

والجدير بالذكر أن الصحيفة في الحقيقة وثيقتان، وتفرقت الآراء في تاريخ كتابة كل منهما، والراجح عند د. أكرم العمري أن إحداها كتبت أول قدوم الرسول صلى الله عليه وسلم المدينة، وتضمن اتفاقاً بين العرب واليهود، وأخرى بعد غزوة بدر الكبرى وتضمن اتفاقاً بين المهاجرين والأنصار (العمري، 2007).

ودلت بنود الوثيقة على أنها أول بذرة لفكرة الدستور في التاريخ الإسلامي، بل ذكر بعض الباحثين أنها أول دستور كتب في التاريخ لمخالفة الشعب المتعدد العناصر (وات، 1956- محمد حميد الله، 1968 - زين العابدين أحمد، 1973 - أفزل الرحمن، 1992 - روزية صديق، 2004 - أحمد إبراهيم، ظفر القاسمي، 1985) حتى سماها جويليم (2004) بالاتفاقية الودية، وهي الوثيقة الحقيقية التي تراعي ظروف المجتمع في تلك الآونة (وات، 1956-بيتر، 1994-أحمد خير الدين، 2007).

وتضمنت الوثيقة سبعا وأربعين مادة ابتدئت بالبسملة ثم عنوان الصحيفة الذي هو المادة الأولى للصحيفة، وهي إلى المادة الثالثة والعشرين تخص العلاقة بين المؤمنين أنفسهم من المهاجرين والأنصار، والمادة الرابعة والعشرين إلى السادسة والأربعين تخص العلاقة بين المسلمين واليهود، واختتمت الوثيقة بالتنبيه على سيادة القانون، وكانت هذه البنود مجتمعة في فقرة واحدة، فجزأها المستشرق الألماني فلهاوزن إلى سبعة وأربعين بنداً، ثم قام حميد الله (1987) بتجزئة بعض الفقرات فبلغ إلى اثنين وخمسين بنداً.

مفهوم الأمة في صحيفة المدينة النبوية:

هناك أمور تعالج قضية الإسلام والمواطنة للشعب المتعدد الفئات في الصحيفة وهي: المفهوم الشامل للأمة، وقبول الوثيقة لتعدد الهوية، ومرجعية الإسلام، والمفهوم الشامل للمواطنة (القرضاوي، د.ت).

فقد وردت لفظ الأمة في الوثيقة لأربع معان:

1- المعنى العقدي:

ويظهر هذا المعنى في البند الخامس عشر: "وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس"، ويقتضي هذا الرابط العقدي التضامن في السلم والتعاقد في الحرب، والاشتراك في تحمل ضريبة الدم المترتبة من الحرب، وتوحيد المرجعية القانونية في حالة الخلاف (القرضاوي، د.ت)، وتفصيل هذه المعاني المذكور في البنود الآتية:

البند السابع عشر: وإن سلم المؤمنين بوحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

البند الثامن عشر: وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

البند التاسع عشر: وإن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

البند العشرون: وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.

البند الواحد والعشرون: وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل) وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

البند الثاني والعشرون: وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وإنه من نصره أو آواه. فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

البند الثالث والعشرون: وإنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

والأمة بهذا المعنى لا تحدها الحدود الجغرافية، وعليه فإن التناصر بين المسلمين أوسع من انتمائهم السياسي وهو حق للجميع حتى لمن لا ينتمون لدولة إسلامية أصلاً (القرضاوي، د.ت)، ولكن مصلحة أهل الصحيفة من المسلمين وغير المسلمين المنتمين للمدينة أولى بالحفظ كما سيأتي في الكلام عن المعنى الجغرافي للأمة.

2- المعنى السياسي:

والأمة في كتلة سياسية واحدة تضم الفئات ذات أكثر من ديانة، ويظهر هذا المعنى في البنود الآتية:

- البند الخامس والعشرون: وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- البند السادس والعشرون: وإن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- البند السابع والعشرون: وإن يهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- البند الثامن والعشرون: وإن يهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- البند التاسع والعشرون: وإن يهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
- البند الثلاثون: وإن يهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- البند الواحد والثلاثون: وإن يهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- البند الثاني والثلاثون: وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- البند الثالث والثلاثون: وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف وإن البر دون الإثم.
- البند الرابع والثلاثون: وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- البند الخامس والثلاثون: وإن بطانة يهود كأنفسهم.

3- المعنى الجغرافي:

- والحد الجغرافي هو أساس الهوية السياسية والمواطنة في العصر الحديث (القرضاوي، د.ت)، وهذا المعنى يظهر في البندين الآتيين:
- البند الأول: هذا كتاب محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل) يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
- البند الثاني: إنهم أمة واحدة من دون الناس.

يقول القرضاوي (د.ت): " أن تمتع المسلم بالمزايا السياسية للانتساب إلى هذه الأمة الاعتقادية مشروط هنا بالانضمام الجغرافي إليها من خلال الهجرة، والمشاركة في الدفاع عنها من خلال الجهاد، وربط الولاء السياسي بالهجرة يؤيده القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيَّتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ

النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ [الأنفال: 72] فكل

مسلم جزء من الأمة الإسلامية الاعتقادية، أما الدولة الإسلامية السياسية فالانتساب إليها يستلزم الانحياز الجغرافي إليها، ونصر هذه الدولة للمسلم المظلوم خارج حدودها ليس مقدا على مصالحها والتزاماتها الخاصة: "إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق". اهـ

4- المعنى الاجتماعي:

وهذا المعنى يساوي ما عرف اليوم بالتكافل الاجتماعي حيث يتضامن الذين يجمعهم النسب الواحد أو القرية الواحدة أو الحلف السياسي أو المهني، وقد جعلت وثيقة المدينة هذه العلاقات لبنة من لبنات المجتمع المدني، ويظهر هذا في البنود الآتية:

البند الثالث: المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الرابع: وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الخامس: وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف.

البند السادس: وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند السابع: وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الثامن: وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند التاسع: وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند العاشر: بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الحادي عشر: وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند السابع والثلاثون: وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
البند الرابع والأربعون: وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.

فالملاحظ أن كلمة الأمة في الصحيفة تعادل كلمة المواطنة في العصر الحاضر إن المواطن في ذلك العهد لا تحدها الحدود الجغرافيا فقط فلا بد لمن ينتمون لتلك الدولة أن يحافظون على العهود والمواثيق المطلوبة منهم لتحقيق مصلحة الجميع، وأن يخدمون في الدفاع عن الدولة، فلذلك وصف بعض الباحثين بأن وثيقة المدينة تشير إلى قيادة شاملة ملبية لمتطلبات الشعب المتعدد العناصر (عون الرفيق، 2009)، وذلك باعترافها غير المسلمين أمة مع المسلمين في دولة واحدة (وات، 1956- الغزالي، 2007- عز الدين 2008). والتطبيق لمفهوم الأمة بمعناها الشاملة لجميع الفئات المنتمية في ظل دولة واحد ينجح في كسر نظام الطبقات القبلي الفاسدة وجميع الفوارق والمميزات (البوطي، 2006)

قبول الصحيفة تعدد الهوية:

فالأمة أو المواطن بذلك المعنى الواسع تجعل صحيفة المدينة قابلة لتعدد الهوية، فقد يكون المواطن المنتمي في المدينة مهاجرا أو أنصاريا أو مسلما أو يهوديا أو أوسيا أو جزرجيا (القرضاوي، د.ت) وبعض دول العالم اليوم يتكون شعبها من الفئات المتعددة الجنسية والديانة كما ليزيا، فيمكن للجهة المعنية فيها أن تجعل وثيقة المدينة نموذجا لها في بناء الدستور المتناسب لجميع الفئات فيها.

القيم المثلى:

فدولة المدينة من خلال وثيقتها تعترف جميع الفئات المنتمية فيها، فالمواطنة في المدينة كانت تركيبا من الجغرافيا والدين والمشاركة الفعلية في خدمة الدولة والدفاع عنها (القرضاوي، د.ت)، وتلزم الجميع التضامن والتناصر في خدمة الدولة والدفاع عنها، ومراعاة حقوق الآخر، وتقدير شعوره واحترام معتقداته، والتسامح في حدود يسمح لها الإسلام، والعيش في السلم، ورد الأمر إلى السلطة العليا المتمثلة في الرسول صلى الله عليه وسلم، فالمدينة ليست دولة المسلمين وحدهم وإنما هي دولة إسلامية أو دولة للمسلمين وغير المسلمين ذات مرجعية إسلامية ومحكومة بقانون الإسلام (القرضاوي، د.ت)، فلا ينبغي للمسلم أن يعتدي على حق غير المسلم المعترف به من

قبل الدولة (السباعي، 1985)، والرسول قد سن في ذلك قوانين السماح والتجاوز التي لم تعهد في عالم مليء بالتعصب والتغالي (الغزالي، 2007) والجميع مسلّم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحاكم في كل أمر اختلفوا فيه (القاسمي، 1985- أبو حنيفة علي، 1975- روزية صديق، 2004- عبد المنير يعقوب، 1986- وات، 1956) ومكانة الرسول كمرجع أعلى مذكور في الصحيفة من خلال البند الثالث والعشرين المتقدم ذكره والبند الثاني والأربعين الذي فيه:

((وإن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره)).

إقامة العدل:

والغرض من إقامة العدل تحرير البشر من الظلم وطغيان الظالم (نئ عبد العزيز نئ مت، أزرو الحاكم سوراوي، 2012) وقد أدى العدل الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة إلى استقرار أمر المجتمع (نعيم صديقي، 1982) وقد أكدت صحيفة المدينة على ضرورة إقامة العدالة الاجتماعية، ويظهر هذا المعنى جليا من خلال البند الواحد والعشرين والبند الثاني والعشرين المتقدم ذكرهما وكذلك البنود الآتية:

البند السادس والثلاثون (ب): **وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك بنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وإن الله على أبر هذا.**

البند السابع والثلاثين (ب): **وإنه لا يأثم أمرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم.**

البند السابع والأربعون: **وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.**

فالمجرم - حسب آخر البند في الصحيفة - ينال عقابه وإن كان من المتعاهدين (العمرى، 2007). فحقوق المسلم وكذلك غير المسلم محفوظة في ظل الحكومة الإسلامية (المودودي، 1986).

الخلاصة:

مما سبق تبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم استطاع توحيد شمل شعب المدينة المعتددة الفئات من خلال الصحيفة المعنية بحقوق جميع الفئات، المحققة لمعنى العدل والقيم المثلى، المعلنة لقداسة الإسلام كمرجع أعلى للدولة، فأصبح التعدد خادماً وأداة للانطلاق بالمجتمع نحو التقدم الحضاري والسياسي والاقتصادي.

المراجع العربية:

محمد بن إسماعيل البخاري (2002). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. د.د: دار طوق النجاة.

مسلم بن الحجاج النيسابوري (د.ت). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (2009). سنن أبي داود. بيروت: دار الرسالة العالمية.

أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (2001). مسند أحمد بن حنبل. بيروت: مؤسسة الرسالة.

محمد بن إسحاق بن يسار المطلي (1978). سيرة ابن إسحاق. بيروت: دار الفكر.

عبد الملك بن هشام (1955). السيرة النبوية. مصر: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

أحمد بن حسين بن علي البيهقي (2003). السنن الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية.

أكرم ضياء العمري (2007). السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية. الرياض: مكتبة العبيكان.

يوسف القرضاوي (د.ت). الوطن والمواطنة في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية. مصر: دار الشروق.

محمد الغزالي (2007) فقه السيرة. دمشق: دار القلم.

محمد سعيد رمضان البوطي (2006). فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة. دمشق: دار الفكر.

محمد حميد الله الحيدر آبادي الهندي (1987). مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس.

أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (د.ت) الأموال. بيروت: دار الفكر.

حميد بن مخلد ابن زنجويه (1986). الأموال. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

المراجع غير العربية:

Abdul Monir Yaacob (1986). Hak Asasi Manusia Menurut Islam: Sejarah dan Konsepnya. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Abul Hassan Ali Al-Hasany An-Nadwy (1983). Riwayat Hidup Rasulullah SAW (Terj. Bey Ariffin & Yunus Ali Muhdhar). Singapura: Pustaka Nasional.

Afzalur Rahman (1992). Ensiklopedia Sirah, Sunah, Dakwah dan Islam Jilid 1 (Terj. Zaharah Salleh: Muhammad S.A.W. Encyclopaedia of Seerah, Volume 1). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad Barakat (1979). Muhammad and the Jews. New Delhi: Vikas Publishing House.
Ahmad Ibrahim & Dzafar El-Qasimy (1985). Piagam Madinah: Pandangan dan Ulasan (Terj. Abu Bakar Hamzah). Kuala Lumpur: Gelanggang Kreatif.

Ahmad Khairuddin (2007). Konstitusi Madinah Latar Belakang dan Dampak Sosialnya. Al-Banjari, 5(9), 1-20.

Al-Imam Al-Bukhary (2009). Terjemahan Hadis Shahih Bukhari Jilid I, II, III & IV (Terj. H. Zainuddin Hamidy et al.). Kuala Lumpur: Klang Book Centre.

Che Bakar Che Mat et al. (2007). Pengenalan kepada Sistem Kemasyarakatan dan Kenegaraan Islam. Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA).

Guillaume, A. (2004). The Life of Muhammad. Karachi: Oxford University Press.

Hamka (Haji AbdulMalik AbdulKarim Amrullah) (1985). Tafsir Al-Azhar Juzu' 10-11-12. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Ibn Ishaq (1970). Sirat Rasulullah (Terj. Alfred Guillaume: TheLife of Muhammad). Lahore: Oxford University Press.

Ibnu Khaldun (1993). Mukadimah Ibn Khaldun (Terj. Dewan Bahasa dan Pustaka). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Izzuddin (2008). Konsep Ummah dalam Piagam Madinah. *Jurnal Darussalam*, 7(2), 109-122.
- J. Suyuthi Pulungan (1993). Prinsip-Prinsip dalam Perlembagaan Madinah ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an. Disertasi Doktor Falsafah, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Mat Saad Abdul Rahman (1995). Kedudukan Masyarakat Bukan Islam dalam Sejarah Pemerintahan Islam. Dlm. *Pemerintahan Islam dalam Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Muhammad Al-Ghazaliy (1997). *Fiqhus Sirah: Menghayati Nilai-Nilai Riwayat Hidup Muhammad Rasulullah SAW* (Terj. Abu Laila & Muhammad Tohir). Klang: Klang Book Centre.
- Muhammad Al-Ghazaliy (1997). *Fiqhus Sirah: Menghayati Nilai-Nilai Riwayat Hidup Muhammad Rasulullah SAW* (Terj. Abu Laila & Muhammad Tohir). Klang: Klang Book Centre.
- Muhammad Al-Hasyimi Al-Hamidi (2006). *Sirah Nabawiyah: Muhammad for the Global Village* (Terj. Zulfakar Ali & Alimin Kuto Al-Madjud). Jakarta: Rabitha Press.
- Muhammad Sa'id Ramadan Al-Buti (1997). *Fiqh Al-Sirah Jilid 2* (Terj. Mohd. Darus Sanawi 'Ali). Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.
- Muhammed Hamidullah (1968). *The Muslim Conduct of the State*. Lahore: Ashraf.
- Mustafa Al-Siba'ei (1985). *Al-Sirah Al-Nabawiyyah* (Terj. Nabhan Hussin: *Al-Sirah Al-Nabawiyyah Durus Wa'ibar*). Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar.
- Mustafa Ramadhan (1991). *Inti sari Seerah Muhammad bin Abdullah SAW*. Kuala Lumpur: A.S Noordeen.
- Naeem Siddiqi (1982). *Muhammad Membentuk Ummah* (Terj. Mustaffa Ramadhan: *Muhammad the Benefactor of Humanity*). Pulau Pinang: Concentration Book Centre.
- Peters, F. E. (1994). *Muhammad and the Origins of Islam*. New York: State University of New York Press.
- S. Abul Hasan Ali (1982). *Muhammad Rasulullah. The Apostle of Mercy* (Terj. Mohiuddin Ahmad). Lucknow, India: Academy of Islamic Research & Publications.
- Saari Sungib (2013). *Rahsia-Rahsia Besar disebalik Sirah Rasulullah SAW*. Selangor: Kemilau Publika.
- Shaikh Sofiy Al-Rahman Al-Mubarakfuri (2011). *Sirah Rasulullah SAW* (Terj. Mohd Darus Senawi Ali: *Al-Raheeq Al-Makhtum*). Selangor: Crescent News (K.L) & Kumpulan Usahawan Muslim.

Shamsul Amri Baharuddin (Ed.) (2007). Modul Hubungan Etnik. Putrajaya: Universiti Teknologi Mara (UPENA).

Sosrodirdjo, H. R. M. (1988). Ensiklopedia Istilah Agama Islam. Kuala Lumpur: Golden Books Centre.

Watt, W. M. (1956). Muhammad at Medina. London: Oxford University Press.

Zainal Abidin Ahmad (1973). Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Negara Bertulis Pertama di Dunia. Jakarta: Bulan Bintang.

Zaleha Embong (2016). Ta'awun Piagam Madinah Dalam Pembangunan Komuniti Majmuk di Kawasan Rukun Tetangga Timur Laut dan Barat Daya, Pulau Pinang. Tesis Doktor Falsafah. Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

ثلاث شخصيات في شخص محمد صلى الله عليه وسلم

الدكتور عبدالكريم توري
كلية دراسات القرآن والسنة
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية
karim.toure@usim.edu.my

الدكتور مصباح الحق
كلية دراسات القرآن والسنة
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

الملخص

لعل كثير من الناس حين يقرء أو يسمع قوله تعالى: [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ]. النجم: 3-4. يفهم منه أن كل ما يفعله أو يقوله رسول الله ﷺ هو من وحي الله تعالى له، مع أن الآية لا تدل على ذلك باتفاق أهل العلم. فرسول الله ﷺ في حياته اليومية يتحرك ويتصرف بثلاث شخصيات مختلفة الوظائف. فهو محمد بن عبد الله الإنسان البشر، ينطبق عليه في ذلك ما ينطبق على سائر البشر، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويتزوج وله الذرية ويموت. وهو رسول الله ﷺ، وهو رئيس الدولة وقائد القوات المسلحة لدولته. فهي ثلاث شخصيات في شخص واحد. فأى من هذه الشخصيات الثلاث ينطبق عليها قوله تعالى [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ].

كيف السبيل إلى التمييز بينها ومعرفة الشخصية التي ينطبق عليها آية النجم؟ هذا ماسوف تحاول الإجابة عليه هذه الورقة.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاهم إلى يوم تبلى السرائر. وبعد:

يُعرّف الأصوليون السنّة بـ "ما صدر عن رسول الله ρ غير القرآن من فعلٍ أو قولٍ أو تقريرٍ"¹

فعلى هذا التعريف فإنّ جميع حركاته وسكناته ρ تُعتبر من سنّته التي ينبغي للمسلمين اتباعها لقوله تعالى [لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا]. الأحزاب: 21. واستناداً لآية النّجم : [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ].

بيد أنّه عند إمعان النّظر في الآية و تعريف الأصوليون للسنّة، يبدو أنّ هذا الكلام غير دقيق، فأية الأحزاب تقول [رَسُولِ اللَّهِ] والتعريف يقول " عن رسول الله " بما يعني أنّ أفعاله وحركاته وسكناته ρ كونه رسول الله فقط هو المعتبر والتي تنطبق عليها آية الأحزاب والنّجم، لا قبل أن يوحى إليه، وحتى بعد أن أوحى إليه ρ فهل جميع حركاته وسكناته ρ تنطبق عليها آية النّجم ام لا ؟ .

ستطرّق الدراسة إلى ثلاث محاور هي:

- 1- محمّد بن عبد الله الإنسان البشر، يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق، يتزوّج وله الذريّة ويموت.
- 2- محمّد رئيس الدولة وقائد القوات المسلّحة لدولته.
- 3- محمّد رسول الله ρ .

كيف السبيل إلى معرفة والتّمييز بين هذه الشّخصيات الثلاث؟ وهل لمعرفة والتّمييز بينها من فائدة وأثر في فهم الدين والفقهاء الإسلامي أم لا فائدة من ذلك بتاتاً؟.

¹ عبدالغني عبد الخالق. حجية السنّة ص 68.

المحور الأوّل: محمّد بن عبد الله الإنسان البشر.

القرآن الكريم ذكر آيات كثيرة التي تدل على أنّ محمّد بشر مثل غيره من البشر يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق، يتزوّج وله الذريّة ويموت. منها ما يلي:

[قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ]. الكهف: 110.

[وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ ...] آل عمران: 144.

[إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ]. الزُّمَر: 30.

على لسان الكفّار:

[وَقَالُوا مَا لَ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا].

الفرقان: 7

و رد القرآن الكريم:

[وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ...]. الفرقان:

20.

[وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ...]. الرِّعْد: 38.

فصفاته الخلقية ظاهرها وباطنها من لون بشرته وطوله وقوّته الجسدية وطريقة مشيته، وبعض أموره كونه إنساناً كسائر زواجه وعدد أولاده، وحبّه أو كرهه لبعض أنواع الأطعمة، وبعض آرائه المتأثرة ببيئته التي فيها ترعرع، كل ذلك تبقى في دائرة إنسانيته ولا يُقال في أحد من هذه الأمور أنّها من سنّة، إلا إذا أحب شخص ما فعل كل أو بعض هذه الأمور حبّاً فيه وطلباً للأجر. كما اشتهر

عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في ذلك وكذلك أنس بن مالك أحياناً.

ولا يُقال كذلك مثلاً أنّه من السنّة أن يكون المسلم نفس لون البشرة أو الطول مع رسول الله، أو عليه أن يتزوّج في السنّ الخامس والعشرين لأنّه تزوّج في ذلك العمر، أو عليه أن ينجب سبعة من الأولاد، ثلاث بنين و أربع البنات.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ ، قَالَ أُتِيَ النَّبِيُّ بِضَبِّ مَشْوِيٍّ فَأَهْوَى إِلَيْهِ لِيَأْكُلَ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ ضَبٌّ فَأَمْسَكَ يَدَهُ، فَقَالَ: خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ أَحْرَامٌ هُوَ؟ قَالَ: لَا، وَلَكِنَّهُ لَا يَكُونُ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ. فَأَكَلَ خَالِدٌ وَرَسُولُ اللَّهِ يَنْظُرُهُ².

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ τ أَنَّ حَيَّاطًا دَعَا رَسُولَ اللَّهِ لِيَطْعَمَ صَنَعَهُ قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ فَذَهَبْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى ذَلِكَ الطَّعَامِ فَقَرَّبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ حُبْرًا وَمَرَقًا فِيهِ دُبَابٌ وَقَدِيدٌ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ يَتَّبِعُ الدُّبَابَ - القرع - مِنْ حَوَائِي الْقِصْعَةِ قَالَ فَلَمْ أَزَلْ أَحِبُّ الدُّبَابَ مِنْ يَوْمِئِذٍ³.

عن موسى بن طلحة عن أبيه طلحة بن عبيد الله τ قَالَ: " مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ، بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ ، فَقَالَ : مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟ فَقَالُوا يُلْقِحُونَهُ ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى ، فَيَلْقِحُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ : مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا ، قَالَ : فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ ، فَتَرَكُوهُ ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ بِذَلِكَ ، فَقَالَ : إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ ، فَلْيَصْنَعُوهُ ، فَإِنِّي إِذَا ظَنَنْتُ ظَنًّا ، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا ، فَخُذُوا بِهِ ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ " ⁴.

عن نافع قال: لو نظرت إلى ابن عمر رضي الله عنهما إذ يتبع أثر النبي لقلت هذا مجنون . كان يتبع آثار رسول الله كل مكان صلى فيه أو قعد فيه حتى إن النبي نزل تحت شجرة فكان ابن عمر يتعاهدها ويصب في أصلها الماء حتى لا تبيس ⁵.

كان يعترض براحلته في طريق رأى رسول الله عرض ناقته . وكان إذا وقف بعرفة يقف في الموقف الذي وقف فيه رسول الله ⁶ .

² صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، الحديث رقم 5400. وصحيح مسلم، كتاب: الصيد والدبائح. إباحة الضب. الحديث رقم 1946.

³ صحيح البخاري، كتاب البيوع باب: ذكر الخياط، الحديث رقم 2092. وصحيح مسلم، كتاب: الأشربة: الحديث رقم 2041.

⁴ صحيح مسلم، كتاب: الفضائل: الحديث رقم 2361. انظر القرضاوي: 1423هـ/2002م. السنّة مصدر للمعرفة والحضارة. القاهرة: دار الشروق. ص76.

⁵ أبو النعيم، 1409هـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتب العلمية. ج/372.

⁶ ابن كثير. 1405هـ/1985م. البداية والنهاية. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتاب العلمية. 153/5.

فلا يدخل في السنّة عدم حب أكل الضّب أو حب الدّبّاء، لأنّ ذلك من أمور الخاصة ، ولا يُقال كذلك أنّه من السنّة عدم تلقيح ذكر النّخل بالأنثى، لأنّ ذلك يرجع إلى الخبرة والمعرفة لهذه الأمور والتي لم يكن يعرفها لسبب البيئة التي نشأ فيها.

ولا يُعتبر من السنّة بعض حركات جبليّة وهفويّة أو مواضع وقوف راحلته ρ .

ولذلك فقد بوّب الإمام مسلم رحمه الله في صحيحه " باب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ρ من معيش الدنيا على سبيل الرأي".

قال الإمام النووي رحمه الله عليه في شرحه لهذا الحديث " قال العلماء: قوله ρ : من رأيي. أي: في أمر الدنيا ومعايشها لا على التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ρ وآه شرعاً يجب العمل به، وليس أبار النّخل من هذا النوع⁷...

المحور الثاني: محمّد رئيس الدولة وقائد القوات المسلّحة لدولته.

رسول الله ρ إلى جانب كونه رسولاً نبياً يوحى إليه، كان كذلك رئيس دولة المدينة المنوّرة، يدير شؤونها الإدارية والقضائية والحربية كأبي رئيس لأيّة دولة في العالم، ولم يكن الوحي يتدخّل بالضرورة في هذه الأمور أو بعض تفاصيلها، بل تركها له ρ يديرها حسب القواعد المعروفة للدول الحديثة في القضاء من إثبات والأدلة، وفي الحرب بالشورة. ففي شؤون الإدارة العامة يقول الله تعالى:

[فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ] . آل عمران: 159.

أمّا في شؤون القضاء فيقول فيها ρ : عن عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- أنّ رسول الله ρ قال: " لو يُعطى الناس بدعواهم لادّعى رجال أموال قوم ودماءهم، لكنّ البينة على المدّعي واليمين على من أنكر " ⁸

⁷ النووي، 1425هـ/2004م المنهاج شرح صحيح. الطبعة العاشرة: بيروت: دار المعرفة. 116/15.

⁸ صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، الحديث رقم 4552. وصحيح مسلم، كتاب: الأفضية، الحديث رقم 1711.

وعن أم سلمة رضي الله عنها: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ
الْحَنَ بَحْجَتِهِ مِنْ بَعْضٍ؛ فَأَقْضِي لَهُ بِنَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ".⁹

الصَّحَابَةُ رضي الله تعالى عنهم كانوا بفظنتهم وذكائهم يفهمون هذا من تلقاء أنفسهم، وإذا شك أحدهم في أمر
ما قاله، هل قاله كونه رسولاً نبياً أم كونه قاضياً بشراً، كانوا يسألونه، فإن كان حياً وقفوا عنده وامتلوه، وإن
كان أمراً رآه رسول أبدو رأيهم في ذلك الأمر.

ومن ذلك ما وقع قبيل معركة بدر حين تحرك رسول الله بالجيش ليسبق المشركين إلى ماء بدر ويجول بينهم وبين
الاستيلاء عليه، فنزل أدنى ماء من مياه بدر، فقام الحُباب بن المنذر كخبير عسكري وقال يارسول الله: رأيت
هذا المنزل، أمزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأى والحرب والمكيدة: فقال: "بل هو
الرأى والحرب والمكيدة" فذكر لرسول الله رأيه فنهض رسول الله بالجيش حتى أتى أقرب ماء من العدو، فنزل
عليه شطر الليل ثم صنعوا الحياض وغوروا ما عداها من القلب.¹⁰

وكذا في غزوة أُحد حيث كان رأيه ألا يخرجوا من المدينة وأن يتحصنوا بها، فإن أقام المشركون بمعسكرهم أقاموا
بشراً مُقام وبغير جدوى، وإن دخلوا المدينة قاتلهم المسلمون على أفواه الأزقة، والتساء من فوق البيوت، وكان
هذا هو الرأى، إلا أن بعض فضلاء الصحابة رضي الله عنهم أشاروا عليه بالخروج وألحوا عليه في ذلك، فتنزل
رسول الله عن رأيه مراعاة لهم إذا لم يكن رأيه حياً من الله تعالى، واستقر الرأى على الخروج من المدينة واللقاء¹¹
في أُحد فكان ما كان.

ولما بلغ رسول خروج الأحزاب تجاه المدينة، سارع إلى عقد مجلس الشورى تناول فيه موضوع خطة الدفاع عن
المدينة، فقدّم سلمان الفارسي خطته المعروفة، فأسرع رسول الله إلى تنفيذها¹²، ولم يتدخل الوحي في ذلك.
ومن ذلك كذلك حين أراد رسول الله في الغزوة نفسها أي الأحزاب، أن يصلح عيينة بن حصن الفزاري،
والحارث بن عوف المري رئيسي غطفان على ثلث ثمار المدينة حتى ينصرفا بقومهما دون دخول في الحرب مع
قريش ضد المسلمين، فاستشار السَّعْدِين، سعد بن معاذ وسعد بن عباد فذكر ذلك لهما واستشارهما فقالا: يا

⁹ صحيح البخاري، كتاب الحيل، الحديث رقم 6967. وكتاب الأحكام، الحديث رقم 7169 و7181 و7185. وكتاب المظالم والغصب، الحديث
رقم 2458. وصحيح مسلم، كتاب: الأفضية، الحديث رقم 1713.

¹⁰ المباركفوري الرحيق المختوم، ص 195

¹¹ نفسه، ص 227.

¹² نفسه 269..

رسول الله، هذا أمر تحبّه فنصنعه لك، أو شي أمرك الله به فنسمع له ونطيع، أو أمر تصنعه لنا؟ قال: بل أمر أصنعه لكم، والله ما أصنعه إلا أيّ قد رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة. فقال له سعد بن معاذ τ : يا رسول الله، والله لقد كنّا نحن وهؤلاء القوم على الشّرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وما طمعوا قط أن ينالوا منّا ثمرة إلا شراء أو قرى، فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزّنا بك نعطيهم أموالنا؟ والله لا نعطيهم إلا السّيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم!! فصوّب رسول الله رأيهما¹³.

عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنّ زوج بريرة عبد أسود يقال له مغيث، كأبي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبيّ لعباس بن عبد المطلب: "يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً". فقال النبيّ: "لو راجعتّه". قالت: يا رسول الله، تأمرني؟ قال: "إنّما أنا أشفع". قالت: لا حاجة لي فيه¹⁴.

فبريرة رضي الله تعالى عنها إنّما سألّت رسول الله "يا رسول الله، تأمرني؟" لتتأكّدي من أنّه إنّما قاله لمجرّد الشّفاة وليس وحياً أو أمراً منه الذي ليس لها إلا السّمع والطّاعة، فلمّا تبين لها أنّه ليس وحياً أو أمراً بل مجرّد محاولة الشّفاة منه، قالت: لا حاجة لي فيه.

حديث ابن عباس وأم سلمة رضي الله عنهم يثبت أنّ الوحي لم يكن يتدخّل مباشرة في القضاء عند قضائه بين الصّحابة رضي الله تعالى عنهم، بما يعني أنّه كان يقضي كونه قاضياً وإدارياً لا كونه رسولاً نبياً، فلو كان يقضي بالوحي لما قال ما قاله في حديث أم سلمة رضي الله عنها.

ولم يثبت أنّه قال لمتخاصمين انتظرا حتى يحكم الوحي بينكما، بل كان ρ يحكم بينهما بالقاعدة "البينة على المدعي واليمين على من أنكر". مثل ما حدث في قضية هلال بن أمية حين قذف امرأته عند رسول الله ρ .

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن هلال بن أمية، قذف امرأته عند النبي ρ بشريك بن سحمة، فقال النبي: «البينة أو حد في ظهرك»، فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلمس البينة، فجعل النبي ρ يقول: «البينة وإلا حد في ظهرك» فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فليُنزل الله ما يُبرئ ظهري من الحد، فنزل جبريل وأنزل عليه:

¹³ نفسه. 275.

¹⁴ صحيح البخاري، كتاب الطلاق، الحديث رقم 5283.

[وَالَّذِينَ يَزُمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَهُمْ يَكْفُرُونَ هُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ¹⁵]. النور: 6-9.

فرسول الله لم ينتظر نزول الوحي في هذه القضية الحساسة، بل قضى فيها بالقاعدة العامة في القضاء " «الْبَيِّنَةُ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ» ولكن الله تعالى لما كان له في هذه القضية الحساسة حكم خاص، أنزل فيه حكمه الجديد والخاص.

بيد أن هناك بعض الأحاديث التي تُخَيَّر في تصنيفها من معرفة هل قاله كونه رسولاً نبياً أم كونه رئيس الدولة. ومن ذلك قوله في الحديث الذي ترويه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في إحياء أرض الموات،

أنه "p قال من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحق"¹⁶ أي الأراضي التي ليست لأحد في الغابات أو الأماكن البعيدة عن العمران، هل يجوز لشخص ما أن يعمرها بالبناء عليها بعد تنظيفها دون إذن الإمام - الدولة - بناء على هذا الحديث، أم لا بد له من إذن مسبق من الدولة - شراء أو هبة - قبل بناء أو أي استعمال آخر. هل قال رسول الله هذا الحديث كونه رئيس الدولة فلا يجوز لأحد البناء عليها إلا بعد إذن الدولة أم قاله كونه رسولاً فيجوز لكل من أراد إحياء بقعة معينة من الأرض إحياءها وإعمارها وإملاكها؟.

رأي جمهور العلماء في ذلك هو أنه يجوز له أن يحييها ويملكها دون إذن مسبق من الدولة، مما يعني أنهم يرون أنه إنما قال هذا الحديث كونه رسولاً نبياً. أمّا الحنفية، فيشترطون إذن مسبق للدولة.

لعل رأي الجمهور كان صواباً في عصره، أمّا الآن، فرأي الحنفية هو الصواب، إذ لا بد من إذن الدولة في كل ما يتعلق بإملاك الأراضي وإحياءها وتعميرها تحاشياً للفوضى والمشاكل التي سوف تترتب على ذلك لاحقاً إن فُتح باب ذلك على مصرعيه ولم تتدخل الدولة.

ومن ذلك حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وعن أبيها.

¹⁵ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج3/257. وأصل الحديث في صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، الحديث رقم 4747/ وكتاب الشهادات الحديث رقم 2671.

¹⁶ صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، الحديث رقم 2335.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخلت هند بنت عتبة - امرأة أبي سفيان - على رسول الله فقالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجلاً شحيحاً، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني، إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل علي في ذلك من جناح؟ فقال: "أخذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي ببيك"¹⁷

فهل هذا الحديث قاله لهند كونه رسولاً بحيث إذا وقعت آية امرأة في نفس وضع هند يمكنها أن تأخذي من مال زوجها دون علمه وإذنه بالمعروف ما يكفيها وبنيتها، أم عليها أن تشكوه إلى السلطات المعنية في الدولة لتأخذ هي - الدولة - منه بقوة سلطتها لها؟.

فلعل هذا يعود إلى ظروف البيئة أو عادات البلد الذي تقطنها أو معرفتها لأخلاق زوجها.

فإن علمت أن زوجها مع بخله لن يتصرف معها بالعنف من ضرب أو شتم أو ربما الطلاق أو تهديها به، فلها أن تأخذ من ماله بالمعروف ما يكفيها وبنيتها دون علمه، فالبيوت أسرار، وهذه الأمور عورات البيوت يفضل أن لا يطالع عليها غير الزوجين إلا للضرورة. أما إن هي خافت من رد فعل سلمي من زوجها إن هي أخذت ماله دون علمه وإذنه، ففي هذه الحالة عليها أن تحبر السلطات المعنية لتقضي لها من ماله بقوة السلطان ما يكفيها وبنيتها.

المحور الثالث: محمد رسول الله

عمدة آيات هذا المحور هي قوله تعالى:

[يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ]. المائدة: 67.

[بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ]. النحل: 44.

[وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ]. النحل: 64.

فعن هذه الآيات تتحدث قوله تعالى: [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ].

وهذه الآية هي التي لا يسع المؤمن إلا أن يتبع فيها كل شيء صدر عنه ρ ، لقوله تعالى

¹⁷ صحيح البخاري، كتاب الحيل، الحديث رقم 6967. وكتاب الأحكام، الحديث رقم 7169 و7181 و7185. وكتاب المظالم والعصب، الحديث رقم 2458. وصحيح مسلم، كتاب: الأفضية، الحديث رقم 1714.

[... فَلَیَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ]. الثور: 63.

ولیست الأمور التي صدر عنه كونه بشراً أو رئیس الدولة، وإلا لما جاز لبريرة رضي الله عنها أن تقول حين قال لها " لو راجعتہ"، لا حاجة لي فيه.

فالمسلمون مأمورون شرعاً باتباع رسول الله كونه رسولاً نبياً فقط لا كونه محمداً أو رئیس الدولة، ولكن هذا كذلك ينقسم إلى قسمين، أي أتباعه في هذا الجزء ليس في كل شيء وإن كان الأغلب والأعم، فإن هناك خصوصيات لرسول الله ليس لأحد من المؤمنين أتباعه وتقليده فيها بل في بعضها يُحرم عليهم تقليده واتباعه ρ، كالزواج بأكثر من أربعة النساء في آن واحد، والزواج بدون دفع المهر، فهذا لا يجوز، كذلك غير مأمورين بصيام الوصال الذي كان يفعله.

خصوصيته في زواج بأكثر من أربعة النساء في آن واحد، ودون مهر. وتحريم ذلك على الأمة .

[... فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا]. النساء: 3-4.

فهذه الآية حكم عامة للمسلمين، أي في إباحة التعدد وإعطاء النساء مهورهن. أما عن رسول الله ρ فيقول الله تعالى في حقه:

[يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْكُمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا]. الأحزاب: 50.

قوله: [... خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...]. قال عكرمة: أي: لا تحل الموهوبة لغيرك، ولو أن امرأة وهبت نفسها لرجل لم تحل له حتى يعطيها شيئاً.

أي: إنها إذا فوّضت المرأة نفسها إلى رجل، فإنه متى دخل بها وجب لها عليه بها مهر مثلها، كما حكم به رسول الله ρ في بروع بنت واشق لما فوّضت، فحكم لها رسول الله ρ بصدّق مثلها لما توفي عنها زوجها، والموت والدخول سواء في تقرير المهر وثبوت مهر المثل في المفوضة لغير النبي ρ فأما هو ρ، فإنه لا يجب عليه للمفوضة

شيء ولو دخل بها؛ لأنَّ له أن يتزوَّج بغير صداق ولا ولي ولا شهود، كما في قصة زينب بنت جحش، رضي الله عنها. ولهذا قال قتادة في قوله: [... خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ...] .
يقول: ليس لامرأة تهب نفسها لرجل بغير ولي ولا مهر إلا للنبِّي ρ .

[وقوله تعالى: [... قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ...] .

قال أبي بن كعب ρ، ومجاهد، والحسن، وقتادة وابن جرير في قوله: [... قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ ...] . أي: من حصرهم في أربع نسوة حرائر وما شاءوا من الإماء، واشترط الولي والمهر والشهود عليهم، وهم الأئمة، وقد رخصنا لك في ذلك، فلم نوجب عليك شيئاً منه؛ [... لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرْجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا¹⁸] .

عن أنس قال: لما انقضت عدة زينب قال رسول الله لزيد " فاذكرها علي " قال: فانطلق زيد حتى أتاها وهي تخمر عجينها. قال: فلما رأيتها عظمت في صدري. حتى ما استطيع أن أنظر إليها أن رسول الله ذكرها. فوليتها ظهري ونكصت على عقبي. فقلت: يا زينب ! أرسل رسول الله يذكرك. قالت: ما أنا بصانعة شيئاً حتى أوامر ربِّي. فقامت إلى مسجدها. ونزل القرآن. وجاء رسول الله ρ فدخل عليها بغير إذن¹⁹ ...

قال ابن القيم رحمه الله: ومن خصائص زينب أنَّ الله سبحانه كان هو وليها الذي زوّجها لرسوله من فوق سماواته.²⁰
وقال الشوكاني رحمه الله: دخل النَّبِيُّ على زينب بغير إذن ولا عقد ولا تقدير صداق ولا شيء مما هو معتبر في حق النِّكاح في حق أمته²¹.

عَنْ أَنَسٍ ، قَالَ : جَاءَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ يَشْكُو ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ يَقُولُ : اتَّقِ اللَّهَ ، وَأْمِسْكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ، قَالَ أَنَسٌ : لَوْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ كَأَيِّ شَيْءٍ لَكُنْتُمْ هَذِهِ ، قَالَ : فَكَانَتْ زَيْنَبُ تَفْحَرُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ تَقُولُ : زَوَّجَكُنَّ

¹⁸ ابن كثير. 1413هـ/1993م. تفسير القرآن العظيم. د. ط. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ج3/481.

¹⁹ صحيح مسلم: باب زواج زينب بنت جحش، ونزول الحجاب واثبات وليمة العرس. الحديث رقم: 1428.

²⁰ زاد المعاد 108/1.

²¹ فتح القدير 95/4.

أَهَالِيكُمْ ، وَرَوَّجَنِي اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ ، وَعَنْ ثَابِتٍ : وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتُخْشَى النَّاسَ
{ ، نَزَلَتْ فِي شَأْنِ زَيْنَبَ وَزَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ²²

صيام الوصال:

الوصال في الصيام هو أن يصوم يومين أو أكثر بدون أن يفطر ، أي أنه يواصل الصيام في الليل فلا يأكل ولا يشرب .

[...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ...].
البنفرة: 187.

هذه الآية هي الحكم العام لعامة المسلمين في توقيت صيامهم في شهر رمضان، أما رسول الله ﷺ فقد كان يواصل الصيام ، وكان الله تعالى يعطيه القوة على ذلك ، وقد نهي أمته عن ذلك شفقة عليهم ، ورحمة بهم .

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ : لَا تُوَاصِلُوا . قَالُوا : إِنَّكَ تُوَاصِلُ . قَالَ : إِنْ لَسْتُ مِثْلَكُمْ ، إِنْ أَيْبْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي . فَلَمْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوَصَالِ ، قَالَ : فَوَاصِلَ بِهِمُ النَّبِيُّ يَوْمَيْنِ أَوْ لَيْلَتَيْنِ ثُمَّ رَأَوْا الْهَيْلَالَ ، فَقَالَ النَّبِيُّ: لَوْ تَأَخَّرَ الْهَيْلَالَ لَزِدْتُمْكُمْ ، كَالْمَنْكَلِ لَهُمْ²³.

قال ابن قدامة في المغني: " والوصال مكروه في قول أكثر أهل العلم²⁴ "

قال النووي في المجموع : أَمَّا حُكْمُ الْوَصَالِ فَهُوَ مَكْرُوهٌ بِلا خِلاَفٍ عِنْدَنَا ، وَهَلْ هِيَ كَرَاهَةٌ تَحْرِيْمٌ أَمْ تَنْزِيهِ ؟ فِيهِ وَجْهَانِ أَصْحَهُمَا عِنْدَ أَصْحَابِنَا وَهُوَ ظَاهِرٌ نَصِّ الشَّافِعِيِّ كَرَاهَةٌ تَحْرِيْمٌ²⁵.

فزوج أكثر من أربعة النسوة في آن واحد مُحَرَّمٌ على أفراد الأمة، أو الزوج دون مهر يقدمه الزوج لزوجته كذلك لا يجوز. أما صيام الوصال فمكروه اتباعه فيه. وإن كان بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم أمثال عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهما كان يواصل بعد وفاته ربما كان يعلل ذلك أنه إنما كان نهاهم الوصال شفقة بهم

²² صحيح البخاري: كتاب التوحيد. الحديث رقم 7420.

²³ صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، الحديث رقم 7299. وصحيح مسلم، كتاب: الصيام، الحديث رقم 1103.

²⁴ ابن قدامة في المغني 436/4

²⁵ النووي في المجموع 357/6

وخوفاً من أن يُفرض عليهم ذلك، أمّا وقد توفي ρ وارتفع هذا الخوف إذ لا وحي بعده ρ فقد ارتفع كراهة أو تحريم الوصال.

عن أنس τ قال قال رسول الله ρ لا تواصلوا قالوا فإئنك تواصل يا رسول الله قال إني لست كأحدكم إن ربي يطعمني ويسقيني. قال وفي الباب عن علي وأبي هريرة وعائشة وابن عمر وجابر وأبي سعيد وبشير ابن الخصاصية قال أبو عيسى حديث أنس حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا الوصال في الصيام وروي عن عبد الله بن الزبير أنه كان يواصل الأيام ولا يفطر²⁶.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني: 1421هـ - 2000. فتح الباري شرح صحيح البخاري. الرياض: دار السلام.
- ابن قدامة، أبو محمد. 1388هـ/1968م. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب: 1414هـ/194. زاد المعاد في هدي خير العباد. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. 1413هـ/1993م. تفسير القرآن العظيم. د.ط. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- أبو النعيم، 1409هـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. 1422هـ/2002م. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ρ وسننه وأيامه. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الصفا.
- الترمذي، 1421هـ/2000م. سنن الترمذي. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء العربي.
- الشوكاني، 1414هـ. فتح القدير. الطبعة الأولى. دمشق.
- عبدالغني، عبد الخالق. 1407هـ/1986. الطبعة الأولى. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- القرضاوي: 142: يوسف. 3هـ/2002م. السنّة مصدر للمعرفة والحضارة. القاهرة: دار الشروق.

²⁶ الترمذي، سنن الترمذي. كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية الوصال في الصيام. الحديث رقم 778.

مسلم بن الحجاج، 1420هـ/2000م. صحيح مسلم. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء العربي.
المباركفوري، صفي الرحمن: المنصورة: الرحيق المختوم، المنصورة: دار الوفاء، الطبعة 17، 1426هـ/2005م
النَّووي، 1425هـ/2004م المنهاج شرح صحيح. الطبعة العاشرة: بيروت: دار المعرفة.
النَّووي: المجموع شرح المهذب، بيروت: دار الفكر.

رضي الله عنها: أسلوب الحصر في حديث عائشة

" ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة "

دراسة نقدية

د. أحمد عبد القادر حسن قطناني

كلية دراسات القرآن والسنة

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

ahmadqatanany@usim.edu.my

الملخص

تعالج هذه الورقة البحثية مشكلة واقعية تتكرر كل عام، وهي الاستشهاد بحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها موضع الدراسة على أنه لا تجوز الزيادة في قيام رمضان على العدد المذكور، وأنه بدعة ومخالفة للسنة، والسبب في ذلك الفهم هو أسلوب الحصر الوارد في نص حديث عائشة. وهذا البحث سيسلط الضوء على هذا الحديث بمنهج دراسة نقدي تحليلي ليبين أن أسلوب الحصر فيه ليس على ظاهره بالأدلة والشواهد، كما أنه يهدف من ذلك إلى بيان جواز الزيادة في قيام الليل في رمضان خاصة على إحدى عشرة ركعة، بالإضافة إلى بيان ضرورة فهم الحديث الواحد في سياقه وضمن قواعد القرآن ومجموع الأحاديث ومقاصد الشريعة، ويحاول بذلك الوصول إلى رأب الصدع وتقليل الخلاف بين المسلمين وتقبل الآراء الفقهية المعتمدة.

مقدمة:

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه ووالاه، وبعد:
فإن قيام الليل شرف المؤمن، وقد حث القرآن الكريم، والنبي صلى الله عليه وسلم على القيام، لتأثيره القوي في زيادة الإيمان والتقوى، ورفع الدرجات في الآخرة، وخاصة في شهر رمضان، حيث قال: "من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه".

ولذلك يتسابق المسلمون في رمضان على المساجد في صلاة التراويح، من أجل أخذ هذه الجائزة الربانية.

وقد طلع علينا في هذا العصر فئة من العلماء وطلبة العلم، برأي لم يسبقه إليه أحد من أهل المذاهب والفتوى من العلماء المتقدمين، ولم يوافقهم على ذلك أحد من العلماء المتأخرين، ودعواهم هي بأن الزيادة في القيام في رمضان وغيره على إحدى عشرة ركعة مخالفة للسنة، وبعضهم يزيد تشديدا بعدم الجواز وتبديع من يفعل ذلك، مستدلين بحديث أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة.

ولذلك، أردت في هذه الدراسة البحث من أين جاء أسلوب الحصر هذا، وهل هو على ظاهره، وكيف نفهمه في ضوء القرآن الكريم، والأحاديث الصحيحة، ومقاصد الشريعة.

أهمية البحث:

إظهار الحكم الصحيح في مقدار قيام رمضان خاصة، وعدد الركعات المسنونة والجائزة.

إبراز سماحة الشريعة، ورحمة الإسلام، في عدم تحديد عدد معين للقيام.

أهداف البحث:

بيان من روى بأسلوب الحصر، ومن خالفه من الرواة.

بيان جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في قيام رمضان وغيره.

بيان عدم جواز إطلاق الأحكام بالتبديع ومخالفة السنة، لمجرد فهم ظاهر الأحاديث.

مشكلة البحث:

يشوش البعض على الناس دينهم بالقول بأن صلاتهم وقيامهم الزائد على إحدى عشرة ركعة في رمضان بدعة، مستدلين بحديث فيه أسلوب حصر لعدد ركعات قيام النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا البحث يأتي ليوضح سبب تلك المشكلة، ومن أين جاء أسلوب الحصر، ويبين جواز الزيادة على ذلك العدد المذكور وعدم مخالفتها للسنة، ولا بدعيته.

أسئلة البحث:

من أين جاء أسلوب الحصر في الحديث؟

هل توافق الرواة جميعا على ذلك الأسلوب؟

هل يجوز الاستدلال بهذا الأسلوب على عدم جواز الزيادة في القيام؟

خطة البحث:

في هذه الدراسة مقدمة وتمهيد ومبحثان وخاتمة:

التمهيد: وفيه: نص الحديث وتخرجه

المبحث الأول: نقد الاستدلال بأسلوب الحصر من خلال روايات الحديث وشواهد.

المبحث الثاني: نقد الاستدلال بأسلوب الحصر من خلال آيات القرآن الكريم ومجموع أحاديث السنة

الخاتمة: وفيها نتائج الدراسة

تمهيد:

*أولاً: نص الحديث:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُقْبِرِيِّ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ : أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ ؟ فَقَالَتْ : مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً يُصَلِّي أَرْبَعًا ، فَلَا تَسَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ ، ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا ، فَلَا تَسَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ ، ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا. (هذا لفظ البخاري)

*ثانياً: تخرج الحديث

هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (1931 , 1930 , 1124 , 1109 , 1108 , 1101)
ومسلم في صحيحه (1270 , 1269 , 1268 , 1267 , 1266 , 1265) وأبو داود في سننه (1188 , 1187 ,
1181 , 1175 , 1174 , 1173 , 1172 , 1169 , 186) والنسائي في الصغرى (1776 , 1751 , 1695)
والترمذي في جامعه (442 , 462) وابن ماجه في سننه (1362) ومالك في الموطأ (270 , 269) وابن خزيمة
في صحيحه (1011 , 49 , 2026 , 1106 , 1104 , 1038 , 1012) وابن حبان في صحيحه (6491 , 2665 ,
2478 , 2471) والدارمي في سننه (1500 , 1604) والنسائي في الكبرى (1429 , 1401 , 1400 , 1399 ,
449 , 417 , 416 , 413 , 408 , 391 , 390 , 389) وأبو يعلى الموصلي في مسنده (4664 , 4410)
والترمذي في الشمائل المحمدية (265) وعبدالرزاق في مصنفه (4561 , 3741) والطيالسي في مسنده (1575)
(وإسماعيل بن جعفر في أحاديثه (212) والبيهقي في السنن الكبير (12535 , 4487 , 4485 , 4469 , 4467)

, 4343 , 4342 , 4340 , 4285 , 561) وأبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء (15877) والطحاوي في مشكل الآثار (2915) والطحاوي في شرح معاني الآثار (1052 , 1055 , 1049 , 1048 , 1046) وابن المنذر في الأوسط (2572 , 2535) وأبو عوانة في مستخرجه (1852 , 1853 , 1854 , 1855 , 2453) (استفدت هذا التخرير الرقمي من موقع جامع السنة وشروحها على الشبكة الدولية)

المبحث الأول: نقد الاستدلال بأسلوب الحصر من خلال روايات الحديث وشواهد

المطلب الأول: روايات الحديث

سأذكر هنا روايات هذا الحديث مركزا على مدار السند فقط، للخروج بنتيجة من هو الذي جاء بأسلوب الحصر؟

أَخْبَرَنِي عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ -عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي لَيْدٍ ، سَمِعَ أَبَا سَلَمَةَ ، قَالَ : أَتَيْتُ عَائِشَةَ ، فَقُلْتُ : أَيُّ أُمَّةِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَتْ : كَانَتْ صَلَاتُهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَغَيْرِهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً بِاللَّيْلِ ، مِنْهَا رُكْعَتَا الْفَجْرِ

-هِشَامٌ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، قَالَ : سَأَلْتُ عَائِشَةَ ، عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَتْ : كَانَ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، يُصَلِّي ثَمَانَ رُكْعَاتٍ ، ثُمَّ يُوتِرُ ، ثُمَّ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ قَامَ فَرَكَعَ ، ثُمَّ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ بَيْنَ النَّدَاءِ وَالْإِقَامَةِ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ

-شَيْبَانُ ، عَنْ يَحْيَى ، قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ ، (ح) وَمُعَاوِيَةَ بْنَ سَلَامٍ ، عَنْ يَحْيَى ، قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ ، أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ ، عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ ، غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِهِمَا تِسْعَ رُكْعَاتٍ قَائِمًا يُوتِرُ مِنْهُنَّ

-عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، يُوتِرُ بِتِسْعٍ - أَوْ كَمَا قَالَتْ : - وَيُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ ، وَرُكْعَتَيِ الْفَجْرِ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ

-أَبَانُ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، كَانَ يُصَلِّي ثَمَانِيَّ رُكْعَاتٍ ، وَيُوتِرُ بِرُكْعَةٍ ، ثُمَّ يُصَلِّي - بَعْدَ الْوُتْرِ - رُكْعَتَيْنِ ، وَهُوَ قَاعِدٌ ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ ، قَامَ فَرَكَعَ ، وَيُصَلِّي بَيْنَ أَدَانِ الْفَجْرِ وَالْإِقَامَةِ رُكْعَتَيْنِ

-الطحاوي وغيره: عليُّ بنُ المُبارك ، قَالَ : ثنا يَحْيَى بنُ أَبِي كَثِيرٍ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، قَالَ : سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ فَقَالَتْ : كَانَ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، يُصَلِّي ثَمَانِ رُكْعَاتٍ ثُمَّ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ فَأَمَّ فَرَكَعَ قَائِمًا ثُمَّ يَسْجُدُ وَكَانَ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ.

نلاحظ من خلال هذه الأحاديث أنها كلها عن أبي سلمة عن عائشة، رواها عنه عبد الله بن أبي لبيد، ومحمد بن عمرو، ويحيى بن أبي كثير من طرق عديدة(علي بن المبارك، أبان، معاوية، شيبان، هشام).

وتفيد هذه الروايات بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي إحدى عشرة ركعة دون ركعتي الفجر.

ولكن الملاحظة المهمة، أن أسلوب الحصر غير موجود في أي منها، بل إن رواية عبد الله بن أبي لبيد وهي عند مسلم في الصحيح، توضح أنه كان يصلي في رمضان وغيره ثلاث عشرة ركعة مع ركعتي الفجر، دون أسلوب الحصر.

وإضافة إلى ذلك فإن عبد الله بن أبي لبيد ذكر أنه سمع أبا سلمة سماعا، في حين أن سعيدا المقبري عنعن الحديث. والسماع أقوى بلا شك.

ونستنتج من ذلك أن أسلوب الحصر ليس من عائشة، ولا من أبي سلمة، لأن كل الذين رووا عنه ذلك لم يذكره، والذي ذكره هو فقط سعيد بن أبي سعيد المقبري، فهو الذي أتى أسلوب الحصر منه تحديدا.

وسنزيد تأكيد هذه النتيجة من خلال الروايات الأخرى الآتية التي رواها غير أبي سلمة عن عائشة.

-عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، قَالَتْ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، ثُمَّ يُصَلِّي إِذَا سَمِعَ النَّدَاءَ بِالصُّبْحِ رُكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ

-هِشَامٌ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، يُؤْتِرُ مِنْ ذَلِكَ بِخَمْسٍ ، لَا يَجْلِسُ فِي شَيْءٍ إِلَّا فِي آخِرِهَا

-عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ، أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، كَانَ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً بِرُكْعَتَيْ الْفَجْرِ

-عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً بِرُكْعَتَيْهِ قَبْلَ الصُّبْحِ ، يُصَلِّي سِتًّا مَثْنِيًّا مَثْنِيًّا ، وَيُوتِرُ بِخَمْسٍ ، لَا يَقْعُدُ بَيْنَهُنَّ إِلَّا فِي آخِرِهِنَّ

فهذه الروايات كلها عن ابن أخت عائشة، وهو عروة بن الزبير، (هشام ابنه، وعراك، ومحمد بن جعفر) وكلها تؤكد أنه كان يصلي ثلاث عشرة ركعة، وإذا أضفنا ركعتي الفجر تصبح خمس عشرة ركعة .

وفي ذلك أمران مهمان: الأول: إقرار عائشة نفسها بالزيادة على إحدى عشرة ركعة، فكيف يناقض من روى ذلك نفسه بأن لم يكن يزيد على إحدى عشرة ركعة. والأمر الثاني خلوها من أسلوب الحصر.

وهذه روايات أخرى عن القاسم بن محمد عن عائشة، ليس فيها أسلوب الحصر

-حَنْظَلَةُ ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، قَالَتْ : كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً مِنْهَا الْوُتْرُ ، وَرُكْعَتَا الْفَجْرِ

-حَنْظَلَةُ ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ، قَالَ : سَمِعْتُ عَائِشَةَ ، تَقُولُ : كَانَتْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ اللَّيْلِ عَشْرَ رُكْعَاتٍ ، وَيُوتِرُ بِسَجْدَةٍ ، وَيَرْكَعُ رُكْعَتِي الْفَجْرِ ، فَتِلْكَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً

وهذه رواية أخرى عند الطحاوي وغيره عن سعد بن هشام أنه سأل عائشة بنفسه، تبين أنه كان يصلي ثلاث عشرة.

-الطحاوي: عَنِ الْحَسَنِ ، عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ ، فَقَالَتْ : كَانَ يُصَلِّي الْعِشَاءَ ثُمَّ يَتَجَوَّزُ بِرُكْعَتَيْنِ ، وَقَدْ أَعَدَّ سِوَاكَهُ وَطَهُورَهُ فَيَبْعَثُهُ اللَّهُ لِمَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَهُ ، فَيَتَسَوَّكُ ، وَيَتَوَضَّأُ ، ثُمَّ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي ثَمَانِ رُكْعَاتٍ يُسَوِّي بَيْنَهُنَّ فِي الْقِرَاءَةِ ، ثُمَّ يُوتِرُ بِالتَّاسِعَةِ . فَلَمَّا أَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَخَذَهُ اللَّحْمُ ، جَعَلَ تِلْكَ الثَّمَانِيَّ سِتًّا ، ثُمَّ يُوتِرُ بِالسَّابِعَةِ ، ثُمَّ يُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ وَ إِذَا زُلْزِلَتْ الْأَرْضُ .

وهذه رواية أخرى عن أبي هاشم أنه سأل عائشة بنفسه عند ابن خزيمة، تؤكد ما ذكره عبد الله بن أبي لبيد نصا، وهو بيان صلاته في رمضان وغيره دون أسلوب الحصر.

-ابن خزيمة: قَالَ أَبُو هَاشِمٍ : أَتَيْتُ عَائِشَةَ فَسَأَلْتُهَا عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ، فَقَالَتْ : كَانَتْ صَلَاتُهُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً ، مِنْهَا رُكْعَتَا الْفَجْرِ

وهذه رواية أخرى مهمة جدا لأنها تبين سبب الاختلاف بين الرواة في العدد، وهي عن مسروق أنه سأل عائشة بنفسه، فذكر أنه كان يصلي في البداية بثلاث عشرة ركعة، ثم خففها إلى إحدى عشرة، ثم قبض وهو يصلي تسعا. فهذه الرواية فيها جمع بين الأحاديث، وليس تضاربا، ونحن ليس عندنا مشكلة في ذلك، وإنما المشكلة في أسلوب الحصر تحديدا، فكيف يقال بأنه لم يزد على إحدى عشرة ركعة.

-ابن خزيمة: عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيِّ ، عَنْ مَسْرُوقٍ ، أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ فَسَأَلَهَا عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَتْ : كَانَ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رُكْعَةً مِنَ اللَّيْلِ ، ثُمَّ أَنَّهُ صَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رُكْعَةً ، تَرَكَ رُكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ قُبِضَ حِينَ قُبِضَ وَهُوَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ بِتِسْعِ رُكْعَاتٍ ، آخِرُ صَلَاتِهِ مِنَ اللَّيْلِ الْوَيْلِيُّ ، ثُمَّ رُبَّمَا جَاءَ إِلَى فِرَاشِهِ هَذَا ، فَيَأْتِيهِ بِاللَّيْلِ ، فَيُؤَذِّنُهُ بِالصَّلَاةِ

المطلب الثاني: شواهد الحديث

بيننا في المطلب السابق أن الذين رواوا عن عائشة أكثر، والذين رواوا عن أبي سلمة أكثر كذلك، ولم يذكر أحد روايته بأسلوب الحصر سوى سعيد بن أبي سعيد المقبري.

وسنذكر هنا من روى الحديث (عدد ركعات صلاته في القيام) من غير عائشة. ونترك الحديث لأهله:

قال العيني صاحب عمدة القاري شرح صحيح البخاري:

ذكر من أخرجه من غير عائشة: وَفِي هَذَا الْبَابِ عَنْ أَنَسٍ وَجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَحِجَابِ بْنِ عَمْرٍو وَخُذَيْفَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ وَصَفْوَانَ بْنِ الْمُعْطَلِ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو وَعَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَالْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ . وَمُعَاوِيَةَ ابْنَ الْحَكَمِ السَّلْمِيِّ وَأَبِي أَيُّوبَ وَخَبَابُ وَأُمَ سَلَمَةَ وَصَحَابِي لَمْ يَسْم

أما حديث أنس: فَرَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي (الْأَوْسَطِ) مِنْ رِوَايَةِ جُنَادَةَ بْنِ مَرْوَانَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ التُّعْمَانَ ، قَالَ : سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجِي اللَّيْلَ بِثَمَانِ رُكْعَاتٍ رَكَعَهُنَّ . كَقِرَاءَتِهِنَّ وَسُجُودَهُنَّ كَقِرَاءَتِهِنَّ ، وَيَسْلَمُ بَيْنَ كُلِّ رُكْعَتَيْنِ ، وَجِنَادَةَ اتَّهَمَهُ أَبُو حَاتِمٍ

وأما حديث جابر فرأوه أحمد والبرار وأبو يعلى من رواية شرحبيل بن سعد أنه سمع جابر بن عبد الله قال: (أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية) ، وفيه: (ثم صلى بعدها) أي: بعد العتمة، (ثلاث عشرة سجدة) وشرحبيل وثقه ابن حبان وضعفه غير واحد

وأما حديث حجاج بن عمرو فرأوه الطبراني في (الكبير) و (الأوسط) من رواية كثير بن العباس عنه، قال: (أيحسب أحدكم إذا قام من الليل يصلي حتى يصبح أن قد تهجد، إنما التهجُّد الصلاة بعد رعدة ثم الصلاة بعد رعدة ثم الصلاة بعد رعدة، تلك كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وأما حديث حذيفة، فرأوه محمد بن نصر في (كتاب قيام الليل) من رواية عبد الملك بن عمير عن ابن عم حذيفة (عن حذيفة، قال: فُمت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأ السبع الطوال في سبع ركعات

وأما حديث زيد بن خالد، فرأوه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي في الشمائل من رواية عبد الله بن قيس بن محرمه عن زيد بن خالد الجهني، أنه قال: لأرمن صلاة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فصلى ركعتين خفيفتين، ثم صلى ركعتين طويلتين طويلتين، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم أوتر فذلك ثلاث عشرة ركعة.

وأما حديث صفوان بن المعطل فرأوه أحمد في زياداته على المسند والطبراني في (الكبير) من رواية أبي بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث (عن صفوان بن المعطل السلمي، قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر

(الحديث، وفي آخره: (حتى صلى إحدى عشرة ركعة

وأما حديث عبد الله بن عباس فرأوه الأئمة الستة، فرأوه البخاري ذكره في: باب كيف صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، وأما حديث عبد الله بن عمر فرأوه النسائي في (سننه) وابن ماجه من رواية عامر الشعبي، قال: (سألت عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر، رضي الله تعالى عنهم، عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . (بالليل فقالا: ثلاث عشرة، منها ثمان بالليل ويوتر بثلاث وركعتين بعد الفجر

وأما حديث علي بن أبي طالب، فرأوه أحمد في زياداته على المسند من رواية أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة (عن علي، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل ست عشرة ركعة سوى المكتوبة) ، وإسناده حسن

وأما حديث الفضل بن عباس فرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ رِوَايَةِ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمْرٍ عَنْ كَرِيبِ (عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: بَت لَيْلَةَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنْظَرَ كَيْفَ يُصَلِّي، فَقَامَ فَتَوَضَّأَ وَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ قِيَامَةً مِثْلَ رُكُوعِهِ وَرُكُوعَهُ مِثْلَ سُجُودِهِ، ثُمَّ نَامَ فَذَكَرَهُ، وَفِيهِ: فَلَمْ يَزَلْ يَفْعَلُ هَذَا حَتَّى صَلَّى عَشْرَ رُكْعَاتٍ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى (سَجْدَةً وَاحِدَةً فَأَوْتَرَ بِهَا).

وأما حديث معاوية بن الحكم فرَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي (الْكَبِيرِ) مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ مِثْلَ حَدِيثِ مَالِكٍ فِي صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى عَشْرَةَ رُكْعَةً، وَاضْطَجَاعَهُ عَلَى شَقِّهِ الْأَيْمَنِ.

وأما حديث أبي أيوب فرَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتَّبْرَانِيُّ فِي (الْكَبِيرِ) مِنْ رِوَايَةِ وَاصِلِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ أَبِي سُورَةَ (عَنْ أَبِي أَيُّوبَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ صَلَّى أَرْبَعَ رُكْعَاتٍ فَلَا يَتَكَلَّمُ وَلَا يَأْمُرُ (بِشَيْءٍ وَيَسْلَمُ مِنْ كُلِّ رُكْعَتَيْنِ).

وأما حديث خباب بن الأرت فرَوَاهُ النَّسَائِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَابٍ عَنْ أَبِيهِ، وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ رَاقِبَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّيْلَةَ كُلَّهَا حَتَّى كَانَ مَعَ الْفَجْرِ، فَلَمَّا سَلِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ صَلَاتِهِ جَاءَهُ خَبَابٌ فَقَالَ: (يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي لَقَدْ صَلَّيْتَ اللَّيْلَةَ (صَلَاةً مَا رَأَيْتُكَ صَلَّيْتَ نَحْوَهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَجَلٌ إِهْمَا صَلَاةٌ رَغِبَ وَرَهَبَ).

وأما حديث أم سلمة فرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ فِي فَضَائِلِ الْقُرْآنِ وَالتَّنَسُّؤِيِّ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي مَلِيكَةَ (عَنْ يَعْلَى بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ سَأَلَ أُمَّ سَلَمَةَ، رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا، عَنْ قِرَاءَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: وَمَا لَكُمْ وَصَلَاتِهِ؟ كَانَ يُصَلِّي وَيَنَامُ قَدْرَ مَا صَلَّى، ثُمَّ يُصَلِّي قَدْرَ مَا نَامَ، ثُمَّ يَنَامُ قَدْرَ مَا يُصَلِّي حَتَّى يَصْبِحَ)، وَالْأَمُّ سَلَمَةُ حَدِيثَ آخَرَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَسَيَأْتِي فِي أَبْوَابِ الْوُتْرِ.

وأما حديث الرجل الذي لم يسم فرَوَاهُ النَّسَائِيُّ مِنْ رِوَايَةِ حَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: (أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قُلْتُ وَأَنَا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللَّهِ لَأُرْمَقَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلصَّلَاةِ حَتَّى أَرَى فِعْلَهُ)، الْحَدِيثُ: (ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى حَتَّى قُلْتُ: صَلَّى قَدْرَ مَا نَامَ، ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى قُلْتُ: قَدْرَ مَا صَلَّى، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ فَفَعَلَ كَمَا فَعَلَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، وَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ، فَفَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَارٍ قَبْلَ الْفَجْرِ).

نلاحظ من خلال هذه الشواهد، أن الصحابة رضوان الله عليهم رووا مقدار صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومعظمهم وافق عائشة رضي الله عنها في العددين (ثلاث عشرة، وإحدى عشرة) وبعضهم زاد على ذلك كعلي الذي جعلها سبع عشرة ، ولكن المهم من كل ذلك أنهم رووها ووصفوها دون أسلوب حصر .

الأول: الزيادة على إحدى عشرة والثاني: أن عمل رسول الله عند أمهات المؤمنين قد يختلف من واحدة لأخرى

المبحث الثاني: نقد الاستدلال بأسلوب الحصر من خلال الآيات القرآنية ومجموع أحاديث السنة

لاحظنا من خلال روايات الحديث أن أسلوب الحصر هو من رواية سعيد بن أبي سعيد المقبري فقط، وكل الرواة الآخرين عن أبي سلمة، وكل الصحابة الآخرين كذلك عندما رووا الحديث كانوا يخبرون عن مقدار صلاته مجرد خبر، أو يصفون صلاته التي رأوها.

وأريد أن أزيد البيان من خلال النظر في مجموع الأحاديث ومقاصد الشريعة وآيات القرآن الكريم.

وأبين ذلك من خلال نقاط محددة مختصرة:

أولاً: أسلوب الحصر بالطريقة الواردة في الحديث غير منطقي، وذلك لأن عائشة رضي الله عنها كان لها ليلة من ليالي نساء الرسول صلى الله عليه وسلم التسع، وعلى هذا فمن أراد أن يخبر بطريقة الحصر فعليه الاستقراء التام، وهذا متعذر في حق عائشة رضي الله عنها.

ثانياً: عائشة روت أحاديث أخرى، لم يوافقها عليها في أسلوبها الحصري جماهير العلماء من الصحابة ومن بعدهم، فلم يحملوه على ظاهره، واضطروا للجمع بين الروايات، كحديثها: " ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط". وفيه يقول الإمام النووي: " قَالَ الْعُلَمَاءُ : وَهُوَ مُتَأَوَّلٌ عَلَى أَنَّهَا لَمْ تَرَهُ ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ تَرْكُهُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ؛ لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَكُونُ عِنْدَهَا فِي يَوْمٍ مِنْ تِسْعَةِ أَيَّامٍ ، وَالْبَاقِي عِنْدَ بَاقِي أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنهن، أَوْ لَعَلَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ بَعْضُهُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ ، "وَكُلُّهُ فِي بَعْضِهَا ، وَيَتْرَكُهُ فِي بَعْضِهَا لِعَارِضِ سَقَرٍ أَوْ مَرَضٍ أَوْ غَيْرِهَا ، وَبِهَذَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْأَحَادِيثِ

ثالثاً: ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه أنه قال: " صلاة الليل مثنى مثنى " فلم يحدد عدداً، وإنما جعله مطلقاً، ولم يرد في أي حديث آخر تحديده لعدد معين في صلاة الليل، وإنما من أراد أن يعرف ذلك كان يراقبه ويرمقه، والقول مقدم على الفعل، فهو لم يقل: صلوا عدداً معيناً، ولم يقل: لا تزيدوا على عدد معين، فالعدد ليس مقصوداً لذاته أبداً.

رابعا: فعل عمر رضي الله عنه لما جمع الصحابة وتابعيهم على إمام واحد هو أبي بن كعب رضي الله عنه فصلى بهم عشرين ركعة والوتر، وكان في محفل من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد ذلك، لا جمع الناس في جماعة، ولا زيادة عدد الركعات، بل إن عائشة رضي الله عنها كانت حاضرة ولم ينقل عنها أنها اعترضت على ذلك، وهذا يدل على أن فهمهم جميعا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم مغاير لما يتبادر إلى ذهن بعض الناس اليوم. وسنة الخلفاء الراشدين المهديين سنة متبعة

خامسا: من نظر إلى العدد دون النظر إلى الكيفية لم يُصَب، فعائشة رضي الله عنها قالت في الحديث نفسه: " لا تسل عن حسنهن وطولهن " فمن أراد أن يتمسك بهذا الحديث فليتمسك به كله، ولا ينظر إلى جزء منه ويترك الباقي، وعليه، فلا يجوز الادعاء بأن السنة هي في عدد معين من الركعات دون النظر إلى الكيفية، ومن أراد أن يتمسك به فليقل: السنة صلاة إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ركعة حسنة وطويلة، وهذا لمن أراد أن يلتزم بفعله صلى الله عليه وسلم كاملا غير منقوص

سادسا: ثبت من حديث ربيعة بن كعب رضي الله عنه الذي كان يبيت مع رسول الله ويخدمه أنه سأله مرافقته في الجنة فقال: " أعني على نفسك بكثرة السجود " رواه مسلم، بل إن ثوبان رضي الله عنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سأله معدان بن طلحة عن أحب الأعمال إلى الله أو عن عمل يدخله به الله الجنة قال: عليك بكثرة السجود لله، فإنك لن تسجد لله سجدة إلا رفعك بها درجة وحط عنك بها خطيئة " رواه مسلم. فيفهم من هذا أن ثوبان كان يرى رسول الله يكثر السجود، وكثرة السجود بكثرة عدد الركعات. فاجتمع هنا قوله وفعله في الحث على كثرة السجود بشكل عام، وقيام الليل يدخل تحت هذا الباب بلا شك.

سابعا: قولها رضي الله عنها: " في رمضان ولا في غيره " غريب، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم حثَّ ورغب على زيادة القيام في رمضان، فقال: " من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه "، بل إن عائشة نفسها رضي الله عنها روت في صحيح مسلم ما يخالف هذا فقالت: " كان رسول الله يجتهد في رمضان ما لا يجتهد في غيره، ويجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيره ". فلا بد إذن أن يكون فعله في رمضان فيه زيادة على غيره من الشهور، إلا أن يقول قائل: أنه كان يزيد القراءة ويطولها ولا يزيد العدد، والجواب: أن ديدن الرسول صلى الله عليه وسلم التطويل في غير رمضان، كقولها: كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه، وقول ابن مسعود أنه همَّ بسوء أن يدعه ويسلم من طول الصلاة، وحذيفة أنه أمَّه بالبقرة والنساء وآل عمران، وحديث زيد الجهني الذي سبق وغير ذلك من أحاديث تدل بمجموعها على طول صلاته صلى الله عليه

وسلم. وبناء على هذا فزيادة الاجتهاد لا تحمل فقط على التطويل وإنما أيضا على زيادة عدد الركعات، خاصة في العشر الأواخر.

وفي حديث آخر عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه - قَالَ : ((صُمْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَضَانَ فَلَمْ يَغْمُ بِنَا شَيْئًا مِنَ الشَّهْرِ حَتَّى بَقِيَ سَبْعٌ ، فَقَامَ بِنَا حَتَّى ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ ، فَلَمَّا كَانَتِ السَّادِسَةُ لَمْ يَغْمُ بِنَا ، فَلَمَّا كَانَتِ الْخَامِسَةُ قَامَ بِنَا حَتَّى ذَهَبَ شَطْرُ اللَّيْلِ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ نَقَلْتَنَا قِيَامَ هَذِهِ اللَّيْلَةِ . قَالَ : فَقَالَ : « إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا صَلَّى مَعَ الْإِمَامِ حَتَّى يَنْصَرِفَ حُسْبَ لَهُ قِيَامٌ لَيْلَةٍ » . قَالَ : فَلَمَّا كَانَتِ الرَّابِعَةُ لَمْ يَغْمُ ، فَلَمَّا كَانَتِ الثَّالِثَةُ جَمَعَ أَهْلَهُ وَنِسَاءَهُ وَالنَّاسَ فَقَامَ بِنَا حَتَّى حَشِينَا أَنْ يَفُوتَنَا الْفَلَاحُ . قَالَ : قُلْتُ : مَا الْفَلَاحُ ؟ قَالَ : السُّحُورُ ، ثُمَّ لَمْ يَغْمُ بِنَا بَقِيَّةَ الشَّهْرِ)) (رواه أبو داود رقم الحديث (1377) ، وابن ماجه رقم الحديث (1388) ، والإمام أحمد في المسند رقم الحديث (22030) ، وابن خزيمة في صحيحه رقم الحديث (2206) . إسناده صحيح

فالنبي صلى الله عليه وسلم جمع أهله ونساءه والناس وأمهم جميعا طوال الليل، وفيهم الكبير والصغير والرجل والمرأة والقوي والضعيف، وهو من قد قال: من أم بالناس فليخفف، ولا شك أن ثماني ركعات لجميع الليل وقت طويل جدا، وهذا بالإضافة إلى أن النبي صلى بهم مرة الثلث ومرة النصف ومرة الليل كله، فلا يعقل أن يكون العدد واحدا في الليالي الثلاثة جميعا.

ثامنا: من أوائل ما نزل من القرآن سورة المزمل وفيها "قم الليل إلا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا"؛ وفيها : " إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك "

فالآيات فيها حث على القيام بشكل عام، مع عدم التقييد بعدد معين، وإنما ذكر القرآن الزمن والوقت، الثلث أو النصف أو الثلثين، فالعبرة ليست بالعدد وإنما بما يتحصل العبد على أثر ذلك القيام من إيمان وتقوى، كما قال تعالى : "ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا".

ومما سبق يتبين أن الأسلوب الحصري في طريقة إيراد هذا الحديث فيه ما فيه، سواء في حصر العدد أو في حصر الزمن، فلا ينبغي التمسك به على حرفيته ظنا أنه هو السنة التي لا ينبغي العدول عنها، أو ظنا أن من تمسك به فأجره أكثر ممن زاد في عمله، أو ظنا أنه هو الفعل الأولى إطلاقا دون النظر إلى ما يخالفه من قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وأقوال الصحابة الآخرين وفعلمهم، وأن ما ورد عن غيرها ينبغي أن يحاكم عليه.

وليس هدي من هذا البحث إثبات عدم البدعة في الزيادة فقط، فهذا أمر مفروغ منه عندي، ولكن هدي
إثبات أن هذا الحديث لا يجوز فهمه على ظاهره بأسلوب الحصر الوارد فيه، ونشر ذلك على أنه هو السنة
فقط. فهذا فهم خاطئ، والله أعلى وأعلم. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

خاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- أولاً: أسلوب الحصر الوارد في الحديث ليس من كلام عائشة ولا أبي سلمة وإنما هو من كلام سعيد المقبري.
- ثانياً: لم يوافق أحداً من الرواة الذين رووا عن أبي سلمة سعيداً المقبري في أسلوبه هذا.
- ثالثاً: لم يوافق أحداً من الصحابة سعيداً على أسلوبه هذا.
- رابعاً: لا يجوز التمسك بظاهر هذا الحديث لمنع المسلمين عن الزيادة في قيام رمضان.
- خامساً: آيات القرآن ومجموع أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم تجيز الزيادة على إحدى عشرة ركعة، ودون
تحديد عدد معين.

المصادر والمراجع

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ) ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

الأمالي في آثار الصحابة، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ) المحقق: مجدي السيد إبراهيم الناشر: مكتبة القرآن - القاهرة .

الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف الناشر: دار طيبة - الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى - 1405 هـ، 1985 م.

الجامع الكبير = سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة النشر: 1998 م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422هـ.

السنن الصغرى للنسائي = المجتبى من السنن ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة: الثانية، 1406 - 1986 .

السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ) حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلي أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُوْجُردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) المحقق: محمد عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م .

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث [العربي - بيروت].

حديث علي بن حجر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني، إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري الزرقي مولاهم، أبو إسحاق المدني - ويكنى أيضا: أبا إبراهيم (المتوفى: 180هـ) دراسة وتحقيق: عمر بن رفود بن رفيد السّفياني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - شركة الرياض للنشر والتوزيع الطبعة: الأولى: 1418 هـ - 1998 م .

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ) الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394 هـ - 1974 م هـ.
سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السّجّستاني (المتوفى: 275هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي الناشر: دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م .

شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى - 1415 هـ، 1494 م .

شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ) حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) ، راجعه

ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، عالم الكتب الطبعة: الأولى - 1414 هـ،
1994 م.

صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري
(المتوفى: 311هـ) حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدم له: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب
الإسلامي الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي
، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت (بدر الدين العيني) (المتوفى: 855هـ)

مستخرج أبي عوانة ، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني (المتوفى: 316هـ) تحقيق:
أيمن بن عارف الدمشقي الناشر: دار المعرفة - بيروت الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م.

مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: 204هـ) المحقق:
الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م

مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلبي (المتوفى:
307هـ) المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق الطبعة: الأولى، 1404 - 1984.

مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد
الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ) تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر
والتوزيع، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 2000 م.

موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، المحقق: بشار عواد
معروف - محمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412 هـ.

المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ) المحقق: حبيب
الرحمن الأعظمي الناشر: المجلس العلمي - الهند يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة: الثانية،
1403هـ

مبادئ التعامل الأمثل مع السنة النبوية المطهرة

د: عدنان بن محمد عبدالله شلش

كلية دراسات القرآن والسنة

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

dradnanshalash@usim.edu.my

د: رجب بن شحاتة محمود محمد

كلية دراسات القرآن والسنة

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

مقدمة البحث:

الحمد لله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وصفيه وخليله، أرسله رحمة للعالمين، وبشيرا ونذيرا للبرية أجمعين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه النجبة، الصدور المحببة، والفتنة النبغة، معادن الصدق واليقين، وموائل الصبر والمثابرة والجهاد ومثانة الدين، الذين فاءوا للحق فاستظلوا بظلاله، وفاء إليهم الحق فارتفعت بهم رايته، ورفرفت فوق هامهم شارته ونضارته، به خرجوا من العدم إلى الوجود، وبهم انصدعت آية وبرايمه من جديد، فرضي الله عنهم من صفوة جديرة بالتقدير، وعُصبة جلت عن إحصاء مكامن عزها بالاستقصاء والتتقير.

بيضُ الوجوه كريمة أحسابهم ... شُمُّ الأنوف من الطراز الأول

أما بعد:

فهذا البحث في بيان أهم ما يلزم تأمله ومعرفته عن مبادئ التعامل الأمثل مع السنة النبوية المطهرة، وقد شرعنا في الكتابة فيه خدمة للسنة، راغبين في حصول الثواب من الكريم ذي الفضل العظيم، ثم استجابة لطلب الأحبة من كليتنا المباركة للمشاركة في مؤتمرنا الميمون (سوان) والذي ينعقد دوريا كل عامين ويُعني بالسنة وعلومها. وهذا البحث محاولة لتعميق الفهم الذي قصده علماء السلف حول كيفية التعامل الأمثل مع السنة النبوية المطهرة وضوابطه من كون السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي وذلك بوساطة لا مغالاة فيها ولا جفاء. فإن الله تكفل بحفظ هذا الدين كتاباً وسنةً؛ من التحريف والتبديل؛ قال سبحانه: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } [الحجر: 9] ، وقد أرسل الله - سبحانه وتعالى - رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم إلى الناس ليلغهم

دينهم، وقد بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الدين كاملاً غير منقوص، وبَيَّنَّه للناس بقوله وفعله وتقريراته، ونفذ تعاليمه كاملة في حياته صلى الله عليه وسلم، وقام بتربية المجتمع المسلم، وبتزكيتهم كما أمره الله -عزَّ وجل- ، وبقيت سيرته ومنهجه بعد موته؛ لتكون نبراساً للناس يستضيئون به بعد موته إلى قيام الساعة. قال صلى الله عليه وسلم: "لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ" (1). ومنهجه صلى الله عليه وسلم يتمثل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ قال صلى الله عليه وسلم: "يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله، وأنتم مسؤولون عني فما أنتم قائلون" (2).

لذلك كانت السنة مكملية للقرآن ومفسرة له؛ وهي بهذا المعنى المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، ولكنها من حيث الاحتجاج والعمل بها فهي مثل القرآن الكريم. وصبُّ عنايتنا في هذا البحث على قضية واحدة ألا وهي: ضوابط و مبادئ التعامل الأمثل مع السنة النبوية المطهرة في هذا العصر المدلهم بالخطوب. هذا، ولن نتعرض لتعريف السنة ولا لبيان مكانتها من التشريع ولا لنسبتها من الكتاب ولا لحجيتها ووجوب العمل بها وغيرها من المباحث إلا عند الضرورة القصوى وبما يخدم هدفنا من هذا البحث.

وقد قسمنا هذا البحث إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة؛ كما يلي:

المبحث الأول: منزلة السنة وواجبنا نحوها وكيف نتعامل معها.

المبحث الثاني: من ضوابط التعامل مع السنة.

وخاتمة وتوصيات : نذكر فيها أبرز نقاط البحث مع أهم التوصيات، وفهرس للمراجع والمصادر.

والله الرحمن الرحيم، البر الكريم، الجواد الحكيم أسأل أن يجعل هذا البحث عملاً صالحاً، ولوجهه خالصاً، وأن يكتب له القبول والبركة، ويغفر لي ما كان به من زلل أو تقصير، إنه ولي ذلك والقادر عليه. والحمد لله على نعمه التي لا تعدُّ ولا تحصى، والصلاة والسلام على النبي المجتبي وعلى آله وصحبه ومن اصطفى.

كتبه حامدا ومصليا، في غرة شوال من عام اضطراب البسيطة بمرض كورونا

أبو المنذر، د: عدنان بن محمد عبدالله شلش الشمري

- (1) رواه مسلم في صحيحه 1523/3، كتاب الإمارة، باب قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَيَّ الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ"، الحديث رقم 1920.
- (2) المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث 93/1. والحديث في صحيح مسلم 886/2-892، في كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم 1218.

المبحث الأول: منزلة السنة وواجبنا نحوها وكيف نتعامل معها

أولاً - مَنْزِلَةُ السُّنَّةِ فِي الْإِسْلَامِ:

إن السنة هي التفسير العملي للقرآن، والتطبيق الواقعي. والمثالي أيضاً. للإسلام، فقد كان النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - هو القرآن مُفَسَّرًا، وَالْإِسْلَامُ مُجَسَّمًا. وقد أدركت هذه المعنى، أم المؤمنين عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا -، بفقهها وبصيرتها، ومعايشتها لرسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فعبرت عن ذلك بعبارة مشرقة بليغة، حين سئلت عن خلق رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقالت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ»⁽¹⁾ فمن أراد أن يعرف المنهج العملي للإسلام بخصائصه وأركانه فليعرف مفصلاً مجسداً في السنة النبوية والقولية والعملية والتقريرية وقد تعددت هذه المناهج وهي:

المنهج الشمولي: فهو منهج يتميز بـ (الشمول) لحياة الإنسان كلها، طولاً وعرضاً وعمقاً. ونعني بالطول: الامتداد الزمني والرأسي، الذي يشمل حياة الإنسان من الميلاد إلى الوفاة، بل من مرحلة الجنينية إلى ما بعد الوفاة، ونعني بالعرض الامتداد الأفقي، الذي يشمل مجالات الحياة كلها، بحيث تسير معه الهداية النبوية في البيت، وفي السوق وفي المسجد، وفي الطريق، وفي العمل، وفي العلاقة مع الله، والعلاقة مع النفس، والعلاقة مع الأسرة، والعلاقة مع الآخرين مسلمين وغير مسلمين، وبل مع الإنسان والحيوان والجماد ونعني بالعمق: الامتداد في أغوار حياة الإنسان، فهي تشمل الجسم والعقل والروح، وتضم الظاهر والباطن، وتعم القول والعمل والنية.

المنهج المتوازن: وهو منهج يتميز كذلك بالتوازن، فهو يوازن بين الروح والجسم، وبين العقل والقلب، وبين الدنيا والآخرة، وبين المثال والواقع، وبين النظر والعمل، وبين الغيب والشهادة، وبين الحرية والمسؤولية. فهو منهج وسط؛ ولهذا كان - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إذا لمح من بعض أصحابه جنوحاً إلى الإفراط أو التفريط، ردهم بقوة إلى الوسط، وحذرهم من مغبة الغلو والتقصير. ولهذا أنكر على الثلاثة الذين سألوا عن عبادته - صَلَّى اللهُ

(1) البخاري، محمد إسماعيل (1419) الأدب المفرد، حققه وقابله على أصوله: سمير بن أمين الزهيري (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ص

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فكَأَنَّهُمْ تَقَالُوهَا، ولم تشبع نهمهم إلى التعب، وعزم أحدهم أن يصوم الدهر فلا يفطر، والآخر أن يقوم الليل فلا يرقد، والثالث أن يعتزل النساء، فلا يتزوج، وقال حين بلغه قالتهم: «[أَمَا وَاللَّهِ] إِنِّي لِأَحْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، [وَأُصَلِّي] وَأُزْفِدُ، وَأَتَزَوِّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي فَلَيْسَ مِنِّي» (2) وما رأى مبالغة عبد الله بن عمر في الصيام والقيام والتلاوة، رده إلى الاعتدال قائلاً: «[إِنَّ لِحَسْبِكَ] عَلَيْكَ حَقًّا (أي في الراحة) وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا (أي في النوم) وَ [إِنَّ لِرُؤُوحِكَ] عَلَيْكَ حَقًّا (أي: في الإمتاع والمؤانسة)، وَإِنَّ لِرُؤُوكَ عَلَيْكَ حَقًّا» (3) كَانَ حُلُقُهُ الْقُرْآنُ، أي: في الإكرام والمشاركة) يعني فأعط كل ذي حق حقه

المنهج الميسر: ومن خصائص هذا المنهج أنه يتميز أيضاً باليسر والسهولة والسماحة. فمن أوصاف هذا الرسول في كتب الأولين من التوراة والإنجيل: { يَا مُرْتَهُم بِالْمَعْرُوفِ وَبِنَهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ } [الأعراف: 157] فلا يوجد في سنة هذا النبي ما يجرح الناس في دينهم أو يرهقهم في دنياهم، بل هو يقول عن نفسه: « إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ » (4) يتأول قوله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } [الأنبياء: 107] وقال - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَذِّبًا، وَلَا مُتَعَذِّبًا، وَلَكِنِّي بَعَثْتَنِي مُعَلِّمًا مُبَشِّرًا» (5) وحينما بعث أبا موسى ومعاذًا إلى اليمن أوصاهما بوصية موجزة جامعة «يَسِّرًا وَلَا تُعَسِّرًا، وَبَشِيرًا وَلَا تُنْفِرًا، وَتَطَاوَعًا وَلَا تَحْتَلِفًا» (6) (7)

ثانيا: وظيفة السنة

قد أنزل الله القرآن الكريم على نبيه وأمره فيه في جملة ما أمره به أن يبينه للناس فقال تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ } [النحل: 44]، والذي أراه أن هذا البيان المذكور في هذه الآية الكريمة يشتمل على نوعين من البيان:

الأول: بيان اللفظ ونظمه وهو تبليغ القرآن وعدم كتمانها وأداؤه إلى الأمة كما أنزله الله - تبارك وتعالى - على رسوله - صلى الله عليه وسلم - وهو المراد بقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ } [المائدة: 67]، وقد قالت السيدة عائشة - رضي الله عنها - في حديث لها: " وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ

(2) البخاري، صحيح البخاري حديث رقم: 5063، ج7، ص2.

(3) البخاري، صحيح البخاري حديث رقم: 1975، ج3، ص39، والزور: الضيف ينظر: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج3، ص39.

(4) أبو بكر بن أبي شيبة، (1409) المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ط1) ج6، ص325.

(5) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم حديث رقم: 1478، ج2، ص1104.

(6) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم: 19699، ج32، ص472.

(7) د. القرضاوي، يوسف عبد الله، (1413)، كيف نتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر ط5) ص23.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ (8) ثم تلت الآية والآخ: بيان معنى اللفظ أو الجملة أو الآية الذي تحتاج الأمة إلى بيانه وأكثر ما يكون ذلك في الآيات المجملة أو العامة أو المطلقة فتأتي السنة فتوضح المجمال وتخصص العام وتقيد المطلق. وذلك يكون بقوله . صلى الله عليه وسلم . كما يكون بفعله وإقراره⁽⁹⁾

ثالثاً- واجب المسلمين نحو السنّة

من واجب المسلمين أن يعرفوا هذا المنهاج النبوي المفصل، بما فيه من خصائص الشمول والتكامل والتوازن والتيسير، وما يتجلى فيه من معاني الربانية الراسخة، والإنسانية الفارعة، والأخلاقية الأصيلة⁽¹⁰⁾ فالمسلم عليه بعض الواجبات تجاه السنة، فمن هذه الواجبات:
أولاً: اعتقاد حُجيتها:

إن أول ما يجب علينا تجاه السنة النبوية أن نعتقد حُجيتها، وأنها المصدر الثاني للتشريع بعد كتاب الله، والبُعديّة هنا في الفضل، أما عن الاحتجاج فحجية السنة كحجية الكتاب ومن واجبنا أن نعتقد أن كليهما وحي من عند الله عز وجل. فعن حسان بن عطية قال: "كان جبريل ينزل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن"⁽¹¹⁾ وقال تعالى: { وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا } [النساء:113]؛ ولذا عنون الخطيب - في "الكفاية" - بقوله: ما جاء في التسوية بين حكم كتاب الله وحكم سنة رسول الله . صلى الله عليه وسلم . ، وفي السنن عن المقدم بن معد يكرب أن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . قال: " أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ، أَلَا إِنِّي قَدْ أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ ، أَلَا لَا يَجِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ ، وَلَا لُقْطَةٌ مِنْ مَالٍ مُعَاهَدٍ ، إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا "⁽¹²⁾

ثانياً: عدم معارضتها بأراء الرجال وأذواقهم، والذب عنها وردّ شبهات المنافقين؛ فالواجب تقديم النقل على العقل، وفي الحقيقة ليس في السنة الصحيحة ما يعارض العقل الصحيح أو صريح المعقول وحيثما توهمنا التعارض

⁽⁸⁾ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم حديث رقم: 177، ج1، ص159.

⁽⁹⁾ الألباني، محمد ناصر الدين، (1404)، منزلة السنة في الإسلام - معالم وضوابط (الكويت: الدار السلفية ط4) ص6، 7.

⁽¹⁰⁾ د. القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص27.

⁽¹¹⁾ الزرقاني، شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني (بيروت: دار الكتب العلمية) ج8، ص459.

⁽¹²⁾ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص8.

في الظاهر فلنعلم -دون تردّد- أن الحق ما جاءت به السنة الصحيحة وأن العقل -لا محالة- سيدرك ذلك عاجلاً أو آجلاً⁽¹³⁾

ثالثاً: بذل الأسباب لحفظها من الضياع:

وحفظ السنة من الضياع أمر تكفل به رب العزة . تبارك وتعالى . حين قال : { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } [الحجر: 9] ، وكما اهتم الصحابة . رضوان الله عليهم . بحفظ كتاب الله . عز وجل . فكذا كانت عنايتهم شديدة بالسنة والمحافظة عليها، وكان سعيهم في حفظها من الضياع بوسيلتين، هما الحفظ والتدوين، ولكل منهما دوره في حفظ السنة.

رابعاً: الاجتهاد في تنقيتها من الكذب وتمييز صحيحها من ضعيفها:

وهذا الواجب -وهو تحقيق الحديث النبوي- وليس مطلوباً من المشتغلين بعلم الحديث أن يكفوا عن مواصلة جهودهم في هذا الشأن والاستفادة من مشايخه.

خامساً: تدارسها والسعي إلى نشرها وإحيائها وتبصير الناس بها:

فينبغي أن يشيع بيننا دراسة الحديث النبوي الشريف وفهمه، وليكن ذلك في بيوتنا وفي مساجدنا، ثم ينبغي لمن وعى ذلك أن يسعى في نشره وتبصير الناس به كما في الحديث الصحيح عند أبي داود والترمذي أن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . قال : 'نُصِّرَ اللَّهُ أُمَّرَأَةً سَمِعَتْ مِنَّا حَدِيثًا، فَبَلَّغَتْهُ كَمَا سَمِعَتْهُ، فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ' ⁽¹⁴⁾ ويلحق بذلك إحياء السنن المهجورة وحث الناس عليها، وإحياء السنن المهجورة هو المقصود في حديث رسول الله . صلى الله عليه وسلم : " مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ.." ⁽¹⁵⁾

فعلى المسلم مراعاة التدرج والرفق في إحياء هذه السنن، فبعض الناس قد يستنكرون -بشدة- بعض السنن بعدما قضوا دهرًا طويلاً من أعمارهم لم يسمعوا بها، وحينئذ ينبغي أن يكون موقفنا وسطاً بين طرفين، بين من يتجاهل هجران تلك السنة ويرى عدم المحاولة في هذه الحالة، ومن يريد تغيير هذا الهجران بشدة -أو على الفور- مهما أدى إليه من فتنة أو نفور أو وحشة بين الناس وحملة السنة، فالأول متفاعس عن القيام بدوره نحو السنة، والآخر أراد القيام بدوره، لكن دون فقه، كمن يبني قصراً ويهدم مِصرًا، فليس كل من ابتغى خيراً أقدم عليه دون نظر في العواقب، وإلا فكم أراد رسول الله . صلى الله عليه وسلم . وأصحابه فعل خير ولكن توقفوا دفعاً

⁽¹³⁾ د. مهدي يوسف العلام ، مقدمات في اصول فلسفة الدين: الفلسفة الدينية (طبعة 217) ص 7.

⁽¹⁴⁾ (الدارمي ، سنن الدارمي ج 1، ص 303)

⁽¹⁵⁾ (مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 1017 ج 2، ص 704)

لشر أو مفسدة أكبر، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة . رضي الله عنها : " يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْمُكَ حَدِيثٌ عَاهَدْتُهُمْ - قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ - بِكُفْرٍ، لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يُخْرَجُونَ " فَفَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ " (16)

وقال ابن مسعود - لما أكمل الصلاة خلف عثمان، وأنكر عليه فقبل له في ذلك، فقال: الخلاف شر (17) إلى غير ذلك من الأمثلة.

سادساً: التمسك بها والتزامها، علماً واعتقاداً، وعملاً وسلوكاً والتحلي بأخلاق أهلها:

وهذا هو المقصود لذاته من حفظ السنة ودراستها، فالعلم يراد للعمل وسعادة العبد في الدنيا والآخرة في التمسك بما في كتاب الله . تعالى . وسنة رسول الله . صلى الله عليه وسلم . ويلحق بها ما سنّه الخلفاء الراشدون لقوله صلى الله عليه وسلم: " أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي، فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْمُحَدَّثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ " (18) وقال صلى الله عليه وسلم: " خَلَفْتُ فِيكُمْ شَيْعَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي وَلَنْ يَنْفَرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ " (19)، وقال صلى الله عليه وسلم: " تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي " (20). فمن أعظم التمسك والعمل بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم الرجوع إليها مع كتاب الله تعالى عند التنازع وردّ الأمور إليها، لا إلى قوانين البشر، ولا يتحقق إيمان لأحد إذا لم يكن احتكامه للكتاب والسنة.

رابعاً: مبادئ أساسية للتعامُل مع السنّة:

ينبغي لمن يتعامل مع السنة النبوية، لكي ينفى عنها انتحال المبطلين وتحريف الغالين وتأويل الجاهلين أن يتشبث بعبء أمور ، تعتبر مبادئ أساسية في هذا المجال . .

(16) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 126 ج1، ص37

(17) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1408) الفتاوى الكبرى، (الناشر: دار الكتب العلمية، ط1) ج2، ص182.

(18) الدارمي، سنن الدارمي ج1، ص228.

(19) البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار، تحقيق: عادل بن سعد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1) ج15، ص385.

(20) الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم: 2641، ج5، ص26.

أولاً . أن يستوثق من ثبوت السنة وصحتها حسب الموازين العلمية الدقيقة التي وضعها الأئمة الأثبات، والتي تشمل السند والمتن جميعاً سواء كانت السنة قولاً أم فعلاً، أم تقريراً. ولا يستغني باحث هنا عن الرجوع إلى أهل الذكر والخبرة في هذا الشأن.

ثانياً . أن يحسن فهم النص النبوي، وفق دلالات اللغة، وفي ضوء سياق الحديث، وسبب وروده، وفي ظلال النصوص القرآنية والنبوية الأخرى وفي إطار المبادئ العامة.

ثالثاً . أن يتأكد من سلامة النص من معارض أقوى منه، من القرآن، أو أحاديث أخرى أوفر عدداً، أو أصح ثبوتاً، أو أوفق بالأصول وأليق بحكمة التشريع، أو من المقاصد العامة للشريعة، التي اكتسبت صفة القطعية؛ لأنها لم تؤخذ من نص واحد أو نصين بل أخذت من مجموعة من النصوص والأحكام أفادت . بانضمام بعضها إلى بعض . يقيناً وجزماً بثبوتها⁽²¹⁾

خامساً: السنة مصدراً للفقهاء والداعية

أولاً - السُّنَّةُ فِي مَجَالِ الْفِئَةِ وَالتَّشْرِيعِ:

إن السنة النبوية هي المصدر الثاني للفقهاء والتشريع بعد القرآن الكريم، وإليها يحتكم الفقهاء، وهي التي تفصل ما جاء مجملاً من أحكام القرآن الكريم وإن جل الأحكام . التي يدور عليها الفقه في شتى المذاهب المعتمدة . قد ثبتت بالسنة⁽²²⁾

فجميع فقهاء المسلمين، من مختلف المدارس، وشتى الأمصار، ممن له مذهب باق أو منقرض، متبوع أو غير متبوع كانوا يرون الأخذ بالسنة والاحتكام إليها، والرجوع إلى حكمها إذا تبينت لهم، جزءاً من دين الله، ولا يسعهم الخلاف عن أمرها، يستوي في ذلك المنتمي إلى مدرسة الرأي والمنتمي إلى مدرسة الحديث. أخرج البيهقي عن عثمان بن عمر قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى مَالِكٍ فَسَأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ لَهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَرَأَيْتَ؟ فَقَالَ مَالِكٌ: «... {فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: 63]»⁽²³⁾

وقد ورد عَنْ الرَّبِيعِ قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: "إِذَا وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِي خِلَافَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقُولُوا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَدَعُوا مَا قُلْتُمْ" ⁽²⁴⁾

(21) د. القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص 33، 34.

(22) جواد عفانة، (1434) تحذير الأمة من إساءة فهم السنة، تعقيب على كتاب القرضاوي "المرجعية العليا في الإسلام" (طبعة ثانية) ص 74، 75.

(23) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، المدخل إلى السنن الكبرى تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ص 200.

(24) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1409) مفتاح اللجنة في الاحتجاج بالسنة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط3) ص 49

وعليه فيجب الوصل بين الحديث والفقه فإذا كانت السنة مصدرًا أساسًا للفقه، كان من الواجب على الفقهاء أن يتعمقوا في علم الحديث، كما على المحدثين أن يتقنوا علم الفقه، وكان من الفجوات العلمية التي يجب أن تسد: الفجوة بين المشتغلين بالفقه، والمشتغلين بالحديث (25)

ثانيا: السنة في مجال الدعوة والتوجيه

إن السنة هي المورد الذي لا ينضب يستمد منه الداعية فكره، وأسلوبه ويجب التحري عند الاستشهاد بالأحاديث وعدم التساهل في رواية الضعيف والموضوع من الأحاديث لترقيق القلوب فالسنة النبوية . بعد القرآن الكريم . هي المورد الذي لا ينضب ، والكنز الذي لا ينفد ، ليستمد منه المرَبِّي أو الموجه أو الداعية في خطبته إذا خطب ، وفي موعظته إذا وعظ ، وفي درسه إذا درس، وفي ترتيبه إذا ربي (26)

ويجب على الداعية أن يتحرى عند إيراد الحديث مستشهدًا به على معنى من المعاني، أو قيمة من القيم ، أو موقف من المواقف ، وهذا في الواقع واجب أهل العلم جميعًا: أن يعتمدوا على المصادر الموثقة، وأن يحرروا ثقافتهم من الأحاديث الواهية والمنكرة والموضوعة والتي لا أصل لها (27)

المبحث الثاني: ضوابط التعامل مع السنة

أولاً: فهم السنة في ضوء القرآن، فالسنة النبوية هي شارحة القرآن الكريم ومفصلته، وهي البيان النظري والتطبيق العملي له، ومهمة الرسول . صلى الله عليه وسلم . أن يبين للناس ما نزل إليهم، ولا يمكن للبيان أن يناقض المبين، ولا للفرع أن يناقض الأصل. ولهذا لا توجد سنة صحيحة ثابتة تعارض محكمات القرآن وبيناته الواضحة، وإذا ظن بعض الناس وجود ذلك، فمن الواجب لكي تفهم السنة فهماً صحيحاً، وبعيداً عن التحريف والانتحال وسوء التأويل . أن تفهم في ضوء القرآن، وفي دائرة توجيهاته الربانية، والمقطوع بصدقها إذا أخبرت، وعدلها إذا حكمت، {وَمَتَّ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [الأنعام: 115]. فالقرآن هو روح الوجود الإسلامي، وأساس بنيانه، وهو بمثابة الدستور الأصلي، الذي ترجع إليه كل القوانين في الإسلام فهو أبوها وموئلتها. والسنة النبوية هي شارحة هذا الدستور ومفصلته ؛ ولهذا كان حديث (الغرانيق) المزعوم مردوداً بلا ريب، لأنه مناف للقرآن، ولا يتصور أن يجيء في سياق يندد فيه القرآن بالآلهة المزيفة حيث يقول: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ، تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ، إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ}

(25) د. القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص 54، 55، 56.

(26) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحلیم محمود، ود. محمود بن الشریف (القاهرة: دار المعارف) ج1، ص79.

(27) د. القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص 61، 67.

[النجم: 19 - 23] فكيف يعقل أن يدخل في سياق هذا الإنكار والتنديد بالأصنام كلمات تمدحهن، وتقول: «تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعُلَا ، وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَكُرْبَى»؟! (28)

وكان حديث «شَاوِرُوهُنَّ وَخَالِفُوهُنَّ» (29) في شأن النساء باطلاً مكذوباً؛ لأنه مناف لقوله تعالى في شأن الوالدين مع رضييهما {فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} [البقرة: 233] وإذا اختلفت أفهام الفقهاء أو الشراح في الاستنباط من السنن فأولاهما وأسعدها بالصواب ما أيده القرآن (30) ثانياً: جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد : فإنه من اللازم لفهم السنة فهما صحيحا، أن تجمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد بحيث يُرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويُفسر عامها بخاصها، فمن اللازم لفهم السنة فهماً صحيحاً: أن تجمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد، بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها. وبذلك يتضح المعنى المراد منها ، ولا يضرب بعضها ببعض. وإذا كان من المقرر أن السنة تفسر القرآن الكريم، وتبينه، بمعنى أنها تُفَصِّلُ مُجْمَلَهُ ، وَتُقَسِّرُ مُبْهَمَهُ، وَتُخَصِّصُ عُمُومَهُ، وَتُقَيِّدُ إِطْلَاقَهُ، فأولى ثم أولى أن يراعى ذلك في السنّة بعضها مع بعض، ومن ذلك الأحاديث التي وردت في إسبال الإزار، وتشديد الوعيد عليه. وهو ما استند إليه كثير من الشباب المتحمس في شدة الإنكار على من لم يقصر ثوبه إلى ما فوق الكعبين. وبالغوا في ذلك حتى أوشكوا أن يجعلوا تقصير الثوب من شعائر الإسلام، أو فرائضه العظام. وإذا نظروا إلى عالم أو داعية مسلم لا يقصر ثوبه كما يفعلون، رموه في أنفسهم. وربما علانية. بقلة الدين! ولو رجعوا إلى مجموع الأحاديث المتصلة بهذه القضية، وَرَدُّوا بعضها إلى بعض في ضوء نظرة شاملة لمقاصد الإسلام من المكلفين في شؤون الحياة العادية، لعرفوا المقصود من الأحاديث في هذا المقام، ولخففوا من غلوائهم، ولم يركبوا متن الشطط، ولم يُضَيِّقُوا على الناس في أمر وَسَّعَ اللهُ عليهم فيه. انظر ما رواه مسلم عَنْ أَبِي دَرٍّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْمَنَانُ الَّذِي لَا يُعْطِي شَيْئًا إِلَّا مِنْهُ، وَالْمَنْفِقُ سِلْعَتُهُ (31) فما المراد بالمسبل هنا؟ هل هو كل من أطال إزاره ولو كان ذلك على سبيل العادة التي عليها قومه، دون أن يكون من قصده كِبَرٌ أَوْ حَيْلَاءٌ؟ بما شهد لذلك الحديث الذي ورد في " صحيح البخاري " من حديث أبي هريرة: «مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَفِي

(28) قد بين الشيخ الألباني أن القصة باطلة سنداً ومتناً ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين (1417) نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق (الناشر: المكتب الإسلامي، ط3) ص35.

(29) الحديث لا أصل له ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين (1412) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (السعودية: دار المعارف، ط1) ج1، ص627.

(30) ابن العربي، محمد بن عبد الله، (1424) أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية ط3) ج2، ص286، د. القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص93. 95
(31) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 106 ج1 ص102

النَّارِ»⁽³²⁾ وورد في " النسائي " بلفظ «مَا تَحْتَ الكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فِي النَّارِ»⁽³³⁾ والمعنى: ما كان دون الكعبين من قدم صاحب الإزار المسبل ، فهو في النار ، عقوبة له على فعله، فكفى بالثوب عن بدن لا بسه⁽³⁴⁾ ولكن الذي يقرأ جملة الأحاديث الواردة في هذا الموضوع يتبين له ما رجحه النووي وابن حجر وغيرهما: أن هذا الإطلاق محمول على ما ورد من قيد (الخِيَلَاءِ) فهو الذي ورد فيه الوعيد بالاتفاق⁽³⁵⁾ ولنقرأ هنا ما ورد في الصحيح من هذه الأحاديث. روى البخاري في (بَابُ مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ مِنْ غَيْرِ خِيَلَاءٍ) من حديث عبد الله بن عمر ، عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، قال: «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءً لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أَحَدَ شِقْمِي إِزَارِي يَسْتَرْجِي، إِلَّا أَنْ أْتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ! فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَسْتَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خِيَلَاءً»⁽³⁶⁾ وروى في الباب نفسه من حديث أبي بكرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَسَفَتِ الشَّمْسُ وَخُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَامَ يَجْرُ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجَلًا، حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ ... «⁽³⁷⁾ وروى في (بَابُ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنْ خِيَلَاءٍ) عن أبي هريرة: أن رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال: «لَا يَنْظُرُ اللهُ [يَوْمَ الْقِيَامَةِ] إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا»⁽³⁸⁾ وعن أبي هريرة أيضًا قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ، تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ، مُرَجِّلٌ جُمَّتَهُ، إِذْ حَسَفَ اللهُ بِهِ، فَهُوَ يَتَجَلَّجَلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽³⁹⁾ وعن ابن عمر . ونحوه عن أبي هريرة أيضًا: «[بَيْنَمَا] رَجُلٌ يَجْرُ إِزَارَهُ، إِذْ حَسِفَ بِهِ، فَهُوَ يَتَجَلَّجَلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽⁴⁰⁾ وقد روى مسلم حديث أبي هريرة هذا والذي قبله، وروى حديث ابن عمر من جملة طرق منها سَعَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأُذُنِي هَاتَيْنِ، يَقُولُ: «مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ، فَإِنَّ اللهُ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽⁴¹⁾، ففي الرواية ذكر قيد (الخِيَلَاءِ) بطريق الحصر الصريح (لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ) فلم يدع مجالاً لتأول . والإمام النووي ، في شرح حديث (المسبيل إزاره) . وهو رجل لا يتهم بالتساهل، بل هو أميل إلى الأخذ بالعزائم والأحوط كما يعرف الدارسون يقول: وأما قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - (المسبيل إزاره)

⁽³²⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5787 ج7ص141

⁽³³⁾ النسائي، أحمد بن شعيب، (1406)المتجني من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة(حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2) حديث رقم:

5330 ج8ص207

⁽³⁴⁾ ابن حجر، فتح الباري، ج10ص257

⁽³⁵⁾ ابن حجر، فتح الباري، ج10ص257

⁽³⁶⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5784 ج7ص141

⁽³⁷⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5785 ج7ص141

⁽³⁸⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5788 ج7ص141

⁽³⁹⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5789 ج7ص141

⁽⁴⁰⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5790 ج7ص141

⁽⁴¹⁾ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 2085 ج3ص1652

فمعناه المرخي له الجار طرفه خيلاء ، كما جاء مفسراً في حديث الآخر «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ، [يَوْمَ الْقِيَامَةِ]، إِلَى مَنْ يَجْرُ ثَوْبُهُ خِيَلَاءً» وَالْخِيَلَاءُ: الْكِبْرُ: وهذا التقييد بالجر خيلاء يخص عموم المسبل إزاره ويدل على المراد بالوعيد من جره خيلاء ، وقد رخص النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في ذلك لأبي بكر الصديق - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وقال: لست منهم إذ كان جره لغير الخيلاء(42) . وقال الحافظ ابن حجر في شرحه للأحاديث التي رواها البخاري في الوعيد على إسبال الإزار وجر الثوب: وَفِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ: أَنَّ إِسْبَالَ الْإِزَارِ لِلْخِيَلَاءِ كَبِيرَةٌ وَأَمَّا الْإِسْبَالُ لِغَيْرِ الْخِيَلَاءِ فَظَاهِرُ الْأَحَادِيثِ تَحْرِيمُهُ أَيْضًا لَكِنْ اسْتِدْلَالٌ بِالتَّقْيِيدِ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ بِالْخِيَلَاءِ عَلَى أَنَّ الْإِطْلَاقَ فِي الرَّجْرِ الْوَارِدِ فِي ذِمِّ الْإِسْبَالِ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هُنَا فَلَا يَجْرُ الْجُرُّ وَالْإِسْبَالُ إِذَا سَلِمَ مِنَ الْخِيَلَاءِ. قَالَ الْحَافِظُ الْفَقِيهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: " مَفْهُومُهُ أَنَّ الْجُرَّ لِغَيْرِ الْخِيَلَاءِ لَا يَلْحَقُهُ الْوَعِيدُ، إِلَّا أَنَّ جَرَّ الْقَمِيصِ وَغَيْرِهِ مِنَ الثِّيَابِ مَذْمُومٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ " (43)

يؤكد هذا الاتجاه في تقييد الإسبال المتنوع عليه بقصد الخيلاء: أن الوعيد المذكور في الأحاديث وعيد شديد ، حتى جعل (المسبل) أحد ثلاثة «لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» وحتى إن النبي - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ليكرر ذلك الوعيد ثلاثاً ، مما جعل أبا ذر من هول الوعيد المتكرر يقول: «خَابُوا وَخَسِرُوا!، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟!» وهذا كله يدل على أن عملهم من موبقات الذنوب ، وكبائر المحرمات. وهذا لا يكون إلا في الأشياء التي تمس (المصالح الضرورية) التي جاءت الشريعة لإقامتها والحفاظ عليها: في الدين والنفس والعقل والعرض والنسب والمال. وهي المقاصد الأساسية لشريعة الإسلام. ومجرد تقصير إزار أو ثوب هو داخل في باب (التحسينات) التي تتعلق بالأداب والمكملات ، التي بها تجمل الحياة، وترقى الأذواق، وتعمق مكارم الأخلاق ، أما سباله وتطويله . فأمر اللباس يخضع في كلفيته وصورته إلى أعراف الناس وعاداتهم ، التي تختلف أحياناً باختلاف الحر والبرد ، والغنى والفقر ، والقدرة والعجز ، ونوع العمل ، ومستوى المعيشة ، وغير ذلك من المؤثرات. والشارع هنا يخفف عن الناس القيود ، ولا يتدخل لا في حدود معينة لمنع مظاهر السرف والترف في الظاهر ، أو قصد البطر والخيلاء في الباطن ، ونحو ذلك مما هو مفصل في موضعه ومن هنا كان للعادة حكمها وللاصطلاح تأثيره كما قال الحافظ العراقي. والخروج على العادة أحياناً يجعل صاحبه مظنة الشهرة، وثياب الشهرة مذمومة في الشرع أيضاً. فالخير في الوسط. على أن من قصد بتقصيره ثوبه اتباع السنة، والبعد عن مظنة الخيلاء ، والخروج من خلاف العلماء ، والأخذ بالأحوط ، فهو مأجور على ذلك. - إن شاء الله. ، وعلى ألا يلزم بذلك كل الناس، ولا يبالغ في النكير على ترك ذلك، ممن اقتنع بقول من ذكرنا من

(42) النووي ، محيي الدين يحيى بن شرف (1392) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ط2) ج2ص116

(43) ابن حجر، فتح الباري، ج10ص263

الأئمة والشراح المحققين. ولكل مجتهد نصيب ولكل أمرئ ما نوى. إن الاكتفاء بظاهر حديث واحد، دون النظر في سائر الأحاديث وسائر النصوص المتعلقة بموضوعه، كثيراً ما يوقع في الخطأ، ويبعد عن جادة الصواب، وعن المقصود الذي سيق له الحديث⁽⁴⁴⁾

ثالثاً: الجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث: الأصل في النصوص الشرعية الثابتة ألا تتعارض؛ لأن الحق لا يعارض الحق، فإذا افترض وجود تعارض، فإنما هو في ظاهر الأمر لا في الحقيقة والواقع، فإذا أمكن إزالة التعارض بالجمع والتوفيق بين النصين بدون تعسف، بحيث يعمل بكل منهما فهو أولى من الترجيح بينهما، لأن الترجيح يعني إهمال أحد النصين، وتقديم الآخر عليه

فالأصل في النصوص الشرعية الثابتة: ألا تتعارض؛ لأن الحق لا يعارض الحق. فإذا افترض وجود تعارض، فإنما هو في ظاهر الأمر لا في الحقيقة والواقع وكان علينا أن نزيل هذا التعارض المدعى. وإذا أمكن إزالة التعارض بالجمع والتوفيق بين النصين، بدون تحل واعتساف بحيث يعمل بكل منهما، فهو أولى من اللجوء إلى الترجيح بينهما؛ لأن الترجيح يعني إهمال أحد النصين، وتقديم الآخر علي الجمع مُقَدَّمٌ عَلَى التَّرْجِيحِ: فهذا من الأمور المهمة لحسن فهم السنّة: التوفيق بين الأحاديث الصحيحة التي تتعارض ظواهرها، وتختلف. لأول وهلة. معاني متونها، والجمع بين بعضها وبعض، ووضع كل منها في موضعه الصحيح، بحيث تأتلف، ولا تختلف، وتتكامل ولا تتعارض. وإنما قلنا: (الأحاديث الصحيحة)، لأن الضعيفة والواهية، لا تدخل في هذا المجال، ولا نطالب بالجمع بينها وبين الثابت الصحيح، إذا تعارض معها، إلا من باب التنازل والتبرع ولهذا رد العلماء المحققون حديث أم سلمة، عند أبي داود والترمذي، الذي يحرم على المرأة رؤية الرجل ولو كان أعمى «أَفَعَمَيَاوَانِ أَنْتُمَا؟» بحديث عائشة أم المؤمنين، وحديث فاطمة بنت قيس وكلاهما في الصحيح: فَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَعِنْدَهُ مَيْمُونَةُ فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَدَخَلَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ بَعْدَ مَا أُمِرْنَا بِالْحِجَابِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اِحْتَجِبَا مِنْهُ»، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ هُوَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «أَفَعَمَيَاوَانِ أَنْتُمَا، أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ!؟»⁽⁴⁵⁾

والحديث. وإن صححه الترمذي. ففي سنده نَبَهَانُ مولى أم سلمة وهو مجهول لم يوثقه غير ابن حبان، ولذا ذكره الذهبي في "المغني" في الضعفاء. وهذا الحديث معارض بما في "الصحيحين"، مما يدل على جواز نظر المرأة إلى الأجنبي، فعن عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قالت: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى

(44) د. القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص 103. 108

(45) أبو داود، سنن أبي داود حديث رقم: 4112 ج 4 ص 63

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبْشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ»⁽⁴⁶⁾

قال القاضي عياض: "فيه جوازُ نظرِ النساءِ إلى الرجالِ الأجانبِ، لكنَّهُ إنما يُكرهُهُنَّ النَّظْرُ إلى المحاسِنِ، والاستِئذانِ بِذَلِكَ ومن تراجم البخاري على هذا الحديث، (بابُ نظرِ المرأةِ إلى الحبشِ ونحوهِمْ مِنْ غَيْرِ رِيبةٍ)⁽⁴⁷⁾ يؤكد ذلك ما رواه [مسلم] من حديث فاطمة بنت قيس أن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال لها:

عندما طلقت طلاقاً باتاً: اغتدي عند ابن أم مكتوم، فإنه رجلٌ أعمى تضعين ثيابك»⁽⁴⁸⁾

وكان أشار عليها أولاً أن تعتد عند أم شريك ثم قال: «تلك امرأةٌ يعشأها أصحابي، اغتدي عند ابن أم مكتوم ...» فلا يقاوم حديث أم سلمة بما فيه من ضعف هذه الأحاديث الصحاح. على أنه يجوز. من باب التنازل والتبرع. محاولة التوفيق بين الحديث الضعيف والحديث الصحيح وإن لم يكن ذلك واجباً. ولهذا قال الإمام القرطبي وغيره في حديث أم سلمة المذكور: وَعَلَى تَفْدِيرِ صِحَّتِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - تَغْلِيظٌ عَلَى أَزْوَاجِهِ لِحُرْمَتِهِنَّ كَمَا غُلِّظَ عَلَيْهِنَّ أَمْرُ الْحُجَابِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ أَبُو دَاوُدَ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَئِمَّةِ. وَبَقِيَ مَعْنَى الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ الثَّابِتِ وَهُوَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ أَنْ تَعْتَدَ فِي بَيْتِ أُمِّ شَرِيكِ، ثُمَّ قَالَ: (تلك امرأةٌ يعشأها أصحابي اغتدي عند ابن أم مكتوم فإنه رجلٌ أعمى تضعين ثيابك ولا يراك. قال القرطبي: قد استدلل بعض العلماء بهذا الحديث على أن المرأة يجوز لها أن تطلع من الرجل على ما لا يجوز للرجل أن يطلع من المرأة كالرأس ومعلق الفُرط، وأما العورة فلا وإنما أمرها بالانتقال من بيت أم شريك إلى بيت ابن أم مكتوم لأن ذلك أولى بها من بقائها في بيت أم شريك، إذ كانت أم شريك مؤثرةً بكثرة الداخل إليها، فيكثر الرأي لها، وفي بيت ابن أم مكتوم لا يراها أحد، فكان إمساك بصرها عنه أقرب من ذلك وأولى، فرخص لها في ذلك، والله أعلم»⁽⁴⁹⁾

أَحَادِيثُ زِيَارَةِ النِّسَاءِ الْقُبُورِ:

ومثال ذلك الأحاديث التي تزجر النساء عن زيارة المقابر، مثل حديث أبي هريرة، «أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ»⁽⁵⁰⁾ وَوَيَ أَيْضًا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ بَلْفِظِ «زَائِرَاتِ الْقُبُورِ»⁽⁵¹⁾ يؤكد ذلك ما

⁽⁴⁶⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 5236 ج7ص38

⁽⁴⁷⁾ ابن حجر، فتح الباري، ج2ص445

⁽⁴⁸⁾ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 1480 ج2ص1115

⁽⁴⁹⁾ القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (1384) الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية ط2) ج12ص228

⁽⁵⁰⁾ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل حديث رقم: 8452 ج14ص165

⁽⁵¹⁾ الألباني، محمد ناصر الدين، (1405) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل إشراف: زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2) ج3ص211

جاء من الأحاديث في منع النساء من اتباع الجنائز، فيؤخذ منها بفحوى الخطاب منع زيارة القبور. وفي مقابل هذه الأحاديث أحاديث أخرى يفهم منها الإذن بزيارتها للنساء كالرجال. منها: في قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «كُنْتُ قَدْ هَيَّيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَرُزُّوْهَا» (52)

فيدخل النساء تحت هذا الإذن العام بالزيارة. ومنها: ما رواه مسلم عن عَائِشَةَ قَالَتْ: كَيْفَ أَقُولُ لَهُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ (تعني: إذا زرت القبور) قَالَ: «قُولِي: السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَيَرْحَمُ اللهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لِلْآحِقُونَ» (53)

ومنها: ما رواه الشيخان عن أنس: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَرَّ بِامْرَأَةٍ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرِ، فَقَالَ: «اتَّقِي اللهُ وَاصْبِرِي»، فَقَالَتْ: إِلَيْكَ عَيْتِي، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَبِّ بِمُصِيبَتِي، وَلَمْ تَعْرِفْهُ...» (54)

فأنكر عليها الجزع ولم ينكر الزيارة. وَمِنْهَا: مَا رَوَاهُ الْحَاكِمُ: أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَتْ تَزُورُ قَبْرَ عَمِّهَا حَمْرَةَ كُلِّ جُمُعَةٍ فَتُصَلِّي وَتَبْكِي عِنْدَهُ « (55) ومع أن هذه الأحاديث الدالة على الإذن أصح وأكثر من الأحاديث الدالة على المنع فإن الجمع والتوفيق بينها ممكن، وذلك يحمل (اللَّعْنُ) المذكور في الحديث كما قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: «اللَّعْنُ الْمَذْكُورُ فِي الْحَدِيثِ إِنَّمَا هُوَ لِلْمُكْتَبِرَاتِ مِنَ الزِّيَارَةِ لِمَا تَقْتَضِيهِ الصِّيغَةُ (زَوَارَاتٍ) مِنَ الْمِبَالِغَةِ، وَلَعَلَّ السَّبَبَ مَا يُفْضِي إِلَيْهِ ذَلِكَ مِنْ تَضْيِيعِ حَقِّ الزَّوْجِ وَالتَّبَرُّجِ، وَمَا يَنْشَأُ مِنَ الصِّيَاحِ (العويل) وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَقَدْ يُقَالُ: إِذَا أَمِنَ جَمِيعَ ذَلِكَ فَلَا مَانِعَ مِنَ الْإِذْنِ لَهُنَّ؛ لِأَنَّ تَذَكُّرَ الْمَوْتِ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ» (56)

قال الشوكاني: «وَهَذَا الْكَلَامُ هُوَ الَّذِي يَنْبَغِي اعْتِمَادُهُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ أَحَادِيثِ الْبَابِ الْمُتَعَارِضَةِ فِي الظَّاهِرِ» (57)

وإذا لم يمكن الجمع بين الحديثين المتعارضين، أو الأحاديث المتعارضة في ظواهرها، فيلجأ إلى الترجيح بينها، فيرجع أحدها على غيره بأحد المرجحات التي ذكرها العلماء، وقد عددها الحافظ السيوطي في كتابه "

(52) الحاكم ، محمد بن عبد الله ، (1411) المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، ج1، ص530.

(53) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 974 ج2 ص669

(54) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 1283 ج2 ص79

(55) الحاكم ، المستدرک علی الصحیحین، ج1، ص533

(56) ابن حجر، فتح الباري ج3 ص149

(57) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (1413)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي(مصر: دار الحديث، ط1) ج4، ص135.

تدريب الرواي على تقريب النووي " فبلغت أكثر من مائة. وهذا الموضوع . التعارض والترجيح . من الموضوعات الهامة ، التي تدخل في نطاق أصول الفقه وأصول الحديث ، وعلوم القرآن(58)
رابعاً: فهم الأحاديث في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها:

فإن النظر إلى سياق الحديث والملابسات والأسباب تساعد على سداد الفهم واستقامته لمن وفقه الله. ومن حسن الفقه للسنة النبوية: النظر في الأحاديث التي بنيت على أسباب خاصة، أو ارتبطت بعلّة معينة منصوص عليها في الحديث أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث، وفي نفس الوقت يحذر من تحكيم العقول في النصوص، والتوسع في تأويل الأحاديث، والكلام عن مصالح متوهمة يراها بعض المعاصرين

فمن حسن الفقه للسنة النبوية: النظر فيما بني من الأحاديث على أسباب خاصة أو ارتبط بعلّة معينة، منصوص عليها في الحديث أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث. فالناظر المتعمق يجد أن من الحديث ما بني على رعاية ظروف زمنية خاصة ليحقق مصلحة معتبرة ، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة، في ذلك الوقت. ومعنى هذا أن الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاقماً وَدَائِمًا، ولكنه . عند التأمل . مبني على علّة ، ويزول بزوالها ، كما يبقى ببقائها. وهذا يحتاج إلى فقه عميق، ونظر دقيق، ودراسة مستوعبة للنصوص، وإدراك بصير لمقاصد الشريعة، لا بد لفهم الحديث فَهْمًا سَلِيمًا دَقِيقًا، من معرفة الملابسات التي سيق فيها النص، وجاء بياناً لها وعلاجاً لظروفها، حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة ولا يتعرض لشطحات الظنون، أو الجري وراء ظاهر غير مقصود ومما لا يخفى أن علماءنا، قد ذكروا أن مما يعين على حسن فهم القرآن معرفة أسباب نزوله ، فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره ، كانت أسباب ورود الحديث أشد طلباً. ذلك أن القرآن بطبيعته عام وخالد، وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفصيلات وأما السنة فهي تعالج كثيراً من المشكلات الموضوعية والجزئية والآنية، وفيها من الخصوص والتفصيل ما ليس في القرآن. فلا بد من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام ، وما هو مُؤَقَّتٌ وما هو خالد وما هو جُزْئِيٌّ ، وما هو كلي، فلكل منها حكمه، والنظر إلى السياق والملابسات والأسباب تساعد على سداد الفهم ، واستقامته لمن وفقه الله

مثال ذلك: حديث: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»(59)

(58) د. القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص113.117

(59) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 2363 ج4 ص1836

الذي يتخذ منه بعض الناس تكأة للتهرب من أحكام الشريعة في المجالات الاقتصادية والمدنية والسياسية، ونحوها؛ لأنها - كما زعموا - من شُؤُونِ دُنْيَانَا، ونحن أعلم بما وقد وكلها الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إلينا!! فهل هذا ما يعنيه هذا الحديث الشريف؟ كلاً. فإن مما أرسل الله به رسله ، أن يضعوا للناس قواعد العدل، وموازن القسط، وضوابط الحقوق والواجبات في دنياهم، حتى لا تضطرب مقاييسهم، وتتفرق بهم السبل، كما قال تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد: 25] ومن هنا جاءت نصوص الكتاب والسنة التي تنظم شؤون المعاملات من بيع وشراء وشركة ورهن وإجارة وقرض، وغيرها، وأن أطول آية في كتاب الله، نزلت في تنظيم كتابة «الديون»: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ... } [البقرة: 282] والحديث «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» يفسره سبب وروده، وهو قصة تأبير النخل، وإشارته - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عليهم برأي ظني يتعلق بالتأبير، وهو ليس من الزراعة، وقد نشأ بواد غير ذي زرع، فظنه الأنصار وحيًا ، أو أمرًا دينيًا ، فتركوا التأبير ، فكان تأثيره سببًا على الثمرة ، فقال: «إِنَّمَا ظَنَنْتُمْ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ» ... إلى أن قال: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» .. فهذه هي قصة الحديث. أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ: ونضرب مثلا آخر بحديث «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ». [قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَمْ؟ قَالَ: «لَا تَرَأَى نَارَاهُمَا» (60) فقد يفهم منه البعض تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة، ومع تعدد الحاجة إلى ذلك في عصرنا، للتعلم، والتداوي ، والعمل، وللتجارة، وللسفارة ، ولغير ذلك ، وخصوصًا بعد أن تقارب العالم حتى غدا كأنه (قرية كبرى) كما قال أحد الأدباء! فالحديث . كما ذكر العلامة رشيد رضا . ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لنصرته، رواه أهل السنن . أما أبو داود فرواه من حديث جرير بن عبد الله وذكر أن جماعة لم يذكروا جريرًا أَيُّ رَوَاهُ مُرْسَلًا ، وهو الذي اقتصر عليه النسائي ، وأخرجه الترمذي مُرْسَلًا ، وقال: هذا أصح ، ونقل عن البخاري تصحيح المرسل . ولكنه لم يخرج في " صحيحه " ولا هو على شرطه . والاحتجاج بالمرسل فيه الخلاف المشهور في علم الأصول ، ولفظ الحديث: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَرِيَّةً إِلَى خَنْعَمٍ فَأَعْتَصَمَ نَاسٌ بِالسُّجُودِ، فَاسْرَعَ فِيهِمُ الْقَتْلُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ (أَيُّ الدِّيَةِ) وقال: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَمْ؟ قَالَ: «لَا تَرَأَى نَارَاهُمَا..» «فجعل لهم نصف الدية وهم مسلمون، لأنهم أعانوا على أنفسهم، وأسقطوا نصف حقهم بإقامتهم بين المشركين المحاربن لله ولرسوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَشَدَّدَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْإِقَامَةِ الَّتِي يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا مِثْلُ ذَلِكَ

(60) أبو داود، سنن أبي داود حديث رقم: 2645 ج3 ص45

من القعود عن نصر الله ورسوله ، والله تعالى يقول في أمثال هؤلاء: { وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ } [الأنفال: 72] فنفي الله تعالى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذا كانت الهجرة واجبة، فمعنى قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ» أي بريء من دمه إذا قتل؛ لأنه عَرَّضَ نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين لدولة الإسلام. ومعنى هذا: أنه إذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص، وانتفت العلة الملحوظة من ورائه مِنْ مَصْلَحَةٍ تُجْلَبُ، أَوْ مَفْسَدَةٍ تُدْفَعُ، فالمفهوم أن ينتفي الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص، فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدَمًا⁽⁶¹⁾

سادسا: التفريق بين الحقيقة والمجاز في فهم الحديث

العربية لغة للمجاز فيها نصيب موفور، والمجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علوم البلاغة، والرسول الكريم أبلغ من نطق بالضاد وكلامه تنزيل من التنزيل، فلا عجب أن يكون في أحاديثه الكثير من المجازات، المعبرة عن المقصود بأروع صورة. والمراد بالمجاز هنا: ما يشمل المجاز اللغوي والعقلي، والاستعارة والكناية، والاستعارة التمثيلية ، وكل ما يخرج باللفظ أو الجملة عن دلالتها المطابقة الأصلية. وإنما يعرف المجاز في الكلام بالقرائن الدالة عليه، سواء كانت قرائن مقالية أم حالية. ومن ذلك ما ينسب فيه الكلام والحوار إلى الحيوانات والطيور والجمادات والمعاني. كقولهم: قِيلَ لِلشَّخْمِ (أي للسمن): أَيْنَ تَدْهَبُ؟ قَالَ: أُفَوِّمُ الْعَوْجَ أَيُّ أَدَارِي الْعُيُوبَ الْجِسْمِيَّةَ الَّتِي تَظْهَرُ بِالنَّحَافَةِ وَحَمَلِ الْكَلَامِ عَلَى الْمَجَازِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ يَكُونُ مَتَعِينًا وَإِلَّا زَلَّتِ الْقَدَمُ وَسَقَطَ الْمَرْءُ فِي الْعَلَطِ. وحين قال الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لنسائه من أمهات المؤمنين: «أَسْرَعُكُمْ لِحُوقًا بِي أَطْوَلُكُمْ يَدًا»⁽⁶²⁾ حملنه على طول اليد الحقيقي المعهود قَالَتْ عَائِشَةُ: فَكُرِّمَ يَتَطَاوَلْنَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُنَّ - أَيْتُهُنَّ أَطْوَلُ يَدًا؟! بل في بعض الأحاديث أنهن أخذن (قصبه) لقياس أي الأيدي أطول؟! والرسول لم يقصد ذلك، إنما قصد طول اليد في الخير، وبذل المعروف. وهذا ما صدقه الواقع ، فكانت أول نسائه لِحُوقًا به هي زينب بنت جحش ، كانت امرأة صناعًا، تعمل بيدها وتتصدق وهذا كما يقع في السنة يقع في القرآن، وقد وقع لعدي بن حاتم هذا النوع من الخطأ في فهم قوله تعالى في شأن الصيام: { قَالَانَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَعُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ } [البقرة: 187] روى البخاري عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ { وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ... } [البقرة: 187] عمدت إلى عقالين: أحدهما أسود، والآخر أبيض، قال: فجعلتهما تحت وسادتي ، قال فجعلت

(61) د. القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص 127. 128

(62) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، حدیث رقم: 6776 ج 4 ص 26

أَنْظِرْ إِلَيْهِمَا ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لِي الْأَبْيَضُ مِنَ الْأَسْوَدِ أَمْسَكْتُ ، فَلَمَّا أَصْبَحْتَ غَدَوْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَخْبَرْتَهُ بِالَّذِي صَنَعْتُ ، فَقَالَ : «إِنَّ وَسَادَكَ إِذَا لَعْرِيضٌ أَنْ كَانَ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ ، وَالْأَسْوَدُ تَحْتَ وَسَادَتِكَ»⁽⁶³⁾

ومعنى (إِنَّ وَسَادَكَ إِذَا لَعْرِيضٌ) أي إن كان ليسع الخيطين: الأسود، والأبيض، المرادين من الآية تحته، فإنهما بياض النهار وسواد الليل، فيقتضي أن يكون بعرض المشرق والمغرب⁽⁶⁴⁾ ولنأخذ مثلاً لذلك: حديث الشيخين عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ، عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، قَالَ : «اشْتَكَّتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ : رَبِّ أَكَلْتُ بَعْضِي بَعْضًا! ، فَأَذِنَ لَهَا بِنَفْسَيْنِ : نَفْسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفْسٍ فِي الصَّيْفِ ، فَأَشَدُّ مَا بَجِدُونَ مِنَ الْحَرِّ ، وَأَشَدُّ مَا بَجِدُونَ مِنَ الزَّمْهَرِيرِ»⁽⁶⁵⁾

فطلبة المدارس في عصرنا يدرسون في الجغرافيا أسباب تغير الفصول، وظهور الصيف والشتاء ، والحر والبرد، وهي تقوم على سنن كونية وأسباب معلومة للدارسين. كما أن من المعلوم المشاهد أن بعض الكرة الأرضية يكون شتاءً قارس البرد، وبعضها حار شديد الحرارة، وقد زرت أستراليا في صيف سنة 1988م فوجدت عندهم شتاءً وبرداً عضوياً، وزرت أمريكا الجنوبية في شتاء (1989م) فوجدت عندهم صيفاً حاراً. فينبغي حمل الحديث على المجاز والتصوير الفني، الذي يصور شدة الحر على أنها من أنفاس جهنم ، كما يصور الزمهرير على أنه نفس آخر من أنفاسها، وجهنم تحوي من ألوان العذاب أشد الحرارة وأشد الزمهرير! ومثل ذلك حديث أبي هريرة في " الصحيحين " عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، قَالَ : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ ، حَتَّى إِذَا فَرَعَ مِنْ خَلْفِهِ ، قَالَتْ الرَّحْمُ : هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ! ، قَالَ : نَعَمْ ، أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصَلِكَ ، وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكَ؟ قَالَتْ : بَلَى يَا رَبِّ ، قَالَ : فَهُوَ لَكَ». قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «فَأَقْرَأُوا إِنْ شِئْتُمْ : { فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ } [محمد: 22] »⁽⁶⁶⁾

فهل كلام الرحم . وهي القرابة . هنا حقيقي أم مجازي؟ اختلف الشراح. ولكن القاضي عياضاً حمل الحديث على المجاز، وأنه من باب ضرب المثل. وقال ابن أبي جمرة في " شرح مختصر البخاري " في شرح معنى وصل الله تعالى لمن وصل رحمه: «الوصل من الله كناية عن عظيم إحسانه ، وإنما خاطب الناس بما يفهمون، ولما كان أعظم ما يعطيه المحبوب لحبه الوصال وهو القرب منه ، وإسعافه بما يريد، ومساعدته على ما يرضيه وكانت

⁽⁶³⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 4509 ج6ص26

⁽⁶⁴⁾ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1419) تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط) ج1، ص378.

⁽⁶⁵⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 3260 ج4ص120

⁽⁶⁶⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 4830 ج6ص134

حقيقة ذلك مستحيلة في حق الله تعالى، عرف أن ذلك كناية عن عظيم إحسانه لعبده. قال: وكذا القول في القطع، هو كناية عن الحرمان والإحسان.

وقال القرطبي: «وسواء قلنا أنه يعني القول المنسوب إلى الرحم ممن يعقل ويتكلم لقاتل كذا، ومثله: {لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ} [الحشر: 21] الآية، وفي آخرها {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [الحشر: 21] فمقصود هذا الكلام الإخبار بتأكيد أمر صلة الرحم، وأنه تعالى [نزها] منزلة من استجار به فأجاره فأدخله في حمايته، وإذا كان كذلك فجار الله غير مخذول، وقد قال - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ، فَلَا يَطْلُبُنَا اللَّهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ فَيُدْرِكُهُ فَيَكُفُّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ»⁽⁶⁷⁾⁽⁶⁸⁾

وأعتقد أن هذا اللون من التأويل بحمل الحديث على المجاز، لا يضيق الدين به ذرعًا، على أن يكون مقبولاً غير متكلف ولا متعسف وأن يكون ثمة موجب للتأويل، والخروج من الحقيقة إلى المجاز، على معنى أن يوجد مانع من صريح العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع، يمنع من إرادة المعنى الحقيقي. وهنا قد يحدث الاختلاف: هل يوجد مانع حقيقي أو لا؟ فبعض ما يعتبر ممتنعاً عقلاً لدى إنسان أو طائفة، قد يعده آخرون ممكناً، وهذا ما يجب التدقيق فيه. فالتأويل بغير مسوغ مرفوض، والتأويل المتعسف مرفوض، كما أن حمل الكلام على الحقيقة، مع وجود المانع العقلي أو الشرعي أو العلمي أو الواقعي. مرفوض أيضاً. وقد يكون رفض اللجوء إلى المجاز هنا باب فتنه للعقليين من الناس، الذين علمهم الإسلام أن لا تعارض بين

بين صحيح المنقول وصریح المعقول. ولنقرأ هذا الحديث الذي رواه الشيخان عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «إِذَا صَارَ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ، جِيءَ بِالْمَوْتِ حَتَّى يُجْعَلَ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، ثُمَّ يُدْبَحُ!، ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ، فَيَزْدَادُ أَهْلَ الْجَنَّةِ فَرَحًا إِلَى فَرَحِهِمْ، وَيَزْدَادُ أَهْلَ النَّارِ حُزْنًا إِلَى حُزْنِهِمْ»⁽⁶⁹⁾

وفي حديث أبي سعيد عند الشيخين وغيرهما: «يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحٍ»⁽⁷⁰⁾

ترى ماذا يفهم من هذا الحديث؟ وكيف يدبح الموت؟ أو يموت الموت؟؟ لقد وَقَفَ عِنْدَهُ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ، وَقَالَ: «اسْتَشْكِلَ هَذَا الْحَدِيثُ لِكَوْنِهِ يُخَالِفُ صَرِيحَ الْعَقْلِ لِأَنَّ

⁽⁶⁷⁾ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، حديث رقم: 657 ج1 ص454

⁽⁶⁸⁾ ابن حجر، فتح الباري، ج10، ص418 .

⁽⁶⁹⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 6548 ج8 ص113

⁽⁷⁰⁾ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 4730 ج6 ص93

الموتَ عَرَضٌ وَالْعَرَضُ لَا يَنْقَلِبُ جِسْمًا فَكَيْفَ يُذْبَحُ؟ فَأَنْكَرْتُ طَائِفَةً صِحَّةَ هَذَا الْحَدِيثِ وَدَفَعْتُهُ.
وَتَأَوَّلْتُهُ طَائِفَةٌ فَقَالُوا هَذَا تَمَثِيلٌ، وَلَا ذَبْحَ هُنَاكَ حَقِيقَةً. وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: بَلِ الذَّبْحُ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَالْمَذْبُوحُ مُتَوَلَّى
الموتِ، وَكُلُّهُمْ يَعْرِفُهُ لِأَنَّهُ الَّذِي تَوَلَّى قَبْضَ أَرْوَاحِهِمْ. «قال الحافظ في "الفتح": «وَأَرْتَضَى هَذَا بَعْضُ
المُتَأَخِّرِينَ. وَنُقِلَ عَنِ المَازِرِيِّ قَوْلُهُ: «الموتُ عِنْدَنَا عَرَضٌ مِنَ الأَعْرَاضِ وَعِنْدَ المَعْتَرِلَةِ لَيْسَ بِمَعْنَى وَعَلَى المَذْهَبِينِ
لَا يَصْحُحُ أَنْ يَكُونَ كَبْشًا وَلَا جِسْمًا وَأَنَّ المَرَادَ بِهَذَا التَّمَثِيلِ وَالتَّشْبِيهِ». ثُمَّ قَالَ: «وَقَدْ يَخْلُقُ اللهُ تَعَالَى هَذَا الجِسْمَ
ثُمَّ يُذْبَحُ ثُمَّ يُجْعَلُ مِثَالًا لِأَنَّ المَوْتَ لَا يَطْرُقُ عَلَى أَهْلِ الجَنَّةِ.»
وَنَحْوِ هَذَا قَالَهُ القُرْطُبِيُّ فِي "التَّذَكِيرَةِ". وكل هذه التأويلات فرار من حمل الكلام على حقيقته اللغوية المخالفة
لصريح العقل، كما قال ابن العربي. وهذا أولى من إنكار الحديث ودفعه، وقد ثبت من جملة طرق صحاح عند
عدد من الصحابة، فمن المجازفة رده، مع إمكان التأويل. على أن الحافظ نقل في "الفتح" عن قائل لم يعينه،
قَالَ: «لَا مَانِعَ أَنْ يُنْشِئَ اللهُ مِنَ [الأَعْرَاضِ أَجْسَادًا] يَجْعَلُهَا مَادَّةً لَهَا كَمَا ثَبَتَ فِي "صَحِيحِ مُسْلِمٍ" فِي حَدِيثِ
"إِنَّ البَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ يَجِيئَانِ كَأَمَّهُمَا غَمَامَتَانِ" وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الأَحَادِيثِ» (71)

وإلى هذا نزع العلامة الشيخ أحمد شاکر في تخریجه لـ "المسند"، فبعد أن نقل عن "الفتح" استشكل
ابن العربي للحديث، ومحاولته تأويله قال: «وكل تكلف وتهجم على الغيب الذي استأثر الله بعلمه وليس لنا إلا
أن نؤمن بما ورد كما ورد، ولا ننكر ولا نتأول. والحديث صحيح، ثبت معناه أيضًا من حديث أبي سعيد الخدري
عند البخاري، من حديث أبي هريرة عند ابن ماجه وابن حبان. وعالم الغيب الذي وراء المادة لا تدركه العقول
المقيدة بالأجسام في هذه الأرض، بل إن العقول عجزت عن إدراك حقائق المادة التي في متناول إدراكها، فما
بالها تسمو إلى الحكم على ما خرج من نطاق قدرتها ومن سلطانها؟! وما نحن أولاء في عصرنا ندرك تحويل المادة
إلى قوة وقد ندرك تحويل القوة إلى مادة، بالصناعة والعمل، من غير معرفة بحقيقة هذه المادة ولا تلك، وما ندري
ماذا يكون من بعد، إلا أن العقل الإنساني عاجز وقاصر، وما المادة والقوة والعرض والجوهر، إلا اصطلاحات
لتقريب الحقائق، فخير للإنسان أن يؤمن وأن يعمل صالحًا، ثم يدع ما في الغيب لعالم الغيب، لعله ينجو يوم
القيامة. {قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا}

[الكهف: 109] (72)

وكلام الشيخ - رحمه الله - في تعليل رفض التأويل للنصوص المحكمات في الشؤون العبيية يقوم على
منطق قوي مُفْنَعٍ. وَلَكِنَّهُ فِي هَذَا المَقَامِ خَاصَّةً عَيْرُ مُسْلِمٍ، وَالفَرَارُ مِنَ التَّأْوِيلِ هُنَا لَا مُبَرَّرَ لَهُ، فَمِنَ المَعْلُومِ المَتَيَّقِنِ

(71) ابن حجر، فتح الباري، ج11، ص421.

(72) كلام الشيخ أحمد شاکر مسند الإمام (القاهرة: دار الحديث 1416) ج5، ص333، 334.

الذِي اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْعَقْلُ وَالْتَّقَلُّ أَنَّ الْمَوْتَ . الذِي هُوَ مُفَارَقَةُ الْإِنْسَانِ لِلْحَيَاةِ . لَيْسَ كَبَشًا وَلَا ثَوْرًا ، وَلَا حَيَوَانًا مِنْ الْحَيَوَانَاتِ ، بَلْ هُوَ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي ، أَوْ كَمَا عَبَّرَ الْقَدَمَاءُ عَرَضٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ ، وَالْمَعَانِي لَا تَنْقَلِبُ أَجْسَامًا وَلَا حَيَوَانَاتٍ إِلَّا مِنْ بَابِ التَّمَثِيلِ وَالتَّصْوِيرِ ، الذِي يُجَسِّمُ الْمَعَانِي لِمَعْمُولَاتٍ ، وَهَذَا هُوَ الْأَلْبِيُّ بِمُخَاطَبَةِ الْعَقْلِ الْمَعَاصِرِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ . والمجاز كما يقع في أحاديث الأخبار ، يقع في أحاديث الأحكام ، فيجب على أهل الفقه التنبيه له ، والتنبيه عليه ، ومثل هذا اشتراطوا في المجتهد أن يكون عَالِمًا بِالْعَرَبِيَّةِ عِلْمًا يُمْكِنُ مِنْ فَهْمِ دَلَالَتِهَا الْمَخْتَلِفَةِ ، كما كان يفهمها العربي الخالص في عصر النبوة والصحابة ، وإن كان هذا يعرفها بالسليقة وذلك يعرفها بالدراسة ، وقد قال

وَأَسْتُ بِنَحْوِي يَلُوكُ لِسَانَهُ... .. وَلَكِنْ سَلِيْقِي أَقُولُ فَأَعْرَبُ! وإغفال الفرق بين المجاز والحقيقة يوقع في كثير من الخطأ ، كما رأيت ذلك بجلاء عند الذين يسارعون إلى الفتوى في عصره ، فَيَحَرِّمُونَ وَيُوجِبُونَ ، وَيُبَدِّعُونَ وَيُقَسِّمُونَ ، وَرَبَّمَا يُكْفَرُونَ بِنُصُوصٍ إِنْ سَلِمَ لَهَا بِصِحَّةِ الثُّبُوتِ ، وَمَ يُسَلِّمَ لَهَا بِصَرَاحَةِ الدَّلَالَةِ .

خذ مثلاً الحديث الذي استدل به بعض المعاصرين على تحريم مصافحة الرجل للمرأة ، بإطلاق ، وهو ما رواه الطبراني: «لَأَنَّ يُطْعَنَ [فِي رَأْسِ] أَحَدِكُمْ بِمِخْيَطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ» (73) وقد حسنه الألباني في تخرجه كتابنا " الحلال والحرام " وفي " صحيح الجامع الصغير " . وإذا سلمنا بهذا التحسين . مع عدم اشتهاار الحديث في عصر الصحابة وتلاميذهم . فالذي يظهر أن الحديث ليس نَصًّا فِي تَحْرِيمِ الْمَصَافِحَةِ ، لِأَنَّ الْمَسَّ فِي لُغَةِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ لَا يَعْنِي مَجْرَدَ اتِّصَالِ الْبَشْرَةِ بِالْبَشْرَةِ ، وَإِنَّمَا مَعْنَى الْمَسِّ هُنَا مَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُ تَرْجَمَانَ الْقُرْآنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - : أَنَّ الْمَسَّ وَاللَّمْسَ وَالْمَلَامَةَ فِي الْقُرْآنِ كُنَايَةٌ عَنِ الْجَمَاعِ ، فَإِنَّ اللَّهَ حَيِّيٌّ كَرِيمٌ يَكْنِي عَمَّا شَاءَ بِمَا شَاءَ . وهذا هو الذي لا يفهم غيره من مثل قوله تعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا } [الأحزاب: 49] فجميع المفسرين والفقهاء . حتى الظاهرية . فسروا المس هنا بالدخول ، وقد يلحقون بها الخلوة الصحيحة لأنها مظنة له ، ومثلها آيات في سورة البقرة في الطلاق قبل (المس) أي قبل الدخول . وقول القرآن العزيز على لسان مريم - عَلَيْهَا السَّلَامُ - يؤكد هذا المعنى : { قَالَتْ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ } [آل عمران: 47] والأدلة على ذلك من القرآن والسنة كثيرة . فليس في هذا إذن ما يدل على تحريم مجرد المصافحة ، التي لا تصاحبها شهوة ولا تخاف من ورائها فتنة ، وخصوصاً عندما تدعو إليها الحاجة ، كقدوم من سفر ، أو شفاء من مرض ، أو خروج من محنة ، ونحو ذلك مما يعرض للناس ، ويقبل فيه الأقارب يهنئ بعضهم بعضاً . ومما يؤكد ذلك ما رواه الإمام أحمد في " مسنده " عن

(73) الطبراني ، سليمان بن أحمد بن أيوب ، المعجم الكبير ، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2) ج20، ص211.

أنس - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - ، قال: «إِنْ كَانَتْ الْوَلِيدَةُ (أي الأمة) مِنْ وَلَائِدِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، لَتَجِيءُ فَتَأْخُذُ بِيَدِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَلَا يَنْزِعُ يَدَهُ مِنْ يَدِهَا حَتَّى تَذْهَبَ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ، ورواه البخاري بلفظ "إِنْ كَانَتْ الْأُمَّةُ مِنْ إِمَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، لَتَأْخُذُ بِيَدِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - . فَتَنْطَلِقُ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ" والحديث يدل على مدى تواضعه وأدبه ورقته - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ولو مع أمةٍ مِنَ الْإِمَاءِ، فهي تمسك بيده ، وتمر به في طرقات المدينة ، ليقضي لها بعض الحاجات وهو - عَلَيْهِ السَّلَامُ - من فرط حيائه وعظيم خلقه ، لا يريد أن يزعجها أو يجرح شعورها بنزع يده من يدها، بل يظل سائراً معها على هذا الوضع حتى تفرغ من قضاء حاجتها. وقد قال الحافظ في شرح حديث البخاري: «وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْأَخْذِ بِالْيَدِ لِأَرْزَمِهِ، وَهُوَ الرِّفْقُ وَالْإِنْفِئَادُ، وَقَدْ اشْتَمَلَ عَلَى أَنْوَاعٍ مِنَ الْمِبَالِغَةِ فِي التَّوَاضُعِ لِذِكْرِ الْمَرْأَةِ دُونَ الرَّجُلِ وَالْأُمَّةِ دُونَ الْحُرَّةِ وَحَيْثُ عَمَّ بِلَفْظِ: " الْإِمَاءِ " أَيَّ أُمَّةٍ كَانَتْ وَبِقَوْلِهِ: " حَيْثُ شَاءَتْ " أَيَّ مِنَ الْأَمَكِينَةِ، وَالتَّعْبِيرُ بِالْأَخْذِ بِالْيَدِ إِشَارَةٌ إِلَى غَايَةِ التَّصَرُّفِ، حَتَّى لَوْ كَانَتْ حَاجَتُهَا خَارِجَ الْمَدِينَةِ، وَالتَّمَسُّتُ مِنْهُ مُسَاعَدَتَهَا فِي تِلْكَ الْحَاجَةِ لَسَاعَدَ عَلَى ذَلِكَ. وَهَذَا [ذَال] عَلَى مَزِيدٍ تَوَاضُعِهِ وَبِرَّاءَتِهِ مِنْ جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْكِبْرِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -» (74)

وما ذكره الحافظ - رَحِمَهُ اللهُ - مُسَلِّمٌ في جملته، ولكن صرفه معنى الأخذ باليد عن ظاهره إلى لازمه ، وهو الرفق والانقياد غير مسلم ، لأن الظاهر واللازم مرادان معاً. والأصل في الكلام أن يحمل على ظاهره، إلا أن يوجد دليل أو قرينة معينة تصرفه عن هذا الظاهر. ولا أرى هنا ما يمنع ذلك، بل إن رواية الإمام أحمد. وفيها «فَلَا يَنْزِعُ يَدَهُ مِنْ يَدِهَا حَتَّى تَذْهَبَ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ». لتدل بوضوح على أن الظاهر هو المراد، وأن من التكلف والاعتساف الخروج عنه. إن إغلاق باب المجاز في فهم الأحاديث ، والوقوف عند المعنى الأصلي الحرفي للنص، يصد كثيراً من المثقفين المعاصرين عن فهم السنة ، بل عن فهم الإسلام، ويعرضهم للارتباك في صحته إذا أخذوا الكلام على ظاهره في حين يجدون في المجاز ما يشبع فهمهم، ويلائم ثقافتهم، ولا يخرجون به على منطق اللغة، ولا

قواعد

الدين. كما أن بعض أعداء الإسلام كثيراً ما يتخذون من هذه المعاني الأصلية تكأةً للسخرية من المفاهيم الإسلامية ، ومنافاتها للعلم الحديث، والفكر المعاصر. ومنذ سنوات كتب أحد دعاة النصرانية يهاجم الفكر الإسلامي بأنه يؤمن بالخرافات في عصر العلم والتنوير ، مستنداً إلى بعض الأحاديث مثل ما روى البخاري وغيره: «الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرُدُوهَا بِالْمَاءِ» (75)

(74) ابن حجر، فتح الباري، ج10، ص490.

(75) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 3261 ج4 ص120

ويقول: الحمى ليست من فيح جهنم، بل من فيح الأرض، وما فيها من أقدار ، تساعد على تولد الجراثيم. والكاتب الغبي أو المتغابي، يجهل أو يتجاهل المعنى المجازي المراد من الحديث والذي يفهمه كل من يتذوق العربية ، ونحن نقول في اليوم الشديد الحر: أن طاقة فتحت من جهنم ، والقائل والسامع يفهم كلاهما المقصود من هذا الكلام(76)

سابعاً: التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث

من المهم جداً لفهم السنة فهماً صحيحاً: التأكد من مدلولات الألفاظ التي جاءت بها السنة ، فإن الألفاظ تتغير دلالاتها من عصر لآخر ومن بيئة لأخرى، وهذا أمر معروف لدى الدارسين لتطور اللغات وألفاظها وأثر الزمان والمكان فيها. فقد يصطلح الناس على ألفاظ للدلالة على معان معينة، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن المخوف هنا هو حمل ما جاء في السنة من ألفاظ (ومثل ذلك القرآن) على المصطلح الحادث، وهنا يحدث الخلل والزلل. وقد نبه الإمام الغزالي على تبدل أسامي بعض العلوم والمعاني عما كانت تدل عليه في عهود السلف ، وحذر من خطر هذا التبدل وتضليله لأفهام من لا يتعمقون في تحديد المفاهيم، وعقد لذلك فصلاً قيماً في (كتاب العلم) من " الإحياء " قال فيه: «اعلم أن منشأ التباس العلوم المدمومة بالعلوم الشرعية ، تحريف الأسماء المحمودة وتبديلها ، ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ما أرادها السلف الصالح ، والقرن الأول ، وهي خمسة ألفاظ: الفقه ، والعلم ، والتوحيد ، والتذكير ، والحكمة ، فهذه أسام محمودة ، والمتصفون بها أرباب المناصب في الدين ، ولكنها نقلت الآن إلى معان مدمومة فصارت القلوب تنفر عن مذمة من يتصف بمعانيها ، لشيوع إطلاق الأسماء عليهم»(77) .

خاتمة:

إن السنة هي التفسير العملي للقرآن، والتطبيق الواقعي والمثالي أيضاً للإسلام، فقد كان النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - هو القرآن مُفسراً، والإسلامُ مُجسماً. وقد أدركت هذه المعنى، أم المؤمنين عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - ، بفقهها وبصيرتها، ومعايشتها لرسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فعبرت عن ذلك بعبارة مشرقة بليغة، حين سئلت عن خلق رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقالت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ» () فمن أراد أن يعرف المنهج العملي للإسلام بخصائصه وأركانه فليعرفه مفصلاً مجسداً في السنة النبوية والقولية والعملية والتقريبية وقد تعددت هذه المناهج وهي:

(76) د. القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط ص 155 . 160

(77) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة) ج1، ص 32

المنهج الشمولي: فهو منهج يتميز بـ (الشمول) لحياة الإنسان كلها، طويلاً وعرضاً وعمقاً. ونعني بالطول: الامتداد الزمني والرأسي، الذي يشمل حياة الإنسان من الميلاد إلى الوفاة، بل من مرحلة الجنينية إلى ما بعد الوفاة، ونعني بالعرض الامتداد الأفقي، الذي يشمل مجالات الحياة كلها، بحيث تسير معه الهداية النبوية في البيت، وفي السوق وفي المسجد، وفي الطريق، وفي العمل، وفي العلاقة مع الله، والعلاقة مع النفس، والعلاقة مع الأسرة، والعلاقة مع الآخرين مسلمين وغير مسلمين، وبل مع الإنسان والحيوان والجماد ونعني بالعمق: الامتداد في أغوار حياة الإنسان، فهي تشمل الجسم والعقل والروح، وتضم الظاهر والباطن، وتعم القول والعمل والنية.

المنهج المتوازن: وهو منهج يتميز كذلك بالتوازن، فهو يوازن بين الروح والجسم، وبين العقل والقلب، وبين الدنيا والآخرة، وبين المثال والواقع، وبين النظر والعمل، وبين الغيب والشهادة، وبين الحرية والمسؤولية، وبين الفردية والجماعية، وبين الاتباع والابتداع... فهو منهج وسط لأمة وسط... ومن خصائص هذا المنهج أنه يتميز أيضاً باليسر والسهولة والسماحة. فمن أوصاف هذا الرسول في كتب الأولين من التوراة والإنجيل: { ... يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ } [الأعراف: 157].

توصيات:

أهم التوصيات التي آمل أن يحققها البحث:

1. تشجيع الأبحاث والرسائل العلمية التي توضح ضعف منهج المغالين في الاحتجاج على الأحكام الشرعية بسنن ضعيفة وكيف أنها أوجدت في الفقه الإسلامي أحكام شاذة لا ينبغي الاعتداد بها.
2. تشجيع الأبحاث والرسائل العلمية التي تفضح القرآنيين وتبين فساد أصولهم وتدحض شبهاتهم.
3. تشجيع الأبحاث والرسائل التي تجمع الأحكام الشرعية الفروعية التي استقلت بها السنن وبين المذاهب الفقهية ومدى اتباع كل مذهب للسنة الصحيحة. وهذا تقديم للسنة على المذاهب - لا العكس - حيث يقوم الباحث بذكر السنة ثم يذكر من وافقها من المذاهب.
4. تشجيع الأبحاث والرسائل العلمية التي تستنبط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة الصحيحة للوقائع والقضايا المعاصرة.
5. منح إجازة علمية لمتخصصين في السنة ليقوموا بجمع السنن الصحيحة في غير الصحيحين والتي أخرجها الثلاثة أو الأربعة أو الخمسة على غرار كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، الذي وضعه الشيخ فؤاد عبد الباقي رحمه الله. ويسهل الأمر كُتب الشيخ الألباني في صحيح السنن الأربعة، واستخدام الحاسوب ومواقع الشبكة العنكبوتية المعتمدة.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

المصادر والمراجع

- ابن العربي، محمد بن عبد الله، (1424) أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية ط3).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1408) الفتاوى الكبرى، (الناشر: دار الكتب العلمية، ط1).
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر (1379) فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1419) تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط).
- أبو بكر بن أبي شيبة، (1409) المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ط1).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية).
- أحمد بن حنبل، (1421) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1).
- الألباني، محمد ناصر الدين (1412) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (السعودية: دار المعارف، ط1).
- الألباني، محمد ناصر الدين (1417) نصب المجانيق لنسف قصة الغرائق (الناشر: المكتب الإسلامي، ط3).
- الألباني، محمد ناصر الدين، (1404)، منزلة السنة في الإسلام - معالم وضوابط (الكويت: الدار السلفية ط4).
- الألباني، محمد ناصر الدين، (1405) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل إشراف: زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2).

- البخاري، محمد إسماعيل (1419) الأدب المفرد، حققه وقابله على أصوله: سمير بن أمين الزهيري(الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- البخاري، محمد بن إسماعيل،(1422) صحيح البخاري ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (الناشر: دار طوق النجاة،ط1).
- البيزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار، تحقيق: عادل بن سعد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم ،ط1).
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، المدخل إلى السنن الكبرى تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي،(الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي .
- الترمذي، محمد بن عيسى، (1395) سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي،ط2) .
- جواد عفانة،(1434) تحذير الأمة من إساءة فهم السنة، تعقيب على كتاب القرضاوي" المرجعية العليا في الإسلام" (طبعة ثانية).
- الحاكم ، محمد بن عبد الله،(1411) المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا(بيروت: دار الكتب العلمية،ط1).
- الخطيب البغدادي ، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي ، إبراهيم حمدي خلدون بن محمد سليم، التصنيف في السنة النبوية ،(الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف).
- د. القرضاوي، يوسف عبد الله،(1413)، كيف نتعامل مع السنة النبوية - معالم وضوابط (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر ط5).
- د. مهدي يوسف العلام ، مقدمات في اصول فلسفة الدين: الفلسفة الدينية(طبعة 217).
- الدارمي ، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل،(1412) سنن الدارمي . تحقيق: حسين سليم أسد الداراني (السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع،ط1) .
- الزرقاني، شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني (بيروت: دار الكتب العلمية) .
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،(1409) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة،(المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية،ط3).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (1413)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي (مصر: دار الحديث، ط1).

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة).

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (1384) الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية ط2).

القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحلیم محمود، ود. محمود بن الشريف (القاهرة: دار المعارف).

مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

النسائي، أحمد بن شعيب، (1406) المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2).

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (1392) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ط2).

تفعيل دور التعليم المهني والتقني للموارد البشرية في مؤسسات التربية والتعليم في إقليم الضفة الغربية/ فلسطين

صفاء عمر مرشد عمرو

abdallahamro2020@gmail.com

د. سهيلزا محمد حمداني

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

كلية القيادة والإدارة

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

قال تعالى: { وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (34) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (35) }.

سورة (يس، الآية 34-35)

وقوله صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب خيراً له من أن يسأل أحد فيعطيه، أو يمنعه).

حديث (رقم 1412 - صحيح البخاري - كتاب الزكاة).

وبناء على ما ورد من آيات قرآنية وأحاديث نبوية تحثنا على العلم والعمل، فإن الإسلام عقيدة وشريعة وعمل، والعمل يشمل العبادات والطاعات كما يشمل النشاط المبذول في كسب الرزق وفي عمارة الحياة وتنمية الإنتاج والخيرات، وبذلك يتحقق التوازن بين مطالب الجسد والروح.

فمع حرص الإسلام على تزكية روح المؤمن وترفعها عن الدنيا والحث على الزهد فإنه حث أيضاً على السعي في الأرض للحصول على المادة، وذلك حتى لا يقع أهل هذا الدين الإسلامي تحت أسر الأمم المادية، وحتى لا يهون شأنهم في هذه الحياة.

ومن هنا جاءت نصوص الإسلام حاثّة المسلمين على مزاولة التجارة والصناعة والزراعة بمهنتها المختلفة، لأن بها قوام الأرض، وصلاح أمور العباد الدنيوية، وضمان العيش الكريم الحافل بالحركة الدائبة والعمل المثمر.

أصبح التعليم المهني والتقني اليوم محل اهتمام في كل دول العالم وهو بداية التنمية الحقيقية، حيث أنه العامل الأساسي للتنمية البشرية والمادية، لأن العنصر البشري هو محور عملية التنمية، ومن هنا نستطيع القول بأن التعليم المهني والتقني يقوم بتزويد المجتمع بالقوى العاملة المدربة الماهرة والمؤهلين للمساهمة في تطوير وصيانة البنية التحتية في جميع القطاعات. (العاجز، 2008).

لذلك فإننا نقول أن التعليم المهني له أهمية أكبر مما كان سابقاً، وأصبحت غايته تتمثل في إنتاج الكفاءات التي تعتبر عاملاً أساسياً في إنتاج الكفاءات التي تعتبر عاملاً أساسياً في التنمية، فالعلاقة بين التنمية والعمل من جهة والتعليم المهني من جهة أخرى هي علاقة عضوية، وشرطها وجود التعاون لتحقيق الهدف بنجاح في مجالات الثلاثة وهي: التعليم والتنمية، والعمل، حيث أن مخرجات التعليم المهني والتدريب التقني تصب بشكل عام في مشاريع التنمية وسوق العمل. (مصطفى، 2001).

لوحظ أن التطورات التقنية المتسارعة في النمو الصناعي الكبير خلال السنوات الماضية في الدول المتقدمة قد أوجدت الحاجة إلى المسارعة لمعرفة فاعلية كفاية مخرجات التعليم التقني في تلبية متطلبات سوق العمل. (مصطفى، 2001).

أصبح من الواضح أن التطورات التي حدثت خلال العقود الماضية مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالتعليم، وهذا يتطلب بدوره البحث عن تفعيل دور التعليم التقني والمهني في تلبية متطلبات سوق العمل، كون النمو الكمي لعدد خريجي

المدارس المهنية والتقنية غالباً يكون أقل من فرص العمل التي تتطلب قوى عاملة مؤهلة ومدربة، أيضاً يجب أن تعمل على تحسين المنتج وتخفيض الفاقد من العملية الإنتاجية، كما تعد المدارس المهنية من العوامل المهمة التي تقوم عليها أية نهضة اقتصادية، كونها المسؤولة عن إمداد سوق العمل بالأطر المهنية والتقنية القادرة على التعامل مع أساليب وتنوع الانتاج من خلال تلبية متطلبات سوق العمل، حيث أصبح الخريجون يواجهون البطالة، و القبول بعمل أدنى من مستوى تحصيلهم العلمي، و بعمل لا يتناسب مع تخصصاتهم ومؤهلاتهم.
(مصطفى، 2001).

بعد البحث والدراسة تبين لنا أن التعليم المهني والتقني أخذ مكاناً هامشياً منذ بدء التعليم الرسمي في أواخر القرن الثامن عشر، مروراً بفترة الإنتداب البريطاني وحتى عند مجيء السلطة الوطنية الفلسطينية التي أدركت مدى أهمية التعليم المهني والتقني، حيث قامت باستحداث تخصصات جديدة، وإنشاء المدارس المهنية إلا انه لم يحقق التعليم المهني والتقني التقدم الذي شهده التعليم الأكاديمي.

إن أهم مدخلات التعليم المهني والتقني هو المعلم الذي يتبوأ مكانة مميزة في هذا النوع من التعليم حيث الأدوار والمسؤولية التي تكون على كاهله، فهو الدعامة الأساسية لنجاح عملية التعليم والتعلم، فالمسؤولية متمثلة أيضاً في تشجيع الطلاب للانخراط في التعليم المهني، والترويج له، بزيادة الوعي لدى الطلبة وذويهم لهذا النوع من التعليم لما عاناه خلال تاريخه الطويل من آثار النظرة الاجتماعية المتدنية وانعكاسها على الإقبال عليه.
يوسف،(2005: 4)

وبذلك أصبح يلتحق به كل من لم تتح له الفرصة في التعليم الأكاديمي أو من لم يستطع إكمال دراسته الأكاديمية بسبب ضعف تحصيله العلمي، حيث أصبح ينظر له باعتباره نوعاً من التعليم الذي لا يحتاج إلى مستوى عال من الذكاء والقدرة التحصيلية، وأكد هذا إتجاه الطلبة الكبير إلى التعليم الأكاديمي وتراجع التوجه نحو التعليم المهني.

(عبد المعطي، 1987:12)

لذلك أعدت هذه الدراسة للوقوف على واقع التعليم المهني والتقني، وكيفية تفعيل دوره في مدارس الضفة الغربية في فلسطين، والسبل التي من شأنها تطويره والترويج له وزيادة وعي الطلبة وذويهم نحوه.

2.1. مشكلة الدراسة

تؤكد الاحصائيات والناتج التي توصلت إليها الإدارة العامة للتعليم المهني والتقني في وزارة التربية والتعليم الفلسطينية لسنة 2019، أن هناك ضعف في نسبة عدد الطلاب المتوجهين نحو التعليم المهني والتقني وما يترتب عليها من مشكلات استراتيجية على الصعيد المستقبلي تنعكس على سوق العمل وتنمية الموارد البشرية المؤهلة والتي تعمل على تلبية متطلباته، ونقص في الأيدي العاملة المؤهلة والمدربة في العمل المهني .

في ظل وجود الاحتلال والحصار المطبق على فلسطين، فإن مسألة التعليم والتدريب المهني ورفع مستواه له أهمية كبيرة، علماً بأن الاحتلال هدفه تدمير ما تبقى من القطاعات الإنتاجية الفلسطينية، وتعميق إحقاق الاقتصاد الفلسطيني به وتحويله الى سوق استهلاكية للسلع الأجنبية، وذلك لتضييق الخناق لأية محاولة لتأسيس اقتصاد فلسطيني مستقل.

وأيضاً في السنوات الأخيرة، أصبح من الواضح ان الطلبة لا يملكون المعرفة الكافية التي تمكنهم من التخطيط خاصة عند انتهائهم من مرحلة التعليم الأساسي وانتقالهم إلى المرحلة الثانوية، ومن بعدها إلى الحياة الجامعية، فهم أمام خيارين، أما أن يستجيبوا لرغبات أسرهم، أو يتبعوا أقرانهم بشكل عشوائي دون النظر الى مهاراتهم، ميولهم، أو احتياجات سوق العمل. إن حالة الضياع التي يعاني منها الطلبة في ملامح مستقبلهم، جاءت نتيجة افتقارهم وأهاليهم للعديد من المهارات والمعلومات التي تساعد في اتخاذ القرارات الملائمة التي تتعلق بمسار حياتهم المهنية، وعدم توفر الدعم والمشورة لهم، وقلة اطلاعهم على احتياجات سوق العمل وعلى آفاق التطور الوظيفي، وعدم عرضهم على بيئة العمل ومجالاتها المختلفة، وربما قصوراً بمؤسسات التعليم المهني التي أدت الى عدم ترويج التعليم المهني عند الأجيال، وهذا كله أدى الى قلة توجه الطلبة لذلك النوع من التعليم.

ومن هنا تبرز أهمية مشكلة الدراسة، والتي تتمحور حول تنمية وتطوير الايدي العاملة الفلسطينية، عن طريق التعليم والتدريب وذلك من خلال التعليم المهني، وزيادة وعي الطلبة وذويهم نحو التعليم المهني والتقني.

2.2. أسئلة الدراسة:-

1. ما مدى كفاية مؤسسات التعليم المهني التابعة لوزارة التربية والتعليم العالي في الضفة الغربية لحاجة سوق العمل من العنصر البشري المؤهل؟
2. وضح أسباب عزوف توجه الطلبة عن التخصص في التعليم المهني؟
3. كيف يمكن زيادة الوعي لدى الطلبة والمجتمع نحو التعليم المهني، انسجاماً مع واقع هذا النوع من التعليم في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية في فلسطين؟
4. ما مدى ملائمة البرامج المهنية المطروحة في المؤسسة التربوية في فلسطين لمتطلبات سوق العمل؟
5. كيف يتم قياس كفاءة خريجي المدارس المهنية في سوق العمل؟

3.1. أهداف الدراسة

إن من أهم عناصر النهوض بالمجتمع، وانطلاقاً من تحقيق هذا الهدف فقد أخذت معظم الدول على عاتقها إدخال المناهج التي تسهم في تحقيق ذلك الهدف فنجد ادخال مناهج التعليم المهني والتقني كمناهج في مرحلة ما قبل التعليم الجامعي، ورغم أهمية هذه المناهج في إعطاء الحرية للفرد للتعبير عن اهتماماته وقدراته إلا أننا نلاحظ الكثير من العوائق التي تعيق تحقيق هذه المناهج لأهدافها، نتيجة عدم وعي أفراد المجتمع بهذه المناهج (محاسنة، 2018).

1. بيان مدى كفاية مؤسسات التعليم المهني التابعة لوزارة التربية والتعليم العالي في فلسطين لحاجة سوق العمل من العنصر البشري المؤهل .
2. تشجيع الطلاب على التوجه نحو التعليم المهني بتأكيد العلاقة بين مؤسسات التعليم المهني الفلسطيني وسوق العمل.
3. العمل على زيادة الوعي لدى الطلبة و ذويهم نحو التعليم المهني والتقني.
4. وضع مقترحات تضمن عملية التفاعل والتعاون بين مؤسسات التعليم المهني وسوق العمل.

5. الوصول إلى كفاية ونحوض في سوق العمل بناءً على مخرجات مؤسسات التعليم المهني وبرامجها عن طريق التعرف على واقع التعليم المهني في وزارة التربية والتعليم العالي في فلسطين، ووضع توصيات لتحقيق الأهداف.

5.1. أهمية الدراسة

يمكننا القول بأن أهمية الدراسة تكمن في الآتي :

الأهمية النظرية للدراسة :

1. التركيز على تدريب العنصر البشري لأنه الجزء الأهم في أي منظومة، لارتباط نجاح المنظومة في كفاءة وفعالية مواردها البشرية، وما يترتب عليها من تحقيق الأهداف المنشودة، بأقل جهد وتكاليف.
2. تقديم التوصيات التي تساعد الإدارة العامة للتعليم المهني في وزارة التربية والتعليم العالي لإيجاد نظام كفؤ ومرن وفعال مرتبط بسوق العمل الموجود في فلسطين.
3. دعم خريجي المدارس المهنية بإعطائهم فرصة دخول سوق العمل الفعلي، وجني ثمار جهودهم بأسرع وقت وأقل جهد وتكلفة ممكنة.
4. تشجيع طلبة المدارس للتوجه الى الفرع المهني .
5. تحديد نقاط القوة والضعف في التعليم المهني وتطوير العوامل التي يمكن ان تساعد على اعداد كادر بشري مؤهل وفعال لسوق العمل.
6. تقديم التوصيات لكل المهتمين والممولين لهذا النوع من التعليم لتساعدهم على اتخاذ القرارات الجادة والمفيدة.

الأهمية العملية للدراسة:

الميدان الذي أجريت في الدراسة هو (المدارس المهنية في الضفة الغربية من فلسطين).

فالتعليم المهني يعمل على اعداد عنصر بشري مؤهل لسوق العمل مباشرة بعد الثانوية، مما يعود بالفائدة والنجاح لجيل ومجتمع بأكمله.

5.1. حدود الدراسة

تحددت هذه الدراسة بالحدود الآتية :-

الحدود الزمانية :- هذه الدراسة تم اجراءها من العام الدراسي 2017 الى العام الدراسي 2020

الحدود المكانية :- تحددت هذه الدراسة بجميع المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم العالي في الضفة الغربية بفلسطين والتي يبلغ عددهم 17 مدرسة.

الحدود الموضوعية :- يقتصر النطاق الموضوعي لهذه الدراسة على دراسة واقع التعليم المهني في الضفة الغربية من فلسطين، ومن ثم توضيح ما هو التعليم المهني وأنواعه ومدى حاجة المجتمع وسوق العمل الفلسطيني إليه.

6.1. منهج الدراسة وخطواتها

يشير منهج البحث إلى الآلية التي تقود لبيان حقيقة المعلومات من خلال مجموعة من القواعد العامة التي تسيطر على هواجس الباحث للوصول إلى النتائج، ومما لا شك فيه بأن موضوع وأهدافها هي الفيصل في تحديد المنهج الذي سيتم اختياره وتأسيساً على الأهداف وطبيعة متغيرات الدراسة، كما اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي (الإجرائي) كمنهج أولي لمناسبه لطبيعة هذه الدراسة، ولتحقيق أهدافها.

كما تعبر خطوات الدراسة عن العلاقات العلمية المبنية في هذه الدراسة، وسيتم عرض المعلومات من خلال ما تم تناوله في مشكلة الدراسة، وأهميتها وأهدافها وأسئلتها، ومن ثم اجراء العينة الاستطلاعية والتواصل مع مجتمع الدراسة لغرض جمع البيانات وتحليلها للوصول إلى النتائج والتوصيات التي تحقق أهداف الدراسة.

7.1. مصطلحات الدراسة.

*التعليم المهني والتقني: **Professional Education** هو التعليم الذي يعمل على تأهيل المتدربين لوظائف أو مهن بمختلف المستويات من التجارة إلى الحرفية أو وظيفة في الهندسة، المحاسبة، وفنون العلاج، وقد يتم تصنيف التعليم المهني بجملة من الخبرات التطبيقية. ويمكن أن يتسع ذلك ليكون أوسع من المعرفة الإجرائية والخبرات التطبيقية ليشملها مجالاً علمياً أكثر اتساعاً، والذي قد يقوم بالتركيز على الجانب النظري والمعرفة النظرية المجردة، والذي يعتبر من سمات التعليم العالي، بالتوازي مع التركيز على الخبرات والمعارف التطبيقية، وقد يكون التعليم المهني في مرحلة الثانوية، ومرحلة ما بعد الثانوية، ومراحل أخرى من التعليم ويمكن أن يتفاعل مع نظام فترة التدريب المهني (التلمذة المهنية في الورشات والمعامل). (الأكاديمية العربية البريطانية للتعليم العالي، 2003-2017).

(Professional-edu...<https://www.abahe.uk>) .

*التعليم المهني والتقني: هو أحد مسارات التعليم المتاحة بعد مرحلة إنهاء التعليم الأساسي، ويتراوح مدة الدراسة فيه ما بين 2-3 سنوات، ويستهدف إعداد العمالة وفقاً لاحتياجات سوق العمل الوطني والإقليمي في التصنيف العربي المعياري للمهن وتمكين الملتحقين فيه من مواصلة التعليم المهني والتقني في الجامعات في مجال التخصص المهني. (الجاردي، 2019).

*سوق العمل: هو المكان -مجازاً- الذي يجمع بين أصحاب المشروعات أو الأعمال والأشخاص الذين يبحثون عن فرصة عمل؛ إذ أن أصحاب المشروعات بدورهم يوفران فرصة العمل، ومن ناحية أخرى يتقدم إليهم الباحثون عن عمل، أي أن سوق العمل يتكون من عنصرين هما العامل والعمل. (مقالات، 2019)،
<https://mqalaat.com>

الفصل الثاني

الإطار النظري والدراسات السابقة

يتم التطور التكنولوجي على عامل المستقبل أن يتسلح بالمعارف والمهارات والسلوكيات التي تتواءم مع المتغيرات التكنولوجية والإقليمية والعالمية، ومن ثم فإنه من الضروري إعداد المواطن العربي وتعليمه وتدريبه على أحدث تكنولوجيا العمل باعتبار أن القوى العاملة المدربة هي القادرة على التعامل مع عناصر الإنتاج المختلفة لتوفير منتج أو خدمة بجودة عالية، وتكلفة منخفضة والمنافسة في الأسواق العالمية.

وهناك جهود ملحوظة قامت بها الدول العربية في مجال تطوير التعليم العام سواء من ناحية الاستيعاب الكامل للأعداد فضلاً عن تحسين نوعية التعليم.

ويرتبط التعليم والتدريب المهني والتقني بإكساب المهارات الفنية والسلوكية، وتأمين المؤهلات المحددة لمقابلة احتياجات سوق العمل، مما يساعد على مواجهة الخلل الهيكلي بين العرض والطلب في أسواق العمل، فالتدريب والتأهيل يؤدي إلى زيادة الإنتاجية مما يؤدي إلى زيادة الثقة بالنفس، ورفع الروح المعنوية للعمال وتحسين الرضا الوظيفي ورضا المستفيدين من الإنتاج أو الخدمات، ما يساعد على المنافسة في سوق العمل الداخلي والخارجي. ويساهم التعليم والتدريب أيضاً في خفض تكاليف العمل والمحافظة على الأجهزة وصيانتها، وتنمية الانتماء، وتحقيق الذات والتكيف مع المتغيرات التكنولوجية وتحفيز العاملين وإكسابهم القدرة على البحث والتطوير، وزيادة قابلية الاستخدام والترقية بما يساعد على زيادة فرص العمل.

ومن الممكن الفصل بين عمليتي التدريب والتشغيل فكلاهما يؤدي إلى تحقيق العمالة الكاملة والمحافظة على استقرارها والمعاونة في خلق فرص عمل وتطبيق حق العمل لجميع المواطنين دون تفرقة، والارتقاء بمستويات العمالة في الأنشطة الاقتصادية المختلفة، وتحقيق أقصى كفاءة للعمالة بتسهيل حصول المنشآت على العمالة المطلوبة والمناسبة، ومساعدة الأفراد في اختيار المهنة والتكيف فيها، والمشاركة في الحد من البطالة، والمعاونة في تطبيق نظام التأمين ضد البطالة. ومن المهم أن تقوم الدول العربية بالتنسيق بين الجهود التدريبية والاحتياجات الحالية والمستقبلية لأسواق العمل العربية والعالمية من المهن والتخصصات. (حلي، 2012).

2.1.2 مفهوم التعليم المهني والتقني

إن التعليم المهني لا يمكن تجزئته عن النظام التعليمي في شكله الكبير على الإطلاق، فالتعليم المهني في صورته الواسعة هو ذلك النوع من التعليم الذي يجعل فرداً ما قابلاً للعمل في مجموعة من المهن أفضل من قابليته للعمل في مجموعة أخرى، وهو بهذا يختلف عن التعليم العام الذي يوازيه في الأهمية رغم كونه لا يعد الأفراد أهلاً للعمل (الخطيب، 1995، 51، ج 1).

3.1.2 نشأة التعليم المهني والتقني في فلسطين

تعود نشأة نظام التعليم والتدريب المهني في فلسطين إلى ما قبل 144 عاماً، عندما سمحت الحكومة العثمانية للسكان والطوائف عام 1856 بإنشاء المدارس التي تراها مناسبة لرعاياها، فانتشرت المدارس العربية الإسلامية الخاصة والمدارس التبشيرية الأجنبية. فأنشأ شنلر عام 1860 مدرسة دار الأيتام السورية "مدرسة شنلر" كأول مدرسة أجنبية اهتمت بالتدريب المهني والحرفي واليدوي بإنشاء عدد من المشاغل للتدريب كالخياطة والنجارة، والحدادة، وتجليد الكتب، والطباعة، وصناعة الأحذية، والخراطة، وصناعة الفخار، وكانت تهدف إلى تمكين الأيتام من إعالة أنفسهم عن طريق اكتساب مهنة ما. وفي عام 1863 أنشئت مدرسة الساليزيان في بيت لحم كمدرسة مهنية لتحقيق الأهداف نفسها كمدرسة شنلر.

وفي عهد الانتداب البريطاني أنشئت دار الأيتام الإسلامية في القدس عام 1922 كمدرسة صناعية لمساعدة الأيتام والمعوزين في توفير حياة كريمة عن طريق اكتساب مهنة معينة في هذه المدرسة. وأنشئت مدرسة حضوري الزراعية عام 1930 في طولكرم، لتدريب طلبة القرى العرب الذين أنهوا الدراسة الابتدائية على أسلوب الزراعة العامة لمدة سنتين دراسيتين، أصبحت ثلاث سنوات عام 1943، ويعود الخريجون، كمزارعين ناجحين، ليعملوا في قراهم وليدربوا غيرهم من المواطنين. وفي عام 1933 أنشئت أول مدرسة مهنية حكومية في حيفا. وأنشئ أول مركز تدريب في القدس عام 1948 عن طريق الاتحاد اللوثيري، نقل إلى بيت حنينا في عام 1964، وكان معظم الطلبة المسجلين في هذا المركز من الأيتام وأولاد العائلات الفقيرة واللاجئين.

ومنذ عام 1958، إبان الحكم الأردني، غطى نظام التعليم والتدريب المهني والتقني مرحلة التعليم الثانوية ومرحلة التعليم العالي تحت مظلة وزارة التربية والتعليم الأردنية، حيث أنشأت الحكومة ووكالة الغوث الدولية عدداً من المدارس المهنية ومراكز التدريب المهني وكليات المجتمع.

وفي عهد الاحتلال الإسرائيلي تراجع هذا لقطاع إذ كان يفتقر إلى الإدارة الموحدة والتشريعات الفعالة، إضافة إلى الإهمال المتعمد من قبل سلطات الاحتلال، حيث عمل على توجيهه لخدمة الاقتصاد الإسرائيلي عن طريق إنشاء مراكز تدريب مهنية تقليدية تنظم دورات تدريبية قصيرة من 3 إلى 8 أشهر، غالباً في مهن الإنشاءات ليعمل الخريجون في إسرائيل كعمال محدودي المهارات، وبأجور منخفضة، وبذلك يتم استنزاف الموارد البشرية الفلسطينية، وبأقل مردود للاقتصاد الفلسطيني.

وفي عهد السلطة الوطنية الفلسطينية أخذ التعليم التدريب المهني حيز لا بأس به من اهتمام المؤسسات الرسمية والأهلية وأخذ هذا القطاع يستعيد أنفاسه من جديد بافتتاح العديد من مراكز التعليم والتدريب المهني وطرح العديد من البرامج والتخصصات الجديدة التي تتلاءم مع احتياجات سوق العمل في المجتمع الفلسطيني وتوفير الكادر المؤهل للتعليم والتدريب. (وفا، 2019)

4.1.2 أهمية التعليم المهني والتقني

1. المساهمة في إعداد العمالة الماهرة من الموارد البشرية في مجالات الصناعة والزراعة والتجارة والتمريض.

2. تزويد سوق العمل بالكادر البشري المدرب تدريباً علمياً.

2. إعداد الطلبة لمواصلة تعليمهم في مؤسسات التعليم العالي. (عطوان، 2001، 91).

5.1.2 أهداف التعليم المهني والتقني

1. أن برامج التعليم المهني تشترك بمجموعة من الأهداف العامة سواء كانت هذه البرامج لإعداد الدارس لمزاولة مهنة معينة، أو لرفع كفاءته في المهنة التي يمارسها ضمن مفهوم التعليم المتواصل والتربية المستدامة، أو لتطعيم التعليم العام بجوانب مهنية وتقنية. ومن ناحية أخرى يتميز كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة لبرامج التعليم المهني بأهداف خاصة تليها طبيعة هذه البرامج والفئات المستهدفة فيها. فأهدافه العامة تتمثل في:

1. تنمية الاتجاهات الايجابية لدى المتدربين لاحترام العمل والنظر إليه كأحد القيم الرئيسة التي يستمد منها

المجتمع توجهات نموه وتطوره.

2. في مجال التنمية الفردية، المساهمة في تحقيق تنمية متوازنة للقدرات الجسدية والعقلية والوجدانية للفرد والقيم الأخلاقية والجمالية لديه. كذلك توفير التسهيلات المناسبة لحصول الفرد على المهارات التي تتجاوب مع حاجاته ورغباته، والنمو بذلك لأقصى ما تؤهله له قدراته، وتساهم في تحسين الفرص أمامه. إن تحقيق هذا الهدف يستدعي أن تصمم برامج التعليم المهني لتراعي خصائص الفئات المستهدفة والفروق الفردية، وأن تبني على أساس علمي وفني متين، وأن تكون ذا قاعدة عريضة بعيدة عن التخصص الضيق، مراعية لمتطلبات الفرد وتطلعاته.

3. في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية: الموازنة بين المهارات التي يحصل عليها الطالب عن طريق التعليم المهني وبين حاجات المجتمع ومتطلبات التنمية الاجتماعية والاقتصادية وكذلك الموازنة بين الحاجات القائمة والمتوقعة من مختلف المستويات والتخصصات وبين برامج الإعداد المهني بشكل عام. إن تحقيق هذا الهدف يستدعي التنسيق والتجاوب بين حاجات الاقتصاد ومجالات العمل بين البرامج التدريبية، كما يستدعي تجديد البرامج التدريبية وتطويرها حسب الحاجة، وكذلك توفير أنواع مختلفة من التدريب لدخول المهنة أو لتغييرها أو لرفع كفاءة العاملين وغير ذلك، تجاوباً مع الحاجات المتطورة لمجالات العمل المختلفة.

4. تعزيز قدرات الدارس على فهم المبادئ العلمية والتطبيقات التقنية المستخدمة في مختلف مجالات العمل والإنتاج. وهذا يستدعي توثيق العلاقة بين المهارات الأدائية والمعلومات والمفاهيم العلمية والفنية، كما يستدعي الاستفادة من التجارب الميدانية والتطبيقات في مواقع العمل والإنتاج بقدر الامكان .

5. تعميق فهم الدارس للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في مجالات العمل مما يستدعي تهيئته للاندماج في الحياة العملية. إن تحقيق هذا الهدف يقتضي مجهوداً من التعليم المهني، يقترن بالعديد من الممارسات السليمة والمفيدة ومن هذه الممارسات:

1. الاقتصاد والاهتمام بعناصر كلفة العمل والإنتاج.

2. الربط بين نوعية المنتجات وتكاليفها ومتطلبات السوق واحتمالاته.

3. السلامة والأمن للأفراد والتجهيزات.
 4. المحافظة على البيئة وحمايتها من آثار العمل المهني.
 5. التعرف على تشريعات العمل والعلاقات المهنية.
 6. الإدارة والتنظيم في العمل المهني.
 7. تنمية القدرات الإبداعية من ناحية والاتجاهات نحو العمل المهني بأبعاده ومتطلباته وقيوده المختلفة من ناحية أخرى. وينعكس تحقيق هذا الهدف لدى الدارس على نوعية الأعمال وأساليب التدريس التي يلجأ إليها مصمم البرنامج والقائم على تنفيذه من المعلمين المهنيين.
 8. المحافظة على التقاليد الحرفية الوطنية ونقلها وتطويرها، وذلك من خلال الأنماط المحلية والبيئية التي تراعى عند تصميم برامج التعليم المهني وتنفيذها.
 9. الانسجام مع مبدأ التعليم المستمر والتربية المستدامة، وذلك بالنظر إلى التعليم المهني على أنه حلقة من حلقات نمو الفرد المتواصل. (المصري، 1990).
- وأيضاً قالت (دنيا الوطن، 2016) أن من أهداف التعليم المهني والتقني:-
1. القضاء على البطالة.
 2. تأهيل القوى البشرية المدربة لسوق العمل ضمن مستويات المهارة.
 3. خدمة سوق العمل الفلسطيني، وإتاحة الفرص للأيدي العاملة.
- وفي (البيان، 2018) ذكر أن من أهدافه :-
1. تحقيق التنمية المستدامة، والنمو والنهوض بالدولة.
 2. تحقيق النمو الاقتصادي، والتخفيف من عبء الفقر.

3. توفير المهارة والمعرفة التي يريدها أصحاب سوق العمل لتلبية احتياجاتهم.

6.1.2. عناصر التعليم المهني والتقني

أشار عدد من الباحثين والمؤلفين إلى أن العناصر و الخطوات الثلاث التي اقترحها بارسونز كان لها اثر كبير على الإجراءات المتبعة في التعليم المهني (Francis, 2007). إضافة إلى أن وجهة نظر بارسونز أدت إلى نشوء اهتمام كبير بالتوجيه المهني في أمريكا, و هذه العناصر والخطوات هي :

1. أن يعرف الفرد نفسه (استعداداته، قدراته، ميوله، مصادر قوته، حدوده).
2. المعرفة بمتطلبات وشروط النجاح لكل مهنة أو مجموعة من المهن، وميزاتها وعيوبها والفرص والمزايا التي تتيحها.
3. اتخاذ قرار واعى يعتمد على الموازنة أو المطابقة بين الحقائق والمعلومات التي تم جمعها في الخطوتين السابقتين. بمعنى آخر، هذه الخطوة تتضمن تفكير حقيقي أو إرشاد للربط بين المعلومات الشخصية والمعلومات المهنية. Zunker, 2002

7.1.2. أشكال وأنواع التعليم المهني والتقني

- المدارس الثانوية المهنية.
- كليات المجتمع.
- مراكز التعليم المهني التابعة لوزارة العمل الفلسطينية.
- مراكز التدريب المهني التابعة لوكالة الغوث والجمعيات الخيرية والأهلية.
- المراكز الثقافية والخاصة. (مهني أون لاين) <https://www.tvet.ps/article/201>

8.1.2. المعوقات التي تواجه التعليم المهني والتقني

يعاني هذا النوع من التعليم من العديد من المشكلات التي تحول بينه وبين تحقيق الهدف وهي:

1. قلة الإقبال على المدارس والمعاهد الثانوية المهنية، حيث يتجه الطلاب الى التعليم الثانوي العام.
2. عدد من الملتحقين بهذا النوع من التعليم هم من الطلاب المتدنية معدلاتهم، مما يؤدي الى ضعف مستوى الخريج.
3. النظرة المتدنية للتعليم الفني والتدريب المهني من جانب الطلاب وأولياء الأمور والمجتمع بشكل عام.
4. عدم توافق مناهج هذا النوع من التعليم مع متطلبات سوق العمل.
5. الافتقار الى وجود المؤهل الكفؤ.
6. ضعف القدرة الاستيعابية للكليات التقنية، ومحدودية القبول بالجامعات.
7. ضعف التكوين الثقافي لخريج هذا النوع من التعليم، مما يحد من التعامل مع التقنية.
8. ضعف التكامل بين الجانب النظري والجانب العملي. (عياد، 2011).

(<http://eduhelwan.yoo7.com/t18-topic>)

وقالت (إلهام، 2011) أن هناك معوقات أخرى تواجه التعليم المهني والتقني وهي:

1. تعدد تبعية مؤسسات التعليم والتدريب لجهات مختلفة لكل منهل سياستها ونظمها وأهدافها موجهة أساساً للعرض والكم فقط.
2. الإختلاف الكبير بين مستويات الخريجين-حتى في النظام الواحد-وبين المستوى الحقيقي للشهادة الممنوحة.

3. البيروقراطية والمركزية المفرطة التي لا تسمح بأي مواجهة للاحتياجات المحلية أو لبرامج تأهيل ورفع مستوى كوادرها المحلية.

4. قصور المعلومات الحقيقية عن احتياجات سوق العمل لضعف أسلوب الاستقصاء ولعدم مصداقيتها وضعف مشاركة القطاع الخاص.

5. تواضع التمويل المتاح-الحكومي والخاص- لتطوير مؤسسات التعليم المهني.

6. عدم وجود مسارات أفقية ورأسية للاتصال بين نظم التعليم المهني تسمح بالدخول والخروج منه وفق قدرات الافراد وإمكاناتهم وظروفهم.

9.1.2. خصائص التعليم المهني والتقني

تتميز برامج التعليم المهني الناجح بعدد من الخصائص التي لا بد من توافرها لضمان الفاعلية والكفاءة، من أهم هذه الخصائص هي :

1. أن تكون وثيقة الصلة بالأهداف التعليمية والتربوية من ناحية وبالعالم العمل والإنتاج من ناحية أخرى.
2. أن تنسجم برامج التعليم المهني مع العملية التربوية بإطارها الواسع وهيكلها الشامل فتشكل عنصراً من عناصر التنمية المتوازنة والمستمرة لقدرات الفرد.
3. الاستمرارية في التحديث والتطوير في الوسائل والأساليب ومواكبة التطورات التكنولوجية.
4. التكامل والمزج بين التدريب في مواقع العمل (التدريب اللامؤسسي) والتدريب في المؤسسة التعليمية (التدريب المؤسسي).
5. أن يكون اقتصادياً وذا مردود عال وينعكس ذلك عادة على كفاءة الأساليب التدريبية المستخدمة ونوعية التجهيزات وطرق الاستفادة من التسهيلات التدريبية المختلفة.

6. التكامل والتفاعل بين المهارات الأدائية والتطبيقات العلمية من جهة، وبين المعلومات النظرية الفنية والأسس العلمية التي تدعم هذه المهارات وتشكل قاعدة لها من جهة أخرى.

7. التعليم المهني الناجح يكون في التخطيط له، وتصميمه وتنفيذه منسجماً مع البيئة، ويحافظ عليها ويتعد عن تلويثها، ويوفر السلامة للعاملين والتجهيزات. (المصري، 1995، 19).

10.1.2. التعليم المهني والتقني في وزارة التربية والتعليم الفلسطينية

يوجد (78) مدرسة مهنية منها (15) مدرسة صناعية منها مدرستان إحداهما تحوي على الفرع الفندقية والأخرى تحوي على الفرع الاقتصاد المنزلي ومدرستان زراعتان و (61) مدرسة أكاديمية تشتمل على شعب تجارية، وتشرف وزارة التربية والتعليم والتعليم العالي الفلسطينية على جميع هذه المدارس تربوياً. ويتوفر في هذه المدارس (21) تخصصاً في مجال التعليم الصناعي والتجاري والزراعي والفندقية والاقتصاد المنزلي، والجدول (1) يبين التخصصات المتوفرة في المجالات المهنية المختلفة ومواقع تواجدها في الضفة الغربية وفي قطاع غزة أيضاً الجدول (1) التخصصات المهنية المتوفرة ومواقع تواجدها في المدارس الثانوية المهنية الفلسطينية للعام الدراسي (2019) :

الفرع	المدرسة	التخصصات المتوفرة
الصناعي	نابلس الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (13)	كهرباء استعمال راديو وتلفزيون، صيانة أجهزة حاسوب، الكترونيات صناعية، ميكانيك سيارات، خراطة وتسوية، لحام وتشكيل معادن، أدوات صحية وتدفة مركزية، تكييف

وتبريد، نجارة، تنجيد وديكور، مساحة وبناء، اتصالات	
كهرباء استعمال، صيانة أجهزة حاسوب، الكترونيات صناعية، كهرباء سيارات، ميكانيك سيارات، تكييف وتبريد، نجارة	سيلة الظهر الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (7)
كهرباء استعمال، صيانة أجهزة الحاسوب، الكترونيات صناعية، كهرباء سيارات، ميكانيك سيارات، تكييف وتبريد، نجارة، مساحة وبناء، راديو وتلفزيون، لحم وتشكيل معادن	طولكرم الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (10)
كهرباء استعمال، صيانة أجهزة الحاسوب، الكترونيات صناعية، كهرباء سيارات، ميكانيك سيارات، نجارة	لخيل الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (6)
صيانة أجهزة حاسوب	بنات دورا الثانوية المهنية عدد التخصصات = (1)
كهرباء استعمال، راديو وتلفزيون، صيانة أجهزة الحاسوب، الكترونيات صناعية، ميكانيك سيارات، لحم	دير دبوان الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (10)

وتشكيل معادن، أدوات صحية وتدفئة مركزية، تكييف وتبريد، نجارة، مساحة وبناء		
راديو وتلفزيون، صيانة أجهزة حاسوب، اتصالات، إلكترونيات صناعية	سلفيت الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (4)	
صيانة أجهزة حاسوب، صيانة آلات مكتبية، اتصالات، إلكترونيات صناعية	جنين الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (4)	
كهرباء سيارات، راديو وتلفزيون، صيانة أجهزة الحاسوب، إلكترونيات صناعية، كهرباء استعمال، ميكانيك سيارات، نجارة	دير البلح الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (7)	
كهرباء استعمال، راديو وتلفزيون، صيانة أجهزة الحاسوب، صيانة آلات مكتبية، خراطة وتسوية، لحام وتشكيل معادن، أدوات صحية وتدفئة مركزية، نجارة، تنجيد وديكور	المدرسة الثانوية الصناعية/القدس عدد التخصصات = (9)	
كهرباء استعمال	العيزرية الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (1)	

كهرباء سيارات، ميكانيكا سيارات، صيانة أجهزة حاسوب، كهرباء استعمال، راديو وتلفزيون	عبد الله بن الحسين الصناعية عدد التخصصات = (5)	
كهرباء استعمال، راديو وتلفزيون، خراطة وتسوية	السلزيان الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (3)	
صيانة أجهزة الحاسوب، اتصالات	بنات غزة الثانوية المهنية عدد التخصصات = (2)	
صيانة أجهزة الحاسوب، صيانة آلات مكتبية، اتصالات، الكترونيات صناعية	فلقيلية الثانوية الصناعية عدد التخصصات = (4)	
انتاج نباتي، انتاج حيواني	العروب الزراعية الثانوية المختلطة عدد التخصصات = (2)	زراعي
نتاج نباتي، انتاج حيواني	بيت حانون الثانوية الزراعية عدد التخصصات = (2)	
فندقي (يشمل تدبير واستقبال فندقي، خدمة وإنتاج طعام)	المدرسة الثانوية الصناعية /القدس عدد التخصصات = (1)	فندقي
جميل، انتاج ملابس	بنات غزة الثانوية المهنية عدد التخصصات = (2)	الاقتصاد المنزلي
تجاري شامل (اداري ومالي)	(61) مدرسة	التجاري

(الادارة العامة للتعليم المهني والتقني وزارة التربية والتعليم العالي، 2019)

وفي الأراضي المحتلة نجد أن الاهتمام بهذا القطاع التعليمي لم يصل بعد إلى مستوى أهميته، ذلك أن المدارس المهنية محدودة العدد وعدد طلبتها قليلون إذا ما قورنوا بأعداد الطلبة الذين يلتحقون بالقسم الأكاديمي سواء في الفرع العلمي أو الأدبي، فضلاً عن ذلك فإن تجهيزات المدارس دون المستوى المطلوب (القيق ومسودي، 1990، 77-78).

2.2. الدراسات السابقة

هدفت الدراسة الحالية الى بيان مدى كفاية مؤسسات التعليم المهني التابعة لوزارة التربية والتعليم في فلسطين لحاجة سوق العمل من العنصر البشري المؤهل، وأيضاً التعرف على واقع التعليم المهني في وزارة التربية والتعليم، وتأكيد العلاقة بين مؤسسات التعليم المهني الفلسطيني وسوق العمل، ومن خلال الإطلاع على الأدب التربوي ذو الصلة بموضوع الدراسة، ستتناول الباحثة مجموعة من الدراسات المحلية والعربية والأجنبية، والتي تسهم في دعم البحث في الجوانب العلمية وذلك من خلال استقصاء هذه الدراسات وتحديد أدواتها ومنهجيتها والنتائج والتوصيات التي خرجت بها، وقد تم تقسيم الدراسات دراسات محلية ودراسات أجنبية كمايلي:-

دراسة (نصرالله، 2018) بعنوان "دور التعليم التقني والمهني في تعزيز التنمية المستدامة في الأراضي الفلسطينية". هدفت هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على واقع التعليم المهني و التقني في فلسطين و التعرف على أهم التجارب في الدول المجاورة والعالم في هذا المجال ومن ثم استعراض مؤشرات العمالة والبطالة وخاصة للخريجين وبيان دور التعليم المهني والتقني في تحقيق التنمية المستدامة في فلسطين وأخيراً الخروج بتوصيات لتعزيز التعليم التقني والتدريب المهني في فلسطين.

استخدم الباحث لهذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي بهدف تشخيص الوضع الراهن للتعليم التقني والمهني في فلسطين وتحديد المتطلبات الأساسية لتطويره ليتلائم مع احتياجات سوق العمل في تعزيز التنمية المستدامة.

توصلت هذه الدراسة إلى:

- عدم تطور المناهج والتخصصات المطروحة من قبل مؤسسات التعليم العالي لتتواءم مع متطلبات أسواق العمل في ظل التطور التقني والمعرفي .
 - عدم توفر دراسات للتنبؤ بالتخصصات المطلوبة في سوق العمل، و عدم وجود ضوابط على المؤسسات التعليمية عند افتتاح التخصصات التي ال تلبية احتياجات السوق، وتشجيعها اتجاه التخصصات التقنية والمهنية.
 - في ظل التطور المعرفي وتغير بيئة الأعمال يتطلب تعزيز المهارات المهنية والسلوكية للخريجين وتحسين قدرتهم على التكيف مع العالم المهني الجديد.
 - يتم استيعاب خريجي التعليم المهني والتقني في سوق العمل المحلي بشكل أفضل من خريجي التعليم الأكاديمي وخاصة التخصصات التي تتوافق مع التطور المعرفي والتقني.
 - يرجع انخفاض نسبة الإناث اللواتي يلتحقن بالتعليم المهني إما للنظرة المجتمعية اتجاه التخصصات المهنية وخاصة للمرأة أو بسبب قلة التخصصات المطروحة للإناث في المدارس المهنية والكليات المتوسطة.
 - ارتفاع نسبة الخريجين العاطلين عن العمل وخاصة عند الإناث يزيد الأعباء الاقتصادية والاجتماعية للأجيال الحالية والمستقبلية في المجتمع الفلسطيني، والذي بدوره سيؤثر على تحقيق التنمية سلباً.
- وأهم التوصيات التي خرجت بها هذه الدراسة هي:
- تحفيز الطلبة للإلتحاق بالتعليم المهني والتقني من أجل خلق كوادر ريادية مؤهلة ومتميزة في كافة المجالات التي يحتاجها سوق العمل.
 - تخطيط برامج التعليم التخصصي والمهني وفقاً للمؤسسات الإنتاجية الآنية والمستقبلية سهم في تعزيز التنمية المستدامة.
 - اعتماد مبدأ المرونة في تصميم برامج التعليم المهني والتقني وخاصة الموجهة للإناث لمواكبة التطور العلمي والتقني والتكيف مع مؤشرات التغير الاقتصادي والمعرفي.

- ربط مسارات التعليم التخصصي و المهني واعتماد سياسة تعليمية تضمن مزيداً من التنسيق والتكامل الأفقي والعمودي بين أنماط التعليم المختلفة، وإتاحة الانتقال بين تلك وفقاً لضوابط مناسبة لتحفيز إتحاق الطلبة بالتعليم التقني والمهني.

- تطوير البنية التحتية لمؤسسات التعليم والتدريب المهني والتقني من مراكز ومعدات وأجهزة تستخدم لتطوير برامج التعليم التقني والمهني لتلائم مع متطلبات التنمية.

- دعم مؤسسات التعليم المهني والتقني، وإنجاز نظام يتيح للطلبة الخريجين من المعاهد والكليات المتوسطة بالتجسير بهدف الإلتحاق بالجامعات التقنية، وهذا من شأنه ان يخفف من الضغط على الجامعات الأكاديمية.

- العمل على تغيير المفاهيم الإجتماعية الخاطئة إتجاه التعليم المهني والتقني، وبيان أهميته للمجتمع الفلسطيني ودوره الريادي تحقيق التنمية المستدامة.

- اشراك القطاع الخاص في طرح برامج التعليم التقني والمهني مع المؤسسات التعليمية، وتخصيص صندوق للتدريب المهني .

دراسة القريناوي وآخرون (2018). بعنوان " دور مديري المدارس التكنولوجية في تعزيز التعليم المهني من وجهة نظر المعلمين داخل اخلط الأخضر".

هدفت الدراسة إلى تحديد دور مديري المدارس التكنولوجية في تعزيز التعليم المهني من وجهة نظر المعلمين داخل الخلط الأخضر.

حيث توصلت هذه الدراسة إلى أمور أهمها:

● استجابة معلمي ومعلمات المدارس التكنولوجية في مجالات عدة ومنها(المناهج، الخطط الدراسية، الإدارة والتنظيم، الإمكانيات والتجهيزات، النمو المهني للمعلمين، وأخيراً نظرة المجتمع للتعليم المهني).

وخلصت هذه الدراسة إلى بعض التوصيات وأهمها:

- تشجيع تعيين المعلمين في المدارس التكنولوجية من ذوي الشهادات العليا.
- تعيين مساعدين لمديري المدارس التكنولوجية لمساعدتهم في تطوير التعليم المهني.
- إلحاق مديري المدارس التكنولوجية بدورات تدريبية حول تطوير التعليم المهني.
- العمل على دمج المعلمين في مشاريع مجتمعية خارج إطار المدرسة.

حسين (2018) بعنوان "التعليم المهني و دوره في تحسين حوكمة مهنة المراجعة الخارجية"

هدفت الدراسة إلى التعرف على مفهوم التعليم المهني وأهميته ودوافعه، وبيان أثره على آلية المراجعة الداخلية والخارجية.

استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج التاريخي والاستنباطي والاستقرائي، والوصفي التحليلي.

وتوصلت هذه الدراسة إلى:

إن التعليم المهني يستخدم للأنشطة التعليمية التي تساعد المحاسبين على الأداء المهني وتحسين كفاءتهم المهنية والمحافظة على تطوير الخبرات المهنية للمحاسبين.

وخلصت هذه الدراسة إلى بعض التوصيات التي تممنا في الدراسة الحالية وهي:

ضرورة الاهتمام بالتعليم المهني للمحاسبين بصورة دورية، حيث أن التعليم المهني له دور كبير زيادة جودة الأرباح المحاسبية، والحد من مخاطر المراجعة وأيضاً من الغش في القوائم المالية.

دراسة (إخليل، 2017) بعنوان "تقويم برامج وخدمات مراكز التأهيل المهني التابعة لوزارة الشؤون الاجتماعية في فلسطين".

هدفت هذه الدراسة إلى تقييم واقع البرامج والخدمات التي تقدمها مراكز التأهيل المهني الحكومية التابعة لوزارة الشؤون الاجتماعية، مع احتياجات سوق العمل، وتشخيص الفجوة القائمة بين مخرجات نظام التأهيل المهني وسوق العمل، ومعرفة أسبابها، ووضع مقترحات لجسرها.

وقد استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي والمنهج المخلط (الكمي والنوعي) والأسلوب الوصفي، لملائمته لأغراض الدراسة.

وقد توصلت هذه الدراسة الى أنه يوجد تناسب بين برامج التأهيل المهني مع حاجة سوق العمل من وجهة نظر العاملين في مراكز التـأهيل المهني، والإدارات التابعة لها في الوزارة، وكما انه يتم دراسات ضعيفة وفردية من قبل بعض الموظفين لمعرفة احتياجات سو العمل، بالرغم من ضعف كفاءة المنهاج والذي يدرس به الموظفين وعدم موائمته للتطورات التكنولوجية والحداثة، أيضا في ما يخص الملائمة بين مخرجات التأهيل المهني المقدمة لسوق العمل.

وخلصت هذه الدراسة ببعض التوصيات المهمة للدراسة الحالية ومنها:

- دعم الأشخاص من ذوي الإعاقة وتوفير فرص عمل تناسب وضعهم الصحي.
- العمل على تطوير البنية التحتية لمراكز التأهيل المهني .
- العمل على تطوير الكادر داخل هذه المراكز.
- عمل دراسات حول تطورات سوق العمل حسب الحاجة.

دراسة (جلس، 2011) بعنوان "أثر مدخلات النظام التدريبي على مخرجات العملية

التدريبية في مراكز التدريب المهني التابعة لوزارة العمل".

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أثر مدخلات النظام التدريبي على مخرجات العملية

التدريبية في مراكز التدريب المهني التابعة لوزارة العمل في قطاع غزة، ومن ثم الخروج بتوصيات تعمل على تحسين مدخلات النظام التدريبي بما يساهم في رفع جودة مخرجات العملية التدريبية، وذلك من خلال دراسة محاور الدراسة ومعرفة مدى تأثيرها على مخرجات العملية التدريبية.

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، الذي يعتمد على جمع البيانات عن الظاهرة وتفسيرها.

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

* مدخلات النظام التدريبي المتمثلة في (المدرّب، المتدرّب، المحتوى التدريبي، البيئة

التدريبية) لها أثر مباشر على جودة مخرجات العملية التدريبية.

* مدخلات النظام التدريبي في وضعها الحالي لها تأثير سلبي على مخرجات العملية

التدريبية في مراكز التدريب المهني التابعة لوزارة العمل بغزة.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

* ضرورة الإرتقاء بجودة مخرجات العملية التدريبية عن طريق معالجة نواحي القصور في

مدخلات النظام التدريبي، كذلك بعقد دورات تخصصية وتربوية للمدرّبين.

* العمل الجاد على تحسين نظام الرواتب والحوافز الخاص بهم.

* تقديم خدمات توجيهية وإرشادية للمتدرّبين قبل وأثناء وبعد التدريب.

* تشكيل لجنة متخصصة في إعداد وتطوير المناهج .

استفاد الباحث من هذه الدراسة في التعرف على مخرجات مراكز التعليم والتدريب وكيفية تطويرها، وتختلف

الدراسة الحالية في كونها تتحدث عن تفعيل دور التعليم المهني والتقني وتطوير الموارد البشرية في مؤسسات التعليم.

دراسة (بجر وأبو سويرح، 2011) بعنوان " دور الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية

بغزة في تلبية احتياجات سوق العمل"

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على دور الدراسات العليا في الجامعات الفلسطينية بقطاع

غزة في تلبية احتياجات سوق العمل، حيث كانت مكونات النظام الجامعي مكونة من "البرامج المقدمة"، "الكادر الأكاديمي"، "التقنيات والمستلزمات"، "المناهج الدراسية".

حيث استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي للتوصل إلى نتائج هذه الدراسة.

وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

* أن البرامج المقدمة من الدراسات العليا والكادر الأكاديمي واستخدام التقنيات والمستلزمات

والمناهج الدراسية المتبعة في الجامعة تؤثر تأثيراً مباشراً على سوق العمل في قطاع غزة.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

* ضرورة وضع أهداف واضحة ومحددة للدراسات العليا يشارك فيها المتخصصون والطلبة

في ضوء خطط التنمية ومتطلبات سوق العمل.

* الاهتمام بنوعية التخصصات التي تتناولها برامج الدراسات العليا ومدى إسهامها في تحقيق متطلبات التنمية

وسوق العمل، وأساليب معالجة الفجوة بين واقعها والمأمول منها.

* تحديد الأولويات للبرامج التي تطرحها عمادة الدراسات العليا في ضوء متطلبات المجتمع.

استفاد الباحث من هذه الدراسة بمعرفة نوعية التخصصات التي تم طرحها في الدراسات العليا ومى تلبيتها لرغبات

سوق العمل، وتختلف الدراسة الحالية عن هذه الدراسة بكون الدراسة الحالية إهتمت بتفعيل دور التعليم المهني

بشقي تخصصاته لإنعاش سوق العمل.

دراسة (خميفة وعبد العزيز، 2010) بعنوان "سياسات تطوير قدرة التعليم والتدريب

المهني لتلبية الإحتياجات التدريبية للمنشآت الصغيرة والمتوسطة"

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على الإحتياجات التدريبية سواء الحالية أو المستقبلية

للمنشآت الصغيرة والمتوسطة، ومدى قدرة التعليم والتدريب المهني في الأراضي الفلسطينية المحتلة على تلبية هذه الإحتياجات، وذلك من خلال التركيز على كل من جانب العرض وجانب الطلب.

لتحقيق أهداف الدراسة، تم استعراض الإطار النظري، والإطلاع على كل من واقع التعليم

والتدريب المهني في الأراضي الفلسطينية، وواقع المنشآت الصغيرة والمتوسطة، بالإضافة إلى إجراء مقابلات شخصية مع كل من الجهات الممثلة للتعليم والتدريب المهني، كما تم الإطلاع على تجارب الدول الأخرى.

وقد خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

* أن مستوى الاهتمام الرسمي بالتدريب المهني لا زال محدودا.

* انخفاض نسبة إقبال الطلبة على التدريب المهني نتيجة استمرار النظرة المجتمعية

الخاطئة للتدريب المهني على أنه مرتبط بتدني المستوى الأكاديمي.

* انخفاض مستويات البطالة بين خريجي التدريب المهني، وتركز عمل هؤلاء الخريجين في

المؤسسات الصغيرة التي توظف أقل من أربعة عمال.

كقد أوصت الدراسة بما يلي:

* ضرورة تنفيذ الإستراتيجية الوطنية للتعليم والتدريب المهني، وتحديد إيجاد إطار قانوني

ومؤسسي واحد للتعليم والتدريب المهني، لتوحيد الجهود وتحديد المسؤوليات والمهام بين

الجهات ذات الصلة بهذا القطاع.

* تخصيص الموازنات الكافية لتطوير قطاع التعليم والتدريب المهني وتلبية احتياجاته.

* أن تستجيب برامج المراكز التدريبية وتخصصاتها للاحتياجات التدريبية للمشاريع الصغيرة

والمتوسطة من خلال تطوير المناهج وتشجيع الإندماج بين المؤسسات التدريبية ومراعاة

التوزيع الجغرافي لهذه المؤسسات.

دراسة (الحداد، 2009) بعنوان "دور التدريب التقني والمهني في خلق فرص عمل

للمتدربين"

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على دور التدريب التقني والمهني في خلق فرص عمل

للمتدربين في كلية تدريب غزة - الأونروا، ومحاولة الخروج بتوصيات تعمل على تحسين وتطوير التدريب التقني

والمهني وذلك من خلال دراسة محاور التدريب التقني والمهني، وربط العوامل المؤثرة في تحديد هذه المحاور مثل " :

التخصصات المطروحة، المنهاج، المدربين، التقنيات والمستلزمات، التدريب الميداني، خدمات ما بعد التدريب،

أو المرتبطة بالخصائص الشخصية للمتدرب مثل: الجنس، العمر، الحالة الاجتماعية، سنة التخرج، المجال الدراسي،

مكان العمل، طبيعة العمل، سنوات الخبرة، التخصص.

واعتمدت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يعتمد على جمع البيانات عن الظاهرة

ومن ثم تحليل البيانات.

وقد أظهرت نتائج هذه الدراسة ما يلي:

* وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين كل من: التخصصات، المنهاج، المدربين، التقنيات

والمستلزمات، التدريب الميداني، خدمات ما بعد التدريب و خلق فرص عمل للمتدربين في

كلية تدريب غزة - الأونروا من العام 2003 حتى 2006.

* قد تبين أن محاور التدريب التقني والمهني التي اعتمدت في الدراسة كانت ذات مستويات مرتفعة فيما عدا خدمات ما بعد التدريب التي حصلت على أقل استجابات من الباحثين. وقد أوصت الدراسة بما يلي:

* تحسين وتطوير التدريب التقني والمهني للوصول إلى مستوى أعلى من خلق فرص العمل في كلية تدريب غزة – الأونروا وذلك من خلال دراسة التخصصات المطروحة، ودراسة السوق جيدا من حيث حاجته للأعداد من التخصصات.

* متابعة الطلاب بعد التخرج بشكل منهجي واضح وتقديم برامج إرشادية لهم.

* تطوير تخصصات مهنية تبعا لدراسات السوق مناسبة للإناث، إتاحة الفرصة للإناث كما هي متاحة لمذكور، كل ذلك للمساهمة في خلق فرص عمل للمتدربين بنوعيهما.

واستفادت الباحثة من توصيات هذه الدراسة في التطوير والمتابعة لمخرجات التعليم المهني، واختلفت هذه الدراسة عن الدراسة الحالية بكونها بشكل عام تتحدث عن ماهو موجود على أرض الواقع في مؤسسات التعليم.

دراسة (أبو عصبه، 2005) بعنوان "مشكلات التعليم المهني في المدارس الثانوية

المهنية الفلسطينية من وجهة نظر المعلمين المهنيين والطلبة "

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مشكلات التعميم المهني في المدارس الثانوية المهنية

الفلسطينية من وجهة نظر المعلمين المهنيين والطلبة، إضافة إلى تحديد أثر المتغيرات: (النوع، والتخصص، والمؤهل العلمي، وسنوات الخبرة، والمحافظه) بالنسبة للمعلمين المهنيين، وأثر المتغيرات (النوع، والصف، والفرع المهني والمحافظه) بالنسبة للطلبة على تحديد درجة مشكلات التعليم المهني في المدارس الثانوية المهنية الفلسطينية.

ولتحقيق ذلك أجريت الدراسة على عينة عشوائية طبقية من المعلمين المهنيين، على عينة

عشوائية طبقية من الطلبة في المدارس الثانوية المهنية.

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

* أن الدرجة الكمية للمشكلات التي تواجه التعليم المهني في المدارس المهنية من وجهة نظر المعلمين المهنيين كانت كبيرة حيث وصلت النسبة المئوية (72%) وكان مجال تمويل

قطاع التعليم المهني في المرتبة الأولى للمشكلات المتوافرة، حيث وصلت النسبة المئوية

للإستجابة إلى (81%) بينما وان مجال النمو المهني للمعلمين في المرتبة الأخيرة

حيث وصلت النسبة المئوية للإستجابة إلى (61%)

* أن الدرجة الكمية للمشكلات التي تواجه التعليم المهني في المدارس المهنية من وجهة نظر

الطلبة كانت متوسطة حيث وصلت النسبة المئوية (58%) وكان مجال الإمكانيات

والتجهيزات في المرتبة الأولى للمشكلات المتوافرة، حيث وصلت النسبة المئوية للإستجابة

إلى (66%) في حين كان مجال النمو المهني للمعلمين في المرتبة الأخيرة حيث وصلت

النسبة المئوية للإستجابة إلى (49%) وفي ضوء أهداف الدراسة ونتائجها أوصت الباحثة بعدة توصيات أهمها:

* ضرورة تطوير نظام التعليم المهني من خلال خطط وطنية تتبنى سياسات تطويرية من

قبل كافة الجهات المعنية تشمل الإدارة والمناهج والمعلمين.

* ضرورة اعتماد معايير مهنية تعكس متطلبات السوق المحلي من جهة، وتتوافق المعايير

الدولية من جهة أخرى، وتطوير آليات تضمن وتضبط الجودة في نظام التعميم المهني.

* ضرورة إرساء شراكة فاعمة مع القطاع الخاص لتمويل طلاب التعليم المهني وتدريبهم.

دراسة (سويلم، 2005) بعنوان "مشكلات المواءمة بين مخرجات التعليم والتدريب

المهني ومتطلبات سوق العمل الفلسطيني"

هدفت هذه الدراسة إلى استعراض الملامح الرئيسة لنظام التعليم وعلاقته بسوق العمل،

ووصف سمات العمالة الفلسطينية في سوق العمل.

وقد خلصت الدراسة للنتائج التالية:

*الخريجين الفلسطينيين العاملين في سوق العمل الإسرائيلي 404 ألف عامل عام 1996، وارتفع هذا العدد إلى

5.11 ألف عام 1999؛ إلا أن هذا العدد بدأ بالإنخفاض إلى ما

دون عام 1999 وهي الآن لا تتجاوز عن 4 آلاف عامل.

*مؤسسات التدريب في الأراضي الفلسطينية تفتقر إلى تخطيط برامجها التدريبية بناء على

احتياجات السوق.

*تمتاز مؤسسات التدريب بسوء الإدارة وافتقارها إلى الأبنية المناسبة.

وقد أوصت الدراسة بالتالي:

*ضرورة توفير آليات للتحسين والتطوير في التحول من العلمية الإرتجالية إلى العملية

التخطيطية.

*التأكيد على مسؤوليات وزارة العمل في التنسيق مع القطاع الخاص وتحويل وزارة العمل إلى

مصدر وقاعدة بيانات لمؤسسات التعليم العالي.

دراسة (العصار، 1999) بعنوان " تطوير مراكز التدريب المهني في لواء غزة في ضوء
بعض متطلبات التنمية لدولة فلسطين"

هدفت الدراسة التعرف على واقع نظام التدريب المهني في لواء غزة . المشكلات التي

تواجهها مراكز التدريب المهني في لواء غزة من وجهة نظر المديرين والطلبة. متطلبات تطوير مراكز التدريب المهني
في لواء غزة وفي ضوء بعض متطلبات التنمية لدولة فلسطين من وجهة نظر قادة العمل الميداني . واستخدم
الباحث المنهج الوصفي التحليلي، بينما استخدم الاستبانة والمقابلة كأداة لجمع البيانات . وتكونت عينة الدراسة
من قادة العمل المهني في لواء غزة وعددهم (38) مدرباً.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

*جميع قادة العمل المهني موافقون على أهمية الأخذ بالتخطيط العلمي عند وضع برامج
التدريب .

*أغلب قادة العمل المهني موافقون على أهمية مراجعة الخطط التدريبية بصورة دورية.

*جميع قادة العمل المهني موافقين على الحاجة إلى تطبيق قواعد السلامة والإستغلال الأمثل للمباني والمعدات
والتجهيزات وإجراء الصيانة الدورية لها.

وقد أوصت الدراسة بالتالي:

*ضرورة بلورة سياسة واضحة ومحددة للتدريب المهني في فلسطين، وتعزيز مصادر التمويل

المالي للتدريب المهني والفني.

*عقد دورات فنية وتربوية للمدرسين.

*تطوير المعدات ووسائل التدريب وتحديثها.

دراسة (شخير، 1998) بعنوان "الحاجة إلى التعليم المهني في فلسطين وتخصصاته"

هدفت الدراسة إلى توضيح التطور التاريخي للتعليم المهني في فلسطين منذ بدء التعليم

الرسمي في فلسطين وحتى الآن، ومناقشة الوضع الحالي للتعليم المهني في فلسطين ومشاكل تطويره، وتحديد ما إذا كان هناك فروقات في الأداء تجاه أهمية التخصصات الواردة في الدراسة بين المجموعات المختلفة في الدراسة. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي. تم تحديد عينة الدراسة وفقاً لمجموعات مختارة من: المدرسين والعاملين في المدارس الثانوية المهنية. مدرسي المدارس الثانوية الأكاديمية. المهنيين والفنيين العاملين في المؤسسات التعليمية. واختير (180) مشاركاً ضمن المجموعات الواردة أعلاه وتم اختيارهم بطريقة عشوائية من قوائم وأسماء الجامعات والمعاهد والمدارس.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

أن نتائج الدراسة المتعلقة بأهمية التخصصات المهنية المختلفة أظهرت أن هناك ستة عشر

تخصصاً مهماً حصلت الاستجابة عليها أعلى درجة موافق والمتمثلة في أربع نقاط من قبل مجموع المشاركين وهي:

1. التعليم الزراعي - المكننة الزراعية
2. التعليم الزراعي - الإنتاج الحيواني
3. التعليم الصحي - فني صحة
4. التعليم الصحي - مساعد طبيب أسنان
5. تعليم مهنة العمل السياحي
6. التعليم الفني - ميكانيكا سيارات

7. التعليم الزراعي - البستنة الزراعية
8. التعليم الصحي - مساعدة ممرضة
9. التعليم الصحي - فني مختبرات
10. التعليم الصحي - ممرضة قانونية
11. التعليم الفني - لحام أو كسجين
12. التعليم الفني - تجليس سيارات
13. التعليم الفني - كهرباء
14. التعليم الفني - تصميم أدوات منزلية إلكترونية
15. التعليم الفني - تصميم أدوات إلكترونية
16. إقتصاد منزلي

وقد أوصت الدراسة:

إجراء دراسات على المستوى الوطني لاختيار أكثر التخصصات المطلوبة بصورة تكون أكثر دقة، حيث إن هذه الدراسة اعتمدت على آراء المهنيين في تحديد التخصصات وهي أقل دقة في تعليم نتائجها مقارنة بالدراسات الميدانية لمسح المهارات المطلوبة لسوق العمل الفلسطيني.

دراسة (عبد الشافي، 1993) بعنوان " الدور الاقتصادي والاجتماعي لمراكز التدريب

في القطاع دراسة ميدانية"

هدفت هذه الدراسة التعرف إلى الواقع الحالي للتأهيل المهني في قطاع غزة .مدى تلبية هذا

الواقع للمتطلبات الاقتصادية بما يتلاءم مع احتياجات التنمية. استخلاص العبر بما يتلاءم مع احتياجات التنمية في قطاع غزة. التعرف إلى مدى تناسب المؤهل والتدريب الحاصل عليه الطالب مع التجربة العملية في العمل واستخدام الباحث المنهج الوصفي التحليلي وركز البحث على الدراسة الميدانية والتي شملت عينات أخذت عشوائياً من الخريجين والمدربين والمصانع والورش كذلك المؤسسات.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

- التأهيل المهني في غزة وما يقدم من دورات في مجالات وتخصصات مختلفة لم يكن يهدف إلى خدمة التنمية الاقتصادية، بل كان مساعدة للخروج من الضائقة الاقتصادية في القطاع.
- نقل مهمة تصميم البرامج إلى خبراء متخصصين محليين لأنهم على اتصال دائم مع الواقع.
- إن تصميم البرامج في مركز تدريب غزة UNRWA يتم بالعادة في الخارج من قبل خبراء متخصصين. وقد أوصت الدراسة بتشكيل مجلس أعلى للتعليم المهني ليكلف مشرفان على وضع الخطط وإجراء الاتصالات مع كافة الجهات ذات العلاقة بهذا المجال.

الدراسات العربية:

دراسة (الظريف، 2010) بعنوان "العلاقة بين استراتيجيات التعليم العالي ومتطلبات

سوق العمل بالتطبيق على كليات إدارة الأعمال في الجامعات السورية"

هدف البحث إلى التعرف على واقع استراتيجيات التعليم العالي في كليات إدارة الأعمال في

سورية من جهة، والتعرف على المهارات المطلوبة في سوق العمل من خريجي هذه الكليات من جهة أخرى واستكشاف مدى ملائمة مخرجات التعليم العالي لمتطلبات سوق العمل وماهية المشكلات التي تخلق فجوة بينهما، ومن ثم التوصل إلى حلول لسد هذه الفجوة.

مجتمع البحث هو كليات إدارة الأعمال في الجامعات السورية الحكومية والخاصة لكونها

تنبؤاً مكانة هامة في سوق العمل السورية الذي ينمو بصورة لا يمكن إغفالها في الوقت الحاضر، مما يتطلب كفاءة وعدداً مناسباً من خريجي إدارة الأعمال.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

● أن هناك اختلاف واضح بين المهارات التي ينظر إليها أصحاب القرار في مخرجات التعليم العالي من كلية إدارة الأعمال في سورية وبين المهارات المطلوبة في سوق العمل.

● ضرورة عمل مصفوفة للمهارات المطلوبة في سكو العمل من خريجي إدارة الأعمال.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

● العمل على تطوير المناهج التعليمية وأساليب التدريس لإدارة الأعمال بتطبيق هذه

المهارات المطلوبة من خلالها بوضع سياسة مشتركة بين قطاع التعليم العالي والقطاع

الخاص في سوق العمل لتوجيه تخصصات التعليم نحو ما هو مطلوب في سوق

العمل، مما يعزز الثقة بين الطرفين.

● التأكيد على أهمية الدور التعاوني بين كليات إدارة الأعمال في الجامعات السورية وبين أصحاب العمل لرسم هذه الفجوة.

دراسة (التميمي، 2009) بعنوان " دور منظمات أصحاب الأعمال في تضيق الفجوة

بين مخرجات التدريب المهني واحتياجات سوق العمل".

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة مدى تأثير مخرجات التعليم والتدريب المهني والتقني على

معدلات البطالة في الوطن العربي ودور القطاع الخاص في إصلاح التعليم والتدريب المهني والتقني في الوطن العربي.

واستخدم الباحث المنهج المتكامل من خلال دراسة كل من واقع التعليم والتدريب المهني

والتقني ومميزاته بالمقارنة مع الدول المتقدمة، ونماذج دولية للمشاركة بن التعليم والتدريب المهني والتقني والقطاع الخاص، وآليات الشراكة في الدول العربية، وكيفية جذب القطاع الخاص للاستثمار والمشاركة مع التعليم والتدريب المهني والتقني والمساهمة بالتمويل، وغير ذلك من المحاور.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة ما يلي:

- تدني الإنتاجية وارتفاع معدلات البطالة بين مخرجات التعليم والتدريب المهني وضعف القدرة التنافسية للعمالة العربية تجاه العمالة الأجنبية، وستظل معدلات البطالة العربية آخذة بالارتفاع ما لم تتم مواءمة مستويات وجودة مخرجات التعليم والتدريب مع حاجة سوق العمل.
- الأسباب الأساسية لضعف تطور التعليم والتدريب المهني والتقني في الدول العربية هي انعدام المنافسة للقطاع الحكومي بسبب غياب القطاع الخاص وعدم اعتماد نظام جودة لقياس المخرجات مع سوق العمل وضعف قدرات رأس المال البشري للمدربين والمشرفين.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

- تكوين فريق عمل من الإختصاصيين الخبراء العرب لإعداد خطة عربية عاجلة لإصلاح التعليم والتدريب المهني والتقني.
- دعوة الحكومات العربية للقطاع الخاص بالمشاركة الإستثمارية الانتاجية في مؤسسات التعليم والتدريب المهني والتقني.
- الاهتمام بالتدريب التحويلي لخفض معدلات البطالة العربية وتأهيل مخرجات التعليم

والتدريب المختلفة لتلائم مع حاجة سوق العمل.

دراسة (شبحي، 2008) بعنوان "متطلبات التدريب المهني في ظل التطورات

التكنولوجية في سوق العمل – وظيفة تسيير الموارد البشرية نموذجاً

تناولت الدراسة متطلبات التدريب المهني في ظل التطورات التكنولوجية في سوق العمل،

كذلك باعتماد وظيفة تسيير الموارد البشرية نموذجاً، وذلك بغرض التحقق من الفرضية التالية: تتفق آراء عمال ووظيفة الموارد البشرية حول مدى استجابة متطلبات العملية التدريبية التكنولوجية الحاصلة في وظيفتهم.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يهتم بدراسة الظاهرة كما توجد في

الواقع، مستخدمة أدوات القياس التالية: (المقابلة والاستبيان واستمارة الدراسة الاستطلاعية والدراسة النهائية) وقد تم تطبيقها على عينة قوامها (56) فرداً.

وقد توصلت الدراسة للنتائج التالية:-

- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في آراء عمال ووظيفة تسيير الموارد البشرية حول مدى استجابة محتوى العملية التدريبية للتطورات التكنولوجية الحاصلة في وظيفتهم.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في آراء عمال ووظيفة تسيير الموارد البشرية حول مدى استجابة أساليب وطرق العملية التدريبية للتطورات التكنولوجية الحاصلة في وظيفتهم.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في آراء عمال ووظيفة تسيير الموارد البشرية حول مدى استجابة متطلبات العملية التدريبية للتطورات التكنولوجية الحاصلة في وظيفتهم.

الدراسات الأجنبية:

دراسة كونستانت وآخرون: (2014)، (constant & others)

دراسة بعنوان (تحسين التعليم والتدريب المهني والتقني في إقليم كردستان)

(Improving Technical Vocational Education and Training in the Kudrdistan Region-Iraq).

هدفت هذه الدراسة إلى إيجاد سبل لتحسين التعليم والتدريب المهني في إقليم كردستان.

وذلك عن طريق برنامج الطموح الذي أطلعت عليه حكومة كردستان لإصلاح التعليم الأساسي والثانوي لزيادة وجود توسيع فرص التعليم العالي المهني والتقني في الجامعات.

مع الأخذ بعين الاعتبار بأن التعليم المهني الثانوي تأخر مؤخراً وراءه العديد من الطلاب الذين لا يستطيعون مواصلة التعليم الثانوي دون الإعداد اللازم للتنافس في سوق العمل المتطور والإسهام في الاقتصاد حيث تناقض الالتحاق في التعليم المهني الثانوي، حيث واجه الخريجون صعوبة في إيجاد عمل لهم.

وذلك لأن البرامج المهنية في المدارس الثانوية المهنية لم تمنحهم المهارات المطلوبة من جانب أرباب العمل، ويؤكد ذلك شكوى أصحاب العمل من خريجي التعليم المهني بأنهم لا يملكون المهارات اللازمة للعمل، وأدى ذلك إلى الاستعانة بالعمالة الأجنبية بالعمالة الأجنبية طالما تعذر العثور على الخريجين المهرة من المحليين لذلك طلبت الحكومة من كردستان العراق "رائد كوربوريشن" لتقييم التعليم والتدريب المهني (TVET).

وقد خرجت الدراسة بعدة توصيات لتحسين التعليم والتدريب المهني (TVET):

- اعتماد ثلاث مراحل لتنفيذ التحسينات (على المدى القصير-المتوسط-والطويل).
- من ناحية الطلاب المهنيين - المناهج المهنية وتلبية الاحتياجات والتخصصات المهنية اللازمة للمدارس الثانوية المهنية.

وتختلف الدراسة السابقة عن الدراسة الحالية ان الدراسة السابقة كان هدفها تطوير وتحسين التعليم المهني عن طريق برنامج الطموح في كردستان لزيادة جودة توسيع فرص التعليم العالي المهني في الجامعات أما الدراسة الحالية تدرس سبل تفعيل وتطوير التعليم المهني والتقني في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية، والهدف من هذه الدراسة هو تطوير كفاءة الخريجين، والمناهج التدريبية، وسوق العمل، حيثياته من التخصصات المطروحة والبرامج التدريبية، وكفاءة الخريجين، والمناهج التدريبية، وسوق العمل، واخيراً التوصل إلى توصيات تهدف إلى تطوير مراكز التعليم المهني والتقني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية وزيادة الإقبال عليه من قبل الطلبة.

دراسة (ماسدوناتي وآخرون، 2010 Masdonati .) بعنوان "التعليم والتدريب المهني

التهرب والانتقال إلى العمل-لوزان سويسرا"

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على صعوبات الانتقال من التعليم إلى التدريب المهني

كأسباب التهرب من التدريب المهني.

استخدم الباحثون في دراستهم المنهج الوصفي التحليلي وكانت أداة الدراسة المقابلات

interviews Structured-Semi " لعينة الدراسة البالغ عددها (46) طالب تهربوا من التدريب المهني في السنة

الأولى، حيث أشرف على المقابلات مستشارين مختصين في التدريب المهني.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

● صعوبات في التأقلم نتيجة الانتقال من التعليم إلى التدريب المهني.

● مشاكل في التعليم أو بيئة العمل.

وقد أوصت الدراسة بالتالي:

● نشر الوعي بين الطلبة عن طبيعة التدريب المهني من خلال الحصص المدرسية.

● نقل الطلبة إلى التدريب المهني في حالة التأكد من استقرار حالة الطلبة نفسياً وتهيئتهم بالانخراط في

مرحلة انتقالية.

دراسة أوهويري وآخرون : (: Ohiwerei & others , 2013)

دراسة بعنوان (دور التعليم المهني والفني في نيجيريا للتنمية الاقتصادية)

(The Role Of Vocational and Technical in Nigeria Economic Development)

هدفت هذه الدراسة إلى التأكد من دور التعليم المهني والتقني للتنمية الاقتصادية في نيجيريا.

وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي في تحليل آراء المؤلفين الأكاديميين المختلفة.

وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- هناك خللاً في مناهج التعليم المهني والتقني في نيجيريا.
 - يمكن أن يتحقق دور التعليم المهني والتقني في التنمية الاقتصادية عندما تتم المحافظة على كفاءة وفعالية التدريس.
 - لا يمكن أن يحدث تطور اقتصادي غني أي دولة بدون تعليم مهني حاد وفعال.
- وكانت أهم التوصيات :
- وضع معايير محددة وملزمة بقبول طلاب التعليم المهني والتقني .
 - الإلتزام بنظام التدريب في المنشآت الاقتصادية المحلية.
 - إشراك المهنيين من الخريجين في مجال الخدمة المجتمعية المحلية مثلاً في مجال صيانة الطرق-أنابيب المياه- والكهرباء-مصافي النفط... الخ.

وتختلف الدراسة السابقة عن الدراسة الحالية هي أن الدراسة السابقة كانت تهدف إلى التأكد من دور

التعليم المهني والتقني للتنمية الاقتصادية في نيجيريا، أما الدراسة الحالية

تدرس سبل تفعيل وتطوير التعليم المهني والتقني في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية، والهدف

من هذه الدراسة هو تطويري كأغلب الدراسات، وهو معرفة واقع التعليم المعني بكل حيثياته من

التخصصات المطروحة والبرامج التدريبية، وكفاءة الخريجين، والمناهج التدريبية، وسوق العمل، واخيراً

التوصل إلى توصيات تهدف إلى تطوير مراكز التعليم المهني والتقني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية وزيادة الإقبال عليه من قبل الطلبة.

دراسة يومندا كنيدى (2012) (: Umunadi-E Kennedy-2012)

(vocational and Technical Education Teacher Preparation in Nigeria)

دراسة بعنوان (تصور مقترح عند إعداد معلم التعليم المهني والتقني في نيجيريا)

هدفت هذه الدراسة إلى عمل تصور مقترح عند إعداد معلمي التعليم المهني والتقني في نيجيريا وإعداد خطط مستقبلية حتى العام (2020).

وهذا من خلال وضع سياسات وطنية خاصة بإعداد معلمي التعليم المهني والتقني عن طريق:

● التدريب المهني الفعال.

● دراسة المشكلات التي تؤثر في إعداد المعلمين والتدريب وإيجاد حلول لها

ومن أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة السابقة هي:

● أن مساهمة الحكومة في تمويل التعليم المهني والتدريب ضعيفة.

● ضرورة إعداد خطة استراتيجية تنفيذية مستقبلية للتعليم المهني في نيجيريا (2020).

● قلة الأبحاث الموجودة حول أفضل الطرق لإعداد وتنفيذ مناهج دراسية ملائمة تحقق الهدف المطلوب.

● حاجة المعلمين لإعداد برامج ودورات ولقاءات للتطوير مواكبة التقدم التكنولوجي.

وتختلف الدراسة السابقة عن الدراسة الحالية حيث أن الدراسة السابقة كانت تهدف إلى إعداد وتطوير

معلمي التعليم المهني والتقني في نيجيريا لمواكبة التقدم التكنولوجي، أما الدراسة الحالية تدرس سبل تفعيل

وتطوير التعليم المهني والتقني في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية، والهدف من هذه الدراسة هو تطوير كإغلب الدراسات، وهو معرفة واقع التعليم المعني بكل حيثياته من التخصصات المطروحة والبرامج التدريبية، وكفاءة الخريجين، والمناهج التدريسية، وسوق العمل، واخيراً التوصل إلى توصيات تهدف إلى تطوير مراكز التعليم المهني والتقني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية وزيادة الإقبال عليه من قبل الطلبة.

دراسة شي: (Shi , 2013)

دراسة بعنوان (القضايا والمشكلات الراهنة في تطوير التعليم المهني والتقني في الصين)

(Issues and Problems in the Current Development of vocational Education in China)

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن التحديات التي يواجهها التعليم المهني في الصين .

وقام الباحث باستخدام المنهج البنائي في معرفة أهم قضايا ومشكلات التعليم المهني في الصين وتكونت عينة الدراسة من عدد (130) من معلمي التربية المهنية في المؤسسات المهنية الحكومية وعدد (50) من الخبراء في المجال المهني .

وقد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- مناسبة حجم التعليم المهني والتقني في الصين مقابل ضعف الجودة.
 - عدم وضوح أهداف مؤسسات التعليم المهني بما يحقق التطور الاقتصادي.
- وكانت أهم التوصيات هي:
- تشجيع البحث العلمي في مجال الربط بين الجودة والنمو الاقتصادي في المجال المهني.
 - استخدام نظام تقويمي شامل لجميع المجالات لتحقيق الأهداف الإنمائية.

وتختلف الدراسة السابقة عن الدراسة الحالية أن الدراسة السابقة هدفت إلى الكشف عن التحديات التي تواجه التعليم المهني في الصين أما الدراسة كما سبق ذكره أما الدراسة الحالية تدرس سبل تفعيل وتطوير التعليم المهني والتقني في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية، والهدف من هذه الدراسة هو تطويري كأغلب الدراسات، وهو معرفة واقع التعليم المعني بكل حيثياته من التخصصات المطروحة والبرامج التدريبية، وكفاءة الخريجين، والمناهج التدريبية، وسوق العمل، واخيراً التوصل إلى توصيات تهدف إلى تطوير مراكز التعليم المهني والتقني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية وزيادة الإقبال عليه من قبل الطلبة.

دراسة خديجة آلافي وآخرين (2012) (: (Khadijah Alavi and Others 2012)

(Image of Technical Education and Vocational Training from the Perspective of perants and Teachers)

دراسة بعنوان: (صورة التعليم والتدريب المهني من وجهة نظر الآباء والمعلمين)

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة وفهم العمل في المجال المهني والتقني من وجهة نظر الآباء والمعلمين في المدارس الثانوية والمهنية.

● حيث تكونت عينة الدراسة من مجموعة قصدية من أولياء الأمور والمعلمين.

● وقد تم تطبيق الدراسة على مدرستين من كل منطقة تعليمية.

ومن أهم النتائج التي خرجت منها هذه الدراسة مايلي:

● الصورة التي تكونت في أذهان المعلمين والآباء عن هذا النوع من التعليم سلبية.

● ضعف التحصيل الدراسي لدى طلبة التعليم المهني.

وتختلف الدراسة السابقة عن الدراسة الحالية حيث أن الدراسة السابقة هدفت إلى فهم التصور الذهني لدى أولياء أمور الطلبة والمعلمين عن التعليم المهني وفي هذا الجانب استفادت الباحثة من الأسباب والنتائج التي خلصت منها الدراسة السابقة في إثراء أهداف الدراسة الحالية حيث أن الدراسة الحالية تدرس سبل تفعيل وتطوير التعليم المهني والتقني في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية، والهدف من هذه الدراسة هو تطوري كأغلب الدراسات، وهو معرفة واقع التعليم المعني بكل حيثياته من التخصصات المطروحة والبرامج التدريسية، وكفاءة الخريجين، والمناهج التدريسية، وسوق العمل، وأخيراً التوصل إلى توصيات تهدف إلى تطوير مراكز التعليم المهني والتقني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية وزيادة الإقبال عليه من قبل الطلبة.

دراسة (نكيرنا، 2009 Nkirna) بعنوان "تحديات دمج التعليم الحر مع نظام التدريب

المهني-تنزانيا"

هدفت هذه الدراسة إلى التركيز على التحديات التي تواجه دعم التعليم الحر مع برامج

التدريب المهني في تنزانيا.

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي وكانت أداة الدراسة مقابلات عادية ومقابلات

جماعية لعينة الدراسة والتي قسمها الباحث للمجموعات التالية (مدراء مراكز، مدربين، طلاب من مراكز مختلفة).

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة النتائج التالية:

● فترة التدريب في البرامج الحرة محدودة ولا تكفي لتعليم المهارات الضرورية.

● المتدربون في البرامج الحرة متفاوتون في القدرات الفردية بشكل كبير.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

- زيادة التنسيق بين التدريب المهني الحكومي والمؤسسات الأخرى.
- الاهتمام بتطوير بيئة التدريب المهني ومعايير الالتحاق ببرامج التدريب المختلفة.

دراسة (كاجاري، 2007 Kagaari) بعنوان "تقييم التأثيرات على اختيار الطلاب

لتخصصات المهنية والعملية"

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على العوامل التي تؤثر على اختيار الطلاب لتخصصاتهم

المهنية والعملية في كلية التخصصات المهنية في جامعة كيامبوغو في أوغندا.

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي وكانت أداة الدراسة الاستبانة، ووزعت على عينة

الدراسة المكونة من (46) طالب في السنة الأخيرة من الدراسة، (90) طالب من الخريجين، (50) من مشرفي تدريب الطلاب.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة النتائج التالية:

- السياسات والأنظمة المعمول بها من قبل الدولة تفيد اختيار الطلاب لتخصصاتهم التي يرغبوا الالتحاق بها.
- يتأثر اختيار الطلاب بالأشخاص المقربين مثل الأهل والأصحاب، وقد يختار الطالب تخصصاً تقليدياً لشخصية معينة مثل الأب أو لوجود مكان عمل بعد التدريب.
- بعض المواضيع التي تم دراستها في المنهاج تؤثر في اختيار الطلاب لتخصصاتهم.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

- تعديل أنظمة القبول في كلية التخصصات المهنية.
- توجيه الطلاب منياً وتزويدهم بالمعلومات الكافية قبل الإلتحاق بالتخصصات.
- تدعيم المناهج بالثقافة المهنية في السنوات التي تسبق الإلتحاق بالكليات.

دراسة:

Anton, Nivorozhkin and Eugene، نفوروزكين ويوجين أنتون، 2003

بعنوان "مدى مساهمة برامج التدريب الميني المدعومة من الحكومة في إيجاد فرص عمل لمعاطمين"

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة تأثير برامج التدريب المهني التي تدعمها الحكومة على إيجاد فرص عمل للمتدربين بهذه البرامج .

استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي وكانت أداة الدراسة المقابلة الشخصية للمسجلين في مكتب التوظيف الحكومي في إحدى المدن الصناعية الروسية الذين التحقوا سابقاً ببرنامج التدريب المهني الحكومي وكان عددهم 1547.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة النتائج التالية:

- هناك تأثير إيجابي واضح في إيجاد فرص عمل للذين التحقوا ببرامج التدريب المهني مقارنة بالطبقات العاملة الأخرى.
- الفئة التي التحقت ببرامج التدريب المهني تجد فرصة عمل في مدة أقصاها عام.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

- ربط برامج التدريب المهني بمتطلبات سوق العمل.
- زيادة الإهتمام بنشر ثقافة التدريب والتوجيه المهني لفئات المجتمع المختلفة.

دراسة (فريتاكون وروزيز، 2003) بعنوان "التعليم والتدريب المهني في اليونان"

هدفت هذه الدراسة التحليلية إلى توضيح وضع التعليم المهني في اليونان، حيث بينت

الدراسة أن التعليم والتدريب المهني آخر ما يلجأ إليه الشباب بالرغم من جهود الدولة المستمرة لرفع التعليم والتدريب المهني وخيار يساوي غيره من الخيارات الأخرى المتاحة للشباب، فبالرغم من نتائج الأبحاث التي بينت أن خريجي التعليم والتدريب المهني يواجهون صعوبات أقل في إيجاد عمل أكثر من غيرهم ممن هم خريجي التعليم الأكاديمي العام ففي العقد الأخير، شهد التعليم والتدريب المهني تطوراً وتمتع بمرونة في خصوصيات التدريب مقدماً كفاءة متطورة معتمدة على المعرفة المهنية وإكساب المهارات من خلال وسائل وطرق وطنية معتمدة.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

- أعدت مدارس خصيصاً للتعليم المهني والتقني.
- التدريب في مواقع العمل من خلال برامج التلمذة الصناعية.
- يتاح للملتحقين بالسنة الأولى بالتعليم المهني تغطية مالية كاملة من قبل هذه المؤسسات.
- تقدم بعض مؤسسات الدولة والقطاع الخاص عروض العمل لخريجي هذه المدارس.
- بينت الدراسة أن اليونان في عام 2000 أنفقت % 8.3 من الدخل الإجمالي على التعليم، أقل من % 2.5 على التعليم المهني.

وقد أوصت الدراسة بتخصيص ميزانية مناسبة لتطوير التعليم المهني.

دراسة (ليو، 2001) بعنوان "إعادة تشكيل التعليم المهني في الصين وتطويره"

هدفت الدراسة إلى كيفية تطوير وإعادة تشكيل التعليم المهني في الصين على مدى العشرين سنة الماضية ويتدرج هيكله في عدة مستويات تبدأ من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى والتي ترتبط بالقطاعات الصناعية وترتبط بالتعليم الثانوي المنتظم، هذا التطور خلال ثلاث مراحل، حيث تم إصلاح التعليم الثانوي المهني الأعلى منذ عام 1980م بينما تم البدء بالتطوير الفعلي للتعليم العالي في نظام التعليم المهني منذ عام 1994م. وفي عام 1998 بدأ الاهتمام بتسهيل التواصل والاتصال بين التعليم المهني والتعليم العالي. ونظام التعليم المهني اليوم في الصين ينتقل بين المدارس المهنية ومراكز التدريب المهني في ثلاث مراحل هي:

1. مدارس التعليم الثانوي الأدنى في المناطق الريفية حيث الاقتصاد والصناعات أقل تطوراً

والتي إلتحق بها (800,900) طالب علم 1999.

2. مدارس التعليم المهني الثانوي الأعلى وتتكون من (962,3) مدرسة متخصصة

و(317,8) ثانوية عليا و (98,4) مدرسة للعمال المهرة و (5165) مدرسة متخصصة

للكبار البالغين عام 1999.

3. التعليم العالي المهني والتقني بين (2-3) سنوات تهدف إلى تدريب الموهوبين نحو العمل العملي والحرفي.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

● عدم رغبة القطاع الخاص في التعاون مع نظام التعليم المهني.

● مخرجات التعليم المهني لا تلبي احتياجات سوق العمل.

● هيكلية نظام التعليم المهني غير محكمة التشكيل.

وأوصت الدراسة بضرورة إجراء دراسات أخرى من شأنها تطوير التعليم المهني في الصين.

دراسة (سيكمدت، 1998) بعنوان: "تطوير التعليم الفني والمهني في ألمانيا وتحسينه"

هدفت الدراسة إلى معرفة أهمية النظام التعليمي المزدوج في التعليم والتدريب المهني بألمانيا.

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

● وجود بعض المقاييس المختلفة التي يمكن أن تكون مقترحات لمواجهة التحديات التكنولوجية التي تقابل

التعليم والتدريب المهني.

● ضرورة تطوير المنهاج، و التدريب المستمر والتدريب الأولي، و الورش التدريبية في الشركات، و الحلقات

الدراسية الأساسية للمدرسين والمدرسين.

● أن هناك نقص في المجالات الفنية المقدمة للبنات.

وقد أوصت الدراسة بما يلي:

● عمل دراسة مسحية شاملة لتحديد متطلبات المنهاج التعليمي المزدوج.

● تطوير تخصصات تناسب البنات وحاجة المجتمع.

وهناك دراسات قديمة استفادت الباحثة منها في دراستها الحالية ومنها:-

عبيدات (1980): "التعليم الصناعي وأثره على العائد الاقتصادي للفرد" في الأردن.

هدفت الدراسة لمعرفة:

1. أثر العائد الاقتصادي باعتباره من العوامل الرئيسة التي تضعف الإقبال على التعليم الصناعي.

2.الكشف عن العائد الاقتصادي للفرد لكل من خريجي المدارس الصناعية الثانوية ومراكز التدريب الحرفي والمعاهد الصناعية العليا.

3.الكشف عن الظروف الاقتصادية وفرص العمل المتاحة لخريجي التعليم الصناعي وأثرها على إلتحاق الطالب بالتعليم الصناعي واتجاهاته نحو المهنة الصناعية حيث يتكون مجتمع الدراسة من (2442) عاملاً مصنفيين إلى خريجي مدارس ثانوية صناعية ويبلغ مجموعهم(1936)عاملاً وخريجو مراكز التدريب الحرفي ومجموعهم (611)عامل وخريجو المعاهد الصناعية العليا (البوليتكنك)، وتم اختيار عينة عشوائية مقدارها (366) عاملاً تم اختيارهم بطريقة عشوائية طبقية، استخدم فيها الباحث استبانة تأكد من صدقها من مجموعة من المحكمين بلغ عددهم(100) محكم.

ومن أهم ما توصلت إليه الدراسة:

1. إن إلتحاق الطالب بالتعليم الصناعي كان بناءً على رغبته ولم يكن نتيجة لسوء حالته المادية أو لتدني معده في المرحلة الإلزامية.

2. إن نسبة دخول خريجي التعليم الصناعي تعتبر مرتفعة إذا ما قيست بدخول المهن الأخرى باستثناء مهنة الطب والهندسة والصيدلة.

3. ان دخول خريجي التعليم الصناعي تؤمن لهم احتياجاتهم الضرورية ولكنها ليست على مستوى أن تجعل منهم أرباب ثروات طائلة.

4. ان فرص العمل متوفرة لدى الخريجين وأن أرباب الصناعة يفضلون خريجي التعليم التقني والصناعي على غيرهم ممن يمارسون نفس المهنة.

5. ان خريجي التعليم الصناعي يعتزون بمهنة الصناعة ويدافعون عنها قولاً وفعلاً.

6.ان المجتمع لا يقدر صاحب مهنة الصناعة تقديراً يتناسب مع عطائه وأهميته في المجتمع كعنصر فعال.

دراسة عبد الجليل (1981): " الكفاية الخارجية للتعليم الثانوي الصناعي في مصر".

هدفت هذه الدراسة للتعرف على:-

1. مدى تلبية التعليم الثانوي الصناعي لاحتياجات خطة التنمية من العمال المهرة.
2. أهم العوامل المؤثرة في مدى مواءمة الخريج لمهنته في سوق العمل كماً وكيفاً. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي. وتكونت عينة الدراسة من (64) خريجاً من حملة الثانوية الصناعية، و(65) مشرفاً ومسؤولاً عن تشغيل حملة الثانوية الصناعية، و(79) من المدرسين في التعليم الصناعي في تخصصات مختلفة.

وتوصلت الدراسة إلى :

1. وجود فجوة بين العرض والطلب في الخريجين حيث زاد العرض على الطلب.
2. الحاجة إلى زيادة التدريب العملي للخريجين والمشرفين.
3. قصور في فهم البيئة المحيطة لدى الخريجين وما يرتبط بذلك من إعدادهم للمشاركة في مجالات الحياة المختلفة.

وأوصت الدراسة ب:

1. أن يكون منهج المدرسة الصناعية واقعياً ومعبراً عن احتياجات الطلاب.
 2. ترشيد تشغيل الخريجين ودراسة سوق العمال لمعرفة حجم الطلب المتوقع على العمالة الماهرة.
- دراسة مدانات وإبراهيم (1982): "أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية ومستوى تعليم الأب وتحصيل الطالب على اتجاه طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور نحو التعليم المهني في محافظة عمان".

هدفت الدراسة إلى:

استقصاء أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية (دخل الأسرة) ومستوى تعليم الأب، وتحصيل الطالب على اتجاه طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور نحو التعليم المهني. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي. وتكونت العينة من (460) طالباً من طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور في محافظة عمان.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. أن اتجاهات مجتمع طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور في محافظة عمان نحو التعليم المهني لا تتأثر بدلالة إحصائية بالاختلاف في مستويات دخل الأسرة. 2. أن اتجاهات مجتمع طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور في محافظة عمان نحو التعليم المهني لا تتأثر بدلالة إحصائية بالاختلاف في مستويات تعليم الآباء.

3. أن اتجاهات مجتمع طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور في محافظة عمان نحو التعليم المهني لا تتأثر بدلالة إحصائية بالاختلاف في مستويات تحصيل الطلبة.

وأوصت الدراسة بـ:

أن تعمل كافة المؤسسات ذات العلاقة بالتعليم المهني في المجتمع، من تربية وإعلامية واقتصادية، على تعميق الاتجاه الايجابي نحو التعليم المهني ليصبح اتجاهًا ثابتاً مستمراً وشاملاً لكافة فئات المجتمع.

دراسة زيدان (1983): "دراسة تقويمية لخريجي المدارس الفنية الصناعية - نظام الخمس سنوات".

هدفت هذه الدراسة للتعرف على:-

1. مدى تناسب خريجي هذه المدارس كماً وكيفاً مع أهدافها.

2. أوجه القوة والضعف في تلك العوامل وممارستها المختلفة داخل المدارس الصناعية.

3. كيفية تحسين عملية إعداد التقنيين الصناعيين بهذه المدارس. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي. حيث اشتملت الدراسة على ثلاث عينات تم تحديدها بالطريقة العشوائية الطبقية، وكان مجتمع الخريجين (456) خريجاً، أخذ منهم كعينة (150) خريجاً، وكان مجتمع طلاب الصف النهائي بالمدارس الصناعية (838) طالباً، أخذ منهم كعينة (142) طالباً، وكان مجتمع هيئة التدريس (380) مدرساً أخذ منهم كعينة (72) مدرساً.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. عدم قدرة المدارس الفنية الصناعية نظام خمس السنوات وبأعدادها الحالية على المشاركة في الوفاء باحتياجات البلاد من التقنيين.
2. من العوامل المؤثرة في عملية الإعداد، نقص المعامل والفصول، الامتحانات وهيئة التدريس، الأدوات والأجهزة، طرق التدريس والجو الاجتماعي السائد بالمدرسة.

وأوصت الدراسة بـ:

1. ألا يقتصر الإعداد في مؤسسات التعليم على النواحي المهنية التخصصية فقط، بل لا بد من تكامل جوانب هذا الإعداد بحيث تساهم في تكامل شخصية هؤلاء الأفراد.
 2. تحويل المدارس الصناعية إلى مؤسسة تعليمية وإنتاجية في الوقت نفسه.
- دراسة عليمات (1990): "الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني في المرحلة الثانوية في الأردن من وجهة نظر معلمي المدارس المهنية ومديريها".

هدفت الدراسة إلى:

1. تحديد الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني في المرحلة الثانوية.
2. توفير أداة تقدير الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني.

3. معرفة الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني في تخطيط برامج لتدريب المعلمين وتأهيلهم. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي. وتكونت عينة الدراسة من (180) معلماً ومعلمة، و (38) مديراً ورئيس قسم، وتمثل عينة المعلمين كل المعلمين الذين يعملون تعليماً مهنيّاً في المدارس التي شملت الدراسة

وتوصلت الدراسة إلى:-

1. كفايات التخطيط جميعاً كانت مهمة من وجهة نظر المعلمين.
2. كفايات مجال الإرشاد والتوجيه والإدارة مهمة وأظهر المعلمون الحاجة إلى كفايات الإدارة.
3. يتفق المعلمون بأن كفايات التخطيط والتنفيذ والتقويم مهمة جداً لعمل المعلمين.

وأوصت الدراسة ب:

الاهتمام بمعلمي التعليم المهني (في المرحلة الإلزامية والثانوية) ومعلمي التعليم الفني من حيث الإعداد والتدريب والتأهيل.

دراسة الجندي (1990): "التدريب الفني في التعليم الفني الصناعي بمحافظة القاهرة-دراسة تقويمية".

وهدف هذه الدراسة إلى التعرف إلى المعوقات التي تعيق التدريب والمقترحات والتي تسهم في إزالة هذه المعوقات، واستخدم الباحث المنهج الوصفي. وتكونت عينة الدراسة من ست مدارس صناعية تم اختيارها من مجمل المدارس الثانوية الصناعية نظام ثلاث السنوات، والمدارس الفنية المتقدمة نظام خمس السنوات الموجودة بمحافظة القاهرة، وتم اختيار (44) مدرساً من مدرسي ست المدارس المختارة.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. قبول الطلبة يعتمد على درجاتهم في الشهادة الإعدادية ولا يعتمد على رغباتهم.
2. يلتحق الطلاب بهذا النوع من التعليم دون رغبة.

3. مدرسو التدريب العملي لا توجد خطة عملية لاختيارهم حسب استعدادهم أو ميولهم، مما يدل على ميل بعضهم لترك هذا العمل.

4. مدرسو التدريب العملي منفصلون تماماً عن المادة النظرية الفنية، وذلك قلة من الترابط بين المادة النظرية والعملية.

5. أماكن التدريب العملي بالمدارس غير مجهزة بالدرجة الكافية وأماكن التدريب الخارجية يقوم به مدربون ضعاف المستوى.

6. يطغى الشرح الشفهي والعرض الشفهي وأسلوب المشاهدة على التطبيق العملي وبالتالي يتخرج الطالب فاقداً للثقة في قدرته على العمل.

وأوصت الدراسة بـ:

1. أن يختار الطالب الحرفة التي يرغب فيها ويميل إليها وذلك بعد قضاؤه في المدرسة وقتاً يسمح له بمعرفة كل الحرف.

2. عدم السماح بدخول هذا التعليم لأعداد تفوق إمكانية التدريب بالمدارس.

3. يتم تركيز المواد الثقافية وإزالة التكرار بين موضوعاتها وبين ما يدرسه الطالب في المواد النظرية.

دراسة المسودي والقيق (1990): "واقع التعليم التقني والمهني في الأراضي المحتلة".

هدفت الدراسة إلى:

1. الوقوف على أوضاع القطاع التعليمي وعناصره ومركباته التعليمية.

2. إعطاء صورة واضحة لكل مؤسسة تعليمية في القطاع والوقوف على مشكلاتها. واستخدام الباحثان المنهج الوصفي التحليلي وأسلوب المقابلة الشخصية والمشاهدة العينية للوقوف على أوضاع كل مؤسسة.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. وجود الاحتلال وممارساته حال دون استمرار عمل هذه المؤسسات وإمكانية تطويرها.
2. تعدد الجهات المشرفة مما أدى إلى اختلاف المناهج وسياسة القبول.
3. مباني معظم المؤسسات غير مجهزة بالصورة الكافية.

وأوصت الدراسة بـ:

1. إعادة النظر جذرياً في الهيكل الحالي لمؤسسات التعليم المهني والتقني بحيث يكون تكامل وتنسيق بين هذه المؤسسات.
2. الاهتمام بالمختبرات والورش العملية ليجد الطالب من كافة التخصصات ما يحتاجه من ممارسات عملية في مجال تخصصه.
3. ضرورة استسقاء حاجة المجتمع إلى تخصصات جديدة.

دراسة الرياشي (1991): "التعليم الفني وسبل تطويره في الوطن العربي".

هدفت الدراسة إلى:

1. التعرف إلى أهداف التعليم الفني ودوره في التنمية.
2. التعرف إلى واقع التعليم الفني في الوطن العربي.

3. التعرف إلى الأفكار المقترحة لتطوير التعليم الفني في الوطن العربي. واستخدام الباحث المنهج الوصفي التحليلي.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. أهداف التعليم الفني في الوطن العربي تتنوع حسب أهداف المعهد أو المؤسسة أو الوزارة التي تتولى عملية الإعداد والتدريب.

2. أهم المشكلات التي يعاني منها التعليم الفني في الوطن العربي العزوف عنه وعدم الإقبال عليه.

3. التعليم الفني بمناهجه وأساليبه التدريسية يكاد يكون منفصلاً أو منعزلاً عن مشكلات المجتمع في وطننا العربي.

أوصت الدراسة ب:

1. ضرورة التوسع في المدارس الثانوية الشاملة حيث يتم الدمج بين التعليم العام والتعليم المهني وبذلك تتلاشى الحدود بينهما.

2. ضرورة الربط بين الجوانب النظرية والعملية والربط بينها عند اختيار مكونات المنهاج.

3. ربط التعليم الفني بالتعليم العالي الجامعي، ليكمل الطلبة دراستهم في نفس مجال تخصصهم.

4. هجر طرق وأساليب التعليم التقليدية المتبعة في المدارس الفنية، والبحث عن طرق وأساليب وممارسات أخرى تجسد الخبرات التعليمية في مواقف سلوكية تسهم في تنمية الفرد تنمية كاملة متزنة.

5. العمل على إشراك ممثلين من القطاعات والمؤسسات الانتاجية والخدمية في المجالس والهيئات العلمية والإدارية للتعليم الفني بشكل أوسع.

دراسة المعيارى (1991): "التعليم المهني في الأراضى المحتلة".

ان هذه دراسة شملت مسح تحليلى للتعليم المهني في الأراضى الفلسطينية المحتلة برعاية مركز دراسات وتوثيق المجتمع الفلسطينى. وبينت أن من أبرز مشاكل التعليم المهني يتمثل في:- (ضعف المستوى الأكاديمى للطلاب، عدم كفاءة المعلمين، عدم تقبل المجتمع لبرامج التعليم المهني، نقص في الأجهزة والأدوات، نقص في التمويل) كما بينت:

1. أن نسبة الطلاب الثانويين في المناطق المحتلة المنتهقين بالتعليم المهني منخفضة .
2. يقتصر التعليم المهني في المدارس الصناعىة الثانوىة ومراكز التدريب المهني على الطلاب الذكور.
3. أن التعليم المهني في المناطق يركز على المهن الخدماتىة.
4. المدرسون غير مؤهلين للتدريب.

دراسة جعنىى (1992): "اتجاهات طلبة الصف العاشر الأساسى في المدارس الحكومىة في لواء مآدبا نحو التعليم المهني".

هدفت الدراسة إلى:

معرفة اتجاهات طلبة الصف العاشر الأساسى (ذكوراً وإناثاً) في المدارس الحكومىة في لواء مآدبا نحو التعليم المهني بفروعه المختلفة. واستخدم الباحث المنهج الوصفى التحليلى. وتكونت عينة الدراسة من (320) طالباً وطالبة نصفهم من الذكور والنصف الآخر من الإناث.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. وجود اتجاه إيجابى نحو التعليم المهني.

2. عدم وجود أثر لمتغير الجنس ولا لمتغير المسكن.

3. مستوى تحصيل الوالدين وطبيعة عملهما ليس لهما من أثر مميز في اتجاهات البناء نحو هذا النوع من التعليم.

وأوصت الدراسة بـ:

1. التوسع في القبول في مؤسسات التعليم المهني (للذكور والإناث) وهذا يتطلب زيادة عدد المدارس المهنية، وتنوع فروع التعليم المهني وتخصصاته بالإضافة إلى توفير الحوافز للالتحاق بمؤسسات التعليم المهني المختلفة.

2. توفير المعلمين المؤهلين تأهيلاً تربوياً مهنيًا، مع توفير إرشاد مهني يأخذ بعين الاعتبار قدرات الطلاب وميولهم.

3. تنوع البرامج والتخصصات في ضوء متطلبات التنمية.

4. تدريس مبحث التربية المهنية في جميع المدارس ذات العلاقة وليس في مدارس مختارة فقط.

5. استخدام وسائل الإعلام المختلفة في تقوية الاتجاهات المهنية عند الطلاب للاتجاه نحو فروع التعليم المهني الموجودة.

دراسة البهوش (1993): "نحو فلسفة جديدة للتعليم الثانوي الفني في مصر لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين" وهي دراسة نظرية .

هدفت هذه الدراسة إلى:

1. التعرف إلى فلسفة التعليم الفني في الوقت الحاضر.

2. التعرف إلى أهم تحديات القرن الحادي والعشرين.

3. رسم ملامح فلسفة جديدة للتعليم الثانوي الفني لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين.
واستخدم الباحث المنهج الوصفي ويقتصر البحث على التعليم الثانوي الفني الزراعي،
والصناعي، والتجاري نظام ثلاث السنوات، وذلك لأنه منتشر في كل أنحاء مصر.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. فلسفة التعليم الثانوي الفني في الوقت الحاضر ما زالت فلسفة تقليدية في أهدافها ومحتواها
وسياسة القبول والتعليم فيها، وكانت النتيجة أن الطلبة الذين تخرجوا ويتخرجون في ظل هذه
الفلسفة، عاجزون عن مسايرة ركب التطور والتقدم وسرعة التغير في مصر والعالم.
2. من المتوقع أن يزداد التفاوت والتباين بين الدول المتقدمة والدول الأقل تقدماً في القرن
الحادي والعشرين.
3. القرن الحادي والعشرين يتطلب إنساناً لديه القدرة على التعامل مع طوفان الثورة العلمية
التكنولوجية.

وأوصلت الدراسة ب:

1. العمل على تحسين وبناء الطلبة الملتحقين بالتعليم الفني وتربيتهم وتثقيفهم كمواطنين
منتجين، حتى يسهم التعليم الفني إسهاماً حقيقياً نشطاً في جهود التنمية القومية الشاملة.
 2. إعادة صياغة أهداف التعليم الفني ليس في إطار تحديات القرن الحادي والعشرين فحسب
ولكن أيضاً في إطار العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.
 3. محتوى التعليم الفني يجب أن يكون متجدد بصورة تساعد الطلاب على إدراك المتغيرات
والتحديات المتوقع حدوثها.
- دراسة جمعة (1993): "اتجاهات عالمية معاصرة لسياسات التعليم والتدريب الفني في كل من
ألمانيا واليابان".

هدفت الدراسة إلى:

1. التعرف إلى نظام التعليم الفني في كل من ألمانيا واليابان.
2. تطوير التعليم الفني في مصر من خلال الاستفادة من خبرات كل من ألمانيا واليابان. اتبع الباحث منهج حل المشكلات للمفكر الإنجليزي (Holmes Brian) حيث تتضح مشكلة البحث نتيجة حدوث فجوة بين عناصر التغيير وعدم التغيير حيث، توصل الباحث إلى مقترحات يمكن أن يقتدي بها في تطوير سياسة التعليم والتدريب الفني في جمهورية مصر العربية:

1. اعتبار سياسة التعليم الفني جزءاً من السياسة الاقتصادية.
 2. العمل على توفير فرص للتعليم والتدريب الفني فيما بعد المرحلة الثانوية مثل المعاهد التكنولوجية في اليابان.
 3. إنشاء مراكز تدريبية في المحافظات كمراكز التدريب في ألمانيا.
 4. تحديث برامج التدريب وزيادة التخصصات وتطويرها بما يتناسب مع الثورة المعرفية والتقدم التكنولوجي في المجالات الصناعية والتجارية والصناعية.
 5. بالنظر إلى سياسة التعليم والتدريب الفني في الدول المتقدمة مثل ألمانيا واليابان، نجد نجاحها يعود إلى البعد عن المركزية وعلى الأخص على المستوى التنفيذي.
- دراسة عبد الشافي (1993): "الدور الاقتصادي والاجتماعي لمراكز التدريب في القطاع دراسة ميدانية".

هدفت هذه الدراسة التعرف إلى:

1. الواقع الحالي للتأهيل المهني في قطاع غزة.

2. مدى تلبية هذا الواقع للمتطلبات الاقتصادية بما يتلاءم مع احتياجات التنمية.

3. استخلاص العبر بما يتلاءم مع احتياجات التنمية في قطاع غزة.

4. التعرف إلى مدى تناسب المؤهل والتدريب الحاصل عليه الطالب مع التجربة العملية في العمل، حيث استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي وركز البحث على الدراسة الميدانية والتي شملت عينات أخذت عشوائياً من الخريجين والمدربين والمصانع والورش وكذلك المؤسسات.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. التأهيل المهني في غزة وما يقدم من دورات في مجالات وتخصصات مختلفة لم يكن يهدف إلى خدمة التنمية الاقتصادية، بل كان مساعدة للخروج من الضائقة الاقتصادية في القطاع.

2. نقل مهمة تصميم البرامج إلى خبراء متخصصين محليين لأنهم على اتصال دائم مع الواقع.

3. إن تصميم البرامج في مركز تدريب غزة UNRWA يتم بالعادة في الخارج من قبل خبراء متخصصين.

وأوصت الدراسة بـ:

تشكيل مجلس أعلى للتعليم المهني ليكون مشرفاً على وضع الخطط وإجراء الاتصالات مع كافة الجهات ذات العلاقة بهذا المجال.

دراسة الباروق (1996): "تطوير التعليم الفني في دولة قطر في ضوء خبرات مصر والكويت"

تهدف الدراسة إلى:

1. التعرف إلى نشأة التعليم الفني في دولة قطر.
 2. تقديم إجابة عملية لمواجهة أوجه القوة والقصور في مرحلة التعليم الفني.
 3. اقتراح خطة للتعليم الفني تلائم البيئة القطرية. واستخدام الباحث المنهج المقارن الذي تتعدد فيه جوانب الدراسة وفقاً لطبيعة المشكلة.
- وتوصلت الدراسة إلى: وضع تصور مقترح لتطوير التعليم الفني في دولة قطر انطلاقاً من أهمية وأهداف التعليم الفني، بنية التعليم الفني وعلاقته بالمراحل السابقة عليه واللاحقة له، محتوى برامج التعليم الفني، العلاقة بين التعليم الفني وسوق العمل.
- أوصت الدراسة بـ:

1. إتاحة فرص اختيار البرامج الدراسية أمام الطلاب وفقاً لقدراتهم واستعدادهم.
2. تكامل المعارف والخبرات النظرية والتطبيقية والعملية.
3. تحقيق المرونة داخل شعب وتخصصات كل نوع من أنواع التعليم الثانوي بالنظر إليها نظرة شمولية في ضوء شعب وتخصصات المرحلة ونوعيات التعليم فيها ككل من جانب وفي ضوء احتياجات المجتمع من جانب آخر.
4. استصدار تشريع يمنع مزاوله المهنة لغير المؤهلين لها.

دراسة كركة (1997): "واقع الإشراف الفني والتربوي للتعليم الثانوي الزراعي في سورية وتطويره".

تهدف الدراسة إلى:

1. تحليل أهداف التعليم الثانوي الفني الزراعي في سورية، وبخاصة ما يتصل بالإشراف الفني والتربوي.

2. تحديد المهام المتوقعة للمشرف الفني والتربوي من وجهات نظر المدرسين الفنيين ومديري الثانويات الفنية الزراعية والمشرفين على التعليم الفني الزراعي في مديرية التأهيل والتدريب (وزارة الزراعة والإصلاح الزراعي).

3. تقويم أداء المدرسين الفنيين في الثانويات الفنية الزراعية من خلال بطاقتي ملاحظة وتقويم للدروس النظرية والعملية.

4. التعرف على النظريات والاتجاهات الحديثة للإشراف التربوي ودورها في تطوير التعليم الفني الزراعي.

5. اقتراح نموذج إشراف فني وتربوي متكامل يحدد الأساس في تطوير التعليم الثانوي الفني الزراعي في سورية.

طبقت الدراسة على كامل مجتمع الدراسة الأصلي في العام الدراسي 94-95 وتألف من:

1. (141) مدرساً فنياً لمختلف المواد الفنية الزراعية.

2. (17) مديراً للثانويات الفنية الزراعية

3. (23) مشرفاً في مديريات التأهيل والتدريب - وزارة الزراعة والإصلاح الزراعي. طبق عليها استبانة من (35) فقرة للمدرس والمدير كما طبقت استبانة للمشرف تتكون من (16) فقرة وطبقت أيضاً بطاقتي الملاحظة للدروس النظرية والعملية كلاً على حده، على عينة عشوائية من المدرسين، وطبقت على عينة من المدرسين قدرها (47) مدرس ومدرسة أي بنسبة 3.33% من المجتمع الأصلي. تحقق الباحث من صدقها من قبل لجنة من المحكمين.

أوصى الباحث:-

- بإنشاء وزارة متخصصة بالتعليم الفني والمهني تتم بالأمر الإداري والمالية ومتابعة شؤون التعليم الفني بمختلف أنواعه.

- الدعوة لعقد مؤتمرات وندوات وطنية المتخصصة بتطوير التعليم الفني الزراعي بشكل دوري.

- تطوير التعاون بين الدول العربية في مجال التعليم الزراعي والمهني. استخدم الباحث المنهج المسحي للإجابة عن الأسئلة التالية :

1. ما أهداف التعليم الثانوي الفني الزراعي في سورية؟ وما أنواعها؟

2. ما المهتمات الحالية التي يقوم بها المشرف الفني؟

3. ما المهتمات المتوقعة للمشرف الفني والتربوي المطور للعملية التعليمية التعليمية؟

4. من الذي يقوم مقام المشرف التربوي؟ وما هي مهماته؟

5. ما المعايير التي تستخدم حالياً في تقويم أداء المدرسين في الدروس النظرية والعلمية؟

6. ما النظريات التربوية التي يمكن الاستفادة منها في تطوير التعليم الثانوي الفني الزراعي؟

7. ما التطورات المستقبلية لدور الإشراف الفني والتربوي في تطوير التعليم الثانوي الزراعي؟

دراسة العجلوني (1998) : "تقويم برنامج التعليم الفني التجاري من وجهة نظر سوق العمل الأردني" .

هدفت هذه الدراسة للتعرف على:

1. فاعلية برنامج التعليم الثانوي التجاري في سوق العمل الأردني من وجهة نظر الخريجين، ووجهة نظر المسؤولين عنهم.

2. أوجه الشبه والاختلاف بين وجهات نظر الخريجين والمسؤولين نحو فاعلية برنامج التعليم الثانوي التجاري في سوق العمل الأردني. استخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي. وتكونت عينة الدراسة من (165) خريجاً و (177) مسؤولاً في مدينة إربد الأردنية موزعين في جميع الدوائر الحكومية والخاصة والأعمال الحرة.

وتوصلت الدراسة إلى:

1. البرنامج كان ناجحاً بدرجة متوسطة من وجهة نظر الخريجين والمسؤولين في سوق العمل الأردني.

2. توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين المتوسطات الحسابية لاستجابات الخريجين وبين المتوسطات الحسابية لاستجابات المسؤولين ومدى فاعلية البرنامج، ويشير إلى رضا الخريجين عن البرنامج أكثر من رضا المسؤولين عنه.

أوصت الدراسة بـ:

إعادة النظر في برنامج التعليم الثانوي التجاري ليحقق التوافق ما بين المدرسة وسوق العمل وزيادة فترة التدريب الميداني في المدرسة والمؤسسات العامة والخاصة، وتحديث الأجهزة والمعدات في المختبر التجاري المدرسي، والتركيز على الحاسوب في التدريب العملي

دراسة شخيري (1998): "الحاجة إلى التعليم المهني في فلسطين وتخصصاته".

هدفت الدراسة إلى:

1. توضيح التطور التاريخي للتعليم المهني في فلسطين منذ بدء التعليم الرسمي في فلسطين وحتى الآن.

2. مناقشة الوضع الحالي للتعليم المهني في فلسطين ومشاكل تطويره.
 3. تحديد ما إذا كان هناك فروقات في الأداء تجاه أهمية التخصصات الواردة في الدراسة بين المجموعات المختلفة في الدراسة.
- استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي. تم تحديد عينة الدراسة وفقاً لمجموعات مختارة من:
1. المدرسين والعاملين في المدارس الثانوية المهنية.
 2. مدرسي المدارس الثانوية الأكاديمية.
 3. المهنيين والفنيين العاملين في المؤسسات التعليمية. واختير (180) مشاركاً من ضمن المجموعات الواردة أعلاه وتم اختيارهم بطريقة عشوائية من قوائم وأسماء الجامعات والمعاهد والمدارس.
- توصلت الدراسة إلى:
- أن نتائج الدراسة المتعلقة بأهمية التخصصات المهنية المختلفة أظهرت أن هناك ستة عشر تخصصاً مهماً حصلت الاستجابة عليها أعلى درجة موافق والمتمثلة في أربع نقاط من قبل مجموع المشاركين وهي:
1. التعليم الزراعي-المكننة الزراعية .
 2. التعليم الزراعي-البستنة الزراعية .
 3. التعليم الزراعي-الانتاج الحيواني
 4. التعليم الصحي -مساعدة ممرضة .
 5. التعليم الصحي-فني صحة .

6. التعليم الصحي -فني مختبرات .
7. التعليم الصحي -مساعد طبيب أسنان .
8. التعليم الصحي -ممرضة قانونية .
9. تعليم مهنة العمل السياحي .
10. التعليم الفني -لحام أوكسجين .
11. التعليم الفني -ميكانيكا سيارات .
12. التعليم الفني -تجليس سيارات .
13. التعليم الفني -تصليح أدوات الكترونية .
14. التعليم الفني - تصليح أدوات منزلية الكترونية .
15. التعليم الفني -كهرباء.
16. الاقتصاد المنزلي.

وقد أوصت الدراسة بـ:

إجراء دراسات على المستوى الوطني لاختيار أكثر التخصصات المطلوبة بصورة تكون أكثر دقة، حيث إن هذه الدراسة اعتمدت على آراء المهنيين في تحديد التخصصات وهي تكون أقل دقة في تعميم نتائجها مقارنة بالدراسات الميدانية لمسح المهارات المطلوبة لسوق العمل الفلسطيني.

تشير الباحثة هنا الى ان دراستها هي الأولى من نوعها في فلسطين، وذلك لعدم توفر الامكانيات الفلسطينية في المدارس من حيث المناهج والموارد اللازمة لدراسة التعليم المهني؛ أي ان التعليم المهني برز مؤخرا في فلسطين وهو الان قيد التطوير، لذلك رأت الباحثة أهمية اجراء دراستها. ومن الجدير بالذكر ان هذه الدراسة تتشابه مع الدراسات السابقة، بالتركيز على تطوير الايدي العاملة عن طريق التعليم المهني؛ لزيادة العائد الاقتصادي.

-والفرق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة أعلاه تكمن في النقاط التالية:.

1. تميزت هذه الدراسة بالتركيز على واقع التعليم المهني في فلسطين /الضفة الغربية .
2. توضح هذه الدراسة أهمية التعليم المهني ومدى الحاجة اليه في فلسطين وضرورة تطوير مؤسسات التعليم المهني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية، لملائمة حاجة سوق العمل من العنصر البشري، للنهوض بالاقتصاد الفلسطيني على اعلى المستويات.
3. أكدت على تعزيز العلاقة بين سوق العمل و مؤسسات التعليم المهني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية، بما يضمن عملية التفاعل والتعاون بينهم.

التعليق والمقارنه:

وبعد استعراض الدراسات السابقة في مجال التعليم المهني والتقني، تبين لنا للباحثة قلة الدراسات في هذا المجال بالذات، ولكن من خلال الدراسات القليلة التي وجدتها الباحثة تبين ان أغلبها يثني على أهمية التعليم والتدريب المهني والتقني، رغماً بأن كل دراسة من الدراسات السابقة تناولت التدريب والتعليم المهني من منظور او زاوية مختلفة:-

- بعضها كان يهدف الى التعرف على واقع التعليم والتدريب التقني والمهني، والأخر كان يهدف إلى تحديد المشاكل واقتراح الحلول وأساليب التطوير، وتقييم التعليم المهني والتدريب التقني.

- ودراسات سابقة أخرى تناولت أهمية التعليم المهني والتقني من زاوية التنمية الاقتصادية وعلاقته بسوق العمل.
- ولوحظ ان مجموعة من الدراسات السابقة قامت بالتركيز على مراكز التعليم المهني، بينما البعض الآخر قام بالتركيز على المدارس الثانوية المهنية، والبعض ركز على التعليم العالي .
- أما بعض الدراسات السابقة أشارت إلى عدم قدرة خريجي المدارس المهنية في سد حاجة خطط التنمية في بلادهم كماً وكيفاً، ومتطلبات سوق العمل.
- كما اتفقت بعض الدراسات السابقة على العوامل المؤثرة في كفاءة خريجي التعليم والتدريب المهني والتقني وحالت دون تناسبها مع حاجة سوق العمل كماً وكيفاً كعدم ملائمة المناهج مع التطورات التكنولوجية، ونقص الإمكانيات والتجهيزات، وعدم كفاية المعلمين وضعف مستوى تدريبهم وتأهيلهم.
- وبعد استعراض منهج الدراسة لجميع الدراسات السابقة، لاحظت الباحثة أنه تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، وبالنسبة لأدوات الدراسة لوحظ أن معظمها استخدم الإستبانة فقط كأداة لجمع البيانات، أو المقابلة بالإضافة إلى الإستبانة، وهناك من استخدم المشاهدة العينية إضافة للمقابلة والإستبانة، وآخرون استخدموا العينة العشوائية.
- لقد أوصت أغلب الدراسات السابقة الى ضرورة التدريب في مواقع العمل، وضرورة التعاون مع القطاع الخاص وتوفير فرص عمل وعروض عمل لخريجي هذا القطاع التعليمي.
- رأت الباحثة أن نقطة بداية كل باحث كانت نتيجة اهتماماته بجزئية معينة من التعليم والتدريب المهني، ومنها تبلورت دراسته حسب اختلاف التجارب تبعاً للمنطقة، رغباً من قلة الدراسات في هذا المجال واختلاف التجارب حسب المنطقة سواء كانت في بلاد العالم العربي أو أوروبا أو حتى شرق آسيا، كما تبين لنا أن هناك تبايناً في تطور هذا المجال تبعاً لعوامل عدة، إلا ان هذه الدراسات قامت بإثراء الباحثة بمعلومات وأفكار ساعدت في وضوح صورة مشكلة الدراسة الحالية، وأيضاً لتحديد أداة الدراسة المناسبة لجمع المعلومات .

استفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة في ما يلي:-

- التعرف على الدور الاقتصادي للتعليم والتدريب المهني.
- جمع الإطار النظري وبناء أداة الدراسة.
- التعرف على تجارب عربية وأجنبية في مجال التعليم المهني والتقني.
- الإطلاع على العوامل التي تؤثر على اتجاهات الطلبة نحو التعليم المهني.
- التعرف على الكفايات الضرورية لمعلمي ومدربي التعليم المهني والتقني.

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة حيث أنها تدرس سبل تفعيل وتطوير التعليم المهني والتقني في مؤسسات التربية والتعليم في الضفة الغربية، والهدف من هذه الدراسة هو تطوري كأغلب الدراسات، وهو معرفة واقع التعليم المعني بكل حيثياته من التخصصات المطروحة والبرامج التدريبية، وكفاءة الخريجين، والمناهج التدريبية، وسوق العمل، واخيراً التوصل إلى توصيات تهدف إلى تطوير مراكز التعليم المهني والتقني التابعة لوزارة التربية والتعليم الفلسطينية وزيادة الإقبال عليه من قبل الطلبة.

الفصل الثالث

منهجية الدراسة وإجراءاتها

مقدمة:

يحتوي هذا الفصل على عرض منهجية الدراسة، ولأفراد مجتمع الدراسة وعينته، وكذلك أداة البحث المستخدمة وطرق إعدادها، كما يتضمن وصفاً للإجراءات التي قامت بها الباحثة في تقنين أدوات الدراسة وتطبيقها، وأخيراً الإجراءات التي اتبعتها الباحثة في الدراسة للوصول الى النتائج.

1.3. منهجية الدراسة

اتبعت الباحثة المنهج الوصفي (الاجرائي) كمنهج أولي، وذلك لمناسبته لطبيعة هذه الدراسة، وكونه قائم على جمع ما يتعلق بموضوع الدراسة من بيانات من خلال المشاركين في الدراسة، وكذلك تتضمن الدراسة بيانات من الفئة المستهدفة في الدراسة حيث تمت مقابلتهم، ومن ثم تحليل البيانات وتفسير النتائج لهذه الدراسة، والمنهج الوصفي الإجرائي يعرف بأنه طريقة في البحث عن ظاهرة موجودة متاحة للدراسة والقياس كما هي دون تدخل في مجرياتها، حيث يستطيع الباحث أن يتفاعل معها فيصفها ويحللها، ومن ثم الحصول على البيانات اللازمة من خلال إجابات أسئلة المقابلة التي تم إعدادها لهذا الغرض، ليتم تحليل الإجابات وتفسير النتائج.

2.3. مجتمع الدراسة وعينته

يتكون مجتمع الدراسة من موظفي الإدارة العامة للتعليم المهني في وزارة التربية والتعليم في فلسطين، والذين يبلغ عددهم 11، ومدراء المدارس المهنية والمعلمين في فلسطين والذين يبلغ عددهم 68، وبعض طلبة التعليم المهني ويبلغ عددهم 50 طالب، وبعض أصحاب الشأن في سوق العمل وعددهم 10، وهم عينة قصديه تمثلت في الأشخاص الذين سبق ذكرهم، للعام 2020/2019.

1.3 متغيرات الدراسة :

المتغير التابع: احتياجات سوق العمل.

المتغيرات المستقلة:

المتغيرات المستقلة التي من الممكن ان تكون قد تؤثر:

1. ملائمة اعداد الخريجين.

2. كفاءة الخريجين.

3. البرامج التدريبية.

4. التخصصات المطروحة.

5. التدريب الميداني.

4.3. طرق جمع البيانات:

تم الإعتماد على نوعين من البيانات:

1. البيانات الأولية:

وتتمثل بالبيانات الخاصة بمفردات عينة الدراسة وللوصول الى هذه البيانات، لجأت الباحثة الى الجانب الميداني عن طريق إجراء مقابلة بأسئلة صممت خصيصاً لهذا الغرض من قبل الباحثة وتم عرضها على محكمين من ذوي الإختصاص، قاموا بتحكيمها، حيث تم حصر وتجميع الإجابات اللازمة في موضوع البحث، ومن ثم تفرغها وتحليل الإجابات بهدف الوصول الى النتائج التي تدعم هذه الدراسة.

وهذه المقابلة إعتبرتها الباحثة طريقة تمهيدية لجمع البيانات اللازمة لتكون تلك المعلومات هي الدليل لتحديد العينة المناسبة لجمع المعلومات فيما بعد عن طريق الاستبانة (المنهج الوصفي التحليلي).

2. البيانات الثانوية:

اعتمدت الباحثة في معالجتها للجانب النظري من الدراسة على البحث في مصادر البيانات الثانوية المتمثلة في مراجعة الكتب والمراجع العربية والأجنبية والمجلات والأبحاث المنشورة في المجالات العلمية المحكمة، وأيضاً الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدراسة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالإضافة الى الاطلاع والبحث والمطالعة في مواقع الانترنت المختلفة.

5.3. أداة الدراسة

من وجهة نظر الباحثة، لتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام المقابلة كأداة تجريبية لجمع البيانات، حيث قامت ببناء لأسئلة المقابلة بالاستعانة بالأدب التربوي والدراسات السابقة، وكان عدد الأسئلة (10)، ليتم بعدها جمع البيانات عن طريق الاستبانة.

وهذه الأسئلة هي :

1. اذكر العوامل التي يمكن أن تؤثر في اتجاه الطلبة نحو التعليم المهني .
2. ما هي الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني ؟
3. كيف يمكننا ربط برامج التعليم المهني بمتطلبات سوق العمل؟
4. هل يمكننا القول ان الفئة التي إلتحقت ببرنامج التعليم المهني والتقني تجد فرصة عمل في مدة أقصاها عام؟ ولماذا؟
5. ما هي الطريقة الأمثل لتوجيه الطلاب مهنيا وتزويدهم بالمعلومات الكافية، قبل الإلتحاق بالتخصصات المهنية والتقنية؟
6. عدد أهم المشكلات التي يعاني منها التعليم المهني والتقني في فلسطين.
7. ما مدى صحة مقولة "كلما زاد الاستثمار في الموارد البشرية، كلما ارتفعت مستوى الإنتاجية".
8. ما هي أهمية رغبة طالب التعليم المهني والتقني في مدى نجاحه في هذا التخصص؟
9. ما هي أسباب ضعف تطور التعليم المهني والتقني في فلسطين؟
10. ما مدى الانسجام بين مخرجات التعليم المهني والتقني واحتياجات سوق العمل؟

ملحق رقم(1). ظناً من الباحثة أن هذه الأسئلة تستطيع التعامل مع مشكلة الدراسة، والإجابة عن أسئلتها الواردة في الفصل الأول.

6.3. صدق الأداة

قامت الباحثة بعرض أداة الدراسة على مجموعة من المحكمين من ذوي الخبرة والاختصاص في هذا المجال، وعددهم (5) محكمين، ملحق رقم(2) وذلك بهدف ضبط أسئلة الأداة وفق المعايير المنهجية، وقد تم الأخذ بآراء المحكمين، وإعادة صياغة الأسئلة وإخراجها بصورتها النهائية، ملحق رقم(1).

6.3. إجراءات الدراسة

قامت الباحثة بالإجراءات التالية لتنفيذ دراستها :

1. اطلعت الباحثة على موضوع التعليم المهني والتقني من خلال الكتب والمقالات والدراسات السابقة.
2. أخذ الإذن المسبق من وزارة التربية والتعليم العالي في فلسطين، على تطبيق هذه الدراسة.
3. تلخيص ما جاءت به الدراسات السابقة حول موضوع التعليم المهني والتقني.
4. الحصول على المعلومات اللازمة لهذه الدراسة من جهات الاختصاص في وزارة التربية والتعليم العالي والمراكز التابعة لها، وأيضا من المعنيين في سوق العمل الفلسطيني.
5. صياغة أسئلة المقابلة وعرضها على المحكمين من ذوي الاختصاص.
6. إجراء المقابلة مع المشاركين في الدراسة (العينة القصدية).
7. تحليل إجابات عينة الدراسة.
8. تنظيم البيانات وتفسيرها.

9. وضع التوصيات والإقتراحات.

7.3. المعالجة الإحصائية

نظراً لكون هذه الدراسة كيفية بشكل مبدئي، واستخدمت فيها أداة المقابلة، فقد قامت الباحثة بتحليل نتائج المقابلة تحليلاً كيفياً بعيداً عن التحليلات الإحصائية المعهودة في البحوث الكمية.

الملاحق: أسئلة المقابلة بعد التحكيم:

ملحق رقم (1)

الرقم	السؤال
1.	اذكر العوامل التي يمكن أن تؤثر في اتجاه الطلبة نحو التعليم المهني .
2.	ما هي الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني ؟
3.	كيف يمكننا ربط برامج التعليم المهني بمتطلبات سوق العمل؟
4.	هل يمكننا القول ان الفئة التي التحقت ببرنامج التعليم المهني والتقني تجد فرصة عمل في مدة أقصاها عام؟ ولماذا؟
5.	ما هي الطريقة الأمثل لتوجيه الطلاب مهنيا وتزويدهم بالمعلومات الكافية، قبل الالتحاق بالتخصصات المهنية والتقنية؟
6.	عدد أهم المشكلات التي يعاني منها التعليم المهني والتقني في فلسطين.
7.	ما مدى صحة مقولة "كلما زاد الاستثمار في الموارد البشرية، كلما ارتفعت مستوى الإنتاجية".
8.	ما هي أهمية رغبة طالب التعليم المهني والتقني في مدى نجاحه في هذا التخصص؟

9.	ما هي أسباب ضعف تطور التعليم المهني والتقني في فلسطين؟
10.	ما مدى الانسجام بين مخرجات التعليم المهني والتقني واحتياجات سوق العمل؟

قائمة محكمين أسئلة المقابلة:

ملحق رقم (2)

الرقم	الإسم	التخصص
1.	أ.د. محمود أبو سمرة	دكتوراه إدارة تربوية
2.	د. مروان جلعود	دكتوراه إدارة موارد بشرية
3.	د. أشرف أبو خيران	دكتوراه إدارة أعمال
4.	د. إيناس ناصر	دكتوراه إدارة تربوية
5.	د. ابراهيم الصليبي	دكتوراه قياس وتقييم

المراجع

المراجع العربية والمحلية:

القرآن الكريم .

(الأكاديمية العربية البريطانية للتعليم العالي، 2003-2017) .

أبو عصبه. (2005). مشكلات التعليم المهني في المدارس الثانوية المهنية الفلسطينية من وجهة المعلمين المهنيين والطلبة، رسالة ماجستير (فلسطين).

أبو عصبه، مي. (2005). "مشكلات التعليم المهني في المدارس الثانوية المهنية الفلسطينية من وجهة نظر المعلمين المهنيين والطلبة"، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس: فلسطين.

إخليل (2017). "تقويم برامج وخدمات مراكز التأهيل المهني التابعة لوزارة الشؤون الاجتماعية في فلسطين"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل: فلسطين.

الإدارة العامة للتعليم المهني والتقني-وزارة التربية والتعليم، 2019، بيانات ونتائج مدروسة.

بجر وأبو سويح. (2011). دور الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية بغزة في تلبية احتياجات سوق العمل، رسالة ماجستير، (قطاع غزة).

البيان. (2018). اهداف التعليم المهني والتقني في فلسطين، مقالة منشورة.

التميمي. (2009). دور منظمات أصحاب الأعمال في تضييق الفجوة بين مخرجات التدريب المهني واحتياجات سوق العمل، رسالة ماجستير (الوطن العربي).

الجاردي. (2019). التعليم المعني والتقني .

الحداد. (2009). دور التدريب التقني والمهني في خلق فرص عمل للمتدربين، دراسة حالة (فلسطين).

حلس. (2011). أثر مدخلات النظام التدريبي على مخرجات العملية التدريبية في مراكز التدريب المهني التابعة لوزارة العمل، رسالة ماجستير (قطاع غزة).

حسين. (2018). التعليم المهني و دوره في تحسين حوكمة مهنة المراجعة الخارجية، رسالة ماجستير (جامعة النيلين)، الخرطوم.

الخطيب. (1995، 51، ج1). مفهوم التعليم المهني والتقني.

خبيفة وعبد العزيز.(2010). سياسات تطوير قدرة التعليم والتدريب المهني لتلبية الإحتياجات التدريبية للمنشآت الصغيرة والمتوسطة، دراسة حالة (قطاع غزة).

القريناوي وآخرون (2018). " دور مديري المدارس التكنولوجية في تعزيز التعليم المهني من وجهة نظر المعلمين داخل الخط الأخضر"، رسالة دكتوراة (جامعة اليرموك)، إربد ، الأردن.

الباروق (1996): "تطوير التعليم الفني في دولة قطر في ضوء خبرات مصر والكويت" .

البهوش (1993): "نحو فلسفة جديدة للتعليم الثانوي الفني في مصر لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين" وهي دراسة نظرية .

الجندي (1990): "التدريب الفني في التعليم الفني الصناعي بمحافظة القاهرة-دراسة تقويمية" .

الرياشي (1991): "التعليم الفني وسبل تطويره في الوطن العربي" .

العجلوني (1998): "تقويم برنامج التعليم الفني التجاري من وجهة نظر سوق العمل الأردني" .

المسودي والقيق (1990): "واقع التعليم التقني والمهني في الأراضي المحتلة" .

المعياري (1991): "التعليم المهني في الأراضي المحتلة" .

جعيني (1992): "اتجاهات طلبة الصف العاشر الأساسي في المدارس الحكومية في لواء مادبا نحو التعليم المهني" .

جمعة (1993): "اتجاهات علمية معاصرة لسياسات التعليم والتدريب الفني في كل من ألمانيا واليابان" .

زيدان (1983): "دراسة تقويمية لخريجي المدارس الفنية الصناعية -نظام الخمس سنوات" .

شخير (1998): "الحاجة إلى التعليم المهني في فلسطين وتخصصاته" .

عبد الجليل (1981): "الكفاية الخارجية للتعليم الثانوي الصناعي في مصر" .

- عبد الشافي (1993): "الدور الاقتصادي والاجتماعي لمراكز التدريب في القطاع دراسة ميدانية".
- عليما (1990): "الكفايات الضرورية لمعلمي التعليم المهني في المرحلة الثانوية في الأردن من وجهة نظر معلمي المدارس المهنية ومديريها".
- كركة (1997): "واقع الإشراف الفني والتربوي للتعليم الثانوي الزراعي في سورية وتطويره".
- مدانات وإبراهيم (1982): "أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية ومستوى تعليم الأب وتحصيل الطالب على اتجاه طلبة الصف الثالث الإعدادي الذكور نحو التعليم المهني في محافظة عمان".
- دنيا الوطن. (2016). مقالة منشورة. اهداف التعليم المهني والتقني في فلسطين، مقالة منشورة.
- زايد. (2018). أهمية التعليم المهني والتقني في فلسطين، رسالة ماجستير.
- سويلم. (2005). مشكلات الموازنة بين مخرجات التعليم والتدريب المهني ومتطلبات سوق العمل الفلسطيني، رسالة ماجستير (الضفة الغربية).
- سيكمدت. (1998). تطوير التعليم الفني والمهني في ألمانيا وتحسينه، رسالة ماجستير (ألمانيا).
- شادي حلي. (2012). واقع التعليم المهني والتقني ومشكلاته في الوطن العربي، دراسة حالة (الجمهورية العربية السعودية)، جامعة حلب/سوريا.
- شخشير. (1998). الحاجة الى التعليم المهني في فلسطين وتخصصاته، رسالة ماجستير (فلسطين).
- شحي. (2008). متطلبات التدريب المهني في ظل التطورات التكنولوجية في سوق العمل-وظيفة تسيير الموارد البشرية نموذجاً، رسالة ماجستير (الكويت).
- صحيح البخاري- كتاب الزكاة .
- الظريف. (2010). العلاقة بين استراتيجيات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل بالتطبيق على كليات إدارة الأعمال في الجامعات السورية، رسالة ماجستير (سورية).

- عبد الشافي.(1993). الدور الاقتصادي والإجتماعي لمراكز التدريب في القطاع، دراسة ميدانية (غزة).
- عبد المعطي، يوسف(1987) رحلة إلى المدرسة الشاملة دار البحوث العلمية، الكويت.
- عبيدات (1980) : "التعليم الصناعي وأثره على العائد الاقتصادي للفرد" في الأردن.
- العصار.(1999). تطوير مراكز التدريب المهني في لواء غزة في ضوء بعض متطلبات التنمية لدولة فلسطين، رسالة ماجستير (غزة).
- عطوان.(91،2001). أهمية التعليم المهني والتقني .
- عمر موسى محاسنة.(2018). سياسات التعليم المهني والتكنولوجي، كتاب(المملكة الأردنية الهاشمية)، دار الاسرة للإعلام ودار عالم الثقافة للنشر.
- عياد.(2011).<http://eduheiwan.uoo7.com/t18-tobic>.
- فريتاكون وروزيز.(2003). التعليم والتدريب المهني في اليونان، رسالة ماجستير(اليونان).
- فؤاد العاجز.(2008). مشكلات معلمي التعليم المهني والتقني في محافظات غزة وسبل التغلب عليها، بحث منشور، مؤتمر التعليم المهني والتقني في فلسطين، غزة.
- كرزم، جورج. (2001) "التدريب في موقع العمل في فلسطين واقع وآفاق"، السلطة الوطنية الفلسطينية ممثلة بوزارات التربية والتعليم والتعليم العالي والعمل، فريق طاقم الخبراء في التدريب المهني، بالتعاون مع مركز العمل التنموي، رام الله: فلسطين.
- ليو.(2001). إعادة تشكيل التعليم المهني في الصين وتطويره، رسالة ماجستير(الصين).
- المسودي، تيسير والقيق، عبد الرحمن (1990)، "واقع التعليم المهني والتقني في الأراضي المحتلة"، سلسلة دراسات تربوية، رقم(5)، مركز الأبحاث في رابطة الجامعيين، الخليل: فلسطين.
- المصري.(1990). أهداف التعليم المهني والتقني، رسالة منشورة.

المصري.(1995،19). خصائص التعليم المهني والتقني،رسالة منشورة.

مصطفى،أحمد(2001)، "مخرجات التدريب المهني وسوق العمل في الأقطار العربية"المركز العربي للتدريب
واعداد المدربين، ليبيا.

مقالات.(2019)، <https://mqalaat.com>

مهني أون لاين. <https://www.tvet.ps/article/201>

نصرالله (2018). "دور التعليم التقني والمهني في تعزيز التنمية المستدامة في الأراضي الفلسطينية"، دراسة
ميدانية (جامعة النجاح، كلية الاقتصاد، فلسطين.

وكالة وفا.(2019). تاريخ التعليم المهني والتقني في فلسطين، مقال منشور، محرك بحث، فلسطين

(http://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=9179.)

وكالة وفا.(2019).مقالة بعنوان نشأة التعليم المهني والتقني في فلسطين.

يوسف، جمال (2005) التعليم المهني بمرحلة التعليم الثانوي في محافظات غزة، دراسة تقويمية، رسالة ماجستير
غير منشورة، جامعة الأزهر، غزة.

المراجع الأجنبية

Constant, louay; Culbertson, Shelly stats2 Cathleen; Vernez Georgges (1214) ;puplished by
RAND corporation United state

Http s ://www.bookdepository.com

Professional-edu...<https://www.abahe.uk>)

Frans.(2007). عناصر التعليم المهني والتقني .

(تقييم التأثيرات على اختيار الطلاب لتخصصاتهم المهنية والعملية، رسالة ماجستير (أوغندا).Kagaari.(2007).

Khadijah Alavi, Rahim, Saial, abd hair awing (2012) IMAG of technical education and
vocation training from the perspective of parents and teacher.

Jornal of technical and training ISSN.22298932.2012 volum, 4Issue, I provider.

Masdonathi.(2010). التعليم والتدريب المهني التهرب والإنتقال إلى العمل-لوزان سويسرا، رسالة ماجستير ((سويسرا)).

Nivorozhkin and Eugene Anton.(2003). مدى مساهمة برامج التدريب المهني المدعومة من الحكومة في (إيجاد فرص عمل للعاطلين، رسالة ماجستير (روسيا)).

Nkirna.(2009). (تتزانيا. رسالة ماجستير، (تتزانيا)).

Ohiwwerei Franklin ohiole, Nwosu, Basil ogomeziem (2013) the Role of vocational and technical education in Nigeria Economic Development educational research quarterly, v36 n3 p47-66<http://eric.ed.gov/id=Ej1061936>

Shi,weiping (2013) Issues and problems in the current development of vocational education in china” Chaineese education and social, v46 p12-21 jul-Auh 2013”

<http://eric.ed.gov/?id=EI103157>.

Umunadi, E Kennedy (2012) vocational and technical education teacher preparation in Nigeria international jornal of Applied Engineering research Issn :0973-4562 vol.7 no11 (2012)

Zenker.(2002). عناصر التعليم المهني والتقني.

آثار العقوبة القانونية في إقلاع الشباب الفلسطيني عن المخدرات

في ضوء القانون الفلسطيني

محمد صالح تيم

salh_pls@hotmail.com

Dr.Syahirah Binti Abdul Shukor

Dr.Hussein ‘Azeemi Abdullah Thaidi

كلية الشريعة والقانون

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق والمرسلين، محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، تُعد ظاهرة تجارة المخدرات وحيازتها وتعاطيها، جريمة يعاقب عليها القانون، ويختلف الجرم باختلاف نوع الجريمة، فللمدمن عقابٌ، وللمتاجر بها عقابٌ، ولزارعها عقابٌ، ولمروجها عقابٌ، إضافة إلى الحيازة، وكون فلسطين من الدول التي تهتم بتحقيق مجتمع نقي خالٍ من المخدرات، فقد أصدر الرئيس الفلسطيني محمود عباس قراراً بقانون¹ يجرم كل ما يخص المخدرات.

¹ قرار بقانون رقم (18) لسنة 2015، مجلة الوقائع الفلسطينية، وقد ألقى الرئيس الفلسطيني في القرار كل ما يتعارض مع أحكام هذا القانون.

وجاءَ هذا القانون كتعديل يَضمُنُّ للمدمن إجبارية العلاج، وللمتاجر الإفلاع عن تجارته، وهذا يؤكد أنّ تجارة المخدرات تُعد من الجرائم التي توجب العقوبة، إضافةً إلى ذلك تعد المخدرات من أخطر الظواهر التي تسهم في تعزيز ظهور المشكلات الاجتماعية لدى أسر المدمنين والمتاجرين بها، لتأثيراتها القاسية التي قد تفوق الحروب والكوارث، أنّ لهذه الظاهرة امتدادًا تاريخيًا لازم الشعوب منذ أزمنة طويلة، إلا أنّ تأثيرها كان متفاوتًا على النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية².

والمخدرات هي كل مادة طبيعية أو مستحضرة في المعامل من شأنها إذا استخدمت في غير الأغراض الطبية والصناعية أنّ تؤدي إلى حالة التعود والإدمان³، وتُضر بالصحة الجسمية والنفسية والاجتماعية للفرد والجماعة⁴. كونها تحتوي على عناصر منبهة أو مسكنة، والتي من شأنها إذا استُعملت بشكل متكرر بغير الأغراض الطبية الموجهة، أنّ تؤدي إلى الإدمان، وتسبب أضراراً بدنية وعقلية، تغيير من سلوك الإنسان الطبيعي ومزاجه وانفعالاته، وعواطفه وأحاسيسه وأسلوب تفكيره⁵.

ويعد المخدر من الأمور التي حرمتها الشريعة الإسلامية؛ كونها تؤدي إلى قتل النفس⁶، حيث يمكن أنّ يُؤثر المخدر إذا كان شديداً للغاية على النفس البشرية، وتفضي بها إلى الموت، وتؤدي إلى إذهاب العقل فهناك أنواع من المخدرات يمكن أنّ تذهب العقل، ويصبح الفرد غير قادر على العيش دونها، كما تؤدي إلى الابتعاد عن الدين، فالمدمن قد لا يستطيع الصلاة أو الصوم أو غيرها من أمور الدين، ويمكن له الاعتداء على الآخرين، إضافةً لكونها من مسببات هدر المال على غير نافع، وهذا يتنافى مع مقاصد الشريعة، وهي حفظ المال، كما أنّها تؤثر على حياة الإنسان العامة والخاصة⁷.

ويؤدي تعاطي المخدرات كذلك إلى التفكك الأسري، لما يسببه من مشكلات ينتج عنها الطلاق، أو الهجر، بالإضافة إلى ما يميز سلوك الآباء المتعاطين للمخدرات بعدم احترام زوجاتهم، والاعتداء عليهن أمام الأطفال،

² سيرين عنبوسى. (2016). مكافحة المخدرات في التشريع الفلسطيني. رام الله: ديوان قاضي القضاة.

³ عادل الدمرداش. (1986). الإدمان مظاهره وعلاجه. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.

⁴ صالح رمح (2004). الأسرة ودورها في الوقاية من المخدرات، ندوة علمية، تأثير المخدرات على التماسك الاجتماعي، السعودية: جامعة نايف للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث.

⁵ عدنان عوني. (2006). سلبات المخدرات. السعودية: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ص 127

⁶ عبد الرحمن الجزيري. (1972). الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: دار الكتب العلمية.

⁷ سمير العواودة. (2016). عقوبة تعاطي المخدرات والإتجار بها في الفقه الإسلامي والقانون الفلسطيني، مؤتمر كلية الشريعة السادس، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية

كما يتسم سلوك متعاطي المخدرات بعدم الالتزام بالقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، وهذا ينعكس على بيوت المتعاطين في ظهور التفكك والانفصال والتنازع بين الزوجين⁸

لذلك اهتم المشرع الفلسطيني بتعزيز مكافحة المخدرات، كذلك وضع سياسة علاجية بحق المتعاطي من خلال عدم تحريك دعوى الحق العام عليه، إذا تقدم هو من تلقاء نفسه إلى المراكز التي تعالج المدمنين على أن يتم تحويله خلال 24 ساعة من إلقاء القبض عليه، وقد أسهم القانون رقم (18) لسنة 2015، بتعزيز فرص التخلص من تعاطي المخدرات من خلال ما منحه من تسهيلات لكل المدمنين في حال رغبتهم في ترك الإدمان، وهذا يشجع المدمنين على ترك الإدمان لأن العقوبة قد تصل إلى الأشغال الشاقة المؤبدة.

ومن أهم وسائل الضبط، الالتزام بأحكام الشريعة، ثم ما يقره القانون الوضعي من عقوبات، بالإضافة للعرف الاجتماعي، وما يمثل من معتقدات، وقيم وأعراف سائدة، وبما أن الأسرة تعد الخلية الأساس في المجتمع، لذلك يقع على عاتقها مسؤولية التربية والتنشئة الاجتماعية لأبنائها في جو يسوده الأمن والطمأنينة من أجل بناء شخصية معتمدة على نفسها⁹ وفي ظل القرار بقانون رقم (18) لسنة 2015، وتطبيقاته الجديدة، أصبح هناك حاجة ماسة لدراسة أثر العقوبة في ردع الشباب عن الاتجار بالمخدرات أو تعاطيها، والذين تم تأهيلهم بعد قضاء مدة العقوبة اللازمة حسب التهمة الموجهة له سواء بالاتجار أو بالتعاطي.

مشكلة الدراسة:

اهتم القانون الفلسطيني بجريمة المخدرات، حيث بذلت الشرطة الفلسطينية دوراً مهماً في الحد منها، لكن هذه الجريمة ما زالت تحظى بوجود في البيئة الفلسطينية، الأمر الذي جعل المشرع الفلسطيني يسعى إلى تشريع أقوى فصدر قانون رقم (18) لسنة 2015 في فلسطين، والذي اهتم بتوضيح كل ما يتعلق بجريمة الاتجار وتعاطي المخدرات، ووضح العقوبة لكل حالة على حدى، وسهل من عدم إيقاع العقوبة على كل من يسلم نفسه للشرطة التي بدورها ترسله إلى مراكز الإصلاح والتأهيل التي تساعد للتخلص من الإدمان، ومع كل ذلك فإن إحصائيات هيئة مكافحة المخدرات بينت أن قضايا المخدرات في ارتفاع خلال السنوات الأخيرة، لذلك تحاول الدراسة

⁸ محمد عمران. (2016). تعاطي المخدرات في القدس ومقترحات للحد من انتشارها. مجلة جامعة النجاح الوطنية للأبحاث والعلوم الإنسانية، نابلس، مجلد 20، عدد 1، ص 169.

⁹ ربيع القحطاني (2006). أنماط التنشئة الأسرية للأحداث المتعاطين للمخدرات - دراسة تطبيقية على الأحداث المتعاطين للمخدرات الموقوفين بدار الملاحظة بمدينة الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، قسم العلوم الاجتماعية، تخصص الرعاية والصحة النفسية، السعودية.

البحث في القانون الجديد وأثره على إقلاع الشباب الفلسطيني عن المخدرات ، ومستوى الردع من خلال العقوبة المشددة، ومدى الحاجة إلى تشريع أقوى وأكثر ردة، كذلك تسعى الدراسة إلى البحث في نسبة المدمنين الذين عادوا إلى الإدمان بعد تطبيق القانون عليهم، ونوع العقوبة التي أقرتها الشريعة الإسلامية لمتعاطي المخدر والمتاجر به والمنتج له، لذلك تتحدد مشكله الدراسة في الإجابة على أسئلة الدراسة.

أسئلة الدراسة:

- 1- كيف تسهم الإجراءات القانونية في القانون المعدل بإجبار المدمن على العلاج في تقليل توجههم نحو الإدمان؟
- 2- ما السياسات الجنائية المتبعة في فلسطين لمكافحة المخدرات؟
- 3- ما مدى فعالية القانون رقم (18) لسنة (2015) في معالجة المدمنين والحد من العودة للإدمان؟
- 4- ما هي الأسباب والعوامل المؤدية للعودة إلى الإدمان لدى الشباب الفلسطيني في ظل القانون المشدد؟

أهداف الدراسة:

- 1- معرفة كيفية إسهام الإجراءات القانونية بحق المدمنين في تقليل توجههم نحو الإدمان.
- 2- التعرف على السياسات الجنائية المتبعة في فلسطين في مكافحة المخدرات.
- 3- توضيح مدى فاعلية القانون رقم (18) في معالجة المدمنين في الحد من العودة للإدمان.
- 4- التعرف على الأسباب والعوامل المؤدية للعودة إلى الإدمان لدى الشباب الفلسطيني في ظل القانون المشدد.

أهمية الدراسة:

- تسعى الدراسة إلى بعض الأمور المهمة والتي تساعد الباحث الى الوصول الى النتائج وهي:- 1. توفير مادة معلوماتية تخدم المشرع الفلسطيني في كيفية التعامل مع المدمنين وتجار المخدرات، من خلال استقراء العقوبات المخصصة لهؤلاء المجرمين للوصول إلى نتائج حول ما إذا كانت هذه المدة كافية.
2. كون الباحث يعمل في جهاز الشرطة الفلسطينية مسؤولاً عن إدارة مكافحة المخدرات وبناءً على الصلاحيات الممنوحة له من القانون الفلسطيني رقم (18) لسنة (2015) وحسب ما نصت عليه المادة (10،11،13)، وهذا يساعده في التخطيط المستقبلي للعقوبة الخاصة بالمدمنين على المخدرات، ودورها في الحد من العودة إلى الإدمان مرة أخرى، تحديداً في ظل وجود المادة (17) من قرار بقانون رقم 18 لسنة 2015

والتي تدعو إلى علاج المدمن، كذلك في ظل المواد (24، 21) والتي تبين أنّ العقوبة المشددة ووصلت إلى الاشغال الشاقة المؤبدة للمدمن إذا ما عاد إلى الإدمان أو الاتجار بالمخدرات، وإلقاء الضوء على تأثير تعاطي المخدرات على العلاقات الاجتماعية، رغم محدودية ممارستها في فلسطين، لكن خطورتها تستوجب تخطيطاً متكاملًا يضمن معالجة فاعلة.

3. التركيز على دور الأسرة، الوحدة الأساسية المكونة لأيّ مجتمع، وخاصة في المجتمع الفلسطيني المجاور للمجتمع الإسرائيلي.

4. إلقاء الضوء على دور مؤسسات التربية والتعليم في الحد من تعاطي المخدرات لدى الشباب الفلسطيني وتنمية الوازع الديني لديهم، حيث ظهر في السنوات الأخيرة وحسب إحصائية إدارة مكافحة المخدرات أن نسبة التعاطي لدى الشباب الفلسطيني في المدارس والجامعات أصبحت في تزايد ملحوظ.

منهجية الدراسة:

يستخدم الباحث المنهج الاستقرائي فيما يخص ردع العقوبة لمدمني المخدرات بين القانون الفلسطيني والقانون المصري والأردني والسعودي، وذلك من خلال شرح القوانين والأحكام الخاصة بالإدمان، ودور العقوبة في الحد منه وذلك استناداً إلى الدراسات والأبحاث السابقة ذات العلاقة المباشرة بموضوع الدراسة، أو الكتب التي ركزت على هذا الموضوع، كما تستخدم الدراسة المنهج الوصفي من خلال أداتي المقابلة والاستبانة، إذ سيتم استخدام الاستبانة مع بعض المدمنين الذين تم تأهيلهم لمعرفة ما إذا كانت العقوبة رادعة، أم تم العود مرة أخرى إلى الإدمان بعد الخروج من السجن.

تتمثل عينة الدراسة في عينة قصدية من مجتمع الدراسة حيث سيتم توزيع الاستبانة على (280) من المدمنين الشباب والذين تم استخدام العلاج معهم، كما سيتم عمل مقابلة قصدية مع (3) من المؤهلين الذين يقومون بعلاج وتأهيل هؤلاء المدمنين، و(3) من أفراد إدارة مكافحة المخدرات، و(3) من القضاة المدنيين.

حدود الدراسة:

1- الحد الزمني: تمتد فترة الدراسة من نشر قرار بقانون 18 لسنة 2015، أيّ منذ تعديل القانون من قبل الرئيس محمود عباس إلى فترة إعداد الدراسة، ويمكن تحديد الفترة من بداية 2016-2020، وذلك باعتبار الدراسة تركز على تطبيقات القرار بقانون رقم 18 لسنة 2015، خلال أربع سنوات، وهي فترة كافية لمعرفة ما إذا كان القرار بقانون رقم (18) كان ناجحاً في الحد من الإدمان، وتقليل نسبة التعاطي والاتجار بالمخدرات في فلسطين.

2- الحد المكاني: تتحدد الدراسة مكانياً في الضفة الغربية بفلسطين، كونها المنطقة التي تم تطبيق القرار بقانون رقم (18) في محاكمها، إذ إنّ سريان هذا القانون لم يكن إلا في الضفة الغربية فقط، وهي المنطقة التي تسيطر عليها السلطة الوطنية الفلسطينية، ويتم تنفيذ القوانين الصادرة عن رئاسة السلطة الوطنية فيها.

3- الحدود البشرية: تمثلت الحدود البشرية في المدمنين وهم العينة الأكبر للدراسة، كون الدراسة تهتم بآثار العقوبة في ردعهم عن العودة إلى المخدرات، إضافة إلى فئة المؤهلين الذين يعملون على تقديم البرامج لتخليص وعلاج المدمنين، كذلك أفراد مكافحة المخدرات كونهم الذين يعملون في القبض على المدمنين والمتاجرين والمنتجين، إضافة إلى القضاة كونهم الجهة التي تصدر الحكم على المتهمين.

3- الحد الموضوعي: يتحدد الجانب الموضوعي بالعقوبة التي أقرها قرار بقانون (18) لسنة 2015، وتفصيلاته، وتطبيقاته في المحاكم الفلسطينية، إضافة إلى التطرق للعقوبة التي حددها القانون من المادة رقم (24) لتجار المخدرات والمادة رقم (17) المتعاطين والمادة رقم (21) للمنتجين لها، كذلك مناقشة كل القوانين ذات العلاقة بموضوع المخدرات في فلسطين والأردن ومصر والسعودية.

الدراسات السابقة

تعد الدراسات السابقة من الأدبيات المهمة التي يعود إليها الباحث لتكون له دليلاً مساعداً في دراسته، يستفيد منها في إعداد المادة النظرية، كذلك في مناقشة ومقارنة النتائج، وبناء أدوات الدراسة، ومن الدراسات التي استفاد منها الباحث ما يلي :

دراسة حمزة المعاينة وعلاء المجالي ومروان أبو سمهدانة (2017)⁽¹⁰⁾ بعنوان "ظاهرة المخدرات وآثارها في حدوث الجريمة في ضوء بعض المتغيرات الديمغرافية"، هدفت الدراسة التعرف إلى ظاهرة تعاطي المخدرات وآثارها في حدوث الجريمة ، و توصلت الدراسة إلى أنّ الإدمان يؤثر بشكل مباشر على الحياة الزوجية، ويرفع من سوء العلاقات الزوجية واحتدام النزاع والصراع، كما يخلق البغضاء والعداوة، ويؤدي إلى التفكك الأسري لأسر المدمنين، كما يؤثر من الناحية الاقتصادية على دخل الأسرة، ويؤدي إلى انخفاض إنتاج الفرد المدمن ويصبح عبئاً على

(10) حمزة المعاينة وعلاء المجالي ومروان أبو سمهدانة (2017). ظاهرة المخدرات وآثارها في حدوث الجريمة في ضوء بعض المتغيرات الديمغرافية، مجلة العلوم التربوية، عدد3، ج3.

الأسرة، وتعد هذه الدراسة من الدراسات المهمة، فقد أفادت الباحث في معرفة تأثير الإدمان والمخدرات على المجتمع والأسرة، وتختلف دراسة الباحث عن هذه الدراسة في كونها تركز على الجانب القانوني في الحد من الإدمان على المخدرات.

دراسة محمود عنبوسي و سيرين عنبوسي (2016) بعنوان (مكافحة المخدرات في التشريع الفلسطيني)⁽¹¹⁾، اهتمت الدراسة بالتشريعات الناظمة لجرائم المخدرات في فلسطين، حيث تناولت تاريخ التشريعات، ثم تطرقت إلى مدى الملازمة الجنائية لمكافحة المخدرات، والدور المنوط بالشرطة في مرحلة التأهيل فيما يخص الأفراد المدمنين، كما تطرقت إلى دور المحكمة في التعاطي مع قضايا المخدرات في فلسطين، واستفاد الباحث من هذه الدراسة في معرفة ما يخص التشريعات الفلسطينية الناظمة لجرائم المخدرات، وتختلف الدراسة الحالية في كونها تختص بالقانون الجديد رقم (18) والعقوبة الجديدة بكونها رادعة تحديداً في ظل إجبار المدمن على العلاج.

دراسة محمد شريدة (2016)⁽¹²⁾ ركزت الدراسة على حكم المخدرات في الفقه الإسلامي، وتبين من خلال العرض الذي قدمه الباحث أنّ المخدرات محرمة بإجماع العلماء كونها تذهب العقل والمال والنفوس، والتي تعد من مقاصد الشريعة الأساسية الخمس، كما ركزت على ضرورة تقوية الوازع الديني لدى المدمنين كأحد أساليب العلاج المستخدمة، كون ذلك يحد من عودة المدمن إلى الإدمان، وتختلف الدراسة عن الدراسة الحالية في كونها ناقشت حكم المخدرات، لكن الدراسة الحالية تناقش العقوبة ودورها في الحد من تعاطي المخدرات، واستفاد الباحث منها في معرفة حكم الشريعة الإسلامية في المخدرات.

دراسة أحمد شحاتة (2016)⁽¹³⁾ وقد ركزت على الأسباب التي تؤدي إلى التوجه نحو المخدرات، وبينت أنّ من أهم الأسباب هي الفقر والبطالة، وأنّ المخدرات تؤدي إلى المفسدة العامة في المجتمع، وتؤدي إلى الضرر للنفوس البشرية، كما أنّها تؤدي إلى ارتفاع مستوى الجرائم؛ كون الإنسان المدمن ليس لديه وعي بما يفعل، وهذا يساعد على ارتكاب الجرائم، كما أنّه يمكن أن يرتكب الجريمة من أجل الحصول على المال للمخدر، وتختلف الدراسة عن الدراسة الحالية في كونها تعالج الأسباب والعلاج من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، والدراسة الحالية تعالج

(11) محمود عنبوسي، سيرين عنبوسي. (2016). مكافحة المخدرات في التشريع الفلسطيني. مؤتمر كلية الشريعة السادس: تعاطي المخدرات، الأسباب والآثار والعلاج من منظور إسلامي واجتماعي وقانوني.

(12) محمد شريدة. (2016). حكم تعاطي المخدرات والمسكرات والإتجار بهما في الشريعة الإسلامية، مؤتمر كلية الشريعة السادس، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

(13) أحمد شحاتة. (2016). تعاطي المخدرات، الأسباب والعلاج في ضوء الشريعة الإسلامية. مؤتمر كلية الشريعة السادس، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

موضوع استخدام العقوبة للحد من الإدمان، كما استفاد الباحث منها في معرفة الرؤية الإسلامية للتعامل مع المدمنين إضافة إلى حكم المخدرات في الإسلام.

دراسة سمير العواودة (2016)⁽¹⁴⁾ وقد هدفت الدراسة التعرف إلى عقوبة تعاطي المخدرات والاتجار بها في الفقه الإسلامي والقانون الفلسطيني، وقد قارنت الدراسة بين ما أقره القانون الفلسطيني فيما يخص الاتجار بالمخدرات والتعاطي والإنتاج، وما أقرته الشريعة الإسلامية بخصوص المخدرات، وقد اتفق أغلب فقهاء الشريعة الإسلامية على حرمة المخدرات والاتجار بها، كما عاقب القانون الفلسطيني تجار المخدرات والذي يعملون على إنتاجها، وتختلف الدراسة الحالية في كونها تسلط الضوء على العقوبة تحديداً فيما يخص الاتجار والإدمان والإنتاج للمخدرات، واستفاد الباحث من هذه الدراسة في معرفة الفروق بين النظرة الإسلامية للمخدرات، وما نص عليه القانون الفلسطيني في هذا المجال.

أما دراسة عائشة العتيبي (2015)⁽¹⁵⁾ فهدفت إلى توضيح مدى فاعلية غياب الدعم الأسري على البرامج العلاجية المتكاملة التي تعالج متعاطي المخدرات، وكيفية تأثر المريض المعتمد على المواد ذات التأثير النفسي في تفادي الانتكاسة لغياب هذه المساندة التي تساعد المرضى على التغلب على مشاعر الانتكاسة، وتوصلت الدراسة إلى أنّ هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين مرضى القسم الداخلي، والمرضى الذين يراجعون العيادة الخارجية على مقياس مواقف الانتكاسة، وبالنسبة للفرض الثاني جاءت نتائج الفرض الثاني ذات دلالة إحصائية في أبعاد مقياس الدعم الأسري ومقياس مواقف الانتكاسة، أما بالنسبة للفرض الثالث اتضح وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات مرضى العيادات الخارجية في الأبعاد الفرعية، والمجموع الكلي لاستبيان مواقف الانتكاسة ومقياس الدعم الأسري.

استفاد الباحث من هذه الدراسة في معرفة دور الأهل في عملية الإدمان، وهذا يساعد على التفكك الأسري، وتختلف الدراسة الحالية في كونها تسعى إلى معرفة دور العقوبة على المدمن في الحد من التفكك الأسري.

أجرى يحيى الكردي (2014)⁽¹⁶⁾ دراسة هدفت التعرف إلى عوامل انتشار المخدرات، والتعرف إلى إجراءات مكافحة المخدرات، وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أنّ مشروع قانون المخدرات والمؤثرات العقلية

(14) سمير العواودة. (2016). عقوبة تعاطي المخدرات والاتجار بها في الفقه الإسلامي والقانون الفلسطيني. مؤتمر كلية الشريعة السادس، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين

(15) عائشة العتيبي. (2015). المساندة الأسرية وعلاقتها بتفادي الانتكاسة لدى عينة كويتية من متعاطي المواد ذات التأثير النفسي. مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق - كلية الآداب، ع72، 124 - 47

(16) يحيى الكردي. (2014). جرائم المخدرات وسبل مكافحتها في التشريع الفلسطيني. رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

القديم اعترته العديد من مواطن النقص والخلل، أما مشروع قانون المخدرات والمؤثرات العقلية الجديد متطور، وجاء تلبية للحاجة المجتمعية، استفاد الباحث من هذه الدراسة في معرفة ما يخص التشريعات الفلسطينية النازمة لجرائم المخدرات، وتختلف الدراسة الحالية في كونها تختص بالقانون الجديد رقم (18) والعقوبة الجديدة بكونها رادعة تحديداً في ظل إجبار المدمن على العلاج.

وجاءت دراسة أبوسيف (2009)⁽¹⁷⁾ لتبين المناخ الأسري وعلاقته بإدمان الأبناء: وتبين أنه يوجد ارتباط ذو دلالة إحصائية سالبة بين الأمان الأسري، وكلاً من التشدد والتحكم، الرفض، عدم الاتساق والإهمال، التقبل، التسامح، المبالغة في الرعاية، الضبط، الاستقلال. بينما لا توجد علاقة إرتباطية دالة بين الإدمان الأسري وحرية التصرف. أيضاً وجدت فروق دالة إحصائياً بين المدمنين وغير المدمنين في أبعاد المناخ الأسري التالية: الأمان الأسري، التضحية والتعاون الأسري، وضوح الأدوار، وتحديد المسؤوليات الأسرية، بعد إشباع حاجات أفراد الأسرة، والحياة الروحية للأسرة، ومجموع المناخ الأسري الكلي وذلك في اتجاه مجموعة غير المدمنين.

واستفاد الباحث من هذه الدراسة في كونها من الدراسات التي اهتمت بالمناخ الأسري، وتختلف الدراسة الحالية بإضافة الشق القانوني المتمثل في العقوبة في الحد من التعاطي.

أجرى عبد العزيز الشرجي (2012)⁽¹⁸⁾ دراسة هدفت التعرف إلى العوامل المؤدية إلى تعاطي المخدرات لدى الأحداث، والتعرف على الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للأحداث المتورطين في قضايا المخدرات، واستخدام الباحث منهج المسح الاجتماعي، وتكونت العينة من (59) من الأحداث المتورطين في قضايا المخدرات والمودعين في دور التوجيه والرعاية الاجتماعية بالمملكة العربية السعودية.

وتوصلت الدراسة إلى أنّ الرفقة السيئة هي العامل الأول والأساسي في تعاطي المخدرات، إضافة إلى عوامل أخرى كضعف الوازع الديني، وسوء استغلال أوقات الفراغ، وطبيعة الحي الذي تسكن فيه الأسرة، وقد أوصت الدراسة بضرورة استحداث برامج علاجية طبية وسلوكية خاصة في دور الرعاية، وتفعيل دور المستشفيات والمراكز المتخصصة في علاج المدمنين، بالإضافة إلى ضرورة أن تكون عقوبة المتعاطين والمروجين رادعة للحد من عودتهم للسلوك الانحرافي.

(17) حسام أبو سيف. (2009). المناخ الأسري وعلاقته بإدمان الأبناء: دراسة مقارنة بين بعض المدمنين والأسوياء، دراسات نفسية، رابطة الاخصائيين النفسيين المصرية (رأتم)، مج 19، ع3، 623 – 575.

(18) عبد العزيز الشرجي. (2012). العوامل الاجتماعية المؤدية لتعاطي المخدرات لدى الأحداث: دراسة ميدانية مطبقة على نزلاء دور الملاحظة ودور التوجيه الاجتماعي في المملكة العربية السعودية، دراسة مطبقة على النزلاء، وزارة الشؤون الاجتماعية، الرياض.

وتختلف الدراسة عن الدراسة الحالية في كونها ركزت على البرامج العلاجية فقط، في حين أنّ الباحث ركز على القوانين الخاصة بعقاب المدمنين، واستفاد الباحث من هذه الدراسة فيما يخص الجزء العلاجي، والاجبار على العلاج.

أجرت الشاعري (2012)⁽¹⁹⁾ دراسة هدفت إلى التعرف على مفهوم الإدمان ومراحله وخصائصه وأنواعه، وهدفت أيضاً التعرف إلى العوامل المؤدية إلى حدوث الإدمان، ومؤثراته والأضرار الناتجة عنه، وأثره على عملية التعلم، وتبيان النتائج المدمرة للإدمان، وطرح كيفية مواجهتها عن طريق الأسرة وجماعة الأصدقاء والمدرسة والجامعة والمجتمع بكافة شرائحه، وعلاجها ومحاولة القضاء عليها، وأشارت هذه الدراسة إلى أنّ ظاهرة الإدمان على المخدرات أصبحت مشكلة تهدد جميع الشرائح البشرية على السواء في المجتمع الواحد، واستفاد الباحث من هذه الدراسة فيما يخص تعريف الإدمان والمدمن.

وتوصلت دراسة محمد الزهراني (2008)⁽²⁰⁾ إلى وجود علاقة سلبية بين التماسك الأسري وتعاطي الأبناء للمخدرات، كذلك وجود علاقة إيجابية بين تعاطي الأبناء للمخدرات وبين استخدام الأب لأساليب عقاب مختلفة (الإيذاء الجسدي، الحرمان، القسوة، الإذلال)، كذلك تلك الأساليب ترتبط بمواقف التنشئة الاجتماعية التي تتم بين الأسرة وأبنائها، وأنّ السلوك السوي أو غير السوي الذي يتبعه الأطفال هو نتيجة لسبب أو محصلة لنوعية أساليب التنشئة الاجتماعية التي تمارس معهم. واستفاد الباحث من هذه الدراسة فيما يخص تأثير العقوبة الوالدية على العود إلى الإدمان.

دراسة عبد الله العمري (2003)⁽²¹⁾ هدفت الدراسة التعرف إلى اتجاهات الشباب الجامعي نحو الإدمان والمشاركة في برامج الوقاية من الإدمان، والتعرف على مصادر تعلم مصادر الإدمان من وجهة نظر العينة. وربطها بالمتغيرات الديمغرافية (التدخين، مستوى تعليم الاب) من أجل تحقيق أهداف الدراسة قام الباحث باستخدام المنهج الوصفي الكمي. وتوصلت الدراسة إلى نتائج عدة أهمها: أن مستوى الاتجاه نحو الإدمان لدى طلاب الجامعات منخفض. إن المتوسط الحسابي لاتجاهات الشباب نحو الإدمان والمشاركة في برامج الوقاية من الإدمان قد بلغ (1.93) وهذا يعني رفضاً للإدمان. وقد استفاد الباحث من خلال هذه الدراسة بمعرفة اتجاه الشباب

(19) سالمة الشاعري. (2012). الإدمان على المخدرات، أسبابه وطرق علاجه. مجلة آداب عين شمس، ص 115-140.

(20) محمد الزهراني. (2008). العلاقة بين الخصائص النفسية للمناخ الأسري وإدمان الأبناء للمخدرات. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد، السعودية.

(21) عبد الله العمري. (2003)، اتجاهات الشباب الجامعي نحو الإدمان والمشاركة في برنامج الوقاية من الإدمان، رسالة التربية وعلم النفس، جامعة الملك سعود، الرياض، ع 21، ص 83-138.

الجامعي نحو الإدمان .وتختلف الدراسة الحالية بمعرفة العوامل والأسباب التي توجه الشباب الفلسطيني نحو الإدمان.

أما القحطاني (2000)²² فقد بين أن تغير الرأي العام نحو الجرائم بتغيير مماثل في اتجاهات الأفراد نحو نفس الجرائم ، ويوجد ميل عام نحو الجريمة لدى الافراد يؤدي لمقترفيها إلى تغير مماثل في باقي الاتجاهات نحو الجريمة إذا تم تغير واحد منها ، كما كشفت الدراسة عن علاقة كل من المهنة والعمر وموطن النشأة ونوع التعليم بالاتجاه نحو الجرائم ، وإمكانية تغيير هذا الاتجاه . وأستفاد الباحث من هذه الدراسة من بيان علاقة بعض العوامل المذكورة بالدراسة بالاتجاه نحو الجريمة . وتختلف الدراسة الحالية في البحث في جريمة المخدرات.

الدراسات الاجنبية

تعد الدراسات الأجنبية مهمة في هذا الجانب كونها تدرس الأسباب والدوافع والآثار الناتجة عن الإدمان على المخدرات على الأسرة والمجتمع، وتعد رؤية أخرى يمكن الاستناد عليها في سبيل تدعيم الآراء الخاصة بالنتائج التي سيتم التوصل إليها من خلال الدراسة، واستفاد الباحث من الدراسات الأجنبية في إعداد المادة النظرية الخاصة بالدراسة، تختلف في كونها تركز على الإدمان من الناحية الاجتماعية.

دراسة ماتيو (Matthew,2010)²³ هدفت التعرف للأسباب التي تدفع الشباب لتعاطي المخدرات، والمواد المخدرة، أشارت نتائج الدراسة إلى أنّ أهم أسباب التعاطي تمثلت في الضجر، وعدم قبول الشباب من قبل الآخرين أو الأهل والإحباط، إضافة لبعض المتغيرات الاجتماعية كالطلاق وسوء المعاملة، وتناولت الدراسة أيضاً أنواع المخدرات التي يتعاطاها الشباب في المجتمع الأمريكي مثل: المارجوانا، والكوكائين، وبعض حبوب الهلوسة، والمنبهات، والاستنشاق لبعض المواد الكيميائية، واستفاد الباحث من هذه الدراسة في معرفة أسباب تعاطي المخدرات في المجتمعات الغربية.

كما قام ارين وشافان وبيير (Arun&Chavan&Bir,2010)²⁴ بدراسة هدفت التعرف إلى المواقف من الإدمان وتعاطي المخدرات في شانديغار في الهند، وتكونت عينة الدراسة من (2292) فرداً تزيد أعمارهم عن 15 عاماً،

²² ربيع القحطاني،(2000)، أنماط التنشئة الأسرية للأحداث المتعاطين للمخدرات-دراسة تطبيقية على الأحداث المتعاطين للمخدرات للموقوفين بدار الملاحظة بمدينة الرياض،رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/السعودية.

²³ Matthew ، (2010) ، youth and Drug Abuse,http://www.ehow.com/about_youth-drug-abuse.html.

²⁴ Arun,Priti and Chavan,Bir Singh.(2010), Attitudes towards alcoholism and drug taking:a survey of rural and slum areas of Chandigarh,India,International journal of Culture and Mental Health, 3 (2):126-136.

توصلت الدراسة أنّ انتشار ظاهرة تعاطي المخدرات بين الشباب في أرجاء واسعة من الهند، تحديداً في المناطق الريفية والفقيرة، وتبين أنّ مواقف واتجاهات المجتمع تجاه مشكلة التعاطي، وشرب الكحول إيجابية، كما تبين أنّ الظروف البيئية هي التي تدفع الشباب لتعاطي المخدرات مثل الظروف الاقتصادية والاجتماعية والنفسية، واستفاد الباحث أيضاً من هذه الدراسة فيما يخص العوامل والظروف التي تدفع عادة إلى الإدمان.

أمّا أبور (Obor,2005)²⁵ فقد أجرى دراسة هدفت التعرف إلى الفروق في تعاطي المخدرات بين البيئة الحضرية، والبيئة الريفية في نيجيريا، والتعرف على العوامل التي تؤدي إلى الفروق، وتمت الدراسة على عينة دراسية بلغت (1796) شاباً جامعياً، وتم استخدام المنهج الوصفي، أشارت نتائج الدراسة إلى أنّ هناك اختلافاً واضحاً في تعاطي المخدرات بين التجمعات الحضرية والريفية ولصالح التجمعات الحضرية، وكان استخدام الكوكايين والهيريون بين الشباب في المناطق الريفية منخفض بشكل عام، وفسرت هذا الاختلاف أنّ الشباب في التجمعات الحضرية أكثر عرضة لهذه المواد المخدرة، وأنهم يتعرضون إلى تأثيرات أكبر من الأقران، ووسائل الإعلام من أولئك الشباب في التجمعات الريفية. وقد استفاد الباحث من خلال بيان الفروق البيئية الحضرية والريفية في تعاطي الخدرات في الدراسة الحالية تختلف في كونها تركز على المجتمع الفلسطيني بشكل عام .

وفي دراسة قام بها كاتلن (Kathlen, 2005)²⁶ حيث هدفت الدراسة التعرف للإدمان. فشل العلاج للإدمان والعودة إليه في الولايات المتحدة، تكونت العينة من (24) حالة، وتم اختيارهم بشكل قصدي من الذي عادوا مرة أخرى للإدمان، وتمثلت أهم أسباب العودة حسب نتائج الدراسة في عدم قدرتهم على التكيف، كذلك ضعف الثقة بالنفس، وهذا أسهم في عدم اندماجهم في المجتمع والعودة مرة أخرى إلى الإدمان والجريمة. وقد استفاد الباحث على التعرف على أسباب فشل العلاج للإدمان والعودة إليه. وتختلف الدراسة الحالية كونها تركز على العقوبة وأثرها بالعودة إلى الإدمان .

أما دراسة ديفيد (David, 2000)²⁷ والتي هدفت لدراسة الآثار الاجتماعية للمدمنين ، والتي تمت في الولايات المتحدة الأمريكية ، على عينة دراسة بلغت (19) حالة من المدمنين ، أشارت النتائج إلى أن 55% منهم كانوا يتصفون باللامبالاة ، و (38%) مضطربون ودائموا التوتر ويستخدمون الألفاظ النابية في تعاملاتهم ، و (33%)

²⁵ Obor.(2005), Substance abuse among young people in urban environment of Nigeria, Genya.

²⁶ .Kathleen,B.(2005), Resouce for dropout from drug abuse treatment symptoms pearsonality and motivation. Addictive Behaviors.31(1).

²⁷ David,M.(2000), Delinquency and drift in New York, Sage Journals & Amercan Psychological Association.

عدائين اتجاه المجتمع ، حيث لديهم اضطرابات شخصية و اكتئاب دائم . وقد استفاد الباحث من هذه الدراسة الآثار الاجتماعية للمدمنين وتختلف الدراسة الحالية أنها تبحث في آثار العقوبة على المدمنين

التعقيب على الدراسات السابقة

تعد الدراسات السابقة دليلاً مهماً يساعد الطالب في دراسته ويستفيد منها في إعداد المادة النظرية، كذلك في مناقشة ومقارنته النتائج، وبناء أدوات الدراسة، وكون الدراسات السابقة ناقشت موضوعات ذات علاقة مباشرة بموضوع الدراسة فقد استفاد الباحث من هذه الموضوعات في دراسته.

أما الدراسة الحالية فهي تختلف في كونها تركز على القرار بقانون رقم 18 للعام 2015، والذي لم يدرس بالشكل الكافي حتى اللحظة، وكونها شددت العقوبة، إذ إن هذا القانون يعد حديثاً في تعديلاته، والتي اهتم فيها المشرع بالعقوبات المشددة، وتوفير العلاج الإجباري لكل المدمنين الذين يتم القبض عليهم، كذلك تسعى الدراسة إلى بيان الأسباب والدوافع التي تؤدي إلى عودة المدمنين إلى المخدرات بعد العلاج، وطرح المزيد من التوصيات والمقترحات التي من شأنها أن تفيد أصحاب القرار في هذا الجانب.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب

1. سرين عبوسي. (2016). مكافحة المخدرات في التشريع الفلسطيني: ديوان قاضي القضاة. فلسطين.
2. عادل الدمرداش. (1986). الإدمان مظاهر وعلاجه. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.
3. عبد الرحمن الجزيري. (1972). الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: دار الكتب العلمية.
4. عدنان عوني. (2006). سلبيات المخدرات. السعودية: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.
5. قرار بقانون رقم (18) لسنة 2015، مجلة الوقائع الفلسطينية، وقد ألغى الرئيس الفلسطيني في القرار كل ما يتعارض مع أحكام هذا القانون.

ثانياً: الأبحاث ورسائل الماجستير

1. أحمد شحاته.(2016). تعاطي المخدرات، الأسباب والعلاج في ضوء الشريعة الإسلامية. مؤتمر كلية الشريعة السادس، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.
2. حسام أبو سيف.(2009). المناخ الأسري وعلاقته بإدمان الأبناء: دراسة مقارنة بين بعض المدمنين والأسوياء، دراسات نفسية، رابطة الاخصائيين النفسيين المصرية (رأى)، مج 19، ع3، 623 – 575 .
3. حمزة المعاينة وعلاء المجالي ومروان أبو سمهدانه.(2017) ظاهرة المخدرات وآثارها في حدوث الجريمة في ضوء بعض المتغيرات الديموغرافية، مجلة العلوم التربوية، عدد3، ج3.
4. ربيع القحطاني(2006). أنماط التنشئة الأسرية للأحداث المتعاطين للمخدرات – دراسة تطبيقية على الأحداث المتعاطين للمخدرات الموقوفين بدار الملاحظة بمدينة الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، قسم العلوم الاجتماعية، تخصص الرعاية والصحة النفسية، السعودية.
5. سائلة الشاعر.(2012). الادمان على المخدرات، أسبابه وطرق علاجه. مجلة آداب عين شمس، ص115-140.
6. سمير العواودة.(2016). عقوبة تعاطي المخدرات والإتجار بها في الفقه الإسلامي والقانون الفلسطيني، مؤتمر كلية الشريعة السادس، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية.
7. سمير العواودة.(2016). عقوبة تعاطي المخدرات والإتجار بها في الفقه الإسلامي والقانون الفلسطيني. مؤتمر كلية الشريعة السادس، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين
8. صالح رمج(2004). الأسرة ودورها في الوقاية من المخدرات، ندوة علمية، تأثير المخدرات على التماسك الاجتماعي، السعودية: جامعة نايف للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث.
9. عائشة العتيبي.(2015). المساندة الأسرية وعلاقتها بتفادي الانتكاسة لدى عينة كويتية من متعاطي المواد ذات التأثير النفسي. مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق- كلية الآداب، ع72، 124 – 47
10. محمد الزهراني.(2008). العلاقة بين الخصائص النفسية للمناخ الأسري وإدمان الأبناء للمخدرات. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد، السعودية.
11. محمد شريدة.(2016). حكم تعاطي المخدرات والمسكرات والإتجار بهما في الشريعة الإسلامية، مؤتمر كلية الشريعة السادس، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

12. محمد عمران.(2016).تعاطي المخدرات في القدس ومقترحات للحد من انتشارها.مجلة جامعة النجاح الوطنية للأبحاث والعلوم الإنسانية، نابلس، مجلد 20، عدد1، ص 169.
13. عبد العزيز شرجي.(2012).العوامل الاجتماعية المؤدية لتعاطي المخدرات لدى الأحداث: دراسة ميدانية مطبقة على نزلاء دور الملاحظة ودور التوجيه الاجتماعي في المملكة العربية السعودية، دراسة مطبقة على النزلاء، وزارة الشؤون الاجتماعية، الرياض.
14. يحيى الكردي.(2014). جرائم المخدرات وسبل مكافحتها في التشريع الفلسطيني. رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
15. عبد الله العمري.(2003)، اتجاهات الشباب الجامعي نحو الإدمان والمشاركة في برنامج الوقاية من الإدمان، رسالة التربية وعلم النفس، جامعة الملك سعود، الرياض، ع21، ص83-138.
16. محمود عنبوسي، سرين عنبوسي.(2016). مكافحة المخدرات في التشريع الفلسطيني. مؤتمر كلية الشريعة السادس: تعاطي المخدرات، الأسباب والآثار والعلاج من منظور إسلامي واجتماعي وقانوني.

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

17. Obor, I (2005), *Substance Abuse among young people in urban environment of Nigeria*, Genya
18. Matthew, Schieltz. 2010. *Youth and Drug Abuse*, http://www.ehow.com/about_youth-drug-abuse.html.
19. Arun, Priti and Chavan, Bir Singh. 2010. *Attitudes towards alcoholism and drug taking: a survey of rural and slum areas of Chandigarh, India*, International Journal of Culture & Mental Health, 3 (2): 126-136.
20. Kathleen,B.(2005), *Resouce for dropout from drug abuse treatment symptoms pearsonality and motivation*. Behaviors.31(1).
21. David,M.(2000), *Delinquency and drift in New York*, Sage Journals & Amercan Psychological Association Addictive.

ضمانات حصول المتهم على المحاكمة العادلة في ضوء القانون الفلسطيني والشريعة الإسلامية

رمضان محمد عبد الله عوض

salh_pls@hotmail.com

Prof.Dr.abdul Samat Musa

Dr.Abidah Binti Abdul Ghafar

كلية الشريعة والقانون

جامعة العلوم الاسلامية الماليزية

خلفية الدراسة

1.1 المقدمة

في اطار تطبيق المفاهيم الدولية الخاصة بحقوق الإنسان والقانون الدولي الانساني في التعامل مع المتهمين، والذين يخضعون للمحاكمة بتهم مختلفة، وفي إطار حماية المتهم الفلسطيني، وضمان حصوله على المحاكمة العادلة أمام المحاكم الفلسطينية، اهتم المشرع الفلسطيني بحصول المتهم في مرحلة المحاكمة على ما يضمن له الحق في الحكم العادل، وذلك استناداً إلى الشريعة الإسلامية التي أقرت هذا المبدأ، إضافة إلى القوانين الدولية الخاصة بحصول المتهم على كل ما يلزمه كإنسان دون المس بكرامته سواء أدين بالتهمة أو برء منها.

وباعتبار الجريمة من الناحية القانونية فعلاً مقصوداً يخرق القانون الجزائي يتم ارتكابه دون مبرر وتعاقب عليه الدولة¹، يكون من الضروري معرفة الاجراءات القانونية التي يجب أن تتخذ ضد المتهم خلال مرحلة التحقيق والمحاكمة، فإذا كانت الاجراءات المتخذة سليمة وفي إطار القانون، بالبعد عن التعذيب والإهانة واعطاء مرتكب

¹ نظريات علم الجريمة، عابد وريكات، 2013، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ص10.

الجريمة الحق في الدفاع عن نفسه وإبداء رأيه والاسباب التي دفعت الى وقوعها، فإنّ مرحلة المحاكمة تكون ذات شفافية عالية ويستطيع المتهم الحصول على محاكمة عادلة مكفولة بالقانون²

لذلك منح قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني رقم 3 لسنة 2001 اختصاص تحريك الدعوى الجزائية كإجراء للنياحة العامة ولا تقام من غيرها إلا في الحالات المبينة في القانون كالدعاوى المتعلقة على شكوى أو طلب أو إذن أو ادعاء مدني فقد نصت المادة(1) من قانون الإجراءات الجزائية رقم 3 لسنة 2001 على أن "تختص النيابة العامة دون غيرها بإقامة الدعوى الجزائية ومباشرتها ولا تقام من غيرها إلا في الأحوال المبينة في القانون".

كما ضمن المشرع الاجرائي الفلسطيني مجموعة من الضمانات للمتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي الى مرحلة المحاكمة واعتبرها من النظام العام؛ أي إنّ مخالفتها يترتب عليها بطلان مطلق في مثل هذا الإجراء واستبعاده من البيئة أمام المحكمة المختصة حيث نص عليها حتى لا يتم التعسف في الاعتداء على الحقوق والحريات في المجتمع بمجرد اعتبار الأشخاص متهمين.

وفي نفس السياق فقد ضمن الفقه الاسلامي للمتهم الحق في الحصول على كافة حقوقه خلال مرحلة المحاكمة، حيث اهتمت بمنصب القاضي وجعلته من المناصب العليا في الدولة، واولته اهتماماً خاصاً، كما عملت على جعل هذا المنصب حيادياً يخضع له كافة الافراد في الدولة من الحاكم إلى المحكوم، وله سلطة مطلقة يمكن من خلال مراقبة واستدعاء من كان إذا لزم الامر والحاجة، واعتبر المسلمون على مر العصور

أنّ سلامة القاضي والقضاء هو دليل على قوة الدولة وسلامة حكمها وتحقيقها للعدل، فكان أهم ما سعت الدولة الاسلامية لتحقيقه هي جعل هذا المنصب ذو مكانة عالية³

كما اهتم الفقه الاسلامي بعلانية المحاكمة وقد استمدت التشريعات المعاصرة هذه الضمانة من الشريعة الاسلامية حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفض المنازعات بين الناس ويستمع لأقوالهم في المسجد، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون في المرحلة التالية، ثم أصبح هناك داراً للقضاء في المراحل التالية، حيث إنّ علنية المحاكمة تعني بأنّ المتهم في هذه الحالة لا يكون وحيداً، وهناك جمهور من العامة، إضافة إلى القضاة والدفاع يمكنهم سماع الاقوال والشهادة عليها، فلا يكون المتهم وحيداً مع القاضي، وهذا يحقق مستويات العدل جميعها⁴

² الاتهام المتسرع في مرحلة التحقيق الابتدائي، عبد الله احمد هلال، 1995، دار النهضة العربية، بيروت، أنظر أيضاً: اصول التحقيق الابتدائي امام النيابة الادارية، عبد الفتاح بيومي حجازي، 2007، دار الكتب القانونية، مصر، ص25.

³ الفقه الاسلامي وأدلته، وهبه الزحيلي، 1989، دار الفكر، دمشق، ج8، ص6235

⁴ الافصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن محمد بن هبيرة، د.ت، المطبعة العلمية، دمشق، ص425

وضمن الفقه الاسلامي تحقق القضاء العادل للمتهم وذلك من خلال حق المتهم في الطعن في الحكم الصادر ضده اذا كان هناك مسوغات لهذا الطعن، كأن يكون الحكم مخالفاً لأحكام الشريعة الاسلامية، أو ظهور ما ينتفي من الادلة مع ما تم تقديمه في المرحلة السابقة، كذلك ما يمكن العودة فيه عن الحكم إذا كان الحكم الصادر من القاضي من باب الاجتهاد، لكن لا مرد في حكم صادر بوجود نص.

وركزت الشريعة الاسلامية على الاجراءات ما قبل حدوث القبض على المتهم من حيث التحقيق وجمع الادلة وغيرها من الخطوات، كما اهتمت بالمساواة بين المخاصمين في مجلس القضاء، وهذا الاهتمام شمل تحقيق العدل المطلق بينهم، لذلك حققت الشريعة الاسلامية تقدماً فيما يخص تحقيق المساواة بين الافراد، حيث مثل الخلفاء والامراء في الدولة الاسلامية أمام القضاء عندما كانوا خصماً لأفراد من الرعية.

وعلى الجانب القانوني تعد مباشرة الدعوى الجزائية، من الاجراءات التي يتم اتخاذها في الدعوى، منذ لحظة تحريكها وإدخالها في حوزة القضاء المختص، حتى لحظة صدور حكم بات ونهائي في هذه الدعوى، لهذا فإن ما تقوم به النيابة من إجراءات تحقيقية يعتبر جزء من مباشرة هذه الدعوى، مثل تقديم الطلبات وإبداء الدفوع والطعن في الأحكام، وان المشرع أوجب على النيابة ان تقوم بجزء من هذه الإجراءات بشكل وجوبي مثل تلاوة التهمة على المتهم واحاطته بتفاصيلها في محضر الاستجواب⁵.

وللنيابة العامة دور أيضاً في حصول المتهم على الضمانات الكافية خلال مرحلة المحاكمة، وضرورة التعامل معه على أنه بريء حتى تثبت إدانته من خلال الأدلة والبراهين في قاعة المحكمة وفي مواجهة القاضي دون أن يكون هناك تدخلات من النيابة العامة، وفرض سلطاتها حيث يعتبر القانون النيابة العامة خصماً عادلاً وعماماً وشريفاً في دعوى الحق العام، وهذا التفويض الذي حصلت عليه النيابة يفرض عليها أن تعامل المتهم بحيادية وأن تفرض فيه البراءة حتى صدور الحكم⁶.

وينطبق ذلك على جهاز القضاء أيضاً كونه ينتمي الى منظومة العدالة، وتنقسم المحاكم في فلسطين الى محاكم شرعية ودينية، ومحاكم نظامية، والمحكمة الدستورية العليا، اضافة الى المحاكم العسكرية، أما القضاء الاداري فهم ما زال قضاء غير مكتمل في فلسطين حيث توجد محكمة ادارية واحدة تعد جزءاً من محكمة العدل العليا، والت

⁵ شرح مبادئ قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني، دراسة مقارنة، نبيه صالح، 2006، مكتبة دار الفكر.

⁶ شرح قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني، مصطفى عبد الباقي، 2015، وحدة النشر العلمي، جامعة بيرزيت، فلسطين.

تكون احكامها نهائية لا يجوز الطعن فيها، كما ان هناك نقص في المحاكم الخاصة بالأحداث، ومحاكم العمل وغيرها⁷

وعليه يكون الفصل بين سلطة الاتهام، وسلطة القضاء ضرورة حيث تكون مهمة اتخاذ الإجراءات الماسة بجرية المتهم، حصراً بالقضاء الذي يتخذها من خلال تقديره لظروف القضية، وعناصر الأدلة ومدى الضرورة الموجبة للمساس بتلك الحرية⁸، وتبعاً لذلك يعتبر المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته فعلاً وفقاً لإجراءات قانونية سليمة⁹.

وفي نفس السياق فإنّ الحق في الحصول على المحاكمة العادلة للمتهم هي من أهم الحقوق التي يستفيد منها عندما يكون مشتبهاً فيه، وهي تشر إطاراً من الحرية الشخصية وحق من حقوقه كإنسان، لذلك حرصت المواثيق الدولية على أن يكون هناك ضمانات للمتهم في مرحلة المحاكمة، وهو ما صُرح به في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إضافة إلى العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكولين الملحقين به.

وجهاز الشرطة الفلسطينية يشكل الضمانة الأكيدة الأساسية لحماية الحقوق الأساسية للأفراد، ومن بين القوانين السارية التي أعطت للشرطة الصلاحيات الإدارية والقضائية قانون الإجراءات الجزائية رقم (3) لعام 2001، قانون مراكز الإصلاح والتأهيل الفلسطيني رقم (6) لعام 1998، قانون الاجتماعات العام رقم (12) لعام 1998، قانون الأسلحة النارية والذخائر رقم (2) لعام 1998، ومشروع قانون الشرطة الفلسطيني—إضافة إلى الأنظمة والتعليمات واللوائح التي تصدر عن وزير الداخلية ومدير عام الشرطة¹⁰.

ولكون موضوع ضمانات حق المتهم في الحصول على المحاكمة العادلة في فلسطين من أهم ما تسعى اليه الدولة من أجل ضمان تحقيق العدالة كونها أصبحت مدرجة في كافة المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الانسان، فكان لابد من البحث في مدى تطبيق هذه الضمانات وحصول المتهم عليها، إضافة إلى البحث في تصرفات افراد جهاز الشرطة الفلسطينية خلال هذه المرحلة، ومدى تطبيقهم للإجراءات القانونية المتبعة والمنصوص عليها قانوناً في تنفيذ الأوامر الخاصة بالمتهم أو المشتبه به في مرحلة المحاكمة، وذلك مقارنة مع الشريعة الاسلامية على مر

⁷ واقع النظام القضائي الفلسطيني، بين الاستقلال والفعالية، مصطفى عبد الباقي، 2016، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مجلد 43، ملحق 4، ص 1116.

⁸ ضمانات المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي في ضوء النظام الإجرائي الليبي؛ مأمون سلامة، 1973، الحلقة العربية الثالثة للدفاع الاجتماعي، ص 352.

⁹ ضمانات المتهم قبل وأثناء المحاكمة، عبد الستار الكبيسي، 1981، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ص 231.

¹⁰ نبذة عن الشرطة الفلسطينية، موقع الشرطة الفلسطينية، <http://www.palpolice.ps/ar/about>، تاريخ الدخول 2018/12/1.

العصور، وكيفية تعامل القضاة المسلمون مع المتهمين خلال مرحلة المحاكمة، والقاء الضوء على طبيعة الضمانات التي تقدمها دار القضاء الاسلامية للمتهم خلال مرحلة المحاكمة.

2.1 مشكلة الدراسة

يعد المثل امام محكمة مستقلة وعادلة ومحايده ومختصة تتوفر فيها ضمانات المحاكمة العادلة في حالات المخالفات الجنائية من اهم الحقوق المعترف بها عالميا تخضع للحماية بالمعاهدات الدولية، واستناداً الى التقارير المختلفة التي اهتمت بالمحاكمة العادلة في فلسطين، كمؤتمر المحاكمة العادلة في فلسطين والذي انعقد في العام 2016 بحضور خبراء القانون والهيئات الحقوقية، والشرطة الأوروبية، كذلك مؤتمر كلية الحقوق في جامعة الازهر في العام 2016 والذي ناقش ضرورة وجود محاكمة عادلة للمتهمين الجنائيين وتوفير كافة الضمانات لهم، كذلك المؤتمر الذي تم عقده في جامعة بيرزيت في العام 2010 حول المحاكمة العادلة للمتهمين، والتي ركزت جميعها على الاهتمام باستقلالية القضاء وعدم الضغط على الجهات المكلفة بالتحقيق والدفاع لتسهيل تحقيق العدالة، إضافة الى دراسة أبو هلال (2003)¹¹ ودراسة حسونه (2012)¹² والتي بينت ان هناك اختراقات وتدخلات في عمل السلطة القضائية سواء فيما يخص المحاكمة للمتهم المدني او العسكري، وان هذا التدخل يؤدي الى اضعاف سلطة القاضي في توفير محاكمة عادلة للمتهم، كذلك بعض التقارير الصحافية التي توضح أن هناك بعض التجاوزات فيما يخص حصول المتهم على المحاكمة العادلة في القضاء الفلسطيني، وكون الباحث يعمل في جهاز الشرطة الفلسطينية فقد وجود أن هناك ضرورة ملحة للقيام بدراسة ميدانية يمكن من خلال تحديد مستوى تحقيق العدالة لدى الجهات المشرفة سواء الشرطة، أو النيابة العامة أو المحامين أو القضاة، للوقوف على مستوى حصول المتهم على محاكمة عادلة، ومن جهة أخرى فإن الدراسة ستعمل على الربط بين الجانب القانوني المطبق في فلسطين من خلال قانون الاجراءات الجزائية وقانون العقوبات الفلسطيني، وضمادات المتهم في الفقه الاسلامي حيث تجمع بين البحث في الضمانات التي أقرها التشريع الفلسطيني للمتهم في مرحلة المحاكمة، وما يقوم به رجال الشرطة الفلسطينية خلال المراحل المختلفة الخاصة بتحقيق العدالة للمتهم أو المشتبه فيه وقت المحاكمة، ومقارنتها بما اقره الفقه الاسلامي على مر العصور في التعامل مع المتهم خلال مرحلة المحاكمة، من خلال التطرق إلى الضمانات بأشكالها المختلفة، وأيضاً من خلال البحث في مدى تطبيق هذه الضمانات في الوقت الحالي، وذكر نماذج وقرائن على تطبيقها سابقاً من قبل القضاة في دار القضاء الاسلامية خلال حكم الدولة الاسلامية، ويعود ذلك إلى كون

¹¹ نظام العدالة الجنائية في فلسطين، جميل ابو هلال، 2003، سلسلة العدالة الجنائية، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، فلسطين، ص83

¹² ضمانات المحاكمة العادلة امام القضاء العسكري الفلسطيني، يسري حسونه، 2018، مجلة العلوم السياسية والقانون، عدد8، مجلد2، المركز الديمقراطي العربي، المانيا، ص105

مرحلة المحاكمة تعد من أهم المراحل التي يمر بها المتهم أو المشتبه فيه، فهو من المواضيع الاجرائية المهمة باعتباره ينصب على الحقوق والضمانات المخصصة لهذا الفرد والتي يكون في هذه المرحلة أحوج ما يكون اليها، فهي التي تضمن له الحكم بالبراءة أو بالإدانة.

وعليه سعى الباحث إلى الربط بين الجانب القانوني من حيث البحث في تطبيق الضمانات التي أقرها المشرع الفلسطيني للمتهم في مرحلة المحاكمة، ومدى توفرها بما يضمن للمتهم أو المشتبه فيه الحصول على كافة حقوقه في هذه المرحلة، ومدى تطبيق الاجراءات القانونية وعدم تعطيل سير العدالة من قبل رجال الشرطة العاملين، فتحقيق العدالة لا يكون من طرف واحد، وإنما من طرف الشرطة والقضاء معاً، كذلك ربطها بالفقه الاسلامي من حيث القواعد القضائية التي حكمت القضاء الاسلامي خلال وجود الدولة الاسلامية، وطريقة عرض المتهم على القاضي، ودور رجال الشرطة في تنفيذ وتطبيق الضمانات من خلال الشواهد المختلفة، في حين سيعمل الباحث على تطبيق الدراسة الميدانية على المتهمين ورجال الشرطة والقضاء من خلال ادوات الدراسة (الاستبانة والمقابلة) لمعرفة مدى تطبيق الضمانات الخاصة بالمتهم خلال مرحلة المحاكمة، ومدى التزام القضاة ورجال الشرطة بها، وعليه فإنّ مشكلة الدراسة تتحدد بالإجابة على السؤال الرئيس الآتي:

ما ضمانات حصول المتهم على المحاكمة العادلة في ضوء القانون الفلسطيني

والشريعة الاسلامية؟

3.1 فرضية الدراسة

تسعى الدراسة للإجابة على الفرضيات الآتية:

- اهتم المشرع الفلسطيني بتحقيق العدالة من خلال النص على ضمانات للمتهم خلال مرحلة المحاكمة أسوة بالفقه الاسلامي، وعمل على تطبيقها على أرض الواقع من خلال تنفيذ النصوص القانونية المقررة.
- يوجد فروق في آراء المتهمين فيما يخص اعلامهم بالضمانات التي أقرها لهم القانون في مرحلة المحاكمة قبل البدء بالمحاكمة فيكون المتهم على معرفة ودراية بكافة حقوقه، ويحصل عليها بالفعل.
- يوجد فروق في آراء افراد النيابة العامة فيما يخص تطبيق القانون فيما يخص حصول المتهم على كافة الضمانات التي اقرها له القانون في مرحلة المحاكمة.

- لا يوجد فروق في آراء القضاة فيما يخص تطبيق القانون فيما يخص حصول المتهم على كافة الضمانات التي اقرها له القانون في مرحلة المحاكمة.

لا يوجد فروق في آراء المحامين فيما يخص تطبيق القانون فيما يخص حصول المتهم على كافة الضمانات التي اقرها له القانون في مرحلة المحاكمة.

4.1 أسئلة الدراسة

تتمثل أسئلة الدراسة فيما يأتي:

1. ما هي مبادئ المحاكمة العادلة في الشريعة الاسلامية؟
ويتطرق هذا السؤال الى التعريف بمبادئ المحاكمة العادلة في الشريعة الاسلامية، وذلك من خلال البحث في الفقه الاسلامي حول ما يقدم للمتهم في مرحلة المحاكمة من ضمانات.
2. ما مدى وضوح مفهوم المحاكمة العادلة للمتهم في القانون الفلسطيني؟
وهذا السؤال يهدف إلى الاجابة عن مفهوم المحاكمة العادلة، وكيفية ابلاغ المتهم بحقوقه قبل ان يبدأ بالمحاكمة، كل الحقوق المنصوص عليها في قانون الاجراءات الجزائية، هل يتم اخباره بها، وهل يتم توفيرها جميعا، وسيتم الاجابة عليه من الناحية الميدانية من خلال عمل استبانته والاجابة عليها من قبل المتهمين في كيفية حصولهم على حقوقهم وقت المحاكمة، وكيفية تنفيذ هذه الحقوق من قبل الشرطة الفلسطينية.
3. هل وفر المشرع الفلسطيني ضمانات للمتهم في الحصول على محاكمة عادلة مقارنة بالفقه الاسلامي؟
يهدف هذا السؤال الى عمل مقارنة بين ما وضعه القانون الفلسطيني كضمانات للمتهم، وبين ما وضعته الشريعة الاسلامية، وهل عمل المشرع الفلسطيني على رصد كافة الضمانات التي وفرتها الشريعة الاسلامية، كذلك النظم القانونية الاخرى، أم أنه اكتفى ببعض الضمانات المهمة والمعروفة.
4. ما مدى كفاية الضمانات المتوفرة في تحقيق المحاكمة العادلة للمتهم في قانون الاجراءات الجزائية الفلسطيني مقارنة بالشريعة الاسلامية؟
يتم الاجابة على هذا السؤال من خلال دراسة كافة الضمانات التي وفرها قانون الاجراءات الجزائية الفلسطينية والبحث في مدى كفايتها لتحقيق المحاكمة العادلة، وهل هناك ضرورة لأن تكون حقوق اخرى للمتهم وقت المحاكمة لم يتم الحديث عنها في قانون الاجراءات الجزائية الفلسطينية

5. هل الزم التشريع الجزائري الفلسطيني الشرطة واجهزتها بضوابط واضحة في التعامل مع المتهم حين المحاكمة؟
يكون الاجابة على هذا السؤال من خلال نصوص القانون والتعليق عليها، بمعنى هل تتوفر في قانون الاجراءات
الجزائية الفلسطيني أي الزام للشرطة واجهزتها بكيفية التعامل مع المتهم خلال مرحلة المحاكمة، من حيث الحقوق
والواجبات. ومقارنه ذلك مع الشريعة الاسلامية
6. ما مدى التزام العاملين في جهاز الشرطة الفلسطينية بنصوص القانون لضمان حق المتهم في المحاكمة العادلة؟
الاجابة على هذا السؤال ستكون من خلال الدراسة الميدانية مع رجال الشرطة، ومعرفة مدى التزامهم بتنفيذ
نصوص القانون، والالتزام بإعطاء المتهم الحق في كل ما يحتاجه من ضمانات خلال المحاكمة، وذلك من خلال
توزيع الاستبانة على رجال الشرطة.

4.1 أهداف الدراسة

تلتزم الدراسة بالإجابة على الاسئلة الآتية:

1. معرفة مدى وضوح مفهوم المحاكمة العادلة للمتهم في القانون الفلسطيني، وتطبيقه في المحاكم الفلسطينية
ومقارنته بالشريعة الاسلامية.
2. توضيح مدى اهتمام المشرع الفلسطيني بوضع ضمانات للمتهم للحصول على محاكمة عادلة.
3. بيان مدى كفاية الضمانات المتوفرة في تحقيق المحاكمة العادلة للمتهم في حال وجودها.
4. معرفة مدى الزام التشريع الجزائري الفلسطيني الشرطة واجهزتها بضوابط واضحة في التعامل مع المتهم حين
المحاكمة؟
5. تحديد مدى التزام العاملين في جهاز الشرطة الفلسطينية بنصوص القانون لضمان حق المتهم في المحاكمة
العادلة؟

6.1 منهجية الدراسة

تعتمد الدراسة على أكثر من منهج، بحسب ما ارتأه الباحث ملائماً، وذلك وفق محاور الدراسة وطبيعتها، وهذه المناهج على النحو التالي:

المنهج الاستقرائي: ويتم من خلال اعتماد هذا المنهج في الجزء القانوني من البحث حيث سيتم استقراء القوانين الخاصة بضمانات المتهم في مرحلة المحاكمة من حيث توفرها وموافقتها للقوانين الدولية الخاصة بهذا الشأن، ومدى التزام جهاز الشرطة بتطبيق النصوص القانونية الخاصة بعملهم خلال مرحلة المحاكمة.

المنهج الوصفي التحليلي: ويتم من خلاله تحليل النتائج الخاصة بإجابات المتهمين وأفراد الشرطة تحليلاً كمياً باستخدام الاستبانة كأداة توزع عليهم، ثم استخدام المقابلة مع القضاة لمعرفة مدى التزامهم بالضمانات الخاصة بالمتهم في مرحلة المحاكمة.

عينة الدراسة

تتمثل عينة الدراسة في عينة عشوائية من مجتمع المتهمين تبلغ (100) متهم، حيث سيتم سؤالهم حول مدى حصولهم على الضمانات الخاصة بهم، وهل يتم تلاوتها عليهم قبل البدء بالمحاكمة، ومدى تنفيذ جهاز الشرطة لهذه الضمانات خلال مرحلة المحاكمة، والعينة الثانية هي عينة النيابة العامة وتبلغ أيضاً (100) من أفراد النيابة العامة الفلسطينية، والذين سيتم سؤالهم عن مدى التزامهم بتطبيق حقوق المتهمين لمعرفة مدى التوافق والتطابق بين الاجابات مع ما عبرت عنه عينة المتهمين، كذلك سيتم الحصول على آراء (100) من المحامين العاملين في المحاكم الفلسطينية للحصول على آرائهم في حصول المتهم على كافة حقوقه خلال مرحلة المحاكمة، كذلك سيتم عمل مقابلة مع عينة من القضاة تبلغ (20) قاضياً لمعرفة مدى تطبيق القانون واعطاء المتهم لحقوقه كاملة قبل البدء بالمحاكمة.

7.1 الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة التي استفاد منها الباحث مرتبة من الأقدم إلى الأحدث ما يأتي:

دراسة عبد الستار الكبيسي (1981)¹³ بعنوان ضمانات المتهم قبل واثناء المحاكمة، وقد ركزت الدراسة على تناول كافة الضمانات في المراحل المختلفة من التحقيق إلى الاستدلال والمحاكمة وتنفيذ العقوبة أو اعلان البراءة، وقد شملت الدراسة مقارنه مع القوانين المحلية في مختلف الدول، كما انها قارنت هذه الضمانات مع الشريعة الاسلامية، توصل إلى ان المتهم يجب أن يحصل على كافة الضمانات الخاصة به في كل مرحلة. وتختلف الدراسة الحالية في كونها ركزت على ضمانات المتهم بشكل عام سواء قبل المحاكمة أو بعدها دون التطرق الى عمل مقارنات، كذلك لم تهتم الدراسة بالجزء الميداني، فقد درست بشكل نظري تطبيقات القانون والنصوص المتعلقة بضمانات المتهم في مرحلة المحاكمة، وقد استفاد الباحث من هذه الدراسة فيما يخص ضمانات المتهم في مرحلة المحاكمة من حيث المادة النظرية، والنصوص القانونية الدولية والعامية ذات العلاقة.

دراسة زياد عريف (1998)¹⁴ بعنوان الشرطة الفلسطينية، المهام والواجبات والصلاحيات، تطرقت هذه الدراسة إلى واجبات ومهام الشرطة الفلسطينية، من حيث الالتزام بالقوانين وتقديم الخدمات للجمهور، كذلك الحفاظ على حقوق الانسان خلال التعامل معهم في كافة الاوضاع، والتعامل مع الجريمة ومنع وقوعها، وهي من المهام الاساسية لعمل جهاز الشرطة، وتعد هذه الورقة مهمه للباحث حيث استفاد منها فيما كتب قانوناً عن مهام رجال الشرطة والضوابط القانونية لعملهم ضمن القوانين المقررة في فلسطين، وتختلف دراسة الباحث عنها في ربط تطبيق الاجراءات بالنظر إلى الحالة النفسية للمتهم والاهتمام بها خلال مراحل التعامل معه، اضافة إلى تفصيل ضوابط عمل جهاز الشرطة، والالتزام بالقوانين، وقد استفاد الباحث من هذه الدراسة فيما يخص جهاز الشرطة الفلسطينية في الاطار النظري للدراسة.

دراسة عدنان عمر (1998)¹⁵ بعنوان المسؤولية الشرطية، جاءت هذه الدراسة لتوضع اهمية جهاز الشرطة وعمله فيما يخص الجريمة، وركزت الدراسة على السلطات والاختصاصات الخاصة بجهاز الشرطة، ثم تطرقت إلى ان العاملين في جهاز الشرطة غير معصومون قانوناً ويمكن لهم ان يخطئوا لذلك كان لا بد من وجود نصوص قانونية تضبط عملهم بحيث يستطيع افراد الشرطة القيام بعملهم بشكل صحيح يضمن امن وسلامة الافراد دون ان يكون هناك أي انحياز فكري او سياسي او ديني او عرقي، فقد يتعرض رجال الشرطة إلى ضغوطات مختلفة يمكن ان تؤثر في عملهم، او قد يكون هناك تعامل كيدي مع بعض الافراد في المجتمع، فيكون نص القانون وروحه هو الطريق لحل هذا الاشكال.

¹³ ضمانات المتهم قبل واثناء المحاكمة، عبد الستار الكبيسي، 1981، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، مصر.

¹⁴ الشرطة الفلسطينية، المهام والواجبات والصلاحيات، زياد عريف، 1998، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، فلسطين.

¹⁵ المسؤولية الشرطية، عدنان عمر، 1998، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، فلسطين.

وقد استفاد الباحث من الدراسة فيما يخص تطبيق الاجراءات القانونية، وما لأفراد الشرطة من حقوق وما عليهم من واجبات تجاه الافراد، فيما تختلف الدراسة بكونها تدمج بين نص القانون وروح القانون من خلال فهم الحالة النفسية والاجتماعية للمتهم، لإحقاق الحق.

دراسة امين مدني (1998)¹⁶ بعنوان الشرطة واستخدام القوة وفق المعايير الدولية لحقوق الانسان، وعملت هذه الدراسة على تحديد مهام رجال الشرطة كونها المسؤول الاول عن حفظ النظام، وحفظ الامن وتحقيق العدالة والدفاع عن الافراد وخدمة الشعب بكل ما يحتاجه، ضمن الاحترام الكامل للحقوق والحريات، كما تطرق إلى ان قوات الشرطة والامن تنظم عملها ضمن قانون يضمن عدم تعدي قوات الشرطة على المواطنين وعدم هتك حرياتهم في الدفاع عن النفس، وقد يحتاج رجال الشرطة إلى استخدام القوة لفض النزاعات لكن يجب ان تكون ضمن ضوابط تضمن الحفاظ على الحرية ودون ان يكون فيها تعدي على المواطنين دون وجه حق، وقد استفاد الباحث من هذه الدراسة فيما يخص تعامل الشرطة في الظروف الخاصة مع الافراد والطرق التي تضمن لهم حرية العمل، وتضمن للمواطن حقه، وتختلف الدراسة الحالية في كونها تركز بشكل اوسع فيما يخص انضباط جهاز الشرطة، كذلك فيما يخص تطبيق افراد الشرطة للقانون.

دراسة اسماعيل شارول (Ismail Shahrul, 2005)¹⁷ بعنوان الحق في محاكمة عادلة: تحليل فقه الدول الأعضاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، هدفت الدراسة التعرف على "الحق في محاكمة عادلة" كونه من الحقوق التي تضمن حماية دنيا وفعالة للفرد. هذه الدراسة ستحلل بشكل نقدي الحق في محاكمة عادلة. في الإجراءات الجنائية ، على النحو المنصوص عليه في كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) والقانون الدولي العربي (CIL) ، وتقييم بعد ذلك ، حماية هذا الحق داخل الدول ، من خلال الإشارة إلى القضايا الناشئة عن فقه حقوق الإنسان لجنة الحقوق والعديد من هيئات المراقبة التابعة للأمم المتحدة.

دراسة سليمان الهدية (2005)¹⁸ بعنوان ضمانات المتهم اثناء المحاكمة دراسة مقارنة بين القانون الكويتي والفقه الاسلامي وقد اهتم الباحث بالمقارنة بين حقوق المتهم في القانون الوضعي في دولة الكويت، وبين ما ثبته الفقه الاسلامي خلال حكم الدولة الاسلامية لحقوق المتهم، وقد توصل الباحث الى ان الشريعة الاسلامية كفلت

¹⁶ الشرطة واستخدام القوة وفق المعايير الدولية لحقوق الانسان ، امين المدني، 1998، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، فلسطين.

¹⁷ The Right to Fair Trial: Analysing the Jurisprudence of Member States of the ICCPR, Ismail Shahrul, 2005, https://www.researchgate.net/publication/325946424_The_Right_to_Fair_Trial_Analysing_the_Jurisprudence_of_Member_States_of_the_ICCPR

¹⁸ ضمانات المتهم اثناء المحاكمة، دراسة مقارنة بين القانون الكويتي والفقه الاسلامي، سلمان الهدية، 2005، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاردنية، عمان.

المساواة المطلقة بين المتخاصمين في مجلس القضاء مهما كان صفة احدهم، حيث كان عمر بن الخطاب خصماً عند القاضي في احدى القضايا وهذا يدل على نزاهة الشريعة الاسلامية من حيث ضمان المساواة المطلقة، في حين لم يثبت القانون الوضعي الكويتي وغيره من القوانين القدرة على تحقيق المساواة المطلقة بين الخصمين، كما اثبتت بان الفقه الاسلامي لديه الكثير من الضمانات لحق المتهم خلال المحاكمة، في حين اكتفى القانون ببعض منها.

دراسة رامي الطناني(2010)¹⁹ بعنوان مهارات رجل الشرطة في التعامل مع الجمهور وأثرها على فعالية تقديم الخدمة الامنية، وقد هدفت الدراسة التعرف إلى واقع مهارات رجل الشرطة الانسانية والذاتية في التعامل مع الجمهور وأثرها على فعالية تقديم الخدمة الامنية من وجهة نظر رجال الشرطة العاملين في غزة، وقد بلعت عينة الدراسة (517) فرداً، وتوصلت الدراسة إلى ان المهارات الانسانية والذاتية متوفرة لدى رجال الشرطة وهذا يساعد على تقديم الخدمة بشكل جيد، كما تبين ان لدى رجال الشرطة الاساليب والمهارات الانسانية والذاتية في التعامل مع المتهمين وهذا يؤثر على فعالية تقديم الخدمة، ولكنها بحاجة إلى التطوير لديهم. كما اوصت الدراسة بضرورة تطبيق اللوائح العقابية بكل شرطي يسيء إلى الجمهور، كذلك رفع مستوى قدراتهم في التعامل مع المتهمين وتطبيق القانون.

وتعد هذه الدراسة مهمة كونها تصف رجل الشرطة، حيث استفاد الباحث منها في معرفة نظرة الجمهور إلى رجل الشرطة، وهذا يساعده في تحديد طبيعة الاسئلة التي يمكن أن يوجهها لرجل الشرطة في دراسته.

دراسة علي العاتري(2012)²⁰ ركز الباحث فيها على ان الشريعة الاسلامية تعاملت مع المتهم على انه بريء حتى يتم ثبوت الحكم عليه، وهذا يختلف مع تطبيقات القانون اليوم التي تعمل شكلاً على ان المتهم بريء ولكنها في الحقيقة تعامل المتهم من مرحلة القبض على انه مجرم وتبدأ بتطبيق العقاب عليه، وعند وصوله الى المحكمة تحاول النيابة العامة العمل على اثبات التهمة، وقد يكون الاعتراف حاصل من خلال الضرب او بالقوة، كما تبين من خلال الدراسة ان التشريع الاسلامي حيد القاضي، واعطى له صلاحيات واسعة، كذلك جعل سلطة القاضي اعلى سلطة في الحكم. و تختلف الدراسة الحالية في كونها ركزت على ضمانات المتهم في التشريع الاسلامي

¹⁹ مهارات رجل الشرطة في التعامل مع الجمهور وأثرها على فعالية تقديم الخدمة الامنية، رامي الطناني، 2010، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاسلامية، غزة.

²⁰ ضمانات المتهم في التشريع الجنائي الاسلامي، علي العاتري، 2012، مجلة الحقوق، المجلد 10، عدد 2، جامعة تبسة، الجمهورية الجزائرية.

فقط، في حين ان الدراسة الحالية ركزت على التشريع الاسلامي والقانون الفلسطيني، واستفاد الباحث منها في المادة النظرية حول طبيعة الضمانات التي يقدمها التشريع الاسلامي خلال مرحلة المحاكمة للمتهم.

دراسة غريب الطاهر(2014)²¹ بعنوان ضمانات المحاكمة العادلة في قانون الاجراءات الجزائية، هدفت الدراسة البحث في ضمانات المحاكمة العادلة في ظل قانون الاجراءات الجزائية الجزائري، وذلك من خلال ابراز معنى المحاكمة العادلة، وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن في الدراسة، وتوصلت الدراسة إلى ان النظام الجنائي الجزائري حقق تقدما واضحا في مجال حماية الضمانات المقررة للمحاكمة العادلة بالنص عليها، وذلك في صلب قانون الاجراءات الجزائية، كما ان التشريع الجزائري عدل وازاد الكثير من النصوص بما يتفق وحماية الضمانات المقررة لتدعيم المحاكمة العادلة، كما توصلت الدراسة إلى ان تحقيق المحاكمة العادلة لا بد ان يكون ضمن اجل قصير ومحدد وهو ما نص عليه المشرع الجزائري في الحكام القانون.

واستفاد الباحث من هذه الدراسة كونها تناقض ضمانات المحاكمة من حيث المنهج والمادة المطروحة، وتختلف دراسته عن الدراسة الحالية كونها تربط ضمان الحصول على المحاكمة العادلة، ايضا بتطبيق رجال الشرطة للقانون والاسراع في الاجراءات.

دراسة محمد محفوظ وآخرون(2014)²² بعنوان المحاكمة الجزائية العادلة: مقارنة بين المعايير الدولية والقانون والممارسات العملية في تونس، هدفت الدراسة التعرف إلى مدى مطابقة الاجراءات الجزائية التونسية للمعايير الدولية في مختلف مراحل المحاكمة الجزائية والممارسات العملية التي تمت ملاحظتها من الشبكة، وقد استخدمت الدراسة الاداة المتعلقة بملاحظة المحاكمات من جهة، واخرى بملاحظة الاخلاطات التي تعترض الاجراءات من خلال دراسة ملفات القضايا حيث تم عمل فريق مكون من 250 من المهنيين التونسيين في مجال القانون لدراستها وملاحظة ورصد أي خلل، وقد توصلت الدراسة إلى وجود خلل في بعض المحاكمات ولم يحصل خلالها المتهم على حقه في المحاكمة العادلة استنادا إلى قانون الاجراءات الجزائية، وعليه اوصت الدراسة بضرورة وجود قاض، أو محام من جهة محايدة خلال مرحلة المحاكمة حتى يتم رصد أي خلل وتقديم تقرير بكون المحاكمة عادلة، أو تحتاج إلى اعادة النظر، تحديدا في الوقت الذي يتم فيه محاكمة عدد كبير من المتهمين في يوم واحد.

²¹ ضمانات المحاكمة العادلة في قانون الاجراءات الجزائية، غريب الطاهر، 2014، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر.

²² المحاكمة الجزائية العادلة: مقارنة بين المعايير الدولية والقانون والممارسات العملية في تونس، محمد محفوظ وآخرون، 2014، شبكة الملاحظة للعدالة التونسية اثناء المرحلة الانتقالية، تونس.

وهي من الدراسات المهمة في موضوع حقوق المتهم في الحصول على الضمانات خلال مرحلة المحاكمة وسيتم الاستفادة منها في الادب النظري، إضافة إلى كونها دراسة ميدانية ويمكن للباحث الاستفادة من أسلوبها في الشق الميداني من دراسته.

دراسة محمد فريجة (2014)²³ بعنوان ضمانات الحق في محاكمة عادلة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، هدفت الدراسة التعرف إلى احترام الحق في محاكمة عادلة، كما جاء في المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، وقد توصلت الدراسة إلى ان الحق في المحاكمة العادلة من الحقوق الأساسية للإنسان فهو أحد المبادئ الواجبة التطبيق في شتى أرجاء العالم التي اعترفت بها العديد من المواثيق والاتفاقيات الدولية، والحق في المحاكمة العادلة يهدف أساساً للمساعدة على ضمان حقوق المتهمين وحمايتهم من أية محاولة لإساءة استغلال إجراءات التقاضي الجنائي لإيقاع الأذى بهم، ومنه فالحق في محاكمة عادلة يشكل حماية خاصة للشخص، وذلك من خلال الحيز الذي يحميه وكذا ما تخصه الاتفاقيات والمعاهدات الدولية من اهتمام كبير لهذا الحق. والذي بدوره يحمي عدة حقوق أخرى، كحق الإنسان في سلامة جسده من التعذيب، وحقه في التقاضي وحقوق عديدة أخرى بحمايتها نضمن للفرد حقه في محاكمة عادلة.

استفاد الباحث من هذه الدراسة في كونها تناقش موضوع المحاكمة العادلة، والضمانات الخاصة بها في القانون الدولي، وتختلف عن دراسة الباحث في كونها مطبقة دولياً، والدراسة الحالية مطبقة في فلسطين، بالإضافة إلى تناول موضوع رجال الشرطة.

²³ ضمانات الحق في محاكمة عادلة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، محمد فريجة، 2014، مجلة الحكمة، ع4، ص8-24.

دراسة عبد الجليل مفتاح(2015)²⁴ بعنوان مبادئ المحاكمة العادلة في دساتير المغرب العربي، هدف الدراسة التعرف إلى المحاكمة العادلة في دول المغرب العربي، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، وذلك بتحليل نصوص المواد القانونية، وقد توصل الباحث في دراسة إلى أن الحق في محاكمة عادلة، هو أحد دعائم حماية حقوق الإنسان، على المستويين الدولي والوطني، لذلك فقد حظي بعناية خاصة إذ نصت عليه المواثيق الدولية والدساتير الوطنية، وبما أن حماية حقوق الإنسان هي مسألة داخلية في المقام الأول. فإن البحث في موضوع المحاكمة العادلة من خلال تأسيسه القانوني يكون بالانطلاق من المبادئ التي تتضمنها الدساتير كأسمى وثيقة قانونية في الدولة ترسم وتحدد الإطار القانوني وتضع الأسس والمرتكزات القانونية وعليه فإن دراسة مبادئ المحاكمة العادلة في دساتير دول المغرب العربي الذي هو موضوع هذه المقالة يهدف إلى الوقوف على مدى انسجام أحكامها مع المعايير الدولية.

دراسة سارة علي(2016)²⁵ بعنوان ضمانات المتهم الحدث أثناء المحاكمة العادلة، هدفت الدراسة إلى البحث في الضمانات التي اقرها المشرع الفلسطيني فيما يخص الحدث أثناء المحاكمة، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وقد خلصت الدراسة إلى ان تحقيق ضمانات المتهم الحدث أثناء المحاكمة يجب ان تتوفر محاكم خاصة للحدث للنظر في قضاياهم والعمل على التعامل معهم لا كمتهمين أو انهم وصمة اجتماعية، بل يتم التعامل معهم على اساس الاصلاح والرعاية، وتوفير سبل التقويم لهم، وحتى يتم التوصل إلى المحاكمة العادلة، كذلك من اجل تحقيق المحاكمة العادلة يجب الاستمرار في علاج الحدث بعد مرحلة المحاكمة.

واستفاد الباحث من هذه الدراسة كونها مطبقة في فلسطين، ويمكن الاستفادة من الدراسة في الادب النظري، وتختلف هذه الدراسة عن الدراسة الحالية في كونها تناقش المحاكمة العادلة لكافة المتهمين، وكذلك تصرفات رجال الشرطة.

دراسة شذى عودة واخرون(2016)²⁶ بعنوان قياس وتحليل خدمات واجراءات جهاز الشرطة المدنية الفلسطينية، هدفت الدراسة التعرف إلى اراء المجتمع الفلسطيني في عمل الشرطة الفلسطينية وتمثلت النتائج في أن النظرة العامة لجهاز الشرطة لها علاقة مباشرة بالقمع والارهاب، كذلك يرى الافراد ان جهاز الشرطة لا يقوم بواجبه على اكمل وجهه، كما تبين من النتائج ان هناك حاجة لتوضيح رؤية وعمل جهاز الشرطة للناس، وتختلف

²⁴ مبادئ المحاكمة العادلة في دساتير المغرب العربي، عبد الجليل مفتاح، 2015، جامعة قاصدي مرياح، كلية العلوم السياسية، ص389-400.

²⁵ ضمانات المتهم الحدث أثناء المحاكمة العادلة، سارة علي، 2016، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

²⁶ قياس وتحليل خدمات وإجراءات جهاز الشرطة المدنية الفلسطينية في الضفة الغربية، شذى عودة واخرون، 2016، مفتاح، المبادرة الفلسطينية لتعميق الحوار العالمي والديمقراطية، رام الله، فلسطين.

الدراسة الحالية في كونها تلتزم بضمانات المحاكمة أي فترة المحاكمة للمتهم، وتركز على عمل افراد الشرطة في المحكمة، كذلك عمل النيابة العامة، واستفاد الباحث من هذه الدراسة في معرفة اراء الافراد حول جهاز الشرطة، كذلك في المعلومات التاريخية الخاصة بالشرطة الفلسطينية.

دراسة مصطفى عبد الباقي(2016)²⁷ وقد اهتمت الدراسة بالحديث عن المبادئ التي تحكم عملية التقاضي من خلال مبدأ فصل السلطات، وحيادية القاضي ونزاهته ومبدأ الشفافية في الحكم على المتهم، كون المحكمة هي المكان الذي تؤخذ فيها الحقوق من سالبها الى من هم احق بها، وهذا المظهر العادل يؤدي الى احقاق الحقوق واعادتها الى اصحابها وتختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة في كونها تركز على حقوق المهتم في الحصول على المحاكمة العادلة، والتي تحتاج الى قاضي عادل، والى محكمة نزيهة، واستفاد الباحث منها في معرفة معلومات حول القضاء الفلسطيني وتقسيم المحاكم في فلسطين وآليات عملها.

دراسة نعام ضيفي (2017)²⁸ بعنوان الحق في محاكمة عادلة وفق المعايير الدولية والاجتهاد القضائي الدولي، هدفت الدراسة التعرف إلى الحق في حصول المتهم على محاكمة عادلة وفق المعايير الدولية والقضاء الدولي، وقد تم استخدام المنهج الاستقرائي التحليلي في الدراسة وذلك من خلال استقراء كل المعايير الدولية الخاص بالحق في المحاكمة العادلة في مختلف الصكوك الدولية والاقليمية، وقد توصلت الدراسة إلى أنه لا يوجد في الاتفاقيات الدولية تعريف جامع للمحاكمة العادلة، حيث إنّ جهد الفقه والقضاء في هذا الموضوع منقوص مما شكل ثغرة في تحقيق الحماية الفعالة للمتهم في هذه المرحلة، أما من حيث تطبيق المحاكمة العادلة فهو تطبيق نسبي يختلف حسب الدولة، ومدى مراعاتها لحقوق الانسان، كذلك أنّ يتم محاكمة المتهم دون تأخير ومماثلة وفي زمن قصير سواء بالإدانة او البراءة، كون حجزه دون مبرر هو بحد ذاته انتهاك لحقه.

واستفاد الباحث من هذه الدراسة كونها ذات علاقة مباشرة بموضوع الدراسة من خلال المنهج، وايضا المعلومات الخاصة بالمحاكمة العادلة في القانون الدولي، وتختلف الدراسة الحالية كونها تربط بين القانون وعمل رجال الشرطة، وعلى فلسطين بشكل خاص.

²⁷ واقع النظام القضائي الفلسطيني، بين الاستقلال والفعالية، مصطفى عبد الباقي، 2016، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مجلد 43، ملحق 4.

²⁸ الحق في محاكمة عادلة وفق المعايير الدولية والاجتهاد القضائي الدولي، نعام ضيفي، 2017، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، الجزائر.

دراسة يسري حسونه(2018)²⁹ ركزت الدراسة على ان ضمانات المحاكمة العادلة من أهم الحقوق الانسانية كونها ترفع الظلم عن المظلوم، وتشكل درعا واقيا للمتهم من سلطة الدولة المطلقة المتمثلة في النيابة العامة، والاشكالية في فلسطين أنّ هناك ضعف في تطبيق هذا الجانب أمام المحاكم العسكرية، لذلك عمل الباحث على تفصيل حصول المتهم في القضاء العسكري على المحاكمة العادلة، وتبين ان هناك ضعف في القوانين الخاصة بالقضاء العسكري، وتختلف الدراسة الحالية في كونها ركزت على المتهم المدني، وعلى القوانين الجزائية والعقابية، واستفاد الباحث منها فيما يخص المحاكمة العادلة وحق المتهم العام في الحصول على الضمانات الخاصة به كالتواصل مع المجتمع الخارجي وغيرها.

دراسة لريد محمد (2018)³⁰ بعنوان احترام حق الدفاع ضمانات للمحاكمة العادلة، هدفت الدراسة التعرف على حق الدفاع كضمانه من ضمانات المتهم في الحصول على محاكمة عادلة، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، توصلت الدراسة إلى ضرورة الاهتمام باحترام حق المتهم في الدفاع، وهي ضرورة معاملته على قدم المساواة في الإجراءات الجنائية من قبل السلطة المختصة، وأن يحظى بنفس الحقوق التي يتمتع بها خصمه بعد أن يتم إحاطته علماً بالتهمة المنسوبة إليه ومضمونها، وحقه كذلك في الاستعانة بمحام ومتزجم إذا لم متكلماً بلغة المحكمة أو لا يفهمها، إضافةً لحقه في الاستماع إلى الشهود ومسائلتهم، وأخيراً عدم إرغامه للشهادة على نفسه.

دراسة **Cheloukhine, Aydarbaev, Aryn** (2019)³¹ بعنوان مبادئ المحاكمة الجنائية، و ضمانات الحقوق والمصالح القانونية، هدفت الدراسة البحث في مبادئ المحاكمة الجنائية في الدول، ومبادئ الإجراءات الجنائية المتعلقة بكفالة الحقوق والحريات والمصالح المشروعة للمشتبه فيهم والمدعى عليهم في الإجراءات الجنائية لجمهورية كازاخستان و ضمان ذلك. لتحقيق الهدف والغايات، تم إجراء تحليل للمبادئ العلمية للعملية الجنائية، يتم تقديم بعض التوصيات حول إدخال تعديلات على قانون الإجراءات الجنائية في مجال ضمان حقوق وحريات ومصالح المشتبه فيهم والمتهمين، بشكل منفصل، يتم فحص وتحليل جوهر ومضمون مبدأ الحصانة الشخصية، ومبدأ افتراض البراءة، ومبدأ ضمان حق المتهم في الدفاع عن المتهم والمتهم. تم إثبات وجهة نظر، والتي تنص على أن

²⁹ ضمانات المحاكمة العادلة امام القضاء العسكري الفلسطيني، يسري حسونه، 2018، مجلة العلوم السياسية والقانون، عدد8، مجلد2، المركز الديمقراطي العربي، المانيا.

³⁰ احترام حق الدفاع ضمانات للمحاكمة العادلة، لريد محمد، 2018، جامعة حسية بن بوعلي بالشلف، الجزائر، ص118-124.

³¹ The principles of criminal trial in the system of guarantees of the rights and legitimate interests of the suspect and defendant, Cheloukhine S.I.1, Aydarbaev S.Zh.2, Aryn A.A (2019) International relations and international law journal. №1 (85): 45-53.

مبادئ الإجراءات الجنائية يجب أن تكون أساسًا مفهومًا لبناء أنشطة هيئات الدولة والمسؤولين الذين يقومون بالإجراءات المتعلقة بحماية حقوق الفرد ومصالحه المشروعة في الإجراءات الجنائية.

الدراسة الحالية

تختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة كونها تدرس ضمانات المتهم اثناء المحاكمة في قانون الاجراءات الجزائية الفلسطيني مقارنة بالفقه الاسلامي، وتعد من الدراسات القلائل في هذا الجانب على الصعيد الفلسطيني، كما أنّ الدراسة الحالية اضافت الجانب الميداني والذي اغفلته الكثير من الدراسات السابقة في هذا الجانب حيث ستتناول اراء القضاة والمتهمين والمحامين والنيابة العامة بشكل مباشر حول تطبيق ضمانات المحاكمة، وتوضيح حكم الخروقات ان كانت موجودة، حيث ان الدراسات السابقة في اغلبها ركزت على الجانب القانوني والنظري والتاريخي، في حين هذه الدراسة ستعمل على اسقضاء الراء للمتهمين ورجال الشرطة والقضاة في عمل يسعى الى توثيق حق المتهم في الحصول على الضمانات دون الاعتماد فقط على نص القانون وما يجب فعله، وانما من خلال ملامسة الواقع ومعرفة كيفية تطبيق القانون والالتزام به في المؤسسة الامنية الفلسطينية المتمثلة بالشرطة، وأيضا بالسلطة القضائية.

8.1 أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يأتي:

1. الحاجة الى دراسة تجمع بين العمل القضائي في ضمان حق المتهم في الحصول على كل ما يحتاجه للدفاع عن نفسه، وعمل الشرطة في توفير الحماية له في مراحل قبل المحاكمة الى صدور الحكم، وهو ما تسعى اليه الدراسة الحالية.
2. تناولها موضوع مهم سيكون له أثر على أداء العاملين في الشرطة الفلسطينية بعد اجراء الدراسة، حيث تطبيقهم للاجراءات القانونية في التعامل مع المتهمين، يؤدي إلى تغير ايجابي في سلوكهم وهذا له أثر كبير على تعزيز مبادئ حقوق الانسان.
3. تسليط الضوء على الضمانات التي اقرتها الشرعية الدولية، والقانون الفلسطيني فيما يخص المتهم في مرحلة المحاكمة، كونه حق للمتهم.
4. اضافة دراسة في هذا المجال يمكن الاستفادة منها على الصعيد التطبيقي كتجربة حقيقية وواقعية لطريقة عمل جهاز الشرطة الفلسطينية، والقضاء الفلسطيني.

5. ستقدم الدراسة توصيات ومقترحات بعد عرض النتائج يمكن للمسؤولين في جهاز الشرطة الفلسطينية والجهاز القضائي الاستفادة منها في المرحلة المقبلة، كون الدراسة من النوع الاستطلاعي الاستشاري.

9.1 حدود الدراسة

الحدود الزمانية: العام الاكاديمي 2019-2021

الحدود المكانية: الضفة الغربية

الحدود الموضوعية: قانون الاجراءات الجزائية، قانون العقوبات، جهاز الشرطة الفلسطينية.

10. 1 فصول الدراسة

وفي هذه الدراسة التي سيتم تقسيمها الى خمسة فصول:

1. الفصل الأول: الإطار المنهجي (مقدمة الدراسة وخلفيتها).

2. الفصل الثاني: مفهوم المحاكمة العادلة في الفقه الاسلامي.

ويتناول الباحث في هذا الفصل مفهوم المحاكمة بشكل عام في الفقه الاسلامي، وتعريف المتهم، والاجراءات التي كانت تقوم بها الشرطة في الدولة الاسلامية، والضمانات التي يقرها القضاء الاسلامي من خلال القاضي للمتهم في هذه المرحلة، كذلك البحث من خلال الشواهد في تطبيق هذه الضمانات.

3. الفصل الثالث: مفهوم المحاكمة العادلة في القانون الفلسطيني وضمانات المتهم في هذه المرحلة.

من خلال التعريف بمفهوم المحاكمة في قانون الاجراءات الجزائية الفلسطيني، ثم البحث في الضمانات التي بينها القانون للمتهم خلال مرحلة المحاكمة، ومقارنتها بما وضحته الشريعة الاسلامية من ضمانات.

4. الفصل الرابع: الضوابط القانونية لرجال الشرطة الفلسطينية في تطبيق الضمانات التي اقرها القانون للمتهم في مرحلة المحاكمة.

البحث في الضوابط من خلال النصوص القانونية والتي تسهم في قيام رجال الشرطة بضمان حق المتهم في الحصول على كل حقوقه.

5. الفصل الخامس: مدى كفاية الضمانات المتوفرة في تحقيق المحاكمة العادلة للمتهم من وجهة نظر رجال القضاء والشرطة الفلسطينية.

6. الفصل السادس: مناقشة النتائج والتوصيات

11. قائمة المصادر والمراجع

- الاتهام المتسرع في مرحلة التحقيق الابتدائي، عبد الله احمد هلالى، 1995، دار النهضة العربية، بيروت
- احترام حق الدفاع ضمانا للمحاكمة العادلة، لريد محمد، 2018، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر
- اصول التحقيق الابتدائي امام النيابة الادارية، عبد الفتاح بيومي حجازي، 2007، دار الكتب القانونية، مصر
- الافصح عن معاني الصحاح، يحيى بن محمد بن هبيرة، د.ت، المطبعة العلمية، دمشق
- الحق في محاكمة عادلة وفق المعايير الدولية والاجتهاد القضائي الدولي، نعاى ضيفي، 2017، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، الجزائر.
- شرح مبادئ قانون الإجراءات الجزائية الفلسطينية، دراسة مقارنة، نبيه صالح، 2006، مكتبة دار الفكر
- الشرطة الفلسطينية، المهام والواجبات والصلاحيات، زياد عريف، 1998، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، فلسطين.
- الشرطة واستخدام القوة وفق المعايير الدولية لحقوق الانسان، امين المدني، 1998، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، فلسطين.
- ضمانات الحق في محاكمة عادلة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، محمد فريجة، 2014، مجلة الحكمة، ع4، ص8-24.
- ضمانات المتهم اثناء المحاكمة، دراسة مقارنة بين القانون الكويتي والفقہ الاسلامي، سلمان الهدية، 2005، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاردنية، عمان.

ضمانات المتهم الحدث أثناء المحاكمة العادلة، سارة علي، 2016، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

ضمانات المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي في ضوء النظام الإجرائي الليبي؛ مأمون سلامة، 1973، الحلقة العربية الثالثة للدفاع الاجتماعي، ص 352.

ضمانات المتهم قبل وأثناء المحاكمة، عبد الستار الكبيسي، 1981، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة .

ضمانات المتهم في التشريع الجنائي الاسلامي، علي العاتري، 2012، مجلة الحقوق، المجلد 10، عدد 2، جامعة تبسه، الجمهورية الجزائرية.

ضمانات المحاكمة العادلة في قانون الاجراءات الجزائية، غريب الطاهر، 2014، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر.

الفقه الاسلامي وأدلته، وهبه الزحيلي، 1989، دار الفكر، دمشق

قياس وتحليل خدمات واجراءات جهاز الشرطة المدنية الفلسطينية في الضفة الغربية، شذى عودة وآخرون، 2016، مفتاح، المبادرة الفلسطينية لتعميق الحوار العالمي والديمقراطية، رام الله، فلسطين.

مبادئ المحاكمة العادلة في دساتير المغرب العربي، عبد الجليل مفتاح، 2015، جامعة قاصدي مرباح، كلية العلوم السياسية، ص 389-400.

المحاكمة الجزائية العادلة: مقارنة بين المعايير الدولية والقانون والممارسات العملية في تونس، محمد محفوظ وآخرون، 2014، شبكة الملاحظة للعدالة التونسية اثناء المرحلة الانتقالية، تونس.

المسؤولية الشرطية، عدنان عمر، 1998، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، رام الله، فلسطين.

مهارات رجل الشرطة في التعامل مع الجمهور وأثرها على فعالية تقديم الخدمة الامنية، رامي الطناني، 2010، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاسلامية، غزة.

نبذة عن الشرطة الفلسطينية، موقع الشرطة الفلسطينية، <http://www.palpolice.ps/ar/about>، تاريخ الدخول 2018/12/1.

نظريات علم الجريمة، عايد وريكات، 2013، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان.

The principles of criminal trial in the system of guarantees of the rights and legitimate interests of the suspect and defendant, Cheloukhine S.I.1, Aydarbaev S.Zh.2, Aryn A.A (2019) *International relations and international law journal*. №1 (85): 45-53.

The Right to Fair Trial: Analysing the Jurisprudence of Member States of the ICCPR, IsmailShahrul, 2005,
https://www.researchgate.net/publication/325946424_The_Right_to_Fair_Trial_Analysing_the_Jurisprudence_of_Member_States_of_the_ICCPR

الوضع القانوني لانضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية (الإنتربول) في ظل الاحتلال الإسرائيلي

دراسة تطبيقية على الواقع الفلسطيني

شريف سليمان

salh_pls@hotmail.com

د. نيك رحيم بن وجيز

د. دينا بنت امام سبات

كلية الشريعة والقانون

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

المقدمة

اعترفت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 29 نوفمبر 2015 بفلسطين كدولة مراقب في منظمة الأمم المتحدة¹⁴⁶² بعد أن حصلت على أصوات 138 دولة واعتراض 9 دول وامتناع 41 دولة من التصويت لتصبح فلسطين العضو رقم 194 في منظمة الأمم المتحدة¹⁴⁶³، وسعت دولة فلسطين التي تتمتع بوضع مراقب في الأمم المتحدة منذ نوفمبر عام 2015 للانضمام للكثير من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية؛ حيث انضمت منذ ذلك التاريخ لأكثر من خمسون منظمة واتفاقية دولية بحسب وزارة الخارجية الفلسطينية، ومن بين هذه

¹⁴⁶² قرار جمعيه العامة للام المتحدة 67/19 حيث صوتت الأمم المتحدة على الاعتراف بدولة فلسطين في اجتماعها السابع والستين في 29 نوفمبر 2012 حيث أيد القرار 138 وعارضه 9 دول وامتنع 41 دوله عن التصويت وبذلك تكون فلسطين الدولة 194 في الأمم المتحدة فأصبحت من كيان غير عضو الى دولة غير عضو بصفه مراقب

¹⁴⁶³ أحمد كلوب ومصباح مقبل، 2018، انضمام فلسطين إلى المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول"، بحث منشور، مجلة جامعة الإسراء للمؤتمرات العلمية، ع.2، ص121

المنظمات المحكمة الجنائية الدولية، ومنظمة اليونسكو، ومنظمة الشرطة الدولية الإنتربول¹⁴⁶⁴ وقبلت منظمة الشرطة الدولية (الإنتربول) دولة فلسطين عضواً فيها،¹⁴⁶⁵ في شهر سبتمبر (أيلول) لعام 2017 بعد تصويت 74 دولة مع القرار¹⁴⁶⁶، ولهذا القرار أهمية كبيرة لفلسطين على المستوى الدولي، وأن انضمام فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية هي محاولة لتجديد على وضعيتها القانونية كدولة ذات نظام سياسي وقانوني يضمن لها حقوق مواطنيها وحرّياتهم، وتضمن لهم المشاركة الفاعلة في رسم الحاضر والمستقبل¹⁴⁶⁷.

وتعد منظمة الشرطة الدولية (الإنتربول) من أهم المنظمات التي تعمل على الحد من الجرائم على المستوى المحلي والدولي من خلال تسليم المجرمين الفارين من بلدانهم وذلك من خلال شبكة معلومات متاحة لجميع الدول الأعضاء في المنظمة والتي تشكل حلقة وصل بين أجهزة الشرطة للدول الأعضاء وبناءً عليها يتم التواصل بين الأجهزة الشرطية في هذه البلدان لاستلام وتسليم المجرمين الفارين خارج حدود الدولة وذلك من خلال إجراءات وآليات عمل متفق عليها مسبقاً، فقد سعت فلسطين إلى الانضمام إلى منظمة الشرطة الدولية الإنتربول لكي تثبت أنها دولة قادرة على تحمل الالتزامات والمسؤوليات الدولية التي تترتب على هذا الانضمام حيث يوجد لديها مؤسسات شرطية وأمنية وقضائية قادرة على الوفاء بالتزاماتها، والانضمام للمنظمة يساهم في بناء شراكة شرطية أمنية بينها وبين الدول الأعضاء من تبادل الخبرات والبيانات والمعلومات وغيرها للقضاء على الجريمة المنظمة ومكافحتها بهدف الحفاظ على السلم والأمن الدولي وتشمل منظمة الشرطة الدولية الإنتربول على تعزيز وتنسيق الجهد الدولي في مكافحة الجريمة من خلال التنسيق والتواصل مع الأجهزة الشرطية في العالم لمواكبة تطور الجريمة وتبادل الخبرات في كيفية مكافحة الجريمة والحد منها وخاصة أن أصبح بعضها عابراً للحدود¹⁴⁶⁸.

وإذا كان انضمام الدول ذات السيادة إلى منظمة الشرطة الدولية الإنتربول لا يثير أي إشكاليات قانونية خصوصاً أنه لا يتطلب إلا بعض الإجراءات الإدارية والقانونية والشكلية، إلا أنه بالنسبة لحالة دولة فلسطين يختلف الأمر بسبب حالة الاحتلال، فهناك معوقات وأثار قانونية تتعلق بآليات تطبيق التعاون مع منظمة الإنتربول في ظل

¹⁴⁶⁴ فرس 24، 2017، الإنتربول تدرج فلسطين على قائمة الدول الأعضاء، 20-11-2018، وكالة فرانس برس.

¹⁴⁶⁵ قبلت الشرطة الدولية الإنتربول انضمام دولة فلسطين اليه كدولة عضو في يوم الأربعاء 27 سبتمبر 2017 حيث أيد القرار 75 دولة وعارض 24 دولة وامتنع 34 عن التصويت وبذلك تكون فلسطين الدولة رقم 192 في منظمة الإنتربول

¹⁴⁶⁶ زهير سليمان، 2017، انضمام فلسطين للإنتربول ما لنا وما علينا، وكالة معاً الإخبارية، 20-11-2018.

¹⁴⁶⁷ أحمد كلوب ومصباح مقبل، 2018، انضمام فلسطين إلى المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول"، المرجع السابق، ص 121.

¹⁴⁶⁸ عبد الرحمن غنيم، 2019، مضمون انضمام دولة فلسطين في المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول"، بحث منشور، مجلة الفقه والقانون، ع. 75، ص 71.

الاحتلال الإسرائيلي من حيث الحقوق والامتيازات التي تتمتع بها دولة فلسطين نتيجة انضمامها للمنظمة أعلاه، وأيضا الالتزامات التي تقع على عاتقها والتي سوف تكون محل دراسة وتحليل في هذا البحث.

ويسعى الباحث في هذه الدراسة إلى بيان الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة، والتركيز على انضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية (الإنتربول) في ظل الاحتلال الإسرائيلي، وذلك لأهمية هذا البحث والغموض في تطبيق اتفاقية الانضمام والقوانين الدولية من قبل السلطة الفلسطينية في ظل الاحتلال الإسرائيلي، وإلى مدى يعيق الاحتلال تنفيذ قوانين وسياسات الشرطة الدولية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، بالرغم من الاعترافات الدولية المتلاحقة بدولة فلسطين واكتسابها صفة الدولة المراقب في الأمم المتحدة سنة 2012، والذي مكنتها من الانضمام للعديد من المنظمات الدولية منها المحكمة الجنائية الدولية عام 2015، والمنظمة الدولية للشرطة الجنائية الإنتربول عام 2017، فهل يعتبر هذا الانضمام نصراً رمزياً لفلسطين في المحافل الدولية، أم هل يمكن فعلاً تطبيقه في الأراضي الفلسطينية من دون المعوقات التي يفرضها الاحتلال الإسرائيلي، وهل يوجد قوانين ملزمة في الاتفاقيات الدولية تلزم سلطة الاحتلال بالسماح للسلطة الفلسطينية بتطبيقها من دون معوقات.

مشكلة الدراسة

يعد انضمام فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية وهي تحت الاحتلال انتصاراً دبلوماسياً وقانونياً مهماً، حيث سيرفع مكانة فلسطين في العالم كي تتساوى مع باقي الدول من خلال تطبيق الاتفاقيات الدولية واستلام وتسليم المطلوبين للإنتربول، وتكمن مشكلته الدراسة في أليه عمل الشرطة الفلسطينية الدولية على الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967م وهي الأراضي المعترف بها دولياً حسب قرارات الأمم المتحدة¹⁴⁶⁹.

علما ان الاحتلال الإسرائيلي يسيطر على هذه الأراضي والحدود وكافة مناحي الحياة السياسية والاجتماعية للشعب الفلسطيني¹⁴⁷⁰. بناء على ذلك فان مشكلة الدراسة تثير جوانب عديدة إجرائية وموضوعية واخلاقية وقانونية فمن الناحية الإجرائية او الشكلية توجد صعوبات في ابرام دولة فلسطين معاهدات ثنائية بينها وبين بعض الدول وهي بحاجة الى تشريع فلسطيني يتوافق مع القانون الدولي، ومن الناحية الموضوعية فهناك صعوبات عديدة فيما يتعلق بتطبيق الاتفاقية الدولية بين فلسطين والانتربول على الاراضي المحتلة بسبب الاحتلال، ومن الناحية القانونية فهناك اثار قانونية يترتب عليها التزامات ووجبات وامتيازات لدولة فلسطين من خلال انضمامها للمنظمة الدولية الانتربول ومن الناحية الأخلاقية تستعدي الحاجة ومتطلبات المجتمع الدولي

¹⁴⁶⁹ قرار مجلس الامن الدولي في 22 نوفمبر 1967 رقم 242 والذي نص على انسحاب القوات الإسرائيلية من الأراضي التي احتلتها عام 1967 وهي الضفة وغزه وبشكل هذه القرار أساس كل المفاوضات لايجاد حل للصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

الى تنفيذ الهدف من المنظمة وهو منع الجريمة ومكافحتها واستلام وتسليم المجرمين ومن هنا تكن مشكلة الدراسة والتي تستدعي الحاجة الى البحث عن حلول واقعية لضمان تنفيذ عمل منظمة الشرطة الدولية على الأراضي المحتلة عام 1967

أسئلة الدراسة

من خلال ما ورد في مشكلة البحث، فإن الباحث يضع الأسئلة التالية للوصول من خلالها إلى النتائج المرجوة والحقائق المعتمدة، وهي على النحو التالي:

1. ما هو الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967؟
 2. أكتب في المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول" والية عملها؟
 3. وضح الاليات القانونية لانضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية الانتربول والية تطبيقها من قبل السلطة الفلسطينية في ظل الاحتلال الإسرائيلي على الأراضي المحتلة عام 1967 "؟
 4. ماهي الاثار القانونية لانضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية الانتربول في ظل الاحتلال الاسرائيلي؟
- هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة الفرعية التي قد تستجد، ستكون محل إجابة وتحليل دقيق في متن الأطروحة وفق التسلسل المنطقي لهذه الدراسة .

أهداف الدراسة

لوصول إلى نتائج صحيحة وواضحة فلا بد من أهداف أساسية تدور حولها الدراسة سوف تركز هذه الدراسة وعلى الهدف الرئيسي وهو اليات عمل الشرطة الفلسطينية على كامل الأراضي المحتلة عام 1967 وهي على النحو التالي:

1. بيان الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967.
2. بيان ماهية منظمة الشرطة الدولية الإنتربول وأليه عملها.
3. ابراز الاليات القانونية لانضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية الانتربول والية تطبيقها من قبل السلطة الفلسطينية في ظل الاحتلال الاسرائيلي.

4. تحليل الاثار القانونية لانضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية الانتربول في ظل الاحتلال الاسرائيلي.

أهمية الدراسة

وتكمن أهمية الدراسة فيما يلي :

1. حداثة موضوع انضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية له أهمية في ان تكون مرجعا اوليا للمؤسسة الشرطية الفلسطينية وللباحثين علما بأن اغلبية الدراسات السابقة بحثيه وتقليديه ولكن الدراسة سوف تقدم اسهاما قانونيا للجهات الرسمية
2. التعرف على منظمة الشرطة الدولية واختصاصاتها وآلية عملها.
3. بيان آثار انضمام دولة فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية في ظل الاحتلال وبيان أهمية هذا الانضمام باعتباره اعتراف صريح لسيادة الدولة الفلسطينية على جميع الاراضي المحتلة.
4. معرفة الحقوق والالتزامات التي تقع على عاتق دولة فلسطين كونها عضو في المنظمة الدولية.
5. بيان مدى نجاح الشرطة الفلسطينية في تطبيق الاتفاقية على كل الاراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967.
6. إيجاد الحلول التي تسهل القبض على الفلسطينيين الفارين من وجه العدالة نتيجة ارتكابهم جرائم جنائية مثل الاختلاس والفساد الإداري والمالي.
7. بيان دور منظمة الشرطة الدولية الفلسطينية الانتربول في القبض على المجرمين الاسرائيليين والمرتكبين لجرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية وذلك من خلال التعاون بين منظمة الشرطة الدولية الانتربول والمحكمة الجنائية الدولية.

منهجية الدراسة

لقد شغلت المناهج الحديثة دراسة متخصصة لكلِّ مجالٍ من مجالات العلوم المختلفة، حيث إنَّ كل علم له منهجه الخاص الذي يسير عليه الباحث في التنقيب عن المعلومات، وإدراك جزئياته المتفرعة والدقيقة، فكان لزاماً على كلِّ باحث أن يحدد المنهج المستخدم في دراسته، والإلمام بقواعده وشروطه قبل البدء في عملية البحث

والتنقيب؛ حتى تكون النتائج الحاصلة بالغة من الدقة مبلغاً، وفي دراستي هذه سيتم استخدام بعض من المناهج العلمية؛ لتتماشى مع نوع المعلومات، وكيفية الحصول عليها، وتكون المعلومات أقرب للصواب وأظهر للفائدة، وهي على النحو التالي:

1. المنهج التحليلي والوصفي: من خلال هذا المنهج يتم التعمق في مشكلة البحث وتحليل حيثياتها، وسيقوم الباحث باستخدام هذا المنهج في جميع أبواب الدراسة حيث سيعرض ويحلل النصوص المتعلقة في الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة، وانضمام فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية، والاتفاقات والقوانين المطبقة في ظل الاحتلال الإسرائيلي، وسيقوم الباحث بالتعمق في جزئيات المشكلة موضوع البحث وبيان وجهة نظره.
2. المنهج التاريخي: من خلال هذا المنهج يتم دراسة التطور التاريخي للأفكار موضوع البحث، حيث سيقوم الباحث باستخدام هذا المنهج بشكل أساسي في الباب الثاني الذي يتكلم به عن الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة من خلال معرفة المراحل التي مر بها الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، ومعرفة تاريخ ونشأة دولة فلسطين وكذلك في الباب الثالث الذي يتناول فيه ماهية منظمة الشرطة الدولية منذ نشأتها حتى تاريخ انضمام دولة فلسطين أي أن الباحث سوف يقوم بدراسة التطور للفكرة موضوع البحث والوقوف على خصوصية كل مرحلة حتى وصلت إلى طبيعتها الحالية.
3. منهج المقابلة الميداني: حيث سوف يقوم الباحث بعمل مقابلات ميدانية مع المسؤولين في الشرطة الفلسطينية الدولية لمعرفة الآلية عمل الشرطة الفلسطينية في ظل الاحتلال وكذلك وسوف نقوم بمقابلة المتخصصين في القانون الدولي للخروج بمعلومات أكثر دقة

حدود الدراسة

ينحصر نطاق هذه الدراسة في الوضع الفلسطيني خاصة بعد انضمامها إلى منظمة الشرطة الدولية، حيث أنها انضمت بتاريخ السابع والعشرين من شهر سبتمبر عام 2017، وتتناول الدراسة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي منذ نشأته مروراً بالاعتراف بدولة فلسطين بالأمم المتحدة وانضمامها بالمنظمات الدولية وحتى الوقت الحاضر، ويتركز موضوع هذا البحث في مدى قدرة السلطة الفلسطينية على تطبيق الاتفاقات الموقعة الخاصة بمنظمة الشرطة الدولية في ظل الاحتلال الإسرائيلي، علماً أن الاتفاقات الموقعة أصبحت جزءاً من القانون الفلسطيني.

الدراسات السابقة

أحمد كلوب ومصباح مقبل، 2018 (انضمام فلسطين إلى المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول")

بينت هذه الدراسة انضمام فلسطين إلى المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول" وذلك من خلال استعراض التطور التاريخي للإنتربول وتوضيح مفهوم الإنتربول كمنظمة دولية واختصاصاتها، وبعدها تم استعراض عضوية فلسطين في منظمة الإنتربول ومكاسب عمل الإنتربول لجهاز الشرطة الفلسطيني، واتفقت هذه الدراسة مع دراستنا الحالية في أنها استعرضت التطور التاريخي لمنظمة الإنتربول ومفهومها واختصاصاتها والحديث عن عضوية فلسطين كدولة في هذه المنظمة والمكاسب المترتبة على ذلك، واختلفت هذه الدراسة عن دراستنا الحالية في أنها لم تستعرض آلية عمل منظمة الإنتربول في الأراضي الفلسطينية لا سيما في ظل الاحتلال الإسرائيلي.

عبد الرحمن غنيم، 2019 (مضمون انضمام دولة فلسطين في المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول")

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مضمون انضمام دولة فلسطين للمنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول"، وهدفت إلى بيان نشأة المنظمة الدولية الجنائية "الإنتربول"، كما هدفت إلى بيان مفهوم وأهداف المنظمة، وتوضيح حيثيات عضوية دولة فلسطين في المنظمة ومدى انطباق شروط الانضمام عليها، بالإضافة إلى بيان آثار انضمام دولة فلسطين في المنظمة الدولية للشرطة الجنائية، واتفقت هذه الدراسة بشكل كبير مع دراستنا الحالية في كونها استعرضت نشأة المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول"، ومفهومها وأهدافها وبيان آثار الانضمام لهذه المنظمة، واختلفت عنها في كونها لم تستعرض آلية عمل المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنتربول" في فلسطين في ظل خضوعها للاحتلال الإسرائيلي والأثر المترتب لخضوعها للاحتلال على آلية عملها الأمر الذي ركزت عليه دراستنا الحالية.

عصام الكحلوت 2018، (انضمام فلسطين للمنظمة الدولية "الإنتربول" والآثار القانونية المترتبة عليها، دراسة تحليلية في ضوء الشريعة الإسلامية)

تناولت هذه الدراسة انضمام فلسطين لمنظمة الشرطة الجنائية الدولية وبينت آثار الانضمام وأهميته بالنسبة لدولة فلسطين وركزت على تحليل آثار انضمام دولة فلسطين في ضوء الشريعة الإسلامية واعتمدت على الدراسة التحليلية للقوانين الخاصة بمنظمة الشرطة الجنائية الدولية والتي تنطبق على دولة فلسطين كونها أصبحت عضو في

منظمة الشرطة الجنائية الدولية "الإنتربول" و تتفق هذه الدراسة مع هذا البحث في بيان كيفية انضمام فلسطين لمنظمة الشرطة الدولية الإنتربول وآليات الانضمام والآثار المترتبة على انضمامها من حيث الالتزامات والواجبات ولكنها لم تبين دور الاحتلال في إعاقه تطبيق فلسطين لقواعد منظمة الشرطة الجنائية الدولية وما هي الآليات التي تستطيع بها فلسطين تطبيق الاتفاقيات الخاصة بمنظمة الشرطة الجنائية الدولية في ظل الاحتلال.

عبد العزيز حسن الحمادي، 2013، (نشاط المنظمة الدولية للشرطة الجنائية الإنتربول وأنشطتها في القانون الدولي)

بينت هذه الدراسة نشاط منظمة الشرطة الجنائية وأقسامها والقوانين التي تحكمها وعلاقة الدول الأعضاء ببعضها البعض من خلال تسليم المجرمين وفقا لأنشطة وقوانين منظمة الشرطة الجنائية وبينت الأحكام والقواعد التي تسلكها منظمة الشرطة الجنائية في ظل القانون الدولي وخاصة بين الدول الأعضاء في منظمة الشرطة الجنائية وقد اتفقت هذه الدراسة مع هذا البحث على أنها بينت منظمة الشرطة الدولية من حيث النشأة وماهيتها وخصائصها ودورها، ولكن دراستنا تتركز حول تطبيق اتفاقيات الشرطة الجنائية من قبل دولة فلسطين في ظل الاحتلال الإسرائيلي وهذه الدراسة لم تبين كيفية تطبيق قوانين وقواعد منظمة الشرطة الجنائية في ظل الاحتلال.

علاء الرمال، 2017 (أثر قبول فلسطين في الإنتربول)

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على منظمة الإنتربول كإحدى المنظمات العالمية القوية، والتي لها دور في الحفاظ على الأمن والاستقرار من خلال قمع وردع الجريمة المنظمة، وتركزت الدراسة على المكاتب المركزية ودورها المهم في عمل الإنتربول، ومدى إسهام تجارب الدول الأعضاء في الاستفادة منها في الإنتربول الفلسطيني، وقامت الدراسة بوصف عمل الأجهزة الأمنية في السلطة الوطنية في إطار انضمام فلسطين للإنتربول وقد ساعدت هذه الدراسة بشكل كبير في دراستنا الحالية كونها متعلقة بانضمام فلسطين للإنتربول وجاءت بوصف عمل الأجهزة الأمنية في ظل انضمامها للإنتربول.

نور الدين خازم، 2016 (المنظمة الدولية للشرطة الجنائية " الإنتربول ")

تناولت هذه الدراسة التعاون بين رجال الأمن في شتى البلدان لمكافحة الجريمة لأنه أصبح من السهل على المجرم التنقل بين الدول وان أي دولة منفردة لا تستطيع القضاء على الجريمة ومن هنا جاء دور الشرطة الجنائية الإنتربول لتأخذ على عاتقها مهمة التعاون بين أجهزة الشرطة في البلاد المختلفة عن طريق تبادل المعلومات المتعلقة بالجريمة والمجرم بأقصى سرعه ممكنه أي أن هذه الدراسة ركزت على كيفية عمل منظمة الشرطة الجنائية الدولية "الإنتربول" وتتفق الدراسة مع البحث أنها بينت منظمة الشرطة الدولية وبينت دور الجنائية الدولية في مكافحة جميع الجرائم التي تختص بها ولم تكتفي بالجريمة المنظمة وبينت الآثار القانونية على الدول في حال انضمامها للمنظمة الدولية الإنتربول ولكن دراستنا تتمركز حول تطبيق اتفاقيات الشرطة الجنائية من قبل دولة فلسطين في ظل الاحتلال الإسرائيلي وهذه الدراسة لم تبين كيفية تطبيق قوانين وقواعد منظمة الشرطة الجنائية في ظل الاحتلال.

سمر الخضري، (أحكام تسليم المجرمين في فلسطين)

هدفت هذه الدراسة في التعرف على أحكام نظام تسليم المجرمين حسب التشريعات الفلسطينية والاتفاقيات الدولية الموقعة، ومدى التوافق بين هذه النصوص بعضها البعض وقد خلصت الباحثة في هذه الدراسة إلى أن تسليم المجرمين أهم آلية من آليات التعاون القضائي الدولي وتلتزم به الدول إما لأنه منصوص عليه في القانون الداخلي أو من خلال اتفاقيات دولية، وتتفق هذه الدراسة مع دراستنا الحالية في أنها تناولت آلية التعاون القضائي الدولي والياتة واختلفت معها في أنها لم تتطرق بتناول الآثار المترتبة على خضوع الدولة للاحتلال في آلية تسليم المجرمين.

عبد الكريم، 2014 (منظمة الإنتربول)

هدفت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على الدور الذي تلعبه منظمة الإنتربول في ملاحقتها للمجرمين الفارين والأدوات التي تستخدمها لإنجاز ذلك، حيث أن الدولة وحدها لن يكون بمقدورها ملاحقة المجرمين والقبض عليهم، ومن خلال عمل منظمة الإنتربول فإنها تسهل تبادل المعلومات على الصعيد العالمي عبر إدارة مجموعة من قواعد البيانات الجنائية التي تتيح لأجهزة إنفاذ القانون في العالم بين أجهزة الشرطة المختلفة، ويستخدم الإنتربول عبر وسائل الاتصال الحديثة نشرات دولية لتعقب المجرمين الفارين ومجموعها ثمانية وهي فريدة من نوعها،

بحيث اتفقت هذه الدراسة مع دراستنا الحالية في حديثها عن منظمة الإنترنت ودورها في تسليم المجرمين الفارين في ظل الظروف الطبيعية فيما اختلفت عنها بعدم تناولها آلية عملها في ظل الدول الخاضعة للاحتلال.

نسرین عبد الحمید نبیه، 2011 (الجرائم الدولية والإنترنت)

تناولت هذه الدراسة الجرائم الدولية والإنترنت، إلى القانون الدولي والمسؤولية الدولية اتجاه الجرائم الدولية، من خلال الحديث عن الجريمة الدولية وما يميزها عن غيرها من الجرائم الأخرى، حيث تناولت هذه الدراسة الحديث عن الجرائم الدولية وأسس المسؤولية الدولية ونبوغ الجريمة الدولية ونشأتها. وتناولت كيفية وآلية عمل منظمة الشرطة الدولية (الإنترنت) بشكل عام والقوانين التي تستند إليها وعمل أعضائها، وتتفق هذه الدراسة مع البحث في الاستفادة من عمل منظمة الشرطة الدولية بشكل عام واختلفت هذه الدراسة عن دراستنا الحالية بأنها لم تتطرق إلى آلية عمل المنظمة في الدول التي تقع تحت الاحتلال كما هو الحال في الوضع الفلسطيني.

فنور حاسین 2012، (المنظمة الدولية للشرطة الجنائية والجريمة المنظمة)

تناولت هذه الدراسة المنظمة الدولية للإنترنت من حيث نشأتها والقوانين التي تعمل ضمنها و تخصصت هذه الدراسة في الجريمة المنظمة و بينت دور الشرطة الجنائية الدولية في مكافحة هذه الجريمة و دور الدول الأعضاء و غير الأعضاء في العمل في مكافحة الجريمة المنظمة ضمن قوانين منظمة الشرطة الجنائية الدولية وتتفق هذه الدراسة مع البحث أنها تناولت ماهية المنظمة الدولية للإنترنت وبنيتها التنظيمية واختصاصها وأحكام العضوية ولكن دراستنا سوف تتخصص في البحث في كيفية تطبيق القانون الخاص بمنظمة الشرطة الجنائية الدولية في ظل الاحتلال الإسرائيلي فلم تبين الدراسة سالفه الذكر كيفية تطبيق الدول الخاضعة للاحتلال مثل هذه الاتفاقيات وما هي المعوقات التي يقوم بها الاحتلال في حال التطبيق.

مايا خاطر، 2011 (الجريمة المنظمة العابرة للحدود الوطنية وسبل مكافحتها)

تناولت هذه الدراسة تعريف الجريمة المنظمة العابرة الحدود الوطنية، وخصائصها وتطرت إلى سبل مكافحتها ومواجهتها على الصعيدين الإقليمي والدولي، حيث تحدثت عن الإجراءات العلاجية والوقائية في مكافحة الجريمة

المنظمة، ومن جهة أخرى تناولت الجهود المبذولة لمواجهة هذه الجريمة في كل من الأمم المتحدة، والمنظمة الدولية للشرطة الجنائية (الإنتربول)، واتفقت هذه الدراسة مع دراستنا الحالية في تطرقها للحديث عن دور المنظمة الدولية للشرطة الجنائية (الإنتربول) في مكافحة الجرائم العابرة للحدود الوطنية في الدول المستقلة دون التطرق للحديث عن دورها في ظل الدول الخاضعة للاحتلال الموضوع الذي تناولته دراستنا الحالية.

على حسن طوابه، 2006 (التعاون الإجرائي الدولي في مجال تسليم المجرمين)

بين الباحث في هذه الدراسة دور المنظمة الدولية العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة ودور المنظمة الدولية للشرطة الجنائية (الإنتربول) في مجال تسليم المجرمين وركز على القوانين والقواعد الخاصة في تسليم المجرمين وبين القواعد ودور الدول في تطبيقها وكذلك بين القصور في تلك القواعد واتفق هذه الدراسة مع هذا البحث أنها بينت أحكام نظام تسليم المجرمين حسب التشريعات الدولية ولكن دراستنا تركز على معوقات الاحتلال لتطبيق قواعد القانون الدولي وخاصة المتعلقة بمنظمة الشرطة الجنائية الدولية.

البدائية، 2004 (مواجهة الجريمة المنظمة العابرة للحدود الوطنية من المحلية إلى الكونية)

قامت هذه الدراسة بتوضيح وتعريف الجريمة المنظمة، وتوضيح إشكالية التعريف بحيث أنه لا يوجد اتفاق بسيط على تعريفها، لأنه في معظم المجتمعات لا تختلف الجريمة المنظمة عن كونها جريمة مهنية محلية، وبينت خصائص الجريمة المنظمة وصفاتها التي تميزها عن باقي ومختلف الجرائم الأخرى، وتناولت أيضاً مستويات الجريمة على الصعيد المحلي وعلى الصعيد الدولي. بينما دراستنا تركز على آثار انضمام فلسطين بشكل خاص لمنظمة الشرطة الدولية الإنتربول في ظل الاحتلال الإسرائيلي وكيفية تطبيق فلسطين لعضويتها والواجبات والالتزامات التي تقع على عاتقها كدولة عضو في منظمة الشرطة الدولية.

بن زحاف فيصل، 2012 (تسليم مرتكبي الجرائم الدولية)

تناولت هذه الدراسة القواعد الموضوعية لتسليم مرتكبي الجرائم الدولية وركزت على الجوانب القانونية لهذه القواعد، وذلك من خلال الحديث عن النظام القانوني لتسليم المجرمين ومميزاته، حيث تحدثت أيضاً عن مفهوم التسليم

وطبيعته القانونية وعن تعريف التسليم وخصائصه، وتطرق أيضاً إلى نظام التسليم في القانون الدولي وتحديث أيضاً عن الجرائم الدولية الخاضعة لنظام التسليم وبينت القواعد الإجرائية لتسليم مرتكبي الجرائم الدولية والإجراءات المتبعة في ذلك. واختلفت دراستنا في خصوصيتها كون فلسطين عضو في منظمة الشرطة الدولية وهي دولة خاضعة للاحتلال.

حيمر عبد الكريم، 2014 (منظمة الإنتربول)

تناولت هذه الدراسة التعريف بمنظمة الإنتربول من حيث ماهيتها والتأصيل التاريخي لمفهوم الإنتربول ودورها في ملاحقة المجرمين الفارين، وكذلك التعريف بالأسلوب المتبع في ملاحقة المجرمين من قبل المنظمة، والاستشهاد بعمليات قامت بها منظمة الإنتربول في ملاحقة المجرمين، وقد اتفقت مع هذه الدراسة في جانب التعريف بمنظمة الإنتربول والية عملها في ملاحقة المجرمين الفارين وذلك في ظروف طبيعية واختلفت دراستنا الحالية عن هذه الدراسة في أنها ستتناول آلية عمل المنظمة داخل دولة خاضعة للاحتلال.

ياسر محمد الجبور، 2011 (تسليم المجرمين أو تقديمهم في الاتفاقيات الدولية والنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية)

تناولت هذه الدراسة قواعد القانون الدولي وقواعد القانون الجزائي بالإضافة إلى القواعد الدستورية، التي تشكل ضمانات فعلية للأفراد في خصوص تسليم المجرمين، حيث أن لتقديم المجرمين للمحكمة الجنائية الدولية أحكاماً خاصة انبثقت من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، ضمن إجراءات سابقة على استصدار أوامر القبض والتقديم، وتحديدًا للجهة المختصة بإصدار تلك الأوامر وبأنها الدائرة التمهيدية لدى المحكمة الجنائية الدولية بناء على دلائل كافية بأن من تصدر بحقه مذكرة القبض، يجب أن يكون متهمًا بإحدى الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة الجنائية الدولية كما حددها نظامها الأساسي، واتفقت هذه الدراسة مع دراستنا الحالية في حديثها عن آلية تسليم المجرمين الفارين على ضوء العمل بالاتفاقيات الدولية ومن خلال منظمة الإنتربول وتميزت دراستنا الحالية عن هذه الدراسة في أنها ستبحث في آثار عمل منظمة الإنتربول والية تسليم المجرمين الفارين على ضوء العمل بالاتفاقيات الدولية في دولة خاضعة للاحتلال.

عبد المالك بشارة، 2010 (آلية الإنتربول في مكافحة الجريمة)

هدفت هذه الدراسة للتعرف على آلية مساهمة المنظمة الدولية للشرطة الجنائية في مكافحة الجريمة بوجه عام والجرائم العالمية والدولية وأهم الوسائل التي تعتمد عليها في ذلك، وتوضيح ما إذا كانت الآليات التي تعتمد عليها المنظمة الدولية للشرطة الجنائية كافية للتصدي ومكافحة الجريمة، وذلك من خلال التعريف بالمنظمة الدولية للشرطة الجنائية من خلال بيان مفهومها ونشأتها ومدى تمتعها بالشخصية القانونية الدولية للقيام بمهامها وأحكام العضوية فيها والأجهزة التي تتكون منها والوقوف على الوسائل التي تعتمد عليها المنظمة الدولية للشرطة الجنائية في مكافحة الجريمة وبيان مظاهر مساهمة المنظمة الدولية للشرطة الجنائية في مكافحة الجرائم، وقد اتفقت مع هذه الدراسة من خلال تعريفها بالمنظمة الدولية الجنائية ودورها في مكافحة الجرائم والية عملها وتسليمها للمجرمين، في حين تميزت دراستنا الحالية عن هذه الدراسة في أنها تناولت الآثار المترتبة على عمل هذه المنظمة في ظل دولة خاضعة للاحتلال.

شفيق المصري، 2014-10-23 (المحكمة الجنائية الدولية)

تناولت هذه الدراسة انضمام فلسطين للمحكمة الجنائية الدولية وموازن الربح والخسارة وما هي النتائج المحتملة للانضمام وما أهمية انضمام فلسطين للمحكمة الجنائية الدولية ودورها في جلب المتهمين الإسرائيليين في الجرائم ضد الإنسانية والتي ارتكبت بحق الفلسطينيين وساعدت هذه الدراسة الباحث في التعرف على آلية محاكمة مجرمي الحرب وكيفية اعتقالهم في القانون الدولي ودور المنظمة الدولية في ذلك ولكن هذه الدراسة لم تبين آليات العمل بين المحكمة الجنائية الدولية والإنتربول لاعتقال المجرمين الإسرائيليين ولم تتناول الوضع الخاص لفلسطين كدولة محتلة.

محسن محمد صالح 2016-2017 (التقرير الاستراتيجي الفلسطيني)

يقدم التقرير الاستراتيجي الفلسطيني 2016-2017 الذي يصدر للمرة العاشرة على التوالي، هو تقرير يعالج قضية فلسطين بالرصد والاستقراء والتحليل، فهو يعطى نظرة شمولية وتغطية لتطورات القضية الفلسطينية ويعتمد على المعايير الإحصائية وقد بينت هذه الدراسة مراحل الصراع الفلسطيني الإسرائيلي وانضمام فلسطين للمحكمة الجنائية الدولية ومنظمة الشرطة الجنائية الدولية " الإنتربول " وقد ساعدت هذه الدراسة الباحث في معرفة مراحل

الصراع الإسرائيلي الفلسطيني والانضمام إلى المنظمات الدولية ولكن لم تبين معوقات الاحتلال لتطبيق قواعد القانون الدولي وخاصة المتعلقة بمنظمة الشرطة الجنائية الدولية.

أبو الخير احمد عطية. 1998 (حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة، دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية)

تناولت هذه الدراسة القواعد القانونية الدولية التي تختص في حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية وقت النزاع المسلح وبين القواعد المنطبقة في حالة النزاع وعمل دراسة مقارنة بتلك القواعد مع الشريعة الإسلامية وساعدت هذه الدراسة الباحث في معرفة القواعد القانونية الدولية المطبقة في حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة ومقارنتها مع الشريعة الإسلامية، ولكنه لم يبين دور الإنتربول في العمل وقت الاحتلال وما دور الدول الأعضاء بتسليم المجرمين في ظل الاحتلال.

إبراهيم أبو الهيجا، 2004 (جدار الخوف، سلسلة دراسات فلسطينية)

تناولت هذه الدراسة الجدار الفاصل في الأراضي الفلسطينية المحتلة وبين الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة وبينت أن المحكمة العدل الدولية تناولت فتوى الجدار الفاصل على أساس أن الأراضي الفلسطينية أرض محتلة ساعدت هذه الدراسة الباحث في بيان الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية المحتلة والقوانين الدولية التي تنطبق على الأراضي الفلسطينية المحتلة وذلك من خلال بحثها عن الوضع القانوني للجدار الفاصل ولكن لم يبين فيها كيفية عمل منظمة الإنتربول في ظل الاحتلال وهل يستطيع الإنتربول جلب المجرمين الإسرائيليين المتهمين بجرائم ضد الإنسانية.

محمد منصور الصاوي، 1984 (أحكام القانون الدولي في مجال مكافحة الجرائم الدولية للمخدرات)

تناولت هذه الدراسة التعاون الدولي في الشرطة الدولية ونتائجه، وحددت الطبيعة القانونية لمنظمة الإنتربول من كل جوانبها، كبنية المنظمة وميزانيتها، والعضوية وأحكامها، وبينت وظائف واختصاصات كل جهاز في الإنتربول، وتعرضت لذكر أهم الأساليب التي تتبعها منظمة الإنتربول في مباشرة نشاطها، وقد اتفقت مع هذه الدراسة في التعريف بمنظمة الإنتربول كمنظمة وميزانيتها وعضويتها وأحكامها ووظائفها واختلفت عنها في عدم توضيحها لآلية عمل منظمة الإنتربول في الدول الخاضعة تحت الاحتلال.

هيثم فالح شهاب، 2010 (جريمة الإرهاب وسبل مكافحتها في التشريعات الجزائية المقارنة)

تناولت هذه الدراسة جريمة الإرهاب وسبل مكافحتها في التشريعات المقارنة، وبين دور الإنترنت في قمع جرائم الإرهاب، وتناولت أيضاً موضوع تسليم المجرمين الدوليين مبينة آلية تسليم المجرم الإرهابي من كل جوانبه، كما بينت آلية تسليم المجرم الإرهابي من كل جوانبه، كما بينت دور المحكمة الجنائية الدولية في مكافحة جرائم الإرهاب الدولي، وقد اتفقت دراسة شهاب مع هذه الدراسة في توضيحها لدور الإنترنت في قمع جرائم الإرهاب، وكذلك دورها كمنظمة في تسليم المجرمين الدوليين من كل الجوانب ولكنها لم تبين دورها في تسليم المطلوبين في ظل الدول الخاضعة للاحتلال.

شعبان عصارة، أبو المعالي، 2015 (الرصد المبكر لخطر الجريمة)

تناولت الدراسة الرصد المبكر لخطر الجريمة، وسلطت الضوء على المنظومات المسيرة لقواعد البيانات التي تستخدمها منظمة الإنترنت لتزويدها بالمعلومات اللازمة والضرورية للملاحقة الدولية للمجرمين، وتحدثت أيضاً عن البرامج التقنية المتخصصة والمستخدم في المطابقات الفنية، وكشف الهويات الشخصية، وكان الجزء المشترك بين هذه الدراسة والدراسة الحالية توضيحها لمنظمة الإنترنت والية عملها في الظروف العادية ولم تتناول الية عمل هذه المنظمة في ظل الاحتلال الأمر الذي تركزت عليه هذه الدراسة.

حسين المحمدي، 2007 (الإرهاب الدولي تجريباً ومكافحة)

وضحت هذه الدراسة الإرهاب الدولي وبينت دور منظمة الإنترنت في مكافحته، بحيث تناولت نشأة المنظمة ابتداء من العام 1914 وصولاً للوقت الذي وثق فيه الكتاب، وبينت هيكليتها وتكويناتها ومهام واختصاص كل فرع من فروعها، والمحاور التي تستخدمها المنظمة لاستقبال نشاطها، وتحدثت عن دور الإنترنت في الوقاية ومنع الجريمة، وقد اتفقت مع هذه الدراسة في توضيحها لدور منظمة الإنترنت في مكافحة الإرهاب الدولي من

خلال توضيح هيكليتها وتكويناتها ومهام واختصاص كل فرع من فروعها واختلفت عن هذه الدراسة في عدم توضيحها لآلية العمل في الدول الواقعة تحت الاحتلال.

فائزة يونس الباشا، 2002 (الجريمة المنظمة في ظل الاتفاقيات الدولية والقوانين الوطنية)

بينت هذه الدراسة مفهوم الجريمة المنظمة وماهيتها، وخصائصها، وأجهزتها، بما فيها أجهزة الأمم المتحدة النوعية ودورها في مكافحة الجريمة المنظمة، وأيضاً السياسة الإجرائية في مكافحة الجريمة المنظمة. حيث تم الرجوع إلى هذه الدراسة لبيان آلية عمل منظمة الشرطة الدولية بشكل عام ولكن دراستنا اقتصر على الوضع الفلسطيني الخاص كون فلسطين عضو في منظمة الشرطة الدولية في ظل الاحتلال.

منتصر سعيد حمودة، 2008 (الإرهاب الدولي: جوانبه القانونية، وسائل مكافحته في القانون الدولي العام والفقهاء الإسلامي)

تناولت هذه الدراسة الإرهاب الدولي والجرائم القانونية وركزت بشكل كبير على دور الإنترنت في مكافحة ومنع وقمع الإرهاب الدولي، وفي مجال تسليم المجرمين الدوليين، والأسس والشروط التي يقوم عليها تسليمهم، من حيث المعاهدات الدولية وغيرها من الأمور وهذا ما اتفقت به هذه الدراسة مع دراستنا الحالية حيث تناولت الحديث عن منظمة الإنترنت بشكل عام ودورها في تسليم المجرمين الدوليين وشروط ذلك دون تطرقها للحديث عن الأسس والشروط التي يقوم عليها تسليمهم في ظل الدول الخاضعة للاحتلال والذي تطرقت إليه دراستنا الحالية.

المصادر والمراجع

عصام الكحلوت 2018، انضمام فلسطين للمنظمة الدولية " الإنترنت " والآثار القانونية المترتبة عليها، دراسة تحليلية في ضوء الشريعة الإسلامية ، رسالة ماجستير ، الجامعة الإسلامية غزة

- فنون حاسين 2013، المنظمة الدولية للشرطة الجنائية والجريمة المنظمة ، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر ، الجزائر
- زهير سليمان، 27-09-2017، انضمام فلسطين للإنترنت ما لنا وما علينا، وكالة معاً الإخبارية، 20-11-2018
- فرس 24، 27-09-2017، الإنترنت تدرج فلسطين على قائمة الدول الأعضاء، 20-11-2018، وكالة فرنس برس
- أحمد كلوب ومصباح مقبل، 2018 انضمام فلسطين إلى المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنترنت"، بحث منشور ، مجلة جامعة الاسراء للمؤتمرات العلمية ، 2، ص 121
- عبد الرحمن غنيم، 2019 مضمون انضمام دولة فلسطين في المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الإنترنت"، بحث منشور ، مجلة الفقه والمقارن ، ع . 75. ص 71
- سمر الخضري، 2010 أحكام تسليم المجرمين في فلسطين ، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر ، الجزائر
- ياسر محمد الجبور، 2011 تسليم المجرمين أو تقديمهم في الاتفاقيات الدولية والنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية
- عبد المالك بشارة، 2010 آلية الإنترنت في مكافحة الجريمة ، دار العربي للنشر ، ص 165
- الكيلاي ، فارس رجب مصطفى ، 2013 أثر الاعتراف بالدولة الفلسطينية على مسؤوليه إسرائيل عن جرائمها بحق الشعب الفلسطيني ، ماجستير ، جامعه الازهر بغزه
- محمد ، عادل عبد الجواد 2008 دور الشرطة الجنائية الدولية الانترنت في مكافحة الجريمة ، مجلة الامن والحياة العدد 308 ص 54-61
- الغيسي ، طلال ياسين والحيسناوي ، علي جبار . 2009 المحكمة الجنائية الدولية دراسة قانونية عمان : دار البازوري العالمية للنشر والتوزيع
- منيره ، ومقدرة 2015 التعاون الدولي في مكافحة الجريمة المنظمة . رساله ماجستير ، جامعه محمد خضير - الجزائر

صويلح وأمال . 2009 التعاون الدولي وقوانين مكافحة الإرهاب الدولي . رساله ماجستير . جامعة منثوري
قسنطينه ، الجزائر

القرارات والمواثيق الدولية

القانون الأساسي لمنظمة الدولية للشرطة الجنائية الانتربول

النظام الداخلي لجمعية لعامة للمنظمة الدولية لشرطة الجنائية الانتربول

النظام العام لمنظمة الدولية للشرطة الجنائية الانتربول

النظام المالي للمنظمة الدولية لشرطه الجنائية الانتربول

نظام الانتربول لمعاملة البيانات

دليل الممارسات : تطبيق المادة 3 من القانون الأساسي الانتربول

النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية

اتفاقية المقر المبرمة بين الحكومة الفرنسية والانتربول

قرار الجمعية العامة للمنظمة الدولية للشرطة الجنائية الانتربول > رقم RES/ 20 AGN/11

قرار الجمعية العامة للمنظمة الشرطة الدولية الانتربول > رقم RES /53 /AGN\7

قرار الجمعية العامة للمنظمة الشرطة الدولية لشرطة الجنائية الانتربول > رقم GA -2017- 86-

-13-RES

قرار الجمعية للمنظمة الدولية الشرطة الجنائية الانتربول > رقم RES /2016 / GA /16-

قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم > RES /A 67/19 لسنة 2012

موقع المنظمة الدولية الشرطة الجنائية الانتربول www.interpol.int

التوجيهات النبوية في معالجة أزمة الفقر في العهد المدني

دكتوراه كوثر عبد القادر

kauthar@usim.edu.my

كلية دراسات القرآن والسنة – جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

دكتور عبد الله صالح

abdulloh@usim.edu.my

كلية دراسات القرآن والسنة – جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

ملخص البحث

يعتبر الفقر من المشكلات الاجتماعية القديمة والمعاصرة. تناولت هذه الورقة حول "التوجيهات النبوية في معالجة أزمة الفقر في العهد المدني". ومشكلة الدراسة تكمن هل تمت معالجة قضية الفقر وفق الطرق العلمية وبأسلوب عملي. والهدف من هذه الدراسة هو استخراج التوجيهات النبوية في معالجة أزمة الفقر. والمنهج المتبع فيها هو المنهج الاستقرائي وذلك استخراج الاحاديث المتعلقة بمعالجة أزمة الفقر من خلال أمهات كتب الحديث، وطريقة تعامله معها. وفي آخر الدراسة أهم النتائج التي توصلت إليها وهي بيان شمولية الدين الإسلامي، وأن النبي عليه الصلاة والسلام جاء لإصلاح المجتمع من جميع جوانبها، وله السبق في اتباع الأسلوب العلمي الصحيح في معالجة أزمة الفقر.

الكلمات المفتاحية: التوجيهات، النبوية، إدارة، أزمة، الفقر، المدني

المقدمة

من بين المشكلات الاجتماعية التي حظيت باهتمام كبير من طرف العلوم الاجتماعية بمختلف تخصصاتها نجد مشكلة الفقر، والتي شكلت وتشكل إحدى أكبر معضلات العصر التي تؤرق كاهل الإنسانية بحكم حجمها الآخذ في التزايد وبشكل لافت للانتباه، كونه يعمل على إعاقة تطور المجتمعات وتحسين مستويات المعيشة بها. وبحكم أهمية ظاهرة ومشكلة الفقر فإن النبي عليه الصلاة والسلام قام بتوجيهات لعلاجها.

فَالْيَدُ الْعُلْيَا: هِيَ الْمُنْفِقَةُ، وَالسُّفْلَى: هِيَ السَّائِلَةُ " (صحيح البخاري، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى. رقم الحديث 1429. ج.2. ص112).

الفقر خطر على العقيدة: فلا شك أن الفقر من أخطر الآفات على العقيدة الدينية، وبخاصة الفقر المدقع، الذي يجانبه ثراء فاحش. هذا الانحراف العقدي الذي نشأ من الفقر الناشئ من سوء التوزيع هو الذي جعل بعض السلف يقول: إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر: خذني معك! وقال ذو النون المصري الصوفي: أكفر الناس ذو فاقة لا صبر له، وقلّ في الناس الصابر!

الفقر خطر على الأخلاق والسلوك: فإن الفقير المحروم كثيراً ما يدفعه حرمانه إلى سلوك ما ترضاه الفضيلة. وفي بيان أثر الدين على المستدين عن عُرْوَةَ، أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَخْبَرَتْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْثِمِ وَالْمَغْرَمِ»، فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ: مَا أَكْثَرَ مَا تَسْتَعِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنَ الْمَغْرَمِ؟ قَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَرِمَ حَدَّثَ فَكَذَّبَ، وَوَعَدَ فَأَخْلَفَ» (صحيح البخاري. باب من استعاذ من الدين. رقم الحديث 2397. ج.3. ص117). وفي إشارة إلى علاقة الفقر والغنى بالفضائل والذرائع عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " قَالَ رَجُلٌ: لَأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ سَارِقٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصَدِّقَ عَلَيَّ سَارِقٍ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، لَأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ فَوَضَعَهَا فِي يَدَيَّ زَانِيَةٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصَدِّقَ اللَّيْلَةَ عَلَيَّ زَانِيَةٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، عَلَيَّ زَانِيَةٍ؟ لَأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدَيَّ غَنِيٍّ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصَدِّقَ عَلَيَّ غَنِيٍّ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، عَلَيَّ سَارِقٍ وَعَلَيَّ زَانِيَةٍ وَعَلَيَّ غَنِيٍّ، فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ: أَمَا صَدَقْتُكَ عَلَيَّ سَارِقٍ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعِفَّ عَنْ سَرِقَتِهِ، وَأَمَا الزَّانِيَةُ فَلَعَلَّهَا أَنْ تَسْتَعِفَّ عَنْ زِنَاهَا، وَأَمَا الْغَنِيُّ فَلَعَلَّهُ يَعْتَبِرُ فَيُنْفِقُ مِمَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ " (صحيح البخاري، باب إذا تصدق على غني وهو لا يعلم. رقم الحديث 1421. ج.2. ص110).

الفقر خطر على الفكر الإنساني: الفقير الذي لا يجد ضرورات الحياة، لا يستطيع أن يفكر تفكيراً سليماً. وفي الحديث الصحيح: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ» (صحيح البخاري، باب هل يقضي القاضي وهو غضبان. رقم الحديث 7158. ج.9. ص65)..وقد قاس عليها الفقهاء: (لا يقضي القاضي وهو جوعان، أو عطشان؛ لأنها انفعالات تؤثر على حكمه)، فلا يكون حكمه سديداً، وذلك أن الانفعال الحاد يؤثر على سلامة الإدراك.

2. الدعاء والاستعاذة من الفقر: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْهَرَمِ، وَالْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْغَيِّ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ عَنِّي خَطَايَايَ بِمَاءِ التَّلْحِجِّ وَالْبُرِّ، وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثُّوبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ» (صحيح البخاري، باب التعوذ من المأثم والمغرم. رقم الحديث 6368. ج 8. ص 79).

عَنْ مُسْلِمِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: كَانَ أَبِي يَقُولُ فِي دُبُرِ الصَّلَاةِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ»، فَكُنْتُ أَقُولُهُنَّ، فَقَالَ أَبِي: أَيُّ بُنَيَّ، عَمَّنْ أَحَدَتْ هَذَا؟ قُلْتُ عَنْكَ، قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُهُنَّ فِي دُبُرِ الصَّلَاةِ» (سنن النسائي، باب التعوذ في دبر الصلاة. رقم الحديث 1347. ج 3. ص 73).

3. المتابعة بين الحج والعمرة: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " تَابِعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، فَإِنَّهُمَا: يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ، وَالذُّنُوبَ، كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ حَبَثَ الْحَدِيدِ " (سنن النسائي، فضل المتابعة بين الحج والعمرة. رقم الحديث 2630. ج 5. ص 115).

4. صلة الرحم: بَيَّنَّ الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنَّ صَلَاةَ الرَّحِمِ سَبَبٌ فِي تَوْسِعَةِ الرِّزْقِ، وَأَنَّ الْإِنْفَاقَ عَلَيْهِمْ يَزِيدُهُ اللَّهُ وَيُبَارِكُ لَهُ فِيهِ، كَمَا فِي الْحَدِيثِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» (صحيح البخاري، باب من أحب البسط في الرزق. رقم الحديث 2067. ج 3. ص 56).

5. توزيع الصدقات على الفقراء والمساكين وإشراكهم بالهدية: كان النبي عليه الصلاة والسلام يوزع الصدقات على الفقراء والمساكين وإذا جاءته هدية كان يشاركهم بها.

حَدَّثَنِي أَبُو نُعَيْمٍ - بَنَحُو مِنْ نِصْفِ هَذَا الْحَدِيثِ - حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرِّ، حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، كَانَ يَقُولُ: اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، إِنْ كُنْتُ لَأَعْتَمِدُ بِكَبِدِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْجُوعِ، وَإِنْ كُنْتُ لَأَشُدُّ الْحَجَرَ عَلَى بَطْنِي مِنَ الْجُوعِ، وَلَقَدْ قَعَدْتُ يَوْمًا عَلَى طَرِيقِهِمُ الَّذِي يُخْرَجُونَ مِنْهُ، فَمَرَّ أَبُو بَكْرٍ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ

اللَّهِ، مَا سَأَلْتُهُ إِلَّا لِيُشْبِعَنِي، فَمَرَّ وَمَ يَفْعَلْ، ثُمَّ مَرَّ بِي عُمَرُ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، مَا سَأَلْتُهُ إِلَّا لِيُشْبِعَنِي، فَمَرَّ فَلَمْ يَفْعَلْ، ثُمَّ مَرَّ بِي أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَبَسَّمَ حِينَ رَأَى، وَعَرَفَ مَا فِي نَفْسِي وَمَا فِي وَجْهِ، ثُمَّ قَالَ: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ» قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «الْحَقُّ» وَمَضَى فَتَبِعْتُهُ، فَدَخَلَ، فَاسْتَأْذَنَ، فَأَذِنَ لِي، فَدَخَلَ، فَوَجَدَ لَبَنًا فِي قَدَحٍ، فَقَالَ: «مَنْ أَيْنَ هَذَا اللَّبَنُ؟» قَالُوا: أَهْدَاهُ لَكَ فُلَانٌ أَوْ فُلَانَةٌ، قَالَ: «أَبَا هُرَيْرَةَ» قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «الْحَقُّ إِلَى أَهْلِ الصُّفَّةِ فَادْعُهُمْ لِي» قَالَ: وَأَهْلُ الصُّفَّةِ أَضْيَافُ الْإِسْلَامِ، لَا يَأْوُونَ إِلَى أَهْلِ وَلَا مَالٍ وَلَا عَلَى أَحَدٍ، إِذَا أَنْتَهُ صَدَقَةٌ بَعَثَ بِهَا إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَتَنَاوَلْ مِنْهَا شَيْئًا، وَإِذَا أَنْتَهُ هَدِيَّةٌ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَأَصَابَ مِنْهَا وَأَشْرَكَهُمْ فِيهَا، فَسَاءَ بِي ذَلِكَ، فَقُلْتُ: وَمَا هَذَا اللَّبَنُ فِي أَهْلِ الصُّفَّةِ، كُنْتُ أَحَقُّ أَنَا أَنْ أُصِيبَ مِنْ هَذَا اللَّبَنِ شَرِبَةً أَتَقَوَّى بِهَا، فَإِذَا جَاءَ أَمْرِي، فَكُنْتُ أَنَا أُعْطِيهِمْ، وَمَا عَسَى أَنْ يَبْلُغَنِي مِنْ هَذَا اللَّبَنِ، وَلَمْ يَكُنْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُدٌّ، فَأَتَيْتُهُمْ فَدَعَوْتُهُمْ فَأَقْبَلُوا، فَاسْتَأْذَنُوا فَأَذِنَ لَهُمْ، وَأَخَذُوا مَجَالِسَهُمْ مِنَ الْبَيْتِ، قَالَ: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ» قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «خُذْ فَأَعْطِهِمْ» قَالَ: فَأَخَذْتُ الْقَدَحَ، فَجَعَلْتُ أُعْطِيهِ الرَّجُلَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرَوِي، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ، فَأُعْطِيهِ الرَّجُلَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرَوِي، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ، حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ رَوِيَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ، فَأَخَذَ الْقَدَحَ فَوَضَعَهُ عَلَى يَدِهِ، فَنَظَرَ إِلَيَّ فَتَبَسَّمَ، فَقَالَ: «أَبَا هُرَيْرَةَ» قُلْتُ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «بَقِيْتُ أَنَا وَأَنْتَ» قُلْتُ: صَدَقْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَفْعُدْ فَاشْرَبْ» فَفَعَدْتُ فَشَرِبْتُ، فَقَالَ: «اشْرَبْ» فَشَرِبْتُ، فَمَا زَالَ يَقُولُ: «اشْرَبْ» حَتَّى قُلْتُ: لَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، مَا أَجِدُ لَهُ مَسْلَكًا، قَالَ: «فَارِينِي» فَأَعْطَيْتُهُ الْقَدَحَ، فَحَمِدَ اللَّهُ وَسَمَّى وَشَرِبَ الْفَضْلَةَ (صحيح البخاري). باب كيف كان عيش النبي عليه الصلاة والسلام. رقم الحديث 6452. ج 8. ص 96).

6. **الحث على الصدقة:** حث النبي عليه الصلاة والسلام على الصدقة، وذلك من أجل معالجة أزمة الفقر. عن جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ الصُّوفُ فَرَأَى سُوءَ حَالِهِمْ فَدَأَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ، فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَأَبْطَأُوا عَنْهُ حَتَّى رُئِيَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ. قَالَ: ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ مِنْ وَرْقٍ، ثُمَّ جَاءَ آخَرُ، ثُمَّ تَتَابَعُوا حَتَّى عُرِفَ السُّرُورُ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْءٌ». (صحيح مسلم). باب من سن سني حسنة أو سيئة. رقم الحديث 1017. ج 4. ص 2059).

7. الحث على الصبر: حث النبي عليه الصلاة والسلام على الصبر. ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، مَوْلَى الْمُهْرِيِّ، أَنَّهُ جَاءَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ لِيَأِي الْحُرَّةَ، فَاسْتَشَارَهُ فِي الْجَلَاءِ مِنَ الْمَدِينَةِ، وَشَكَا إِلَيْهِ أَسْعَارَهَا وَكَثْرَةَ عِيَالِهِ، وَأَخْبَرَهُ أَنَّ لَا صَبْرَ لَهُ عَلَى جَهْدِ الْمَدِينَةِ وَأَلْوَائِهَا، فَقَالَ لَهُ: وَبِحُكِّ لَا أَمْرُكَ بِذَلِكَ، إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَصْبِرُ أَحَدٌ عَلَى الْأَوَائِهَا، فَيَمُوتَ، إِلَّا كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا - أَوْ شَهِيدًا - يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا كَانَ مُسْلِمًا» (صحيح مسلم، باب الترغيب في سكن المدينة والصبر. ج.2. ص1002).

8. التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع المسلم: حَدَّثَنَا أَبُو عُمَانَ، أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ أَصْحَابَ الصُّفَّةِ¹⁴⁷¹ كَانُوا أَنَا سَا فُقَرَاءَ، وَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَرَّةً: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ طَعَامٌ اثْنَيْنِ فَلْيَذْهَبْ بِثَالِثٍ، وَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ طَعَامٌ أَرْبَعَةٍ فَلْيَذْهَبْ بِخَامِسٍ أَوْ سَادِسٍ» (صحيح البخاري، باب علامة النبوة في الإسلام. رقم الحديث 3581. ج.4. ص194). وبين ابن حجر معنى قوله من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث) أي من أهل الصفة (فتح الباري لابن حجر، باب الحديث السادس حديث أنس في تكثير الطعام. ج.6. ص 595).

9. جمع الأزواد وخلطها مع بعضها البعض ودعائه عليه الصلاة والسلام فيها بالبركة: عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ، عَنْ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَقَّتْ أَزْوَادُ الْقَوْمِ، وَأَمْلَقُوا، فَأَتُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَحْرِ إِبِلِهِمْ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَلَقِيَهُمْ عُمَرُ، فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ: مَا بَقَاؤُكُمْ بَعْدَ إِبِلِكُمْ، فَدَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا بَقَاؤُهُمْ بَعْدَ إِبِلِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَادِ فِي النَّاسِ، فَيَأْتُونَ بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ»، فَبَسِطَ لِذَلِكَ نَطْعًا، وَجَعَلُوهُ عَلَى النَّطْعِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا وَبَرَكَ عَلَيْهِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ بِأَوْعِيَّتِهِمْ، فَاحْتَشَى النَّاسُ حَتَّى فَرَعُوا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ». (صحيح البخاري، باب الشركة في الطعام والعروض. رقم الحديث 2484. ج.3. ص 137).

10. المواساة بفضول المال: معنى الفضول: جمع فضل، وهو ما فضل من المال عن حوائجه. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ عَلَى رَاحِلَةٍ لَهُ، قَالَ: فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصْرَهُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كَانَ مَعَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ، فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ

¹⁴⁷¹ (أصحاب الصفة) الذين كانوا يقيمون فيها وهي مكان مظلل في مؤخرة المسجد النبوي أعد لنزول الغرياء فيه ومن لا مأوى له ولا أهل.

لَهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مِنْ زَادٍ، فَلْيُعِدْ بِهِ عَلَى مَنْ لَا زَادَ لَهُ»، قَالَ: فَذَكَرَ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ مَا ذَكَرَ حَتَّى رَأَيْنَا أَنَّهُ لَا حَقَّ لِأَحَدٍ مِنَّا فِي فَضْلٍ . (صحيح مسلم، باب استحباب المؤاساة بفضول المال. رقم الحديث 1728. ج3. ص1728).

11. الوقف: وهو حبس الأصل وتسييل المنافع. عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن ابن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِحَيْرٍ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِحَيْرٍ لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ، وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الْفُقَرَاءِ، وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ قَالَ: فَحَدَّثْتُ بِهِ ابْنَ سِيرِينَ، فَقَالَ: غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالًا (صحيح البخاري، باب الشروط في الوقف. رقم الحديث 2737. ج3 ص2737)

ويعتبر الوقف من الاستراتيجيات الوقائية التي اتبعها النبي عليه الصلاة والسلام للوقاية من الفقر:

1. كان للنبي عليه الصلاة والسلام ثلاث صفايا: حيث أوقف القم الأول منها للأزمات الطارئة، والقسم الثاني لأبناء السبيل، والقسم الثالث وهو أراضي خيبر جعله ثلاثة أجزاء: جزءين للمسلمين، وجزءاً لأهله عليه الصلاة والسلام، وما كان يفيض عن حاجة أهله كان يجعله للفقراء. عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسِ بْنِ الْحَدَّانِ، قَالَ: فِيمَا احْتَجَّ بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: "كَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثُ صَفَايَا بَنُو النَّضِيرِ، وَحَيْبَرُ، وَفَدَكُ، فَأَمَّا بَنُو النَّضِيرِ فَكَانَتْ حُبْسًا لِنَوَائِبِهِ، وَأَمَّا فَدَكُ فَكَانَتْ حُبْسًا لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، وَأَمَّا حَيْبَرُ فَجَزَّأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ، جُزْأَيْنِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَجُزْءًا نَفَقَةً لِأَهْلِهِ، فَمَا فَضَّلَ عَنْ نَفَقَةِ أَهْلِهِ جَعَلَهُ بَيْنَ فُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ" (سنن أبي داود، باب في صفايا رسول الله عليه الصلاة والسلام. رقم الحديث 2967. ج3. ص141).

2. حث الرسول عليه الصلاة والسلام على الصدقة. قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: الأيدي ثلاثة: فَيَدُ اللَّهِ الْعُلْيَا، وَيَدُ الْمُعْطِي الَّتِي تَلِيهَا، وَيَدُ السَّائِلِ السُّفْلَى" . (مسند أحمد، رقم الحديث 4261. ج7. ص295).

الخاتمة:

أن الفقر مفهوم نسبي يختلف من ثقافة إلى أخرى، ولهذا لا يوجد تعريف موحد ومتفق عليه، ولكن هناك بعض العلامات الناتجة أساساً عن الفقر منها: انخفاض الدخل وضعف التغذية وانخفاض المستوى السكاني والاجتماعي وغيرها. ولقد اهتم النبي عليه الصلاة والسلام بمشكلة الفقر وعالجها. وخلاصة ذلك:

1. تختص بشأن الفقير، وهو وجوب العمل إن كان قادراً عليه.
 2. تختص بالجماعة التي تقوم بكفالة الفقراء، نزولاً على حكم الواجب وإرادة الجزاء من عند الله تعالى. متمثلاً: نفقات الأقارب، رعاية حقوق الجوار، الزكاة، الحقوق الطارئة من: الكفارات، والندور، وإغاثة المضطر، زكفاية المحتاج وغيرها. وصدقات التطوع.
 3. واجب على الدولة المسلمة في تحقيق مبدأ الضمان الاجتماعي: وذلك بأن تقوم بكفاية كل ذي حاجة ليس له مورد ولا كافلاً من أبناء المجتمع، وموارد هذه الكفالة هي: الزكاة، الموارد الراتبية الأخرى: كخمس الغنائم، ومال الفيء، والخراج، والجزية، وميراث من لا وارث له وغيرها.
- وبهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام السبق في اتباع الأسلوب العلمي الصحيح، المبني على مراحل مدروسة في معالجة مشكلة الفقر. فلا بد من الأمة الإسلامية الإقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام في حل هذه المشكلة القديمة والمعاصرة، لأن علاجاته عليه الصلاة والسلام، تمثل قواعد ثابتة على طول الزمان.

المصادر والمراجع:

- ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط3.
- جعفر، علي محمد. (1981م). الأحداث المنحرفون: عوامل الانحراف، المسؤولية الجزائية التداوير. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت.
- حسن، محمود. الأسرة ومشكلاتها. دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. (1422هـ). صحيح البخاري. دار طوق النجاة. ط1.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. سنن النسائي. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
- ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري بيروت: دار المعرفة.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي. المحقق: محمد محيي الدين
عبد الحميد سنن أبي داود. بيروت: المكتبة العصرية.
ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني. المحقق: أحمد محمد شاکر. (1416 هـ -
1995م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. القاهرة: دار الحديث. ط1.

منهج أكرم ضياء العمري في الاستشهاد بالقرآن وبروايات السير في السيرة النبوية: دراسة موضوعية

Ahmad Salahuddin M. Azizan

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Islamic Science University of Malaysia

E-mail: solahsedo@gmail.com

الملخص

إن هذه الورقة تهتم بقضية الاستشهاد بالقرآن وروايات السير في السيرة النبوية، وهي تهدف إلى بيان منهج أكرم ضياء العمري فيها من خلال كتاب السيرة النبوية الصحيحة. ولقد كانت الخطوة الأولى لهذه الورقة وضع النقاط التمهيديّة لمفهوم السيرة النبوية. وفي الخطوة التالية تحليل منهج أكرم ضياء العمري في الاستشهاد بهما في السيرة النبوية من خلال كتابه السيرة النبوية الصحيحة، مع الإتيان بالأمثلة من كتابه. وبعد ذلك القيام بمقارنة بسيطة بين منهجه وبين مناهج علماء السيرة من المحدثين والمؤرخين. وأظهرت الورقة أن أكرم ضياء العمري تابع منهج علماء السيرة من المحدثين والمؤرخين في الاستشهاد بالقرآن وروايات السير في السيرة النبوية.

الكلمات المفتاحية: أكرم ضياء العمري؛ السيرة النبوية الصحيحة؛ الاستشهاد بالقرآن وروايات السير

ABSTRACT

This paper studies on the issue of al-‘istishhād (taking evidence or citing) from the Qur’ān and the narrations of the prophet in al-sīrah al-nabawīyah (prophetic biography), with an objective to expound the method taken by 'Akrām Ḍiyā' al-‘Ūmarī on this issue through his magnum opus, the al-Sīrah al-Nabawīyah al-Ṣaḥīḥah. The researcher starts by laying down the fundamental points on the concept of al-‘istishhād from the Qur’ān and narrations of the prophet. It is then followed by an analysis on the method of 'Akrām Ḍiyā' al-‘Ūmarī in citing them in the prophetic biography throughout his book, the al-Sīrah al-Nabawīyah al-Ṣaḥīḥah, with some evidence from the latter. The researcher then brings about a basic comparison between his method and the methods of another selected sīrah scholars from muḥadīthin and historians. The paper concludes that al-‘Ūmarī pursues the approach of the sīrah scholars in citing the Qur’ān and the narrations of the prophet in al-sīrah al-nabawīyah.

Keywords: 'akrām diyā' al-‘ūmarī, al-sīrah al-nabawīyyah al-ṣaḥīḥah, al-‘istishhād from the qur’ān and the narrations of the prophet

1. التمهيد

إن لكل علمٍ من علوم نُسبت إلى الدين الإسلامي كالفقه، والتفسير، ونحوهما، يستعين بالمصدرين الأساسيين استعانةً دائمةً، وهما القرآن والسنة، للحصول على محتواه ومقصده، مثل فرضية الصلوات الخمس المنسوبة إلى علم الفقه، التي لا يستطيع المسلمون إدراك مشروعيتها، وكيفيةها، إلا من خلال الرجوع إلى هذين المصدرين المهمين، للاستدلال والاستشهاد بهما. وكذلك في علم السيرة النبوية، فإن محتواه لا يخلو عن الاستشهاد بهذين المصدرين أيضًا، لمعرفة ما يثبت في هذا العلم وما لا يثبت، وهو من الأمور المتفق عليها التي يلازمها المؤلفون والباحثون في علم السيرة النبوية قدمًا وحديثًا.

ومن بين هذا العلماء الذين ساهموا في تأليف علم السيرة النبوية في المؤلفات المجردة الدكتور أكرم ضياء العمري الذي قد بذل جهوده في تناول هذا الموضوع، وقد أصبح مصنفه مرجعًا أساسيًا في هذا المجال، وهو يمثل المؤرخ المتبحر في العصر الراهن، وقد ألف الكتب الكثيرة النافعة، منها التي نحن بصدددها، وهي "السيرة النبوية الصحيحة"، وهي تعتبر من محاولاته لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية. وإذا نظرنا فيما كتبه نجد أنه قد استشهد بالقرآن وروايات السير في أحيان كثيرة، والذي يراه الباحث أن له منهجًا قويًا في الاستشهاد بهما، ولذلك يعترم الباحث للكشف عن منهجه فيه، إن شاء الله تعالى.

2. مفهوم السيرة النبوية

إن السيرة في اللغة تعني معينين، وهما الطريقة، والسنة¹. أما في الاصطلاح فقد وقف الباحث على عدة تعريفات وضعها العلماء، وهي:

التعريف الأول: السيرة هي الترجمة الماثورة لحياة النبي ﷺ

¹ انظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت390هـ/1004م)، معجم مقاييس اللغة، د. ط، 6م، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م، ج3، ص423، وانظر: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، ط5، 1م، (تحقق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، 1420هـ / 1999م، ج1، ص159، وانظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، ط3، 15م، دار صادر - بيروت، 1414هـ، ج4، ص389، وانظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، كتاب التعريفات، ط1، 1م، (المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر)، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، 1403هـ - 1983م، ج1، ص122، وانظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المعجم الوسيط، د. ت، دار الدعوة، ج1، ص467.

التعريف الثاني: ما أثر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها.

ذكر هذين التعريفين محمد العواجي في كتابه²، ولُوحظ أنه أطلق مفهوم السيرة على معنى السنة، وهو

الذي

مال إليه جمال الدين القاسمي في كتابه³.

التعريف الثالث: دراسة حياة النبي ﷺ وأخبار أصحابه على الجملة، وبيان أخلاقه، وصفاته، وخصائصه، ودلائل نبوته، وأحوال عصره⁴. وهذا التعريف هو الدمج بين تعريف علماء الحديث وعلماء التاريخ، حيث أطلق علماء الحديث أن السيرة تكون مرادفة للسنة، وأطلقها علماء التاريخ بأخباره ومغازيه ﷺ، وهما يعتبران تعريفين متكاملين غير متضادين.

التعريف الرابع: السيرة هي جميع ما يتصل بتطبيقات الرسول ﷺ العملية للإسلام⁵.

والذي يراه الباحث أن التعريف المختار عند الباحث هو التعريف الرابع. وذلك لأن التعريفين الأول والثاني لا يبينان الفرق بين مصطلحي السنة والسيرة في الاصطلاح، وإن لم يفرق بينهما التعريف اللغوي كما مر سابقاً. وأما التعريف الثالث فإنه يحتوي بعض الأجزاء المتعلقة بالسيرة كدراسة حياة النبي ﷺ وأخبار أصحابه، ونحوها، إلا أنه في نفس الوقت يحتوي أشياء لا تليق بالسيرة كبيان أخلاق الرسول ﷺ، وصفاته، وخصائصه لأنها تتعلق تعلقاً وثيقاً بشمائله ﷺ.

2. منهج أكرم ضياء العمري في الاستشهاد بالقرآن وبروايات السير

إن لأكرم ضياء العمري منهجاً قوياً في تأليف كتابه السيرة النبوية الصحيحة، وكونه مؤرخاً لا يمنع من تطبيق ما لازمه المحدثون من مناهج في تناول موضوع السيرة، إذ حاول لتطبيق قواعدهم في نقد روايات السير المذكورة في كتابه. ومن بين هذه المناهج التي استخدمها كالاتي:

أولاً: الاستشهاد بالقرآن في السيرة النبوية

² انظر: العجلوني، محمد بن محمد (د.ت)، أهمية دراسة السيرة النبوية والعناية بها في حياة المسلمين، د.ط، 1م، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ص4.

³ انظر: القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم (ت1332هـ/1914م)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط2، (تحقيق وتعليق: محمد بھجة بيطار)، دار إحياء الكتب العربية، 1380هـ/1961م، ص61-64.

⁴ انظر: السلمي، محمد بن صامل، وقصاص، عبد الرحمن بن جميل، والموسى، سعد بن موسى والآخرون، صحيح الأثر وجميل العبر من سيرة خير البشر، جدة: مكتبة روائع المملكة، ط1، 1431هـ/2010م، ص12.

⁵ انظر: قريبي، إبراهيم بن إبراهيم قريبي، مرويات غزوة حنين وحصار الطائف، ط1، 2م، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1412هـ، ج1، ص11.

إن القرآن الكريم كما هو معروف اشتمل على الأخبار والأحداث المتعلقة بما حدث في حياة الرسول ﷺ، بل إن الكثير من العلماء أكدوا بأنه أهم المصادر في دراسة السيرة النبوية⁶. وبعد تأمل الباحث في كتاب السيرة النبوية الصحيحة، نجد أنه استشهد بالقرآن من خلال وجهين، وسيدكر الباحث هذين الوجهين مع المقارنة البسيطة بين منهج أكرم ضياء العمري ومنهج بعض المحدثين.

الوجه الأول: الاستشهاد بالآيات القرآنية مباشرة التي تصرح بحادثة معينة في عهد الرسول ﷺ، أو ببيان أبرز خصائص لها، ومن الأمثلة التي وقف الباحث عليها كالآتي:

- **يوم بدر:** استشهد بقول الله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (123) إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ (124) بَلَىٰ إِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (125) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (126)﴾ [آل عمران] في إثبات إمداد الله تعالى للمسلمين بالملائكة يوم بدر على مقاتلة الكفار، ولوحظ أن الآية صرحت باسم حادثة وقعت وهي غزوة بدر الكبرى⁷.

- **يوم بدر:** واستشهد أيضاً بقول الله تعالى ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ (9) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (10)﴾ [الأنفال] في إثبات إمداد الله للمسلمين أيضاً إلا أن هذه الآية لا تصرح بغزوة بدر بالوضوح ولكنها تشير إلى أهم الخصائص لغزوة بدر التي لا يشارك فيها غيرها، وهي إمداد الله بالف من الملائكة مردفين⁸.

- **غزوة حنين:** واستشهد أيضاً بقول الله تعالى ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ۖ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۖ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ (25)﴾ [التوبة] في إثبات الآثار السلبية التي أصيبت على جيوش المسلمين إذ منهم من يعجب بكثرتهم،

⁶ انظر: روزمي، محمد روزمي بن رملي، منهج النقدي لروايات المغازي والسير عند ابن قيم الجوزية دراسة تطبيقية على كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد، الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الحديث الشريف وعلومه، المشرف: الدكتور عبد الكريم أحمد وريكات، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2014م، ص22.

⁷ انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص364.

⁸ انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص362.

وقد عاتبهم الله مباشرة في تذكرهم بأن الكثرة لم تغن عنهم شيئاً إلا بالاتكال على الله ﷻ، وبوضوح هنا أن هذه الآية تصرح بذكر اسم غزوة بالمباشرة وهي غزوة حنين.⁹

- غزوة تبوك: واستشهد أيضاً بقول الله تعالى ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (118)﴾ [التوبة] في إثبات تخلف ثلاثة من الأنصار عن غزوة تبوك وهم كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية، وظهرت في هذه الآية أهم الخصائص لغزوة تبوك وهي ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا.....﴾، وإن لم تصرح باسمها، لأن لا يشارك فيها سواها.¹⁰

الوجه الثاني: الاستشهاد بالآيات القرآنية غير مباشرة أي أنها لا تتعلق بحادثة تاريخية معينة، بل إنها كالشرح العام لقضية معينة. ومن الأمثلة التي وقف الباحث عليها كالاتي:

- المشاورة: استشهد بقول الله تعالى ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا لَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ أَن يَقُولُوا إِذَا أُمِرُوا بِاللَّهِ إِلَىٰ فَعَلُوا وَإِن لَّمْ يَأْتُواكُم بِنَبَأٍ فَسَبَّحُوا اللَّهَ حَسْبَ الْعَمَلِ (159)﴾ [آل عمران] في بيان اهتمام الرسول ﷺ بالمشورة، إذ قد شاور ﷺ أصحابه بين البقاء في المدينة أو خروج لمقاتلة جيوش الكافرين الذي يعد بداية لغزوة أحد. فإن هذه الآية ما نزلت بسبب حادثة أحد، بل إن محتواها يقع في جميع الحوادث إن دعت الحاجة إليها كغزوة بدر، ويوم الخندق، ويوم الحديبية ونحوها، فأكرم ضياء العمري استشهد بهذه الآية لتعلقها بقضية مشورة في حادثة أحد، وإن لم تنزل بسببها.¹¹

- بشرية الرسول ﷺ: واستشهد بقول الله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ ۗ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (110)﴾ [الكهف] في توضيح لبشرية رسول الله ﷺ في حادثة الإفك، حيث تأثر ﷺ تأثراً شديداً بما زعمه المنافقون من فتنة

⁹ انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص492.

¹⁰ انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص536.

¹¹ انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص380، وانظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت774هـ/1373م)، تفسير القرآن العظيم، ط8، م4، (تحقيق: أبو معاوية مازن بن عبد الرحمن)، الجبيل: دار الصديق، 1430هـ/2014م، ج1، ص576.

على زوجته عائشة رضي الله تعالى عنها، فاحتج أكرم ضياء العمري بهذه الآية للإشارة إلى بشرية ﷺ، وإن لم تنزل في حادثة الإفك بالمباشرة.¹²

- مكاتبه رسول ﷺ: واستشهد بقول الله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (107)﴾ [الأنبياء] في حوادث مكاتبه رسول الله ﷺ للملوك خارج جزيرة العرب للدلالة على عالمية الرسالة الإسلامية، ولم تنزل هذه الآية في أي حادثة من حوادث مكاتبه الملوك المسجلة في السيرة النبوية.¹³
- إزالة الأصنام: واستشهد بقول الله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (19) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (20)﴾ [النجم] في فتح مكة رغم أنها لم تنزل بسببها، ولكنها استعملها أكرم ضياء العمري لتعلقها بقضية نوقشت، وهي قضية إزالة أكبر مراكز الوثنية بمكة المكرمة.

ثانياً: مقارنة منهج أكرم ضياء العمري بمنهج علماء السيرة الآخرين في الاستشهاد بالقرآن في السيرة النبوية
ذهب الكثير من علماء السيرة أن القرآن الكريم هو المصدر الأساسي لدراسة السيرة النبوية، وقد تواترت أقوال علماء السيرة فيها، منها قول الدكتور فاروق حمادة: "القرآن الكريم) هو أول المصادر التي يجب على الباحث أن يرجع إليه في معرفة حياة المصطفى ﷺ وسيرته، فقد جاء في ثنايا القرآن الكريم كثير من الآيات التي عرضت لحياته ﷺ قبل البعثة وبعدها، من ولادته ونشأته إلى أن التحق بالرفيق الأعلى"¹⁴، وقول الدكتور محمد أنوار البكري: " لا بد لأي باحث يريد أن يصنف في السيرة النبوية أو يكتب فيها أن يجعل من القرآن الكريم مصدراً أساسياً له"¹⁵.

ولخص الباحث أن ما ذهب إليه أكرم ضياء العمري يتماشى مع ما ذهب إليه الكثير من علماء السيرة حيث أطلق القرآن الكريم كمصدر مهم في دراسة السيرة النبوية، ويشهد هذا الأمر من خلال قوله: " ويقف القرآن الكريم في مقدمة مصادر السيرة..."¹⁶، وأضاف نقطة مهمة وهي أهمية الرجوع إلى كتب التفاسير فضلاً

¹² انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص415.

¹³ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص455.

¹⁴ انظر: فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية وتقومها، ط3، دمشق: دار قلم، 1424هـ/2003م، ص39.

¹⁵ البكري، محمد أنوار بن محمد علي، مصادر تلقي السيرة النبوية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، د.ط، د.ت، ص21.

¹⁶ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص47.

عن الاستعانة بالقرآن فقط، إذ قال: "وينبغي التفتن إلى أن الإفادة التامة من القرآن الكريم لا تتم إلا بالرجوع إلى كتب التفسير الموثقة، وخاصة التفسير بالمأثور...¹⁷".

وبالإضافة إلى ذلك يجد الباحث أن لا غرابة في منهج أكرم ضياء العمري في الاستشهاد بالقرآن الكريم في السيرة، حيث ظهر أن ابن قيم الجوزية أيضًا سلك نفس المنهج فيه باستخدام استشهاد مباشر وغير مباشر¹⁸، ولذلك ما ابتدع أكرم ضياء العمري في هذا المنهج، بل إنه تابع ما وضعه السابقون من علماء السيرة فيه، والله أعلم بالصواب.

ثالثًا: الاعتماد على روايات شاهد العيان

فقد عرف الدكتور سلطان العكايلة بأن شاهد العيان هو: "المصطلح الذي يغلب إطلاقه على من شاهد الحدث بعينه ونقله كما رآه"¹⁹. وقد اتفق أهل العلم على الاعتماد بروايات شاهد العيان خاصة عند علماء السيرة، حيث أنه هو أدرى شخص للقصة من شخص آخر، وإن هذا الأمر مشهود كما جاء في قول النبي ﷺ: ليس الخبر كالمعاينة، إن الله تعالى أخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يُلَقِ الألواح، فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت²⁰، أي موسى عليه السلام ما اطمئن بما أخبر حتى عاينه بنفسه. والجدير بالذكر في هذا المقام أن صاحب القصة أيضًا يلحق بشاهد العيان، لأنه أعلم برواياته من غيره²¹.

17 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص49.

18 انظر: روزمي، محمد روزمي بن رملي، منهج النقدي لروايات المغازي والسير عند ابن قيم الجوزية دراسة تطبيقية على كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد، الأطروحة استكمالًا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الحديث الشريف وعلومه، المشرف: الدكتور عبد الكريم أحمد وريكات، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2014م، ص32.

19 العكايلة، سلطان سند، شاهد العيان وأثره في الروايات التاريخية دراسة تطبيقية على صحيح البخاري، مجلة دراسة بالجامعة الأردنية، مجلد 40، علوم الشريعة والقانون العدد 2، تشرين الثاني 2013م/1435هـ، ص603.

20 أخرجه الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحيحين، ط1، م4، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 هـ - 1990 م، ج2، ص351، رقم الحديث3250.

21 انظر: روزمي، محمد روزمي بن رملي، منهج النقدي لروايات المغازي والسير عند ابن قيم الجوزية دراسة تطبيقية على كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد، الأطروحة استكمالًا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الحديث الشريف وعلومه، المشرف: الدكتور عبد الكريم أحمد وريكات، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2014م، ص41-42.

الوجه الأول: الإشارة الصريحة بشاهد العيان

والذي يقصده الباحث في هذا الوجه هو ذكر أكرم ضياء العمري بكلمة "شاهد العيان" قبل اللجوء إلى بيان حوادث رواها، ومن الأمثلة التي وقف الباحث عليها كالآتي:

- اعتمد على رواية عبد الله بن عمر وهو شاهد عيان لغزوة بني المصطلق، الذي صور ما حدث في بداية هجوم المسلمين على الكفار. قال أكرم ضياء العمري: "فالبخاري ومسلم يذكران عن عبد الله بن عمر - وهو شاهد عيان حضر الغزوة - أن النبي ﷺ أن النبي صلى الله عليه وسلم "أغار على بني المصطلق وهم غارون وأنعامهم تسقي على الماء، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم وأصاب يومئذ جويرية...".²²
- اعتمد على رواية زيد بن أرقم عما فعله المنافقون حقداً للإسلام والمسلمين عند ماء المريسيع، وزيد هو شاهد عيان لهذه الحادثة، ولسببها أنزل الله آية: { إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ }، عتاباً للرسول ﷺ بعد تصديقه ﷺ للمنافقين، وإنكاره ﷺ بما أخبره زيد بن أرقم. قال أكرم ضياء العمري: "ولندع الصحابي زيد بن أرقم وهو شاهد عيان ومشارك في الحادث الأول يحكي خبر ذلك قال: كنت في غزاة...".²³
- اعتمد على رواية عبد الله بن مسعود عما فعله المشركون على النبي ﷺ لإيذاء الرسول ﷺ، فعبد الله بن مسعود هو شاهد العيان لهذه القصة، كما أشار إليه أكرم ضياء العمري صراحة: "ويحكي شاهد عيان هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يصلي عند الكعبة، وجمع من قريش في مجالسهم إذ قال قائل منهم: ألا تنظرون إلى هذا المرئي؟ أيكم يقوم إلى جزور آل فلان، فيعمد إلى فرثها ودمها وسلاها، فيجيء به ثم يمهل حتى إذا سجد وضعه بين كتفيه؟...".²⁴

²² العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص406، وأخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ط1، 9م، (تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422هـ، ج3، ص148، رقم الحديث 2541.

²³ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص408.

²⁴ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص148.

- اعتمد على رواية عبد الله بن مسعود وهو شاهد عيان عن أول من أظهر إسلامه حيث قال أكرم ضياء العمري: "قال عبد الله بن مسعود -وهو شاهد عيان-: "أول من أظهر إسلامه سبعة، رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وأبو بكر، وعمار، وأمه سُمَيَّة، وصهيب، وبلال، والمقداد."²⁵
- اعتمد على رواية عقيل بن أبي طالب وهو شاهد عيان عن قصة مفاوضة قريش مع أبي طالب ليكلف الرسول ﷺ عن دعوته حيث طلب أبو طالب من عقيل للإتيان بالرسول ﷺ ليسأل عن صدق ما ادعاه قريش بأن الرسول ﷺ آذاهم في ناديههم ومسجدهم. قال أكرم ضياء العمري: "قال عقيل بن أبي طالب وهو شاهد عيان مشارك في الحدث: "جاءت قريش إلى أبي طالب، فقالوا: إن ابن أخيك هذا قد آذانا في نادينا ومسجدنا فأنه عنا. فقال: يا عقيل، انطلق فائتني بمحمد -صلى الله عليه وسلم-..."²⁶.
- اعتمد على رواية عبادة بن صامت وهو شاهد عيان لما حدث في بيعة العقبة الأولى، حيث بين أنه ممن شارك فيها مع إحدى عشر رجلاً لمبايعة الرسول ﷺ في عدة الأمور. قال أكرم ضياء العمري: "إن مصدر المعلومات الصحيحة الرئيسي عن بيعة العقبة الأولى هو عبادة بن الصامت الخزرجي - وهو شاهد عيان مشارك بالبيعة - وقد جاءت روايته في الصحيحين: وسيرة ابن إسحاق، لكنها عند ابن إسحاق أوضح وأكمل..."²⁷

25 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص138، والحديث أخرجه أحمد، وقال عنه الأرنؤوط: "إسناده حسن من أجل عاصم، وهو ابن أبي النجود، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين..."، أنظر: أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط1، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون)، مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م، ج6، ص383، رقم الحديث3833، وانظر: الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین، ط1، 4م، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م، ج3، ص320، رقم الحديث5238.

26 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص160، والحديث أخرجه الحاكم وصححه الألباني، انظر: الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین، ط1، 4م، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م، ج3، ص668، رقم الحديث6467، وانظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاشي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط1، 6م، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ج1 - 4: 1415 هـ - 1995 م، ج1، ص194، رقم الحديث92.

27 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص197، انظر: أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ط1، 9م، (تحقيق: محمد زهير بن

الوجه الثاني: الإشارة بغير مباشرة إلى شاهد العيان

أما هذا الوجه، يجد الباحث أن أكرم ضياء العمري في بعض الأحيان أشار إلى شاهد العيان بدون التصريح به ولكن عُلم بقرينة تدل عليه، وسيبيئُهُ الباحث من خلال الأمثلة التالية:

- أورد قصة هجرة عمر بن الخطاب، وهو الذي حدّث عنها، ولذلك يعتبر شاهد عيان لهذه الحادثة التاريخية. قال أكرم ضياء العمري: "وثمة صورة تاريخية لحدث آخر هو هجرة عمر بن الخطاب كما حدّث بها بنفسه قال: "اتعدت لما أردنا الهجرة إلى المدينة أنا وعيَّاش بن أبي ربيعة، وهشام بن العاص بن وائل السهمي، التناضب من أضاءة بني غفار فوق سرف..."²⁸، فقرينة تدل على اعتماد أكرم ضياء العمري على رواية شاهد العيان بدون تصريحه هي قوله "كما حدّث بها بنفسه".

- وأورد ما حدث على أبي بكر الصديق مع رسول الله ﷺ في هجرتهما إلى المدينة، لما تأخرا حتى أذن الله تعالى الهجرة، فخرجا إلى جبل ثور، وقد حدّث أبو بكر الصديق بنفسه عن خبرته مع رسول الله ﷺ. قال أكرم ضياء العمري: "وقد خرج الاثنان إلى جبل ثور حيث أويا إلى غار فيه، وتعقبهم المشركون إلى المكان حتى بدت أقدامهم خارج الغار فقال الصديق رضي الله عنه: لو نظر أحدهم تحت قدمه لرآنا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما، متفق عليه"²⁹. والذي يراه الباحث أن القرينة التي تدل على اعتماد أكرم ضياء العمري على رواية شاهد العيان ولو لم يصرح به هي تفرد أبي بكر الصديق في نقل حادثة لأن هذه الرواية لا تأتي إلا بطريقه فقط، وهو يعتبر صاحبًا لهذه القصة.

- وأورد كيف بات المسلمون ليلة السابع عشر من رمضان ببدر، مما رواه علي بن أبي طالب، حيث قال: "لقد رأيتنا يوم بدر، وما منا إلا نائم، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان يصلي إلى شجرة ويدعو حتى

ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422هـ، ج1، ص12، رقم الحديث18، وانظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ط2، م2، (تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ - 1955 م، ج1، ص433-434.

28 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص204، والحديث أخرجه الحاكم، هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، انظر: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ط1، م4، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م، ج2، ص472، رقم الحديث3628، وانظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ط2، م2، (تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ - 1955 م، ج1، ص475-476.

29 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص236.

أصبح...³⁰. فالقرينة التي تدل على اعتماد أكرم ضياء العمري على رواية شاهد العيان ولو لم يصرح به هي تفرد علي بن أبي طالب في وصف هذه القصة دون غيره من الصحابة.

رابعاً: مقارنة منهج أكرم ضياء العمري بمنهج علماء السيرة الآخرين في الاعتماد على روايات شاهد العيان في السيرة النبوية

ذهب الكثير من علماء السيرة إلى الاعتماد على روايات شاهد عيان لأنه أدري بتفاصيل الحادثة من غيره. وإذا تأمل في كتب الحديث والسيرة، نجد أن العلماء قدموا روايات شاهد عيان على غيره كما فعله الإمام البخاري في صحيحه، وقد أشار إليه أكرم ضياء العمري عن هذا الأمر حيث قال: "ونلاحظ أن الإمام البخاري في صحيحه كثيراً ما يختار الرواية من طريق الصحابي المشارك بالحادثة، كما فعل في نقل قصة الإفك عن عائشة رضي الله عنها، وسبب نزول سورة المنافقين عن زيد ابن الأرقم، وسبب نزول سورة الجمعة عن جابر بن عبد الله الأنصاري، وقصة نزول سورة التحريم عن عائشة، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة"³¹.

وكما اهتم المحدثون بالاعتماد على روايات شاهد عيان، كالبخاري ونحوه، فقد اهتم به المؤرخون أيضاً، وهو كما جزمه أكرم ضياء العمري يعدّ منهجاً معتبراً في الدراسات التاريخية المعاصرة³². ومن أمثلة ذلك كثيرة، ولكن اكتفى الباحث بمثال واحد، وهو المؤرخ المشهور محمد بن عمر الواقدي حيث قال الدكتور السلومي عنه: "أنه لا يكتف بالسماع بل يقوم بالرحلة الميدانية للوقوف على أرض الحدث حتى يحصل على الصورة التامة لأرض الحدث ومعرفة جغرافية المنطقة..."³³، أي فعل ذلك ليعاين مشاهد الغزوات بنفسه³⁴، لأن ليس من عاين كمن سمع، كما هو معروف.

³⁰ أخرجه أحمد بإسناد صحيح، انظر: أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط1، (تحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون)، مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م، ج2، ص81، رقم الحديث654.

³¹ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص19.

³² انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص18-19.

³³ انظر: السلومي، عبد العزيز بن سليمان بن ناصر، الواقدي وكتابه المغازي: منهجه ومصادره، ط1، 2م، المدينة المنورة: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2004م/1420هـ، ج1، ص256-257.

³⁴ انظر: روزمي، محمد روزمي بن رملي، منهج النقدي لروايات المغازي والسير عند ابن قيم الجوزية دراسة تطبيقية على كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد، الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، المشرف: الدكتور عبد الكريم أحمد وريكات، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2014م، ص42.

ومن تأمل الباحث المتواضع، نجد أن أكرم ضياء العمري وافق المحدثين والمؤرخين في الاعتماد على روايات شاهد عيان، وقد أقر عليه في مقدمته حيث قال: "ويلاحظ الاهتمام في الدراسة بنقل الخبر عن شاهد عيان مشارك بالحادثة، وهو منهج معتبر في الدراسات التاريخية المعاصرة، كما أنه معتبر في الدراسات الحديثية في القرون الهجرية الأولى...³⁵"، وقد أثنى على روايات شاهد عيان أيضاً، حيث قال: "فشاهد العيان أدق رواية إذ تشترك الحواس العديدة من العين والسمع واللمس في ضبط الخبر... وهذا أقوى من النقل بواسطة السمع فقط كما يحدث عندما يغيب عن الرواية شاهد العيان."³⁶

خامساً: الاعتماد على روايات أهل الاختصاص

قد استخدم أكرم ضياء العمري روايات أهل الاختصاص في الاستشهاد بروايات السير. ويقصد الباحث بأهل الاختصاص هو أئمة السيرة. قال ابن عباس رضي الله عنه: "كنت ألزم الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار فأسألهم عن مغازي رسول الله ﷺ وما نزل من القرآن في ذلك"³⁷، فابن عباس رضي الله عنه راجع من هو أعلم منه الذي يعتبر أهل الاختصاص في علم المغازي، واتباعاً لهذا الموقف، لازم الكثير من علماء السير بالرجوع إلى أهل الاختصاص في هذا العلم، واعتمدوا برواياتهم. ولذلك نجد أن أكرم ضياء العمري اعتمد على روايات أهل الاختصاص أمثال ابن إسحاق، والواقدي، والزهرري، ومالك بن أنس، وابن سعد، والسدي وغيرهم من أهل الاختصاص في علم السير والمغازي. ومن خلال تأمل الباحث بما كتبه أكرم ضياء العمري، يلخص الباحث أنه تناول هذا المنهج من وجهين:

الوجه الأول: التسامح في قبول ما لا يصح من روايات أهل الاختصاص التي لا تؤثر على مضامين أصل القصة الصحيحة، أو لا تخالف رواياته لخبر آخر صحيح. ومن أمثلة ذلك كالاتي:

- أتى برواية ابن إسحاق والواقدي عن عمر خديجة حين زواجها بالرسول ﷺ، مع أنهما جاءا بهاتين الروایتين بدون ذكر سندهما. قال أكرم ضياء العمري: "ويذهب ابن إسحاق إلى أن خديجة كانت في

35 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص19.

36 العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، م2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص20.

37 انظر: عطية، دكتور عطية مختار عطية حسين، مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين، بحث مقدم إلى جائزة الأمير نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات المعاصرة، الدورة الثالثة، 1427هـ، ص20. وانظر: ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، الطبقات الكبرى، ط1، م8، (تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م، 1440هـ، ج2، ص283.

الثامنة والعشرين من العمر، في حين تذهب رواية الواقي إلى أنها كانت في الأربعين...³⁸، فذكره بهما دليل على تسامحه في قبول هاتين الروايتين وإن كانتا ما أوردتا بطرق صحيحة، لأنهما لا تؤثران على أصل القصة، وهو زواج خديجة بالرسول ﷺ.

- أشار أكرم ضياء العمري إلى عدم وجود أي رواية صحيحة في تحديد وقت إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بدقة، ومع ذلك أتى بروايتين مرويتين عن ابن إسحاق والواقدي في قوله: "ولكن ابن إسحاق جعل إسلام عمر بعد هجرة الحبشة وذكر من وجه آخر إنه عقب هجرة الحبشة الأولى، وتحدد رواية الواقدي إسلامه في ذي الحجة السنة السادسة من البعثة...³⁹، فإن هذا الأمر يدل على اعترافه بما جاء به أهل الاختصاص في هذا الشأن، لأنه لا يؤثر على أصل القصة، وهو إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

- أقر أكرم ضياء العمري بما رواه ابن إسحاق وغيره أن أبا سلمة بن عبد الأسد يعد أول من هاجر إلى المدينة المنورة، مع أن رواية ابن إسحاق جاءت بدون إسناد⁴⁰، لكونها لا تخالف خبراً آخر أصح منها، ولا تؤثر على أصل قصة هجرة المسلمين إلى المدينة. قال أكرم ضياء العمري: "ويتفق موسى بن عقبة وابن إسحاق على أن أبا سلمة بن عبد الأسد هو أول من هاجر من مكة إلى المدينة بعد أن آذته قريش إثر عودته من هجرة الحبشة فتوجّه إلى المدينة قبل بيعة العقبة بسنة."⁴¹

- أقر أكرم ضياء العمري بوصف ابن إسحاق لقصة هدم اللات في يوم الطائف الذي قام به أبو سفيان والمغيرة بن شعبة، في قوله: "وقد حكى ابن إسحاق وصفا لحادثة هدم اللات واجتماع النساء للتفقيات

³⁸ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، ص2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص113، وانظر: ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، الطبقات الكبرى، ط1، ص8، (تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م، 1440هـ، ج1، ص105.

³⁹ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، ص2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص177، وانظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ط2، ص2، (تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ - 1955 م، ج1، ص142-143.

⁴⁰ انظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ط2، ص2، (تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ - 1955 م، ج1، ص468-469.

⁴¹ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، ص2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص202.

حولها يبكين حتى أتم المغيرة هدمها وأخذ مالها من الذهب والجرع⁴²، فأقراره لهذا الوصف لا يؤثر على وقوع حادثة هدم اللات الذي قام به هذان الصحبيان، بل إنما يعتبر وصفًا زائدًا لتلك القصة.

الوجه الثاني: رد ما لا يصح من روايات أهل الاختصاص إذا خالفت الروايات الصحيحة

- أتى أكرم ضياء العمري بما نقله ابن إسحاق في قوله: "وأما ما نقله ابن إسحاق من أن العباس نظر إلى أبي طالب يحرك شفثيه، فقال لرسول الله: يا ابن أخي والله لقد قال أخي الكلمة التي أمرته أن يقولها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لم أسمع. فهو خبر لا يصح"⁴³، فقد رد هذه الرواية، وإن كانت من روايات أهل الاختصاص، لأنها خالفت ما ثبت من رواية وردت في الصحيحين⁴⁴، أن أبا طالب أبي للتلفظ بالشهادة عنادًا، لكبر سنّه ولشدة حفظه لعرضه أمام قومه، وهذا دليل قوي لرد ما حوته رواية ابن إسحاق.

- رد أكرم ضياء العمري تفاصيل تتعلق برحلة رسول الله ﷺ إلى الطائف رواها الواقدي لأن ما فصلته هذه الرواية لم تفصله رواية صحيحة نقلتها عائشة رضي الله عنها⁴⁵ عن توصيف الرسول ﷺ لما حدث بالطائف، ولذلك يُرى أن رواية الواقدي تخالف رواية صحيحة بطريق غير مباشر. ومن هذه التفاصيل الضعيفة هي رشق صبيان الطائف الرسول ﷺ بالحجارة، وإسلام عدّاس في طريق عودة الرسول ﷺ من الطائف، ونحوها.⁴⁶

⁴² العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج2، ص520.

⁴³ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص184، ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، ط2، 2م، (تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ - 1955 م، ج1، ص418.

⁴⁴ انظر: أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ط1، 9م، (تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422هـ، ج2، ص95، رقم الحديث1630، وانظر: مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، د.ط، 5م، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص54، رقم الحديث24.

⁴⁵ انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ط1، 9م، (تحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422هـ، ج4، ص115، رقم الحديث3231، وانظر: مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، د.ط، 5م، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3، ص1420، رقم الحديث1795.

⁴⁶ انظر: العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص185-187.

سادساً: مقارنة منهج أكرم ضياء العمري بمنهج علماء السيرة الآخرين على الاعتماد على روايات أهل الاختصاص في السيرة النبوية

إذا نظرنا في تصرفات بعض المحدثين على اعتمادهم بروايات أهل الاختصاص، نجد أنهم تساهلوا فيه حيث أخذ بالروايات التي جاءت بدون إسناد أو بإسنادٍ ضعيفة، فبعضهم أخذوا بما اتفق عليه أئمة السير، وبعضهم اعتمدوا على ما كان مشهوراً عند أئمة السير، والبعض الآخر اكتفوا بما نقله بعض أئمة السير، وهذا دليل على أن الأمر في هذه القضية واسع، والذي يراه الباحث أن أي رواية ضعيفة أو جاءت بدون إسناد في السيرة قُبلت إلا إذا تعلقت بالعقائد، والأحكام، وبشرط ألا تخالف خيراً آخر أصح منها، وقد نُقلت عن المؤرخ العادل الأمين الذي تُعرف ثقته وتُقبل شهادته.⁴⁷

وانطلاقاً من هذا، نجد أن أكرم ضياء العمري وافق على هذا الموقف أيضاً، وقد أكد بها في قوله: "ويلاحظ القارئ أن الروايات الضعيفة من الناحية الحديثية لم تستبعد نهائياً بل تمت الإفادة منها في الموضوعات التي لا تتعلق بالعقيدة أو الشريعة..."⁴⁸، فالسيرة داخلية في الموضوعات التي لا تتعلق بالعقيدة والشريعة، وقال أيضاً: "إن الأمور المتفق عليها بين هؤلاء الإخباريين - هم الرجال المتخصصين في فن السيرة - يمكن أن تحتل مكانها في الدراسات التاريخية ما لم تتعلق بالعقيدة أو الشريعة..."⁴⁹، وقد أكد بوضوح أيضاً في كتابه الآخر، حيث قال: "اشتراط الصحة الحديثية في كل رواية تاريخية نريد قبولها فيه تعسف؛ لأن ما تنطبق عليه هذه الشروط لا يكفي لتغطية العصور المختلفة للتاريخ الإسلامي، مما يولد فجوات ضخمة في تاريخنا... لذلك يكفي في الفترات اللاحقة التوثيق من عدالة المؤرخ وضبطه لقبول ما يسجله مع استخدام قواعد النقد الحديثي في الترجيح عند التعارض بين المؤرخين. إن اشتراط الأمانة والثقة والدين في المؤرخ ضروري لقبول شهادته على الرجال والأمم وتقوم دورهم التاريخي."⁵⁰

3. الخلاصة

⁴⁷ انظر: روزمي، محمد روزمي بن رملي، منهج النقدي لروايات المغازي والسير عند ابن قيم الجوزية دراسة تطبيقية على كتاب زاد المعاد في هدي خير العباد، الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، المشرف: الدكتور عبد الكريم أحمد وريكات، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2014م، ص53.

⁴⁸ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص19.

⁴⁹ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص20.

⁵⁰ العمري، د. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ط6، 2م، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ - 1994 م، ج1، ص45.

الأولى: إن السيرة هي جميع ما يتصل بتطبيقات الرسول ﷺ العملية للإسلام.
الثانية: إن أكرم ضياء العمري استشهد بالقرآن في السيرة النبوية من خلال وجهين: مباشرة وغير مباشرة، وإن منهجه في الاستشهاد بالقرآن تماشى مع منهج علماء السيرة من المحدثين والمؤرخين الآخرين فيه.
الثالثة: إن أكرم ضياء العمري اعتمد على روايات شاهد عيان بالإشارة إليها بالصریحة أو بغير مباشرة، وإن منهجه في الاعتماد على روايات شاهد عيان تماشى مع منهج علماء السيرة من المحدثين والمؤرخين الآخرين فيه.
الرابعة: إن أكرم ضياء العمري تسامح في قبول ما لا يصح من روايات أهل الاختصاص التي لا تؤثر على مضامين أصل القصة الصحيحة، أو لا تخالف رواياته لخبر آخر صحيح، ورد ما لا يصح من روايات أهل الاختصاص إذا خالفت الروايات الصحيحة، وإن منهجه في الاعتماد على روايات أهل الاختصاص تماشى مع منهج علماء السيرة من المحدثين والمؤرخين الآخرين فيه.

REFERENCES

- `Aḥmad, `Abū `Abdullah `Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hilāl bin `Asad al-Shaybānī. 1421H/2001. *Musnad 'Aḥmad bin Ḥanbal*. Taḥqīq: Shu'ayb al-'Arna'ūṭ et al. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- `Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā' al-Qazwīnī al-Rāzī, `Abū al-Ḥusayn. 1399H-1979. *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*. Taḥqīq: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr.
- `Ibn Hishām, `Abū Muḥammad Jamāluddīn 'Abd al-Malik bin Hishām bin `Ayyūb al-Ḥumayrī al-Ma'ārifi. 1375H/1955. *Al-Sīrah al-Nabawiyyah li `Ibn Hishām*. Taḥqīq: Muṣṭafā al-Saqā et. al. Egypt: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa `Awlādihi.

- ʿIbn Kathīr, ʿAbū al-Fidā ʿIsmāʿil bin ʿUmar bin Kathīr al-Qurashī. 1430H/2014. *Tafsīr al-Qurʿān al-Azīm*. Taḥqīq: ʿAbū Muʿāwiyah Māzin bin ʿAbd al-Raḥmān. Jubayl: Dār al-Ṣādiq.
- ʿIbn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram bin ʿAlī, ʿAbū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn al-Anṣārī al-Ruwayfiʿī al-ʿIfriqī. 1414H. *Lisān al-Arāb*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- ʿIbn Saʿad, ʿAbū ʿAbdullah Muḥammad bin Saʿad bin Manīʿ bi al-Walāʾ al-Baṣrī al-Baghādādi. 1440H/1990. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Taḥqīq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-ʿAlbānī, ʿAbū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad Nāṣiruddīn bin al-Ḥāj Nūḥ bin Najātī bin ʿĀdam al-ʿAshqūdarī al-ʿAlbānī. n.d. *Silsilah al-ʿAḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shayʿ min Fiqihā wa Fawāʿiduhu*. Riyadh: 1995-2002.
- Al-ʿAjlūnī, Muḥammad bin Muḥammad. n.d. *Aḥammīyyah Dirāsah al-Sīrah al-Nabawīyyah wa al-Ināyah biha fī Ḥayāh al-Muslimīn*. Medina: Mujammaʾ al-Malik Fahd.
- Al-ʿAkāyalah, Sulṭān Sind. n.d. "Shāhid al-ʿAyān wa ʿAtharuhu fī al-Riwāyāt al-Tārīkhiyyah Dirāsah Taṭbīqīyyah ʿalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī." *Majallah Dirāsah bi al-Jāmiʿah al-ʿUrduniyyah* 40(2).
- Al-Bakrī, Muḥammad ʿAnwār bin Muḥammad ʿAlī. n.d. *Maṣādir Talaqqī al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Medina: Mujammaʾ al-Malik al-Fahd.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin ʿIsmāʿil ʿAbū ʿAbdullah al-Bukhārī al-Juʿfi. 1422H. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Taḥqīq: Muḥammad Zuhayr bin Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh.
- Al-Ḥākim, ʿAbū ʿAbdullāh al-Ḥākim Muḥammad bin ʿAbdullāh bin Muḥammad bin Hamdawīyyah bin Naʿīm bin al-Ḥikam al-Ḍabbī al-Ṭahmānī al-Naysābūrī. 1411H/1990. *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. Taḥqīq: Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Jurjānī, ʿAlī bin Muḥammad bin ʿAlī al-Zayn al-Sharīf. 1403H. *Kitāb al-Taʿrīfāt*. Taḥqīq: Jamāʿah min al-ʿUlamāʾ bi ʿIshrāf al-Nāshir. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Muḥammad Saʿīd bin Qāsim. 1380H/1961. *Qawāʿid al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Taḥqīq: Muḥammad Bahjah Bayṭār. Dār ʿIḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah.

- Al-Salmī, Muḥammad bin Šāmil, Qašās, 'Abd al-Raḥmān bin Jamīl, Al-Mūsā, Sa'ad bin Mūsā et al. 1431H/2010. *Šaḥīḥ al-'Athār wa Jamīl al-'Ibar min Sīrah Khayr al-Bashar*. Jeddah: Maktabah Rawā'i' al-Mamlakah.
- Al-Salūmī, 'Abd al-'Azīz bin Sulaymān bin Nāšir. 1420H/2004. *Aḷ-Wāqīdī wa Kitābuhu al-Maghāzī: Manhajhu wa Mašādiruhu*. Medina: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah.
- Al-'Umarī, 'Akram Diyā' al-'Umarī. 1415H/1994. *Al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Šaḥīḥah Muḥāwalah li Taṭbīq Qawā'id al-Muḥaddithīn fī Naqd Riwayāt al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Medina: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam.
- 'Atīyyah, 'Atīyyah Mukhtār 'Atīyyah Ḥusayn. 1427H. "Mašādir al-Sīrah al-Nabawīyyah bayn al-Muḥaddithī-n wa al-Mu'arrikhīn." *Jā'izah al-'Amīr Nayif bin 'Abd al-'Azīz 'Āli Sa'ūd al-'Ālamīyyah li al-Sunnah al-Nabawīyyah wa al-Dirāsāt al-Mu'āšarah*.
- Ḥamādah, Fārūq. 1424H/2003. *Mašādir al-Sīrah al-Nabawīyyah wa Taqwīmuha*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah ('Ibrāhīm Mušṭafā, 'Aḥmad al-Ziyāt, Ḥamid 'Abd al-Qādir, Muḥammad al-Najjar). n.d. *Al-Mu'jam al-Wasīf*. Dār al-Da'wah.
- Muslim, Muslim bin al-Ḥajjaj, 'Abū al-Ḥusayn al-Naysābūrī. n.d. *Šaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār 'Iḥya' al-Turāth al-'Arabī.
- Quraybī, 'Ibrāhīm bin 'Ibrāhīm Quraybī. 1412H. *Marwiyyāt Ghazwah Ḥunayn wa Ḥiṣār al-Ṭā'if*. Medina: 'Umādah al-Baḥth al-'Ilmī bi al-Jāmi'ah al-'Islāmiyyah.
- Rozaimi, Muḥammad Rozaimi bin Ramli. 2014. *Manhaj al-Naqdī li Riwayāt al-Maghāzī wa al-siyar 'inda 'Ibn Qayyim al-Jawziyyah Dirāsah Taṭbīqiyyah 'alā Kitāb Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*. Phd Thesis, Kuliyyah Dirāsah al-'Ulyā al-Jāmi'ah al-'Urduniyyah.
- Zayn al-Dīn 'Abū 'Abdullah Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Ḥanafīy al-Rāzī. 1420H/1999. *Mukhtār al-Šaḥāh*. Taḥqīq: Yūsuf al-Shaykh Muḥammad. Beirut-Šaydā: Al-Maktabah al-'Ašriyyah - al-Dār al-Namūdhajīyyah.

مجالات الضيافة والكرم من خلال تفسير الشعراوي: دراسة موضوعية

Ahmad Salahuddin M. Azizan

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Islamic Science University of Malaysia

E-mail: solahsedo@gmail.com

الملخص

إن هذه الورقة تهتم بقضية الضيافة والكرم في القرآن الكريم، وهي تهدف إلى تحقيق مجالات الضيافة والكرم من خلال ما فسره الشيخ الشعراوي في تفسيره. وإن مما يدل على أهمية هذه الورقة اتساع مفهوم الضيافة والكرم من العلاقة المجردة بين المضيف والضيف إلى ما أوسع من ذلك من المجالات الكثيرة مثل التعامل التجاري والشركات، وكذلك الفنادق والمؤسسات الحكومية والتعليمية حيث قد توسعت فكرتهما من بين الأفراد إلى المستوى الاجتماعي. ولقد كانت الخطوة الأولى لهذه الورقة استقراء النصوص القرآنية المتعلقة بموضوع الضيافة والكرم وجمعها وتصنيفها حسب المجالات المناسبة لها، وفي الخطوة التالية تحليل آراء الشيخ الشعراوي في تفسيره لهذه النصوص، مع القيام بمقارنة بين آرائه، وبين آراء الآخرين من المفسرين. وأظهرت الورقة أن للضيافة مجالان وهما الضيافة الفردية والضيافة في المجتمع، وأما للكرم مجالان أيضاً، وهما الكرم في الأهل والكرم في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: مجالات الضيافة؛ مجالات الكرم؛ تفسير الشعراوي

ABSTRACT

This paper highlights on the issue of hospitality and generosity in al-Qur'ān al-Karīm with an aim to explore the various fields of both qualities through the interpretation of Sheikh al-Sha`rāwī in his *tafsīr* (exegesis). The importance of this paper is evident from the broad understanding of the concept of hospitality and generosity from the basic relationship between the host and the guest to what is broader than that in various other fields such as business transaction and companies, as well as hotels and government and educational institutions of which their notion has extended from individual to the social level. The study is started by exploring Qur'anic texts related to the topic of hospitality and generosity,

followed with collecting and classifying them according to their fields. They are then analysed through the views of Sheikh al-Sha`rāwī from his interpretation of these texts, before comparing them with those of another *mufasssirīn*. The paper concludes that hospitality has two areas; individual and societal hospitality, and likewise is generosity with its two areas, namely generosity in family and in social level.

Keywords: fields of hospitality and generosity, tafsīr sheikh al-sha`rāwī

1. التمهيد

لقد ظهرت في الآونة الآخرة الأمواج الفكرية حول الضيافة والكرم بحيث تلتزم المؤسسات التجارية والمالية، والمكاتب الحكومية، وكذلك المؤسسات التعليمية، والمنظمات غير الحكومية ما يقال بـ NGOS جودة الضيافة استجابةً لمطالبة الناس بحسن المعاملة وتبادل المنافع فيما بينهم. ونشهد اليوم التنافس بين الدول لرفع مستوى الضيافة مستهدفاً تزايد القادمين من السياح والزائرين إلى أوطانهم. ويبدو أن الأهداف الرئيسية من التنافس وتحسين خدمة الضيافة بين الشركات أو المنظمات الاجتماعية، والمؤسسات التجارية والتعليمية حفاظاً على ثقة الناس ورفع مصادر الدخل والأرباح، إذ بدونها سوف يؤدي إلى الهلاك أو الخسران. وقد ظهر المصطلح الجديد في الوقت الراهن عن مفهوم الضيافة والكرم كما هو معروف باللغة الانجليزية بـ *Services Hospitality*، حيث أنها مرتبطة بحسن التعامل والتسامح والتعاون بين الناس سواءً كان على المستوى الفردي أو الجماعي. وانطلاقاً مما سبق، فقد لاحظ الباحث أن الضيافة تعني عملية استقبال من يأتيك زائراً لمدة قصيرة من الأقارب أو الأصدقاء أو الأجانب سواء كانوا مقيمين أو مسافرين¹. أما الكرم هو كل تصرفات محمودة نافعة صادرة من الشخص لسد حاجة الآخرين المشروعة، وأن يكون خالصاً بدون أي غرض دنيوي، ولكل واحد منهما مجالات خاصة تتعلق بهما.

ومن المؤكد أن الضيافة والكرم ضمن القضايا الهامة التي لا بد من مراعاتها وتنفيذها أثناء تعامل الناس مع الآخرين بغض النظر عن فوارق الديانة والجنسية مليئاً لمطالب الرسالة لهذا الدين لاستحقاق الأمن والسلام. ونظراً لتلك القضايا، يعتزم الباحث دراسة الفكر القرآني حول مجالات الضيافة والكرم تجلياً للأمر الذي يدور في المجتمع مشيراً إلى تأويلات الشيخ الشعراوي في تفسيره للآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع، والقيام بمقارنتها بأراء الآخرين من المفسرين المختارين. ومن أسباب اختيار الباحث للشيخ الشعراوي كنموذج لأنه قضى طوال حياته

¹ حصل الباحث هذا التعريف من استفادته أثناء لقائه مع فضيلة الشيخ الدكتور محمد أبو الليث، أحد أساتذة الحديث في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، (التاريخ: 12 سبتمبر 2017)

في النشاطات الدعوية، والتأليف، والمحاضرات في المساجد والتلفاز والندوات العلمية، وأن رؤيته عن الضيافة والكرم ومنهجه في تناول الآيات القرآنية تستحق الدراسة والتحليل.

2. الآيات القرآنية المتعلقة بالضيافة

فقد تتبع الباحث ثماني آيات تتعلق بالضيافة، وقسمها حسب المجالات المناسبة لها، مشيراً إلى تأويلات الشيخ الشعراوي لها، مع القيام بمقارنة هذه التأويلات بما فسره الآخرون من المفسرين المختارين، وهي كالاتي:
أولاً: الضيافة الفردية

والتي قصد بها الباحث هي استقبال الفرد الواحد من يأتيه زائراً لمدة قصيرة من الأقارب أو الأصدقاء أو الأجانب سواء كانوا مقيمين أو مسافرين.

- ضيافة إبراهيم لضيفه من الملائكة

الآية الأولى:

﴿وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾ [الحجر: 51-52].

وقد فسر الشيخ الشعراوي الآية الواحدة والخمسين: "وهنا في الآية التي نحن بصدد خواطرنا عنها نعلم أنهم ليسوا ضيفاً من الآية التي تليها؛ التي قال فيها الحق سبحانه: {إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ...}2". ثم فسر الآية التي تليها: "ونلاحظ أن كلمة (سلاماً) جاءت هنا بالتصّب، ومعناها نُسَلِّمُ سلاماً، وتعني سلاماً متجدداً"، وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾: "ذلك أن إبراهيم عليه السلام يعلم أنه إذا قَدِمَ ضَيْفًا وَقَدِمَ إِلَيْهِ الطَّعَامُ، وَرَفُضَ أَنْ يَأْكُلَ فَعَلَى الْمَرْءِ أَلَّا يَتَوَقَّعَ مِنْهُ الْخَيْرُ؛ وَأَنْ يَنْتَظِرَ الْمَكَارَهَ. وَحِينَ عَلِمَ أَنَّهُمْ قَدْ أُرْسِلُوا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ؛ وَطَمَآنُوهُ بِالْخَبَرِ الطَّيِّبِ الَّذِي أُرْسِلَهُمْ بِهِ اللَّهُ اطمأنّت نفسه"⁴.

الآية الثانية:

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ [هود: 69].

وقد فسر الشيخ الشعراوي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ﴾: "والبشرى هي الإخبار بشيء يسرُّ قبل أوان وقوعه، وهي عكس الإنذار الذي يعني الإخبار بشيء محزن قبل أوانه. وقبل أن يوضح الرسل لإبراهيم عليه السلام البشارة التي جاءوا من أجلها، يعلمنا الحق سبحانه المقدمات اللازمة للدخول إلى الأماكن،

² الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج13، ص7720.

³ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج13، ص7722.

⁴ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج13، ص7722.

فمن أدب الدخول إلى أي مكان أن نسلم على أهل هذا المكان⁵، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾: "ونحن نلاحظ أن السلام جاء على ألسنتهم بالنصب، والرد بالسلام جاء بالرفع، وقولهم: {سَلَامًا} دل على فعل يوضح التجدد، والرد جاء بكلمة {سَلَامٌ} بالرفع؛ ليدل على الثبات والإصرار⁶، وقوله تعالى: ﴿فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾: "لأن طبيعة سيدنا إبراهيم عليه السلام هي محبة الضيوف وإكرامهم. ومن عادة الكرام أن يُعجّلوا بإكرام الضيف، وتقديم الطعام له، والكريم هو من يفعل ذلك؛ لأنه لا يعلم ما قد مر على الضيف دون طعام، فإن كان الضيف جائعاً؛ أكل، وإن كان شعبان فهو يعلن ذلك⁷".

الآية الثالثة:

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ. فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ. فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ [الذاريات: 24-27]

وقد كرر الشيخ الشعراوي أثناء تفسيره لهذه الآية بالكلام نفسه الذي كان في تفسيره للآيات السابقة، ومن تأمل الباحث من خلال تفسيره لهذه الآية كان يقول: "وهناك آيات كثيرة في القرآن تعرضت لقصة إبراهيم عليه السلام في أكثر من موضع من مواضع القرآن، لا بقصد التكرار، ولكن لأن كل لقطة في أي موضع هي لقطة مقصودة لها دلالتها وأسرارها، فإذا جمعت اللقطات فسوف تكتمل لك قصة إبراهيم عليه السلام في شمول متكامل⁸".

والذي يراه الباحث أن الشيخ الشعراوي في تفسيره لهذه الآيات، فإنه فسرها بالكلام الذي يليق بالآيات ولا يتعدى إلى أمرٍ آخر لا يُذكر في الآيات، ومثال ذلك حينما فسر كلمة "سلامًا" في الآية الأولى، فإنه يكتفي بالشرح عنها دون أن يبين سلام إبراهيم عليه السلام الذي عبّر بصيغة الرفع كما هو مذكور في الآية الثانية والثالثة لعدم ذكره في الآية الأولى، وإن ما فسره الشيخ الشعراوي في هذا الموضع قد تماشى مع مفهوم الضيافة لأنه ركز على أمور تتعلق بالضيافة، وهي:

- تعدد الآيات المتعلقة بقصة ضيف إبراهيم لا يعني أن الله كرر أمرًا واحدًا، بل لكل موضع فيه الأسرار والدلائل المستقلة الخاصة لها، وإن الفهم لها غير متحقق إلا بجمع الآيات كلها ثم تنسيقها حسب الترتيب.

⁵ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج11، ص6549.

⁶ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج11، ص6549.

⁷ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج11، ص6556.

⁸ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج11، ص6550.

● المبدأ الأساسي في الضيافة هو إلقاء السلام والرد عليه بأفضل الصيغة كما قال الله تعالى:
﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء:
86].

● فقد تبادر في ذهن إبراهيم أن الضيف الذين جاؤوا إليه معهم القصد الذميمة وذلك لأنهم رفضوا ما أعدده إبراهيم من الطعام، ثم اطمئن قلبه بعد معرفته بأنهم الملائكة المرسلون من الله تعالى.
● لا بد من تعجيل إعداد الطعام للضيف لأن المضيف لا يعلم ما قد مر على الضيف قبل وصوله إلى بيت المضيف، بل من الأفضل أن يعد المضيف لضيفه أفضل ما عنده من الطعام، كما فعل إبراهيم لضيفه حين يعدهم بعجل حنيد وهو أفضل الطعام المعروف في ذلك الوقت⁹. ويبدو أن ما فسره الشيخ الشعراوي للآيات الثلاثة تماشى مع ما فسره الشيخ سعيد حوى في تفسيره حيث فسر الآيات الثلاثة كما فسرها الشيخ الشعراوي حيث تناول آداب الضيافة من إلقاء السلام والرد عليه إلى تقديم أفضل الطعام الموجود بين يدي المضيف¹⁰.

والذي يراه الباحث أن الشيخ الشعراوي في تفسيره لآيتي الحجر قد ذكر أن الضيف المقصود في الآية الأولى ليسوا ضيفاً من الآية التي تليها، وهو لم يأت بأدلة مقنعة لتأييد رأيه في هذا الأمر، بل إنه قد خالف ما قال فيه المفسرون - حسب استقصاء الباحث المتواضع - في تفسيرهم لهذه الآية. قال القرطبي في تفسيره: "قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ) ضَيْفُ إِبْرَاهِيمَ: الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ بَشَّرُوهُ بِالْوَلَدِ وَبِحَالِكِ قَوْمِ لُوطٍ"¹¹، وقال فخر الدين الرازي في تفسيره: "وَذَكَرَ تَعَالَى فِي الْآيَةِ أَنَّ ضَيْفَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَّرُوهُ بِالْوَلَدِ بَعْدَ الْكَبْرِ. وَبِإِنجَاءِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ قَوْمِ لُوطٍ مِنَ الْعَذَابِ وَأَخْبَرُوهُ أَيْضًا بِأَنَّهُ تَعَالَى سَيُعَذِّبُ الْكُفَّارَ مِنْ قَوْمِ لُوطٍ بِعَذَابٍ إِسْتِصْغَالٍ"¹². وقال ابن عطية في تفسيره: "والمراد ب «الضيف» هنا الملائكة الذين جاؤوا لإهلاك قوم لوط وبشروا إبراهيم"¹³.

⁹ حصل الباحث هذه الفائدة من فضيلة الشيخ الدكتور محمد أبو الليث، أحد أساتذة الحديث في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا أثناء لقاء الباحث معه، (التاريخ: 12 سبتمبر 2017)

¹⁰ انظر: سعيد حوى (المتوفى 1409 هـ)، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424 هـ)، ج5، ص2583، ج10، ص5516-5517.

¹¹ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384 هـ)، ج10، ص35.

¹² أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420 هـ)، ج19، ص150.

¹³ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي الحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422 هـ)، ج3، ص365.

وفيه من أقوال العلماء السابقة أن الضيف المقصود في الآية الأولى هم الضيف أنفسهم الذين قصد بهم جل وعلا في الآية التي تليها، وهم الذين يرسلون لإخبار إبراهيم وزوجته عن ابنه إسحاق، ولتعذيب قوم لوط بعذاب الاستئصال. والله أعلم بالصواب.

- ضيافة لوط لضيفه من الملائكة

الآية الأولى:

﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتٍ هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِي فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾ [هود: 78].

وقد فسر الشيخ الشعراوي تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْزُونِي فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾: "وكلمة «ضيف» كما نعلم جاءت هنا مفردة، ولكنها تطلق أيضاً على الجمع، والمثنى، وتصلح للدلالة على المذكر وعلى المؤنث أيضاً، فإن جاء ضيف واحد تقول: «هذا ضيفي»، وإن جاء اثنان تقول: «هذان ضيفي»، وإن كانت امرأة تقول: «هذه ضيفي»، وإن كانتا امرأتين تقول: «هاتان ضيفي»، وإن جاءت جماعة تقول: «هؤلاء ضيفي»... وهنا يطلب لوط عليه السلام من قومه ألا يخزوه في ضيفه، والخزي فضيحة أمام النفس وأمام الناس. والإنسان قد تهون عليه نفسه ويُقبل على العمل السيء ما لم يره أحد، أما أن يراه الناس، ففي هذا فضح له؛ فالفضيحة تكون بين جمهرة الناس، والهوان أن يكون العمل السيء بينه وبين نفسه¹⁴.

الآية الثانية:

﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ. قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُون. وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ﴾ [الحجر: 67-69].

وقد فسر الشيخ الشعراوي لقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ﴾: "يجمع لقطات مُركّبة عن الأمر الفاحش الشائع فيما بينهم، وكانوا يستبشرون بفعله ويفرحون به؛ فهم من ينطبق عليهم قوله الحق: { كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ } [المائدة: 79]. وكان لوط يعلم هذا الأمر فيهم، ويعلم ما سوف يحيق بهم؛ وأراد أن يجعل بينهم وبين فعل الفاحشة مع الملائكة سداً؛ فهم في ضيافته وفي جواره، والتقاليد تقتضي أن يأخذ الضيف كرامة المضيف، وأي إهانة تلحق بالضيف هي إهانة للمضيف¹⁵.

¹⁴ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج11، ص6579.

¹⁵ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج13، ص7738.

ثم قد فسر قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُون﴾: "والفضيحة هي هتك المساتير التي يستحيي منها الإنسان، فالإنسان قد يفعل أشياء يستحي أن يعملها عنه غيره. والحق سبحانه وتعالى حين يطلب منا أن نتخلق بخلقه؛ جعل من كل صفات الجمال والجلال نصيباً يعطيه لخلقته"¹⁶.

ثم فسر قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُون﴾: "أي: ضَعُوا بينكم وبين عقاب الحق لكم وقاية؛ ولا تكونوا سبباً في إحساسي بالحزني والعار أمام ضيوفي بسبب ما ترغبون فيه من الفاحشة. والاتقاء من الوقاية، والوقاية هي الاحتراس والبعد من الشر، لذلك يقول الحق سبحانه: {يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة} [التحريم: 6]"¹⁷.

الآية الثالثة:

﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرْ﴾ [القمر: 37].

وقد فسر الشيخ الشعراوي في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ﴾: "طلبوا منه أن يترك لهم ضيوفه يفعلون بهم ما يريدون من الفاحشة التي فشت فيهم، لأنهم رأوا أمامهم أناساً على أجمل ما يكون، فأول ما يخطر ببالهم هو هذا الفعل الفاضح الذي يفعلونه. ولا يعلمون أن هؤلاء ليسوا بشراً بل هم ملائكة، لذلك تدخلت السماء فوراً تدافع عن لوط عليه السلام وتحفظ كرامته"¹⁸.

والذي يراه الباحث أن ما فسره الشيخ الشعراوي في هذا الموضوع قد تماشى مع مفهوم الضيافة لأنه

ركز على أمرين يتعلقان بالضيافة، وهما:

- من مسؤوليات المضيف أن يدافع ضيوفه عن الأضرار والأذى.
 - الإهانة الواقعة على الضيف تعتبر إهانة على المضيف، ولذلك على المضيف أن يتسرع إلى سدها.
- ويبدو أن ما فسره الشيخ الشعراوي للآيات الثلاثة تماشى مع ما فسره غيره من المفسرين في عصره مثل الشيخ سعيد حوى في تفسيره حيث فسّر الآيات ببيان معناها الإجمالي ولخص في الأخير أهمية الحرص على عرض الضيف لأنه يؤثر على عرض وكرامة المضيف نفسه¹⁹.

ثانياً: الضيافة في المستوى الاجتماعي

¹⁶ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج13، ص7738.

¹⁷ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج13، ص7739.

¹⁸ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج24، ص14784.

¹⁹ انظر: سعيد حوى (المتوفى 1409 هـ)، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424 هـ)، ج5، ص585، ج10، ص613.

والتي قصد بها الباحث هي استقبال مجتمع ما من يأتيهم زائراً لمدة قصيرة من الأقارب أو الأصدقاء أو الأجانب سواء كانوا مقيمين أو مسافرين.

- امتناع أهل القرية عن ضيافة موسى وخضر

﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَبَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ [الكهف: 77]

وقال الشيخ الشعراوي تفسيراً لقوله تعالى: ﴿فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا﴾: "والمأمل في الآية يجد أن أسلوب القرآن يُصوّر مدى بُخل هؤلاء القوم ولؤمهم وسوء طباعهم، فلم يثقل مثلاً: فأبوا أن يطعموها، بل قال: {فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا..} [الكهف: 77] وفزق بين الإطعام والضيافة، أبوا الإطعام يعني منعوها الطعام، لكن أبوا أن يُضَيِّفُوهُمَا، يعني كل ما يمكن أن يُقدّم للضيف حتى مجرد الإيواء والاستقبال، وهذا مُنتهى ما يمكن تصوّره من لؤم هؤلاء الناس²⁰."

والذي يراه الباحث أن ما فسره الشيخ الشعراوي في هذا الموضوع قد تماشى مع مفهوم الضيافة لأنه ركز على أمرين يتعلقان بالضيافة، وهما:

- أن يتخلق المضيف بخلق حسن حين تعامله مع ضيفه، وحسن الخلق من وصايا الرسول لأُمَّته كما جاء في الحديث، ما رواه أبو ذرٍّ قال: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتَّبِعِ السَّبِيلَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ»²¹.
- خدمة ضيافة الضيف ليست بمجرد الإطعام فحسب، بل تشمل كل ما يحتاج إليه الضيف من إيواء السكن ونحوه.

- ضيافة الأنصار للمهاجرين

1. ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9].

²⁰ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج14، ص8963.

²¹ أخرجه الترمذي في سننه، تحقيق وتعليق: وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ)، باب ما جاء في معاشرته الناس، ج4، ص355، رقم1987، وقد حسنه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ)، ج3، ص12، رقم2655.

فقد قسم الشيخ الشعراوي هذه الآية إلى خمسة مقاطع، وهي كالاتي²²:

- قوله تعالى: ﴿والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم﴾، وهم الأنصار الذين سكنوا المدينة المنورة، وقد وصف الله تعالى الإيمان بالشيء الذي سكن، فكما الدار مرجع للقلب، فالإيمان مرجع للقلب.
- قوله تعالى: ﴿يجبون من هاجر إليهم﴾، أي أن الأنصار يجبون إخوتهم من المهاجرين.
- قوله تعالى: ﴿ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا﴾، أي أن الأنصار يرضون بما استفاد المهاجرون منهم، ويكون إعطاؤهم مخلصاً لوجه الله بلا حقد، ولا ضغينة، وبدون انتظار المقابل.
- قوله تعالى: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾، أي إن الأنصار قد جاوزوا حد الجود إلى ما هو أثن وأعلى من ذلك وهو الإيثار الذي يعني إعطاء الشخص بجميع أمواله حتى لا تُبقى عنده شيء، وكذلك فقد أعطى الأنصار كل ما عندهم من الأموال، والأزواج، وإن كانوا يعيشون في حالة الخصاصة، أي الفقر الشديد.

- قوله تعالى: ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾، أي إن المفلح المذكور في الآية هو الإنسان الذي جنبه الله عز وجل من صفة الشح وهي أشد من البخل، لأن الشح أن يمنع الشخص نفسه من الإنفاق ويأخذ ما يملكه الآخرون، خلافاً للبخل، فإنه أن يمنع الشخص نفسه من الإنفاق فقط.

والذي يراه الباحث أن ما فسره الشيخ الشعراوي لا يتماشى مع مفهوم الضيافة المذكور آنفاً، وإن كانت في الآية دلالة واضحة تشير إلى عظم إيثار الأنصار أثناء ضيافتهم للمهاجرين الذين جاؤوا إليهم. وقد وجد الباحث بعض المفسرين في تفسيرهم حول هذه الآية يتناولون قضية الضيافة، منهم فخر الدين الرازي حيث قال تفسيراً لهذه الآية: "وَدَكَرَ الْمُفَسِّرُونَ أَنْوَاعًا مِنْ إِيثَارِ الْأَنْصَارِ لِلضَّيْفِ بِالطَّعَامِ وَتَعَلُّلِهِمْ عَنْهُ حَتَّى يُشْبِعَ الضَّيْفَ، ثُمَّ ذَكَرُوا أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ الْإِيثَارِ..."²³، وقال السعدي في تفسيره: "ومن ذلك قصة الأنصاري الذي نزلت الآية بسببه، حين آثر ضيفه بطعامه وطعام أهله وأولاده وباتوا جياعا، والإيثار عكس الأثرة، فالإيثار محمود، والأثرة مذمومة، لأنها من خصال البخل والشح، ومن رزق الإيثار فقد وقى شح نفسه..."²⁴. ويفهم من كلامهما

²² انظر: الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج 24، ص 15068-15071.

²³ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420هـ)، ج 29، ص 508.

²⁴ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ)، ج 1، ص 850.

أن هذه الآية تتعلق بالضيافة ولو لم تذكر في الآية بالصرحة، بل إن ما فعله الأنصار من تضحيتهم يكون في أعلى درجة الضيافة. والله أعلم بالصواب.

ويبدو أن الآية المذكورة من قبل تتحدث عن هذا الجيل العظيم الذين نصرنا الدين الإسلامي ونصروا النبي ﷺ بتضحية أنفسهم وأموالهم للمهاجرين منهم وآمنوا به وآزره، ووقفوا معه في أشد المواقف صعوبة وقسوة، وحافظوا على إيمانهم في حياتهم، وبعد مماتهم، ولا شك في أن هذا الأمر من ضمن الضيافة. فالواجب على الأمة الاعتراف بمؤلاء الأماجد بالفضل، وتعظيمهم وتبجيلهم، وعدم هضمهم حقهم، مع اجتناب الغلو فيهم، فهم في النهاية بشر، يصيبون ويخطئون، والبصير الصادق من اغتفر عنده قليل خطأ المرء في كثير صوابه.

3. الآيات القرآنية المتعلقة بالكرم

فقد تتبع الباحث سبع آيات تتعلق بالكرم، وقسمها حسب المجالات المناسبة لها، مشيراً إلى تأويلات الشيخ الشعراوي لها، مع القيام بمقارنة هذه التأويلات بما فسره الآخرون من المفسرين المختارين، وهي كالآتي:

أولاً: الكرم في الأهل

- الكرم في العلاقة الزوجية

الآية الأولى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21].

الآية الثانية:

﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19].

وقد استفاد الباحث من خلال كلام الشيخ الشعراوي في تفسيره لهاتين الآيتين عدة أمور، وهي²⁵:

- لقد بين الشيخ الشعراوي معنى السكن المذكور في الآية أنه يُفقد معنى الراحة والحنان والعطف والرقّة، ومن أجله تزيد العلاقة الزوجية حباً وسعادةً، لكونه يعتبر علةً أصيلةً فيها كما أشار إليها الشيخ الشعراوي في كلامه.

²⁵ انظر: لشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج 8، ص 4266.

- ومن مهمات الزوجة أن تفهم معنى السكن فهمًا سليمًا، ثم تطبقه على حياتها الزوجية.
 - فقد قارن الشيخ الشعراوي بين كلمتي "المعروف" و"المودة"، وقال بأن المعروف أعم من المودة، وهو أن يحسن الشخص من عنده ولو بدون حب، خلافًا للمودة، فإنها لا تكون إلا ومع الحب يتبعها. فقد عرض الشيخ الشعراوي لتوضيح معنى المعروف قصة ضيف إبراهيم الكافر الذي جاء إلى إبراهيم عليه السلام وطلب منه حقه كضيفه عليه السلام، ولكنه رفض لكفره، فعاتب الله على ما فعله عليه السلام مما جعله عليه السلام واعيًا لخطئه، وبعد ذلك، أتم ما يحتاج إليه ذلك الرجل الكافر من حقوق الضيف وهو غير مقترن بالحب، وهذا هو معنى المعروف كما تقدم.
 - فقد أكد الشيخ الشعراوي على عظم دور الزوجة في الحياة الزوجية لأنها وإن نقصت في ناحية ما، على سبيل مثال في شكلها، ولكن قد تكون عندها حسنات في نواحي أخرى التي تغطي نقصها.
- والذي يراه الباحث أن ما فسره الشيخ الشعراوي قد تماشى مع مفهوم الكرم، ويظهر أن ما فسره الشيخ الشعراوي للآية الأولى مطابق على تفسيره للآية الثانية، وهو في كلتا الآيتين حرص على الكلام عن مسؤولية الزوجة ودورها في الحياة الزوجية، إلا أنه تناولها فقط دون مسؤولية الزوج، مع أن الكرم يحيط بالزوجين على حدٍ سواء، إذ إن الزوج هو المسؤول في إكرام زوجته بتوفير حقوق الزوجة من الإسكان والكسوة والطعام ونحوها، وأما الزوجة فإنها مسؤولة في تنظيم بيت زوجها كما قال النبي ﷺ في الحديث: "إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ خُمُسَهَا، وَصَامَتْ شَهْرَهَا، وَحَصَّنَتْ فَرْجَهَا، وَأَطَاعَتْ بَعْلَهَا دَخَلَتْ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَتْ"²⁶. وأما ما فسره الشيخ الشعراوي للآيات يتناسب مع ما فسره المفسرون الآخرون من المعاصرين، إلا أنه لا يتطرق إلى المناقشة حول قضية عدم جواز مناكحة الإنس بالجن لاختلافهما في الجنس كما ناقشها المفسرون في عصره في تفاسيرهم²⁷.**

- الكرم في بر الوالدين

الآية الأولى

²⁶ أخرجه ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ، باب مُعَاشَرَةِ الزَّوْجَيْنِ، ذِكْرُ إِجَابِ الْجَنَّةِ لِلْمَرْأَةِ إِذَا أَطَاعَتْ زَوْجَهَا مَعَ إِقَامَةِ الْفَرَايِضِ لِلَّهِ جَلَّ وَعَلَا)، ج9، ص471، رقم4163، وقد صحح هذا الحديث الشيخ شعيب الأرنؤوط.
²⁷ انظر: سعيد حوى (المتوفى 1409 هـ)، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424 هـ)، ج5، ص585، ج6، ص3061. وانظر: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ)، ج1، ص639.

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: 23].

الآية الثانية

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: 8]

وقد استفاد الباحث من كلام الشيخ الشعراوي في تفسيره لهاتين الآيتين عدة أمور، وهي²⁸:

- الإحسان بالوالدين دليل على وجود عبادة الله وكذلك العكس، وقد قرن الله تعالى بر والدين بتوحيده تعالى ليدل على عظم مكانة الوالدين في الإسلام.
 - الإحسان بالوالدين مطلوب في كل أحيان إما في حالة شباهتهما أو كبرهما، وكذلك من علامات إحسان بهما امتداد حسن المعاملة مع كل من له علاقة بهما أثناء حياتهما بعد موتهما.
 - نهي الله تعالى عن التحدث مع الوالدين باستخدام لفظة قسرية قهراً، ونهي عن أمر بسيط يدل على أن ما أكبر من ذلك منهياً عنه أيضاً من باب أولى.
 - من حسن معاملات الأولاد أن يتكلموا بأحسن كلام مع الوالدين في حياتهم اليومية.
 - إن كفر الوالدين لا ينافي مسؤوليات الأولاد لدى والديهم من حسن المعاملة ونحوه، لأنهم مسؤولون أمام الله عز وجل يوم القيامة، وهو من الأمور التي بسببها يدخلون الجنة أم النار.
 - إن منزلة الأم مذكورة في القرآن دون الأب، وهذا الأمر لأن تضحية الأم في حمل المشاق كانت في حالة صغر الأولاد، إذ إنهم لا يحسون بها لصغرهم، ولذلك تحتاج هذه التضحية إلى بيان بيّن حتى يعلم الأولاد بها بعد كبرهم، وأما الأب فإن دوره مستمر، ولذلك يدركه الأولاد في حالة كبرهم، ويظنون أن الأب هو الوحيد الذي يحمل المشاق والمتاعب، مع جهلهم أن الأم هي الأولى في حمل الصعوبة أثناء الولادة.
- والذي يراه الباحث أن ما فسره الشيخ الشعراوي قد تماشى مع مفهوم الكرم لأن كل تصرفات محمودة قام بها الأولاد براً لوالديهم من الكلام الحسن، والصبر في خدمتهم، ونحوهما، تعتبر من أعلى درجات الكرم كما

²⁸ انظر: لشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج14، ص8453-8461، وج18، ص11087.

هو معروف، وبسبب ذلك ذكر الله برهما تابعًا للتوحيد، وقرنه الرسول ﷺ بالعبادات الكبرى في الإسلام كالصلوات الخمس، والجهاد في سبيل الله كما ورد في الحديث عن ابن مسعود رضي الله عنه: «أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ لَوْ قَتَلْتَهَا، وَبَرُّ الْوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»²⁹.

وأما حسن المعاملة مع الوالدين وإن كانا كافرين يعتبر جزءًا من أجزاء الكرم أيضًا، لأنه من التصرفات المحمودة تجاه الآخرين، كما هو شاهد في الحديث الذي رواه أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: «قَدِمْتُ عَلَيَّ أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَفْتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ: وَهِيَ رَاغِبَةٌ، أَفَأَصِلُ أُمِّي؟ قَالَ: «نَعَمْ صِلِي أُمَّكَ»³⁰، فإن رسول الله ﷺ من خلال هذا الحديث أمر المسلمين ليحسنوا معاملتهم مع والديهم بغض النظر عن كونهما مسلمين أو كافرين.

وبعد تأمل الباحث على ما فسره الشيخ الشعراوي لهاتين الآيتين، ظهر أن ما فسره للآية الأولى كان منسجمًا مع تفسيره للآية الثانية، حيث تناول قضية الإحسان بالوالدين في كلتي الآيتين، وزاد الحديث عن وجوب الإحسان بالوالدين وإن كانا كافرين في الآية الثانية. ويبدو أن ما فسره الشيخ الشعراوي تماشى مع ما فسره الشيخ سعيد حوى في تفسيره، حيث تناول الكلام عن كفيات البر بالوالدين، وضرورة الإحسان بهما وإن كانا متدينين بدين غير الإسلام³¹.

ثانيًا: الكرم في المجتمع

- حسن المعاملة مع المساكين واليتامى والجار وابن السبيل

الآية الأولى:

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فُحُورًا﴾ [النساء: 36].

الآية الثانية:

²⁹ أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي في الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عملاً، وقال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، ج9، ص156، رقم7534.

³⁰ أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي في الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب الهدية للمشركين، ج3، ص164، رقم2620.

³¹ انظر: سعيد حوى (المتوفى 1409 هـ)، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424 هـ)، ج6، ص3059.

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:34].

الآية الثالثة:

﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء:26].

وقد استفاد الباحث من كلام الشيخ الشعراوي في تفسيره لهذه الآية عدة أمور، وهي³²:

- إن اليتيم هو من فقد الآباء، وأما من فقد الأمهات أو كليهما، فلا يسمى يتيماً.
- من أهمية حسن المعاملة مع الأيتام إزالة شعور الحقد في نفوس الأيتام حينما رأوا غيرهم من الأبناء الذين عندهم آباء يحبونهم ويرعونهم، وكذلك محو شعور الخوف لدى الوالدين الذين يخافون أن يموتوا ويتركوا من بعدهم ذرية ضعافا، حينما رأوا المجتمع يتكافل في رعاية الأيتام.
- لقد حدد رسول الله ﷺ الفضل الخاص لمن يكفل اليتيم كما جاء في الحديث: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا» وأشار بإصبعه متجاورين³³.
- جواز التصرف بمال اليتامى بطريقة الأحسن، وهي تنمية أموالهم باستثمارها، ثم تسليم رأس أموالهم وربحها على اليتيم إذا بلغ سن الرشد.
- جواز استخدام الوصي الذي لا يملك ما يكفيه للتجارة ونحوها أموال اليتامى كرأس المال، وكذلك أكلها بالمعروف، وأما الوصي الغني فإن أفضل له أن يمنع نفسه من التصرف بها.
- إن سن الأشد - وهو السن الذي إذا بلغه اليتيم يستحق له أن يأخذ ماله من وصيه - يعني بلوغ الشخص مبلغ الرجال، وسلامة العقل، وحسن التصرف لأمواله.
- إن الفقهاء يختلفون في تحديد مفهوم المسكين والفقير، وذهب بعضهم إلى أن الفقير أخطر من المسكين، وأما الفريق الآخر فإنهم ذهبوا إلى أن المسكين أخطر من الفقير، وكلاهما في الحقيقة يملكان الحاجة وإن اختلفا في مقياس الحاجة والصعوبة.

³² انظر: الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة: أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، د.ط، 1991م)، ج4، ص2217-2221، وانظر: ج14، ص8525-8520.

³³ أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي في الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيما، ج8، ص9، رقم6005.

● إن كلمة الجار تعني العدل عن الشيء إلى شيء آخر، وأما صاحب بالجنب فإنه داخل في أنواع الجار كما ذكره القرآن لأن من استقر بجانبك كزوجة ورفيق السفر، ونحوهما، قد عدل عن الدنيا الواسعة، ثم اختار ليكون أقرب الناس منك.

● فقد أشار النبي ﷺ إلى أهمية المحافظة على حقوق الجار من خلال أحاديثه الشريفة منها:

1. ما رواه جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « الجيران ثلاثة: جار له حق واحد، وهو أذن الجيران حقاً، وجار له حقان، وجار له ثلاثة حقوق، فأما الذي له حق واحد: فجار مشرك لا رحم له، له حق الجوار، وأما الذي له حقان: فجار مسلم، له حق الإسلام وحق الجوار، وأما الذي له ثلاثة حقوق: فجار مسلم ذو رحم، له حق الإسلام، وحق الجوار، وحق الرحم³⁴»

2. ما روته عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « ما زال يوصيني جبريل بالجار، حتى ظننت أنه سيورثه³⁵»

3. ما رواه أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « يا أبا ذر إذا طبخت مرقة، فأكثر ماءها، وتعاهد جيرانك³⁶»

● فقد ذكر القرآن أنواع الجار الثلاثة، وهي الجار ذو القرى، أي جيرانك من أقربائك، والجار الجنب، أي الجار البعيد، والصاحب بالجنب، أي المرافق بجانبك كالزوجة ومن يلزمك من الناس.

● إن ابن السبيل هو إنسان غريب لا يمكن أن ينسب إلى شيء إلا الطريق، لغرابته وبعده من بلاده، ولا يعرفه إلا نفسه.

● ومن آداب المعاملة مع المسكين وابن السبيل أن لا يسأل عن حقيقة حالهم، لأن لهم حقاً واجباً فلا يجعله المجتمع في وضع مذلة أو حرج.

³⁴ أخرجه الهيثمي في كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، طذ، 1399هـ)، باب حق الجار، ج2، ص380، رقم1896، وقد ضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة، ج7، ص488.

³⁵ أخرجه محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي في الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الأدب، باب الوصاة بالجار، ج8، ص10، رقم6014.

³⁶ أخرجه مسلم في صحيحه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب البر والصلة والآداب، باب الوصية بالجار والإحسان إليه، ج4، ص2025، رقم2625.

والذي يراه الباحث أن ما فسره الشيخ الشعراوي قد تماشى مع مفهوم الكرم لأن جميع التصرفات الطيبة تجاه أصناف الناس المذكورة في الآيتين السابقتين من ضمن مفهوم الكرم لدى المجتمع، فقد حث رسول الله ﷺ المسلمين على الاستمرار بتحسين المعاملة معهم من خلال الأحاديث الكثيرة، منها:

- ما رواه أبو هريرة، أنّ رجلاً شكّا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قسوة قلبه فقال: «امسح رأسَ اليتيم وأطعم المسكين»³⁷، وإن الرسول ﷺ أشار إلى بعض حلول أمراض القلوب وهو التلطف بابن اليتيم وإطعام الطعام للمساكين المحتاجين إليه.
- ما رواه عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره»³⁸، وقد بين الرسول ﷺ أن أحسن الجيران عند الله أحسنهم لغيرهم من جيرانهم، وكذلك في ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، دلني على عمل إذا عملته دخلت الجنة، قال: «كن محسناً»، قال: وكيف أعلم أي محسن؟، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا سمعت جيرانك يقولون: قد أحسنت، فقد أحسنت، وإذا سمعتهم يقولون: قد أسأت، فقد أسأت»³⁹، فقد جعل الرسول ﷺ ما قال جار كمعيار حسن أخلاق الشخص أو قبحه، وهذا دليل على علو منزلة الجيران في الإسلام.
- ما رواه أبو سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا تَحُلْ الصَّدَقَةَ لِعَيْبٍ إِلَّا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ ابْنِ السَّبِيلِ، أَوْ جَارٍ فَقِيرٍ يُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ، فَيُهْدِي لَكَ أَوْ يَدْعُوكَ»⁴⁰، ودل هذا الحديث على أن

³⁷ أخرجه أحمد في مسنده، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1416هـ)، باب ابتداء أبي هريرة، ج7، ص337، رقم7567، وحسنه الشيخ الألباني في صحيح الجامع، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج1، ص298، رقم1407.

³⁸ أخرجه الترمذي في سننه، تحقيق وتعليق: وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ)، باب ما جاء في حق الجوار، ج3، ص397، رقم1994، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج1، ص620، رقم3263.

³⁹ أخرجه ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ)، دَكْرُ الإِخْبَارِ عَمَّا يَسْتَدِلُّ بِهِ الْمَرْءُ عَلَى إِحْسَانِهِ وَمَسَاوِيهِ، ج2، ص285، رقم526، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط.

⁴⁰ أخرجه أبو داود في سننه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت)، كتاب الزكاة، بَابُ مَنْ يَجُوزُ لَهُ اخْتِذُ الصَّدَقَةِ وَهُوَ غَنِيٌّ، ج2، ص119، رقم1637، وضعفه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف أبي داود، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ)، ج2، ص124-125، رقم290.

حسن التعامل مع ابن السبيل من التصدق إليهم أو إعداد السكن لهم، ونحوهما من الأفعال المحمودة التي حث الإسلام أمته على الالتزام بها والمداومة عليها. وبعد تأمل الباحث على ما فسره الشيخ الشعراوي للآيات الثلاثة، يظهر أن الشيخ الشعراوي في تفسيره للآية الأولى فإنه اكتفى بذكر مفهوم الأصناف الثمانية المذكورة في الآية، ثم تناول كيفية التعامل الحسن معهم بالتفصيل في الآيتين الثانية والثالثة، ويبدو أن ما فعله الشيخ الشعراوي من عدم ذكر مفهوم الأصناف الثمانية في الآيتين الباقيتين لغرض الابتعاد عن التكرار، والله أعلم. والذي فعله الشيخ الشعراوي لتفسير الآيات الثلاثة تماشى مع ما فسره المفسرون الآخرون في عصره كالشيخ سعيد حوى، حيث ركز على مفهوم الأصناف في آية النساء وناقش آداب التعامل معهم في آية الإسراء⁴¹.

4. الخاتمة

نتائج البحث

الأولى: إن مجالات الضيافة في القرآن مجالان - حسب استقصاء الباحث المتواضع -: الضيافة الفردية والضيافة في المجتمع، فأما الضيافة الفردية تعني استقبال الفرد الواحد من يأتيه زائراً لمدة قصيرة من الأقارب أو الأصدقاء أو الأجانب سواء كانوا مقيمين أو مسافرين، وأما الضيافة في المجتمع تعني استقبال مجتمع ما من يأتيهم زائراً لمدة قصيرة من الأقارب أو الأصدقاء أو الأجانب سواء كانوا مقيمين أو مسافرين.

الثانية: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقصة ضيافة إبراهيم لضيفه من الملائكة المذكورة في الآيات المختلفة التي تتعلق بالضيافة الفردية تماشى مع مفهوم الضيافة لأنه ركز على المبدأ الأساسي في الضيافة وهو إلقاء السلام والرد عليه بأحسن الصيغة، وأهم آداب المضيف أثناء استضافته لضيفه من تعجيل إعداد الطعام لضيف، وتقديمهم بأحسن الطعام الذي عنده في بيته.

الثالثة: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقصة ضيف لوط عليه السلام في الآيات المختلفة التي تتعلق بالضيافة الفردية تماشى مع مفهوم الضيافة لأنه ركز على بقية الآداب المتعلقة بالضيافة كمدافعة المضيف ضيوفه عن الأضرار والأذى، وكذلك إن الإهانة الواقعة على الضيف تعتبر إهانة على مضيفه.

الرابعة: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقصة امتناع أهل القرية عن ضيافة موسى وخضر المذكورة في سورة الكهف التي تتعلق بالضيافة في المجتمع تماشى مع مفهوم الضيافة لأنه ركز على الآداب المهمة في الضيافة كتخلق المضيف

⁴¹ انظر: سعيد حوى (المتوفى 1409 هـ)، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424 هـ)، ج2، ص1056، وانظر: ج6، ص3060، وانظر: ج6، ص3062.

بخلق حسن حين تعامله مع ضيفه، وكذلك فإن خدمة ضيافة الضيف ليست بمجرد الإطعام فحسب، بل تشمل كل ما يحتاج إليه الضيف من إيواء السكن ونحوه.

الخامسة: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقصة ضيافة الأنصار للمهاجرين التي تتعلق بالضيافة في المجتمع لا يتماشى مع مفهوم الضيافة لأنه لم يتطرق إلى الحديث عن الضيافة وإن كان فيها دلالة واضحة تشير إلى عظم إثارة الأنصار أثناء ضيافتهم للمهاجرين الذين جاؤوا إليهم، وما فعله الشيخ الشعراوي في هذا المقام خالف ما فعله بعض المفسرين الآخرين أثناء تفسيرهم لهذه الآية، إذ إنهم أدخلوا قضية الضيافة أثناء تفسيرها.

السادسة: إن مجالات الكرم في القرآن مجالان - حسب استقصاء الباحث المتواضع -: الكرم في الأهل، والكرم في المجتمع.

السابعة: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقضية الكرم في العلاقة الزوجية التي تتعلق بالكرم في الأهل تماشى مع مفهوم الكرم، وقد ركز فيها على تحقيق معنى السكن الذي يعني الراحة والعطف، وكذلك تحديد الفرق بين المعروف والمودة، وبين بعض أدوار الزوجة وعظم تلك الأدوار، ولكنه فات أن يتحدث عن أدوار الزوج، وإن كانت أدوار الزوجين بعضهما ببعض داخلية في معنى الكرم.

التاسعة: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقضية الكرم في بر الوالدين التي تتعلق بالكرم في الأهل تماشى مع مفهوم الكرم، وقد ركز فيها على قضية الإحسان بالوالدين، وقرنه بالتوحيد دليل على عظم مكانة الوالدين في الإسلام، وبين بعض الآداب المتعلقة بالتعامل مع الوالدين، وإن كانا كافرين كتحسين الكلام معهم، والصبر في خدمتهم أثناء حياتهم، بل يمتد حسن معاملتهم مع كل من له علاقة بهما أثناء حياتهما بعد موتهما، وهذه الأمور بمجموعها داخلية في مفهوم الكرم.

العاشرة: إن ما فسره الشيخ الشعراوي لقضية تتعلق بحسن المعاملة مع المساكين واليتامى والجار وابن السبيل تماشى مع مفهوم الكرم، وقد ركزها على النحو الآتي:

- حسن المعاملة مع اليتامى: فقد تناول فيه الشيخ الشعراوي أهمية حسن المعاملة مع اليتامى، وفضل من تكافل في رعاية اليتامى، وكذلك طرق التعامل مع أموالهم، كتصرفها على الوجه الأحسن، وأخذ الوصي الذي يملك ما لا يكفيه تلك الأموال بالمعروف للتجارة ونحوها، قبل تسليمها على اليتامى بعد أن يبلغ سن الرشد، وهذه الأمور بمجموعها داخلية في مفهوم الكرم.
- حسن المعاملة مع المساكين: فقد بين فيه الشيخ الشعراوي اختلاف الفقهاء في تحديد الفرق بين مفهوم المسكين والفقير، وكلاهما في الحقيقة من الناس المحتاجين إلى المساعدة والعون، ولذلك حسن المعاملة معهم يعتبر جزءاً من أجزاء الكرم.

- حسن المعاملة مع الجار: فقد ركز فيه الشيخ الشعراوي على مفهوم الجيران الثلاثة المذكورة في آية من سورة النساء، وأهمية المحافظة على حقوق الجيران من خلال الأحاديث الشريفة، وهي من الأمور الداخلة في معنى الكرم.
- حسن المعاملة مع ابن السبيل: فقد تناول فيه الشيخ الشعراوي مفهوم ابن السبيل، وهو إنسان غريب لا يمكن أن ينسب إلى شيء إلا الطريق، لغرابته وبعده من بلاده، ولا يعرفه إلا نفسه، وإن حسن المعاملة معه يعتبر فرعاً من فروع الكرم.

References

- n.d. *What is Generosity*,. Accessed August 18, 2017.
<https://generosityresearch.nd.edu/more-about-the-initiative/what-is-generosity/>.
- n.d. 1430H. *Al-Tafsīr al-Muyassar*. Saudi Arabia: Muḥamma` al-Malik Fahd li Ṭabā`ah al-Muḥṣaf al-Sharīf.
- 'Abū `Abdullah Muḥammad bin 'Aḥmad bin 'Abī Bakr bin Faraḥ al-'Anṣārī al-Khazrajī Shams al-Dīn. 1384H. *Al-Jāmi` li 'Aḥkām al-Qur`ān=Tafsīr al-Qurṭūbī*. Ed. 'Aḥmad al-Bardūnī and 'Ibrāhīm 'Aṭfīsh Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- 'Abu al-Qāsim Maḥmūd bin `Amrū al-Zamakhsharī Jār Allāh,. 1407H. *Al-Kashshāf `an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- 'Abū al-Sa`ūd al-'Umādī Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥṣafā,. n.d. *Tafsīr 'Abī al-Sa`ūd = 'Irshād al-'Aql al-Salīm 'ilā Mizāyā al-Kitāb al-Karīm*. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Abū Dawūd, ed. Shu`ayb al-'Arna'ūṭ. 1430H. *Sunan Abū Dawūd*. Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- 'Abū Ḥafṣ Sirāj al-Dīn `Umar bin `Alī bin `Ādil al-Ḥanbalī al-Dimashqī al-Nu`mānī 1419H. *Al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*. Ed. al-Shaykh `Ādil 'Aḥmad `Abd al-Mawjūd and al-Shaykh `Alī Muḥammad Mu`awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- 'Abū Muḥammad Makkī bin 'Abī Ṭālib Ḥammush bin Muḥammad bin Mukhtār al-Qaysī al-Qayrawānī. 1429H. *Al-Hidāyah 'ilā Bulūgh al-Nihāyah fī 'Ilm Ma`ānī al-Qur`ān wa Tafsīrihi wa 'Aḥkāmīhi wa Jumal min Funūn 'Ulūmihi*. Ed. Majmū`ah Rasā'il Jāmi`iyyah of the Faculty of al-Dirāsāt al-'Ulyā wa Baḥth al-'Ilm, University of Sharjah. Dubai: Majmū`ah Buḥūth al-Kitāb wa al-Sunnah- Faculty of al-Sharī`ah wa al-Dirāsāt al-'Islāmiyyah- University of Sharjah.

- 'Aḥmad. 1421H. *Musnad 'Aḥmad bin Ḥanbal*. Ed. Shu`ayb al-'Arna'ūṭ. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- 'Aḥmad Mukhtār `Abd al-Ḥamīd `Umar,. 1429H. *Mu`jam al-Lughah al-`Arabiyyah al-Mu`asarah*. Cairo: `Ālim al-Kutub.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin 'Ismā'īl 'Abū `Abdullah al-Bukhārī al-Ju`fī. 1422H. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ed. Muḥammad Zuhayr bin Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāḥ.
- Al-Ghārib al-'Aṣfahānī, `Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin al-Ma`rūf. 1412H. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam al-Dār al-Shāmiyyah.
- Al-Haddādī, Zayn al-Dīn Muḥammad `Abd al-Ra'ūf bin Tāj al-`Ārifīn bin `Alī bin Zayn al-`Ābidīn. 1410H. *Al-Tawqīf `alā Muḥimmāt al-Ta`ārīf*. Cairo: `Ālim al-Kutub.
- Al-Jurjānī, `Alī bin Muḥammad bin `Alī al-Zayn al-Sharīf. 1403H. *Kitāb al-Ta`rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Mawardī, 'Abū al-Ḥasan `Alī bin Muḥammad, Al-Mawardī, ed. al-Sayyid 'Ibn `Abd al-Maqṣud bin `Abd al-Raḥīm. n.d. *Tafsīr al-Mawardī = al-Nakt wa al-'Uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Nawāwī, Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharaf 'Abū Zakariyyā. 1397H. *Al-Manhaj Sharah Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Hujjāj*. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-`Arabī.
- Al-Sha`rāwī, Muḥammad Mutawallī. 1991. *Tafsīr al-Sha`rāwī*. Cairo: 'Akhbār al-Yawm Qiṭa` al-Thaqāfah wa al-Kutub wa al-Maktabāt.
- Al-Sharbīnī, Al-Khaṭīb. n.d. *Al-Sirāj al-Munīr fī al-'I`ānah `alā Ma`rifah ba`ḍ Ma`ānī Kalām Rabbīnā al-Ḥakīm al-Khabīr*. Cairo: Muṭabba`ah Būlāq (al-`Āmiriyyah).
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin `Alī bin Muḥammad bin `Abdullah al-Yamanī. 1414H. *Fath al-Qādir*. Damascus: Dār 'Ibn Kathīr.
- Al-Zubaydī, Muḥammad bin Muḥammad bin `Abd al-Razzaq al-Ḥusaynī, 'Abū al-Fayḍ. n.d. *Tāj al`Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Egypt: Dār al-Hidāyah.
- Hodge, James M. n.d. *Generosity Across the Religious Traditions*. Accessed August 18, 2017. https://philanthropy.iupui.edu/files/file/lakeinstituteonfaithgiving-insightsnovember2012-1_2.pdf.
- Hogan, John. 2008. *My Definition of Hospitality, What's Yours?* September 1. Accessed August 14, 2017. <https://www.hotel-online.com/archives/archive-25139>.
- 'Ibn `Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir bin `Āshūr al-Tūnisī. n.d. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyah al-Nashr.

- 'Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā' al-Qazwīnī al-Rāzī, 'Abū al-Ḥusayn. 1399H/1979. *Mu`jam Maqāyīs al-Lughah*. Damascus: Dār al-Fikr.
- 'Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram bin 'Alī, 'Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn al-'Anṣārī al-Ruwayfi'ī al-'Ifriqī. 1414H. *Lisān al-'Arāb*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- 'Iyyād bin Mūsā bin 'Iyyād bin 'Amrū al-Yaḥṣubī al-Sabtī, 'Abū al-Faḍl. 1407H. *Al-Shifā' bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Oman: Dār al-Fayhā'.
- Lynch, Paul et al. n.d. *Theorising Hospitality*. Retrieved August 14, 2017.
https://www.academia.edu/801259/Theorising_hospitality.
- Muslim. n.d. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muḥammad Rawwās Qal'ajī and Ḥāmid Ṣādiq Qunaybī. 1408H. *Mu`jam Lughah al-Fuqahā*. Oman: Dar al-Nafā'is li al-Ṭabā`ah wa al-Nashr.
- Qazāmil, Sayf Rajab. 1999H. *al-Diyāfah Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*. Egypt: Maktabah wa Muṭabba`ah al-'Ish`ā` al-Fanniyyah.
- Rusu, Sergio et al. 2014). "Hospitality Industry and Tourism." *Lucrări Științifice Management Agricol*, 16(4).
- Sa'īd Hawwā. 1424H. *Al-'Asas fī al-Tafsīr*. Cairo: Dār al-Salām.
- Wizāratu al-'Awqāf wa al-Shu'ūn al-'Islāmiyyah,. 1427H. *Al-Mawsū`ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Wizāratu al-'Awqāf wa al-Shu'ūn al-'Islāmiyyah.

الشيخ محمد فضل الله السحيمي الأزهري (1886-1964م):

دراسة ونقد كتاب تاريخ الإسلام في ذكر سيرة سيد الأنام

نظام الدين زكريا

nidzamuddin@usim.edu.my,

سيد نجيح الين سيد حسن،

syednajihuddin@usim.edu.my,

محمد فوززي محمد أمين،

fauziamin@usim.edu.my,

عمران عبد الحليم،

amranabdulhalim@usim.edu.my,

عبد الله صالح،

abdulloh@usim.edu.my,

وليد بن محمد سعيد.

walid@usim.edu.my.

كلية دراسات القرآن والسنة - جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

ملخص البحث

إن الكتابة عن السيرة النبوية مآدبة لا يمل منها القراء والدارسون مهما أطالوا الجلوس حولها، ومهما تناولوا واقتطفوا من ثمارها اليا نعة، فالرسول ﷺ أعظم شخصية إنسانية، لم ولن تتكرر في الوجود، ومهما حاولنا أن نصفه ﷺ فلن نستطيع سبر أغواره، وسيظل معيناً ثراً يلهم الكتاب والباحثين والدارسين والمصلحين ما شاء الله لهم من الإلهام حتى قيام الساعة. وقد اجتهد العلماء كل بما حباه الله من علم ومعرفة في دراسة وتحليل سيرته ﷺ، يتناول البحث بالدراسة والتحليل كتاب ((كتاب تاريخ الإسلام في ذكر سيرة سيد الأنام)) للشيخ العلامة محمد فضل الله بن محمد السحيمي الشيباني الأزهري الذي يُعد أول كتاب باللغة الملايوية يتناول جميع أحداث السيرة النبوية، ألفه سنة 1918م في إندونيسيا ليكون مرجعاً لجميع المدارس والمعاهد الدينية، وسيقوم الباحث أيضاً في هذه الورقة بدراسة وتحليل ونقد كتاب تاريخ الإسلام من خلال التعريف بالكتاب وأسباب تأليفه وأهميته ثم دراسة وتحليل منهجه وأسلوبه ومصادره. وقد حاول السحيمي من خلال ما اتبعه من مناهج علمية قائمة على الاختصار والتحليل والنقد تقديم معلومات تاريخية بعيدة عن الخرافات والبدع التي كانت منتشرة في مؤلفات السيرة ببلاد الملايو، مراعيًا التسلسل الزمني لأحداث السيرة، والرد على بعض الشبهات التي أثيرت حول بعض أحداث السيرة

النبوية، مبيناً حقيقة الشبهة والرد عليها بأسلوب علمي دقيق، معتمداً في ذلك على عدد من المصادر والمراجع في مقدمتها القرآن الكريم والحديث النبوي، ثم مؤلفات تفسير القرآن، يليها كتب السيرة والتاريخ والفقهاء، ثم كتب الفلك وغيرها من المراجع العلمية المعتمدة.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية، تاريخ الإسلام، دراسة، تحليل، نقد، المصادر والمراجع.

تمهيد

إن الكتابة عن السيرة النبوية مآدبة لا يمل منها القراء والدارسون مهما أطالوا الجلوس حولها، ومهما تناولوا واقتطفوا من ثمارها البانعة، فالرسول ﷺ أعظم شخصية إنسانية، لم ولن تتكرر في الوجود، ومهما حاولنا أن نصفه ﷺ فلن نستطيع سبر أغواره، وسيظل معيناً ثراً يُلهم الكتاب والباحثين والدارسين والمصلحين ما شاء الله لهم من الإلهام حتى قيام الساعة. وقد اجتهد العلماء كل بما حباه الله من علم ومعرفة في دراسة وتحليل سيرته ﷺ، وسيقوم الباحث في هذه الورقة بدراسة وتحليل ونقد كتاب تاريخ الإسلام من خلال التعريف بالكتاب وأسباب تأليفه وأهميته ثم دراسة وتحليل منهجه وأسلوبه ومصادره.

التعريف بصاحب الكتاب

اسمه ونسبه ولقبه

محمد فضل الله بن محمد بن عبد الله السحيمي بن عمر بن عبد الرحيم بن عبد الكريم بن محي الدين بن نور الدين بن عبد الرزاق المدني بن الحسن بن علي بن أحمد بن أبو بكر الشيباني (الحاج محمد طه السحيمي، 1990م: 1). يذكر الشيخ محمد فضل الله السحيمي رحمه الله في كتابه: مناقب السيد محمد بن عبد الله السحيمي رحمه الله بياناً لسلسلة نسبه من جهة والده (أحمد شكري غزالي سراج عثمان الكلنجي، 2011م: 228). ويؤيد ما أورده السحيمي عن نسبه ما جاء في كتاب شمس الظهيرة في نسب أهل البيت من بني علوي فروع فاطمة الزهراء وأمير المؤمنين علي رضي الله عنه (عبدالرحمن بن محمد مشهور، 1984م: 4). وصفه تلميذه وصهره، سماحة مفتي بروناي الحاج اسماعيل بن عمر عبد العزيز أن الشيخ محمد فضل الله السحيمي هو العلامة المرّي الخبير والخطيب القادر والداعي البشير إلى الله لسعة علمه وجماله مقامه (نعمة بنت الحاج إسماعيل. 1994م: 6).

مولده ونشأته العلمية

ولد الشيخ محمد فضل الله في شارع باهنج قرب قصر قرية غلام، بسنغافورة سنة 1305 هـ الموافق 1886 م. تعلم الشيخ محمد فضل الله السحيمي القرآن الكريم عن أبيه ثم رحل إلى إندونيسيا حيث التقى بعمة حياتي بن عبد الرحيم وجده ثم أخذ منهما علوماً أساسية مختلفة مثل الفقه و اللغة العربية والنحو وغيرها. فلما بلغ عمره 16 عاماً ارتحل الشيخ إلى مكة المكرمة والمدينة ودرس فيهما علوم الدين والقرآن، وفي سنة 1911 م سافر الشيخ إلى مصر لمواصلة دراسته في جامعة الأزهر الشريف وتأثر بأفكار الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومصطفى المنفلوطي وغيرهم (مصطفى السحيمي، 1998: 2).

رجع الشيخ فضل الله إلى سنغافورة بعد إكمال دراسته في جامعة الأزهر الشريف عام 1914 م وكانت وظيفته الأولى هي التدريس في مدرسة السقاف العربية هناك. ولم يطب له المقام طويلاً في سنغافورة التي كانت تحت سيطرة بريطانيا فسافر الشيخ إلى إندونيسيا وأسس بها مدرسة دار المعارف في منطقة بنجرنغارا بجاوى الوسطى (مصطفى السحيمي، 1998: 2).

وظائفه:

شغل الشيخ وظائف كثيرة، فمنذ وصوله إلى سنغافورة عائداً من رحلته العلمية بدأ العمل كإمام وخطيب في سنغافورة ومما يذكر للشيخ أثناء فترة إقامته القصيرة في سنغافورة أنه أول من خطب يوم الجمعة باللغة الملايوية، ثم اتبعته في ذلك ولاية جوهور بل إن مكتب الشؤون الدينية بجوهور اعتمد كتاب الشيخ "الموعظة الجليلة في خطبة الجمعة" كمرجع لجميع المساجد في جوهور. ويعتبر الشيخ أيضاً أول من جاء بفكرة إرسال البنات إلى جامعة الأزهر الشريف من شرق آسيا، وبدأ بنفسه أولاً حين أرسل بناته الثلاث إلى مصر. وقد عين الشيخ السحيمي مديراً للمعهد الحمدي منذ عام 1946 م إلى 1947 م (نعمة بنت الحاج إسماعيل، 1994 م: 10-15).

كما عين الشيخ أيضاً رئيساً لمؤتمر العلماء الذي أقامه UMNO عام 1951 م. كما أنه يعتبر من أهم المساهمين في تأسيس مدرسة النعيم للبنات بولاية كلانتن سنة 1941 م ثم تأسيس الكلية الإسلامية ملايا سنة 1955 م. وفي عام 1956 م دعاه السلطان أبو بكر بولاية باهنج لتنسيق الأمور الإدارية بمكتب الشؤون الدينية، كما عين أيضاً مستشاراً للشؤون الإسلامية بمجلس الشؤون الدينية بولاية باهنج، وتولى أيضاً منصب مدير كلية اللغة والدين سلطان أبو بكر بولاية باهنج.

آثاره العلمية:

لقد ترك الشيخ إرثاً علمياً كبيراً بلغ أكثر من أربعين مؤلفاً منها: دروس في التوحيد، تاريخ الإسلام في بيان سيرة سيد الأنام، كتاب أساس مذهب أهل السنة والجماعة، وكتاب تاريخ القرآن، وكتاب القرآن والعلماء، كتاب العلم بالقضاء والقدر، دليل النكاح، قاموس عرب ملايو، خبر اليقين في جواز التلقين، الطريق إلى الجنة، كتاب تفسير القرآن، كتاب محمد، وغيرها من المؤلفات الأخرى إلى جانب عدد كبير من المقالات في الصحف مثل صحيفة ملايو رايا، وأتوسان ملايو التي نشر بها أكثر من 100 مقال، ومجلة الاتحاد 1912م التي أصدرها عندما كان طالباً في مصر، ومجلة تماسيك بسنغافورة سنة 1930م، ومجلة كهيدوفن (مجلة الحياة) التي يعود له فضل تأسيسها سنة 1956م، وغيرها من الصحف والمجلات الصادرة في بلاد الملايو. لقد بذل السحيمي رحمه الله جهوداً جبارة في مجال التأليف والتصنيف على الرغم من انشغاله بالتدريس والوعظ والارشاد تارة، وبتأسيس المدارس وإدارتها تارة أخرى، وبالعمل الإداري في إدارة الشؤون الدينية أحياناً أخرى، إلا أن ذلك لم يوقف نتاجه في مجال التأليف، فترك للأمة الإسلامية ببلاد الملايو إرثاً علمياً كبيراً من الكتب بلغت 23 كتاباً و12 رسالة منها 5 مفقودة، وكتب أكثر من 145 مقالاً نشرها في الصحف والمجلات في ماليزيا وسنغافورة وإندونيسيا.

وظائفه

ويمكن تحديد أهم الوظائف التي شغلها السحيمي رحمه الله طول حياته في الجدول التالي:

الجدول رقم 1: وظائف الشيخ السحيمي رحمه الله

رقم	الوظيفة	المكان	السنة
1	مدرس في مدرسة السقاف	سنغافورة	1914م
2	مؤسس مدرسة دار المعارف	ونوسوبو، جاوة الوسطى، إندونيسيا	1918م
3	مدير مدرسة الهداية	جاروت، جاوة الشرقية، إندونيسيا	1919م
4	إمام وخطيب مسجد المعروف	شارع كلايد، سنغافورة	1920م
5	مدير كلية العطاس	جوهور بهارو، جوهور، ماليزيا	1927م
6	مؤسس جمعية الدعوة الإسلامية	سنغافورة	1931م
7	مؤسس مدرسة المعارف (للبنات)	سنغافورة	1936م
8	مؤسس كلية الفردوس	سنغافورة	1938م

1940م	شارع مدرسة، سنغافورة	مؤسس مدرسة الرضوان	9
1942م	كلنتان، ماليزيا	مدير مجلس الشؤون الإسلامية والتقاليد الملايوية	10
1942-1945م	كوتا بهارو، كلنتان، ماليزيا	مدير المعهد المحمدي	11
1942م	كوتا بهارو، كلنتان، ماليزيا	مؤسس مدرسة النعيم للبنات	12
1943م	فاسير فوتيه، كلنتان، ماليزيا	مؤسس مدرسة الكوثر	13
1943م	فاسير فكن، كلنتان، ماليزيا	مؤسس المدرسة الفلاحية	14
1945م	كوتا بهارو، كلنتان، ماليزيا	مشرف المدارس الدينية بكلنتان	15
1946م	كوتا بهارو، كلنتان، ماليزيا	مراقب المعهد المحمدي	16
1951م	شارع يونس، سنغافورة	مدرسة الرضوان	17
1955م	كلنج، سلانجور، ماليزيا	عضو الهيئة التأسيسية للكلية الإسلامية	18
1956م-1961م	فكن، فهانج، ماليزيا	مدير كلية اللغة والدين السلطان أبوبكر	19

المصدر: (مصطفى السحيمي. 1998م: 20-30).

وفاته:

توفي الشيخ رحمه الله في سنغافورة عام 1964م وقد بلغ من العمر 78 عاما. وقد تناقلت الصحف المحلية خبر وفاته، حيث كان لها واقع الأثر في نفوس العلماء والطلاب، حيث رثاه العلماء في مقالات صحفية في عدد من الصحف (نعمة بنت الحاج إسماعيل. 1994م: 20).

التعريف بكتاب تاريخ الإسلام

يتناول هذا المبحث التعريف بالكتاب، وعنوانه، وسبب تأليفه، وسنة تأليفه وطبعاته المختلفة، وأهميته، وعناصره ومحتوياته.

عنوان الكتاب

يُعد السحيمي من أوائل المؤلفين في بلاد الملايو الذين وجهوا عنايتهم لدراسة حياة النبي ﷺ وسيرته المشرفة، وقد عُرف كتابه مُختصراً باسم تاريخ الإسلام، وهو المطبوع على غلاف الكتاب، إلا أن المؤلف ذكر في مقدمة كتابه أن عنوان الكتاب هو: تاريخ الإسلام في سيرة سيد الأنام. وقد صرح في مقدمة الكتاب وخاتمته أن الكتاب سيكون على جزئين (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 4 و236)، حيث يتناول الجزء الأول سيرة النبي ﷺ، والجزء الثاني لدراسة الخلفاء الراشدين، لذلك يمكننا تفسير عنوان الكتاب (تاريخ الإسلام) لأنه يشمل سيرة الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين.

سبب تأليف الكتاب

ومن الأسباب التي ذكرها الأستاذ السحيمي رحمه الله في مقدمة كتابه والتي دفعته إلى تأليف كتابه تاريخ الإسلام ما يلي (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 4 و236):

1. عدم معرفة كثير من المسلمين في بلاد الملايو بسيرة النبي ﷺ بشكل شامل وواضح وصحيح.
2. تلبية لرغبة وطلب الشيخ الفاضل السيد أبي بكر بن شهاب رحمه الله أحد أعيان بتاوي باندونيسيا حاجة الناس إلى معرفة التاريخ الإسلامي.
3. عدم وجود كتاب يتناول التاريخ الإسلامي بشكل واضح وصحيح خال من البدع والخرافات والأحاديث الموضوعة.

سنة تأليف الكتاب وطبعاته ونشره

تحدث الشيخ السحيمي رحمه الله عن المراحل والظروف التي صاحبتة أثناء تأليفه للكتاب، وعن أهم المشاكل التي أعاققت نشر الكتاب وطبعه، ويمكننا تتبع تلك المراحل ووصف تلك الظروف من خلال ما ورد في مقدمة كتابه. حيث ذكر أنه قد شرع في تأليف الكتاب في 1 مارس سنة 1916م عندما كان مديراً لمدرسة السقاف العربية بسنغافورة، وشعر بضرورة وجود كتاب متخصص في التاريخ الإسلامي باللغة الملايوية حينما قام بتدريس مادة التاريخ الإسلامي بالمدرسة، لكن مرضه أجل الإنتهاء من تأليفه للكتاب، ومما أخره أيضاً استقالة الشيخ السحيمي من منصب إدارة المدرسة بعد عام واحد من توليه ذلك المنصب، ثم ارتحاله في الرابع من شهر مايو سنة 1917م إلى بتاوي (Betawi) باندونيسيا لاكتساب خبرة جديدة والتعرف على حياة مجتمع آخر.

ورغم ارتحال السحيمي رحمه الله إلى إندونيسيا إلا أن فكرة تأليف الكتاب والانتهاه منه ونشره ظلت عالقة في ذهنه وتغامره من حين لآخر، لأنه كان يُدرك مدى أهمية وجود مثل هذا الكتاب في تلك الفترة، ومن محاسن الصدق أن التقى الشيخ السحيمي رحمه الله برجل من أعيان بتاوي، يدعى السيد أبو بكر شهاب الحضرمي رحمه الله الذي عُرف عنه حبه للعلم والعلماء ودعمه للمادي لحركة التأليف والنشر في إندونيسيا. وذكرت الباحثة نعمة بنت الحاج إسماعيل في دراستها عن الشيخ السحيمي رحمه الله أن أصل الكتاب هو مجموعة محاضرات الشيخ في مادة السيرة النبوية التي كان يُلقبها أثناء عمله كمدرس لمادة التاريخ بمدرسة السقاف بسنغافورة (نعمة بنت الحاج إسماعيل. 1994م: 167).

أهمية الكتاب

- ويمكننا إجمال أهم فوائد الكتاب وأهميته في بلاد الملايو في النقاط التالية:-
1. يُعد مؤلف الكتاب من أشهر علماء بلاد الملايو وله دور فعال في مجال العلم والتعليم والتربية والدعوة في إندونيسيا وسنغافورة وماليزيا وبروناي مما يدل على مكانته الجليلة.
 2. عدم وجود - حسب ما ذكره الشيخ السحيمي في زمانه - كتاب جامع لأحداث السيرة وموضوعاتها. فهو أول كتاب باللغة الملايوية يشمل جميع أحداث السيرة ووقائعها.
 3. يُعد كتاب تاريخ الإسلام في ذكر سيرة سيد الأنعام مرجعاً لعدد من المدارس والمعاهد الدينية في إندونيسيا وسنغافورة وكذا ماليزيا وهذا يدل على مكانته العلمية في المجتمع الإسلامي في بلاد الملايو.
 4. التزام الشيخ السحيمي في كتابه بالمنهج العلمي، واختصار الأخبار ولم يكتفي بسرد القصص والأخبار دون التعليق عليها واستخلاص العبر والعظات منها.
 5. إعتقاد الكتاب في مدارس السقاف في سنغافورة، إلى جانب مدارس إندونيسيا وجوهور وبروناي دليل على أهميته ومكانته (مصطفى السحيمي. 1998م: 20-30) (نعمة بنت الحاج إسماعيل. 1994م: 167).

عناصر ومحتويات الكتاب

أظهر السحيمي رحمه الله إحاطة شاملة وواسعة بأحداث السيرة النبوية، وقام بتجسيد مراحلها وفق سلسلة وثيقة العرى، فجاءت موضوعاتها متسلسلة وأحداثها متماسكة ومتراصة، يكمل أحدها الآخر، حيث بدأ بمقدمة مهد

بها للسيرة النبوية شملت مفهوم وأهمية التاريخ وأنواع وأجناس البشر ومفهوم القرن والزمان ثم ذكر أخباراً عن حياة الرسول ﷺ قبل البعثة كولاته ومرضعاته وكفالة جده له ثم كفالة عمه أبي طالب له، وحياته بعد البعثة لتشمل نزول الوحي وموقف السيدة خديجة رضي الله عنها المساند للرسول ﷺ، عند نزول الوحي ودعوته ومقاومة قريش لهذه الدعوة، ثم تكلم عن هجرته إلى المدينة واجراءات الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومغازيه وبعوثه إلى وفاته. يلاحظ الباحث من خلال تتبع ودراسة الموضوعات التي شملها الكتاب، الأمور الآتية:

1. تفرد الكتاب باضافة بعض الموضوعات الجديدة لكتب السيرة النبوية على غير عادة المؤرخين وكتب السيرة منها: ماهية التاريخ، مصادر التاريخ، بداية التاريخ، معرفة خلق الإنسان، أقسام التاريخ، القرون (الأزمنة)، الأجناس البشرية.
2. أهمل السحيمي رحمه الله الحديث عن بعض موضوعات السيرة المعروفة مثل: رضاعته ﷺ، دار الأرقم، معارضة قريش للدعوة وتعذيب الصحابة، بيعة العقبة الأولى والثانية، المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، كتابة الوثيقة بين سكان المدينة، زواجه ﷺ بمارية القبطية، وفاة إبراهيم ابن النبي ﷺ، إلى جانب عدد من السرايا والغزوات مثل: غزوة السويق، ذي أمر، بنو النضير، بنو قينقاع.
3. وضع عناوين عامة مثل: عنوان "ما هو الإسلام؟" حيث جعل من الحوار الذي دار بين الصحابي جعفر بن أبي طالب وبين أصحابه النجاشي مادةً للتعريف بالإسلام. وهو منهج جديد في التأليف في السيرة النبوية.
4. تحدث عن عدد من المواضيع الفقهية مثل الزكاة، والصوم، والحج، الحجاب، الصلاة، والجهاد، وبين الحكمة منها. كما بين أدلتها وأقوال الفقهاء فيها، ويُعد هذا أول خطوة نحو دراسة فقه السيرة النبوية (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 70-150).

منهجه وأسلوبه في تأليف الكتاب

إن دراسة المناهج العلمية لعلماء المسلمين من الذين كتبوا في التاريخ الإسلامي بصفة عامة والسيرة النبوية بصفة خاصة تُعد من أهم المسائل المهمة في البحث العلمي لأنها تعطي للباحث والدارس القدرة على فهم الأسلوب الذي سلكه ذلك العالم أو المؤرخ في كتابه، ومن أبرز هؤلاء العلماء العلامة محمد فضل الله السحيمي رحمه الله الذي دوّن لنا السيرة النبوية في كتابه تاريخ الإسلام ليكون أول كتاب في مجاله ببلاد الملايو يقدم السيرة النبوية باللغة الملايوية لأمة الملايو.

وقد اعتمد في تأليف كتابه على عدد من المناهج التاريخية وهي:

الأول: استخدام المنهجين الموضوعي والحوالي

التزم المؤرخون المسلمون بالرغم من تعدد صور الكتابة التاريخية بينهم، منهجين في كتاباتهم التاريخية. الأول: منهج التاريخ الحولي أو التاريخ حسب السنين، والثاني: المنهج الموضوعي أو منهج التاريخ حسب الموضوعات. وقد اتبع السحيمي في سائر كتابه تاريخ الإسلام المنهج الموضوعي أو المنهج الأفقي أو الكتابة التاريخية حسب الموضوعات، متبعاً نفس تقسيمات علماء السيرة النبوية في تأليف كتبهم، وقد اضطر في بعض الأحيان لأن يجعل عنواناً ليجمع فيه أحداث وضعها المؤرخون تحت عنوان الهجرة إلى الحبشة لكن السحيمي اختار عنواناً آخر تفرد به ونراه قد أصاب في ذلك بأن جعل عنوان ما هو الإسلام للتعبير عن الحوار الذي دار بين النجاشي وجعفر بن بن أبي طالب فقد احتوى ذلك الحوار التعريف بحقيقة الإسلام والدعوة الإسلامية وعلاقة الإسلام بالديانة المسيحية (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 30).

ورغم حرص السحيمي رحمه الله على الالتزام باستخدام المنهج الموضوعي إلا أنه استخدم المنهج الحولي في بعض صفحات الكتاب نظراً لتقارب الأحداث من بعضها البعض والتزامه منهج الاختصار من ذلك تزويج الرسول ﷺ لابنته أم كلثوم، وزواجه ﷺ بأم المؤمنين حفصة، ومولد الحسن بن علي، وبداية تحريم الخمر، تحت عنوان أحداث السنة الثالثة من الهجرة.

الثاني: اختصار الأخبار

الاختصار لغة: اختصار الكلام إيجازه، والاختصار في الكلام أن تدع الفضول، وتستوجز الذي يأتي على المعنى. هو حذف الفضول من كل شيء (الفيروز آبادي. 2005م: 12).

والاختصار اصطلاحاً: لا يبعد عن معناه في اللغة، قال الشيخ الموفق بن قدامة في شرحه على مختصر الخرقى: "اختصرت هذا الكتاب" يعني قرنته، وقللت ألفاظه وأجزته. والاختصار تقليل الشيء، فقد يكون اختصار الكتاب بتقليل مسأله، وقد يكون بتقليل ألفاظه مع تأدية المعنى (الفيروز آبادي. 2005م: 12).

ويعتبر الاختصار أحد مناهج التأليف عند المسلمين، ولا يقصد الباحث هنا بالاختصار تلك المختصرات التي ألفت اختصاراً لكتب ضخمة في مجلدات حولها المختصرون لها إلى أجزاء قليلة العدد أو إلى كتاب واحد فقط، وإنما يقصد الباحث الاختصار هنا ذلك المنهج الذي يقوم على اختصار الخبر وحذف أسانيده الطويلة، والتركيز على الواقعة في حد ذاتها دون الإشارة إلى المرويّات الأخرى المخالفة أو المؤيدة، واعتبار الرواية التي اختارها المؤلف هي الراجحة عنده من بين الروايات الأخرى.

¹كّرّ السحيمي رحمه الله المنهج الحولي في الكتاب مرتين. راجع المصدر السابق، ص 90 وص 93.

لقد استوعب السحيمي رحمه الله الكلام عن رسائل النبي ﷺ إلى الملوك وأطال فيها مع التزامه بمنهج الاختصار، يذكر نصوصها باللغة الأصلية أي العربية ومعانيها باللغة الملايوية حتى يستفيد القراء بمعرفة مضمونها ومحتوياتها (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 123-148).

وهذا التركيز على الرسائل بالتفصيل من قبل الشيخ رحمه الله فيه دلالة واضحة على محاولته من خلال كتابه القول بعالمية رسالة الإسلام وإيصال هذه الرسالة إلى طلاب المدارس الذين يعيشون في مجتمع متعدد الأعراق والأجناس والأديان. والمتتبع لمنهج السحيمي رحمه الله يرى أنه يتناسب مع موضوع وهدف الكتاب الذي اختاره فيلاحظ الباحث أن صياغته التعبيرية مختصرة إلى حد ما، لا يميل إلى التطويل الممل، ولا الاختصار المخل، خال من الخرافات والموضوعات ويحدثنا عن ذلك بقوله: "وأرجو أن يكون الكتاب منظماً ومختصراً خالياً من الغلو والمبالغات والخرافات والموضوعات" (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 4). وقد صاغ معطياته على الأغلب وهو الدارس للغة العربية وعلومها، واللغة الملايوية وآدابها، بأسلوب واضح إلى حد كبير، يؤدي إلى الحقيقة بدقة ودون تحريف.

الثالث: الرد على الشبهات

تعرض السحيمي رحمه الله في كتابه إلى بعض الدعاوي الباطلة أو الأخبار المكذوبة والشبهات التي أثارها بعض أعداء الإسلام كقصة رؤية النبي ﷺ وجه زينب بنت جحش رضي الله عنها حينما كانت زوجة لزيد بن حارثة رضي الله عنه في بيت رسول الله ﷺ، ويّين بطلان هذه الشبهة بالأدلة الصحيحة (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 111).

واستنبط السحيمي رحمه الله من تذكير الله عز وجل للنبي ﷺ في قصة أسارى بدر أنه برهان جلي وحجة بالغة على أن القرآن الكريم كلام الله وليس كلام النبي محمد ﷺ إذ لو كان من كلامه ﷺ، لما بلغ ذلك للأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 77).

الرابع: إسقاط أحداث السيرة على الواقع المعاش

احتجّ السحيمي رحمه الله بالإحصاءات لتوضيح عدد من القضايا أثناء مناقشته لأحداث السيرة النبوية، فمن ذلك قوله: أن 70% من المسلمين غير المتحجّبات يقعن في بعض المخالفات أو المشاكل الاجتماعية (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 109). كما يرى السحيمي رحمه الله من خلال دعوة النبي ﷺ في سيرته أن

دين الإسلام هو دين الحرية ليس فيه إكراه، وهو ودين يتلائم مع طبائع البشر لنيل سعادة الدنيا والآخرة (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 25).

وقد حذر السحيمي رحمه الله المسلمين من خطورة المنافقين في المجتمع الإسلامي خلاف العدو الظاهر، ثم نبّه الشيخ إلى أن من أسباب انحطاط الأمة الإسلامية هو بسبب ما فعله المنافقون من تفرقة وتشيت بين المسلمين (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 100). ويتبيّن السحيمي رحمه الله بعض المواقف ويريد إسقاطها على الواقع، من ذلك موقف أم حبيبة بنت أبي سفيان، أم المؤمنين رضي الله عنها من أبيها عندما أراد الجلوس على فراش النبي ﷺ فرفضت ذلك ومنعته بحجة أنه مشرك ونجس، فعلق الشيخ رحمه الله قائلاً: "انظر إلى حال من يجب الدين حتى مع أبيها اعتبرته نجس" (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 165).

واستنبط السحيمي رحمه الله من تحرير النبي ﷺ لبرة بنت الحارث واقتداء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بتحرير أسراهم سبباً رئيساً في دخول كثير من مشركي بني المصطلق في الإسلام (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 92). للإشارة أن دين الإسلام هو دين الرحمة والعدل والسلامة. كما أبدى السحيمي رحمه الله رأيه في صحة الجسم بمدوامة الإنسان على تقليل الطعام واعتياده على عدم الأكل إلا عند الجوع ودون زيادة الطعام بعد الشبع، ونقل كلام الأطباء حيث اتفقوا على أهم أسباب المرض هو تناول الطعام بعد الشبع بدون هضم. واستدل على ذلك برواية بعض المؤرخين حول هدايا ملك مصر للنبي ﷺ حيث قبل النبي ﷺ جميع العطايا إلا الطبيب وذكر حديث: ((نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع)) والصحيح أن هذا الحديث ليس له أصل وهو كذب موضوع على النبي ﷺ ولا يوجد في أي مصدر من كتب الرواية - فيما نعلم².

وقدّم السحيمي رحمه الله بعض المقاصد الشرعية المستنبطة من بعض العبادات المشروعة ثم انتقد أحوال المسلمين (في عصره) وأوضاعهم التي كان يرى بأنها مخالفة لمقاصد الشريعة الرفيعة، من ذلك ما يقوم بعض المسلمين عند احتفالهم بعيد الفطر والأضحى فبدلاً من شكر الله والتواصل مع المجتمع يرتكبون المعاصي والمنكرات، وفي هذا دليل على محاولة السحيمي المشاركة في إصلاح المجتمع الملايوي (محمد فضل الله السحيمي،

² وقد بحث عنه عدد من أهل العلم في مصنفات الحديث وغيرها فلم يجدوا له أصل وعلى رأسهم الشيخ العلامة بكر بن عبدالله أبوزيد وهذا الحديث ذكره صاحب السيرة الحلبية فقال (ج: 3 ص: 299) (وقد قال بعضهم إن المقوقس أرسل مع الهدية طبيبا فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم- ارجع إلى أهلك نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع)) ولكن ذلك من غير إسناد فلا فائدة في ذلك وقد وقفت على كلام للشيخ عبدالعزيز بن عبد الله بن باز -رحمه الله- في مجموع الفتاوى المجلد الثاني وسئل عن هذا الحديث فقال اظنه مر علي في احاديث بعض الوفود والله تعالى أعلم ثم وقف الباحث على كلام للعلامة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني -رحمه الله- في السلسلة الصحيحة (المجلد السابع القسم الثالث صفحة 1651 و1652) وقال (لا أصل له).

1376هـ: 78). وأمام ما كان يراه السحيمي من تدهور وضعف ينخر حال الأمة الإسلامية، وباعتباره عالم ومؤرخ كان يرى في أسباب ما حل بالمسلمين في غزاة أحد هي نفس أسباب تأخرهم وأسباب هزيمتهم وضعفهم اليوم وهي كما يلي:-

- أ. عدم التزام الجيش بأمر القائد حيث ترك معظم الرماة موقعهم على الجبل لأخذ الغنائم.
 - ب. الطمع بالأموال وحب الغنائم مع أن الغنائم ستوزع على الجيش بعد انتهاء الحرب.
- النزاع والخلاف الواقع بين الجيوش وعدم اتفاقهم على أمر القائد يؤدي إلى عواقب سلبية وخيمة. (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 30).

نقد وتحليل مرويات الكتاب

يُعد تحليل النص من خلال قرائته قراءة عميقة والإحاطة بمقاصده ومعانيه ودلالاته التي يسعى لتبليغها للمتلقي، من الأمور المهمة عند دراسة وتحليل أي مادة تاريخية كتاباً كانت أو وثائق، ومن المعلوم أن المتلقي تتفاوت القدرات القرائية لديه، من قراءة سطحية إلى قراءة عميقة، فالقراءة السطحية تشمل الحدود الظاهرة للكتاب، أما القراءة العميقة فتتجاوز تلك الحدود الظاهرة وتسعى إلى تحليل أعمق للعلامات والدلالات الواضحة والإيجابية لفهم ما بين السطور وما لم يبيته الكتاب والمؤلف صراحةً. ومن ثم فإن التحليل التاريخي للكتاب: أي إدراك المعنى وتفسيره فيما يخص الكتاب. ومن خلال هذا المبحث سيتم نقد وتحليل المادة التاريخية التي وردت في الكتاب وأهم الملاحظات السلبية والإيجابية حول الكتاب. وفيما يلي أبرز تلك الملاحظات:

1. جمع السحيمي بين المنهجين الموضوعي والحوالي في تأليف كتابه.
2. اتبع أسلوباً سهلاً وواضحاً في الكتابة مبتعداً عن المبالغة والتهويل في طرحه لموضوعات السيرة النبوية، مع التزامه في معظم الأحيان بالتسلسل الزمني المنطقي للأحداث مع ذلك يمكننا أن نلتبس بوجود بعض التناقض لديه بين الأيجاز والتركيز في عرض بعض الأحداث التاريخية، والإطالة في موضوعات أخرى، مع اختلاف في مستوى لغته ما بين البسيط والقوي.
3. اتبع السحيمي طرائق عديدة ومتنوعة في ذكر مصادر روايته التي اعتمدها واقتبس منها النصوص التاريخية أثناء تدوينه للسيرة النبوية وغلب عليه عدم التصريح بذكر اسم المصدر إلا في مواضع محدودة واكتفى بذكرها في مقدمة الكتاب.
4. استشهد بالآيات القرآنية، والاحاديث النبوية الشريفة.

- ذكر السحيمي رحمه الله اسم زوج خديجة بنت خويلد قبل النبي ﷺ بأنه "إله" ومات بعد أن أنجبت خديجة ولدًا (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 16).
5. والصحيح أن خديجة تزوجت بأبي هالة وعتيق قبل زواجها بالنبي ﷺ
6. ذكر السحيمي رحمه الله أن النبي ﷺ لم يرث شيئًا عن أبيه بعد وفاته. والصحيح أنه عندما توفي عبد الله، ترك قليلا من المال عند آمنة وهي خمسة من الإبل وناب الفيل وجارية اسمها أم أيمن، كما هو مذكور في كتاب تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام وكتاب سير أعلام النبلاء في مقدمته حول السيرة النبوية³.
7. ذكر السحيمي رحمه الله أن أول سورة نزلت بعد فتور الوحي هي سورة المدثر. (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 24). والصحيح أن أول سورة نزلت بعد فتور الوحي هي سورة الضحى.
8. انفرد السحيمي بزيادات منها الصحيح ومنها الضعيف، كما أن له شذوذاً خالف بها الصحيح مثل ما أورده في أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- عرض على الصحابة النوم في فراشه ليلة الهجرة فلم يقبل أحد منهم القيام بهذا العمل إلا علي بن أبي طالب. كما أنه ذكر أن السنة الخامسة للهجرة قد فرض فيها الحج والثابت الصحيح أن الحج قد فرض في التاسعة للهجرة.
- ذكر السحيمي رحمه الله أن المهاجرين إلى الحبشة في هجرتهم الأولى كانوا بزعامة جعفر بن أبو طالب رضي الله عنه (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 24). والثابت أن عثمان بن عفان رضي الله عنه كان على رأس المهاجرين إلى الحبشة في هجرتهم الأولى، وليس جعفر الذي تولى زعامتهم في الهجرة الثانية كما هو ثابت في كتب السيرة المعتمدة.
9. ذكر السحيمي رحمه الله أن لقب حمزة بنت عبد المطلب هو نمر الله وليس أسد الله كما هو المشهور لدى المسلمين (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 30).
10. أورد السحيمي رحمه الله أن جبريل عليه السلام نزل إلى النبي محمد ﷺ عقب حادثة الإسراء والمعراج بداية عند الفجر ليعلمه كيفية أداء الصلوات الخمس وبيان أوقاتها. والصحيح أن بداية نزول جبريل عليه السلام كانت عند الظهر وليس الصبح. والدليل على ذلك: - الحديث الذي رواه النسائي ((أن جبريل جاء إلى رسول الله ﷺ حين مالت الشمس فقال: فَمَ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ الظُّهْرَ حِينَ مَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا كَانَ فِي رِجْلِ الرَّجُلِ مِثْلُهُ جَاءَهُ لِلْعَصْرِ فَقَالَ: قُمْ يَا مُحَمَّدُ فَصَلِّ العَصْرَ، ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ جَاءَهُ فَقَالَ: فَمَ فَصَلِّ المَغْرِبَ، ففَقَامَ فَصَلَّاهَا حِينَ غَابَتِ الشَّمْسُ سِوَاءً، ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا ذَهَبَ الشَّفَقُ

³ راجع الكتاب التاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. ص 499 والكتاب سير أعلام النبلاء قسم السيرة النبوية ص 23.

جاءه فقال: قُم يا مُحَمَّدُ فصلِّ العِشاءَ فقامَ فصَلَّاهَا، ثُمَّ جَاءَهُ حِينَ سَطَعَ الفَجْرُ فِي الصُّبْحِ فَقَالَ: قُم يا مُحَمَّدُ فصلِّ، فقامَ فصلَّى الصُّبْحَ، ثُمَّ جَاءَهُ مِنَ الغَدِ حِينَ كَانَ فِي رِجْلِ الرَّجُلِ مِثْلَهُ فَقَالَ: قُم يا مُحَمَّدُ فصلِّ فقامَ فصلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ جَاءَهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ كَانَ فِي رِجْلِ مِثْلِيهِ فَقَالَ: قُم يا مُحَمَّدُ فصلِّ فقامَ فصلَّى العِصْرَ، ثُمَّ جَاءَهُ المَغْرِبَ حِينَ غَابَتِ الشَّمْسُ وَقَتًا وَاحِدًا لَمْ يَزُلْ عَنْهُ فَقَالَ: قُم فصلِّ المَغْرِبَ، ثُمَّ جَاءَهُ للعِشاءِ حِينَ ذَهَبَ ثَلَاثُ اللَّيْلِ الأوَّلُ فَقَالَ: قُم فصلِّ، فصلَّى العِشاءَ، ثُمَّ جَاءَهُ للصُّبْحِ حِينَ أَسْفَرَ جَدًّا فَقَالَ: قُم فصلِّ، فصلَّى الصُّبْحَ، فَقَالَ: مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْتٌ كُلُّهُ)) (النسائي، 2001م: رقم الحديث 526).

11. ذكر السحيمي رحمه الله عنوان: "معراج النبي ﷺ إلى بيت المقدس" وجعل الرحلة باسم المعراج مع أن القرآن نصَّ على كلمة الإسراء وهذا تقصير واضحفي العنوان فلعل الشيخ رحمه الله ركز على ذكر المعراج لأن في المعراج وردت أحكام شرعية عديدة على رأسها فرض الصلاة (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 37).

12. أورد السحيمي رحمه الله رواية غريبة عن نوم علي كرم الله وجهه على فراش النبي ﷺ ليلة خروجه ﷺ، بعد سؤاله ﷺ لأصحابه من ينام على فراشه!!! ويقول السحيمي أنه لم يجب أحد من الصحابة رضوان الله عليهم على طلب الرسول ﷺ إلا علي بن أبي طالب رضي الله عنه فنام علي كرم الله وجهه على فراش النبي ﷺ. ولا ندري من أين استقى السحيمي هذه الرواية، لأن الثابت في كتب السيرة أن الرسول ﷺ قد طلب من علي كرم الله وجهه النوم على فراشه، ولم يعرض الأمر على أصحابه (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 48-49).

13. لم يذكر السحيمي رحمه الله المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وكذا صحيفة المدينة، وهي من الأحداث المهمة في السيرة النبوية.

14. ذكر السحيمي رحمه الله رواية نادرة عن استشارة النبي ﷺ الناس لدعوتهم إلى الصلاة بعد الهجرة إلى المدينة المنورة فذكر أن من اقتراحات الصحابة رضي الله عنهم هو رفع عَلم عند وقت الصلاة وإحراق النار وطرق الألة المنبهة، بيد أن المشهور حسب ما ذكر في الحديث هو استعمال الجرس أو الناقوس ونفخ الألة مثل القرنولم يرد ذكر للعلم (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 54-55).

15. ذكر السحيمي رحمه الله أن وحشي وعده سيده بعثته إذا قتل حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه والنبي محمد ﷺ في غزوة أحد. والثابت في كتب السيرة أن خروج وحشي من مكة إلى ميدان أحد لقتل حمزة فقط.
16. قال السحيمي رحمه الله إن رسول الله ﷺ وضع الرماة على جبل أحد وهذا خلاف المعروف عند المؤرخين بأن الرماة كانوا على جبل عينين والذي عرف فيما بعد باسم جبل الرماة (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 83).
17. أورد السحيمي رحمه الله أثناء ترجمته مختصره لزيد بن حارثة وقال أنه ابن عم الرسول ﷺ. مخالفاً بذلك كل كتب التاريخ والأنساب والسير التي ذكرت بأنه كان مولى لرسول الله ﷺ. (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 111).
18. ذكر السحيمي رحمه الله أن بداية فرض الحج كانت في السنة الخامسة من الهجرة (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 112). وقد اعتمد في ذلك على كتاب نور اليقين للشيخ محمد الحضري. ومن المتفق عليه أن الحج فرض في السنة التاسعة من الهجرة⁴ (محمد حضري، 1993: 213).
19. ذهب السحيمي رحمه الله إلى أن من بين ما اتفق عليه النبي ﷺ وقريش في صلح الحديبية هو وضع الحرب لمدة أربع سنوات. معتمداً في ذلك على ما ذكره صاحب كتاب نور اليقين للشيخ محمد الحضري. (محمد حضري، 1993: 213). والمشهور أنها 10 سنوات.
20. ذكر السحيمي رحمه الله أنه لما رأت قريش من ازدياد قوة المسلمين بعد صلح الحديبية، طلبوا تغيير بل إبطال بعض بنود ذلك الصلح بإرسال جماعة منهم لاستشارة النبي ﷺ ثم أضاف الشيخ رحمه الله أن الرسول ﷺ قد قبل ذلك الطلب. وهذا كما يرى الباحث، أمر خالف فيه السحيمي كتب السيرة المعتمدة. وقد اعتمد السحيمي في روايته هذه على ما ذكره صاحب كتاب نور اليقين للشيخ محمد الحضري رحمه الله (محمد حضري، 1993: 121).
21. استخدم السحيمي رحمه الله حرف ص بعد اسم النبي ﷺ وهو ما يُعرف بالنحت، وقد حرّم العلماء هذا النوع من النحت.
22. رغم محاولة المؤلف وضع جداول شملت الأخطاء المطبعية التي وردت في الكتاب إلا أن بالكتاب أخطاء مطبعية كثيرة خاصة التي تتعلق بأسماء الأشخاص والمواضع.

⁴ هناك من يرى أن الحج قد فرض في السنة الخامسة أو السادسة لكن العلماء المحققين ذكروا أنه في السنة التاسعة.

23. ذكر السحيمي أن حول الكعبة 260 صنماً والثابت أنها 360 صنماً. ولم يصحح المؤلف ذلك الخطأ في قائمة الأخطاء التي وضعها في أول الكتاب.

أسلوبه

اتسم أسلوب السحيمي في كتابه تاريخ الإسلام بالسهولة والوضوح في عرض الأحداث التاريخية مستعملاً ألفاظاً ومصطلحات يفهمها العامة، وقد تميز أسلوبه بالاختصار في ذكر بعض الروايات التاريخية في بعض الأحيان، وتميز أسلوبه في أحياناً أخرى بالاطالة في سرد الأحداث التاريخية، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في موضوع رسائل الرسول ﷺ إلى زعماء وملوك العالم.

كما يتميز السحيمي رحمه الله عند ذكر الحوادث التاريخية بذكر أسباب حدوثها والحكمة منها. وعني السحيمي رحمه الله عناية واضحة بإيراد الآيات القرآنية التي كانت بعض الأحداث والوقائع سبباً في نزولها، كما استشهد بالآيات القرآنية في دعم أحداث السيرة النبوية وتفسيرها، واستشهد أيضاً بالأحاديث النبوية في أكثر من موضع، حيث بلغ مجموع تلك الأحاديث النبوية 17 حديثاً.

ولم يغفل السحيمي رحمه الله أثناء كتابته وقائع السيرة النبوية أن يكتب ما اتصل بها من روايات وقصص، ولا سيما تلك التي لها علاقة مباشرة بشخص الرسول ﷺ.

ويتضح من خلال قراءة الكتاب وتتبع أسلوبه أنه لم يكتب بأسلوب أدبي بليغ لكنه يتمشى مع الكتابة التاريخية، فقد استخدم أسلوب الكتابة العادية، الذي يجري فيه القلم على سجيته بلا تكلف، واستعمل بعض المفردات والألفاظ والاصطلاحات الشائعة في عصره. مثل ما فعله في بيان من هم المهاجرون ومن هم الأنصار (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 51).

مصادره

اعتمد الشيخ السحيمي لكتابة تاريخ الإسلام على المصادر التالية منها:-

1. القرآن الكريم.
2. كتب الأحاديث.
3. كتاب نور اليقين في سيرة سيد المرسلين للشيخ خضري المدرس بمدرسة القضاء الشرعي في مصر.
4. السيرة النبوية والآثار الحمديّة للشيخ السيد أحمد دهلان المفتي للمذهب الشافعي بمكة.
5. دروس التاريخ الإسلامي للشيخ محي الدين الخياط من بيروت.
6. تحفة الأنام مختصر تاريخ الإسلام للشيخ عبد الباسط الفخوري مفتي بيروت.
7. تفسير المنير للشيخ النووي البنّين.

8. تفسير البيضاوي باللغة الملايوية للشيخ الفنسوري.
9. حاشية إعانة الطالبين للعلامة أبي بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد السيد محمد شطا الدمياطي (محمد فضل الله السحيمي، 1376هـ: 5).

الخلاصة

تناول هذه المقالة التعريف بالكتاب، وعنوانه، وسبب تأليفه، وسنة تأليفه وطبعاته المختلفة، وأهميته، وعناصره ومحتوياته. كما تضمن دراسة تحليلية لمنهجه وأسلوبه. وقد تبين من خلال هذا الفصل أن كتاب تاريخ الإسلام للسحيمي رحمه الله قد تفرد باضافة بعض الموضوعات الجديدة لكتب السيرة النبوية على غير عادة المؤرخين وكتب السيرة منها: ماهية التاريخ، مصادر التاريخ، بداية التاريخ، معرفة خلق الإنسان، أقسام التاريخ، القرون (الأزمنة)، الأجناس البشرية.

كما أن الكتاب قد شمل جل موضوعات السيرة النبوية، وحاول السحيمي رحمه الله من خلال ما اتبعه من مناهج علمية قائمة على الاختصار والتحليل والنقد تقديم معلومات تاريخية بعيدة عن الخرافات والبدع التي كانت منتشرة في مؤلفات السيرة ببلاد الملايو، مراعيًا التسلسل الزمني لأحداث السيرة، والرد على بعض الشبهات التي أثبتت حول بعض أحداث السيرة النبوية، مبيّنًا حقيقة الشبهة والرد عليها بأسلوب علمي دقيق، معتمداً في ذلك على عدد من المصادر والمراجع في مقدمتها القرآن الكريم والحديث النبوي، ثم مؤلفات تفسير القرآن، يليها كتب السيرة والتاريخ والفقهاء، ثم كتب الفلك.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحمد شكري غزالي سراج عثمان الكلنجي. 2011م. سيرة ذاتية للشيخ محمد بن عبد الله السحيمي وكتبه وادعاؤه بأنه هو الإمام المهدي. مجلة أعلام علماء ولاية سلاڠجور. قسم الأدب والفكر الإسلامي. الكلية الجامعية الإسلامية العالمية سلاڠجور. بانجي: سلاڠجور. ص. 228-276.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة. ج. 2.
- عبد الرحمن بن محمد مشهور. 1984م. شمس الظهيرة في نسب أهل البيت من بني علوي فروع فاطمة الزهراء وأمير المؤمنين علي رضي الله عنه. جدة: المملكة العربية السعودية.

السحيمي، محمد فضل الله. 1376هـ. كتاب تاريخ الإسلام في ذكر سيرة سيد الأنام. سنغافورة: مطبعة
الأحمدية. د.ط.

محمد الخضرى. 1993م. نور اليقين. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

النسائي، أحمد بن علي بن شعيب. 2001م. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج. 1.

Mustaffa Suhaimi. 1998. *Fadhlullah Suhaimi* (Based on Ni'mah Hj Ismail Umar's Thesis).
Kuala Lumpur: Lian Yew Press Sdn Bhd. p.2.

Ni'mah bt Haji Ismail. 1994. *The Life and Thought of Shaykh Muhammad Fadlullah
Suhaimi*. (M.A Thesis) University of Edinburgh. p.p 6-18.

مَظَاهِرُ "التَّيْسِيرِ" فِي السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ "العِبَادَاتِ" نَمُودَجًا

د. سيد عبد الماجد العُورِي

كلية دراسات القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

E - Mail: samghouri@usim.edu.my

ملخّص البحث:

إنّ دين "الإسلام" دينٌ يُسَرُّ، وشريعته العزّاءُ شريعةٌ تيسيرٌ وسهولةٌ، جاءت بالتخفيف ورفعِ الحرجِ والمشقة عن النَّاسِ، وهذا الأمرُ قد راعته الشريعةُ مراعاةً خاصّةً في جميع أحكامها ولا سيما فيما يختصّ بالعبادات، وإذا خرّجَ أيُّ حُكْمٍ من أحكام الشريعة عن التيسير إلى التعسير، ومن التبشير إلى التنفير، ومن اليسر إلى المشقة؛ فهو ليس من الدّين في شيءٍ. ولقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم بالحنيفية السمحة السهلة، وأكد - عليه الصلاة والسلام - لأصحابه أيضاً بأنهم بُعثوا مُيسرين ولم يُبعثوا مُعسرين، فأمر لهم بالتيسير وعدم التعسير عند دلالة النَّاسِ وإرشادهم في أمور الدّين وأحكامه...، وكلُّ ذلك إنّ دَلَّ على شيءٍ فإنما يدلُّ على أنّ أصل هذا الدّين القِيم قائمٌ على اليسر وعدم المشقة. ولقد وردت في الأحاديث النبوية والآثار الشريفة نصوصٌ كثيرةٌ في تيسير أحكام العبادات، وهذا البحث يتناول بعض أهمّ مظاهر تيسير السُّنَّة النبوية المطهرة في العبادات دون غيرها.

الكلمات الافتتاحية: اليسر؛ التيسير؛ السُّنَّة النبوية؛ المَظَاهِر؛ العبادات.

المقدمة:

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف مرسله، وخاتم أنبيائه محمد المصطفى المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى أصحابه العزّ الميامين، وعلى آله البررة الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان لهم ودعا بدعوتهم إلى يوم الدّين.

أمّا بعد: فإنّ "الإسلام" دينٌ عالميٌّ، صالحٌ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، نزل لجميع الفئات والأزمان، ومن أهمّ خصائص هذا الدّين أنه يتيسر بالشمولية والسعة الكبيرة واليسر ورفع الحرج وعدم المشقة، تلك الصفات التي تُرافق الكثير من العبادات والفرائض في هذا الدّين، فقد شرع الله - سبحانه وتعالى - على لسان نبيه محمد - عليه الصلاة والسلام - اليسر في كثيرٍ من تلك العبادات والفرائض، مراعاةً لضعف المؤمنين، وكثرة أعبائهم، وتعدّد مشاغلهم، وضغط الحياة ومتطلباتها عليهم، فيجب عليهم التّعامل مع منهج اليسر في الدّين كما أَرادَه ربُّ العالمين، وكما هدانا إليه رسوله - عليه الصلاة والسلام - من خلال سنّته الشريفة التي هي المصدر الثاني

للتشريع الإسلامي، فإننا نجد فيه التيسير ورفع الحرج والمشقة عن الناس من السمات البارزة فيه، وكيف لا، فقد كان من هدي النبي صلى الله عليه وسلم أنه ما حيز بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فعن عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - أنها قالت: "ما حيز رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإذا كان إثماً؛ كان أبعد الناس منه"¹.

وقد تناولت في هذا البحث بعض أهم مظاهر التيسير في الأحكام والعبادات في ضوء ما ورد في ذلك في السنة النبوية الشريفة، ووزعت محتويات البحث على مبحثين، وعرضت في أولهما تعريف "التيسير" لغةً واصطلاحاً ثم عرّجت على فوائده، ثم ركزت في المبحث الثاني على بيان أهم مظاهر التيسير في السنة في العبادات. ثم ختمت البحث بخاتمة مختصرة تحتوي على أهم النتائج والتوصيات. أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا المجهود العلمي المتواضع، ويكتب له القبول الحسن، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول: تعريف "التيسير" في اللغة والاصطلاح وفوائده:

المطلب الأول: تعريف "التيسير" لغةً واصطلاحاً:

(أ) في اللغة: "التيسير" مصدرٌ "يسر يسير"، ومعناه: التسهيل، يُقال: "فلان يسر الأمر": إذا سهله ولم يعسره، سواء على نفسه أم على غيره، وهو مأخوذٌ من اليسر، ومعناه: اللين والانقياد. وضده: العسر والمشقة. وأصل الكلمة يدل على انفتاح شيءٍ وخفته. ومن معاني التيسير أيضاً: التهيئة والإعداد، يُقال: "يسرته لعملي ما"؛ أي: هيئته وأعدته له. وهو يأتي أيضاً بمعنى: التخفيف والتبسيط والتوسعة².

(ب) وفي الاصطلاح: يُطلق "التيسير" على: التخفيف على المكلفين برفع المشقة عنهم ليتمكّنوا من القيام بالأحكام الشرعية دون عسرٍ أو حرج³.

ويدخل تحت هذا المسمى: "السماحة"، و"السعة"، و"رفع الحرج"، و"رفع المشقة"، وغيرها من المصطلحات التي تحمل المدلول نفسه⁴.

المطلب الثاني: فوائد "اليسر" في الدين:

¹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الأدب، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يسروا ولا تعسروا»، برقم: (5775). ومسلم في الصحيح، كتاب: الفضائل، باب: مبادئه للأئمة... برقم: (2372).

² انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (6/155)، وابن منظور، لسان العرب، (4/564).

³ انظر: "موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم": (4/1400).

⁴ انظر للتفصيل: الصغير محمد بن محمد فالح، اليسر والسماحة في الإسلام.

"اليُسْرُ" أبرزُ سمات الإسلام، وهو يتجلى في عقائده، وعباداته، ومعاملاته، وأخلاقه. كما أنه يُعتبر مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة الإسلامية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقال جلَّ شأنه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 5]، وقال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ، وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) [النساء: 28]؛ فإنَّ هذه الآيات تبين لنا بجلاء رُوعَةَ هذا الدِّينِ وبُسْرَهُ، ولُطْفَ الْمَوْلَى - عَزَّ وَجَلَّ - بعباده، وكما أنَّها ترسِّمُ المنهجَ الأسمى، والطريقَ الأزكى لِحِمْلَةِ هذه الشريعة وسَدَنَتِهَا.

وأما فوائدُ "اليُسْرِ" فمن أهمِّها: أنه يُعِينُ الْإِنْسَانَ بِالْقِيَامِ بأوامر الله تعالى كاملةً، والمُداوِمَةَ على الأمر، والقُدْرَةَ على الاستمرار، وعدم الانقطاع، ولأجل هذا فإنَّ جميع العبادات والأحكام في الشريعة الإسلامية بُنِيَتْ على السَّماحةِ واليُسْرِ ورفعِ الحرجِ والمشقَّةِ عن المُكَلَّفِينَ.

المطلب الثالث: التأكيد في العمل بالرخص الشرعية:

إنَّ مِنَ الْيُسْرِ والسَّماحةِ في هذا الدِّينِ: أَنَّ اللَّهَ - تبارك وتعالى - خَفَّفَ عن عباده المؤمنين عند مظنة المشقَّةِ العارضةِ عليهم⁵، فالأحكام التي ينشأ عن تطبيقها مشقَّةٌ على المُكَلَّفِ في نفسه أو ماله، فإنَّ الشريعة ترخص له وتخفف عنه بما يقع تحت قُدْرَتِهِ دون عُسرٍ أو إحراج⁶، وجميع هذه الرخص الشرعية وتخفيفاتها متفرعة عن قاعدة فقهيَّةٍ معروفةٍ: "المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ"⁷، وعليها يتخرَّج جميع رخص الشَّرْعِ وتخفيفاته. وقد أكَّد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للمؤمنين أن يأتوا رخص الإسلام كما يأتون بالعزائم، فقال: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رِخْصُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ»⁸.

ولكن لا يُقصد بأخذ الرخص الشرعية تتبُّع رخص المذاهب الفقهيَّةِ وأقوال الأئمَّةِ والعلماء، واختيار الأسهل منها؛ بل المراد بأخذ الرخص التي جاء الدليل الشرعي بالترخيص فيها.

المبحث الثاني: مظاهر التيسير في السنة النبوية في العبادات والفرائض:

⁵ انظر: العويد عبد العزيز، المشقة على النفس الصادرة من ذات المكلف، ص: 19، 23.

⁶ انظر: عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهيَّة، ص: 191.

⁷ انظر: السعدي عبد الرحمن، القواعد والأصول الجامعة، ص: 19.

⁸ أخرجه ابن حبان في الصحيح، كتاب: البر والإحسان، باب: ما جاء في الطاعات وثوابها، برقم: (355)، وهو حديث صحيح.

إِنَّ مَظَاهِرَ "التَّيْسِيرِ" فِي سُنَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِي سِيرَتِهِ الْمُبَارَكَةِ كَثِيرَةٌ وَمَتَنُوعَةٌ، وَهِيَ تَشْمَلُ الْكَثِيرَ مِنْ جَوَانِبِ الْعِبَادَاتِ وَالْفَرَائِضِ وَشُؤُونَ الْحَيَاةِ، وَسَأَكْتَفِي فِي هَذَا الْمَبْحَثِ بِالْبَحْثِ وَالْحَدِيثِ عَمَّا وَرَدَ فِي السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَالْآثَارِ فِي تَيْسِيرِ كَيْفِيَّةِ آدَاءِ الْعِبَادَاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْحَجِّ.

المطلب الأول: التيسير في الصلاة:

إِنَّ لِلصَّلَاةِ مَكَانَةً عَظِيمَةً فِي الْإِسْلَامِ، لِذَلِكَ وَصِفَتْ بِعِمَادِ الدِّينِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - فِي آيَاتٍ كَثِيرَةٍ مِنْ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ بِإِقَامَةِ الصَّلَوَاتِ الْحَمْسِ وَالْحِفَاظَةِ عَلَيْهَا، وَقَالَ: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) [البقرة:43]، وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِعَظَمِ شَأْنِهَا وَكَوْنِهَا عَمُودَ الْإِسْلَامِ، كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ، وَذُرْوَةُ سِنَامِهِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»⁹.

فَقَدْ اتَّسَمَتِ السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ بِالتَّيْسِيرِ وَالتَّخْفِيفِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْعِبَادَاتِ مُرَاعَاةً لظُرُوفِ الْإِنْسَانِ مِنَ الْمَرَضِ أَوْ السَّفَرِ وَغَيْرِهِمَا، وَتَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِمَا يَتَحَمَّلُهُ مِنْ مَشَاقِّ جَسَدِيَّةٍ وَنَفْسِيَّةٍ فِيهِمَا، وَمِنْ تِلْكَ الْعِبَادَاتِ "الصَّلَاةُ"، الَّتِي شَرَعَ اللَّهُ فِيهَا بَعْضَ الرُّخْصِ، كَمَا تَدُلُّ عَلَيْهَا الْأَحَادِيثُ النَّبَوِيَّةُ وَالْآثَارُ الشَّرِيفَةُ الَّتِي أَذْكَرُهَا فِيهَا بِأَيِّ تَحْتَ الْعَنَاوِينِ الْمَوْضُوعِيَّةِ:

(أ) التيسير في الصلاة والتخفيف فيها من خمسين إلى خمس:

فُرِضَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ خَمْسِينَ وَقْتًا، ثُمَّ جُعِلَتْ فِي خَمْسِ أَوْقَاتٍ، وَالَّتِي تَعَدِلُ فِي أَجْرِهَا الْخَمْسِينَ، كَمَا جَاءَ فِي قِصَّةِ الْإِسْرَاءِ الَّتِي رَوَاهَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِيهَا: «فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً»، قَالَ: «فَرَجَعْتُ بِذَلِكَ حَتَّى أَمَرَ بِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ»، فَقَالَ مُوسَى: "مَاذَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلَيَّ أُمَّتِكَ؟"، قَالَ: «قُلْتُ: فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسِينَ صَلَاةً»، قَالَ لِي مُوسَى: "فَرَاغِ رَبُّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ". قَالَ: «فَرَاغْتُ رَبِّي فَوَضَعَ عَنِّي شَطْرَهَا». قَالَ: «فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخْبَرْتُهُ»، قَالَ: "رَاجِعِ رَبُّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ"، قَالَ: «فَرَاغْتُ رَبِّي»، فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ، لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ. قَالَ: «فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى»، فَقَالَ: "رَاجِعِ رَبُّكَ"، فَقُلْتُ: «قَدْ اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَبِّي»، قَالَ: «تَمَّ أَنْطَلَقَ بِي جَبْرِيْلُ، حَتَّى نَأْتِي سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى، فَعَشِيَهَا أَلْوَانٌ لَا أَدْرِي مَا هِيَ»، قَالَ: «تَمَّ أَدْخَلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا جَنَابِدُ اللَّوْلُؤِ وَإِذَا تُرَابُهَا الْمَسْكُ»¹⁰.

⁹ أخرجه الترمذي في السنن، أبواب الإيمان، باب: ما جاء في حرمة الصلاة، برقم: (2616)، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، وقال: "هذا حديث حسن صحيح".

¹⁰ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات...، برقم: (163).

ومفادُ هذا الحديث: أن الله - تبارك وتعالى - قد خفف عن هذه الأمة تسعين بالمئة من العبادة المفروضة عليها دون أن يتقص من أجرها شيئاً، رحمةً بها وشفقةً عليها، حتى لا يُلَاقِي نبيُّنا محمد - عليه الصلاة والسلام - من أمته ما قد لاقاه موسى - عليه السلام - من قومه "بني إسرائيل" من العناء والأذى والعصيان¹¹.

(ب) التخفيف من شروط الصلاة:

كانت من شروط الصلاة في الأمم السابقة أن تُؤدَى في الأماكن المخصصة كالكنائس والبيع فقط، ومن جملة ما أعطى الله - عزَّ وجلَّ - لنبيِّنا محمد صلى الله عليه وسلم التخفيف من شرط أداء الصلاة، فشرعت الصلاة لأُمَّته في أيِّ مكانٍ طاهرٍ على وجه الأرض، فهذه من خصائص الأمة المحمدية التي تميَّزت بها عن الأمم السابقة، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أُعْطِيَتْ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَعَامِلُ وَمَنْ تَحَلَّى لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيَتْ الشَّفَاعَةُ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»¹².

فمعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا» أي: موضع السُّجُودِ، فلا يختص السُّجُودُ منها بموضعٍ دون غيره، فأبيحت لأُمَّته - عليه الصلاة والسلام - الصلاة في كلِّ موضعٍ، إلا فيما تيقنوا نجاسته، بخلاف الأمم السابقة التي أُبيحت لهم الصَّلوات في أماكن مخصوصة كالبيع والصوامع، كما قال صلى الله عليه وسلم: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا، أَيْنَمَا أَدْرَكْتَنِي الصَّلَاةُ؛ تَمَسَّحْتُ وَصَلَّيْتُ. وَكَانَ مَنْ قَبْلِي يُعْظَمُونَ ذَلِكَ، إِنَّمَا كَانُوا يُصَلُّونَ فِي كَنَائِسِهِمْ وَيَبْعِهِمْ»¹³.

فلا شك أن هذه الخصوصية إحدى أهم التيسيرات على هذه الأمة رحمةً بها من الشارع، ورفعاً عنها الحرج والمشقة.

(ج) التيسير في تأخير صلاة الظهر عن أول وقتها في شدة الحر:

شرع النبي صلى الله عليه وسلم الإبراد بالظُّهر في شدة الحر، وبذلك قد دفع مشقة كبيرة عن المسلمين الذين عاشوا في بيئة صحراوية شديدة الحرارة، حيث كانوا يعانون حرارة الشمس في سبيل الوصول إلى المسجد، والصلاة

¹¹ انظر: الغوري سيد عبد الماجد، مبادئ التعامل مع السنة النبوية، ص: 82، 83.

¹² أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: التيمم، باب: مقدمة كتاب التيمم، برقم: (335)، ومسلم في الصحيح، كتاب: المساجد، مقدمة كتاب المساجد، برقم: (521).

¹³ أخرجه أحمد في المسند، (639/11)، برقم: (7068)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وهو حديث صحيح، قال نور الدين الهيثمي: "رجاله ثقات"، (انظر: الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 667/10، برقم: 18486).

جماعةً فيه، وخاصةً في منتصف النَّهَارِ وَالشَّمْسُ فِي كَبَدِ السَّمَاءِ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ»¹⁴؛ وَفِي رَوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «شِدَّةُ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، فَإِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ»¹⁵.

وهذا الحديث يُفيد مشروعية الإبراد بالظُّهْرِ عند اشتداد الحرِّ، وقد استَحَبَّ الإبرادَ جمهورُ العلماء في البلد الحارِّ¹⁶.

(د) التَّيْسِيرُ فِي قَصْرِ الصَّلَاةِ فِي حَالِ السَّفَرِ:

إِنَّ السَّفَرَ لَا يَخْلُو مِنَ الْمَشَاقِقِ الْجَسَدِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ مِنْ مُقَاسَاةِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ، وَالسُّرَى وَالْخَوْفِ، وَمُفَارَقَةِ الْأَهْلِ وَالْأَصْحَابِ، وَحُشُونَةِ الْعَيْشِ، وَتَرْكِ الْمَأْلُوفِ¹⁷.

ولهذه المشاقِّ رَخَّصَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لِلْمُصَلِّيِّ فِي حَالِ سَفَرِهِ أَنْ يَقْصِرَ الصَّلَاةَ الرُّبَاعِيَّةَ - الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْعِشَاءَ - فَقَالَ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾. [النساء: 101].

كما ثَبَّتَتْ هَذِهِ الرَّخْصَةُ بَعْدَةَ أَحَادِيثَ، مِنْهَا مَا رَوَتْهُ عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ: "قَدْ فُرِضَتْ الصَّلَاةُ رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ بِمَكَّةَ، فَلَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ؛ زَادَ مَعَ كُلِّ رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ إِلَّا الْمَغْرِبَ، فَإِنَّهَا وَتُرُّ النَّهَارَ، وَصَلَاةَ الْفَجْرِ لَطُولَ قَرَاءَتِهَا، - وَقَالَ - وَكَانَ إِذَا سَافَرَ صَلَّى الصَّلَاةَ الْأُولَى"¹⁸، وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا، وَصَلَّيْتُ مَعَهُ الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكَعَتَيْنِ"¹⁹.

فَتَيْسِيرًا لِلْمُسَافِرِ، شَرَعَ اللَّهُ - عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ أَوْ فَعَلَهُ - صَلَاةَ الْإِتْمَامِ فِي الْحَضَرِ وَصَلَاةَ الْقَصْرِ فِي السَّفَرِ، بَحِثْ لَا يَقِلُّ أَجْرُ الصَّلَاةِ الْمَقْصُورَةِ فِي السَّفَرِ عَنْ أَجْرِ الصَّلَاةِ التَّامَّةِ فِيهِ أَوْ فِي الْحَضَرِ.

(هـ) التَّيْسِيرُ فِي الْجَمْعِ فِي الصَّلَوَاتِ فِي السَّفَرِ:

¹⁴ أخرجه الترمذي في السنن، أبواب: الصَّلَاةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَاب: مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، بِرَقْم: (157)، وَقَالَ: "حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ".

¹⁵ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: مواقيت الصَّلَاةِ، بَاب: الإبراد بالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، بِرَقْم: (535)، وَمُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ، كِتَاب: الْمَسَاجِدِ، بَاب: اسْتِحْبَابُ الإبرادِ بِالظُّهْرِ، بِرَقْم: (616).

¹⁶ انظر: النووي يحيى بن شرف أبي زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (119/5).

¹⁷ انظر: المرجع السابق: (705/13).

¹⁸ أخرجه الإمام أحمد في المسند: (167/43)، بِرَقْم: (26042).

¹⁹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، بَاب: صلاة المسافرين وقصرها، بِرَقْم: (1162).

شَرَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجُمُعَ فِي الصَّلَوَاتِ فِي السَّفَرِ، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "خرجنا مع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من المدينة إلى مكة، فكان يصلي ركعتين ركعتين، حتى رجعنا إلى المدينة...".²⁰ كذلك أجاز - عليه الصلاة والسلام - الجمع بين المغرب والعشاء في السفر، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: "رأيت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا أعجله السير في السفر؛ يؤخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء"²¹، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يجمع بين هاتين الصلاتين في السفر، يعني: المغرب والعشاء"²².

فأفادت هذه الأحاديث أنه من سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جواز الجمع بين المغرب والعشاء في السفر وفي الجمع وغير ذلك عند وجود مستوي شرعي، حيث إن صلاة المغرب تُجمع مع صلاة العشاء جمع تأخير، كما تُجمع صلاة العشاء مع صلاة المغرب جمع تقديم، إلا أن صلاة المغرب لا تُقصر ركعتين في السفر، وإنما تُصلى ثلاث ركعات.

(و) التخفيف من السنن الرواتب في السفر:

لم يكن تيسير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقتصرًا فقط على القصر والجمع في الصلوات المفروضة في حق المسافرين، بل شمل تيسيره - عليه الصلاة والسلام - السنن الرواتب أيضاً، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: "صحبت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في السفر فلم يزيد على ركعتين حتى قبضه الله..."²³.
يعني: ما كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصلي في السفر السنن الرواتب قبل الصلاة المفروضة وبعدها، بل كان يكتفي بصلاة المفروضة ركعتين حتى توفاه الله تعالى.

(ز) التيسير في أداء الصلاة النافلة على الرّاحلة على آية جهة كانت:

²⁰ أخرجه البخاري في الصحيح، أبواب: تقصير الصلاة، باب: ما جاء في التقصير وكم يقيم حتى يقصر، برقم: (1081).

²¹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: تقصير الصلاة، باب: هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب والعشاء، برقم: (1034).

²² أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: تقصير الصلاة، باب: هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب والعشاء، برقم: (1035).

²³ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها، برقم: (689).

يسر النبي صلى الله عليه وسلم في أداء صلاة النافلة على الرّاحلة على أية جهة كانت، للذي يصعب عليه أحياناً استقبال القبلة إذا رغّب في الصلاة النافلة حال سفره وهو راكب على الرّاحلة، فعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - أنّ النبي صلى الله عليه وسلم: "كان يصلي التطوع وهو راكب في غير القبلة"²⁴.

وكان عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - يصلي في السفر على راحلته أينما توجهت، فيومي، ويذكر: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله"²⁵.

وقد اتفق الفقهاء على أنه يجوز للمسافر صلاة النفل على الرّاحلة حيثما توجهت به²⁶، لكن ذلك مشروط بأن تكون صلاة نافلة، وأن يكون ذلك في السفر. وعليه فمن أراد أن يصلي النوافل كالضحى وهو مسافر وراكب في سبّارة أو حافلة أو قطار أو طائرة؛ فله أن يصلي بالإيماء في أي اتجاه سار مركبه، يومي في ركوعه وسجوده.

(ح) التيسير في أداء الصلاة قاعداً ومضطجعاً وبالإيماء عند المرض:

شرع النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة للمريض قاعداً ومضطجعاً، وبالإيماء على قدر الاستطاعة، فعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: «صلى قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»²⁷، ثم بين - عليه الصلاة والسلام - أجر الصلاة في تلك الهيئات فقال: «من صلى قائماً فهو أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعداً»²⁸. قال الإمام البخاري: "نائماً: عندي: مضطجعاً ها هنا".

(ط) التيسير في سجود السهو في الصلاة إذا وقع الشك للإمام أو المصلي بزيادة أو نقصان فيها:

شرع النبي صلى الله عليه وسلم سجود السهو في الصلاة إذا وقع الشك للإمام أو المصلي بزيادة أو نقصان فيها، فأمره أن يسجد سجود السهو قبل التسليم أو بعده، بدلاً عن إعادة الصلاة كاملة، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا شك أحدكم في صلاته؛ فليتحرك الصواب فليتيم عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدين»²⁹.

(ي) التخفيف من الصلاة مراعاةً لذي الحاجة:

²⁴ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: تقصير الصلاة، باب: صلاة التطوع على الدابة وحيثما توجهت به، برقم: (1043).

²⁵ أخرجه البخاري في الصحيح، أبواب: تقصير الصلاة، باب: الإيماء على الدابة، برقم: (1096).

²⁶ انظر: "الموسوعة الفقهية": (27 / 228).

²⁷ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: تقصير الصلاة، باب: إذا لم يُطق قاعداً صلى على جنب، برقم: (1117).

²⁸ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: تقصير الصلاة، باب: صلاة القاعد بالإيماء، برقم: (1116).

²⁹ أخرجه البخاري في الصحيح، أبواب: القبلة، باب: التوجه نحو القبلة حيث كان، برقم: (401).

يَسَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آدَاءِ الصَّلَاةِ مِرَاعَاةً لِدُنَى الْحَاجَةِ، وَنَهَى عَنِ الْإِطَالَةِ فِيهَا فِي حَالَاتٍ خَاصَّةٍ، فَقَالَ: «إِنِّي لِأَقُومُ فِي الصَّلَاةِ أُرِيدُ أَنْ أُطَوِّلَ فِيهَا، فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ، فَأَجْتَوِّزُ فِي صَلَاتِي، كَرَاهِيَةً أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّهِ»³⁰.

وجاء رجلٌ إليه فقال: "والله يا رسول الله! إنني لأتأخَّرُ عَنِ الصَّلَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلَانٍ، مِمَّا يُطِيلُ بِنَا". فما غَضِبَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوْعِظَةٍ أَشَدَّ غَضَبًا مِنْهُ يَوْمَئِذٍ. ثم قال: «إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفِرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلَيَتَجَوَّزُوا؛ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ، وَالْكَبِيرَ، وَذَا الْحَاجَةِ»³¹.

وعلى الرَّغْمِ مِنْ حُبِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِإِطَالَتِهِ صَلَاتِهِ، إِلَّا أَنَّهُ قَدَّمَ مَصْلَحَةَ النَّاسِ الْعَامَّةِ عَلَى مَصْلَحَتِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْخَاصَّةِ، فَنَهَى عَنِ الْإِطَالَةِ فِي صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ خَشْيَةً أَنْ يَشُقَّ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمَأْمُومِينَ، فَلَعَلَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ أَوْ الْعَامِلَ أَوْ الْحَامِلَ أَوْ الصَّغِيرَ³².

هذه بعضُ أُبْرَزِ مَظَاهِرِ تَبْيِيسِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ فِي مُخْتَلَفِ فَرَائِضِ الصَّلَاةِ وَأَحْكَامِهَا.

المطلب الثاني: التيسير في الصيام:

صِيَامُ "رَمَضَانَ" فَرَضٌ وَاجِبٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، وَوَكُنَّ مِنْ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ، وَهُوَ يَعْنِي: الْإِمْسَاكُ عَنِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، وَعَنْ جَمِيعِ الْمَعَانِي الْجَنْسِيَّةِ وَالْآثَامِ، مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كَمَا قَالَ رَسُولُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا؛ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»³³.

وقد جَرَى يُسَّرُ الْإِسْلَامِ فِي جَمِيعِ عِبَادَاتِهِ الْمَفْرُوضَةِ وَتَكَالِيفِهِ التَّشْرِيعِيَّةِ، وَكَذَلِكَ يَثْمَلُ الْيُسْرُ "الصِّيَامَ" أَيْضًا بِاعْتِبَارِهِ عِبَادَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى الْأَصْحَاءِ الْمُقِيمِينَ الْقَادِرِينَ عَلَيْهِ بِلا ضَرَرٍ يَلْحَقُهُمْ وَلَا مَشَقَّةٍ تُرْهِقُهُمْ، فَهَوْلَاءُ يَجِبُ عَلَيْهِمْ صِيَامُ هَذَا الشَّهْرِ بِكَامِلِهِ، أَمَّا بِالنِّسْبَةِ لِلْمَرَضَى وَالْمَسَافِرِينَ فَيُبَاحُ لَهُمُ الْإِفْطَارُ، وَعَلَيْهِمْ قَضَاءُ مَا أَفْطَرُوا فِي أَيَّامٍ أُخْرَى، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) [البقرة: 184].

وقد يَسَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصِّيَامِ وَالْقِيَامِ، حَيْثُ لَمْ يَأْمُرِ الْمُسْلِمِينَ بِالْوِصَالِ فِيهِ، فَقَالَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصُومَ النَّهَارَ وَيَقُومَ اللَّيْلَ: «صُمْ وَأَفْطِرْ، وَتَمِّمْ، فَإِنَّ لِحَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِرُؤُوجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِرُؤُوكَ عَلَيْكَ حَقًّا»³⁴.

³⁰ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الأذان، باب: من أخصف الصلاة عند بكاء الصبي، برقم: (707).

³¹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الجماعة والإمامة، باب: تخفيف الإمام في القيام والركوع وإتمام السجود، برقم: (702)، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

³² الأشرقي هيفاء عبد العزيز، الشرح الموضوعي للحديث الشريف، ص: 262.

³³ أخرجه الإمام البخاري في الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: صوم رمضان احتساباً، برقم: (38).

³⁴ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الصوم، باب: حق الجسم في الصوم، برقم: (1975)، عن عبد الله بن عمرو، رضي الله عنهما.

وقال - عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ - للذين لاحظَ فيهم الجُنُوحَ إلى الإفراط والتفريط في الصِّيَامِ والقِيَامِ: «أَمَّا وَاللَّهِ! إِنِّي لِأَحْشَاكُمُ لِلَّهِ وَأَتَقَاكُمُ لَهُ، لِكَيْتِي أَصُومُ، وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي، وَأُزْقِدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»³⁵.

وقد شرع الله تعالى بعض الرخص في الصيام على لسان نبيه محمد عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، كما تدل على ذلك الأحاديث والآثار التي أسوقها فيما يأتي تحت العناوين الفرعية:

(أ) التَّيْسِيرُ فِي الصِّيَامِ لِأَصْحَابِ الْأَعْدَارِ:

شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم الفطر في صيام رَمَضَانَ للمريض والمُسَافِرِ، والحُبْلَى والمرضع، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "أَعَارَتْ عَلَيْنَا حَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فوجدته يتعدى، فقال: «اذن فكل»، فقلت: إني صائم، فقال: «اذن، أحديثك عن الصوم أو الصيام، إن الله تعالى وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحامل أو المرضع الصوم أو الصيام»³⁶.

فدل هذا الحديث على عدد من الأعذار المبيحة للفطر في هذا الشهر المبارك³⁷.

(ب) التَّيْسِيرُ فِي رَفْعِ الْإِثْمِ عَنِ الصَّائِمِ إِنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا:

يسر النبي صلى الله عليه وسلم في رفع الإثم عن الصائم إن أكل أو شرب ناسياً، فلم يُوجب عليه في ذلك شيئاً، بل جعل ذلك هبةً من الله سبحانه وتعالى، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ، فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ؛ فَلَيْسَ بِصَوْمِهِ، فَإِنَّمَا أَطَعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ»³⁸.

وفي هذا الحديث دلالة على: أن الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً لا يُفطر، وهذا مذهب أكثر الفقهاء³⁹.

وهذا من تيسير الله ونعمته على الصائم.

(ج) التَّيْسِيرُ فِي تَعْجِيلِ الْفُطُورِ وَتَأْخِيرِ السُّحُورِ:

من تيسير السنة النبوية في الصيام في شهر رَمَضَانَ أَنهَا عَجَّلَتْ الْفِطْرَ لِلصَّائِمِينَ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعجل الفطر، فيفطر أولاً ثم يصلي المغرب، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كان رسول الله

³⁵ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، برقم: (4776).

³⁶ أخرجه الترمذي في السنن، أبواب: الصوم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ماجاء في الرخصة في الإفطار للجبل والمرضع، برقم: (715)، وقال: "حديث حسن".

³⁷ انظر للتفصيل: "الموسوعة الفقهية": (53/28، 55).

³⁸ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: الصيام، باب: أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، برقم: (1155).

³⁹ انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (277/8).

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُفْطِرُ عَلَى رُطَبَاتٍ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ رُطَبَاتٍ فَعَلَى تَمْرَاتٍ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ حَسَا حَسَوَاتٍ مِنْ مَاءٍ⁴⁰.

وفي هذا الحديث إشارة إلى استحباب تعجيل الفطر، والمبادرة به.

كذلك فقد أكد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الاستحباب في تأخير السُّحُور، فعن زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "تَسَحَّرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قُمْنَا إِلَى الصَّلَاةِ، قُلْتُ: كَمْ كَانَ قَدْرُ مَا بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: خَمْسِينَ آيَةً"⁴¹؛ يعني: قَدْرَ قِرَاءَةِ خَمْسِينَ آيَةً قِرَاءَةً مَتَوَسِّطَةً.

وقال سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "كُنْتُ أَنْسَحَرُ فِي أَهْلِي، ثُمَّ يَكُونُ سُرْعَةً بِي أَنْ أُدْرِكَ صَلَاةَ الْفَجْرِ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁴². ولا شكَّ أَنَّ هَذَا التَّأخِيرَ الْمُبَاحَ يَعْطِي الصَّائِمَ قُوَّةً عَلَى الصِّيَامِ، وَقُدْرَةً عَلَى تَحْمُلِ مَشَقَّةِ الْجُوعِ وَالْعَطَشِ؛ لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الدَّفَاعُ الْحَقِيقِيُّ لِتَأخِيرِ السُّحُورِ هُوَ الْعَمَلُ بِالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، حَتَّى يَنَالَ الصَّائِمُ أَجْرَهُ.

هذه بعض أبرز ما بدا لي من مظاهر اليسر في الصيام في ضوء نصوص السنة النبوية.

المطلب الثالث: التيسير في مناسك الحج:

"الحج" هو ركنٌ خامسٌ من أركان الإسلام، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أنَّ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ، وَحَجِّ الْبَيْتِ»⁴³، وقال عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْفُثْ، وَلَمْ يَفْسُقْ؛ رَجَعَ كَيَوْمٍ وُلِدَتْهُ أُمُّهُ»⁴⁴.

وقد أجمع جميع علماء الإسلام على وجوب الحج مرة واحدة في العمر على كلِّ مسلمٍ مُقْتَدِرٍ، قال الحافظُ ابن عبد البرِّ القُرْطُبِيُّ (ت463هـ): إِنَّ "الإجماع في الرجل يكون معه الزَّادُ والراحلةُ، وفيه الاستطاعةُ، ولم يمنعه فسادُ طريقٍ ولا غيره: أَنَّ الْحَجَّ عَلَيْهِ وَاجِبٌ"⁴⁵.

⁴⁰ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: الصيام، باب: ما يفطر عليه، برقم: (2356)، والترمذي في السنن، أبواب: الصوم عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: ما جاء ما يستحب عليه الإفطار، برقم: (696)، وقال: "هذا حديث حسن غريب".

⁴¹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: الصيام، باب: فضل السحور وتأكيده استحبابه، برقم: (1914).

⁴² أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: وقت الفجر، برقم: (561).

⁴³ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: الإيمان، وقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»، برقم: (1). ومسلم في الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، برقم: (20).

⁴⁴ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الحج، باب: فضل الحج المبرور، برقم: (1461)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

⁴⁵ التمهيد: لابن عبد البر: (52/22).

كما شرع التيسير ورفع الحرج والمشقة عن الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات المفروضة، كذلك قد شرع التيسير في أداء شعيرة الحج أيضاً، حيث راعى الشرع مراعاة خاصة حاجة المكلف بالحج، فرفع عنه العنت والمشقة، وأزال مظاهر العسر في جميع أعمال الحج ومناسكها، ومن أبرز الدلائل على ذلك ما سأذكره في ضوء الأحاديث والآثار تحت العناوين الموضوعية الآتية:

(أ) التيسير في إيجاب حجة مرة واحدة في العمر:

قد أوجب الله الحج في العمر مرة واحدة في حق من استطاع إليه سبيلاً، فقال: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) [آل عمران: 97]، وعن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - قال: "حَطَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ! كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ »، قَالَ: فَقَامَ الْأَفْرَغُ بْنُ حَابِسٍ فَقَالَ: أَمَّا كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: لَوْ قُلْتُهَا لَوَجِبَتْ، وَلَوْ وَجِبَتْ لَمْ تَعْمَلُوا بِهَا - أَوْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْمَلُوا بِهَا - الْحَجُّ مَرَّةً، فَمَنْ زَادَ فَهُوَ تَطَوُّعٌ»⁴⁶.

وهذا يدل على رحمة الله تعالى ورأفته بعباده المؤمنين وعلى سماحة هذا الدين العظيم، وإلا لو كان الحج واجباً على غير المستطيع لشق على الناس، وكذلك لو كان واجباً في كل عام لشق عليهم أدائه.

(ب) التيسير في رفع الحرج عن مناسك الحج:

يسر النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من مناسك الحج بالفروض والواجبات، كالإحرام، والوقوف بعرفة، والطواف، والوقوف بمزدلفة، والسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمار، والحلق أو التقصير وغيرها، ولكل مناسك من هذه المناسك وقته ومكانه، وقد يقدم الحاج منسكاً على غيره، أو يؤخره أحياناً.

فيسر النبي صلى الله عليه وسلم في أداء تلك المناسك، ورفع الحرج عن المسلمين، فعن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال: "خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم حاجاً فكان الناس يأتونه، فمن قال: يا رسول الله! سعت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئاً، أو أخرت شيئاً، فكان صلى الله عليه وسلم يقول: «لَا حَرَجَ، لَا حَرَجَ، إِلَّا عَلَى رَجُلٍ افْتَرَضَ عِرْضَ رَجُلٍ مُسْلِمٍ، وَهُوَ ظَالِمٌ، فَذَلِكَ الَّذِي حَرَجَ وَهَلَكَ»⁴⁷.

(ج) التيسير في تشريع البديل في لباس الإحرام:

قد لا تيسر للحاج ملابس الإحرام المطلوبة لسبب ما، فرخص له النبي صلى الله عليه وسلم وأرشده إلى بعض البدائل، فعن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - قال: "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب بعرفات: «مَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَيْنِ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَاراً فَلْيَلْبَسِ سَرَاوِيلَ الْمُحْرَمِ»⁴⁸.

⁴⁶ أخرجه أحمد في المسند: (151/4)، برقم: (2304)، وهو حديث صحيح.

⁴⁷ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: المناسك، باب: فيمن قدم شيئاً قبل شئ في حجه، برقم: (2015)، وهو حديث حديث.

⁴⁸ أخرجه البخاري في الصحيح، أبواب: الإحصار وجزاء الصيد، باب: لبس الخفين للمحرم إذا لم يجد النعلين، برقم: (1841).

واختلف العلماء في ذلك؛ فأجاز بعضهم لُبْسَ الحُفِّ والسَّرَاوِيلِ للمُحْرَمِ الذي لا يجد التَّعْلِينَ والإِزَارَ على حالهما، أي بدون أن يقطعهما. واشترط الجمهورُ قَطْعَ الحُفِّ وَفَتْقَ السَّرَاوِيلِ، ورأوا أنه لو لَبَسَ شيئاً منهما على حاله؛ لَزِمَتْهُ الفِدْيَةُ⁴⁹، وعلى كلِّ حالٍ فالسَّمَاحُ بلبسهما فيه تَيْسِيرٌ على الحاجِّ الذي لم يجد اللَّبَاسَ المطلوب⁵⁰.

(د) التَّيْسِيرُ فِي الْمَيْتِ فِي مَنَى لِأَصْحَابِ الْأَعْدَارِ:

قد يَشُقُّ على بعض المسلمين أداءُ نُسكِ الْمَيْتِ بِمَنَى في ليالي التشريق في الْحَجِّ، لسبب طبيعة عَمَلِهِمْ أو رُمَّاً لسببٍ آخَرَ، فَرَحَّصَ لهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَدَمَ الْمَيْتِ، فعن عبد الله بن عُمر - رضي الله عنهما - قال: "استأذَنَ الْعَبَّاسُ بن عبد الْمُطَّلِبِ - رضي الله عنه - رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يَبِيَّتَ بِمَكَّةَ لِيَالِي مَنَى مِنْ أَجْلِ سَقَايَتِهِ؛ فَأَذِنَ لَهُ"⁵¹.

وقال بعضُ العلماء: إنَّ الإِذْنَ ليس مخصوصاً بِالْعَبَّاسِ رضي اللهُ عنه؛ بل لجميع أصحابِ الأعذار، قال الإمام مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيلَ الصَّنَعَانِي (ت1182هـ): "في الحديث دليلٌ على أَنَّهُ يجوز لأهلِ الأعذارِ عَدَمُ الْمَيْتِ بِمَنَى، وَأَنَّهُ غيرُ خاصٍّ بِالْعَبَّاسِ ولا بِسَقَايَتِهِ"⁵².

فَيَدْخُلُ فِي هَذَا الإِذْنَ مَنْ احتاج إلى تَرْكِ الْمَيْتِ مِمَّنْ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ، مثل الأَطِبَّاءِ وَمَنْ فِي حُكْمِهِمْ.

(هـ) التَّيْسِيرُ فِي حَلْقِ الْمُحْرَمِ رَأْسَهُ عِنْدَ الْعُدْرِ وَالضَّرُورَةِ:

يَسَّرَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَاجِّ الذي يُلَاقِي مَشَقَّةً بِسَبَبِ شَعْرِهِ لِمَرَضٍ فِي حالِ إِحْرَامِهِ؛ فَأَذِنَ لَهُ - عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - بِحَلْقِ رَأْسِهِ لِعُدْرِ أو ضَرْوَرَةٍ، وَرَفَعَ عَنْهُ عِنْدَئِذٍ حُكْمَ تَحْرِيمِ حَلْقِ الرَّأْسِ، لكن بأداءِ الفِدْيَةِ، فعن كَعْب بن عُجْرَةَ رضي اللهُ عنه قال: "مَرَّ بي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ القِدْرِ، فقال: «أَيُّؤَذِيكَ هَوَامُّ رَأْسِكَ؟»، قلتُ: نعم. فدعا الحَلَّاقَ فَحَلَقَهُ، ثم أَمَرَنِي بالفِدَاءِ"⁵³. وفي روايةٍ أخرى عنه عن رسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ

49 انظر: العيني بدر الدين، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، (203/10).

50 الأشرني، الشرح الموضوعي للحديث الشريف، ص: 242.

51 أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الحج، باب: سقاية الحاج، برقم: (1745).

52 انظر: الصنعاني محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، (434/2).

53 أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: المرضى، باب: ما رخص للمريض...، برقم: (5665).

الله عليه وسلّم أنه قال: «لَعَلَّكَ آذَاكَ هَوَامُكَ؟» قال: نعم يا رسول الله! فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَخْلِقْ رَأْسَكَ، وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعَمْ سِتَّةَ مَسَاكِينٍ، أَوْ انْسُكْ شَاةً»⁵⁴.

فَيُفِيدُ هَذَا الْحَدِيثُ حَلْقَ شَعْرِ رَأْسِ الْمُحْرِمِ عِنْدَ مَرَضٍ أَوْ عُذْرٍ أَوْ ضَرْوَرَةٍ، وَوُجُوبَ الْفِدْيَةِ لَهُ إِذَا حَلَقَ الرَّأْسَ مَا يَحْصُلُ بِهِ إِمَاطَةُ الْأَذَى، وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ⁵⁵.

(و) التَّيْسِيرُ فِي تَرْخِيصِ النِّيَابَةِ فِي آدَاءِ الْحَجِّ عَنِ الْعَاجِزِ:

قَدْ تَكُونُ لِلْمُسْلِمِ اسْتِطَاعَةٌ مَادِيَّةٌ، وَلَكِنْ وَضَعَهُ الصَّحِيحِيُّ لَا يُسَاعِدُهُ عَلَى السَّفَرِ لِأَدَاءِ فَرِيضَةِ الْحَجِّ؛ لِذَلِكَ رَخَّصَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النِّيَابَةَ فِي آدَاءِ الْحَجِّ عَنِ الْعَاجِزِ، فَعَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - قَالَ: "جَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ حُثَمَةَ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ فَرِيضَةَ اللهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى الرَّاحِلَةِ، فَهَلْ يَقْضِي عَنْهُ أَنْ أُحْجَّ عَنْهُ؟ قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ»⁵⁶.

وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ حَجِّ الْمَرْءِ عَنْ غَيْرِهِ إِذَا كَانَ لَزِمَهُ مَانِعٌ شَدِيدٌ عَنِ ذَلِكَ، وَبِهِ قَالَ الْأَيْمَةُ الْفُقَهَاءُ⁵⁷.

(ز) التَّيْسِيرُ لِلْحَائِضِ وَالتَّنْفَسَاءِ فِي طَوَافِ الْوَدَاعِ:

عَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - قَالَ: "أَمَرَ النَّاسُ أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِم بِالْبَيْتِ؛ إِلَّا أَنَّهُ خُفِّفَ عَنِ الْحَائِضِ"⁵⁸، فَشَرَعَ لِلْحَائِضِ أَوْ التَّنْفَسَاءِ أَنْ تَنْفَرَ وَتُسَافِرَ دُونَ طَوَافِ الْوَدَاعِ مَا دَامَتْ قَدْ طَافَتْ طَوَافَ الْإِفَاضَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ فِي طَوَافِ الْوَدَاعِ تُشْتَرَطُ الطَّهَارَةُ كَالصَّلَاةِ، فَهِيَ شَرْطٌ لِصِحَّةِ الطَّوَافِ، فَلَا يَصِحُّ مِنَ الْحَائِضِ أَوْ التَّنْفَسَاءِ طَوَافُ الْوَدَاعِ حَتَّى تَطْهَرَ ثُمَّ تَغْتَسِلَ، فَعَنِ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - قَالَتْ: " خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَا نَذْكُرُ إِلَّا الْحَجَّ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرَفَ طَمِثْتُ، فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁵⁴ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: المحصر، باب: باب قول الله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) ...، برقم: (1693).

⁵⁵ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (75/5).

⁵⁶ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الإحصار وجزاء الصيد، باب: الحج عمن لا يستطيع...، برقم: (1853). ومسلم في الصحيح، كتاب: الحج، باب: الحج عن العاجز...، برقم: (1335).

⁵⁷ انظر: العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، (125/9)، والمباركفوري عبد الرحمن، تحفة الأحمدي شرح جامع الترمذي، (578/3).

⁵⁸ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الحج، باب: طواف الوداع، برقم: (1755)، ومسلم في الصحيح، كتاب: الحج، باب: وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، برقم: (2845).

وأنا أبكي، فقال: «مَا يُبْكِيكَ؟» قُلْتُ: لَوَدِدْتُ وَاللَّهِ أَنِّي لَمْ أَحُجَّ الْعَامَ، قَالَ: «لَعَلَّكَ نَفْسَتْ؟»، قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهَرِي»⁵⁹.
وبهذا الحديث يَسْقُطُ عند جمهور العلماء طَوَافُ الْوُدَاعِ عن الحائض والنفساء⁶⁰. وهذا من مظاهر التَّيْسِيرِ لِلنِّسَاءِ فِي هَذِهِ الشَّعْبَةِ الْمُبَارَكَةِ مِرَاعَاةً لَهُنَّ.

(ح) التَّيْسِيرُ لِلضَّعْفَةِ أَنْ يَدْفَعُوا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِئَى قَبْلِ النَّاسِ:

قَدْ أَذِنَ الشَّرْعُ لِلضَّعْفَةِ أَنْ يَدْفَعُوا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِئَى قَبْلِ النَّاسِ؛ حَتَّى لَا يُضَايِقَهُمُ الْأَقْوِيَاءُ أَثْنَاءَ دَفْعِهِمْ إِلَى مِئَى، فَقَدْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَقْدِمُ ضَعْفَةَ أَهْلِهَا، فَيَقْفُونَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ بِالْمُزْدَلِفَةِ بَلِيلٍ، فَيَدْكُرُونَ اللَّهَ مَا بَدَأَ لَهُمْ، ثُمَّ يَرْجِعُونَ قَبْلَ أَنْ يَقِفَ الْإِمَامُ، وَقَبْلَ أَنْ يَدْفَعَ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَقْدِمُ مِئَى لَصَلَاةِ الْفَجْرِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقْدِمُ بَعْدَ ذَلِكَ، فَإِذَا قَدِمُوا رَمَوْا الْجُمْرَةَ، وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَقُولُ: "أَرْخَصَ فِي أَوْلَيْكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁶¹.

(ط) التَّيْسِيرُ فِي تَقْدِيمِ بَعْضِ أَعْمَالِ يَوْمِ الْعِيدِ عَلَى بَعْضٍ:

السُّنَّةُ يَوْمَ الْعِيدِ رَمِيَّ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ أَوَّلًا، ثُمَّ ذَبْحُ الْهَدْيِ، ثُمَّ الْحُلُقُ أَوْ التَّقْصِيرُ، ثُمَّ طَوَافُ الْإِفَاضَةِ، هَذَا فِعْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لَكِنْ مَنْ قَدَّمَ بَعْضَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَعْضٍ جَازًا، وَالِدَلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "زُرْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ؟"، قَالَ: «لَا حَرَجَ»، قَالَ آخَرٌ: "حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ؟"، قَالَ: «لَا حَرَجَ»، قَالَ آخَرٌ: "ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ؟"، قَالَ: «لَا حَرَجَ»⁶².

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُجِرَّ إِلَّا قَالَ: «أَفْعَلْ وَلَا حَرَجَ»"⁶³.

وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى: أَنَّهُ لَا حَرَجَ عَلَى تَقْدِيمِ بَعْضِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ عَلَى بَعْضٍ⁶⁴.

(ي) التَّيْسِيرُ فِي تَأْخِيرِ الرَّمْيِ لِأَهْلِ الْأَعْدَارِ:

إِنَّ مِنْ تَيْسِيرِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ فِي آدَاءِ مَنَاسِكِ الْحَجِّ: أَنَّهُمَا أَبَاحَتْ لِلْحَاجِّ مِنْ أَهْلِ الْأَعْدَارِ تَأْخِيرَ رَمْيِ يَوْمِ الْحَادِي عَشَرَ إِلَى يَوْمِ الثَّانِي عَشَرَ؛ فَعَنْ أَبِي الْبَدَّاحِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ عَدِيٍّ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

⁵⁹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الحيض، باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، برقم: (301).

⁶⁰ انظر: لاشين موسى شاهين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، (358/5).

⁶¹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الحج، باب: من قدم ضعفة أهله بليل...، برقم: (1676).

⁶² أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الأيمان والنذور، باب: إذا حنث ناسياً في الأيمان، برقم: (1722).

⁶³ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: العلم، باب: الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها، برقم: (83).

⁶⁴ انظر للتفصيل: "الموسوعة الفقهية": (63/18).

عليه وسلّم أرخص لرعاء الإبل في البيئوتة خارجين عن مي، يزؤون يوم النحر، ثم يزؤون العدا، ومن بعد العدا ليومين، ثم يزؤون يوم النفر⁶⁵.

فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلّم لرعاء الإبل في جمع رمي يومين، فيقاس عليهم من عذرهم مثلهم أو أشد منهم، فإذا كان يشق الرمي لبعد المكان، أو لضعف الحاج، أو لكبر سنه، أو مرضه، وكذلك من يقدمون خدمة للحجاج، سواء كانوا يعملون في القطاع الحكومي، أو في مؤسسات خاصة، فيجوز لهم التأخير في رمي يوم الحادي عشر إلى اليوم الثاني عشر، فيرمي المؤخر أولاً جمار الحادي عشر، فإذا فرغ من الجمار الثلاث؛ رمى جمار الثاني عشر⁶⁶.

أما إذا كان التأخير لغير عذر فلا يجوز البتة، وذلك لفعل النبي صلى الله عليه وسلّم حيث لم يؤخره مع قوله: «لتأخذوا مناسككم»⁶⁷.

هذه بعض أبرز مظاهر تيسير السنة النبوية في العبادات والفرائض، وكان الباعث على ذلك كله هو: التيسير ورفع الحرج والمشقة عن الأمة.

نتائج البحث:

قد خرجت من هذا البحث بجملة من النتائج، وهي كالآتي:

- 1) أن "التيسير" يطلق على: الأخذ بالرخصة عند الحاجة إليها، وتنفيذ الأوامر الشرعية بأسهل الطرق المشروعة دون حرج أو مشقة على الناس.
- 2) وأن أعظم السمات التي اختص بها الله - تبارك وتعالى - دينه الحنيف وشرعته العراء، وميزها عن غيرها من الأديان والشرائع السابقة هو: "التيسير"، الذي هو مقصد أساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية.
- 3) وأن "التيسير" معلّم مهم من معالم الشريعة الإسلامية العراء، ومظهر جميل من مظاهرها؛ فهي مبنية في - كل أحوالها وجوانبها - على السّماحة والتيسر ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وهذه المزايا ليست مخصوصة بجانب معين في الشريعة؛ بل هي عامة في جميع جوانب هذا الدين من العبادات والمعاملات والسُّلوك والأخلاق والدعوة والتعليم وغيرها.
- 4) وأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم الشريفة، وسيرته المباركة العطرة؛ كلها صفحات من السّماحة والتيسر، واللين والرفق، ومظاهرها ذلك في السنة المطهرة كثيرة ومتنوعة، وهي تشمل الكثير من العبادات كالصلاة

⁶⁵ أخرجه مالك في الموطأ، كتاب: الحج، باب: الرخصة في رمي الجمار، برقم: (930).

⁶⁶ انظر: الزومان أحمد، مظاهر التيسير في الحج، موقع "الألوكة".

⁶⁷ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً...، برقم: (2373).

والصِّيَامَ وَالْحَجَّ ونحوها، كما يَدُلُّ على ذلك الكثيرُ من نصوص الأحاديث والآثار الواردة في هذا الموضوع، وكلُّ ذلك تيسيراً على الأُمَّة، ورحمةً بها وشَفَقَةً عليها من الشَّارعِ الحكيمِ.

5 () وأنَّه يجب على المُسلمِ العَمَلُ بالرَّحْصِ الشَّرْعِيَّةِ دون حَرْجٍ وتَرَدُّدٍ؛ لأنَّ الله يُحِبُّها كما يُحِبُّ العِزَّةَ من الأَعْمَالِ، كما قال النبيُّ عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ: «إِنَّ الله تعالى يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُحْصُهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ»، فلا ينبغي للمُسلمِ أن يَأْتَفَ عن قَبُولِ ما أَباحه له الشَّرْعُ.

إلى غير ذلك من النتائج التي سيرها القارئ أثناء هذا البحث. فالحمدُ لله على نعمة "الإسلام" الذي هو دِينُ السَّمَاحَةِ وَعَدَمِ الإِكْرَاهِ، ودِينُ اليُسْرِ وِرْفَعِ الحَرْجِ وَالْمَشَقَّةِ، ودِينُ الوَسْطِيَّةِ والتَّوَاظُنِ، ودِينُ العِزَّةِ والقُوَّةِ، ودِينُ الفِضِيلَةِ ومَكَارِمِ الأخلاقِ. والحمدُ لله الذي هدانا لهذا الدِّينِ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على سيد الأنبياء وأشرف المرسلين، وعلى أصحابه الغرِّ الميامين، وعلى آله الطَّيِّبين الطَّاهرين، وعلى كلِّ من تَبِعَهُم بإحسانٍ ودعا بدعوتهم إلى يوم الدِّينِ.

المصادر والمراجع:

- 1) ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البُستِّي. الصحيح. تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة - بيروت. ط: 2. 1414هـ.
- 2) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي. دار طيبة - الرياض. ط: 1. 1426هـ.
- 3) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: دار الكتب العلمية - بيروت. د.ت.
- 4) ابن عبد البرّ، أبو عمرو يوسف بن عبد الله القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب. ط: 2. نشر على عدة سنوات من عام 1387 حتى عام 1412هـ.
- 5) ابن فارس القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: الأستاذ عبد السلام هارون. دار الفكر - بيروت. ط: 1. 1399هـ.
- 6) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الإفريقي. لسان العرب. دار صادر - بيروت. د.ت.
- 7) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. دار السلام - الرياض. ط: 1. 1420هـ.

- 8) أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشَّيبَانِي. المسند. تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين. مؤسسة الرسالة - بيروت. ط: 1. 1411هـ.
- 9) الأشرقي، هيفاء عبد العزيز. الشرح الموضوعي للحديث الشريف دراسة نظرية تطبيقية. دار السلام - القاهرة. ط1. 1433هـ.
- 10) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. الصحيح. دار السلام - الرياض. ط2. 1421.
- 11) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. السنن. دار السلام - الرياض. ط1. 1420هـ.
- 12) الزومان، أحمد بن عبد الرحمن. مظاهر التيسير في الحج. مقال مُودَعٌ في "موقع الألوكة".
- 13) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة. تحقيق: الشيخ محمد بن صالح العثيمين. مكتبة السنة - القاهرة. ط1. 2002م.
- 14) الصغير، فالح بن محمد. اليسر والسماحة في الإسلام: كتاب إلكتروني مُودَعٌ في موقع "المكتبة الشاملة".
- 15) الصنعاني، محمد بن إسماعيل اليماني. سبل السلام شرح بلوغ المرام. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض. ط2. 1400هـ.
- 16) العويد، عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم. المشقة على النفس الصادرة من ذات المكلف: دراسة تأصيلية مقاصدية. دار الصمعي - الرياض. ط1. 2016م.
- 17) العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القارئ شرح صحيح البخاري. دار الكتب العلمية - بيروت. ط1. 1421هـ.
- 18) الغوري، سيد عبد الماجد. مبادئ التعامل مع السنة النبوية. دار ابن كثير - بيروت. ط1. 1438هـ (2017م).
- 19) لاشين موسى شاهين. فتح المنعم شرح صحيح مسلم. دار الشروق - القاهرة. ط1. 1423هـ.
- 20) مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي المدني. الموطأ: برواية يحيى بن يحيى الليثي. دار الفكر - بيروت. ط1. 1428هـ.
- 21) المباركفوري، محمد عبد الرحمن. تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي. دار الكتب العلمية - بيروت. د. ت.

- (22) محمد عثمان شبير. القواعد الكلية والضوابط الفقهية: دار النفائس - عمان (الأردن) ط2. 1428هـ.
- (23) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري. الصحيح. دار السلام - الرياض. ط1. 1419.
- (24) الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت. ط1. 1404هـ.
- (25) موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. إعداد مجموعة من المتخصصين. دار الوسيلة - جدة. ط5. 1428هـ.
- (26) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيخا. دار المعرفة - بيروت. ط: 15. 1429هـ. والطبعة المصرية بالأزهر - القاهرة. ط1. 1347هـ.
- (27) الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الكتاب العربي - بيروت. ط3. 1402هـ.

الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب بين ابن قيم الجوزية والدكتور النسيمي:
دراسة مقارنة

Muhammad Akmalludin Bin Mohd Hamdan
Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia 71800, Bandar
Baru Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.
E-mail: akmallhamdan1093@gmail.com

الملخص

إن هذه الورقة تهتم بقضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، وهي تهدف إلى تحقيق اتجاه ابن قيم الجوزية، والدكتور محمود ناظم النسيمي فيها. وإن مما يدل على أهمية هذه القضية الاختلاف الواقع بين العلماء من زمان إلى آخر، في مناقشة هذه القضية بمناقشات علمية دقيقة، شاملة بأدلة متعددة من جميع الطوائف. ولقد كانت الخطوة الأولى لهذه الورقة تحديد المصطلحات المهمة، ثم القيام بتحليل اختلاف العلماء في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة، خاصة الطب، مع التركيز البالغ على اتجاه ابن قيم الجوزية والدكتور النسيمي في القضية، وبعد ذلك بيان الآثار المترتبة على اختيار قول من الأقوال المذكورة، مع ذكر الرأي الراجح في القضية، وأسباب الترجيح. وأظهرت الورقة أن الأحاديث الضعيفة تُستشهد في الطب، بشروط محددة، حددها العلماء.

الكلمات المفتاحية: الأحاديث الضعيفة في الطب؛ ابن قيم الجوزية؛ الدكتور النسيمي

ABSTRACT

This paper concerns with the issue of *al-‘istishhād* (taking evidence) from weak ḥadīths in the field of medicine, and it aims to comprehend the approach of ‘Ibnu Qayyim al-Jauziyyah and Dr al-Nasīmī with regard to the field. The significance of this study is indicated by the difference in scholars’ views, every now and then, in their discourse of this issue, comprehensive with various evidence from every aspect. The researcher starts by defining related important terms, which then followed by analysing the different views among scholars on the issue of *al-‘istishhād* from weak ḥadīths, especially in medicine, with emphasis on the approach taken by ‘Ibnu Qayyim al-Jauziyyah and Dr al-Nasīmī. Subsequently, the researcher then clarifies the implications of choosing each view, before determining the *al-ra’yu al-rājiḥ* (preponderant opinion) among them together with the reasons for the *al-tarjīḥ*. The paper shows that weak ḥadīths are being cited in the medicine field with certain condition determined by the scholars.

Keywords: weak ḥadīths in the field of medicine, ‘ibnu qayyim al-jauziyyah, dr. al-nasīmī

1. تمهيد

إن شأن الأحاديث المتعلقة بالطب، أو ما سَمَّاه العلماء بالطب النبوي، كشأن الأحاديث النبوية الأخرى روايةً، التي تنقسم إلى قسم الأحاديث المقبولة، وقسم الأحاديث المردودة، وهما مبنيان على رتبة الأحاديث، من حيث الصحة والضعف. وإن من الأمور المعروفة أن الأحاديث إذا كانت في رتبة الصحيح والحسن، فإنها تعد من الأحاديث المقبولة عند المحدثين، ولكن الذي شكل الأمر على الكثير من الناس هو الاستشهاد والاستدلال بالأحاديث الضعيفة، وهو جائز على الإطلاق، أو له شروط محددة، حددها المحدثون وأهل العلم؟ وإن الأحاديث المتعلقة بالطب أيضًا داخلة كجزء مهم في المناقشة حول هذه القضية، ولذلك يعتزم الباحث للتركيز على هذه القضية في هذه الورقة للكشف عن آراء العلماء المختلفة فيها، واختيار الأرجح منها، مع بيان الآثار المترتبة على اختيار كلٍّ من الآراء الواردة في القضية.

ومن الأمور المعروفة أن العصور المختلفة تشهد بإسهامات العلماء في جمع الأحاديث المتعلقة بالطب، أو ما اشتهر باسم الطب النبوي، في مؤلفاتهم الكثيرة جمعًا مجردًا، من جيلٍ إلى آخر، وقد استمرت هذه الجهود، واتسعت إلى ما أشمل من ذلك من جهود أخرى غير الجمع، مثل الشرح، والتخريج، والقيام بربط هذه الأحاديث بما هو سائد في الطب الحديث. ومن بين هذه العلماء الذين ساهموا في تطور هذا المجال العلمي الدقيق ابن قيم الجوزية والدكتور محمود النسيمي، اللذين يمثلان العالمين المشهورين في مجال الطب النبوي، في زمنين مختلفين، واشتهرا بكتابيهما: "الطب النبوي"، و "الطب النبوي والعلم الحديث"، اللذين نالا أجل الثناء والتقدير في المجال العلمي، ولذلك يختارهما الباحث كنموذج الدراسة، لتحقيق اتجاههما في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب.

2. مفهوم الحديث الضعيف

الحديث في اللغة قد يكون بمعنى الخبر، كما قال الرازي: "الحديث) الخبر قليله وكثيره، وجمعه (أحاديث) على غير قياس"1، وقد يكون بمعنى نقيض القديم²، كما قال ابن فارس: "الحاء والذال والطاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن. يُقال حدث أمر بعد أن لم يكن"³. وبالإضافة إلى ذلك، إن كلمات الحديث في القرآن تحمل معانٍ متعددة بناءً على سياق الآيات، فمنها بمعنى الإخبار، كقوله تعالى: ﴿... أتحدثونهم بما فتح الله

¹ محمد بن أبي بكر الرازي. 1999. مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية. ج.1. ص68.

² انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي. 2003. فتح المغيب بشرح ألفية الحديث. مصر: مكتبة السنة. ج.1. ص22، وانظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الحضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص11.

³ أحمد بن فارس. 1979. مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر. ج.2. ص36.

عليكم... ﴿البقرة: 76﴾، وبمعنى الكلام، في قوله تعالى: ﴿... ومن أصدق من الله حديثاً...﴾ ﴿النساء: 87﴾، وبمعنى القرآن، في قوله: ﴿فليأتوا بحديث مثله...﴾ ﴿الطور: 34﴾، وبمعنى قصص فيها عبر، في قوله: ﴿الله نزل أحسن الحديث...﴾ ﴿الزمر: 23﴾، وغيرها من الآيات الكثيرة. وكذلك كلام الرسول ﷺ، فإنه يطلق عليه بمصطلح "الحديث"، كما جاء في حديث أبي هريرة أنه سأل الرسول ﷺ: يا رسول الله، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال رسول الله ﷺ: "لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك، لما رأيت من حرصك على الحديث...⁴"، فالرسول ﷺ، أطلق على كلامه ﷺ، بأنه حديث، كما أشار إليه هذا الحديث⁵.

أما الحديث في الاصطلاح، فإنه يعد كل ما أضيف إلى النبي ﷺ، وقد عرّفه الإمام السخاوي بأنه: "ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً له، أو فعلاً، أو تقريراً، أو صفةً، حتى الحركات، والسكنات، في اليقظة والمنام"⁶، وله أقسام كثيرة، ويمكن تقسيمه من خلال اعتبارين أساسيين، أولهما: باعتبار وصوله إلى الناس جيلاً بعد جيل، واندراج تحته: المتواتر، والآحاد، وثانيهما: باعتبار قبوله أو رده، وله قسمين، أولهما: المقبول، وانقسم إلى الصحيح لذاته، والصحيح لغيره، والحسن لذاته، والحسن لغيره، وثانيهما: المردود، وتحت الضعيف وأنواعه⁷.

وأما الضعيف في اللغة، فإنه قد يدل على معنى خلاف القوة، أو على معنى أن يزداد الشيء مثله⁸. وهو في اصطلاح المحدثين يطلق على الحديث الذي يفقد منه أحد شروط قبول الحديث الخمسة، وهي: عدالة الرواة، وضبط الرواة، واتصال السند، وسلامته من الشذوذ، وسلامته من العلة القادحة، ولكنه قد يرتقي إلى حد القبول، إذا جاء من طرق أخرى تقويه، حتى يصبح الحسن لغيره، كما تقدم، ولذلك لا بد من تحديد أسباب الضعف في الحديث، حتى يبدو ضعفه بالتأكيد، وهذه أسباب تُقسم إلى ستة⁹، وهي:

- عدم اتصال سند الحديث.
- عدم عدالة رواة الحديث، كلها، أو بعضها.
- عدم ضبط رواة الحديث، كلها، أو بعضها.

⁴ البخاري، محمد بن إسماعيل. 2002. صحيح البخاري. بيروت: دار ابن كثير. كتاب العلم. باب الحرص على الحديث. ص. 37، 38. رقم الحديث 99. ابن حنبل، أحمد. 2001. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. مسند المكثرين من الصحابة. مسند أبي هريرة رضي الله عنه. ج. 14: 446. رقم الحديث 8858. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده جيد.

⁵ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 11، 12.

⁶ محمد بن عبد الرحمن السخاوي. 2003. فتح المغيب بشرح ألفية الحديث. مصر: مكتبة السنة. ج 1. ص 22.

⁷ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 25-51.

⁸ انظر: أحمد بن فارس. 1979. مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر. ج 3. ص 362.

⁹ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 55-63.

- وجود الشذوذ في الحديث، في سنده، أو في متنه، أو فيهما.
 - وجود العلة القادحة في الحديث، في سنده، أو في متنه، أو فيهما.
 - عدم وجود أي طريق من طرق أخرى تقوي الحديث، إذا كان قابلاً للارتقاء، والتقوية.
 - وقد لخص ابن حجر العسقلاني هذه الأسباب الستة إلى سببين رئيسيين¹⁰، وهما:
 - السقط من السند.
 - الطعن في الراوي.
- ومن هذين السببين، انبثق منهما أنواع كثيرة من أنواع الأحاديث الضعيفة، وبلخصها الباحث من خلال النقاط التالية¹¹:
1. السقط من السند قد يكون ظاهرًا أو خفيًا، وفي الظاهر الأنواع الأربعة، وهي: المعلق¹²، والمرسل¹³، والمعضل¹⁴، والمنقطع¹⁵. أما في الخفي، فله نوعان، وهما: المدلس¹⁶، والمرسل الخفي¹⁷.
 2. الطعن في الراوي قد يكون في عدالته، أو في ضبطه، وتفصيله كالتالي:
 - وفي عدالة الرواة خمسة أوجه للطعن لانتفاء العدالة، وهي:

¹⁰ انظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. 2006. *نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. تحقيق: عبد الحميد بن صالح آل أعوج سير. بيروت: دار ابن حزم. ص168.

¹¹ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. *الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به*. الرياض: دار المنهاج. ص65-242.

¹² المعلق هو السقوط من أول السند، واحدًا أو أكثر، وقد يجذف السند كما فعله الكثير من المصنفين، يقولون: قال رسول الله ﷺ، انظر: عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي. 1986. *مقدمة في أصول الحديث*. تحقيق: سلمان الحسيني الندوي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ص41.

¹³ المرسل هو السقوط من آخر السند، بعد التابعي، فيقول التابعي: قال رسول الله ﷺ، انظر: عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي. 1986. *مقدمة في أصول الحديث*. تحقيق: سلمان الحسيني الندوي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ص42.

¹⁴ المعضل هو السقوط من أثناء الإسناد، وهي اثنان متواليان، انظر: عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي. 1986. *مقدمة في أصول الحديث*. تحقيق: سلمان الحسيني الندوي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ص44.

¹⁵ المنقطع هو سقوط راو واحد أو أكثر أثناء الإسناد، انظر: عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي. 1986. *مقدمة في أصول الحديث*. تحقيق: سلمان الحسيني الندوي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ص41.

¹⁶ المدلس هو إخفاء راو عيبه على وجه يوهم أنه لا عيب فيه، وله خمسة أقسام، وهي: تدليس الإسناد، وتدليس التسوية، وتدليس القطع، وتدليس العطف، وتدليس الشيوخ، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. *الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به*. الرياض: دار المنهاج. ص99.

¹⁷ المرسل الخفي هو أن يروي الراوي عن من سمع منه ما لم يسمع منه، أو عن لقيه ولم يسمع منه، أو عن عاصره ولم يلقه، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. *الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به*. الرياض: دار المنهاج. ص111.

- الكذب¹⁸، وحديثه يسمى الموضوع¹⁹.
- التهمة بالكذب²⁰، وحديثه المتروك²¹.
- الفسق²²، وحديثه المنكر²³.
- البدعة²⁴.
- الجهالة²⁵.
- أما في ضبطه، فله خمسة أوجه الطعن فيه، وهي:
 - فحش الغلط²⁶
 - كثرة الغفلة²⁷، وقد يسمى حديثهما المنكر، أو المتروك.

18 الكذب هو الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عمدًا كان أو سهوًا، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 127.

19 الموضوع هو المختلق المصنوع المفترى على رسول الله ﷺ، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 135.

20 التهمة بالكذب هي أن يكون الراوي مشهورًا بالكذب، ومعروفًا به في كلام الناس، ولم يثبت كذبه في الحديث النبوي، انظر: عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي. 1986. مقدمة في أصول الحديث. تحقيق: سلمان الحسيني الندوي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ص 64.

21 المتروك هو الحديث الذي في إسناده راو متهم بالكذب، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 151.

22 الفسق هنا يراد به الملتبس بمعصية دون الكفر، ودون الكذب على رسول الله ﷺ، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 155.

23 المنكر هو الحديث الذي في سنده راو فحش غلظه، أو كثرت غفلته، أو ظهر فسقه، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 187.

24 البدعة هي كل ما أحدث في الدين بعد النبي ﷺ، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 157.

25 الجهالة هي من لا يعرف فيه تعديل، ولا تجريح معين، ولها ثلاثة أقسام: مجهول الذات، ومجهول العين، ومجهول الحال، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 167-178.

26 فحش الغلط هو غلط الراوي أكثر من صوابه، أو يتساويان، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 183.

27 كثرة الغفلة هي كثرة سهو تعزري الإنسان عن قلة التحفظ والتيقظ، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 185-186.

- مخالفة الثقات²⁸، وقد يسمى حديثه بالمدرج²⁹، أو المقلوب³⁰، أو المزيد في متصل الأسانيد³¹، أو المضطرب³²، أو المصحف³³، أو المحرف³⁴، أو الشاذ³⁵.
- الوهم³⁶، وحديثه يسمى بالمعل³⁷.
- سوء الحفظ³⁸.

3. اختلاف العلماء في الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب

إن الطب في معظم أبوابه كما هو معروف يعتبر من المجالات التي لا تعد من أبواب العقائد، أو الأحكام، من حلال، وحرام، ولذلك فإن المناقشة حول مدى جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في معظم أبوابه داخلة في نقاش حكم الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة في غير أبواب العقائد، والحلال والحرام. ويرى الباحث أهمية

-
- ²⁸ مخالفة الثقات هي مخالفة راو من جمع بين صفتي العدالة والضبط، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص191.
- ²⁹ المدرج هو ما عُيِّر سياق إسناده، أو أُدخل في متنه كلام ليس منه، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص193.
- ³⁰ المقلوب هو الحديث الذي أبدل في سنده، أو في متنه لفظ بآخر، بتقديم أو تأخير، ونحوه، عمدًا، أو سهوًا، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص203، 204.
- ³¹ المزيد في متصل الأسانيد هو أن يزيد الراوي في الإسناد رجلاً أو أكثر، وهما منه، وغلطًا، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص209.
- ³² المضطرب هو الحديث الذي يروى على أوجه مختلفة متقاربة، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص211.
- ³³ المصحف هو ما وقعت المخالفة فيه بتغيير النقط في الكلمة مع بقاء صورة الخط فيها، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص216.
- ³⁴ المحرف هو ما وقعت المخالفة فيه بتغيير الشكل في الكلمة مع بقاء صورة الخط فيهما، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص219.
- ³⁵ الشاذ هو الحديث الفرد المخالف لمن هو أوثق منه، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص223.
- ³⁶ الوهم هو رواية الحديث على سبيل التوهم، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص226.
- ³⁷ المعل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدر في صحتها، مع أن ظاهره السلامة منها، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص229.
- ³⁸ سوء الحفظ هو من لم يرجح جانب إصابته على جانب خطئه، انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص238.

الإتيان بهذه أوجه الاختلافات حتى يتضح الطريق لفهم هذه القضية بالدقة، وقد اختلف العلماء في الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة إلى ثلاثة أقوال، وآراء³⁹، وهي:

القول الأول: يرى طائفة من العلماء حكم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة مطلقاً، أي في جميع النواحي، إما في أبواب العقائد والأحكام، أو في أبواب غيرها، ولكنهم وضعوا شرطين أساسيين⁴⁰ قبل قبولها بالإطلاق، وهما:

الشرط الأول: أن يكون ضعف هذه الأحاديث الضعيفة يسيراً، غير شديد⁴¹، لأن ما اندرج تحت الضعف الشديد، فهو متروك عند كافة العلماء.

الشرط الثاني: أن لا توجد الأحاديث في الباب إلا هو، وأن لا يكون هناك ما يعارضه.

ومن العلماء البارزين الذين أتدوا هذا القول الإمام أبي حنيفة⁴²، والإمام مالك بن أنس⁴³، والإمام الشافعي⁴⁴، والإمام أحمد بن حنبل⁴⁵، والإمام أبي داود السجستاني⁴⁶. قال الشيخ أحمد بن محمد بن الصديق المغربي: "... ولذلك كان قولهم: الضعيف لا يعمل به في الأحكام، قولاً ليس على إطلاقه، كما يفهمه جل

39 انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 249-278.

40 انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 249.

41 الضعف الشديد في الحديث هو الحديث الذي في سنده راو سيء الحفظ جداً، أو متروك، أو إذا خالف رواية المقبولين، وهو الحديث المنكر، ورواية المقبول إذا خالف رواية من هم أوثق منه، وهو الحديث الشاذ. والضعف اليسير في الحديث هو كل أنواع الحديث الضعيف ما عدا الحديث الموضوع، أو ما يدخل في الحديث الضعيف ضعفاً شديداً. انظر: هاني يوسف الجليس. 22 يناير 2007. " الحديث الضعيف الذي ينجبر وجوابه". منتدى الدراسات الحديثية. ملتقى أهل الحديث.

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=210547&fbclid=IwAR05m5VHquedsO65vxJHlc4lqeOmwUhbxlj87HzWNW0XPs4fofITON-tD0Q>

42 قال ابن قيم الجوزية: " وليس أحد من الأئمة الأربعة إلا وهو موافقة على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس ... فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه ...". انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2002. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. السعودية: دار ابن الجوزي. ج 2. ص 56.

43 قال ابن عبد البر: " وأصل مذهب مالك رحمه الله، والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمسند سواء ...". انظر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. ج 1. ص 2.

44 أن الإمام الشافعي يأخذ بالمرسل، ولكن بالشروط. انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 87-89.

45 انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2002. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. السعودية: دار ابن الجوزي. ج 2. ص 55-56.

46 انظر: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني. 1984. رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه. تحقيق: الدكتور محمد بن لطفى الصباغ. بيروت: المكتب الإسلامي. ص 30.

الناس، أو كلهم، لأنك إذا نظرت في أحاديث الأحكام، الآخذ بها الأئمة على الاجتماع والانفراد، تجد فيها من الضعيف ما لعله يبلغ نصفها أو يزيد، وربما وجدت فيها المنكر والساقط القريب من الموضوع...⁴⁷. ومن أدلتهم في تأييد هذا القول هي:

- أن الأحاديث الضعيفة إذا لم يعارضها حديث آخر قوي جانب الإصابة، فإنها تعتبر محتملة للإصابة، فيجوز العمل بها.

- أن الأحاديث الضعيفة أقوى من آراء الرجال. قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن الرجل يريد أن يسأل عن الشيء من أمر دينه مما يتلى به من الأيمان في الطلاق وغيره، وفي مصره من أصحاب الرأي، ومن أصحاب الحديث لا يحفظون ولا يعرفون الحديث الضعيف، ولا الاسناد القوي، فلن يسأل؟... قال الإمام أحمد: "يسأل أصحاب الحديث. لا يسأل أصحاب الرأي: ضعيف الحديث، خير من رأي أبي حنيفة"⁴⁸.

القول الثاني: يرى طائفة أخرى من العلماء أن الأحاديث الضعيفة لا يستشهد على سبيل الإطلاق، لا في الأحكام والعقائد، ولا في غيرها كالفضائل، والترغيب والترهيب، ونحوها.

ومن العلماء الأجلاء الذين قالوا بهذا الرأي وتأييده الإمام محمد بن إسماعيل البخاري⁴⁹، والإمام مسلم بن الحجاج⁵⁰، والإمام أبو زرعة الرازي، والإمام أبو حاتم الرازي، وابنه الإمام ابن أبي حاتم الرازي⁵¹، والإمام ابن

47 أحمد بن محمد بن الصديق المغربي. 1933. المتنوني والبتار في نحر العنيد والمعتار الطاعن فيما صح من السنن والآثار. القاهرة: المطبعة الإسلامية بالأزهر. ص180.

48 عبد الله بن أحمد بن حنبل. 1981. مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله بن أحمد. تحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي. ص438.

49 انظر: محمد جمال الدين القاسمي. د.ت. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية. ص113.

50 وذلك يظهر في تشنيعه على رواة الضعيف، كما أشار إليه القاسمي. انظر: محمد جمال الدين القاسمي. د.ت. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية. ص113. وانظر: مسلم بن الحجاج. 2006. مقدمة صحيح مسلم. تحقيق: نظر بن محمد الفارياي. الرياض: دار طيبة. ج1. ص1-22.

51 قال ابن أبي حاتم الرازي: "سمعت أبي وأبا زرعة يقولان: لا يُحتج بالمراسيل، ولا تقوم الحجة إلا بالأسانيد الصحاح المتصلة، وكذا أقول أنا". انظر: عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي. 1976. المراسيل. تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني. بيروت: مؤسسة الرسالة. ص7.

حزم⁵²، وشيخ الإسلام ابن تيمية⁵³، والإمام الشوكاني⁵⁴، ومن المعاصرين مثل الشيخ أحمد شاکر⁵⁵، والشيخ الألباني⁵⁶. وإن من أدلتهم أن الأحاديث الضعيفة تفيد الظن المرجوح، الذي ذمه الله تعالى في القرآن، حيث قال تعالى: ﴿... إن الظن لا يغني من الحق شيئاً...﴾ [يونس: 36]، وقالوا أيضاً بأن الأحاديث الصحيحة والحسنة تكفي لبيان الشريعة الإسلامية بالكلية، ولا حاجة لنا إلى الاستعانة بالأحاديث الضعيفة⁵⁷.

القول الثالث: يرى البعض الآخر أن الصواب هو ما بين المسلكين السابقين، حيث منعوا بالإطلاق الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في العقائد، والأحكام، ولكنهم قبلوا الاستشهاد بها في غير العقائد، والأحكام، كالفضائل، والترغيب والترهيب، ونحوها. وبالإضافة إلى ذلك، فقد وضعوا عدة الشروط في الاستشهاد بها، وهي:

الشرط الأول: المتفق عليه وهو أن يكون ضعفها غير شديدة.

الشرط الثاني: أن تكون مندرجة تحت أصل عام.

الشرط الثالث: أن لا يعتقد ثبوتها عند العمل بها، حتى لا ينسب إلى الرسول ﷺ ما لا يقوله. وهذه

الشروط الثلاثة قد نسبت إلى الإمام ابن حجر العسقلاني⁵⁸.

وقد زاد بعضهم الشروط الأخرى⁵⁹، وهي:

الشرط الرابع: أن تكون متعلقة بالفضائل.

الشرط الخامس: أن لا يعارضها حديث صحيح أو حسن.

⁵² قال ابن حزم عن صفة نقل المسلمين: "... إلا أن في الطريق رجلاً مجروحاً بكذب، أو غفلة، أو مجهول الحال، ... ولا يحل عندنا القول به، ولا تصديقه، ولا الأخذ بشيء منه ...". انظر: علي بن أحمد ابن حزم الظاهري. د.ت. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة الخانجي. ج.2. ص.69.

⁵³ قال ابن تيمية: "ولا يجوز أن يعتمد في الشريعة على الأحاديث الضعيفة التي ليست صحيحة، ولا حسنة...". انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية. 1999. قاعدة جلية في التوسل والوسيلة. تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية. ص.134.

⁵⁴ قال الشوكاني: "بأن الضعيف الذي يبلغ ضعفه إلى حد لا يحصل به معه الظن لا يثبت به الحكم، ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شرع عام، وإنما يثبت الحكم بالصحيح، والحسن لذاته، أو لغيره، لحصول الظن بصدق ذلك، وثبوتها عن الشارع". انظر: محمد بن علي الشوكاني. 2000. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أبو حفص سامي الأثري. الرياض: دار الفضيلة. ج.1. ص.249.

⁵⁵ قال الشيخ أحمد شاکر: "وإنه لا فرق بين الأحكام وبين فضائل الأعمال ونحوها، في عدم الأخذ بالرواية الضعيفة، بل لا حجة لأحد إلا بما صح عن رسول الله ﷺ من حديث صحيح وحسن". انظر: أحمد محمد شاکر. د.ت. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية. ص.86، 87.

⁵⁶ قال الشيخ الألباني: "وهذا الذي أدين الله به، وأدعو الناس إليه، أن الحديث الضعيف لا يعمل به مطلقاً، لا في الفضائل والمستحبات، ولا في غيرها". انظر: محمد ناصر الدين الألباني. 1988. صحيح الجامع الصغير وزيادته. بيروت: المكتب الإسلامي. ج.1. ص.50.

⁵⁷ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الحضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص.259.

⁵⁸ انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي. د.ت. القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيق. القاهرة: دار الريان للتراث. ص.255.

⁵⁹ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الحضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص.273، 274.

الشرط السادس: أن لا يعتقد سنية موضوعها.

الشرط السابع: أن لا يشهرها، حتى لا يعمل الشخص بالحدِيث الضعيف، فيشرع ما ليس من الشريعة،

أو ظن البعض أنها من السنن الثابتة. وهذا شرط أضافه ابن حجر في كتابه تبيين العجب⁶⁰.

وقد نُسب هذا القول إلى جمهور العلماء⁶¹، بل قال النووي أنه هو الرأي الذي اتفق عليه علماء الأمة⁶²،

ووافقه الملا علي القاري في كتابه⁶³. ومن هؤلاء العلماء سفيان الثوري⁶⁴، وعبد الله بن المبارك⁶⁵، وعبد الرحمن بن

مهدي⁶⁶، وسفيان بن عيينة⁶⁷، وأحمد بن حنبل⁶⁸، وابن قدامة المقدسي⁶⁹، والنووي⁷⁰، وابن كثير⁷¹، والملا علي

⁶⁰ انظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. د.ت. تبيين العجب بما ورد في شهر رجب. تحقيق: الدكتور طارق عوض الله. القاهرة: مؤسسة قرطبة. ص23.

⁶¹ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص272.

⁶² ذكره النووي في مقدمته للأربعين النووية. انظر: الدكتور مصطفى ديب البغا، الدكتور محيي الدين مستو. 2010. الوافي في شرح الأربعين النووية. دمشق: دار المصطفى. ص8.

⁶³ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص272.

⁶⁴ قال سفيان الثوري: "لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم، الذين يعرفون الزيادة والنقصان، ولا بأس بما سوى ذلك من المشايخ". انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. د.ت. الكفاية في علم الرواية. تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية. ص133.

⁶⁵ قيل لابن المبارك روى عن رجل حديثاً، فقيل هذا رجل ضعيف. فقال: "يحتمل أن يُروى عنه هذا القدر، أو مثل هذه الأشياء"، قيل لبعده: مثل أي شيء كان؟ قال: في أدب، في موعظة، في زهد، أو نحو هذا". انظر: عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي. 1952. الجرح والتعديل. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية. ج2. ص30، 31.

⁶⁶ قال ابن مهدي: "إذا روي عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام، شددنا في الأسانيد، وانتقدنا في الرجال، وإذا روي في الفضائل والثواب والعقاب، سهلنا في الأسانيد، وتسامحنا في الرجال". انظر: محمد جمال الدين القاسمي. د.ت. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية. ص114.

⁶⁷ قال ابن عيينة: "لا تسمعوا من بقية ما كان في سنة، واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره". انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. د.ت. الكفاية في علم الرواية. تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية. ص134.

⁶⁸ قال أحمد بن حنبل: "إذا روي عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام، تشددنا في الأسانيد، وإذا روي عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال، وما لا يضع حكماً ولا يرفع، تساهلنا في الأسانيد". انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. د.ت. الكفاية في علم الرواية. تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية. ص134.

⁶⁹ قال ابن قدامة: "فإن النوافل والفضائل لا يشترط صحة الحديث فيها". انظر: عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي. 1997. المغني. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح الحلو. الرياض: دار عالم الكتب. ج2. ص552.

⁷⁰ قال النووي في تعليقه لحديث: "من قام ليلتي العيدين...": "... وكلاهما ضعيف، لكن أحاديث الفضائل يتسامح فيها...". انظر: يحيى بن شرف النووي. 1994. الأذكار. تحقيق: عبد القادر الأرئووط. بيروت: دار الفكر. ص171.

⁷¹ قال ابن كثير في تعليق الروايات عن فضل غض البصر: "... ولكن في إسناده ضعف، إلا أنها في الترغيب، ومثله يتسامح فيه". انظر: إسماعيل بن عمر ابن كثير. 1999. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة. ج6. ص43.

القاري⁷²، والدكتور نور الدين عتر⁷³. ومن أدلتهم أن العمل بالأحاديث الضعيفة في غير أبواب العقائد والأحكام لا يؤدي إلى أي مفسدة تتعلق بالحلال والحرام، أو الضياع لحق الآخرين، ولذلك العمل بها يعد من الأمور الجائزة في الشرع. وقد قيل أن مستندهم إلى حديث: "من بلغه عني ثواب عمل فعمله، حصل له أجره وإن لم أكن قلته"، ولكنه يعتبر من الأحاديث الموضوعة، كما قاله العلماء⁷⁴.

4. اختيار ابن قيم الجوزية والدكتور النسيبي في الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب

إن ابن قيم الجوزية في قوله يُرى كأنه تابع رأي شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة، وهو قول عدم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة مطلقاً، ولا حيرة فيه لأنه قد تابع ابن تيمية في المسائل الكثيرة. قال ابن قيم الجوزية في بيان معنى الضعيف عند الإمام أحمد: "وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم؛ بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى: صحيح وحسن وضعيف، بل إلى: صحيح وضعيف..."⁷⁵.

ويظهر أن قول ابن قيم الجوزية شبيه بقول شيخه ابن تيمية في رده على من قال أن العلماء القدامى قدّموا الأحاديث الضعيفة على رأي الرجال، ولذلك رأوا جواز الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة، من خلال قوله: "قولنا أن الحديث الضعيف خير من الرأي ليس المراد به الضعيف المتروك، لكن المراد به الحسن، كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وحديث إبراهيم الهجري، وأمثالهما ممن يحسن الترمذي حديثه أو يصححه"⁷⁶. ويلاحظ أن محتوى قولهما سواء، وكان ابن تيمية استخدم هذه الحجة في الدفاع عن رأي عدم قبول الأحاديث الضعيفة مطلقاً، فابن قيم الجوزية ذكرها أيضاً في تصحيح فهم الناس على ما أعناه الإمام أحمد بمصطلح "الضعيف"، وكأنه في هذا الأمر قبل ووافق برأي شيخه، وهو عدم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة على سبيل الإطلاق، والله أعلم.

ومن جانب آخر، يبدو كأن ابن قيم الجوزية خالف الموقف السابق، حيث أدخل واستشهد بالأحاديث الضعيفة في الطب، في كتابه "الطب النبوي"، كأنه أيّد الرأي الثالث في هذه القضية، وهو جواز الاستشهاد

⁷² قال الملا علي القاري: "الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال اتفاقاً". انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص283، 284.

⁷³ انظر: نور الدين عتر. 1997. منهج النقد في علوم الحديث. ص294.

⁷⁴ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص273.

⁷⁵ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2002. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. السعودية: دار ابن الجوزي. ج2، ص56.

⁷⁶ انظر: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. 1986. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ج4، ص341.

بالأحاديث الضعيفة في غير أبواب العقائد والأحكام، والطب داخل فيها، ولذلك يظهر تساهله في إيراد الأحاديث الضعيفة فيه، ولكن لا تتجاوز هذه الأحاديث حدود الضعف اليسير كما تقدم، وإذا تجاوز، فنادر جدًا. ومن أمثلة هذه الأحاديث في كتابه كالاتي:

- في فصل "في هديه في علاج استطلاق البطن"، أورد حديث: "من لعق العسل ثلاث غدوات كل شهر، لم يصبه عظيم من البلاء"⁷⁷.

- حديث: "لو كان شيء يشفي من الموت لكان السنن"⁷⁸، في فصل "في هديه ﷺ في علاج يبس الطبع واحتياجه إلى ما يمشیه ويلينه".

- حديث: "إذا رأيتم الحريق فكبروا، فإن التكبير يطفئه"⁷⁹، في فصل "في هديه ﷺ في علاج داء الحريق وإطفائه".

- أورد حديث عن فعل الرسول ﷺ في أكل خبز يأدمه باللحم، ثم قال الرسول ﷺ: "هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة"⁸⁰.

- أورد حديث: "من أراد أن يلقي الله طاهرًا مطهرًا فليتزوج الحرائر"⁸¹، في فصل "في الجماع والباه وهدى النبي فيه".

وبوضوح أن هناك الاحتمالان المتناقضان لاختيار ابن قيم الجوزية في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة، فأما الأول هو عدم قبولها على سبيل الإطلاق، وأما الثاني هو قبولها في غير أبواب العقائد والأحكام، والذي يراه الباحث أن الاحتمال الثاني يعتبر أقوى وأصح، وهذا للسببين التاليين:

- لا يلزم من ذكر ابن قيم الجوزية ما قاله ابن تيمية في ما أعنى به الإمام أحمد والعلماء القدامى بالضعيف، كما مر سابقًا، أنه وافق ابن تيمية في قوله أن الأحاديث الضعيفة لا تُعمل بها مطلقًا، بل قد يكون ذكره لبيان قصد

⁷⁷ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص28. والحديث ضعيف، لجهالة أحد رواته، واسمه عبد الحميد. انظر: محمد ناصر الدين الألباني. 1992. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف. ج2. ص183، 184.

⁷⁸ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص58. وانظر: محمد ناصر الدين الألباني. د.ت. صحيح وضعيف سنن ابن ماجه. الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة. ج7. ص461.

⁷⁹ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص164. وانظر: محمد ناصر الدين الألباني. 1992. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف. ج6. ص110.

⁸⁰ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص169. والحديث ضعيف جدًا، لأن في إسناده عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي، وقد اتهمه الذهبي بالكذب. انظر: محمد ناصر الدين الألباني. 1992. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف. ج8. ص71.

⁸¹ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص194. وانظر: محمد ناصر الدين الألباني. 1992. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف. ج3. ص611.

الإمام أحمد والعملاء القدامى بالضعيف فقط، بل إن هذا الموضوع هو أنسب المكان للإشارة إلى اختياره في القضية، ولكنه لم يشر إليه، وهذا من أقوى أدلة أنه لا يختار قول عدم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة مطلقاً، كاختياره في القضية.

- قد استعان ابن قيم الجوزية بالكثير من الأحاديث الضعيفة في كتابه "الطب النبوي"، كما مر سابقاً، دليل على أنه قبلها في غير أبواب العقائد والأحكام، والطب داخل فيها. وبالإضافة إلى ذلك، يظهر في كتابه أنه قام بالتشنيع على الأحاديث الضعيفة ضعفاً شديداً، والأحاديث الموضوعية، دون أن يفعل الأمر نفسه للأحاديث الضعيفة ضعفاً يسيراً. ومن أمثلة تشنيعه للأحاديث الضعيفة ضعفاً شديداً، والأحاديث الموضوعية، كالتالي:

• في ذكره لبادنجان، قال: "في الحديث الموضوع المختلق على رسول الله ﷺ: "البادنجان لما أُكُل له". وهذا الكلام مما يُستقبح نسبتُه إلى آحاد العقلاء فضلاً عن الأنبياء"⁸².

• قوله في رد الحديث الضعيف ضعفاً شديداً: "وأما حديث عائشة رضي الله عنها، الذي رواه أبو داود مرفوعاً: "لا تقطعوا اللحم بالسكين، فإنه من صنيع الأعاجم وانهمسوه فإنه أهناً وأمرأ". فرده الإمام أحمد بما صح عنه ﷺ من قطعه بالسكين في حديثين، وقد تقدّم"⁸³.

• في ذكره لهندبا، قال: "ورد فيها ثلاثة أحاديث لا تصح عن رسول الله ﷺ، ولا يثبت مثلها بل هي موضوعة: أحدها: "كلوا الهندباء ولا تنفضوه، فإنه ليس يوم من الأيام إلا وقطرات من الجنة تقطر عليه"، والثاني: "من أكل الهندباء ثم نام عليها لم يجل فيه سم ولا سحر"، والثالث: ما من ورقة من ورق الهندباء إلا وعليها قطرة من الجنة"⁸⁴.

وأما الدكتور النسيمي، فقد صرح برأيه في القضية حيث قال: "وكان المؤلفين في الطب النبوي لدى استشهادهم بالأحاديث الضعيفة، يرون التساهل بالأخذ بالحديث الضعيف الوارد في الطب، كما هو الحال في الأخذ بالحديث الضعيف، إذا لم يكن ضعفه شديداً، في فضائل الأعمال حيث لا يكون الحديث متعلقاً بالعقيدة، ولا يبنى عليه حكم شرعي من فرض، أو تحريم. وإني لا أسلم بهذا الرأي في الطب، إلا إذا اتفق الحديث الضعيف ضعفاً خفيفاً مع الثابت في الطب، لأن إلهاء المريض بدواء لم تثبت نسبتُه إلى رسول الله ﷺ قد يلحق الضرر به،

⁸² انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص223،224.

⁸³ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص285. وفي سننه أبو معشر السندي المدني. قال النسائي: "... وأبو معشر المدني اسمه نجيح، وهو ضعيف، ومع ضعفه أيضاً كان قد اختلط، عنده أحاديث منكرة..."، ثم أشار إلى حديثين من أحاديثه المنكرة، ومنها هذا الحديث. انظر: أحمد بن شعيب النسائي. 1986. المجتبي من السنن. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ج4. ص171.

⁸⁴ انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 2013. الطب النبوي. القاهرة: دار ابن الجوزي. ص306.

وقد يسبب له شكوكاً لدى عدم الاستفادة أو لدى حدوث ضرر باستعماله. وكذلك الأمر بالنسبة للسليم عندما يتعلق بأوهام على أنها من الوصايا الصحية النبوية⁸⁵. ويبدو هنا أن الدكتور النسيمي أقر بحكم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، ولكنه قيد بشرطين، وهما:

- أن يكون ضعفها غير شديد.

- أن تكون موافقةً بما ثبت في علم الطب الحديث، وإلا فلا. وبالنظر فيما كتبه الدكتور النسيمي في كتابه "الطب النبوي والعلم الحديث"، يرى الباحث أنه وضع الشرط الثالث، ولو لم يصرح به، وهو: أن تكون صحيحة المعنى أو تحتوي فوائد علمية زائدة. ومن أمثلة الأحاديث الضعيفة في كتابه، وهي قليلة جداً، كالتالي:

• أورد حديثاً عن الزهري، أن رسول الله ﷺ سُئل: أي الشراب أطيب؟ قال: "الحلو البارد"، وإن هذا الحديث يعد حديثاً مرسلًا، والحديث المرسل ضعيف عند المحدثين⁸⁶ كما هو معروف، ولكن الدكتور النسيمي أوردته في بيان فوائد المناقيع غير المسكرة، بعد أن ثبت طبيًا أنها تحمل قيمة غذائية جيدة، مثل الأملاح المعدنية والعضوية، وبعض الفيتامينات المفيدة⁸⁷. فقد أوردته الدكتور النسيمي هذا الحديث الضعيف ضعفاً خفيفاً، لموافقته بما ثبت في علم الطب الحديث.

• أورد حديث ابن عباس، أنه قال: "كان لرسول الله ﷺ قرح قوارير يشرب فيه"، وإن هذا الحديث ضعيف، ولكن الدكتور النسيمي أوردته لأن قد ثبتت عدة منافع لقرح زجاجي، منها أقل ما يقبل الوضوء بعد استخدامه، وكذلك قل أن يدس فيه الساقى السم، لأن كدر الماء أو المشروب يُرى بوضوح من خلاله⁸⁸.

• أورد حديث: "إذا دخلت على المريض فنفسوا له في الأجل، فإن ذلك لا يرد شيئاً، وهو يطيب نفس المريض"، وإن هذا الحديث وإن كان مشهوراً، فإنه ضعيف، وقد اعترف الدكتور النسيمي نفسه بضعفه، ولكنه أوردته لصحة معناه. وقد نقل ما حققه الشيخ محمد عوامة لهذا الحديث، حيث قال: "... وفي إسناده عندهما موسى بن محمد بن إبراهيم التيمي، وهو منكر الحديث، كما في فيض القدير، وفي الترغيب، فالحديث ضعيف لضعف أحد رواته"، ثم قال بعده: "وهو صحيح المعنى"⁸⁹.

⁸⁵ انظر: الدكتور محمود ناظم النسيمي. 1984. الطب النبوي والعلم الحديث. ج.1. ص28.

⁸⁶ انظر: عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح. 1986. مقدمة ابن الصلاح. تحقيق: نور الدين عتر. بيروت: دار الفكر المعاصر. ص53.

⁸⁷ انظر: الدكتور محمود ناظم النسيمي. 1984. الطب النبوي والعلم الحديث. ج.2. ص183.

⁸⁸ انظر: الدكتور محمود ناظم النسيمي. 1984. الطب النبوي والعلم الحديث. ج.2. ص146. وانظر: محمد ناصر الدين الألباني. د.ت. صحيح

وضعيف سنن ابن ماجه. الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة. ج.7. ص435.

⁸⁹ انظر: الدكتور محمود ناظم النسيمي. 1984. الطب النبوي والعلم الحديث. ج.3. ص159.

• أورد حديث بريدة، أنه قال: شكّا خالد بن الوليد المخزومي إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، ما أنام الليل من الأرق، فقال نبي الله ﷺ: "إذا أويت إلى فراشك، فقل: اللهم رب السموات السبع وما أظلت، ورب الأرض وما أقلت، ورب الشياطين وما أضلت، كن لي جارًا من شر خلقك كلهم جميعًا أن يفرط عليّ أحد منهم أو يبغى عليّ، عزّ جارك وجلّ ثناؤك، ولا إله غيرك، لا إله إلا أنت"، وإن الحديث ضعيف، واعترف الدكتور النسيمي بضعفه، ولكنه أوردته في كتابه لأن له فوائد علمية زائدة، حيث قال: "إن هذا الحديث - وإن كان ضعيف الإسناد - يدل على طريقة روحية في معالجة الأرق في فجر الإسلام...⁹⁰".

5. آثار اختيار الآراء المعينة في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة والرأي الراجح فيها

وسوف يستمر الباحث في هذا المقام لإتمام المناقشة حول هذه القضية بتوضيح الآثار المترتبة على اختيار العلماء لكل من الآراء الثلاثة السابقة، قبل لجوء الباحث إلى ترجيح رأي من الآراء كأصوب المواقف في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، مع الإتيان بأسباب ترجيح الباحث لرأي معين، من الآراء الثلاثة. وقد أكّدت طائفة من العلماء بجواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في جميع أبواب الدين، إما في أبواب الأحكام والعقائد، أو في أبواب غيرها، وحددت شرطين مهمين عندهم، كما مر سابقًا، والذي يراه الباحث أن هذا الاتجاه قد يتضمن حكم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة ضعفًا يسيرًا كلها، وإن خالفت ما ثبت في الطب الحديث، وهذا بناءً على ما قاله هؤلاء العلماء، بشرطين وضعوهما، وبالحدج التي استدلو بها. وإن هذا الأمر لا شك فيه سوف يؤدي إلى بعض الآثار السلبية، خاصة إذا تناول الإنسان بدواء ذُكر في إحدى الأحاديث الضعيفة لعلاج مرض أصاب به، ولكن هذا الدواء لا يشفيه، وقد يكون أصاب بمرض آخر تأثيرًا منه، فكل هذه الآثار سوف تجر إلى الضرر لصحة الإنسان، والضياع لهذه النعمة العظيمة، وكذلك قد تفتح مجالًا لشتيم الرسول ﷺ، ورمي الفتن والتهم عليه ﷺ، مع أن احتمال هذا الكلام صادر عنه ﷺ هو الاحتمال المرجوح، بل إن هذا الاتجاه كذلك قد يتضمن معنى تقديم الظن المرجوح على العلم المتيقن، حيث قبلوا كل ما ورد في الطب من هذا النوع من الأحاديث، وإن لم يعترفوا به أو يخالفوه الطب الحديث الذي يُبنى على الاكتشافات العلمية الثابتة، وبالتالي يعد هذا الأمر معطّلًا لدور العقل، ولدور التطور المعرفي الذي يساهم في بناء الحضارة العلمية للإنسان.

وبالإضافة إلى ذلك، قد مر من قبل أن الطائفة الثانية من العلماء يرون المنع بالإطلاق في الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في جميع أبواب الدين، والذي يراه الباحث أن هذا الاتجاه قد يتضمن معنى رد جميع

⁹⁰ انظر: الدكتور محمود ناظم النسيمي. 1984. الطب النبوي والعلم الحديث. ج3. ص162، 161. وانظر: محمد ناصر الدين الألباني. د.ت. صحيح وضعيف سنن الترمذي. الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة. ج8. ص23.

الأحاديث الضعيفة ضعفاً يسيراً، وإن وافقها ما ثبت في الطب الحديث. وإن هذا الموقف سيؤدي إلى التعطيل لدور التطور المعرفي أيضاً، لأن هذه الأحاديث وإن كانت ضعيفة من حيث الرواية، ولكنها تحتوي المعارف الصحيحة التي يعترف بها الطب الحديث، ولذلك إضاعتها تعتبر إهمالاً للتطور العلمي والمعرفي الذي ينصه الحديث في قوله ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"⁹¹.

وعلاوة على ذلك، وقد شهد علم الحديث باعتراف بعض العلماء بقدرة الاكتشافات العلمية الحديثة في تقوية الحديث الضعيف ضعفاً يسيراً، كما قال الأستاذ الدكتور محمد أبو الليث في كتابه تساؤلاً: "... ولكن أساءل: إن كان ((مخالفة الحديث الصحيح سنداً للحس والمشاهدة والتجربة)) من قرائن الوضع في الحديث، فلماذا لا يكون ((موافقتها للحديث الضعيف ضعفاً خفيفاً)) من دلائل صحته أو حسنه؟"⁹²، وقال أيضاً: "... فنحن لا نعمل به - يعني بالحديث الضعيف ضعفاً يسيراً - وهو ضعيف، بل نعمل به بعد ترقيته - لموافقته بالمكتشفات العلمية - إلى الحسن لغيره"⁹³. وإن كان في هذا الكلام نظر، ولكن الذي يقصد به الباحث هنا هو قيمة المعارف الموجودة في الأحاديث الضعيفة التي ينبغي للإنسان الاعتراف بها، إن وافقها الطب الحديث، لأنها تساهم أيضاً في تطوير الحقل المعرفي، وإظهار المعجزة العجيبة للرسول ﷺ في كلامه ﷺ.

وبعد عرض الآراء والأقوال المختلفة في حكم الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، والآثار المترتبة عليها، يرى الباحث صحة ما قاله الفئة الثالثة من العلماء، وكذلك ما أيده ابن قيم الجوزية، وما قاله الدكتور النسيمي، وهو قبول الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب بعدة شروط، وقد أعاد الباحث نظره في الشروط التي وضعها الفئة الثالثة من العلماء، وكذلك الشروط الزائدة التي وضعها الدكتور النسيمي، والذي يراه الباحث أن الشروط المناسبة والصحيحة لقبول الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، كالتالي:

- أن يكون ضعف الأحاديث الضعيفة غير شديدة كما تقدم، وما دونها يعتبر غير مقبول، ولا يجوز الاستشهاد به في الطب.

- أن لا تعارض الأحاديث المقبولة، وهي الصحيح والحسن، وقد فرقت الفئة الثالثة معنى هذا الشرط إلى شرطين اثنين، وهما أن تكون مندرجة تحت أصل عام، وأن تكون غير معارضة للأحاديث الصحيحة، والذي يراه الباحث أنهما بمعنى واحد، حيث إن الأصل العام المراد به هنا هو الأحاديث الصحيحة أو الحسنة، المقبولة عند المحدثين، ودور هذه الأحاديث الضعيفة هو مؤكد لهذه الأحاديث المقبولة، أو سُميت بأصل عام، ولا تعارضها، أو تخالفها.

⁹¹ مسلم بن الحجاج. 2006. صحيح مسلم. تحقيق: نظر بن محمد الفارابي. الرياض: دار طيبة. كتاب الفضائل. باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً. ج. 2: 1110. رقم الحديث 2363.

⁹² الخيز آبادي، الدكتور محمد أبو الليث. 2014. علوم الحديث أصيلها ومعاصرها. القاهرة: دار الكلمة. ص. 268.

⁹³ الخيز آبادي، الدكتور محمد أبو الليث. 2014. علوم الحديث أصيلها ومعاصرها. القاهرة: دار الكلمة. ص. 269.

- أن يكون متفقاً مع الثابت في الطب، كما أشار الدكتور النسيمي سابقاً، لأن إعطاء ما لم تثبت نسبته إلى الرسول ﷺ قد جرى إلى الضرر للمرضى، وإلى غيرهم أيضاً، وهذا سوف يفتح أبواب التهمة والفتن للرسول ﷺ، مع أنه ﷺ قد يكون لا يقول به، لأن الاحتمال أنه صادر عن الرسول ﷺ يعتبر احتمالاً ضعيفاً، لعدم ثبوته من طرق صحيحة عند المحدثين.

أما الفئة الأولى التي قالوا بجواز الاحتجاج بالأحاديث الضعيفة في جميع الأمور، في الأحكام، أو في غيرها، فإنه يعتبر رأياً غير قوي، لأن ليس فيه نصوص من كلام الأئمة الأربعة، إلا إلتزامات مجردة⁹⁴، ولازم المذهب ليس بمذهب كما هو معروف⁹⁵، بل قد مر سابقاً أن شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن قيم الجوزية صححا فهم الناس أن الضعيف الذي يراد به الإمام أحمد، وغيره من المتقدمين هو الحسن. وأما قول الشيخ أحمد الصديق أن جميع الأئمة يحتجون بالأحاديث الضعيفة، ففي قوله نظر، لأن قد تقدم أن الكثير من العلماء لم يقبلوها، إما مطلقاً، أو في العقائد والأحكام، بل قد مر سابقاً أن رأي عدم قبول الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في العقائد والأحكام، هو رأي جمهور علماء الأمة.

وأما الفئة الثانية الذين قالوا بعدم جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة مطلقاً، فإنه يعتبر غير قوي أيضاً، وغير مناسب للطب، لأن قد مر في الأمثلة السابقة أن في بعض الأحاديث الضعيفة أموراً ثابتة عند الطب الحديث، وهذا لا يعني أن هذه الأحاديث سوف نصحها بعد أن ثبت أنها غير صحيحة سنداً، ولكننا أخذنا بها لصحة محتواها طبياً، ولأن عدم الأخذ بها سوف يؤدي إلى ضياع للفائدة العلمية الصحيحة فيها. قال ابن حجر الهيتمي عن العمل بالحديث الضعيف: "لأنه إن كان صحيحاً في نفس الأمر، فقد أعطي حقه من العمل به، وإلا لم يترتب على العمل به مفسدة تحليل ولا تحريم، ولا ضياع حق للغير..."⁹⁶. وبالإضافة إلى ذلك، فقد صحت الأقوال المختلفة الصادرة عن العلماء المتقدمين في تسهيلهم لقبول الأحاديث الضعيفة في غير أبواب العقائد والأحكام، مثل سفيان الثوري، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، وسفيان بن عيينة، وأحمد بن حنبل، كما تقدم، وهذا يدل على أن قول قبول الأحاديث الضعيفة في غير أبواب العقائد والأحكام يعتبر قولاً تعارف به العلماء السابقون، وقد يكون مشهوراً لديهم، ولا يعد إبداعاً ابتداعاً المتأخرون أو المعاصرون من أهل العلم، والله أعلم.

6. خلاصة:

⁹⁴ انظر: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضير. 2004. الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. الرياض: دار المنهاج. ص 291.

⁹⁵ انظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي. 1992. الاعتصام. تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. السعودية: دار ابن عفان. ج 2. ص 549.

⁹⁶ انظر: أحمد بن محمد بن محمد ابن حجر الهيتمي. 2008. الفتح المبين بشرح الأربعين. تحقيق: أحمد جاسم محمد المحمد، قصي محمد نورس الحلاق، أنور بن أبي بكر الداغستاني. جدة: دار المنهاج. ص 109.

بعد إتمام الدراسة عن الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، انتهى الباحث إلى مجموعة من النتائج، وهي على النحو الآتي:

الأولى: اختلف العلماء في حكم الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة إلى ثلاثة أقوال، أولها الجواز مطلقاً، بشرطين اثنين، وثانيها المنع مطلقاً، وثالثها عدم الجواز إذا استشهد في العقائد والأحكام، والجواز إذا كان في غيرها، والطب داخل فيه، بشروط محددة.

الثانية: إن لابن قيم الجوزية الاحتمالين من الاختيار في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب، وأقوى الاحتمال منهما هو تجويز ابن قيم الجوزية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة ضعفاً يسيراً في الطب.

الثالثة: إن اختيار الدكتور النسيبي في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب هو جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة ضعفاً يسيراً، التي تكون موافقةً بما ثبت في علم الطب الحديث، وأن تكون صحيحة المعنى أو تحتوي فوائد علمية زائدة.

الرابعة: إن القولين الأول والثاني في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة تترتب عليها بعض الآثار السلبية التي تسبب النقص فيهما من حيث الأرجحية.

الخامسة: إن الرأي الراجح في قضية الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة في الطب هو جواز الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة ضعفاً يسيراً في الطب، بشرط أن لا تعارض الأحاديث المقبولة، وأن تكون موافقةً بما ثبت في علم الطب الحديث.

REFERENCES (المصادر والمراجع)

- [1] Abu Dawood, Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani al-Azdi, (n.d). *Sunan Abi Dawood*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah.
- [2] Academy of The Arabic Language (n.d). *Al-Mu'jam al-Wasith*. Cairo: Dar al-Da'wah.
- [3] Ahmad ibn al-Faris, Abul Hussein (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- [4] Ahmad ibn Hanbal, Abu 'Abdillah (2001). *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Muassasah al-Risalah. Tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth.
- [5] Al-Albani, Muhammad Nashir al-Din (1988). *Sahih al-Jami' al-Shaghir wa Ziyadatuh*. Beirut: Al-Maktab al-Islami.
- [6] Al-Albani, Muhammad Nashir al-Din (n.d). *Sahih wa Dha'if Sunan al-Tirmidhi*. Alexandria: Markaz Nur al-Islam li Abhath al-Quran wa al-Sunnah.
- [7] Al-Albani, Muhammad Nashir al-Din (n.d). *Sahih wa Dha'if Sunan Ibn Majah*. Alexandria: Markaz Nur al-Islam li Abhath al-Quran wa al-Sunnah.
- [8] Al-Albani, Muhammad Nashir al-Din (1992). *Silsilah al-Ahadith al-Dha'ifah wa al-Maudhu'ah*. Riyadh: Dar al-Ma'arif.

- [9] Al-Albani, Muhammad Nashir al-Din (1995). *Silsilah al-Ahadith al-Sahihah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.
- [10] Al-Bugha, Mushthafa Dib. Masto, Muhyiddin (2010). *Al-Wafi fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyyah*. Damascus: Dar al-Mushthafa.
- [11] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2002). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- [12] Al-Dihlawi, 'Abd al-Haq bin Saif al-Din (1986). *Muqaddimah fi Usul al-Hadith*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah. Tahqiq: Salman al-Husaini al-Nadwi.
- [13] Al-Haitami, Ahmad Ibn Hajar (2008). *Al-Fath al-Mubin bi Syarh al-Arba'in*. Jeddah: Dar al-Minhaj. Tahqiq: Ahmad Jasim al-Mahmad.
- [14] Al-Khathib al-Baghdadi, Ahmad bin 'Ali (n.d). *Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*. Medina: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah. Tahqiq: Abu 'Abdillah al-Suraqi.
- [15] Al-Kheyrabadi, Muhammad Abu al-Laith (2014). *'Ulum al-Hadith Ashiluha wa Mu'ashiruha*. Cairo: Dar al-Kalimah.
- [16] Al-Khudheir, 'Abd al-Karim (2004). *Al-Hadith al-Daif wa Hukm al-Ihtijaj bihi*. Riyadh: Dar al-Minhaj.
- [17] Al-Maghribi, Ahmad bin Al-Shiddiq (1933). *Al-Mithnauni wa al-Battar fi Nahr al-'Anid al-Mi'thar al-Tha'in fima Shahha min al-Sunan wa al-Athar*. Cairo: Al-Mathba'ah al-Islamiyyah bi al-Azhar.
- [18] Al-Maqdisi, Abdullah ibn Qudamah (1997). *Al-Mughni*. Riyadh: Dar 'Aalim al-Kutub. Tahqiq: 'Abdullah al-Turki, 'Abd al-Fatah al-Hilu.
- [19] Al-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib (1986). *Sunan al-Nasa'i*. Aleppo: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah. Tahqiq: 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah.
- [20] Al-Nasimi, Mahmud Nazhim (1984). *Al-Tibb al-Nabawi wa al-'Ilm al-Hadith*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- [21] Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf (1994). *Al-Adhkar*. Beirut: Dar al-Fikr. Tahqiq: 'Abd al-Qadir al-Arnauth.
- [22] Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf (1392). *Al-Minhaj Syarah Sahih Muslim bin Al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- [23] Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin (n.d). *Qawa'id al-Tahdith min Funun Mushtalah al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- [24] Al-Razi, Ibn Abi Hatim (1952). *Al-Jarh wa al-Ta'dil*. Hyderabad: Majlis Dairah al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah.
- [25] Al-Razi, Ibn Abi Hatim (1976). *Al-Marasil*. Beirut: Muassasah al-Risalah. Tahqiq: Syukr Allah Qawjani.
- [26] Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr (1999). *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah. Tahqiq: Yusuf al-Sheikh Muhammad.
- [27] Al-Sakhawi, Muhammad bin 'Abd al-Rahman (n.d). *Al-Qawl al-Badi' fi al-Shalah 'ala al-Habib al-Syafi'*. Cairo: Dar al-Rayyan li al-Turath.
- [28] Al-Sakhawi, Muhammad bin 'Abd al-Rahman (2003). *Fath al-Mughith bi Syarh Alfiyah al-Hadith*. Egypt: Maktabah al-Sunnah.
- [29] Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa (1992). *Al-I'tisham*. Saudia: Dar Ibn 'Affan. Tahqiq: Salim 'Id al-Hilali.
- [30] Al-Sijistani, Sulaiman bin al-Asy'ath Abu Daud (1984). *Risalah Abi Daud ila Ahl Makkah*. Beirut: Al-Maktab al-Islami. Tahqiq: Muhammad al-Sibagh.
- [31] Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali (2000). *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul*. Riyadh: Dar al-Fadhilah. Tahqiq: Abu Hafsh Sami al-Athari.

- [32] Al-Tirmidhi, Muhammad bin 'Isa (1975). *Jami' al-Tirmidhi*. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi. Tahqiq: Ahmad Muhammad Syakir, Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, Ibrahim 'Iwadh.
- [33] Ibn 'Abd al-Bar, Yusuf bin 'Abdillah (1387). *Al-Tamhid lima fi al-Muwattho' min al-Ma'ani wa al-Asanid*. Morocco: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs. Tahqiq: Mustafa al-'Alawi, Muhammad 'Abd al-Kabir al-Bakri.
- [34] Ibn al-Salah, 'Uthman bin 'Abd al-Rahman (1986). *Muqaddimah Ibn al-Salah*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir. Tahqiq: Nur al-Din 'Itir.
- [35] Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali (2006). *Nukhbah al-Fikar fi Mushtolah Ahl-al-Athar*. Beirut: Dar Ibn Hazm. Tahqiq: 'Abd al-Hamid bin Salih Aal A'waj Sabr.
- [36] Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali (n.d). *Tabyin al-'Ajab bima Warada fi Syahr Rajab*. Cairo: Muassasah Qurthubah. Tahqiq: Thariq 'Iwadh Allah.
- [37] Ibn Hanbal, 'Abdullah bin Ahmad (1981). *Masail al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Al-Maktab al-Islami. Tahqiq: Zuhair al-Syawisy.
- [38] Ibn Hazm, 'Ali bin Ahmad (n.d). *Al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Cairo: Maktabah al-Khaniji.
- [39] Ibn Kathir, Ismail bin 'Umar (1999). *Tafsir al-Quran al-'Azhim*. Riyadh: Dar Toyyibah. Tahqiq: Saami bin Muhammad Salamah.
- [40] Ibn Majah, Muhammad bin Yazid (n.d). *Sunan Ibn Majah*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah. Tahqiq: Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi.
- [41] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (2013). *Al-Tib al-Nabawi*. Cairo: Dar ibn al-Jauzi.
- [42] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (2002). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi. Tahqiq: Masyhur Aal Salman.
- [43] Ibn Taimiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim (1986). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Syiah al-Qadariyyah*. Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. Tahqiq: Muhammad Rasyad Salim.
- [44] Ibn Taimiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim (1999). *Qa'idah Jaliyyah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*. Riyadh: King Fahad National Library. Tahqiq: 'Abd al-Qadir al-Arnauth.
- [45] 'Itir, Nur al-Din Muhammad (1997). *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith*. Damascus: Dar al-Fikr.
- [46] Muslim bin al-Hajjaj, Abu al-Hussein al-Naisaburi (2006). *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar Thayyibah. Tahqiq: Nazhar al-Fariabi.
- [47] Syakir, Ahmad Muhammad (n.d). *Al-Ba'ith al-Hathith Syarh Ikhtishar 'Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد:

دراسة مقارنة

Muhammad Akmalludin Bin Mohd Hamdan

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia 71800, Bandar
Baru Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

E-mail: akmallhamdan1093@gmail.com

الملخص

إن هذه الورقة تهتم بقضية تحديد الطب النبوي بين إلهي المصدر، أو اجتهادي المصدر، وهي تهدف إلى تحقيق الاتجاه الأسلم في القضية. وإن مما يدل على أهمية هذه القضية الاختلاف الواقع بين العلماء من زمان إلى آخر، في مناقشة هذه القضية بمناقشات علمية دقيقة، شاملة بأدلة متعددة من جميع الطوائف. ولقد كانت الخطوة الأولى لهذه الورقة وضع النقاط التمهيديّة للوحي والاجتهاد للتفريق بينهما من حيث التعريف، ثم القيام بتحليل أقوال العلماء في القضية، وأدلتهم، وبعد ذلك بيان الآثار المترتبة على اختيار قول من الأقوال المذكورة، مع ذكر الرأي الراجح في القضية، وأسباب الترجيح. وأظهرت الورقة ضرورة تفريق أحاديث الطب النبوي بين ما جاء من قبل الوحي، وبين ما يعد من اجتهادات الرسول ﷺ، حتى لا يتعامل معها الناس على حد سواء.

الكلمات المفتاحية: الطب النبوي؛ أحاديث الطب النبوي؛ الوحي؛ الاجتهاد

ABSTRACT

This paper deals with the issue of identifying *al- ṭibb al-nabawīy* (prophetic medicine) from different source; *ilāhī* (divine) or *‘ijtihādī* (juristic reasoning), while aims to scrutinize the most assured approach in identifying it. The importance of this study is evident by the difference of opinion among scholars, every now and then, in their discourse of this issue comprehensive with multiple evidence from every aspect. The study is started by outlining the fundamental points of the divine revelation (*al-waḥyu*) and juristic reasoning (*al- ‘ijtihād*) in order to define them accordingly. The researcher then analyses views of scholars in this case together with the evidence put forward by them before clarifying the implications of choosing each of the aforementioned view. Finally, the researcher determining the *al-ra’yu al-rājiḥ* (preponderant opinion) among them together with the reasons for the *al-tarjīḥ*. The paper concludes that it is necessary to distinguish between the hadiths on the prophetic medicine that came from the divine revelation and those from the juristic reasoning of the Messenger ﷺ, so as they will be dealt accordingly.

Keywords: prophetic medicine, hadiths of the prophetic medicine, al-waḥyu, al-‘ijtihād

1. التمهيد

إن الطب النبوي هو مجموع ما ثبت وروده عن رسول الله ﷺ، مما له علاقة بالطب، سواء كان آيات قرآنية كريمة، أو أحاديث نبوية شريفة¹، ولم يظهر هذا المصطلح المركب إلا بعد القرن الثالث الهجري²، حينما استعمله الإمام جعفر الصادق³ في إملائه لرسائله في الطب النبوي على المفضل بن عمر الضبي، ثم شاع استخدام هذا المصطلح لدى العلماء البارزين، وسما مؤلفاتهم المتعلقة بطب الرسول ﷺ به، واستمر استخدامه إلى يومنا الحاضر، بل قد وسع مفهومه بعض العلماء، وجزموا بأن الطب النبوي عمومًا هو كل وسيلة طبية، علاجية كانت، أم وقائية، مباحة في الشرع الإسلامي، قائمة بمهدف الحفاظ على صحة الإنسان⁴، فكل عملية طبية قائمة في هذا العصر تعتبر من مقتضيات عامة للطب النبوي، ولذلك داخلية في مفهومه العام، بشرط أن تكون مباحة في الشريعة الإسلامية، أي لا تخالف أصولها أو فروعها المقررة.

ولا شك فيه أن قضية الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد تعتبر من أهم قضايا نوقشت في علم الطب النبوي. وانطلاقًا منها، فقد اختلف علماء الأمة في منزلة الطب النبوي، وضرورة العمل به، وكيفيته، لدى المسلمين، مع اتفاقهم على عصمة الرسول ﷺ، الصادق الأمين، لأن الكذب مستحيل في حق الرسول ﷺ، وما تحدث إلا صدقًا، ولكن الذي يصبح موضوعًا للنقاش هنا هو تصدير أحاديث الطب النبوي، هل هي تعدد مما أوحاه الله تعالى إلى الرسول ﷺ، كشأن الأحاديث المتعلقة بالتشريع الإسلامي التي تعتبر وحياً باتفاق علماء الأمة، أو هي مما بُني على الاجتهاد الذي مفتوح للأخطاء والاحتمال؟ وهذه هي النقطة التي اختلف العلماء في تحديدها، وسوف يناقش عنها الباحث من خلال هذا البحث.

2. مصطلحات ومفاهيم

أولاً: مفهوم الوحي والاجتهاد

¹ انظر: النسيمي، محمود ناظم. *الطب النبوي والعلم الحديث*. ط 1. ج. 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م)، ص 7.

² انظر: بلقاضي محمد. "الطب النبوي في الممارسة العلاجية الشعبية - أحواز تلمسان أمودجا -". رسالة ماجستير. جامعة أوبكر بلقايد تلمسان. 2014م. ص 23.

³ هو الإمام الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنه، سليل بيت النبوة، فهو ابن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب، وُلد بالمدينة عام ثمانين من الهجرة، وتوفي بها سنة ثمان وأربعين ومائة، وتلمذ عليه كبار العلماء مثل الإمام مالك، والإمام أبي حنيفة. انظر: بطيخ، ياسر. *الإمام جعفر الصادق ومروياته الحديثية*. د.ط. (الإسكندرية: دار العلم والإيمان، 2008م)، تقديم الأستاذ الدكتور مصطفى رجب. ص 21.

⁴ انظر: الدكتور سردار ديميرل والدكتور سعد الدين منصور. *A Theoretical Framework for al-Tib al-Nabawi (Prophetic Medicine) in Modern Times*. ص 41.

إن الوحي في اللغة قد يعني معانٍ متعددة، أهمها إلقاء شيء إلى غيرك بإخفاءٍ، من علم، وغيره. قال ابن فارس: "الواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك...⁵". وقد يكون بمعانٍ أخرى كثيرة مثل الإلهام، والإشارة، والكتابة، والرسالة، والكلام الخفي، ونحوها⁶. وقد وردت كلمة "الوحي" بمعانيه اللغوية في القرآن في مواضع متعددة⁷، منها:

1- قد جاء بمعنى الإلهام الفطري للإنسان، والإلهام الغريزي للحيوان، في قوله تعالى: ﴿وَأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ [القصص: 7]، وفي قوله تعالى في شأن النحل: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون﴾ [النحل: 68].

2- وجاء بمعنى الإشارة في قوله تعالى عن زكريا عليه السلام: ﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرةً وعشيّاً﴾ [مريم: 11].

3- وقد يكون بمعنى الوسوسة الشيطانية، كما في قوله تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾ [الأنعام: 121]، وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾ [الأنعام: 112].

4- وقد جاء بمعنى إلقاء الله تعالى للملائكة، كما في قوله تعالى: ﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا﴾ [الأنفال: 12]، أو بمعنى إلقاء الله تعالى للرسول ﷺ، بالقرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ [الشورى: 7].

وأما الوحي في الاصطلاح، فقد عرّفه صاحب مناهل العرفان بأنه: "أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده، كل ما أراد إطلاعه عليه، من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية، غير معتادة للبشر"⁸. وقد عرّفه الشيخ محمد عبده تعريفاً دقيقاً، حيث قال: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة، أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه، وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس، وتنساق إلى ما يطلب، من غير شعور منها من أين أتى. وهو أشبه بوجودان الجوع، والعطش، والحزن، والسرور"⁹. وإذا أمعنا النظر في تعريف حدده الشيخ محمد عبده، نجد أنه يغطي مراتب الوحي

⁵ أحمد بن فارس، أبو الحسين. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. د.ط. ج. 6. (بيروت: دار الفكر، 1399هـ/1979م)، ص 93.

⁶ انظر: الذهبي، محمد حسين. الوحي والقرآن الكريم. د.ط. (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986م)، ص 7.

⁷ انظر: القطان، مناع بن خليل. مباحث في علوم القرآن. د.ط. (الرياض: مكتبة المعارف، 2000م)، ص 28، 29. وانظر: الذهبي. الوحي والقرآن الكريم. ص 7. وانظر: عتر، نور الدين محمد. علوم القرآن الكريم. د.ط. (دمشق: مطبعة الصباح، 1993م)، ص 14، 15.

⁸ الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. د.ط. ج. 1 (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، ص 63.

⁹ رضا، السيد محمد رشيد. الوحي المحمدي. د.ط. (بيروت: مؤسسة عز الدين، 1986م)، ص 82.

الثلاثة كما جاءت في القرآن ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم﴾ [الشورى: 51]، وهي: إلقاء الله ما يريد إلقاءه مباشرة بإخفاء وسريع، أو تكليم الله للنبي من وراء حجاب، أو إرسال الملك من الله إلى النبي لإلقاء ما يريد الله إلقاءه، بصورة رجل، أو غيره¹⁰. ويمكن أن يلخص أن مفهوم الوحي في الاصطلاح يتضمن الأمور الثلاثة، وهي:

1. إعلام الله تعالى لمن اصطفاه من الأنبياء والمرسلين.
2. مضمون إعلام الله تعالى، وقد تكون الهداية، أو العلوم، أو الإرشادات، ونحوها.
3. طرق أو كيفيات وصول مضمون الإعلام من الله تعالى إلى من اصطفاه، وقد تكون بواسطة، أو بغير واسطة، ولكنها تعتبر غير معتادة للناس، وعقولهم.

أما الاجتهاد في اللغة، فإنه يعني معنى الطاقة¹¹، أي بذل الجُهد¹²، كما في قوله تعالى: ﴿والذين لا يجدون إلا جهدهم﴾ [التوبة: 79]، ومعنى المشقة وما يقاربها، أي تحمل الجُهد¹³، كما قال ابن فارس: "الجيم، والهاء، والذال، أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه"¹⁴. وقد عُبرَ بوزن "الافتعال"، للدلالة على المبالغة في الفعل¹⁵، كما هو شأن في كلمة "اقترب"، فالله تعالى اختار كلمة "اقترب" بدلاً عن "قرب"، في قوله تعالى: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ [القمر: 1]، للدلالة على المبالغة الشديدة في القرب. ولذلك إن الاجتهاد في اللغة هو عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل عسير، كما استعمل في اللغة: "استفرغ وسعه في حمل الثقل"، ولا يُقال: "استفرغ وسعه في حمل بذرة أو بزره"¹⁶.

وأما الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين، فقد عرّفوه بتعريفات متعددة، كما نقله الشوكاني في كتابه¹⁷، منها قول أوردته: "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط"، وهو تعريف وافقه القرضاوي في كتابه¹⁸، ومنها قول الأمدي: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من

¹⁰ انظر: عتر. علوم القرآن الكريم. ص 17. وانظر: رضا. الوحي المحمدي. ص 82، 83.

¹¹ انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. د.ط. (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، ص 63.

¹² انظر: القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. د.ط. (القاهرة: دار القلم، 1996م)، ص 11.

¹³ انظر: القرضاوي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ص 11.

¹⁴ أحمد بن فارس. مقاييس اللغة. ج. 1. ص 486.

¹⁵ انظر: القرضاوي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ص 11.

¹⁶ انظر: الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أبو حفص سامي الأثري. د.ط. ج. 1 (الرياض: دار الفضيلة، 2000م)، ص 1025.

¹⁷ انظر: المرجع السابق. ج. 1. ص 1025-1027.

¹⁸ انظر: القرضاوي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ص 11.

النفس العجز عن المزيد عليه¹⁹، وقد استخدم الآمدي كلمة "استفراغ" بدلاً عن "بذل"، لمنع التقصير منعاً شديداً، الذي قد يفعله شخص من الأشخاص في الاجتهاد، دون أن يجهد نفسه في النظر، والاطلاع، والتعمق في البحث، ونحوها²⁰.

والذي يراه الباحث، أن تعريف الآمدي، وما أورده الشوكاني سيكونان كافيين ودقيقين، بجمع بينهما، وزيادة قيد "الفقيه" فيه، وسيصبح "استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية العملية، بطريق الاستنباط"، ويزيد الباحث قيد "الفقيه" احتياطاً، لمنع من ليس له الأهلية في الاجتهاد القيام به، وإذا قام به، فإنه لا يسمى باجتهاد اصطلاحاً. وكذلك يحذف الباحث قيد "على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه"، لأنه يعتبر حشواً، فقيد "استفراغ" كاف في تغطيته من حيث المعنى، والله أعلم.

وبالإضافة إلى ذلك، إن الاجتهاد مشروع بالقرآن، منها قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَمَمَ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ. فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمْنَا آتِينَ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: 78، 79]، فصيغة "فَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ" تدل على أن سليمان عليه السلام اجتهد، وكذلك داوود عليه السلام، ولكن سليمان أصاب في اجتهاده دون داوود، لأن لو كان حكم سليمان بالوحي، لقرن الله تعالى بينه، وبين داوود، لأنهما نبيان عليهما السلام، أوحى الله تعالى إليهما²¹. وكذلك إن الاجتهاد ثبت في السنة المطهرة، كما ورد في الحديث الصحيح المشهور: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر"22، وغيرها من السنن الثابتة، وثبت أيضاً بالإجماع، كما قال الدكتور وهبة الزحيلي: "وعليه أجمع الصحابة، فكانوا

19 الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. د. ط. ج. 4 (الرياض: دار الصميعي، 2003م)، ص 197. وانظر: الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ج. 1. ص 1027.

20 انظر: القرضاوي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ص 11، 12. وانظر: الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ج. 1. ص 1027.

21 انظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. د. ط. ج. 4 (جدة: دار عالم الفوائد، د. ت)، ص 746-753.

22 أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. د. ط. ج. 3، كتاب الأحكام: باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. 1978م)، ج 3، ص 606، رقم الحديث 1326. وأخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. د. ط. ج 5، كتاب الأفضية: باب القاضي يخطئ، (بيروت: دار الرسالة العالمية. 2009م)، ج 5، ص 428، رقم الحديث 3574. وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط. وأخرجه النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. د. ط. ج 8، كتاب آداب القضاة: باب الإصابة في الحكم، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. 1986م)، ج 8، ص 223، رقم الحديث 5381. وصححه الشيخ الألباني. وأخرجه ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مشهور بن حسن آل سلمان. د. ط. كتاب الأحكام: باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، (الرياض: مكتبة المعارف. د. ت)، ص 396، رقم الحديث 2314. وصححه الشيخ الألباني. وأخرجه ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: أحمد محمد شاكر. د. ط. ج 6، (القاهرة: دار الحديث. 1995م)، ج 6، ص 293، رقم الحديث 6755. وحسنه الشيخ أحمد شاكر.

إذا حدثت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام، فزعموا إلى الاجتهاد إن لم يجدوا نصًّا أو خبرًا في الكتاب أو في السنة²³، وثبت كذلك بالعقل، إذ إن القضايا المستجدة كثيرة جدًا، وإن النصوص محدودة، ولذلك لا بد من القيام بالاجتهاد، حتى تكون الشريعة الإسلامية صالحة لكل عصر، ومكان²⁴.

3. اختلاف العلماء في تقسيم أحاديث الطب النبوي إلى الموحاة إليه، والمبنية على الاجتهاد

فقد اختلف العلماء في هذه القضية على ثلاثة أقوال، وهي كالاتي:

القول الأول: أحاديث الطب النبوي إن كانت ثابتة، فإنها تعتبر وحياً من الله تعالى إطلاقاً، لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، ولا يجوز أن يجعل عدم انتفاعها في الشفاء في بعض الأحيان، سبباً من أسباب ردها أو الطعن فيها. ومن أشهر العلماء المؤيدين لهذا القول ابن قيم الجوزية، حيث قال في كتابه: "وليس طبه ﷺ كطب الأطباء، فإن طب النبي ﷺ متيقن قطعي إلهي، صادر عن الوحي، ومشكاة النبوة، وكمال العقل، وطب غيره أكثره حدس، وظنون، وتجارب، ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوة، فإنه إنما ينتفع به من تلقاه بالقبول واعتقاد الشفاء به، وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان..."²⁵.

وقد أيد هذا القول بعض العلماء المعاصرين مثل الشيخ عبد المجيد الزنداني في قوله: "وأين يقع هذا (أي الطب المعروف) وأمثاله من الوحي الذي يوحيه الله إلى رسوله بما ينفعه ويضره، فنسبة ما عندهم من الطب إلى هذا الوحي، كنسبة ما عندهم من العلوم إلى ما جاءت به الأنبياء، بل ها هنا من الأدوية التي تشفي من الأمراض ما لم يهتد إليها عقول أكابر الأطباء، ولم تصل إليها علومهم وتجاربهم..."²⁶، والدكتور السيد عبد الحكيم عبد الله، حيث قال في مقدمة كتابه بعد أن ذكر العجز في الطب الحديث: "لهذا كانت حاجتنا ماسة إلى ما جاء به سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ الذي يستمد أقواله وأفعاله من المدد الإلهي العظيم، وقد أرشدنا إلى كثير من الأمور التي تحفظ لنا صحتنا، وتيسر لنا سبل الشفاء، مما يدعو إلى التمسك بكل ما ورد عنه صلوات الله وسلامه عليه حتى نفوز بالخير الجزيل في الدنيا والآخرة"²⁷، فكلاهما نسب الطب النبوي إلى إلهي المصدر، وبه تميز عن الطب المبني على التجارب.

²³ الزحيلي، وهبة. أصول الفقه الإسلامي. د.ط. ج. 2 (دمشق: دار الفكر، 1986م)، ص 1040.

²⁴ انظر: الغلبان، آيات إبراهيم. قاعدة الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وأثرها في الأحكام الشرعية. د.ط. (غزة: الجامعة الإسلامية بغزة، 2013م)، ص 7.

²⁵ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. الطب النبوي. د.ط. (القاهرة: دار ابن الجوزي، 2013م)، ص 29.

²⁶ انظر: بلقاضي محمد. "الطب النبوي في الممارسة العلاجية الشعبية - أحواز تلمسان أمودجا -". ص 26.

²⁷ عبد الله، السيد عبد الحكيم. إعجاز الطب النبوي. د.ط. (القاهرة: دار الآفاق العربية، 1998م)، ص 7.

ومن أدلتهم في تأييد هذا الرأي هي:

1. قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: 3-4]، فهذه الآية أشارت إلى أن كل ما نطقه الرسول ﷺ، يعتبر وحياً أوحاه الله تعالى، ومن ضمن هذا القول المنطوق هو كل ما صدر منه من الأحاديث المتعلقة بالطب والصحة.

2. قياس الطب النبوي على طب الاستشفاء بالقرآن. قال ابن قيم الجوزية: "... ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوة، فإنه إنما ينتفع به من تلقاه بالقبول واعتقاد الشفاء به، وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان، فهذا القرآن الذي هو شفاء لما في الصدور - إن لم يتلق هذه التلقي - لم يحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المنافقين إلا رجساً إلى رجسهم، ومرضاً إلى مرضهم ... فطب النبوة لا يناسب إلا الأبدان الطيبة، كما أن شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيبة والقلوب الحية، فإعراض الناس عن الطب النبوة كإعراضهم عن طب الاستشفاء بالقرآن الذي هو الشفاء النافع..."²⁸.

القول الثاني: أحاديث الطب النبوي هي اجتهاد محض من الرسول ﷺ، مبني على التجارب المتوارثة، أو ما علمه ﷺ من تجارب الأمم التي حوله ﷺ، في زمانه. وعلى رأس القائلين به ابن خلدون في مقدمته حيث قال: "وللبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه. وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا على موافقة المزاج ... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء ... ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلية، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل. فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات ... فلا ينبغي أن يحمل شيء من الذي وقع من الطب الذي وقع في الأحاديث [الصحيحة] المنقولة على أنه مشروع، فليس ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع. وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية..."²⁹.

وقد أيد هذا القول أيضاً بعض العلماء المعاصرين، مثل شاه ولي الله الدهلوي حيث قال: "اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث على قسمين: أحدهما: ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة ... القسم الثاني: ما ليس من باب تبليغ الرسالة ... فمنه الطب"³⁰، وكذلك الشيخ محمد أبو زهرة حيث قال: "... وأن الحديث

²⁸ ابن قيم الجوزية. الطب النبوي. ص 29.

²⁹ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. د.ط. ج. 2 (دمشق: دار البلخي ومكتبة الهداية، 2004م)، ص 268، 269.

³⁰ الدهلوي، شاه ولي الله بن عبد الرحيم. حجة الله البالغة. تحقيق: السيد سابق. د.ط. ج. 1 (بيروت: دار الجليل، 2005م)، ص 223، 224.

يتعلق بالصناعات وفنون الزراعة، وتسمير الأشجار، فهل يتصور هؤلاء أن النبي يمكن أن يكون حجة وذا خبرة في فنون الزراعة والتجارة، وصناعة الزجاج والجلود ونسج الأقطان والحريز، وغير ذلك مما يتعلق بالمهن المختلفة؟! إن كانوا يتصورون ذلك، فقد خلطوا خلطاً كبيراً، ولن يميزوا بين رسول جاء بشرع من السماء وصانع ذي خبرة فنية، وتاجر عالم بالأسواق³¹، فالشيخ محمد أبو زهرة أكد بأن المهن المختلفة من الأمور الدنيوية – ومنها الطب – ليست صادرة من وحي السماء، وإن كانت صادرة من الرسول ﷺ، فإنها جاءت من قبل نفسه ﷺ، واجتهاده ﷺ، لأن الرسول ﷺ ما كان مبعوثاً لمثل هذه الشؤون³².

ومن أدلتهم في تأييد هذا الرأي هي:

1. حديث تأبير النخل: قال رافع بن خديج: قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يأبرون النخل، يقولون: يلقحون النخل، فقال: "ما تصنعون؟"، قالوا: كنا نصنعه. قال: "علكم لو لم تفعلوا كان خيراً". فتركوه، فنقضت – أو فنقضت – قال: فذكروا ذلك له، فقال: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر"³³، فالرسول ﷺ ذكر بوضوح أن الذي وجب الأخذ منه ﷺ هو الأمور الدينية، وأما غيرها فإنها مفتوحة للاجتهاد والرأي، وفيها احتمال الصواب أو الخطأ.
2. حديث مشورة الرسول ﷺ للحباب بن المنذر بن الجموح في حادثة غزوة بدر، حيث قال الحباب: يا رسول الله، أرايت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة". فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نعور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي...³⁴، فالحديث أشار بوضوح أنه ﷺ اجتهد في التدابير الحربية، وأخطأ فيها، ثم صححها الحباب رضي الله عنه، فالطب النبوي داخل في هذا القبيل.
3. قول عائشة رضي الله عنها لما سألتها عروة عن مهارتها فيما يتعلق بالطب: "... إن رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره، أو في آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فتنعت له

³¹ أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. د.ط. (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص 229.

³² انظر: المرجع السابق. ص 229.

³³ أخرجه مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: نظر بن محمد الفارابي. د.ط. ج 2، كتاب الفضائل: باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، (الرياض: دار طيبة. 2006م)، ج. 2، ص 1109، 1110، رقم الحديث 2362.

³⁴ انظر: ابن هشام، عبد الملك المعافري. السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلي. د.ط. ج. 1 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م)، ص 620.

الأنعات، وكنت أعالجها له، فمن ثم³⁵، فتطبيب الرسول ﷺ الذي قامت به وفود العرب دليل على أن الرسول ﷺ أقر بأن الطب مبني على التجارب الشخصية، واجتهاد الخذاق.

القول الثالث: يرى أصحاب هذا الرأي أن التوسط بين الرأيين السابقين أسلم من اختيار أحدهما، ورفض الآخر، إذ إن الطب النبوي عندهم يشمل جانبي الوحي والاجتهاد معاً، بناءً على محتويات تحملها، وقد بينها الدكتور محمد سليمان الأشقر، حيث أكد أن لأحاديث الطب النبوي نوعين أساسيين³⁶:

النوع الأول: ما يعد شرعاً موحى إليه الرسول ﷺ، كسائر الأحاديث المتعلقة بالعبادات، والاعتقادات، والمعاملات، ونحوها، ولها فئات عديدة كالتالي:

- الفئة الأولى: أحاديث الطب النبوي تحتوي الحكم الأصلي للعمل الطبي، والمعالجات، وتناول الأدوية المناسبة، مثل حديث: "تداووا؛ فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له دواءً، غير داء واحد: الهرم"³⁷، وحديث: "لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل"³⁸، ومثل قول عائشة السابق³⁹ الذي قالت بأن الرسول ﷺ أتى بوفود العرب ليعالجوه ﷺ عند آخر عمره، ففعل الرسول ﷺ هذا، في البحث عن سبل الشفاء يعتبر وحياً من الله تعالى.

- الفئة الثانية: أحاديث الطب النبوي تحتوي دلالات شرعية تتعلق بالتداوي وشؤون المرضى، مثل حديث الربيع بنت معوذ، أنها قالت: "كنا نغزو مع النبي ﷺ، فنسقي القوم، ونخدمهم، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة"⁴⁰، وفيه إشارة فقهية أن مداواة المرأة للرجال جائزة، ومثل حديث عائشة، أن رسول الله ﷺ كان إذا أتى مريضاً، أو

³⁵ أخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها. ج. 40، ص 441، رقم الحديث 24380. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: خير صحيح.

³⁶ انظر: الدكتور محمد سليمان الأشقر، "مدى الاحتجاج بالأحاديث النبوية في الشؤون الطبية والعلاجية". ينظر في 11 مارس 2020. <https://web.archive.org/web/20120405034627/http://www.islamset.com/arabic/ahip/islamic/nabawi/ashkar.html>، وانظر: بلقاضي محمد. "الطب النبوي في الممارسة العلاجية الشعبية - أحواز تلمسان أمودجا -". ص 28-34.

³⁷ تقدم تحريجه.

³⁸ أخرجه مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب السلام: باب التعوذ من شيطان الوسوسة في الصلاة. ج. 2، ص 1050، رقم الحديث 2204. وأخرجه ابن حنبل. مسند المكثرين من الصحابة. مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه. ج. 22، ص 449، رقم الحديث 14597. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح على شرط مسلم.

³⁹ تقدم تحريجه.

⁴⁰ تقدم تحريجه.

أُتي به قال: "أذهب البأس رب الناس، اشف وأنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لا يغادر سقمًا"⁴¹، وفيه إشارة إلى ما استحبه أن يقرأه شخص عند عيادة المرضى، ومثل حديث نبيه ﷺ عن التداوي بالخمير، حيث قال ﷺ: "إنها ليست بدواء، ولكنها داء"⁴²، وفيه دلالة شرعية أن التداوي بالمحرّمات غير جائز.

– الفئة الثالثة: أحاديث الطب النبوي تحتوي إلغاء بعض المعالجات التي عمل بها الناس في الجاهلية، لمخالفتها بالعقيدة الإسلامية، ولا تساعد مطلقًا في شفاء الأمراض، مثل حديث: "إن الرقي، والتمائم، والتّولة شرك"⁴³، وحديث عمران بن الحصين، أن النبي ﷺ رأى رجلًا في يده حلقة من صفر، فقال: "ما هذه الحلقة؟"، قال: هذه من الواهنة. قال: "انزعها؛ فإنها لا تزيدك إلا وهنًا"⁴⁴.

الفئة الرابعة: أحاديث الطب النبوي تحتوي الأمر ببعض الأدوية وطرق العلاج، مع ربطها بأحكام تعبدية، وشعائر دينية، مثل حديث: "السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب"⁴⁵، أي ربط الرسول ﷺ بين السواك وبين الرضا من الله تعالى، وحديث: عائشة أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة، جمع كفيه، ثم نفث فيهما، فقرأ فيهما بالمعوذات الثلاثة، ثم يمسح بهما ما استطاع من جسده، يبدأ بهما على رأسه ووجهه، وما أقبل من جسده، ويفعله ثلاث مرات⁴⁶، فهذا الاسترقاء الذي فعله الرسول ﷺ يستحيل أن يكون من قبل نفسه، لتعلقه بالشعائر الدينية.

⁴¹ أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. د.ط. كتاب المرضى: باب دعاء العائد للمريض، (بيروت: دار ابن كثير. 2002م)، ص 1439، رقم الحديث 5675. وأخرجه مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب السلام: باب استحباب رقية المريض. ج. 2، ص 1045، رقم الحديث 2191.

⁴² أخرجه الترمذي. سنن الترمذي. كتاب الطب: باب ما جاء في كراهية التداوي بالمسكر. ج. 4، ص 387، 388، رقم الحديث 2046. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

⁴³ أخرجه أبو داود. سنن أبي داود. كتاب الطب: باب تعليق التمام. ج. 6، ص 31، رقم الحديث 3883. وأخرجه ابن ماجه. سنن ابن ماجه. كتاب الطب: باب تعليق التمام. ص 589، رقم الحديث 3530. وصححه الشيخ الألباني. وأخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند المكثرين من الصحابة. مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه. ج. 6، ص 110، رقم الحديث 3615. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

⁴⁴ أخرجه ابن ماجه. سنن ابن ماجه. كتاب الطب: باب تعليق التمام. ص 589، رقم الحديث 3531. وضعفه الشيخ الألباني في تعليقه لهذا الكتاب.

⁴⁵ أخرجه النسائي. سنن النسائي. كتاب الطهارة: باب الترغيب في السواك. ج. 1، ص 10، رقم الحديث 5. وصححه الشيخ الألباني. وأخرجه ابن ماجه. سنن ابن ماجه. كتاب الطهارة: باب السواك. ص 68، رقم الحديث 289. وضعفه الشيخ الألباني في تعليقه لهذا الكتاب. وأخرجه الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي. د.ط. كتاب الطهارة: باب السواك مطهرة للفم، (مكة المكرمة: دار البشائر الإسلامية. 2013م)، ص 228، رقم الحديث 745. وأخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند النساء. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها. ج. 40، ص 240، 241، رقم الحديث 24203. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح لغيره.

⁴⁶ أخرجه البخاري. صحيح البخاري. كتاب فضائل القرآن: باب فضل المعوذات. ص 1281، رقم الحديث 5017.

الفئة الخامسة: أحاديث الطب النبوي تحتوي أمورًا طبية تبني على النصوص القرآنية، مثل حديث الاستشفاء بالعسل، حيث قال الرسول ﷺ: "إن كان في شيء من أدويتكم - أو يكون في شيء من أدويتكم - خير، ففي شرطة محجم، أو شربة عسل، أو لذعة بنار توافق الداء، وما أحب أن أكتوي"⁴⁷، وهو موافق على ما ذكره الله تعالى في القرآن، حيث قال الله تعالى في شأن النحل: ﴿يُخْرِجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابًا مُخْتَلَفَ أَلْوَانِهِ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]، فالعسل دواء من الأدوية التي ذكرها القرآن، ولذلك ذكر الرسول ﷺ به في الحديث، أنه من خير الأدوية، يعتبر وحياً أوحاه الله تعالى به. وكذلك حديث: كلوا الزيت، وادهنوا به؛ فإنه من شجرة مباركة⁴⁸، فإنه مبني على قول الله تعالى: ﴿وَشَجَرَةٍ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَبْغٌ لِلْكَالِبِينَ﴾ [المؤمنون: 20].

الفئة السادسة: أحاديث الطب النبوي تحتوي إخبار الرسول ﷺ أنه علم شيئاً يتعلق بالطب من الوحي، كنسبته ﷺ هذا الشيء بالله، أو بإخبار الملائكة، ونحوها، مثل الحديث السابق الذي ذكر أن الرسول ﷺ نُسبه إلى الله تعالى حيث قال ﷺ: "... فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له دواءً..."⁴⁹، ومثل حديث الحجامة، وقد قال الرسول ﷺ: "ما مررت ليلة أسري بي بماء من الملائكة، إلا كلهم يقول لي: عليك يا محمد بالحجامة"⁵⁰، وفي رواية، قول الملائكة: "يا محمد، مر أمتك بالحجامة"⁵¹، أي نسب الرسول ﷺ الحجامة بإخبار الملائكة له ﷺ، ولذلك يستحيل أن يكون هذا الشأن من قبل نفسه، أو اجتهاده ﷺ.

النوع الثاني: ما بُني على الاجتهاد، أو التجارب الشخصية المتوارثة، أو تجارب الأمم التي حول العرب في ذلك الوقت، والذي لا توجد أي قرائن سابقة فيه، ولذلك لا يعد وحياً من الله تعالى، ولا يعتبر شرعاً يُتبع. وسوف يذكر الباحث أهم الأمثلة له، وهي كالآتي:

⁴⁷ المرجع السابق. كتاب الطب. باب الدواء بالعسل. ص 1442، رقم الحديث 5683. وأخرجه مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب السلام:

باب التعوذ من شيطان الوسوسة في الصلاة. ج 2، ص 1050، رقم الحديث 2205.

⁴⁸ أخرجه الترمذي. سنن الترمذي. كتاب الأطعمة: باب ما جاء في أكل الزيت. ج 4، ص 285، رقم الحديث 1851. وأخرجه ابن ماجه. سنن

ابن ماجه. كتاب الأطعمة: باب الزيت. ص 558، رقم الحديث 3320. وعلق الشيخ الألباني رواية ابن ماجه بضعيف جداً. وأخرجه الدارمي.

سنن الدارمي. كتاب الأطعمة: باب في فضل الزيت. ص 494، رقم الحديث 2216. وأخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند

المكيين. حديث أبي أسيد الساعدي. ج 25، ص 448، رقم الحديث 16054. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف.

⁴⁹ تقدم تخريجه.

⁵⁰ أخرجه ابن ماجه. سنن ابن ماجه. كتاب الطب: باب الحجامة. ص 582، رقم الحديث 3477. وصححه الشيخ الألباني.

⁵¹ تقدم تخريجه.

- حديث مقدم بن معدي كرب، أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، بحسب ابن آدم أكالات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة، فنثت لطاقمه، وثلت لشرايه، وثلت لنفسه"⁵²، فقد استخدم الرسول ﷺ صيغة "فإن كان لا محالة"، تدل على أن هذه كيفية تناول الطعام جاءت من قبل نفسه ﷺ، وهي تعد اقتراحاً منه ﷺ، وليست من الوحي الإلهي.
- حديث علاج السم الذي أصابه ﷺ بخير من امرأة يهودية، حيث قال الرسول ﷺ للمرأة: "هل سممت هذه الشاة؟"، قالت: من أخبرك بهذا؟ قال ﷺ: "هذا العظم لساقها، وهو في يده"، قالت: نعم... فاحتجم النبي ﷺ ثلاثة على الكاهل، وأمر الصحابة أن يجتمعوا، فمات بعضهم⁵³. وهذه القصة أشارت إلى أن الرسول ﷺ أمر بالحجامة من قبل اجتهاده ﷺ، لأنها إذا كانت من الوحي، لبرئ الصحابة من هذا المرض.
- حديث الغيلة، أن الرسول ﷺ قال: "لقد هممت أن أنهي عن الغيلة، حتى ذكرت أن الروم، وفارس يصنعون ذلك، فلا يضر أولادهم"⁵⁴، فالرسول ﷺ نهي عن الغيلة في بداية الأمر لأن العرب ما فعلوها، ولكنه ﷺ غير اجتهاده ﷺ فيها، بعد أن يعرف أن الأمم الذين حوله ﷺ فعلوها، ولم تضر أولادهم.
- أحاديث الطب النبوي تتعلق بتلميحات طبية، وهي كثيرة جداً، مثل: "شفاء عرق النسا ألية شاة أعراية تذاب، ثم تجزأ ثلاثة أجزاء، ثم يُشرب على الريق، في كل يوم جزء"⁵⁵، ومثل حديث: "اكتحلوا بالإنمد، فإنه يجلو

⁵² أخرجه الترمذي. سنن الترمذي. كتاب الزهد: باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل. ج. 4، ص 590، رقم الحديث 2380. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه. سنن ابن ماجه. كتاب الأطعمة: باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع. ص 563، رقم الحديث 3349. وصححه الشيخ الألباني.

⁵³ أخرجه الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. د.ط. ج. 6، كتاب أهل الكتاب: باب هل يقتل ساحرهم، (الهند: المجلس العلمي. 1982م)، ج. 6، ص 65، رقم الحديث 10019.

⁵⁴ أخرجه مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب النكاح: باب جواز الغيلة وهي وطء المرضع، وكراهة العزل. ج. 1، ص 657، 658، رقم الحديث 1442. وأخرجه أبو داود. سنن أبي داود. كتاب الطب: باب في الغيل. ج. 6، ص 30، رقم الحديث 3882. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح. وأخرجه الترمذي. سنن الترمذي. كتاب الطب: باب ما جاء في الغيلة. ج. 4، ص 406، رقم الحديث 2077. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح. وأخرجه النسائي. سنن النسائي. كتاب النكاح: باب الغيلة. ج. 6، ص 106، رقم الحديث 3326. وصححه الشيخ الألباني. وأخرجه الدارمي. سنن الدارمي. كتاب النكاح: باب في الغيلة. ص. 530، رقم الحديث 2390. وأخرجه مالك بن أنس. المواطن. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط. ج. 2، كتاب الرضاع: باب جامع ما جاء في الرضاعة، (القاهرة: دار إحياء التراث العربي. 1985م)، ج. 2، ص 607، رقم الحديث 16. وأخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند النساء. حديث جدامة بنت وهب. ج. 44، ص 584، رقم الحديث 27034. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

⁵⁵ أخرجه ابن ماجه. سنن ابن ماجه. كتاب الطب: باب دواء عرق النسا. ص 580، رقم الحديث 3463. وصححه الشيخ الألباني.

البصر، وينبت الشعر⁵⁶، ومثل حديث سهل بن سعد، أنه قال: "لما كسرت بيضة النبي ﷺ على رأسه، وأدمي وجهه، وكسرت ربايعيته، وكان علي يخلط بالماء في المجن، وكانت فاطمة تغسله، فلما رأت الدم يزيد على الماء كثرةً، عمدت إلى حصير، فأحرقتها، وألصقتها على جرحه، فرقأ الدم"⁵⁷.

ويمكن تلخيص أهم أدلتهم في تفريق بين ما بُني على الوحي، وبين ما اجتهدته الرسول ﷺ، من خلال

النقاط التالية:

1. إن الجزم بأن أحاديث الطب النبوي كلها من الوحي، أو كلها من اجتهاد الرسول ﷺ يعتبر قولاً غير مستقيم، إذ إن في بعضها العلاقة بالحلال والحرام، ونحوها، التي لا يمكن معرفتها إلا من طريق الوحي المنزل على الرسول ﷺ، وفي البعض الآخر ما يتعلق بطرق العلاج، ونحوها، التي تعد من أمور الدنيا، وليست من أمور الدين، ولذلك لا بد من أحاديث الطب النبوي أن تحمل في طياتها هذين الأمرين معاً⁵⁸، كما قال الدكتور محمود مهدي محمود: "إن بعض هذه الأحاديث مصدره الوحي لاشتمالها على أحكام بالحل والحرم، أو لإخبارها بخبر معجز، كالأحاديث التي عُنت ببيان حكم التداوي والرقى، وكحديثه ﷺ عن جناحي الذبابة. وبعضها اجتهاد محض من النبي ﷺ، بُني على معرفة شخصية، وثقافة طبية خلفتها الملاحظة والمشاهدة، كحديثه عن العلاج ببول الإبل، والقسط، والحناء، وغيرها"⁵⁹.
2. الاستدلال بالحديث المشهور، أن النبي ﷺ سمع أصواتاً، فقال: "ما هذه الأصوات؟"، قالوا: النخل يؤبرونه يا رسول الله. فقال: "لو لم يفعلوا لصلح". فلم يؤبروا عامئذ، فصار شيصاً، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: "إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئاً من أمر دينكم فإلي"⁶⁰، وقد صرح الرسول ﷺ بوجود التقسيم بين الأمور الدنيوية، والأمور الدنيوية في أحاديثه⁶¹.

⁵⁶ أخرجه الترمذي. سنن الترمذي. كتاب اللباس: باب ما جاء في الاكتحال. ج. 4، ص 234، رقم الحديث 1757. وأخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند المكيين. حديث أبي النعمان الأنصاري. ج. 25، ص 247، رقم الحديث 15906. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف.

⁵⁷ أخرجه البخاري. صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير: باب المجن ومن يترس بترس صاحبه. ص 716، رقم الحديث 2903.

⁵⁸ انظر: بلقاضي محمد. "الطب النبوي في الممارسة العلاجية الشعبية - أحواز تلمسان أمودجًا -". ص 28-30.

⁵⁹ محمود مهدي محمود، "الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد". 2012م. ينظر في 12 مارس 2020.

http://alwaei.gov.kw/volumes/561/derasat/Pages/tabNabawi.aspx?fbclid=IwAR1yP_0VR8IG527KJv2v3_vjx-ZkwZPz3SogjXJybFnxj0FGj8WmjW-a3gE

⁶⁰ أخرجه ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند النساء. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها. ج. 41، ص 401، رقم الحديث 24920. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

⁶¹ انظر: بلقاضي محمد. "الطب النبوي في الممارسة العلاجية الشعبية - أحواز تلمسان أمودجًا -". ص 28-30.

3. إن الرسول ﷺ ليس طبيباً، ولا يكون همه الطب، ولكن تبليغ الدين والدعوة، ولهذا حث الرسول ﷺ الصحابة الرجوع إلى الأطباء، كما رُوي في حديث مرض سعد بن أبي وقاص⁶²، إذ قد أوصى ﷺ سعداً أخذ سبع تمرات من عجوة المدينة، وأوصاه للرجوع إلى الحارث بن كلدة أيضاً، يدل على أن العلاج بالعجوة يعتبر علاجاً تكميلياً، لا أساسياً، لأنه ﷺ لم يكتف به فقط. وعلاوة على ذلك، أن الرسول ﷺ أتى بالأطباء أيضاً إذا مرض، يدل على أنه ﷺ لا يعرف جميع المعارف الطبية، لأنها ليست من همه ﷺ، ولذلك احتاج ﷺ إلى من هو ماهر وملم بكل ما يعرفه أطباء عصره⁶³.

4. آثار اختيار الرأي المعين في القضية والرأي الراجح فيها

وبعد بيان الآراء الموجودة في هذه القضية، يرى الباحث أن في اختيار أي رأي من الآراء الآثار المترتبة عليه، ويمكن تلخيصها من خلال النقاط التالية:

- أولاً: إن اختيار القول الأول كالرأي الراجح في القضية سوف يؤدي إلى أمرين، وهي:
- وجوب العمل بجميع أحاديث الطب النبوي المقبولة في علم الحديث، لأنها صادرة عن الوحي الرباني، وستكون في نفس الرتبة بجميع أحاديث مقبولة تتعلق بالعقائد والتشريعات.
 - تناول الأدوية واتخاذ الوسائل العلاجية المذكورة في أحاديث الطب النبوي يعد ملزماً، لأن هذه الأدوية والوسائل تعتبر من الطرق العلاجية الثابتة، ولا مجال لإعادة النظر فيها لدى الطب الحديث، لثبوتها وجمدها.
- ثانياً: أما اختيار القول الثاني كأصح الآراء في القضية سيجر إلى عدة أمور، وهي:
- كل ما يتعلق بالطب ذُكر في أحاديث الطب النبوي جاء من قبل الرسول ﷺ إطلافاً، حتى الرقية والأدعية بصيغها التي ذُكرت في أحاديث الطب النبوي.
 - إن جميع الأدوية والوسائل العلاجية المذكورة في أحاديث الطب النبوي هي بمجرد الاقتراحات من الرسول ﷺ إطلافاً للناس عامة، وللمسلمين خاصة في علاج الأمراض والأدواء المختلفة.
 - كل مبادئ طبية إسلامية التي وردت في أحاديث الطب النبوي، وموضوعات تتعلق بالأمر الطبي المهمة، كعلم الأجنة، ونحوها، وكذلك أخلاقيات وقوانين ممارسة المهنة الطبية تعد من اجتهاداته ﷺ المحضة، ولذلك مفتوحة للأخطاء، وتعتبر من الاحتمالات المجردة.
- ثالثاً: وإن اختيار القول الثالث كالرأي الصواب في القضية يفضي إلى عدة أمور مهمة، وهي:

⁶² تقدم تحريجه.

⁶³ انظر: بلقاضي محمد. "الطب النبوي في الممارسة العلاجية الشعبية - أحواز تلمسان أمودجاً -". ص 28-30.

- ضرورة تفريق أحاديث الطب النبوي بين ما جاء من قبل الوحي، وما جاء من قبل نفسه ﷺ، ولذلك يرى الباحث أهمية جمع كل أحاديث مقبولة تتعلق بالطب النبوي، ثم القيام بإفرازها بناءً على هذين القسمين، حتى يقدر الباحثون في هذا المجال على التعامل بها بتعامل يليق بها حسب قسمها.

- عدم التعامل بجميع أحاديث الطب النبوي على حد سواء، لأن في بعضها يعد وحياً من الله، فطبيعتها ثابتة وجامدة، وهناك البعض الآخر يعد من اجتهاداته ﷺ، فمضمونها ليس ثابتاً، وبالتالي مفتوح للنقاش والنقد.

- إن هذا القول يشير إلى أن في الطب النبوي معارفاً ثابتة تُخزن في المجال العلمي كالعلم الموروث، وأن فيه أيضاً معارفاً مرنة تعطي المجال العلمي مجالاً للاختبار والفحص، ومفتوحة للتطور والارتقاء.

وبعد عرض الباحث أقوال العلماء في القضية، والآثار المترتبة عليها، يرى الباحث أن الرأي الراجح في هذه القضية هو **القول الثالث** من الأقوال الثلاثة، الذي يرى التوسط بين الرأيين، إذ إن الطب النبوي يشمل جانبي الوحي والاجتهاد معاً، بناءً على محتويات تحملها، وإن هذا الاختيار لأسباب تالية:

1. قوة الأدلة التي يستدل بها العلماء من هذه المجموعة، فالرسول ﷺ بنفسه أشار إلى وجود التفريق بين ما كان ثابتاً الذي جاء من قبل الوحي، وما كان ليس كذلك، حيث جاء من قبل رأيه واجتهاده ﷺ.

2. إن القول بأن جميع أحاديث الطب النبوي من الوحي الرباني يعتبر قولاً ضعيفاً، لأن هناك الأحاديث التي لا تدل على ذلك، كحديث تأبير النخل المعروف، وقول عائشة التي أكدت بأن الرسول ﷺ استفاد من الوفود الذين جاءوا لمداواته ﷺ في مرضه ﷺ. وبالعكس، إن القول بأن أحاديث الطب النبوي كلها اجتهاد محض يعد قولاً غير دقيق أيضاً، لأن هناك الأحاديث التي تتعلق بالحلال والحرام، والمبادئ الثابتة، فمن المستحيل أن تكون هذه الأحاديث جاءت من اجتهاداته ﷺ.

3. ظهور الآثار السلبية لكل من القول الأول والثاني، منها إذا قلنا بأن أحاديث الطب النبوي كلها وحي من الله تعالى، لاكتفى بعض الناس بتناول الأدوية واتخاذ الوسائل العلاجية المذكورة في هذا الأحاديث فقط، مع أن بعض أدوية الرسول ﷺ يعد من الأدوية التكميلية فقط، مثل العسل، وقد أشار إليه الدكتور النسيمي أنه يعتبر مكملاً للأدوية الصيدلانية في علاج الإسهال⁶⁴. وكذلك إذا قلنا بأن أحاديث الطب النبوي كلها اجتهاد محض من قبل الرسول ﷺ، لأهمل بعض الناس الكثير من الأمور الثابتة فيها كالمبادئ الثابتة، وما يتعلق بالحلال والحرام فيها، بحجة أن هذه الأمور تعد من اقتراحات الرسول ﷺ فقط!

5. خلاصة:

⁶⁴ انظر: الدكتور محمود ناظم النسيمي. 1984. الطب النبوي والعلم الحديث. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج3. ص80.

بعد إتمام الدراسة عن الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد، انتهى الباحث إلى مجموعة من النتائج، وهي على النحو الآتي:

الأولى: إن قضية الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد تعتبر من أهم المحاور الرئيسة التي نوقشت في علم الطب النبوي، وهي منحصرة في نطاق مدى تصدير هذا العلم، بين المصدر الرباني، وبين المصدر الاجتهادي النبوي.

الثانية: اختلف علماء الأمة في قضية الطب النبوي بين الوحي والاجتهاد إلى ثلاثة آراء، فبعضهم يرون أن الطب النبوي كله هو إلهي المصدر، وبعضهم يخالفون البعض الأول، وقالوا بأن الطب النبوي كله من اجتهادات الرسول ﷺ المحضة، وذهبت الطائفة الثالثة إلى فكرة التوسط بين الرأيين، حيث إن فيه ما جاء من قبل الوحي، وكذلك ما بُني على الاجتهاد معاً، ولكل واحد من الطوائف الثلاثة أدلتهم في تأييد آراءهم.

الثالثة: إن اختيار الرأي المعين من الآراء الثلاثة كالرأي الراجح في القضية أدى إلى الآثار المختلفة، فاختيار الرأي الأول أدى إلى الآثار السلبية، مثل إلزام تناول الأدوية واتخاذ الوسائل العلاجية المذكورة في أحاديث الطب النبوي، لأنها ثابتة لكونها جاءت من الوحي، ولا مجال لإعادة النظر فيها لدى الطب الحديث، لثبوتها، وكذلك القول الثاني، فإنه جر إلى الآثار السلبية الأخرى، مثل وجود احتمال إهمال الناس بكل ما جاء من قبل الطب النبوي، بدعوى أنه جاء من قبل الرسول ﷺ فقط، والرسول ﷺ بشر، وقد يخطئ في اجتهاداته ﷺ.

الرابعة: إن اختيار الرأي الثالث من الآراء الثلاثة أدى إلى الآثار الإيجابية، مثل توعية الناس بأن الطب النبوي فيه معارف ثابتة تُخزن في المجال العلمي كالعلم الموروث، وفيه أيضاً معارف مرنة تعطي المجال العلمي مجالاً للاختبار والفحص، ومفتوحة للتطور والارتقاء.

الخامس: اختار الباحث الرأي الثالث من الآراء الثلاثة، كالرأي الراجح في القضية لعدة أسباب، منها قوة الأدلة التي يستدل بها العلماء من هذه الطائفة، لكون الرسول هو الذي فرّق بين ما كان ثابتاً من الوحي، وما كان مرناً من قبل اجتهاداته ﷺ.

السادس: تظهر الورقة ضرورة تفريق أحاديث الطب النبوي بين ما جاء من قبل الوحي، وبين ما يعد من اجتهادات الرسول ﷺ، حتى لا يتعامل معها الناس على حد سواء.

REFERENCES (المصادر والمراجع)

- [1] 'Abdullah, al-Sayyid 'Abd al-Hakim (1998). *I'jaz al-Tibb al-Nabawi*. Cairo: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah.
Abu Dawood, Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani al-Azdi, (n.d). *Sunan Abi Dawood*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah.

- [2] Abu Zahrah, Muhammad (n.d). *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id wa Tarikh al-Madhahib al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- [3] Ahmad ibn al-Faris, Abul Hussein (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- [4] Ahmad ibn Hanbal, Abu 'Abdillah (2001). *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Muassasah al-Risalah. Tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth.
- [5] Al-Amidi, 'Ali bin Muhammad (2003). *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Riyadh: Dar al-Somai'i. Tahqiq: 'Abd Razzaq 'Afifi.
- [6] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (2002). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- [7] Al-Dahlawi, Syah Waliy Allah ibn 'Abd al-Rahim (2005). *Hujjatullah al-Balighah*. Beirut: Dar al-Jil. Tahqiq: Al-Sayyid Sabil.
- [8] Al-Darimi, 'Abdullah bin 'Abd al-Rahman (2013). *Sunan al-Darimi*. Mecca: Dar al-Basyair al-Islamiyyah.
- [9] Al-Dhahabi, Muhammad Hussain (1986). *Al-Wahy wa al-Quran al-Karim*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- [10] Al-Ghilban, Ayat Ibrahim (2013). *Qa'idah al-Ijtihad La Yanqudhu bi al-Ijtihad wa Atharuha fi al-Ahkam al-Syar'iyyah*. Gaza: Islamic University of Gaza.
- [11] Al-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib (1986). *Sunan al-Nasa'i*. Aleppo: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah. Tahqiq: 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah.
- [12] Al-Nasimi, Mahmud Nazhim (1987). *Al-Tibb al-Nabawi wa al-'Ilm al-Hadith*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- [13] Al-Qardhawi, Yusuf (1996). *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Cairo: Dar al-Qalam.
- [14] Al-Qattan, Manna (2000). *Mabahith fi 'Ulum al-Quran*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.
- [15] Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr (1999). *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah. Tahqiq: Yusuf al-Sheikh Muhammad.
- [16] Al-Shon'ani, 'Abd al-Razzaq bin Hammam (1982). *Al-Mushannaf*. India: Al-Majlis al'Ilmi. Tahqiq: Habib al-Rahman al-'A'zhami.
- [17] Al-Syanqiti, Muhammad al-Amin (n.d). *Adhwa al-Bayan fi Idhah al-Quran bi al-Quran*. Jeddah: Dar 'Alim al-Fawaid.
- [18] Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali (2000). *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*. Riyadh: Dar al-Fadhilah. Tahqiq: Abu Hafsh Sami al-Athari.
- [19] Al-Tirmidhi, Muhammad bin 'Isa (1975). *Jami' al-Tirmidhi*. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi. Tahqiq: Ahmad Muhammad Syakir, Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, Ibrahim 'Iwadh.
- [20] Al-Zuhaili, Wahbah (1986). *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damascus: Dar al-Fikr.
- [21] Al-Zurqani, Muhammad 'Abd al-'Azhim (n.d). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Quran*. 'Isa al-Babi al-Halabi.
- [22] Bittikh, Yasir (2008). *Al-Imam Ja'far al-Shadiq wa Marwiyatuhu al-Hadithiyyah*. Alexandria: Dar al-'Ilm wa al-Iman.
- [23] Ibn Hisyam, 'Abd al-Malik al-Mu'afiri (1955). *Al-Sirah al-Nabawiyyah*. Cairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi.
- [24] Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman bin Muhammad (2004). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Damascus: Dar al-Balkhi wa Maktabah al-Hidayah. Tahqiq: 'Abdullah Muhammad al-Darwisy.

- [25] Ibn Majah, Muhammad bin Yazid (n.d). *Sunan Ibn Majah*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah. Tahqiq: Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi.
- [26] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (2013). *Al-Tib al-Nabawi*. Cairo: Dar ibn al-Jauzi.
- [27] 'Itir, Nur al-Din Muhammad (1993). *'Uhum al-Quran al-Karim*. Damascus: Matba'ah al-Shabah.
- [28] Malik bin Anas (1985). *Al-Muwatta*. Cairo: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. Tahqiq: Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi.
- [29] Muhammad, Balqadi (2014). *Al-Tibb al-Nabawi fi al-Mumarasat al-'Ilajiyah*. Tlemcen: University Abu Bekr Belkaid.
- [30] Muslim bin al-Hajjaj, Abu al-Hussein al-Naisaburi (2006). *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar Thayyibah. Tahqiq: Nazhar al-Fariabi.
- [31] Ridha, al-Sayyid Muhammad Rasyid (1986). *Al-Wahy al-Muhammadi*. Beirut: Muassasah 'Iz al-Din.

تحقيق السّلم الاجتماعي بتحديد جنس أفرادہ

ميراث الخنثى

عزیز روان

raouanezz@yahoo.com

كلية الشريعة والقانون- جامعة العلوم الإسلامية- ماليزيا

د.م/معلمين محمد شهيد

mualimin.sahid@usim.edu.my

د.م/مشدد حسب الله

م/روحي فزليانا

كلية الطب والعلوم الصحية-جامعة العلوم الإسلامية- ماليزيا

ملخص البحث

لقد ارتبط نظام التّوريث في الإسلام بتحقيق المصلحة الخاصة و العامة في الوقت ذاته ولم يجد عن هذا المنهج في جميع التّشريع مراعيًا الظروف والأحوال.

ويمكن أن نلمح قيام نظام التّوريث في الإسلام من خلال ما يحققه من منفعة عامة للأسرة والمجتمع معا ومن ثمة يصب في المصلحة الدولة العامة، لذلك كان مم يدعو لاستقرار المجتمع والمحافظة عليه هو التّعرف على حقيقة الخنثى ومشكلاته التي تصحبه وذلك بالاستفادة من معطيات علوم الطّب الحديث مم يغني عن الكثير من الآراء المبنية على الاستقراء و لا تفيد إلا الظن في هذه المسألة وهذا ما يعين الفقهاء على تحديد جنس الخنثى لتطبيق الأحكام الشّرعية عليه والمناسبة لجنسه في (العبادات، المعاملات، الحقوق، الواجبات) لأن غياب النّصوص الصّحيحة والصّريحة من الكتاب والسّنة لتمييز جنس الخنثى جعلت كل فقيه يلجأ إلى الاجتهاد في تحديد جنس الخنثى مستفيداً من المعطيات العلمية لكل عصر، ومن هنا كان لزاماً إلى تصحيح التّصور الخاطئ الذي طغى على كثير من النّاس في فهم هذه الشّريحة من المجتمع حتى ولو تدخل مشرط الطّبيب الجراح في هذا العمل ومنه نكون قد أعادنا هذا الإنسان الى شريحته

الاجتماعية المناسبة وأعطينا حقوقه وطالبناه بواجباته الشرعية والاجتماعية وجنبنا المجتمع المفسد المترتبة على وجود جنس في غير بيئته، وهذا ما يأسس إلى السلم الاجتماعي بين أفراد الدولة الواحدة.

مقدمة البحث:

لم يكن ليعيش الإسلام في يوم من الأيام في أمة جاهلة ضالة لأنه دين علم بل هو العلم عينه يدعو إليه ويحث إليه وبشدة ، وعليه احترم الاختصاص وأعطى صاحبه الأولوية في اتخاذ القرار ، لذلك كان لا بد أن يتولى أهل الاختصاص في كل فن زمام الامر في مجال اختصاصهم ، ولما كان بيان المعلومة الطبية وشرحها من اختصاص الأطباء كان لزاما على الفقيه والمجامع الفقهية الاستماع لهم والأخذ برأيهم في دراسة أي حكم شرعي يندرج تحت اختصاصهم حتى لا يُخرج الفقيه للناس حكما أعرجا يخالف حقيقة علمية مقطوعا بصحتها ، وأعني الأحكام الشرعية التي يوثر فيها معرفة الجانب العلمي والطبي في الحكم فيها بشكل قريب أو بعيد وما أحسن قول ابن القيم هنا (ابن القيم، 751هـ: 52) "والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين... ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم و أزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم .م في كتاب من الطبّ على أبدانهم "إذن المفتي هو ابن عصره وبيئته وهو من يراعي الأحوال والاعراف فليست الفتوى كلاما مرسلا يكتب أو يقال بل الفتوى الحق هي التي تراعي مصالح الناس في الإطار العام لأحكام الشريعة وهي ظل صاحبها أي المفتي وبه يعرف إن كان متفهما لعصره وابن وقته أم لا .

من هنا وجدنا من الضروري أن نبحت في هذه الدراسة المقدمة في مدى أهمية الحقيقة العلمية الطبية عند دراسة الحكم الشرعي وخاصة في أحكام الخنثى مقدا لهذا العامل الجديد والمهم وأعني المعلومة الطبية الثابتة علميا والمبرهن على صحتها عمليا والمقطوع بما كدليل إثبات أو نفي يُنظر إليه ويؤخذ به عند دراسة أحكامه .

منهج البحث

إن مراعاة المعلومة الطبية المعاصرة عند دراسة الحكم الشرعي الفقهي وخاصة أحكام الموارث استلزم من الباحث أن يتبع المنهج الوصفي توافقا مع طبيعة البحث التي تستدعي ذلك إذ أن هذا المنهج المتوافق مع طبيعة الدراسات الشرعية ويتألم مع خصوصياتها والذي من خلال تطبيقه يتم الحصول على المعلومات للحالة

الراهنة أو المدروسة وذلك من خلال استخدام جميع أدوات البيانات المختلفة، وهذا ما ألزم الباحث بأن يتّصف بالدقة في التّقل والأمانة فيه كم أعطاه مساحة للنقل مع التّحليل للمادة المدروسة وذلك باقتباس الأفكار وعزوها إلى جميع المصادر التي تم الاقتباس منها في هذا البحث كما استعمل الباحث المنهج التّحليلي والذي من خلاله سيقوم الباحث بتفسير ما توصل إليه وذلك من خلال تحليل المادة الفقهية والكشف عن المسلك الذي اتبعه الفقهاء في استنباط الأحكام ثم دراستها من خلال النّظر في مصادرها الذي وردت فيه

مشكلة البحث

وقد تمثلت مشكلة البحث فيم يلي:

1. مفهوم حقيقة الخنثى عند الفقهاء واختلافهم في تحديد ماهيته في كتب الفقه والموايث
2. دور المعلومة الطّبية في بيان الحكم الشرعي وتغير الفتوى.
3. الخنثى في المفهوم الطبي المعاصر وتحديد نوعه وماهيته الحقيقية
4. فهم أحكام الخنثى بناء على المعلومة الطبية وتحقيق جنس الوارث لدفع الخلاف.

أسئلة البحث

1. ما هو الخنثى و الخنثى المشكل عند الفقهاء والفرضيين لغة واصطلاحا.
2. كيف قدمت الدراسات المعاصرة عامل المعلومة الطّبية واستفادت منه في دراسة الحكم الشرعي وتغير الفتوى.
3. كيف حدد الطب الحديث بمعطياته المعاصرة نوع الخنثى وبين إشكالاته.
4. ما الجديد الذي قدمته هذه الدّراسة وساهمت في بيانه لرفع هذا الخلاف الدائر بين المذاهب الفقهية وتحقيق السّلم الاجتماعي من خلاله.

المبحث الأول : تعريف الخنثى والخنثى المشكل عند الفقهاء والفرضيين

أولاً: تعريف لغة واصطلاحاً

تعريف الخنثى لغة : هو من الخنث وهو اللين.

اصطلاحاً : شخص له آلتا الرجال والنساء أو ليس له شيء منهما أصلاً (الجرجاني، 1142هـ: 41)، (ابن الفارض، 1999م: 53).

ثانياً : الخلاف في كيفية توريثه

قد بين الله سبحانه وتعالى حكم كل جنس على حدى ولم يبين حكم من هو ذكر وأنثى فدل على أنه لا يجتمع الوصفان في شخص واحد ، كيف يتأتى ذلك وبينهما مضادة وقد جعل سبحانه وتعالى للتمييز بينهما علامات ، ومع ذلك قد يقع الاشتباه بان توجد الألتان مثلاً ولا تمييز بينهما وقد أجمع العلماء على أن الخنثى يورث حسب ما يظهر فيه من علامات مميزة فمثلاً إن بال من حيث يبول الرجل ورث ميراث رجل وإن بال من حيث تبول المرأة ورث ميراث المرأة (القرطبي، د.ت، 65)، (ابن قدامي، د.ت، 114).

ومنه نخلص أن للخنثى المشكل حالتان:

الحالة الأولى:

أن يرجى اتضاح حاله من ذكورة أو أنوثة وأهم علامة فارقة هي البول من إحدى الألتين، وهو أعم العلامات لوجوده من الصغير والكبير وقد اختلف الفقهاء في تحديد الخنثى إن أشكل خروج البول بأن خرج من آلة الذكورة مرة و من آلة الأنوثة مرة أو بأن خرج منهما في نفس الوقت، وهناك علامات تظهر بعد البلوغ فمثلاً عند الرجال نبات اللحية، خروج المنى من ذكره، أما عند النساء فالحيض والحبل وتفلك التدين (ابن قدامي، د.ت، 115)،

وبناء على اتضاح إحدى هذه العلامات سواء كان ذكراً أو أنثى نعطيه نصبه من التركة.

الحالة الثانية:

وهي التي يطلق عليها الفرضيون مصطلح الخنثى المشكل وهي ألا يرجى اتضاح حالته بعد الحلم أو بأن مات وهو صغير.

المبحث الثاني: كيف استفادت كتب التراث والدراسات الحديثة من عامل المعلومة الطبية في دراسة الحكم الشرعي.

أولاً: كتب المواريث

كل ما كتب وألف في هذا الباب من كتب التراث أثرى بالطبع المكتبة الإسلامية بمنتوج قيم وغزير ولكنها في معظمها مادة مكررة للمادة العلمية للأحكام المواريث في جانبها المبني على الأمور الطبية كتحديد نوع الخنثى وقد اجتهد العلماء بم أتيح لهم من معلومات في كل عصر وبنوا اجتهادهم في غالب الأمر على الاستقراء المعرفي في تعريف الخنثى .

1. كتاب (محمد الرّحبي ،1988م،الرّحبيّة) وهو أشهر متن في هذا العلم ومم جاء في نظمه في باب الخنثى المشكل والمفقود والحمل التالي:

وَإِنْ يَكُنْ فِي مُسْتَحَقِّ الْمَالِ حُنْثَى صَحِيحٌ بَيِّنُ الْإِشْكَالِ

فَأَقْسِمُ عَلَى الْأَقْلَلِ وَالْيَقِينِ تَحْتَظُّ بِحَقِّ الْقِسْمَةِ وَالتَّبَيِّنِ

وَإِخْطُومَ عَلَى الْمَفْقُودِ حُكْمَ الْخُنْثَى إِنْ ذَكَرَ يَكُونُ أَوْ هُوَ أَنْثَى

وقد جاء على المذهب الشافعي وقد تعاقب على شرح هذا المتن شراح كثر ومازالوا إلى يومنا هذا يقومون بتدريسه في المعاهد وحلق العلم ومن أشهر من تناول هذا المتن بالشرح هو السببط المارديني كما قام البقري بوضع حاشية على هذا الشرح (المارديني ،2009م،الرّحبيّة)، وقد تم شرح هذا المتن على طريقة المتقدمين وقد عرف لمصطلحات هذا الفن لغة واصطلاحاً كما أن الشرح جاء أوسع مم جاء في المتن الأصلي لأن النظم يضيق بصاحبه .

2. كتاب (صالح بن فوزان،1408هـ، التّحقيقات المرضيّة في المباحث الفرضية)، وهو أطروحته لدرجة الماجستير التي قدّمها في جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فقد قسم كتابه إلى مقدّمة وسبعة أبواب وخاتمة وقد تناول المؤلف أبواب المواريث كلها بتسلسل مرن وسهل حيث يطرح المسألة ويعرف بها ثم يأتي بالدليل لها من الكتاب والسنة مع ذكر الخلاف بين الأقوال فجاء جديد الطرح قديم المضمون مع أنه حديث التأليف فالمؤلف لم يتطرق فيه للمسائل الحديثة فقال ما نصه في ترجح مدة أكثر الحمل: (ولعلّ الرّاجح هو القول بأنّ أكثر مدّة الحمل أربع سنين ...) وبني ترجحه أن التّحديد لم يثبت عليه دليل وعلى أنه وجد أن المرأة تبقى حاملاً لمدة أربع سنوات، وهذا التّرجح غير مقبول علمياً و بخلاف ما أثبتته الطّيب ، حيث أنه أقرّ قاطعاً أن الجنين لا يبقى أكثر من (43) أسبوعاً فإن زاد الحمل على هذه المدة زادت نسبة وفاته وكان في وضعية خطيرة جداً وهي أقل بكثير من مدة أربع سنوات.

ثانياً: الكتب الحديثة والبحوث العلمية

يؤدُّ الباحث أن يقدم هنا بعض الدراسات السابقة من كتب ومقالات وأطروحات علمية التي اطلع عليها وتفيد في هذا البحث وترسم خطوطه العريضة وكل ما كتب وألف في هذا الباب أثرى بالطبع المكتبة الإسلامية بمنتوج قيم وغزير ولكنها لم تعن بالحنثي بشكل خاص.

1. (القرضاوي، 2013، موجبات تغير الفتوى في عصرنا)، هدف الكتاب إلى بيان تغير الفتوى في الشريعة الإسلامية على ذكر وجوب الاحتكام إلى الشريعة وصلاحتها للخلود ثم دُلَّ على تغير الفتوى بين الأقدمين والمحدثين وساق الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة وعمل الصحابة ثم ذكر في المبحث الثاني موجبات تغير الفتوى في عصرنا فقال: "ونبدأ بالموجبات التي نص عليها علماءنا من قبل ثم نصف إليها ما ارتأينا من موجبات أخرى: تغير المكان وتغير الزمان وتغير الحال وتغير العرف وتغير المعلومات وتغير حاجات الناس وتغير قدرات الناس وإمكاناتهم وعموم البلوى وتغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتغير الرأي والفكر". وقد سرد لكلِّ موجب من الموجبات العشرة الأدلة والأمثلة ففي الموجب الخامس بعدما عرف تغير المعلومات بين الأمثلة أن في عصرنا قد أتيح للعالم الفقيه مالم يتح لمن قبلنا سواء في كمية المعلومات أو في سرعة الوصول إليها ثم ذكر كيف تغيرت الفتوى في حكم التدخين فقد ذكر أن العلماء السابقين منهم من ذهب إلى الكراهية ومنهم من ذهب إلى الإباحة ومنهم من ذهب إلى التحريم ثم أردف قائلاً: "لكنَّ المعلومات الجديدة في عصرنا والتي أجمع عليها الأطباء أن التدخين ضار بالصحة وأنه يؤدي إلى السرطان وإلى كذا وكذا وأصبح هذا كالمعلوم بالضرورة لكلِّ الناس هنا تغيرت المعلومات ويجب أن يتغير الحكم، أعني يجب أن تبني فتوى المفتي على تقرير الطبيب فإذا قال الطبيب هذا ضار يجب أن يقول المفتي هذا حرام".

2. (محمد مسعد، 1428هـ، مظاهر الوسطية في التشريع الإسلامي)، وقد قصد المؤلف من هذا الكتاب أن يبين الوسطية في الحكم الشرعي وأن الأحكام تراعي المصالح وتسير في تحقيقها من غير ضرر ولا ضرار وذلك من خلال فتح باب الاجتهاد في ترك النصوص المحتملة فجاء الكتاب دعوة إلى الاجتهاد في تجديد المرن من الأحكام مع المحافظة على الثابت منها.

فقد تناول موضوع الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية وقسم كتابه إلى خمسة أبحاث: المرونة والتجديد، الاعتدال، التيسير، الرخصة الشرعية، تدرج التشريعي، وتكلم في المبحث الأول عن المرونة والتجديد الثواب والمتغيرات ثم حدّد مجال الثابت ومجال المتغير في الأحكام و ضرب الأمثلة لذلك ثم عرّف بمنطقة الفراغ التشريعي وعنى بها النصوص المحتملة فقال: "هذه المساحة الكبيرة التي يسميها علماء الشريعة الإسلامية: منطقة الفراغ التشريعي؛ أو العفو!.. تلك المنطقة التي تركتها النصوص قصداً لاجتهاد أولي العلم وأولي الأمر والرأي،

وأهل الحلالِ و العقد في الأمة " ، ثمَّ عاد في المطلب الخامس تحت عنوان صيانة الثابت وتحديد المرن ليقول : "و السِّر في هذه المرونة هنا ، و التَّشدد في المواقف السَّابِقة أنَّ المواقف الأولى تتعلق بالتَّنازل عن العقيدة و المبدأ فلم يقبل فيها أي مساومة أو تساهل و لم يتنازل قيد أمثلة عن دعوته ، أما المواقف الأخيرة فتتعلق بأمر جزئية و بسياسات و قتيبة أو بمظاهر شكلية ، فوقف فيها موقف المتساهل " ثمَّ ذكر الأدلة من القرآن والسُّنة على ذلك .
3. (خالد بن عبد الله، 2013م، رؤية شرعية في تحديد جنس الجنين)، وقد قدّم في بداية كتابه حكم تحديد جنس الجنين والضوابط في تحديد جنس الجنين، وبعد أن ذكر أدلة المجوزين و أدلة القائلين بالمنع خلص إلى التَّرجيح التَّالي:

"وبعد هذا التَّطواف في أدلة الجواز والمنع، فالَّذي يترجح أنَّ الأصل في تحديد جنس الجنين الإباحة والجواز؛ لقوة أدلة الجواز، ولعدم قيام دليل يعضد القول بالمنع والتَّحريم، لكن لما كان تحديد جنس الجنين يحتاج لضبط لتوقي الاستعمال السَّيئ له فقد ذكر أهل العلم والنَّظر في الشَّرع والاجتماع جملة من الضوابط تمنع ما يمكن أن يكون من استعمال غير راشد لتحديد جنس الجنين".

وذكر في المبحث التَّاني: نظرة شرعية في طرق تحديد جنس الجنين الطَّرُق الطَّبية في تحديد جنس الجنين فقال: "ومع توالي الأبحاث والدِّراسات للوصول إلى وسيلة تكون أكثر دقة، لجأ العلماء إلى طريقة فصل الحيوانات المنوية بالاعتماد على محتويات المادة (DNA) ثم تطور الأمر إلى تقنية فصل الأجنة وهي من أنجح الوسائل التي توصلت إليها الأبحاث والدِّراسات لتحديد جنس الجنين".

وقد ختم المؤلف الكتاب بذكر سبع ضوابط لكي تتضح صورة الجواز والإباحة في هذه المسألة وغيرها ومما تميَّزت به هذه الدِّراسة هي محاولة المؤلف معالجة جانب الشريعة في القضايا المعاصرة والتي طرحت نفسها بقوة في مجال الاجتهاد من حيث الجواز أو المنع، وقد بذل المؤلف الوسع في كتابه ليفتح الباب أمام قضايا العصر الحاضر ويظهر مرونة التَّشريع الإسلامي وصلاحيته لكلِّ الأمكنة و الأزمنة.

4. (خالد بن بكر، 1428هـ، معين القضاة في مسألة توريث مجهولي وقت الوفاة)، فقد خص الكاتب بحثه بهذه المسألة لما لها من أهمية بالغة في هذا العصر حيث قال في خلاصة البحث ما نصه: ومن هنا كانت هذه المسألة محط اهتمامي فرأيت أن أفرد لها بالدِّكر في بحث مستقل لمسيب الحاجة إليها في هذا الزَّمن، وقد ذكر في بحثه أقوال العلماء واختلافهم في هذه المسألة مرجحاً قول الحنابلة في الأخير بتوريث مجهولي الوفاة بعضهم من بعض على تفصيل في المسألة مراعي المذهب المعمول به في القضاء في المملكة السُّعودية كما ذكره في بحثه و قد أغنى بحثه بمسائل تطبيقية بيَّن خلالها طرقاً أخرى ظهرت له في حلِّ هذه المسائل كما نصح في خلاصة البحث

أن يُحْتَمَلُ المفتي والقاضي الورثة على التّصالح والتّراضي لأن الخلاف في هذه المسألة كبير بين العلماء حيث قال:
والخلاف في المسألة كبير لذا على كل مفتٍ أو قاضٍ أن يحث الورثة على التّراضي.

ومع أن البحث جديد الطّرح إلا أن الباحث اقتصر على أقوال الفقهاء وآرائهم القديمة في المسألة ولم
يشر في بحثه إلى الوسائل العلمية الحديثة التي يمكن أن تعطي المسألة بعداً آخر ينتج عنه رأي فقهي جديد في
هذه المسألة.

5. (صالح قادر الزنكي، 2004م، الأحكام الشرعية بين الثبات والتغير)، وهو بحث مقدم في مجلة الفقه
بجامعة ملايا وقد ناقش الباحث جملة من الأحكام التي تغير حكمها سواء كان ذلك التغير ناتج عن حكم جديد
من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم وقد مثل له بحدوث زيارة القبور، أو كان ناتجاً عن اجتهاد من بعض
الصحابة رضي الله عنهم وقد مثل بأكثر من واقعة وقعت في خلافة عمر رضي الله عنه كسهم المؤلفة لولدهم
وضالة الإبل وقد وضح المؤلف أن الحكم الناتج عن واقعة جديدة هو اجتهاد جديد لا يلغي الحكم السابق بل
يبقى السابق على ما كان ويرجع إليه إذا أحاطت بالحكم حيثياته القديمة .

6. (مبارك محمد علي، 1427هـ، إشارات التباين البشري في القرآن الكريم) ، وقد هدف البحث إلى تناول
البصمة الجينية في القرآن الكريم ودلّل على ما جاء في بحثه بكثير من الآيات الكريمة التي تشير إلى ذلك، فقال
في معرض استدلاله: "أعتقد أن المقصود بالبنان في معنى (بلي قادرين علي أن نسوي بنانه)، هو بصمة (DNA)
،ويطلق عليها البصمة الجينية أو البصمة الوراثية (DNA-Finger Printing)، وهو يستقيم مع فهم
بنان بمعنى بصمة متفردة إضافة إلى أنه يذهب بالتّحدي إلي مستوى أرفع من الأنسجة، إلى حيث الجزئيات
التي تُكون الشّفرة الكيميائية للحياة"، ثمّ أردف مبيناً أنّ التّقدم العلمي فتح المجال واسعاً في النظر من جديد في
المسائل القديمة فقال: "إنّ الثّورة العلمية تثير مسائل جديدة على القانون والأخلاق بل - أكثر من ذلك - تعطي
المسائل القديمة اهتماماً جديداً" وكذلك الأحكام الشرعية في المسائل التي بنيت فيها على الاجتهاد الذي يتأثر
بالحقيقة العلمية كقضايا إثبات النسب ونفيه وغيرها حيث بيّن الدكتور مبارك محمّد أنّ البصمة الجينية دليل
إثبات قاطع في مثل هذه المسائل فقال: "السّر الذي يكمن في البصمة الجينية أنّها دليل إثبات قاطع (99.99%)
، وقبل اكتشافها كانت المعامل الجنائية تستخدم التقنيات المختلفة كفصائل الدّم كقرائن نفي فقط ، لا
إثبات في حالات التّنازع حول الأبوة والبنوة"، وقد جاء البحث قيماً يرصد الحقائق العلمية (البصمة الجينية)، التي
أبانتها الثّورة العلمية الحديثة في القرآن الكريم، كتفسير علمي جديد لبعض ما جاء فيه من آيات تدل على تلك
الحقائق بدون تطويع هذه الآيات أو اخراج معانيها عن مضمونها الأصلي لموافقة حقيقة علمية ما، إذ القرآن
الكريم هو الحقيقة المطلقة فما وافقه من حقائق فهو تأكيد لصحتها وما خالفه فهو الباطل .

7. (عبد الله المصلح وعبد الجواد الصاوي، 1427هـ، بحوث الإعجاز العلمي وأثرها في القضايا الفقهية)، وقد أجابا فيه عن ثلاثة أسئلة وهي: ما الدليل على أن الروح لا تنفخ في الجنين إلا بعد أربعة أشهر؟ وما هي أقصى مدة للحمل؟ وهل يمكن للمرأة الحامل أن تحيض؟

وقد بينا أن الخطأ في كثير من الفتاوى والمفاهيم صححته بحوث الإعجاز العلمي الطبيّة فقالوا: "لقد ثارت تساؤلات كثيرة حول عدّة فتاوى تتعلق بخلق الأجنة وحملها وبنيت عليها أحكام خطيرة أثارت جدلا واسعا في الأوساط العلميّة وهي الفتوى بجواز إسقاط الأجنة قبل أربعة أشهر والتي أودت بقتل هذه الأجنة ولها من صفات معتبرة شرعا تحرم عدم جواز إسقاطها، والفتوى بجواز بقاء الأجنة في الأرحام لعدّة سنوات، والتي يمكن أن تؤدي إلى اختلاط الأنساب وشيوع الفساد ثمّ منّ الله ببحوث الإعجاز العلمي الطبيّة فصححت كثيرا من هذه المفاهيم" ثمّ بينا مدّة أكثر الحمل وبقاء الجنين في بطن أمّه بالاستدلال العلمي الحديث فقالوا: "والإحصاء العلمي دلّ على أن الجنين لا يزيد بقاؤه في بطن أمّه عن 305 أو 308 يوما"، ثمّ ذهبنا إلى استحالة استمرار الحمل خمسين أسبوعا وأن الآراء التي تقول بذلك آراء غير صحيحة فقالوا: "فلا يمكن مثلا أن يستمر الحمل خمسين أسبوعا، لأن الحمل والولادة تتم وفق سنن ثابتة لا تتغيّر، ولم يذكر أي مرجع طبي حالة واحدة سجل فيها الحمل لمدة سنة كاملة مثلا، فضلا عن أكثر من ذلك، وإذا بطلت هذه المسألة - وهي باطلة قطعاً - فكلّ ما ورد من آراء تربط بين نزول الدّم من المرأة الحامل، وبقاء الجنين في بطنها فترة أطول؛ آراء غير صحيحة"، ثمّ ذكرنا أن آراء التي ذكرها العلماء في مدّة أكثر الحمل آراء غير دقيقة لأنّها بنيت على أخبار موهومة فقالوا: "إنّ كلّ الآراء التي ذكرها العلماء إنّما كانت آراء مبنية على أخبار موهومة من النساء... كما أنّ إصابة المرأة بما يعرف علميا بالحمل الكاذب - molar pregnancy - قد يكون أساسا لهذا الوهم"، هذا وقد كشف الباحثان الحقيقة العلمية في هذه القضية الهامة التي تفتح المجال واسعا لفهم الأحكام الفقهية سابقة والنظر فيها بمفهوم جديد بما لدينا من حقائق علمية ..

8. (عبد الله بن محمد، 1423هـ، من موارد بيت المال في الشريعة الإسلامية تركة من لا وارث له)، وقد قام الباحث بدراسة بيت المال في المحاكم الشرعية في المملكة السعودية وبيان قبض هذه التركة وكيف يتم ادخال هذا المال إلى بيت المال المحاكم الشرعية وكيف تصرف هذه التركة، وهذا فيمن لم يخلف وارث يرثه وقد كان هذا البحث على قيمته العلمية مختصرا .

9. (إروان بن محمد صبري، 2010م، الأحكام الشرعيّة وإشكالية الثبّات والتّغير: دراسة تطبيقية في الواقع الماليزي)، وهو بحث أصله رسالة دكتوراه مقدمة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا قام فيه الباحث بدراسة تغير الأحكام الشرعية و الفتاوى كم أنه قام بدراسة لأقوال العلماء بعد التتبع والاستقراء وقارنها بتغير الفتوى في المجتمع

الماليزي من خلال تتبع لأقوال العلماء في هذا البلد، و قد خالص الباحث إلى أن عوامل تغير الفتوى في ماليزيا تعود إلى تغير الأحوال والأوضاع والمصلحة وتوافر المعلومات الحديثة وكذلك اختلاف الاجتهاد.

البحث الثالث : الخنثى أو مرض (الانترسكس) في المنظور الطبي الحديث.

الخنثى هو وجود علة أو مشكلة لدى الشخص في الأعضاء التناسلية، حيث يوجد تناقض بين الأعضاء التناسلية الخارجية (كالخصية والقضيب عند الرجل، والبظر والشفة الصغرى والدنيا عند المرأة)، وبين الأعضاء التناسلية الداخلية (عند المرأة المبيضين) بمعنى أن تكون الأعضاء الداخلية مثلا امرأة والخارجية رجل أو العكس.

ويطلق على هذا المرض «الخنثى» باللغة العربية وكان يسمى بالسابق «الميرمافورايث» وأصل هذه الكلمة إغريقي تحولت بالإنكليزية إلى الأنترسكس (2002) (McGraw-Hill Concise Dictionary of Modern Medicine).

أولاً: أنواع الانترسكس (الخنثى)

ينقسم الانترسكس إلى أربعة أنواع ولكن علينا أن نعرف قبل ذلك أن جنس الطفل يحدده الكروموسومات (A L Ogilvy-Stuart,2004) التي تتضمن 23 زوجا ، 22 غير جنسي، وزوج واحد يختص بالجنس وهو الذي يحدد نوعه وهذا الجنس عند المرأة هو (XX) وعند الرجل (XY) فإذا كان الكروموسوم عند الطفل من نوع بوتوسكس (XX) يولد الطفل بنتا وإذا كان البوتو سكس (XY) يولد الطفل ذكرا، وبناء على هذه المعلومة يمكن ان نقسم أنواع الانترسكس الى أربعة أنواع:

النوع الاول:

إذا كان الكروموسوم عند الطفل XX وأعضاؤه التناسلية الخارجية ذكورية، وهي من المفترض أن تكون أنثوية ففي هذه الحالة تعتبر الحالة انترسكس. (A L Ogilvy-Stuart,2004).

النوع الثاني:

إذا كان الكروموسوم (XY) ذكريا لكن الأعضاء التناسلية الخارجية أنثوية فهذا النوع يسمى XY انترسكس.

النوع الثالث:

وهو الذي تكون فيه الأعضاء التناسلية الداخلية أغلب الظن تشمل على خصية ومبيض وتكون الأعضاء التناسلية الخارجية بين ذكرية وأنثوية.

بمعنى أن يكون البظر أكبر من الطبيعي وكيس الصفن الذي يحتوي على الخصيتين مضمورا، وتكون هناك فتحة بسيطة بين الخصيتين، مما يجعل الشكل الخارجي للجهاز التناسلي غير واضح، فلا هو بنت ولا هو ولد وفي المقابل، من الداخل يكون هناك مبيض وخصية هذا النوع الثالث والذي يسمى الانترسكس الحقيقي.

النوع الرابع:

هو الذي يجوي على زيادة أو نقصان في عدد الكروموسومات فالوضع الطبيعي للأنثى مثلا أن يكون (XX46) لكنه في بعض الأحيان يكون (XXX46) أو يكون (X46) واحدة ولا يوجد (X) أخرى أي أنه ب (X45) مما يجعله أيضا انترسكس، والحال نفسه بالنسبة للذكر.

إذا فالانترسكس يمكن أن يكون :

1. انترسكس أنثوي
2. انترسكس ذكري
3. انترسكس حقيقي وهو المتعلق بالأعضاء التناسلية الداخلية التي تشمل الخصية والمبيض.
4. انترسكس المركب الناتج عن خطأ في عدد الكروموسومات.

ثالثا: فحوصات مهمة

لا بد من إجراء الفحوصات الدقيقة التي يمكن من خلالها للطبيب المعالج أن يتأكد من وجود حالة الأنترسكس (Felix A. Conte, Elvin M. Grumbach, 2003)

- 1: فحوصات الدم، وهي الأهم، حيث يتم فحص عدد ونوع الكروموسومات الجنسية
- 2: فحص نسبة الهرمونات خصوصا الجنسية.
- 3: فحوصات من خلال المناظير والأشعة الرنينية خصوصا المنظار داخل البطن حتى يرى الطبيب إذا كانت الأعضاء الداخلية ذكورية أو أنثوية (Choi HK et al, 1998).

في بعض حالات الانترسكس تتغير نسبة بعض الأملاح مثل الصوديوم والبوتاسيوم، لأن الغدة الكظرية لها علاقة بنسبة الأملاح بالدم، وهذا يعرض المريض إلى مشاكل صحية، مثل هبوط الدم الذي قد يدفع المريض حياته ثمنا له.. ولذلك لا بد من إجراء هذه الفحوصات اللازمة لتحديد جنسه، والوقاية من المشاكل الصحية.

وقد توصل العلم اليوم (علم الجينات) إلى الفصل بين الجنسين وإن كان بينهما تشابه تام وذلك بالتحليل والفحص للجسم حيث يمكن وبشكل قاطع تبين الخنثى إن كان ذكرا أو أنثى
إذن فمن المهم استعمال ما توصل إليه العلم اليوم وألا ندير ظهورنا لتقدم العلم الحاصل في هذا العالم بل نستفيد منه في خدمة ديننا مادام نافعا وليس ضارا، ولم نجد عبر السنين أن الإسلام وقف في وجه العلم بل حث عليه وأمر به وقد وجدنا دائما أن العلم خادِم وفي لهذا الدين الحنيف ولم يصطدم به يوما
وإذا أخذنا بالحقيقة العلمية في الكشف عن حقيقة الخنثى لم يبق عندنا إشكال في كيفية التوريث فإن كان ذكرا فله حقه وإن كان أنثى فلها حَقها ولا حاجة بنا إلى المسائل التقديرية التي أخذ بها العلماء من قبل للوصول إلى توريث الخنثى المشكل بشرط أن تعرض هذه القضايا على الجهة المختصة وهم الأطباء المختصون في ذلك ثم تعرض على القضاء ليفصل فيها.

المبحث الرابع : تحقيق السلم المجتمعي بتحديد نوع الخنثى و إعطاءه حقه وفقا لتحديد نوعه طبيًا.
لقد أعطت الحقائق العلميّة الطّبيّة الثّابتة مفهوما جديدا لبعض لأحكام الفقهية وأبانت في الوقت نفسه عن خطأ المفاهيم السّابقة في هذه المسائل بحقائقه المبنية على الاستقراء والتي انتهت إليها البحث العلمي بعد مراحل من التجارب والكثير من التّقيب

أولا: ميراث الخنثى واختلاف الفقهاء فيه

قد بين الله سبحانه وتعالى حكم كل جنس على حدى ولم يبين حكم من هو ذكر وأنثى فدل على أنه لا يجتمع الوصفان في شخص واحد، كيف يتأتى ذلك وبينهما مضادة وقد جعل سبحانه وتعالى للتمييز بينهما علامات ومع ذلك قد يقع الاشتباه بان توجد الألتان مثلا ولا تمييز بينهما وقد أجمع العلماء على أن الخنثى يورث حسب ما يظهر فيه من علامات مميزة فمثلا إن بال من حيث يبول الرجل ورث ميراث رجل وإن بال من حيث تبول المرأة ورث ميراث المرأة (القرطبي، د.ت، 65)، (ابن قدامي، د.ت، 114).

ومنه نخلص أن للخنثى المشكل حالتان:

الحالة الأولى:

أن يرجى اتضاح حاله من ذكورة أو أنوثة و أهم علامة فارقة هي البول من إحدى الألتين، وهو أعم العلامات لوجوده من الصغير والكبير وقد اختلف الفقهاء في تحديد الخنثى إن أشكل خروج البول بأن خرج من آلة الذكورة و مرة و من آلة الأنوثة مرة أو بأن خرج منهما في نفس الوقت ، وهناك علامات تظهر بعد البلوغ فمثلا عند

الرجال نبات اللحية، خروج المنى من ذكره ، أما عند النساء فالحيض والحبل وتفلك الثديين(ابن قدامى، د.ت:115)،

وبناء على اتضاح إحدى هذه العلامات سواء كان ذكرا أو أنثى نعطيه نصبه من التركة.

الحالة الثانية :

وهي التي يطلق عليها الفرضيون مصطلح الخنثى المشكل وهي أن لا يرجى اتضاح حالته بعد الحلم أو بأن مات وهو صغير وهنا اختلفت أقوال الفقهاء إلى قولين :

القول الأول: أنه يبقى مشكلا وهو مذهب الحنفية وأحد القولين للشافعية، وقول في مذهب الحنابلة (صالح بن فوزان، 1408هـ:207).

القول الثاني: يعتبر بأكثرها بولا، وهو قول للمالكية والقول الثاني للشافعية وقول ثاني للحنابلة وصاحبي أبي حنيفة (صالح بن فوزان، 1408هـ:208).

ولا أريد أن أطيل البحث في كيفية توريثه لأن الأمر متشعب وطويل و الذي يعينني هنا أن مبني خلاف هو في الأصل في عدم تحديد نوع الخنثى.

ثانيا: ميراث الخنثى وفقا لتحديد نوعه طبييا

إذا أخذنا بالحقيقة العلمية الطبية في معرفة الخنثى وتحديد نوعه لم يبق عندنا إشكال في كيفية التوريث، لأنّ الأمر أعقد من أن ننظر من أي آلة بال الخنثى أو كان أكثرها بولا فالأمر يحتاج إلى فحوصات دقيقة كما بينته سابقا فالجهة المختصة في تحديد نوع و جنس الخنثى هم الأطباء وحدهم فإذا قال لنا الطبيب المختص هذا الخنثى ذكر فله حقه وإن قال أنثى فلها حقه وهنا يأتي دور الفرضي والفقهاء بعد ذلك فلا حاجة بنا إلى المسائل التقديرية التي أخذ بها العلماء من قبل للوصول إلى توريث الخنثى المشكل، بشرط أن تعرض هذه القضايا على الجهة المختصة وهم الأطباء المختصون في ذلك ثم تعرض على القضاء ليفصل فيها واستخراج شهادة ميلاد بنوعية نوع المولود حتى نخرج من دائرة الخلاف الذي نعيش فيه منذ أكثر من عقود ونضمن عدم خلاف الورثة.

ثالثا: تحقيق السلم الاجتماعي بتحديد جنس أفراده

أولا: إن الأحكام الشرعية والتشريعية جارية ومتماشية وفق التّظم التّكوينية لكل من الذكر والأنثى فلكل واجباته وحقوقه وهذا الاختلاف الذي يظهر جليا بين الجنسين هو الذي يضمن استمرار التعايش بين الجنسين وإن كانا في أصل الجوهر والخلقة سواء قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا
نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ
لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا)، (الحج:5).

ثانيا: إن الشريعة الإسلامية أعطت لكل جنس حقه وفق ما يتماشى مع طبيعته وتكوينه الخلق لذلك كان لزاما
علينا أن نعلم حد كل جنس لأنه لا يوجد في ديننا مكان لما يسمى الجنس الثالث وإن كان طبيعة في أصل
خلقه لذا وجب أن نستعين بم توصل له الطب الحديث لتحديد طبيعة كل مولود أصابه تغير في كروموسوماته
الخلقية وذلك برجوع لأهل الاختصاص وليس من اختصاص الفقيه هذا العمل بل يكمن عمله في تقسيم التركة
بعد أن يعلم من هم مستحقيها من أهل الميت.

ثالثا: إن التفريق بين الجنسين ذكورا وإناثا مقصد شرعي في حد ذاته في قضايا الموارث لأن باختلاف الجنس
تختلف الأنصبة من فرض وتعصيب إلى حجب وإذا عرفنا هذا وحققناه سلمنا من الخلاف الذي قد ينشأ بين
قراءة الميت ولتحقيق هذا التعايش السلمي ودفع الخصومة والخلاف بين أفراد الأسرة الواحدة لا بد أن نحدد
جنس الأفراد المكونين له من ذكور وإناث وهذا ما يعود بالفائدة على المجتمع والدولة بتحقيق السلم
الاجتماعي بالقضاء على أسباب الخلاف ومن ثم بشغل محاكم الدولة بقضايا قد تبقى شهورا وأعواما تطرح في
صالاتها يمكن لأي تحليل طبي أن يحلها.

الخاتمة

1. إن علم الموارث وأقصيته تصب مباشرة في نظام عام يسوس الإنسان المسلم منذ ولادته بإثبات حقه حتى
وفاته وتوزيع تركته لا يترك صغيرة ولا كبيرة من مجال حياة هذا الإنسان إلا اعتبرها وأنزل الحكم على مقاسها
الذي يناسبها.
2. لقد راعت الشريعة الإسلامية في فقها عند تقسيم التركات خصوصية الفرق بين الرجل والمرأة فأعطت
الرجل أحيانا ضعف حق المرأة وسوت بينهما أحيانا وزادت من نصيب المرأة أحيانا أخرى وكما اعتبر جنس
الوارثين اعتبر قريهم وبعدهم من الميت وعدد الوارثين ودرجاتهم.
3. لقد أقرت نظم الموارث وأحكامه التعامل مع الرجل والمرأة على حسب الطبيعة الخلقية وتحمل المسؤولية
اتجاه الأسرة والمجتمع لذلك كان من الواجب معرفة جنس الخنثى عند تقسيم التركات حتى لاتضيع الحقوق
بالمسائل التقديرية أو بالتأجيل .

5. لا يوجد في شريعتنا ما يسمى الجنس الثالث فهو غير مقبول ومرفوض شرعا لمخالفة الفطرة السوية أما (الانترسكس) أي الخنثى مقبول شرعا ومشروع لأن هناك تشوه خلقي في الكروموسومات أو كون الأعضاء التناسلية غير واضحة المعالم عنده.

6. لم يختلف الشرع مع الطب في السماح للخنثى «الانترسكس» بالتحول للجنس الغالب، في المقابل هناك خلاف كبير ورفض شديد تجاه التحول الجنسي من ذكر إلى أنثى أو العكس رغم أنه معترف به في المؤسسات الطبية كونه اضطرابا في الهوية الجنسية بوجود عقل امرأة في جسد رجل أو العكس، وهذا الأمر من المفترض أن يعالج نفسياً وليس طبياً، وهذه المشاكل لها علاقة بالتربية والبيئة.

7. إن أيّ اجتهاد في أحكام الموارث في باب توريث الخنثى لا يجب أن يخالف الحقيقة العلمية المقطوع بصحتها ويناقضها بل على الفقيه والفرضي أن يرجع إلى أهل الاختصاص أي الأطباء في تعيين جنس الخنثى وخاصة إذا كان مشكلاً وأن لا يعتمد على اجتهادات سابقة قد بنيت على أساس غير علمي دقيق.

8. إن تحقيق السلم الاجتماعي بين أفرادها يتطلب منا أن نفرص بين أفراد جنسيه وإن كانا في الحلقة سواء فلذكر واجباته وحقوقه وللأنثى واجباتها وحقوقها التي ضمن الشرع لهما ، فأحكام التوريث في الإسلام لما وازنت بين مصلحة الفرد والمجتمع وراعت اختلاف الجنسين كانت تقصد في تشريعها تحقيق التعايش المبني على سلامة النفوس وراضية بالقسمة العادلة من جهة الشرع حتى لا تتور الأحقاد وتأجج الضغائن وتمتلى المحاكم وردها بما بقضايا يكفي حلها تقرير طبي.

المراجع والمصادر

1. إبراهيم بن عبد الله إبراهيم، 1999م. العذب الفائض شرح عمدة الفارض، ت محمد عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
2. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعاقري، 1990م. قانون التأويل، ت محمد السليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية.
3. ابن القيم، شمس الدين محمد، 1421هـ. جامع الفقه، ت يسري السيد، (المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الأولى).
4. ابن القيم، شمس الدين، 1423هـ. إعلام الموقعين، ت مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.
5. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، 1417هـ. المغني، ت عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة.
6. بدران أبو العينين بدران، 1981م. أحكام التزكات والموارث في الشريعة الإسلامية والقانون، مؤسسة شباب الجامعة، دط.
7. الجرجاني، علي أحمد بن علي، 1421هـ. التعريفات، ت محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
8. الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، 1420هـ. الصحاح، ت إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
9. الزرقا، مصطفى أحمد، 1396هـ. وجوب تطبيق الشريعة، السعودية: بحوث مؤتمر الفقه لجامعة الإمام.
10. سلام مذكور، 1396هـ. وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، أحد بحوث مؤتمر الفقه.
11. سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، 1432هـ. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية و الثلاثون.

12. الشَّاطِبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، 1417هـ. **الموافقات**، ت أبو عبيدة مشهور، السعودية: دار ابن عفان، الطبعة الأولى.
13. صالح بن فوزان، 1408هـ. **التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية**، السعودية: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثالثة.
14. صالح قادر الرتب. **بحث حول الأحكام الشرعية بين الثبات والتغير**
15. عبد المتعال الصعيدي، دت. **الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية**، دط.
16. علي جريشة ومحمد شريف الزبيق، 1399هـ. **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي**، القاهرة: دار الإعتصام، الطبعة الثالثة.
17. القرضاوي، يوسف عبد الله، 1414هـ. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، المنصورة: دار الوفاء ، الطبعة السادسة.
18. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، 1427هـ. **الجامع لأحكام القرآن**، ت عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى.
19. مالك، مالك بن أنس، 1425هـ. **موطأ الإمام مالك**، ت محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الطبعة الأولى.
20. **مجلة العدل السعودية**، رجب 1428هـ. العدد 35.
21. محمد الحبيب بلخوجة، 1396هـ. **وجوب تطبيق الشريعة** ، السعودية: بحوث مؤتمر الفقه لجامعة الإمام.
22. محمد شلي، 1981م. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى.
23. محمد عمارة، 1411هـ. **معالم المنهج الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية.
24. محمد نبيل غنايم، 1410هـ. **في التشريع الإسلامي**، القاهرة: دار الهداية، الطبعة الثانية.
25. مناع القطان، 1396هـ. **وجوب تطبيق الشريعة**، السعودية: بحوث مؤتمر الفقه لجامعة الإمام.

26. المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1419هـ. دولة الكويت:الدورة الخامسة عشر.
27. الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة ، 1427هـ . الكويت: مؤتمر الثامن.
28. يوسف حامد، 1415هـ. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي الطبعة الثانية.

المصادر باللغة الإنجليزية :

1. A L Ogilvy-Stuart, C E Brain. (2004). Early assessment of ambiguous genitalia. *Archives Diseases in Children*.
2. Choi HK, Cho KS, Lee HW, Kim KS: **MR imaging of intersexuality**. *Radiographics* 1998;18:83–96.
3. Felix A. Conte, Elvin M. Grumbach. (2003). Diagnosis and Management of Ambiguous External Genitalia. *The Endocrinologist*. Lippincott Williams & Wilkins.
4. McGraw-Hill Concise Dictionary of Modern Medicine. (2002), The McGraw-Hill Companies, Inc.

منهج الإسلام في مواجهة الأوبئة

Shumsudin Yabi

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
E-mail: shumsudin@usim.edu.my

Amiruddin Sobali

Fakulti Pengajian Quran & Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai,
Negeri Sembilan

Aminudin Basir

Pusat Citra Universiti, Universiti Kebangsaan Malaysia, B.B Bangi, Selangor

Fadlan bin Othman

Al-Madinah International University, Kuala Lumpur 57100 Malaysia

Akila Mamat

Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu,
Terengganu

الملخص

يشهد العالم في هذه الأيام ظاهرة مرضية خطيرة جدا، مخاطرها جمة، لم يكن ينتظر ظهورها الناس بهذه الصورة، أودت بحياة المئات الآف من البشر، في مختلف أرجاء الأرض، وهو فيروس "كورونا" في الصين، وهو ما أصاب العالم كله بملح كبير، سارعت على إثره الدول في اتخاذ الإجراءات اللازمة لمواجهة المرض، والوقاية منه، وفي هذا السياق رغبتنا بأن نعرض لمنهج الإسلام بصورة عامة في التعامل مع الأمراض والأوبئة؛ فقد جاء الإسلام بمنهج كامل يحافظ على الكليات الخمس "الدين، النفس، العقل، العرض، المال"، ولقد أمر الله تعالى بالحفاظ على النفس، فهذا البحث عبارة عن محاولة للغوص في منهج الإسلام في مواجهة الأوبئة والأمراض المستعصية، وهو بحث مكتبي يعتمد على استقراء النصوص الشرعية وأقوال أهل العلم و الاختصاص التي تناولت في معالجة هذا الأمر، ثم استنتاج ما يجاب به على إشكاليات هذا

البحث. ولعل من أهم ما يستنتج من هذا الجهد أن الإسلام من خلال تشريعاته دفعت الإنسان نحو الاطمئنان الداخلي من خلال إرجاع الأمر كله إلى الله تعالى، ونحو الأخذ والتوكل بالأسباب التي هي سنة من سنن الله تعالى، وبذلك يجمع بين خيري الدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحية: الأوبئة، فيروس، كورونا، الإسلام.

مقدمة

انتشر فيروس "كورونا" في الصين، وانتشر الوباء في سائر أنحاء العالم، وهو ما أصاب العالم كله بملح كبير، وسارعت على إثره كافة الدول في اتخاذ الإجراءات اللازمة لمواجهة المرض. وفي هذا المنطلق يجدر بنا أن نعرض لمنهج تعامل العلماء في مؤلفاتهم بصورة عامة في التعامل مع الأمراض والأوبئة؛ فقد جاء الإسلام بمنهج يحافظ على النفس فقال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء، 29].

وفي الحديث النبوي عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال: "شهدت الأعراب يسألون النبي صلى الله عليه وسلم أعلينا حرج في كذا أعلينا حرج في كذا فقال لهم عباد الله وضع الله الحرج إلا من اقترض من عرض أخيه شيئاً فذاك الذي حرج فقالوا يا رسول الله هل علينا جناح أن لا نتداوى قال تداؤوا عباد الله فإن الله سبحانه لم يضع داءً إلا وضع معه شفاءً إلا الهرم قالوا يا رسول الله ما خير ما أعطي العبد قال خلقت حسن". (الترمذي، حديث: 2038).

ويعود أول طاعون عرفته الدولة الإسلامية إلى فترة حكم الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو ما يُعرف بطاعون «عمواس» سنة 18 هجرية (640 ميلادية). ثم انتشر في أرض الشام، فمات فيه خلق كثير من الصحابة رضي الله عنهم، ومن غيرهم، قيل: بلغ عدد من مات فيه خمسة وعشرون ألفاً من المسلمين، وقد سمي بطاعون عمّواس نسبة إلى بلدة صغيرة، يقال لها: عمّواس، وهي: بين القدس، والرّملة؛ لأنّها كانت أول ما نجم الداء بها، فنسب إليها، وكان حصول الطاعون في ذلك الوقت بعد المعارك الطّاحنة بين المسلمين والروم، وكثرة القتلى، وتعمّن الجو، وفساده بتلك الجثث أمراً طبيعياً، قدّره الله لحكمة أرادها. فكانت شدّته بالشّام، فهلك به خلق كثير، منهم: أبو عبيدة بن الجراح، وهو أمير النّاس، ومعاذ بن جبل، ويزيد بن أبي سفيان،

والحارث بن هشام، وقيل: استشهد باليرموك، وسهيل بن عمرو، وعتبة بن سهيل، وأشرف النَّاس. (ابن كثير، 1988، 94/7). (الصلابي، 2005، ص231).

وجاء في حديث عوف بن مالك قوله صلى الله عليه وسلم: (أعددتاً بين يدي الساعة) فذكر منها (ثم موتان يأخذ فيكم كقعاص الغنم) (البخاري، حديث: 3176). قال الحافظ ابن حجر: (يقال أن هذه الآية ظهرت في طاعون عمواس في خلافة عمر، وكان ذلك بعد فتح بيت المقدس) (فتح الباري، 1980، 278/6).

ولقد أشغلت مرض الطواعين والأوبئة عقول العلماء، فانطلقوا للكتابة عنها وتناولها، وبحث أسبابها، وعوامل انتشارها، وسبل مقاومتها. وأول كتاب تعرّض إلى هذه الظاهرة السوداء المفترسة مؤلّف الحافظ ابن أبي الدنيا (281هـ) الموسوم ب(كتاب الطواعين)، ثم تتالت بعده كتب أخرى، ومن أشهرها كتاب (بذل الماعون في فضل الطاعون) للحافظ ابن حجر العسقلاني (852هـ).

ويشتمل البحث على مقدمة و ثلاث مباحث، وخاتمة

المبحث الأول: نبذة عن الأوبئة والطاعون

المطلب الأول: تعريف الوباء والطاعون

المطلب الثاني: الفرق بين الطاعون والوباء

المبحث الثاني: نبذة عن مرض كوفيد-19 وفيروس كورونا

المطلب الأول: تعريف مرض كوفيد-19

المطلب الثاني: أعراض مرض كوفيد-19

المبحث الثالث: الإسلام والتعامل مع الأوبئة

الخاتمة، وفيها أهم النتائج

المبحث الأول: نبذة عن الأوبئة والطاعون

المطلب الأول: تعريف الوباء والطاعون

تعريف الوباء بشكل عام، فقد عرفته منظمة الصحة العالمية بأنه حالة انتشار لمرض معين، حيث يكون عدد حالات الإصابة أكبر مما هو متوقع في مجتمع محدد أو مساحة جغرافية معينة أو موسم أو مدة زمنية. (<https://www.who.int/ar> / منظمة الصحة العالمية)

وأما الطاعون: فهو قروح جسدية تخرج وتتمركز في مواضع مختلفة من الجسم، كالأيدي أو المرافق أو الآباط أو غيرها. ويصحب ذلك آلام شديدة، مع ما يرافقها من أعراض أخرى كالقيء وخفقات القلب. وقد عرّف ابن حجر العسقلاني الطاعون بقوله: "هو المرض الذي يفسد الهواء به وتفسد به الأبدان والأمزجة، وهو مادة سمية تحدث وربما قاتلاً في المواقع الرخوة، والسبب هو دم رديء يميل إلى العفونة والفساد". ومما سبق نرى أن الأورام هي أبرز علامات الطاعون وأوضح أعراضه. (ابن حجر، 98).

المطلب الثاني: الفرق بين الطاعون والوباء

وقد فرّق العلماء بين الوباء والطاعون، فعدوا الطاعون وباءً وليس العكس، حيث إن الطواعين في الغالب غير معلومة المصدر بينما يكون مصدر الوباء بشكل عام معروفاً (فاضل، 2011، ص 100).

من خلال التأمل في التعاريف التي وضعها علماء اللغة وعلماء الفقه وعلماء الطب، أمكن لنا أن نعرف الطاعون بأنه: عبارة عن مادة سمية تنتج عن طعن الجن للإنس فتحدث أوراما في جسده، كالحبات والقروح، مع هيجان الدم وانصبابه في العضو أو في البدن كله. والفرق بينه وبين الوباء يتجلى فيما يلي:

- أن الوباء مرتبط بتلوث الهواء، بينما الطاعون يرتبط أساسا بالأبدان، أو بعضو من الأعضاء.
- أن الوباء إذا انتشر يكون عاما في البلدان نظرا لارتباطه بالهواء، بينما الطاعون يكون فقط في جهات معينة و التي وقع فيها.
- أن الوباء يكون مع فساد الهواء، بينما الطاعون قد يكون في أعدل الفصول وأصح البلاد هواء وأطيبها ماء.

— أن الطاعون لا يرتبط بالضرورة بالهواء، لأنه لو كان كذلك لكان يعم البشر والحيوان، وإنما يرتبط فقط بالأجسام، ولذلك فهو قد لا يتعدى من شخص لآخر، ولو مع الاختلاط والتقارب، غير أن الطواعين غالباً ما تكون في زمان الأوبئة ومن ثم أطلق عليها العلماء وباء.

فالوباء إذن يكون عاماً لارتباطه بالجو والهواء ولهذا قال العلماء: أنه يقصم الروح، ويقطعها، كما تقطع روح الذبيحة، وتكثر معه الأمراض والأسقام، بينما الطواعين عبارة عن مرض يحدث من داخل الإنسان، فيحدث أواراماً في خارج الجسد.

وفي التعريفات الطبية المعاصرة؛ جاء في الموسوعة البريطانية: "أن الطاعون مصطلح كان يطلق قديماً على أي مرض واسع الانتشار مسبب للموت الجماعي، لكنه الآن محصور في حمى معدية من نوع خاص تسببه البكتيريا العصبية التي ينقلها برغوث الفئران".

ويفسر الأطباء المعاصرون الطاعون بأنه بكتيريا تسمى "يرسينيا بيستيس" (*Yersinia pestis*) "وتتكاثر في جوف البراغيث والحشرات الصغيرة كالقمل والبق، وتنتقل إلى الحيوانات المستأنسة كالقطط والفئران والكلاب والمواشي، ثم تنتقل منها إلى الإنسان. وطريقة حدوث مرض الطاعون هي أن البكتيريا الطاعونية تتكاثر في جوف البراغيث مثلاً، ثم تتسرب إلى مريئها فتسدّه فيورث ذلك لديها نهمّة للدماء، فتطلبها من الحيوانات أو الناس فعندما تمتص منها تقيء فيها الدم الملوّث، فينتشر في الجسم ويحصل الطاعون الذي يتفشى بين الناس بالعدوى. ومن حيث الفرق في الاستخدام الدلالي بين الطاعون والوباء؛ فقد ذهب القدماء من العلماء إلى أن الوباء هو كل مرض منتشر بما في ذلك الطاعون، لكن الأخير يتميّز بأعراضه الخاصّة.

قال أبو الوليد الباجي (ت 474هـ) فيما نقله عنه ابن حجر (ت 852هـ) في كتابه "بذل الماعون في فضل الطاعون": "الطاعون مرض يعم الكثير من الناس - في جهة من الجهات - بخلاف المعتاد من أمراض الناس، ويكون مرضهم واحداً بخلاف بقية الأوقات فتكون الأمراض مختلفة". (ابن حجر، 98)

أما القاضي عياض (ت 544هـ) - في شرحه لـ "صحيح مسلم" - فقد قال مبيّناً الفرق بينهما عند الأقدمين: "أصل الطاعون القروح الخارجة في الجسد، والوباء عموم الأمراض؛ فسُمّيت طاعوناً لشبهها بالهلاك بذلك، وإلا فكل طاعون وباء وليس كل وباء طاعوناً". (ابن حجر، 97).

فذكر الحافظ ابن حجر الخلاصة بعد سرده لأقوال العلماء في تعريفات كلا من الطاعون والوباء، فقال: "والطاعون أخص من الوباء، وأن الأخبار الواردة في تسمية الطاعون بالوباء؛ لا يلزم منه أن كل وباء طاعون، بل يدل على عكسه، وهو أن كل طاعون وباء، لكن لما كان الوباء ينشأ عنه كثرة الموت، وكان الطاعون كذلك؛ أطلق عليه اسمه". (ابن حجر، 104).

ونجد في كلامهم وصفا لثلاثة أنواع من الطاعون:

- 1- الطاعون اللمفاوي (الدملّي): وهو تورم العُقد اللمفاوية خاصة في الأرنبة وتحت الإبط ويتضخم الطحال كذلك. التي تمنح الجسم القدرة على مقاومة العدوى والتعافي منها إن حصلت. وهو المراد بقول ابن سينا (ت 428هـ) عند وصفه الطاعون: "مادة سُمِّيَة تُحدث ورماً قَتَّالاً، يحدث في المواضع الرخوة والمغايين من البدن، وأغلب ما يكون تحت الإبط". (ابن حجر، 98).
- 2- الطاعون الرئوي: يبدأ بالتهاب شُعبي يتبعه فوراً استسقاء الرئتين (امتلاؤهما بالسائل)، ثم تحدث الوفاة خلال ثلاثة أيام أو أربعة. وهو أشد فتكاً لأنه داخلي يصيب الرئتين والقلب مباشرة، ويمتاز بالحُمى المرتفعة وتسرع القلب والتنفس.
- 3- الطاعون الدموي: حرارة وطفح على الجلد وأعصاب نائفة ومرض منتشر في كل أنحاء الجسم، وتغزو فيه البكتيريا تيار الدم فتحدث الوفاة قبل أن تبدو مظاهر الطاعون اللمفاوي أو الرئوي.

المبحث الثاني: نبذة عن مرض كوفيد-19 وفيروس كورونا

المطلب الأول: تعريف مرض كوفيد-19

- ما هو مرض كوفيد-19؟

مرض كوفيد-19 هو مرض معد يسببه فيروس كورونا المكتشف مؤخراً. ولم يكن هناك أي علم بوجود هذا الفيروس وهذا المرض المستجدين قبل اندلاع الفاشية في مدينة يوهان الصينية في كانون الأول/ ديسمبر 2019.

<https://www.who.int/ar/> منظمة الصحة العالمية)

ما المقصود بفيروسات كورونا؟

فيروسات كورونا هي مجموعة كبيرة من الفيروسات التي يمكن أن تصيب الحيوانات والبشر على حد سواء، حيث تسبب أمراض الجهاز التنفسي، سواء التي تكون خفيفة مثل نزلات البرد أو شديدة مثل الالتهاب الرئوي. ونادراً ما تصيب فيروسات كورونا الحيوانية البشر ثم تنتشر بينهم. وقد تذكر مرض سارس (المتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة) الذي انتشر في الفترة بين 2002-2003، والذي كان مثلاً على فيروس كورونا الذي انتقل من الحيوانات إلى البشر. وقد ظهرت في الشرق الأوسط في عام 2012 سلالة أخرى بارزة أحدثت من فيروس

كورونا تسمى MERS (متلازمة الشرق الأوسط التنفسية)، ويقول العلماء إنها انتقلت في البداية من جمل إلى إنسان.

<https://www.chla.org/blog/health-and-safety-tips/novel-coronavirus-what-you-should-know-arabic>
Children's Hospital Los Angeles

ومما جاء في وصف فيروسات كورونا هي مجموعة من الفيروسات التي يمكنها أن تسبب أمراضاً مثل الزكام والالتهاب التنفسي الحاد الوخيم (الساارز) ومتلازمة الشرق الأوسط التنفسية (ميرز). تم اكتشاف نوع جديد من فيروسات كورونا بعد أن تم التعرف عليه كمسبب لانتشار أحد الأمراض التي بدأت في الصين في 2019. يُعرف الفيروس الآن باسم فيروس المتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة كورونا 2 (ساارز كوف 2). ويسمى المرض الناتج عنه مرض فيروس كورونا 2019 (كوفيد 19). في مارس/آذار 2020، أعلنت منظمة الصحة العالمية أنها صنفت مرض فيروس كورونا 2019 (كوفيد 19) كجائحة".

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/coronavirus/symptoms-causes/syc-20479963>

Mayo Clinic (مايو كلينك)

المطلب الثاني: أعراض مرض كوفيد-19

تتمثل الأعراض الأكثر شيوعاً لمرض كوفيد-19 في الحمى والإرهاق والسعال الجاف. وقد يعاني بعض المرضى من الآلام والأوجاع، أو احتقان الأنف، أو الرشح، أو ألم الحلق، أو الإسهال. وعادة ما تكون هذه الأعراض خفيفة وتبدأ تدريجياً. ويصاب بعض الناس بالعدوى دون أن تظهر عليهم أي أعراض ودون أن يشعروا بالمرض. ويتعافى معظم الأشخاص (نحو 80%) من المرض دون الحاجة إلى علاج خاص. وتشتد حدة المرض لدى شخص واحد تقريباً من كل 6 أشخاص يصابون بعدوى كوفيد-19 حيث يعانون من صعوبة التنفس. وتزداد احتمالات إصابة المسنين والأشخاص المصابين بمشكلات طبية أساسية مثل ارتفاع ضغط الدم أو أمراض القلب أو داء السكري، بأمراض وخيمة. وقد توفي نحو 2% من الأشخاص الذين أصيبوا بالمرض، وينبغي للأشخاص الذين يعانون من الحمى والسعال وصعوبة التنفس التماس الرعاية الطبية .

(<https://www.who.int/ar> / منظمة الصحة العالمية)

المبحث الثالث: الإسلام في التعامل مع الأوبئة

أدى المدير العام لمنظمة الصحة العالمية الدكتور تيدروس أدهانوم غيبريسوس في المؤتمر الإعلامي بشأن مرض كوفيد-19 في 10 نيسان/ أبريل 2020 بتوجيه بعض التعليمات والإرشادات المهمة:

"وفيما يلي العوامل الهامة التي يتعين مراعاتها:

أولاً: أن تتم السيطرة على انتقال العدوى.

ثانياً: أن تُتاح خدمات الصحة العمومية والخدمات الطبية بقدر كاف.

ثالثاً: أن يتم الحد من مخاطر حدوث فاشيات في بعض السياقات الخاصة، مثل مرافق الرعاية الطويلة الأجل.

رابعاً: أن تُتخذ تدابير وقائية في أماكن العمل والمدارس وغيرها من الأماكن التي يعدّ قدوم الناس إليها ضرورياً.

خامساً: أن يتسنى إدارة مخاطر الحالات الوافدة.

سادساً: أن تتحلى المجتمعات المحلية بوعي تام وأن تشارك في العملية الانتقالية مشاركة تامة، ولا يسعني إلا أن أشدد على هذه النقطة".

<https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>

ومما جاء أيضاً في توصية مراكز مكافحة الأمراض والوقاية منها في الولايات المتحدة باتباع الاحتياطات التالية للوقاية من كوفيد 19:

- 1- تجنب حضور الفعاليات والتجمعات الكبيرة.
- 2- تجنب المخالطة اللصيقة (ضمن مسافة 6 أقدام أو 2 متر) مع أي شخص مريض أو لديه أعراض.
- 3- حافظ على وجود مسافة بينك وبين الآخرين إذا كان كوفيد 19 منتشرًا في مجتمعك، خاصة إذا كنت معرضًا بشكل أكبر لخطر الإصابة بدرجة حادة من المرض.
- 4- اغسل يديك كثيرًا بالماء والصابون لمدة 20 ثانية على الأقل، أو استخدم مطهرًا يدويًا يحتوي على الكحول بنسبة 60٪ على الأقل.

- 5- غط فمك وأنفك بمرفقك أو بمنديل عند السعال أو العطس. تخلص من المنديل بعد استخدامه.
 - 6- تجنب لمس عينيك وأنفك وفمك.
 - 7- تجنب مشاركة الأطباق وأكواب الشرب وأغطية الفراش والأدوات المنزلية الأخرى إذا كنت مريضاً.
 - 8- نظف يوميًا الأسطح التي تُلمَسُ بكثرة.
- إذا كنت مريضاً فالزم منزلك ولا تذهب للعمل أو المدرسة أو الجامعة، وكذلك الأمر بالنسبة للأماكن العامة، إلا إذا كان ذلك بهدف الحصول على رعاية طبية. تجنب استخدام وسائل النقل العام إذا كنت مريضاً.

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/coronavirus/symptoms-causes/syc-20479963>

Mayo Clinic (مايو كلينك)

وجميع التعليمات والإرشادات الوقائية الصحية المذكورة أعلاه قد جاء الدين الإسلامي ببيانها والدعوة إليها في تشريعاته وتعاليمه.

و يمكن أن نذكر فيما ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه "بذل الماعون في فضل الطاعون" في: ذكر الآداب المتعلقة بمن أصابه الطاعون أو غيره من الأسقام:

1. الأدب الأول: سؤال الله تعالى العافية والاستعاذة من السقم.
2. الأدب الثاني: الصبر على قضاء الله تعالى والرضا بما يقدره.
3. الأدب الثالث: في الترغيب في حسن الظن بالله سبحانه وتعالى.
4. الأدب الرابع: في العيادة وفضلها. (ابن حجر، ص 345-352)

الأدب الأول: سؤال الله تعالى العافية والاستعاذة من السقم.

الواجب على الإنسان في كل أحواله الالتجاء إلى الله والخشوع والخضوع له والاستعاذة به سبحانه وتعالى من كل الشرور، وخاصة في أوقات الشدة والأزمات، وعدم الاتكال على مجرد الأسباب الكونية والقوى والأرزاق والأموال.

يقول تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (2) يَا أَيُّهَا النَّاسُ ادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: 2، 3].

وقال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (36) وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ (37) وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: 36-38].

وعن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال: قلت: "يا رسول الله علمني شيئاً أسأله الله"، قال: «سل الله العافية» فمكثت أياماً ثم جئت فقلت: "يا رسول الله، علمني شيئاً أسأله الله"، فقال لي: «يا عباس، يا عم رسول الله، سل الله العافية في الدنيا والآخرة» (الترمذي، حديث: 3514)

وأيضاً من أشهر هذه الأحاديث الصحاح في سؤال الله تعالى العافية؛ قوله صلى الله عليه وسلم: «ما سئل الله شيئاً أحب إليه من أن يسأل العافية» (الترمذي، حديث: 3515)، وقال صلى الله عليه وسلم: «سلوا الله العفو والعافية، فإن أحداً لم يعط بعد اليقين خيراً من العافية» (الترمذي، حديث: 3558). قال المناوي: «سلوا الله العفو والعافية» أي واحذروا سؤال البلاء «فإن أحداً لم يعط بعد اليقين خيراً من العافية» أفرد العافية بعد جمعها لأن معنى العفو محو الذنب، ومعنى العافية السلامة من الأسقام والبلاء فاستغنى عن ذكر العفو بها لشمولها، ثم إنه جمع بين عافيتي الدنيا والدين لأن صلاح العبد لا يتم في الدارين إلا بالعفو واليقين، فاليقين يدفع عنه عقوبة الآخرة، والعافية تدفع عنه أمراض الدنيا في قلبه وبدنه" (فيض القدير للمناوي 52/2). بل لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدع هؤلاء الدعوات حين يمسي وحين يصبح، فكان يدعو يقول: «اللهم إني أسألك العافية في الدنيا والآخرة، اللهم إني أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي، اللهم استر عورتي وآمن روعاتي؛ اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي، وعن يميني وعن شمالي، ومن فوقي، وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي» (أبو داود، حديث: 5074).

ومن الأحاديث الصحيحة التي ورد فيها أدعية تقال للوقاية من الأضرار والأمراض:

أن هذه الأحاديث شاملة بمعانيها العامّة الوقاية من الإصابة بالأمراض والأوبئة المختلفة، ولا تختص بوباء كورونا أو أنفلونزا الخنازير أو غيرها من الأوبئة:

عن أبي هريرة أنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، ما لقيت من عقرب لدغتي البارحة، قال: «أما لو قلت حين أمسيت: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق؛ لم تضرك». (مسلم، حديث: 2709).

قال القرطبي: "فإنَّ الله تعالى قد أخبر عنه بأنه هدى وشفاء، وهذا الأمر على جهة الإرشاد إلى ما يدفع به الأذى، ولما كان ذلك استعاذة بصفات الله تعالى، والتجاء إليه، كان ذلك من باب المندوب إليه المرغب فيه. وعلى هذا فحق المتعوذ بالله تعالى وبأسمائه وصفاته أن يصدق الله في التجاءه إليه، ويتوكل في ذلك عليه، ويحضر ذلك في قلبه، فمتى فعل ذلك وصل إلى منتهى طلبه ومغفرة ذنبه".
(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، (7/ 36).

عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من قال: بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم ثلاث مرات لم تصبه فجأة بلاء حتى يصبح، ومن قالها حين يصبح ثلاث مرات لم تصبه فجأة بلاء حتى يمسي». (أبو داود، حديث: 5068) (الترمذي، حديث: 3388)

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: كان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وتحول عافيتك، وفجأة نقمتك، وجميع سخطك» (مسلم، حديث: 2739).
ففي هذا الدعاء سؤال الله سبحانه وتعالى القوي القادر مالك النفع والضرر السلامة من كل شر في الدنيا والآخرة، وسؤاله العافية في الدنيا والآخرة، فهذا من الأدعية الجامعة.

وعن أنس رضي الله عنه الحديث المشهور على ألسنة الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من البرص والجنون والجذام ومن سيئ الأسقام». (أبو داود، حديث: 1554)

. الأدب الثاني: الصبر على قضاء الله تعالى و الرضا بما يقدره.

الإسلام وجه الإنسان إلى الصبر على ما يواجهه من نكبات وكوارث تحل في جسمه أو ماله أو أهله، قال تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ۗ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِّكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [الحديد: 23] فالآية الأولى تعلن حقيقة أزلية وهي أن كل ما يجري في هذا الكون وما يتعرض له الإنسان في حياته إنما هو بقضاء الله وقدره وقيمة هذه الحياة أنها تسكب في النفس البشرية السكون والطمأنينة عند استقبال الحوادث والمتاعب بيقينها أن كل ذلك كان بقضاء وقدر، وتأتي الآية الثانية لتوجه النفس البشرية إلى ما يجب أن تكون عليه عند المصيبة وعند النعمة فلا يأس في الأولى ولا افتخار في الثانية، "قال قتادة المصيبة في النفس: بالأوصاب والأسقام" (القرطبي، 2006) وقد قررت السنة هذا المعنى عَنْ أَبِي يَحْيَىٰ صُهَيْبِ بْنِ سِنَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ لَهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ: إِنَّ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ". (مسلم، حديث: 5452)، وأحاديث أخرى تحث على الصبر منه قوله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: "إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتِيهِ فَصَبِرْ، عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ). (البخاري، 2000، حديث رقم: 5329). حببيته: يريد عينيه، والمراد بالحبيبتين: المحبوتان؛ لأنهما أحب أعضاء الإنسان إليه؛ لما يحصل له بفقدتهما من الأسف على فوات رؤية ما يريد رؤيته من خير فيسر به، أو شر فيجتنبه؛ (ابن حجر، 1980، 10: 116).

والإسلام ينظر إلى الإصابة بالمرض على أنها ابتلاء وامتحان من الله تعالى؛ ليُمحِّص الله تعالى المؤمنين الثابتين الصابرين على تلك البلية؛ ففي إيمان العبد لا بد أن يكون هناك ثقة تامة أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأن كل شيء مكتوب في علم الغيب عند الله، وأن الله تعالى ما شاء فعَل، وأنَّ بيده تصاريح الأمور كلها. هذا الإيمان يقضي بالتصديق بأنَّ ما أصاب العبد هو أمر مكتوب، ربما كان فيه الخير ولو أن فيه عُسرًا ومشقة؛ قال تعالى: ﴿ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 19]، وقال عز وجل: ﴿ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 216]، وهنا التفاتة إلى أنَّ الله تعالى ختم الآية بقوله: إِنَّ الْعِلْمَ مُحْصُورٌ عِنْدَهُ وَإِنَّا كَبِشْرُ قَاصِرُونَ عَنْ فَهْمِ الصُّورَةِ الْكَامِلَةِ لَوَاقِعِ أُمُورٍ قَدْ يَبْدُو ظَاهِرًا أَنْ فِيهَا السُّوءُ.

والإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، أحد أركان الإسلام الستة، وهذا الإيمان وهذه القناعة المترسخة في قلب المؤمن تُعين المبتلى بالإعاقة في نفسه على أن يُسلم ويرضى بقضاء الله تعالى. وإنَّ الرضا بقضاء الله وقدره علامة على صدق الإيمان، وسبب قوي لتحصيل الراحة والطمأنينة في الحياة، فيعيش من ابتلاه الله تعالى من الإصابة بهذه الأمراض الوبائية من الطواعين وغيرها بنفسية عجيبة؛ تجعل الأصحاء المعافين يتخذونهم قدوة لهم

في الصبر والتسليم لأقدار الله تعالى، وقد يكون المبتلى أعظم قدراً عند الله، أو أكبر فضلاً على الناس، علماً وجهاداً وتقوى وعقّة وأدباً.

وكذلك المسلم ينظر إلى الإصابة بهذه الأمراض الوبائية على أنها دفع للضرر، وكفارة للذنوب والمعاصي، ورفع للدرجات، كما ورد عن رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام: "إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا سَبَقَتْ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ لَمْ يَبْلُغْهَا بِعَمَلِهِ، ابْتِلَاهُ اللَّهُ فِي جَسَدِهِ أَوْ فِي مَالِهِ أَوْ فِي وَلَدِهِ، ثُمَّ صَبَّرَهُ عَلَى ذَلِكَ، حَتَّى يُبَلِّغَهُ الْمَنْزِلَةَ الَّتِي سَبَقَتْ لَهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى". (أبي داود، 2000، حديث: 3090). فالابتلاء من حكم الله تعالى ليختبر عباده، وفي الابتلاء خير للعبد الصّابر الشّاكر؛ يَغْفِرُ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ ذُنُوبَهُ، وَيَزِيدُ فِي دَرَجَتِهِ وَيَرْفَعُ مَنْزِلَتَهُ فِي الْجَنَّةِ، وَالْمُؤْمِنُ أَمْرُهُ كُلُّهُ خَيْرٌ؛ إِنْ أَصَابَهُ سَرٌّ شَكَرَ، وَإِنْ أَصَابَهُ ضَرٌّ صَبَرَ.

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم مواسياً لكل أصحاب الأمراض: "مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كُتِبَتْ لَهُ بِهَا دَرَجَةٌ وَحُجِّتَ عَنْهُ بِهَا حَاطِيَةٌ". (مسلم، 2000، حديث: 4664).

. الأدب الثالث: في الترغيب في حسن الظن بالله سبحانه وتعالى.

إرجاع الأمر كله إلى الله تعالى مع الأخذ بجميع الأسباب المتاحة لدفع المرض، والأخذ بالحيلة والحذر والوقاية قبل الوقوع والإصابة، ثم الأخذ بجميع الأسباب المتاحة للعلاج والشفاء، وحُسن الظن بالله هو تيقن الشخص المبتلى، بأن الله بحكمته كرحمن رحيم، ابتلاه ليس عذاباً أو هلاكاً، وإنما ليعلم ويختبر مدى صبره وتحمله لهذا الابتلاء، ويسمع مناجاته، ودعوته، وكم هو قادر على تحمل ذلك، ملتجئاً إليه دون سواه. وأنه من الضروري أن تتفكر أن الله لن يظلمك ما دمت تُحسن الظن به، وتقوم بالعمل الصالح الذي يقربك من الله وجنته، ويبعدك عن الله ويقربك من ناره، وتبتعد أنت عن ظلم الآخرين.

وأن تكون على يقين أن الله لن يخذلك، وأن ما قد يصيبك، إنما هو بتصديقك، حُسن الظن بأن الله، وأن توكلك عليه، وثقتك به، لن تخيب، وسيأتيك الفرج مهما طال. هذه الآية أصل في عدل الله عز وجل، كلما عرفته أحسنت الظن به، ووثقت به، وتوكلت عليه، وصدقت تطمينه. بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: 51].

وإن الذي يجعلنا نحسن الظن بالله، أننا موقنين بأن رحمة الله سبحانه وتعالى واسعة، بوسع السماوات والأرضين، بدليل قوله سبحانه وتعالى، في الآية 43 من سورة الأحزاب: "وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا". فقد ثبت

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ -تعالى- عنهما، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ يَقُولُ: «(لَا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)». (مسلم، حديث: 2877).

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَقُولُ اللَّهُ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي " (مسلم، حديث:

(2675)

ومن أحسن ما ورد في حسن الظن بالله تعالى، ما ثبت في صحيح البخاري، عن شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «سَيِّدُ الإِسْتِغْفَارِ أَنْ تَقُولَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ، وَأَبُوءُ لَكَ بِذُنُوبِي، فَاعْفُرْ لِي؛ فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ. مَنْ قَالَهَا مِنْ النَّهَارِ مُوقِفًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَمْسِيَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَهَا مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ مُوقِفٌ بِهَا فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ».

(البخاري، حديث: 5947، والترمذي، حديث: 3393، والنسائي، حديث: 7963)

. الأدب الرابع: في العيادة وفضلها.

وورد عنه عليه أفضل الصلاة والسلام أنه أمرنا بأن نعين المريض على مرضه، بأن نرفع من روحه المعنوية والنفسية؛ قال صلى الله عليه وسلم: (إِذَا دَخَلْتُمْ عَلَى الْمَرِيضِ، فَانْقِسُوا لَهُ فِي أَجَلِهِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَيُطَيِّبُ نَفْسَهُ) وقد كان رسول الله يدعو للمرضى والزمنى، وهم الذين أصيبوا بأمراض مزمنة تستدعي رعاية طبية مستمرة، ولا يمكنهم مزاوله كل عمل. فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى مريضا أو أتى به قال: "أذهب الباس رب الناس اشف وأنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقما". (البخاري، 2000، حديث: 5243، ومسلم، 2000، حديث: 4061).

وشرع الإسلام عيادة المرضى عامة، وأصحاب الأمراض الشديدة، وذلك للتخفيف من معاناتهم؛ فالشخص المصاب أقرب إلى الإنطواء والعزلة والنظرة التشاؤمية، وأقرب من الأمراض النفسية مقارنة بالصحيح، ومن الخطأ إهمالهم في المناسبات الاجتماعية، كالزيارات والزواج .

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعود المرضى، فيدعو لهم، ويطيب خاطرهم، ويبت في نفوسهم الثقة، وينشر على قلوبهم الفرح، ويرسم على وجوهه البهجة، وتجده ذات مرة يذهب إلى أحدهم في أطراف المدينة، خصيصًا، ليقضي له حاجة بسيطة، أو أن يصلي ركعات في بيت المتبتلى تلبية لرغبته؛ فهذا عَثْبَانَ بْنُ مَالِكٍ - وكان رجلاً كفيفًا من الأنصار- يقول للنبي صلى الله عليه وسلم: إنها تكون الظلمة والسيل، وأنا رجل ضرير

البصر، وأنا أصلي لقومي؛ فإذا كانت الأمطار سال الوادي الذي بيني وبينهم؛ لم أستطع أن آتي مسجدهم فأصلي بهم، ووددتُ يا رسول الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي فأأخذة مصلى. فوعده صلى الله عليه وسلم بزيارة وصلاة في بيته قائلاً: "سَأَفْعَلُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ"، قال عتبان فغدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر حين ارتفع النهار فاستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأذنتُ له؛ فلم يجلس حتى دخل البيت، ثم قال: "أَيُّنَ تُحِبُّ أَنْ أَصَلِّيَ مِنْ بَيْتِكَ"، فأشرتُ له إلى ناحية من البيت فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكبر فقمنا، فصفنا، فصلى ركعتين، ثم سلّم"، (البخاري، 2000، حديث: 407، ومسلم، 2000، حديث: 1052) فعنى صلى الله عليه وسلم السير إلى أطراف المدينة تطيباً لخاطره، وتقديراً لحاجته، ومراعاة لظرفه، وهذا من حلمه وتواضعه.

وقد كان رسول الله يدعو للمرضى والزَّمْتَى، وهم الذين أصيبوا بأمراضٍ مزمنةٍ تستدعي رعاية طبية مستمرة، ولا يمكنهم مزاولة كل عمل. فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى مريضاً أو أتى به قال: "أذهب الباس رب الناس اشف وأنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقماً". (البخاري، 2000، حديث: 5243، ومسلم، 2000، حديث: 4061).

وهكذا المجتمع الإسلامي؛ يدعو لأصحاب المرض؛ وما رأينا مجتمعاً على وجه الأرض يدعو بالشفاء والرحمة لأصحاب الاحتياجات الخاصة، غير مجتمع المسلمين، ممن تربوا على منهج نبي الإسلام.

يبين الإسلام للناس بأن لكل داء دواء ولكل مرض شفاء، يختلف ذلك حسب العصور والأزمان وتطور الأدوية والعلاج والوسائل الطبية، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابَهُ كَأَنَّمَا عَلَى رُءُوسِهِمُ الطَّيْرُ، فَسَلَّمْتُ ثُمَّ قَعَدْتُ، فَجَاءَ الْأَعْرَابُ مِنْ هَا هُنَا وَهَا هُنَا، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَدَاوَى؟ فَقَالَ: تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً، غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ" (أبي داود، 2000، حديث: 3412، أحمد، حديث: 18173)، وهذا الحديث يعطي أملاً كبيراً لكل مريض حيث قضى بأنه لكل داء دواء، ولكل مرض شفاء، وبذلك لا يفقد المريض الأمل مهما كان مرضه خطيراً على عكس ما هو الحال اليوم حيث تصنف بعض الأمراض على أنه لا شفاء لها.

فيجب على المريض أن يسعى جاهداً للعلاج إن كان ذلك ممكناً، ويكون آتماً إذا تركه، وعليه كذلك أن يبذل كل جهده لعدم انتشار مرضه وتعديته إلى غيره، من خلال عدم الاختلاط، وعدم الخروج إلا للضرورة، وذلك لأن إيذائه للآخر محرم وإضراره بالآخر ممنوع شرعاً.

تعامل المسلمون مع طاعون عمواس

في موجة طاعون عمواس، ذُكر أن المسلمين تحركوا في إطار قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطاعون: «إذا سمعتم به بأرضٍ؛ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرضٍ، وأنتم بها؛ فلا تخرجوا فراراً منه»، وهذا الحديث النبوي فيه إشارة واضحة إلى ما يطبق اليوم علمياً وعملياً من الحجر الصحي بهدف مواجهة الأوبئة المنتشرة، فرسول الله لم يكتف بأن يأمرهم بعدم القدوم إلى الأرض الموبوءة، بل أتبعها بأن أمر من كان في أرض أصابها الطاعون أن لا يخرج منها، وذلك لمنع انتشار العدوى فينتقل الوباء إلى مناطق أخرى، وبذلك فإن هذا الحديث لفترة إعجازية تضاف إلى سجل الطب النبوي.

وقد رجع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بناء على هذا الحديث إلى المدينة ولم يدخل الشام بعد أن كان قد قصدها ولم يكن ذلك هرباً من الموت المقدر أن عمر أجاب أبا عبيدة بن الجراح عندما سأله عن سبب رجوعه إلى المدينة، قائلاً: أفراراً من قدر الله؟، فأجاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لو غيرك يقول هذا، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله... وعليه فقد أباح بعض العلماء الخروج على ألا يكون الخروج فراراً من قدر الله، والاعتقاد بأن فراره هو الذي سلّمه من الموت، أمّا مَنْ خرج لحاجة متمحّصة، فهو جائز، ومن خرج للتداوي فهو جائز، فإن تَرَكَ الأرض الوبئة، والرّحيل إلى الأرض النّزهة مندوبٌ إليه، ومطلوبٌ.

وقد طلب الفاروق بعد ذلك من أبي عبيدة أن يرتحل بالمسلمين من الأرض الغمقة التي تكثر فيها المياه، والمستنقعات إلى أرضٍ نزهةٍ عالية، ففعل أبو عبيدة. وفي ذلك درس في الأخذ بأسباب الوقاية من المرض والوباء والابتعاد عن مصادره وأماكن استفحاله (الصلاحي، 2005 ص 233).

بينما بقي أبو عبيدة بن الجراح وغيره من الصحابة في الشام ولم يخرجوا منها بعد أن أصابها الوباء. وقد أصاب بعض العلماء عندما ذكروا في حكمة النّهي عن الخروج فراراً من الطاعون: أنّ النَّاس لو تواردوا على الخروج، لصار مَنْ عجز عنه بالمرض المذكور أو غيره. ضائع المصلحة، لفقد من يتعهّده حيّاً وميتاً، ولو أنّه شرع الخروج، فخرج الأقوياء؛ لكان في ذلك كسر قلوب الضُّعفاء. وقد قالوا: إنّ حكمة الوعيد من الفرار من الرّحف؛ لما فيه من كسر قلب مَنْ لم يفِرّ، وإدخال الرُّعب فيه بخذلانه.

وفي رواية أن الوباء لم يرتفع إلا بعد أن ولي عمرو بن العاص رضي الله عنه الشام، فخطب الناس، وقال لهم: أيُّها الناس! إنَّ هذا الوجع إذا وقع إنما يشتعل اشتعال النَّار، فتجنَّبوا منه في الجبال، فخرج، وخرج النَّاس، فتفرقوا حتَّى رفعه الله عنهم، فبلغ عمر ما فعله عمرو، فما كرهه.
وهنا نجد أنه نصح القوم المصابين بأن يتفرقوا عن بعضهم ولا يتجمعوا، حتى يقلل من نسبة انتقال العدوى، وحتى لا يهلكهم المرض كجماعات، بل يهلك من كان مصاباً به من الأفراد فيبقى الآخرون في معزل عن الإصابة به". (الصلاحي، 2005، 231-232).

الخاتمة

- 1- يعود أول طاعون عرفته الدولة الإسلامية إلى فترة حكم الخليفة عمر بن الخطاب، والمعروف بطاعون «عمواس» سنة 18 هجرية (640 ميلادية). فمات فيه خلق كثير من الصحابة رضي الله عنهم.
- 2- تعريف الوباء بأنه حالة انتشار لمرض معين، حيث يكون عدد حالات الإصابة أكبر مما هو متوقع في مجتمع محدد أو مساحة جغرافية معينة أو موسم أو مدة زمنية.
- 3- الطاعون: هو قروح جسدية تخرج وتتمركز في مواضع مختلفة من الجسم، كالأيدي أو المرافق أو الآباط أو غيرها. ويصحب ذلك آلام شديدة، مع ما يرافقها من أعراض أخرى كالقيء وخفقات القلب.
- 4- فرَّق العلماء بين الوباء والطاعون، فعدوا الطاعون وباءً وليس العكس، والطاعون أخص من الوباء.
- 5- مرض كوفيد-19 هو مرض معد يسببه فيروس كورونا.
- 6- جميع التعليمات والإرشادات الوقائية الصحية التي أعلنتها منظمة الصحة العالمية قد جاء الدين الإسلامي ببيانها والدعوة إليها في تشريعاته وتعاليمه.
- 7- إن النهي عن الدخول في أرض الطاعون للحذر والتوقي من أسباب الهلاك. كما أن النهي عن الخروج من أرض الطاعون إنما هو الرضا والتسليم بقضاء الله وقدره خيره وشره.

المصادر والمراجع

- الإمام أحمد، المسند، أحمد بن حنبل الشيباني، ط الثانية، 1398هـ-1978م. (د.ن).
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح، نشر دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ضمن موسوعة الكتب الستة، الطبعة الثالثة، 1421هـ - 2000م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، نشر دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ضمن موسوعة الكتب الستة، الطبعة الثالثة، 1421هـ - 2000م.
- ابن جرير، محمد بن جرير بن الطبري، جامع البيان (تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
- ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار العاصمة، الرياض.
- ابن حجر، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، مصر، 1400 - 1980.
- <https://www.who.int/ar/> موقع منظمة الصحة العالمية
- أبي داود، سليمان بن داود السجستاني، سنن أبي داود، نشر دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ضمن موسوعة الكتب الستة، الطبعة الثالثة، 1421هـ - 2000م.
- ابن كثير، البداية والنهاية، الطبعة السابعة، 1408هـ/ 1988م، مكتبة المعارف، بيروت.
- علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شخصيته وعصره، (2005)، مؤسسة اقرأ، القاهرة.
- القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المحقق: محي الدين ديب مستو وآخرون، 1417 - 1996.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: 1427 - 2006.

- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسند، نشر دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة، 1421هـ - 2000م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المحقق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، 1422 - 2001.
- نصير بهجت فاضل، الطواعين في صدر الإسلام والخلافة الأموية، 2011، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار الفكر، بيروت، لبنان الطبعة الثانية 1392هـ - 1972م.

الزهد في التفسير القرآني الإشاري في البحر المديد لابن عجيبة

دكتور محي الدين بن هاشم

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

الملخص

الزهد في الدنيا سمة من سمات الصالحين ومقام من مقامات السالكين لطريق الله. وهو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل. ومن المعروف أن المصادر والمراجع لقضية الزهد هي كتب التصوف، لا الأخرى؛ لأنه من قضاياه. ومن خلال هذا البحث، أمل يعرف الزهد من المصدر الآخر ألا وهو تفسير القرآن العظيم. ومن هؤلاء الذين يتكلمون في هذه القضية ابن عجيبة في تفسيره الصوفي الإشاري القرآني البحر المديد. لذلك، يهدف هذا البحث إلى تعريف التفسير الصوفي الإشاري وابن عجيبة وحياته واستجلاء أفكاره في توضيح قضية الزهد. وأما منهج البحث، فيعتمد على المنهج الوصفي في وصف تفسير الصوفي الإشاري وحياته ابن عجيبة، ثم المنهج الاستقرائي والتحليلي في بيان قضية الزهد في تفسيره. ومن النتائج الرئيسية لهذه الدراسة أن ابن عجيبة في تفسيره الإشاري البحر المديد قد تكلم عن الزهد شرحا وافيا وضوءا ساطعا وإن كان بعض رأيه يخالفه بعض الصوفية والأئمة. وهذا الاختلاف لا ينقص إجلالنا له ووثوقنا به من الناحية العلمية والدينية.

الكلمات المفتاحية: الزهد، التفسير القرآني الإشاري، البحر المديد، ابن عجيبة.

1. المقدمة:

الزهد في الدنيا سمة من سمات الصالحين ومقام من مقامات السالكين لطريق الله، يقول الطوسي (ت 378هـ):
((الزهد مقام شريف، وهو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل ...
فمن لم يُحکم أساسه في الزهد لم يصح شيء مما بعده)) (At-Tusi, 2001).

يقول الجنيد (ت 297هـ) عن الزهد: ((تخلّى الأيدي من الأملاك، وتخلّى القلوب من الطمع)) (At-Tusi, 2001).

ويقول الغزالي (ت 505هـ): الزهد عبارة عن رغبته -أي البعد- عن الدنيا عدولا إلى الآخرة، أو عن
غير الله عدولا إلى الله تعالى، وهي الدرجة العليا)) (Al-Ghazali, n.d).

ويقول ابن قيم الجوزية (ت 751هـ): ((والذي أجمع عليه العارفون أن الزهد سفر القلب من وطن
الدنيا، وأخذه في منازل الآخرة. وعلى هذا صنف المتقدمون كتب الزهد، كالزهد لعبد الله بن المبارك (ت
181هـ)، وللإمام أحمد (ت 241هـ) ولوكيع (ت 197هـ)، وهناد بن السري (ت 243هـ) وغيرهم)) (Ibn
Qayyim al-Jawziyyah, 1996).

ويعرف ابن رجب الحنبلي (ت 795هـ) الزهد في الشيء: هو ((الإعراض عنه لاستقلاله، واحتقاره،
وارتفاع الهمة عنه)) (Ibn Rejab al-Hanbali, 1997).

وأما ابن خلدون فيرى أنه أصل طريقة الصوفية، وهو العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى
والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه (Ibn Khaldun, 2004).

مما تقدم من التعريفات، يظهر أن الزهد هو تفرغ القلب من حب الدنيا وشهوات النفس. وعلى قدر
تخلص القلب من تعلقاته بزخارف الدنيا ومشاغلها يزداد لله تعالى حبا وله توجهها ومراقبة ومعرفة. ولهذا اعتبر
العارفون الزهد وسيلة للوصول إلى الله تعالى، وشرطا لنيل حبه ورضاه، وليس غاية مقصودة لذاتها.

يقول ابن رجب الحنبلي: ((فالزهد في الدنيا يراد به تفرغ القلب من الاشتغال بها، ليتفرغ للطلب لله
ومعرفته والقرب منه والأنس به والشوق إلى لقائه)) (Ibn Rejab al-Hanbali, 1997).

ومن المعروف أن المصادر والمراجع لقضية الزهد هي كتب التصوف، لا الأخرى؛ لأنه من قضاياها. ومن خلال هذا البحث، أمل يعرف الزهد من المصدر الآخر ألا وهو تفسير القرآن العظيم. ومن هؤلاء الذين يتكلمون في هذه القضية ابن عجيبة في تفسيره الصوفي الإشاري القرآني البحر المديد.

لذلك، يهدف هذا البحث إلى تعريف التفسير الصوفي الإشاري وابن عجيبة وحياته واستجلاء أفكاره في توضيح قضية الزهد. وأما منهج البحث، فيعتمد على المنهج الوصفي في وصف تفسير الصوفي الإشاري وحياته ابن عجيبة، ثم المنهج الاستقرائي والتحليلي في بيان قضية الزهد في تفسيره.

2. حياة ابن عجيبة وثقافته

أود وأنا بصدد الحديث عن ابن عجيبة وثقافته أن أشير - بإيجاز - إلى حياته من حيث الولادة والثقافة والجهود والمؤلفات والوفاء. وذلك ليعرف من هو الشخص الذي أتكلم عن تفسيره الإشاري في قضية الزهد.

أولاً: ولادة ابن عجيبة وأسرته

اسمه الكامل كما ذكره هو في كتابه الفهرسة: أحمد بن محمد بن المهدي، ابن الحسين بن محمد بن عجيبة الحجوجي. (Ibn Ajibah, 1990) مفسر صوفي مشارك، من أهل المغرب. فاسمه أحمد، وشهرته ابن عجيبة، وكنيته أبو العباس (Zirikli, 1986 & A'zzuzi, 2001). وولد سنة 1160هـ / 1747م في المدشر (اعجيبش) من قبيلة الحوز التي تقع مدينة تطوان في سفح أحد جباله. وهناك من يقول بأنه ولد بسوق خميس أنجرة (A'zzuzi, 2001).

ونشأ ابن عجيبة في ظلال أسرة اشتهرت بالتقوى والعبادة والصلاح. كان والده رجلاً صالحاً صموتا منزلاً يصفه ابنه بأنه كان مشغولاً بما يعنيه فقيراً من الدنيا، يشتغل بالنهار، ويبيت يقرأ القرآن بالليل؛ لأنه لم يحفظه في صغره. وأما أمه رحمة بنت محمد بن الحسين فيصفها ابنها بأنها كانت ناسكة زاهدة شديدة الخوف من الله تعالى (Ibn Ajibah, 1990 & A'zzuzi, 2001).

ثانياً: ثقافته

ولما بلغ سن التعلم بدأ ابن عجيبة في نهل ثقافته بحفظ القرآن وتجويده على يدي جده المهدي حسب المنهج الذي كان متبعاً حينئذ في كثير من البلاد الإسلامية. ومن مشايخه في قراءة القرآن أيضاً المقرئ المحقق أحمد الطالب والفقير الصالح سيدي عبد الرحمن الكتامي الصنهاجي والأستاذ المحقق العربي الزوادي والفقير الصالح سيدي محمد اشمل. وموازة مع حفظ القرآن وتعلم التجويد كان ابن عجيبة يتدارس المقدمة الأجرومية وألفية ابن

مالك ومثن ابن عاشر «ت1040هـ» ومنظومة مورد الظمان في رسم القرآن للخراز «ت718» وجزءا من الشاطبية في القراءات وغيرها من الكتب (A'zzuzi, 2001).

وقد تتلمذ ابن عجيبة على الشيوخ المبرزين في عصره بتطوان، ثم غادر إلى مدينة فاس التي كانت يومئذ قبلة كل متعطر للعلم والمعرفة من شتى المدن والبوادي. وكان لشيخه فضل كبير عليه وكما كان لهم بالغ الأثر في تكوين شخصيته وتزويده بفيض من المعارف العقلية والنقلية.

فمن شيوخه بتطوان: أبو الحسن علي بن طاهر بن أحمد بن محمد شطير الحسني السمائي، وعبد الكريم اليزغي الفاسي، وعبد الكريم بن قريش، وعبد السلام بن محمد بن قريش، ومحمد بن الحسن الجنوي الحسني السمائي، وأحمد بن عبد الرحمن الرشي، وأبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن محمد الورداني، ومحمد غيلان، ومحمد العباس.

وأما شيوخه بفاس فمنهم: أبو عبد الله محمد التاودي بن سودة المري، أبو عبد محمد بن أحمد بنيس، وأبو عبد الله محمد الطيب بن كيران (Ibn Ajibah, 1990 & A'zzuzi, 2001).

يبدو أن ابن عجيبة التقى بعدد غير قليل من الشيوخ في مختلف العلوم وتأثر بهم. وكان بعضهم يتمتع بمكانة رفيعة بين العلماء والأعلام. ولا شك أن هؤلاء جميعا قد أسهموا في صقل مواهبه الشخصية، وتحديد اتجاهه الفكري وأمدوه بزراد من القواعد والتقاليد التي انتفع بها وهو يضع منهجه، كما أضافوا إليه ثروة من المعارف التي انتفع بها في تأليف كتبه القيمة.

ثالثا: مؤلفاته

استطاع ابن عجيبة الذي عشق المعرفة ونهل من مواردها أن يترك لنا نتاج فكره وثمره قراءاته وجهاده وفيض عبقريته، وذلك في مؤلفاته القيمة؛ منها البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال، وأزهار البستان في طبقات الأعيان، والدرر المنتثرة في توجيه القراءات المتواتر، وشرح القصيدة المنفرجة، وشرح صلوات ابن مشيش، وتبصرة الطائفة الزرقاوية، والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، والفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية، وفهرسة، وإيقاظ الهمم في شرح الحكم (Ibn Ajibah, 1990).

رابعا: وفاته:

توفي ابن عجيبة عن سن يناهز الرابعة والستين. وتحديد وفاته سنة 1224هـ / 1809م أمر أجمع عليه المترجمون له، ولم يشذ عن ذلك سوى بعض المؤرخين المعاصرين، وكان ذلك يوم الأربعاء سابع شوال عند الإسفار، ودفن ببلدة أنجرة (Zirikli, 1986 & A'zzuzi, 2001).

3. التفسير الصوفي الإشاري وشروطه

التفسير الصوفي الإشاري أو الفيضي هو التفسير الذي يعتمد على استبطان خفايا الألفاظ دون توقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانيها القاموسية، وإنما يُنظر إلى اللفظة القرآنية على أنها ذات جوهر يدق على الفهم العادي، وأهل التجريد وحدهم هم الذين يتاح لهم -بفضل من الله- العلم الذي يكشفون به عن هذا الجوهر (Qusyairi, 1981).

وهذا اللون من التفسير أيضا لا يعتمد اعتمادا كلياً أو مسرفاً على العقل، إنما هو يعنى بالأمور العقلية بالقدر الذي يُعنى به الصوفية بالعقل. معنى هذا أن استنباط الإشارات اللطيفة من النص القرآني ليس عملية عقلية صرفة إلا في الحدود التي تضمن عدم افتيات الإشارة على العبارة، فلا تخرج بها عن مألوف ما ينسجم مع الأسلوب العربي سواء من حيث اللغة أو النحو أو الاشتقاق أو الفنون الأدبية، ولا تخرج بها عن الدلالات التي توافق أسباب النزول والأخبار الموثوقة وعلوم الحديث والأصول والفقهاء (Qusyairi, 1981).

ويرى الصوفية أن التفسير الإشاري هو مظهر من مظاهر المعرفة وثمرات التصوف. وكان الصوفية يزعمون أنه هبة إلهية، بما يتأول القرآن وتُدرك معانيه بنور رباني يتجلى على قلب العارف، فيرى به ما لا حصر له من المعاني الخفية على العوالم. فهم يؤمنون بخاصية يمنحها الله لهم هي معرفة التأويل الباطن (Ibn Arabi, 1985 & Yusuf Zaidan, 1991).

يقول التسري (ت 283م) في اختصاص الصوفية أو الأولياء في معرفة باطن القرآن وهو فهم مراده: «إن الله تعالى ما تولى ولياً من أمة محمد ﷺ إلا علمه القرآن إما ظاهراً وإما باطناً. قيل له: إن الظاهر نعرفه، فالباطن ما هو؟ قال: فهمه، وإن فهمه هو المراد» (Tustari, 2004).

ويقول القشيري (ت 465هـ): «أكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسرار وأنواره لاستبصار ما ضمنه من دقيق إشاراته وحقى رموزه، بما لَوَّح لأسرارهم من مكونات، فوقفوا بما خصوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثم نطقوا على مراتبهم وأقدارهم، والحق -سبحانه وتعالى- يلهمهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون، وعن لطائفه مخبرون، وإليه يشيرون، وعنه يفصحون، والحكم إليه في جميع ما يأتون به ويندرون» (Qusyairi, 1981).

والجدير بالذكر أن لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام في أن الإيمان والعبادة والتقوى، ومجاهدة النفس لها أثرها في تنوير العقل، وهداية القلب، والتوفيق إلى إصابة الحق في الأقوال، والسداد في الأعمال، والخروج من مضايق الاشتباه إلى باحات الوضوح، ومن اضطراب الشك إلى ثبات اليقين (Qaradhawi, 2004).

ولا نزاع كذلك في أن يكشف الله لبعض المتقين من عباده من حقائق العلم، وأنوار المعرفة في فهم كتابه أو سنة نبيه، بمحض الفيض الإلهي والفتح الرباني - ما يلهث كثيرون ليحصلوا عليه بالذاكرة والتحصيل، فلا يظفرون بما يدانيه، بشرط أن يحصلوا الأدوات الضرورية لفهم العلم (Qaradhawi, 2004).

ويبدو مما سبق ذكره أن التفسير الإشاري أو التأويل الباطني عند الصوفية يختلف فيما يراه الباطنية على أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ذلك لأن الباطنية لم يعترفوا بظاهر القرآن واعترفوا بالباطن فقط، وتعمدوا أن يفسروا الباطن على ما يتفق ونواياهم السيئة. وأما الصوفية فقد اعترفوا بظاهر القرآن ولم يحدوه، كما اعترفوا بباطنه.

وفي ذلك يقول التفتازاني (ت 793هـ): «وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم، وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية» (Tiftazani, 2000).

ويستدرك التفتازاني قائلاً: «وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال العرفان ومحض الإيمان» (Tiftazani, 2000).

وهذا اللون من التفسير منه ما هو مقبول، ومنه ما ليس بمقبول. ولقد حدد العلماء الشروط التي يجب أن تتوفر في التفسير الصوفي الإشاري حتى يكون تفسيراً مقبولاً وهي أن لا يكون منافياً للظاهر من النظم القرآني الكريم، وأن يكون له شاهد شرعي يؤيده، وأن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي، وأن يعترف بالمعنى الظاهر أولاً، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر (Zahabi, 1995).

هذه هي الشروط التي إذا توفرت في التفسير الصوفي الإشاري كان مقبولاً، ومعنى كونه مقبولاً عدم رفضه، لا وجوب الأخذ به. أما عدم رفضه فلائنه غير مناف للظاهر ولا بالغ مبلغ التعسف، وليس له ما ينافيه أو يعارضه من الأدلة الشرعية. وأما عدم وجوب الأخذ به، فلائنه من قبيل الوجدانيات، والوجدانيات لا تقوم على دليل ولا تستند إلى برهان، وإنما هي أمر يجده الصوفي من نفسه، وسر بينه وبين ربه. فله أن يأخذ به ويعمل على مقتضاه دون أن يلزم به أحداً من الناس سواه (Zahabi, 1995).

والجدير بالذكر أن التفسير الإشاري غير ملزم أن يخالف التفسير الظاهري للآية. وقد يكون موافقاً له. وإذا اتفق فلا إشكال فيه، وإذا اختلف فلا بد بحث مدى اتفاه مع الشروط أم لا.

الفقير الصابر على الغني الشاكر، ويُفضلون الفقر في الجملة على الغني لأنه - عليه الصلاة والسلام - اختاره، وما كان ليختار المفضل)) (Ibn Ajibah, 2005).

وقد اقتبس ابن عجيبة كلام الصوفية من ابن عطاء السكندري والمهروي والشبلي والشيخ ابن سبعين والقشيري والسهورودي في تأييد رأيه. وكذلك كلام القشيري وأبي يزيد البسطمي والغزالي في الرد على يحيى بن معاذ وابن عطاء (Ibn Ajibah, 2005).

والرأي الراجح في هذه القضية رأي الشاطبي، وذلك لأن الدنيا ليست بمدمومة لذاته وفي كل حال، فإن كان يأخذها أخذًا بقدر زاد الراكب، غير مغتر بمفاتنها، ناظر إلى أنها مزرعة للأخرة ومطية لها، فارغ القلب من حب الدنيا وشهوات النفس، فالغني أفضل من الفقر ما دام العبد يستعين به على طاعة الله، فليس تركه عندئذ من الزهد. وإن كان بالعكس فهو مدموم فتركه يكون زهدًا، والفقر أفضل منه.

4.3 الزهد سيف في قتل النفس

ترك حظوظ النفس وشهواتها من جميع ما في الدنيا زهد المتحققين؛ لأن الدنيا حظ للنفس، لما فيها من الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس، فمن زهد بقلبه في هذه الحظوظ والشهوات فهو متحقق في زهده (Al-Ghazali, n.d).

النفس في اللغة هي الروح، وقيل: النفس في كلام العرب تجري على ضربين: أحدهما قولك خرجت نفس فلان، أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا، أي في روعه. والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته، والجمع من كل ذلك أنفس ونفوس (Ibn Manzur, 1414H).

وأما في اصطلاح الصوفية فيقول القشيري «ت 465هـ»: «نفس الشيء في اللغة وجوده، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود ولا القلب الموضوع، وإنما أرادوا بالنفس ما كان معلوماً من أوصاف العبد ومدموماً من أخلاقه وأفعاله» (Al-Qusyairi, n.d).

ويرى الغزالي «ت 505هـ» أن النفس تطلق على معنيين: «أحدهما: أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان». وأما المعنى الثاني «فهو اللطيفة التي هي الإنسان بالحقيقة وهي نفس الإنسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها». ويذكر الغزالي أن المعنى الأول هو الاستعمال الغالب على أهل التصوف؛ لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المدمومة من الإنسان، فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها (Al-Ghazali, n.d).

ويرى ابن الجوزي أن الصوفية حينما يذمون الهوى على الإطلاق، وإنما يذمون المفرط من ذلك، وهو ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار. ذلك لأن الهوى هو ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل قد خلق في الإنسان لضرورة بقائه، فإنه لو لا ميله إلى المطعم ما أكل، وإلى الشرب ما شرب، وإلى النكاح ما نكح، وكذلك ما يشتهي، فالهوى مستجلب له ما يفيد كما أن الغضب دافع عنه ما يؤدي فلا يصلح ذم الهوى على الإطلاق وإنما يذم المفرط من ذلك وهو ما يزيد على جلب المصالح ودفع المضار.

ولما كان الغالب من موافقة الهوى أنه لا يقف منه على حد المنتفع أطلق ذم الهوى والشهوات لعموم غلبة الضرر؛ لأنه يبعد أن يفهم المقصود من وضع الهوى في النفس، وإذا فهم تعذر وجود العمل به ونذر، ومثاله أن شهوة المطعم إنما خلقت لاجتلاب الغذاء فيندر من يتناوله بمقتضى مصلحته ولا يتعدى فإن وجد ذلك انغمر ذكر الهوى في حق هذا الشخص، وصار مستعملاً للمصالح، وأما الأغلب من الناس فإنهم يوافقون الهوى فإن حصلت مصلحة ضمنا وتبعاً (Ibnul Jawzi, 1962).

وكذلك ابن خلدون، فيقرب رأيه في هذه المسألة من رأي الغزالي وابن الجوزي عندما يتكلم عن مجاهدة الاستقامة. وقد تنبه ابن خلدون إلى أنه ليس المراد من علاج خلق النفس قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية. فإنها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة، فلا يتصور منع الشهوى وإلا هلك الإنسان جوعاً، وانقطع النسل تبتلاً، ولا قلع الغضب وإلا هلك بالعجز عن مدافعة المعتدي. بل المراد من العلاج تمكّن الاستقامة في النفس، حتى تصرف هذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصريفها جبلياً، لما فيه من التوطن على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة والإقبال على الله (Ibn Khaldun, 1991).

5. الخلاصة

إن ابن عجيبة في تفسيره الإشاري البحر المديد قد تكلم عن الزهد شرحاً وافياً وضوءاً ساطعاً يكشف عن مبادئ الإسلام وحقائقه في الزهد وإن كان بعض رأيه يخالفه بعض الصوفية والأئمة. وهذا الاختلاف لا ينقص إجلالنا له ووثوقنا به من الناحية العلمية والدينية.

المصادر والمراجع

- (1) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، 1962م، ذم الهوى، د.م، تحقيق: مصطفى عبد الواحد.
- (2) ابن خلدون، عبد الرحمن، 1991م، شفاء السائل لتهديب المسائل، د.م، الدار العربية للكتاب.
- (3) ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي، 1418/1997هـ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، الرياض: مكتبة العبيكان.
- (4) ابن عجيبة، أحمد بن محمد، 2005، البحر المديد في القرآن المجيد، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (5) ابن عربي، محمد بن علي، 1985م، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (6) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، 1996م، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، بيروت: دار الكتاب العربي.
- (7) ابن منظور، محمد بن مكرم، 1414 هـ، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- (8) أبو طالب المكي، محمد بن علي، 1995م، قوت القلوب، بيروت: دار صادر.
- (9) التستري، سهل بن عبد الله، 2004م، تفسير القرآن العظيم، القاهرة: دار الحرم للتراث.
- (10) التفتازاني، مسعود بن عمر، 2000م، شرح العقائد النسفية، القاهرة: مكتبة الأزهر للتراث.
- (11) الذهبي، محمد حسين (الدكتور)، 1416هـ/1995م، التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة.
- (12) الزركلي، خير الدين، 1986م، الأعلام: قاموس تراجم للأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين.
- (13) السراج الطوسي، عبد الله بن علي، 1421هـ/2001م، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (14) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، 2003، الموافقات في أصول الشريعة. القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- (15) عزّوزي، حسن (الدكتور)، 2001، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- (16) الغزالي، محمد بن محمد، د.ت، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.
- (17) القرضاوي، يوسف (الدكتور)، 2004، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمام والكهانة والرقي، القاهرة: مكتبة وهبة.
- (18) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، 1981م، لطائف الإشارات، د.م: هيئة المصرية العامة للكتاب.
- (19) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، د. ت، الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة: المكتبة التوفيقية.

- (20) محي الدين بن هاشم، 2012، الفكر الصوفي بين الشاطبي وابن خلدون، نيلاي: جامعة العلوم الإسلامية الماليزية.
- (21) مدكور، عبد الحميد عبد المنعم (الدكتور)، 1427هـ/2006م، نظرات في التصوف الإسلامي، د.م: دار الهاني.
- (22) الهجويري، علي بن عثمان، 1975م، كشف المحجوب، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (23) يوسف محمد طه زيدان، 1991م، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، بيروت: دار الجليل.

التشكيك في ظاهرة الوحي في كتب السيرة النبوية

دراسة في الأدبيات الاستشراقية

د. عبد الرحمن عبيد حسين

كلية دراسات القرآن والسنة/جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

drabrahaman@usim.edu.my

الملخص

أبدى المستشرقون اهتماماً كبيراً بالسيرة النبوية في سياق مساعيهم لإعادة ترتيب سور القرآن الكريم زمنياً، وأبان المستشرق الألماني غوستاف فايل عن هذا الهدف في كتاب له عن الفتوحات العسكرية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، ألا وهو متابعة التطورات الأسلوبية والفكرية للسور في المرحلتين المكية والمدنية، وتالت مؤلفاتهم لأغراض أخرى كان من أخطرها الطعن في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، واتخاذ ذلك مدخلاً للطعن في حقيقة الوحي، وكانت بعض محاولاتهم تحليلات تاريخية حافلة بالتناقضات ككتاب صاموئيل مارجليوث: محمد (صلى الله عليه وسلم) ونهضة الإسلام، وكتاب مكسيم رودنسون عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم. ومن البدهي عند علماء الإسلام وفلاسفة المستشرقين أن إثبات الوحي إثبات لصدق النبوة وعصمة الرسالة، وأرحب ميدان لدراسة ظاهرة الوحي هي كتب السيرة النبوية، فعمد بعض المستشرقين إلى التشكيك في صحة المؤلفات الأولى في السيرة النبوية والطعن في أصحابها وأسانيدهم، والتشكيك من ثم في مضامينها ومنها الوحي الصادق، وعمد آخرون إلى دراسة ظاهرة الوحي كحالة نفسية متغيرة أنتجت في متاكم تكرارها قراطيس مشتتة لا جامع بينها، وفي مجموعها أعادت الكتابات الاستشراقية إنتاج التهم التي تفتق عنها أذهان اللاهوتيين النصراني في بلاد المشرق في القرون الأولى من تاريخ الإسلام. وتعنى هذه الورقة بدراسة ظاهرة الوحي كما عرضها بعض كبار المستشرقين في مؤلفاتهم حول سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، أو في مؤلفاتهم عن كتب السيرة الإسلامية، وبيان أوجه الضعف والتلفيق فيها أو القصور في فهمها، أو الأخطاء البشرية الصرفة. وقد قسمت الورقة إلى مقدمة عن أهمية إثبات الوحي عقلاً في الاستدلال على صدق الرسالة، ومبحثين أولهما عرض لأهم المؤلفات الاستشراقية عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وعن كتب السيرة، وثاني المبحثين دراسة نقدية لرؤيتهم حول ظاهرة الوحي.

كلمات مفتاحية: ظاهرة الوحي. السيرة. المستشرقون. شبهات. رودنسون. مارجليوث.

مقدمة

إثبات الوحي عقلاً في الاستدلال على صدق الرسالة

لا يلقي المسلمون عموماً اهتماماً لمسألة إثبات الوحي عقلاً في الاستدلال على صدق الرسالة لإيمانهم أن القرآن الكريم كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلف ظهره، نزل به الروح الأمين على خاتم المرسلين، وهي الشيفرة الإيمانية التي توارثتها الأجيال، ولكن بالنسبة لغير المؤمن - على وجه الخصوص من يثر بوجود الله ولكن يشكك في النبوات والكتب السماوية واليوم الآخر - فإن هذا الاستدلال ضرورة عقلية له، أما من ينفي وجود الذات الإلهية أصلاً فإن الخوض في مسألة الوحي لا بد أن يسبقه جدل طويل عن الخالق والكون.

أما المستشرقون فعندهم نهج مختلف، وترتب على نهج إنكار الوحي لسببين، كما يبين الدكتور عماد الدين خليل: يقول عماد الدين خليل في بحث له عن المستشرقين والسيرة: "إن المستشرقين - بعامة - يريدون أن يدرسوا سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفق حالتين، تجعلان من المستحيل تحقيق فهم صحيح لنسيج السيرة ونتائجها وأهدافها التي تحركت صوبها، والغاية الأساسية التي تمحورت حولها؛ فالمستشرق بين أن يكون علمائياً مادياً لا يؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهودياً أو نصرانياً لا يؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية"¹.

وأقوى الاستدلالات العقلية على صدق وتاريخية ظاهرة الوحي محتوى القرآن الكريم المعجز في بيانه ونظمه، والمعجز في الدقائق التاريخية التي ذكرها ولم تكن معهودة عند العرب وكان بعضها حكراً على علماء اليهود والنصارى دون عوامهم، والمعجز في إشارات العلمانية التي لا تدع شكاً لمستريب إلا أزالته، فحديث القرآن الكريم عن تطور الجنين خير شاهد على ألوهية مصدر هذا الكتاب الكريم.

ومن الأدلة التي يسوقها العلامة محمد رشيد رضا على صدق الوحي وأن القرآن الكريم من عند الله، خلود تشريعاته وصلاحتها لكل عصر ومصر، إذ لو لم تكن إلهية المصدر لما صمدت أمام التحديات العظام في العصور المختلفة خاصة في العصور الحديثة، ويقارن رضا التشريع القرآني ببعض تشريعات فلاسفة وقانونيي اليونان

¹ عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبوية (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1426هـ)، ص 11.

أمثال سولون، فتلك التشريعات اندثرت وتحولت إلى وثائق تاريخية ميتة في حين أن التشريع القرآني صمد بل وأصبح مصدراً لغيره من التشريعات التي يدعي بعضها أنها وضعية خالصة!²

المبحث الأول

أهم المؤلفات الاستشراقية عن السيرة النبوية

ثمة كتب استشراقية تستقصي المؤلفات الإسلامية الأولى عن السيرة النبوية، مثل كتاب المستشرق جوزيف هوروفيتس (المغازي الأولى ومؤلفوها)، ويعرض الكتاب طائفة من المؤرخين الأوائل الذين كتبوا عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ففصل القول عن عروة بن الزبير، ووهب بن منبه، والزهري، ومحمد بن إسحق، والواقدي، وابن سعد، فيترجم لهم ويعرض مدوناتهم، ويجمع كل الأخبار المهمة عنهم وما قيل عن مصنفاتهم، ويعرض بالتفصيل شيوخ ابن إسحق على سبيل المثال. ويبدو أن هوروفيتس تأثر ببعض مزاعم إجناس جولزير في كتابه: مدخل إلى العقيدة والشريعة في الإسلام، ودراسات محمدية/إسلامية، فقد كرر القول أن الزهري قد وضع نفسه في خدمة الخليفة عبد الملك بن مروان ضد عبد الله بن الزبير ووضع له الأحاديث في فضل المسجد الأقصى في محاولة من عبد الملك لتحويل الحج من مكة إلى بيت المقدس حين سيطر آل الزبير على الحجاز وحكموا مكة.³

ولكي نرد على هذه الشبهة لا بد أن نلقي نظرة سريعة على سيرة الإمام الزهري، فهو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (58 - 124 هـ = 678 - 742 م). وهو تابعي من أهل المدينة وأول من دون الحديث، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء. كان يحفظ ألفين ومئتي حديث، نصفها مسند. وعرف بزهده وورعه، وكان يرتاد قصر الخليفة فيعظه ويذكره ولم يعرف عنه أنه طلب مالاً لنفسه أو عاش عيشة مترفة. وارتاد الزهري لقصر الخليفة في دمشق لا يعني أنه صار عميلاً للسلطة يلبي رغباتهم ويستسلم لطلباتهم فقد كان من التابعين الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم، شأنه في ذلك شأن شيخ القراءات الإمام الكسائي الذي ارتاد قصور بني العباس وأدب أبناءهم، وكذلك القاضي أبو يوسف يعقوب صاحب أبي حنيفة وغيرهم كثير.

ومن الدلائل التاريخية على بطلان على هذه الشبهة أن الإمام الزهري كان في مقتبل عمره عندما قتل عبد الله بن الزبير سنة 73 للهجرة، أي في العشرين أو الخامسة والعشرين من عمره على الأكثر ولا يعقل أن يكون مشهوراً بين أهل العلم والحديث إلى الدرجة التي تدفع عبد الملك بن مروان إلى استنجاهه وطلب معونته

² محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005م) ص 88.

³ جوزيف هوروفيتس: المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة: حسين نصار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1949م) ص 51.

في الحرب الدائرة بينه وبين ابن الزبير بحيث تتلقى الأمة عن بكرة أبيها حديث الزهري بالقبول والرضا، ومن الدلائل كذلك رواية الثقات لحديث الزهري وعلى رأسهم سعيد بن المسيب التابعي العالم الورع فلو علم أن في الحديث وضعا لما رواه.

وثمة كتب أخرى للمستشرقين، وهي الأكثر، تكتب عن السيرة النبوية، مثل كتابات المستشرقين:

- مونتجمري وات: له كتابان عن السيرة النبوية: محمد في مكة، ومحمد في المدينة. وقد ترجم كتاباه إلى اللغة العربية لأهميتهما من وجهة نظر مؤرخ يسعى إلى تحليل الأحداث التاريخية بمنأى عن التأثيرات الدينية خاصة في تحليل العلاقة بين الإسلام والمسيحية إلا أنه مالى المستشرقين في إثبات التأثيرات اليهودية والنصرانية في تطور النص القرآني لعدم إقراره بالوحي أساساً، وبالتالي لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم في نظره سوى شخصية قيادية مميزة استطاع إخضاع العرب لسلطته المطلقة بحنكته وذكائه. ومن الإنصاف أن نذكر أن وات نفى عن شخص النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً من التهم الباطلة، مثل كونه شهوانياً مخادعاً. وقد بالغ بعض الباحثين في تحييد وات مثل الكاتب هيثم مزاحم في رسالته الدكتوراه: مونتجمري وات والدراسات الإسلامية والذي أشرف عليها، وقدم لها بعد أن نشرت⁴، المفكر رضوان السيد، حيث ذهب مزاحم إلى أن وات حيادي متعاطف مع الإسلام لأنه: لم يقل في كتابه قال الله وقال محمد بل قال القرآن! ولأنه اعتقد أن النبي كان يؤمن بأن الرسالة قد جاءت عن طريق التلقين! وهذه مجاملة كبيرة لوات! فهو حين يقول: قال القرآن لا يثبت مطلقاً أن القرآن كلام الله، واعتقاده أن النبي كان يؤمن خير دليل على ذلك، فالنبي كان يؤمن لا محالة أنه يتلقى الوحي وإيمان وات بأن النبي كان يؤمن برسائله لا يفيد شيئاً ولا يغني في هذه الباب، وهي عبارة تظهر لباقة وات لا أكثر ولا تجزم مطلقاً بإيمان وات نفسه بألوهية مصدر القرآن.

وكما يقول المفكر عماد الدين خليل: "مهما أعمل المستشرق قدراته العقلية، ومهما اجتهد في تحليلاته المنطقية، ومهما استنفر إمكاناته التقنية وحاول الإفادة مما يسمى بالعلوم المساعدة أو الموصلة للحقيقة التاريخية، ومهما ادعى من حياد وموضوعية، فإنه غير واصل البتة إلى تقديم صيغة أقرب إلى الكمال لسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولن يكون غريباً، أو يعد تجاوزاً على الواقع، القول: إن أعمال المستشرقين في السيرة، على تألق بعضها وعمقه وغنائه، لا يمكن أن ترقى بحال إلى المصاف الأول من الأبحاث الجادة، ولا يمكن إلا أن تظلّ في الخطّ الثاني أو الثالث، وربما العاشر، إذا وجد المستشرق نفسه ينساق بفجاجة وراء تعصبه النصراني كما فعل

⁴ هيثم مزاحم: مونتجمري وات والدراسات الإسلامية، تقديم: رضوان السيد (بيروت: دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط.1. 2017).

لامانس، أو وراء تصوّره المادي للكون والعالم والحياة كما فعل بنديلي جوزي.. إنها لا تغدو أبحاثاً حين ذاك ولكن عبثاً بمقدساتنا باسم العلم، وتحويلاً للسيرة لكي تكون حقلاً لتجارب العقل النقدي الغربي ونحن يجب أن نرفض التعامل مع هذا العبث وأن نرفض حتى النظر فيه".⁵

- مكسيم رودنسون: مستشرق فرنسي (1915-2004م) قتل والداه في محارق الألمان في بولندا، ومع كونه يهودياً فإنه مثل اجناس جولدزيهر حارب الحركة الصهيونية ودعم مطالب الفلسطينيين، وكان رودنسون صاحب ميول ماركسية، وتبنى في كتبه حول السيرة النبوية والإسلام عموماً المنهج الوضعي ولم يخف ذلك عن قرائه، وأكد في غير موضع من كتبه تأثر الإسلام بالديانتين اليهودية والمسيحية.

- ستانلي لين بول (1854-1931م): مستشرق وعالم آثار بريطاني كتب عن لغة القرآن الكريم، وعن الأحاديث النبوية، واشتغل بتاريخ المسلمين في مصر والهند وإسبانيا وله مؤلفات عنها.

- اجناس جولدزيهر (1850-1921م): مستشرق هنغاري ينحدر من عائلة يهودية إلا أنه حارب الحركة الصهيونية في أوروبا ورفض عروضاً إسرائيلية بالعمل في جامعات عبرية في فلسطين، ليس له كتاب خاص عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه عرض آراءه عن شخصية الرسول وتطور الرسالة، وتطور العقيدة والشريعة في الإسلام، ونشأة الفرق العقائدية في كتابيه له هما: مدخل إلى العقيدة والشريعة في الإسلام، ودراسات محمدية الذي ترجم إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان: دراسات إسلامية.

وثمة مستشرقون كتبوا عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم، مثل: المستشرق البريطاني مرجليوث الذي سعى في مؤلفاته إلى إثبات الاستمداد القرآني من التوراة والأنجيل معتمداً على معرفته باللغات السامية (العبرية والسريانية)؛ وهاملتون جيب في كتابه: الديانة المحمدية وهي دراسة يفيد عنوانها أن هاملتون ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وينسب تأليف القرآن إليه.

⁵ عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبوية (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1426هـ)، ص 5.

المبحث الثاني

دراسة نقدية لرؤية المستشرقين حول ظاهرة الوحي

ذكرنا سابقاً أن معظم المستشرقين الذين اشتغلوا بدراسة السيرة النبوية أنكروا الوحي وصدق الرسالة الخاتمة، فهذا غوستاف لوبون يقول بوضوح كبير: "وإذا أرجعنا القرآن إلى أصوله أمكننا عد الإسلام صورة مختصرة عن النصرانية"⁶، ويؤكد كارل بروكلمان استنساخ القرآن لمعتقدات اليهودية: "وتذهب الروايات إلى أنه اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أما في مكة نفسها فلعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلة إلى حد بعيد، ومع الأيام أخذ الإيمان يعمر قلبه، ويملك عليه نفسه، فيتجلى له فراغ الآلهة الأخرى"⁷، ويقول في موضع آخر: "وقد يكون - صلى الله عليه وسلم - مديناً ببعض هذه الأخطاء للأساطير اليهودية التي يحفل بها القصص التلمودي، ولكنه مدين بذلك ديناً أكبر للمعلمين المسيحيين الذين عرفوه بإنجيل الطفولة، ومحدث أهل الكهف السبعة، وحديث الإسكندر، وغيرها من الموضوعات التي تتواتر في كتب العصر الوسيط"⁸.

وفي سياق إنكار ظاهرة الوحي أنكر كثير من المستشرقين أمية الرسول صلى الله عليه وسلم، ففي ذلك تسهيل لمزاعمهم أنه قرأ كتب اليهود والنصارى وأخذ عنهم، ومن هؤلاء المستشرق البريطاني مونترجمري وات، والأمريكي ألفريد جيوم، يقول الأخير مستندلاً على زعمه بدليل عقلائي: "إنه - أي النبي صلى الله عليه وسلم - كان تاجراً، ولا بد للتاجر أن يقيد حساباته!!"⁹. ومثل هذا الاستدلال وإن كان في عمومته مقبولاً إلا أنه ممتنع في حق النبي صلى الله عليه وسلم لتضافر الأدلة التاريخية على أميته، ولو لم تكن الشواهد بتلك الكثرة وبذلك الوضوح لسلمنا لألفريد جيوم بنظريته، فهي صحيحة في حق من لم يرد شي في الوثائق التاريخية عن تعليمه وإتقانه للكتابة والقراءة والحساب، أما أن تتضافر الأدلة على أميته فإن استدلاله ساقط عند العقلاء.

ووصل الأمر ببعض المستشرقين إلى القول أن اسم النبي عليه الصلاة والسلام مأخوذ من الأدبيات اليهودية والنصرانية، فالمستشرق والمؤرخ الألماني شبرنجر يزعم ذلك بناء على أن اسم محمد ورد في أربع سور من القرآن وهذه السور هي: آل عمران، والأحزاب، ومحمد، والفتح، وهي جميعاً سور مدنية، وهذا من وجهة نظره

⁶ غوستاف لوبون: حضارة العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1979م) ص 158.

⁷ شوقي أبو خليل: كارل بروكلمان في الميزان (دمشق: دار الفكر، ط1، 1987) ص 34.

⁸ المرجع السابق. ص 43.

⁹ نقلاً عن: عبد الجليل شلي: الإسلام والمستشرقون (القاهرة: دار الشعب، 1977م) ص 22.

دليل على أن اسمه لم يكن محمد في مكة وإنما تسمى به في المدينة بعد اختلاطه بقبائل اليهود واجتماعه مع وفود النصارى!!¹⁰

وهذا من أوهى الاستدلالات التاريخية، إذ لا توجد روايات ولا وثائق عند العرب ولا غيرهم تقول أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له اسم آخر قبل البعثة، وعدم ذكر اسمه في السور المكية لا يفيد أن هذا الاسم تم تبنيه في مكة، فالقرآن الكريم ليس كتاب تاريخ ولا جغرافيا، وقلما يذكر الأسماء ففرعون مثلاً لقب ولا يعرف أحد حتى الآن على وجه الدقة من كان ذلك الفرعون. وقد ذكر عم النبي صلى الله عليه وسلم في سورة مكية هي سورة المسد بكنيته (أبو لهب) ولم يرد له ذكر بعد ذلك لا في السور المكية ولا في السور المدنية فهل يمكن لعاقل أن يقول أن كنيته تغيرت لبعض الأسباب لذلك لم يذكر لاحقاً؟! وذكر اسم زيد (ابن حارثة) في سورة مدنية هي سورة الأحزاب فهل يعني ذلك أن اسمه كان مختلفاً قبل ذلك؟

كما أن التقاء ببحيرى الراهب في بادية الشام ليس دليلاً علمياً على أن النبي صلى الله عليه وسلم تلقى القرآن بتفاصيله من بحيرى في اللقاء القصير، وهل يمكن لبحيرى الراهب أن يلقيه التوحيد وهو من القائلين بالثلاث؟!، وكما يقول الدكتور أبو خليل: "هل يمكن أن يتلقى محمد الغلام الصغير شيئاً يذكر في هذا اللقاء؟ وهل بحيرى رئيس أكاديمية لتخريج الأنبياء والكتب المعجزة؟!¹¹

ويقول المستشرق المجري إجناس جولتسيهر مؤكداً عملية الاستمداد القرآني من اليهودية والنصرانية وغيرها من العناصر الأجنبية، كغيره من المستشرقين: لكي نقدر عمل محمد من الوجهة التاريخية، ليس من الضروري أن نساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريقاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه، وعما إذا كان يفتح طريقاً جديداً بحثاً؛ فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توظف عاطفة دينية حقيقة عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضربٍ من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية . ويقول في موضع آخر: إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص، وبحكم الظروف التي أحاطت به، إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في الحقيقة، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه. فإذا كان الأمر كذلك في عصر النبي، فمن الأولى أن يكون

¹⁰ جواد علي: تاريخ العرب، ج1، ص 78.

¹¹ شوقي أبو خليل: كارل بروكلمان في الميزان. ص 35.

كذلك . بل أكثر من ذلك . عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية . إننا لا نفهم الإسلام بلا قرآن، لكن القرآن وحده بعيد أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة في سيرها التاريخي.¹²

يعرض جولدزيهر مجموعة فرضيات هي في الأصل منبثقة من عدم إقراره بصحة الوحي الإلهي، والذي دفعه ضرورة إلى افتراض أن القرآن الكريم قد تطورت نصوصه وفق الظروف التي أحاطت بالرسول وبالأمّة الناشئة. ويمكن تلخيص هذه الفرضيات في: تطور النص القرآني حسب الظروف وحاجات المجتمع، وألغى الرسول بعض النصوص القرآنية التي لم يعد المجتمع بحاجة إليها وأتى بنصوص مماثلة من حيث كونها حياً وتستجيب للحاجات الجديدة؛ واضطرت الأمّة الإسلامية إلى إضافة أشياء جديدة كلما دعت الحاجة إلى ذلك متجاوزين بذلك حدود النص القرآني الذي لم يعد يفني بمطالبات العصر؛ ولا بد من فهم النص القرآني كمدخل لفهم الإسلام بصورة عامة، إلا أن الإسلام في تشكله التاريخي قد تجاوز حدود النص.

ومع تسليمنا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان عبقرياً وقائداً عسكرياً ومصلحاً كبيراً إلا وظيفته الأولى كان تبليغ الرسالة، والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، وحتى اجتهاده كان موجهاً من قبل الوحي، فلم يكن له أي سلطة في تغيير النصوص ونسخ الآيات، وإذا كان الأمر معه على هذه الصورة فمن باب أولى بأتمته المؤمنة، إذ لم تتجرأ هذا الأمّة على تغيير الكتابة العثمانية للآيات رغم التطورات التي طرأت على فن الكتابة فكيف تتجرأ على تغيير الآيات نفسها والعبث بها، وتجاوز حدود النص؟ وما استجد من أمور في الفقه والتفسير وغيرها من العلوم لم يكن تجاوزاً لحدود النص، وإنما اجتهاداً في ضوء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المطهرة.

ويظهر لنا هذا النص أن جولدزيهر يخلط بين القرآن الكريم والتراث الإسلامي المتمثل في الفقه والأصول والتفسير وبقية العلوم الإسلامية التي تعد امتداداً طبيعياً للقرآن الكريم والسنة النبوية لا تجاوزاً لهما. وهو يعد اجتهاد علماء الأمّة متابعة للرسول صلى الله عليه وسلم من حيث تجاوز النص القرآني واشتراع الجديد مع الادعاء بأنه وحي إلهي لا تشوبه شائبة! ناسياً ما جاء في القرآن نفسه من آيات تشير إلى أنه لا ينطق عن الهوى وإنما يتبع الوحي.

ويقي أن نشبت نقطة أخيرة وهي أن القرآن الكريم ليس بحاجة إلى التطور مسابير لحاجات العصر، فهو كتاب إلهي لا يغير منه حرف، وقد وضع القواعد العامة والمقاصد الكلية التي تكفل للأمّة السلامة والرفق إذا

¹² جولدزيهر، اجناس: مدخل إلى العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين (بيروت: دار الرائد العربي، 1936) ص33.

التزمت بها، وأما التفاصيل والجزئيات فقد تركها لعلماء الأمة ومفكريها للاجتهد فيها في ضوء القرآن والسنة. والقضية التي أثارها جولدزيهر في الفقرة الأخيرة من أن القرآن الكريم لا يكفي لتشكيل صورة متكاملة عن العقلية الإسلامية في مسيرته التاريخية تمس الشرط اللازم غير الكافي، فالعوامل التي شكلت العقلية الإسلامية أكثر من أن تستقصى في القرآن الكريم وحده أو التراث الإسلامي المبني على النصوص الثابتة.

وقد اختلف المستشرق البريطاني مونتغمري وات عن هؤلاء فلم يسعى إلى إثبات أن القرآن نسخة من الإنجيل أو التوراة، ولكن لا يعني هذا أنه آمن بظاهرة الوحي وأن النبي صلى الله عليه وسلم تلقى القرآن من مصدر إلهي صادق ومعصوم، بل أتى بما هو صنو ذلك فزعم أن الرسول عليه الصلاة والسلام امتلك من المقدرات العقلية والبلاغية واللغوية من يؤهله لابتكار تعاليم دين جديد، فهو عبقرى فذ، وقائد عسكري ناجح، وإداري متمكن، وامتلك من الخصائص الشخصية ما جعل أتباعه يذهلون من بيانه ويتلقون ما يقول بإجلال!

الخاتمة والنتائج

خلصت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

عمد بعض المستشرقين إلى التشكيك في صحة المؤلفات الأولى في السيرة النبوية والطعن في أصحابها وأسانيدهم، والتشكيك من ثم في مضامينها ومنها الوحي الصادق، وعمد آخرون إلى دراسة ظاهرة الوحي كحالة نفسية متغيرة أنتجت في متاكم تكرارها قراطيس مشتتة لا جامع بينها، وفي مجموعها أعادت الكتابات الاستشراقية إنتاج التهم التي تفتق عنها أذهان اللاهوتيين النصارى في بلاد المشرق في القرون الأولى من تاريخ الإسلام.

ومن الأدلة على صدق الوحي وأن القرآن الكريم من عند الله، خلود تشريعاته وصلاحتها لكل عصر ومصر، إذ لو لم تكن إلهية المصدر لما صمدت أمام التحديات العظام في العصور المختلفة خاصة في العصور الحديثة.

ثمة كتب استشراقية تستقصى المؤلفات الإسلامية الأولى عن السيرة النبوية، مثل كتاب المستشرق جوزيف هوروفيتس (المغازي الأولى ومؤلفوها)، ويبدو أن هوروفيتس تأثر ببعض مزاعم إجناس جولدزيهر في كتابيه: مدخل إلى العقيدة والشريعة في الإسلام، ودراسات محمدية/إسلامية.

بالغ بعض الباحثين في تحييد مونتغمري وات مثل الكاتب هيثم مزاحم في رسالته الدكتوراه: مونتغمري وات والدراسات الإسلامية والذي أشرف عليها، وقدّم لها المفكر رضوان السيد، حيث ذهب مزاحم إلى أن وات

حيادي متعاطف مع الإسلام لأنه: لم يقل في كتابه قال الله وقال محمد بل قال القرآن! ولأنه اعتقد أن النبي كان يؤمن بأن الرسالة قد جاءتته عن طريق التلقين! وهذه مجاملة كبيرة لوات! فهو حين يقول: قال القرآن لا يثبت مطلقاً أن القرآن كلام الله، واعتقاده أن النبي كان يؤمن خير دليل على ذلك، فالنبي كان يؤمن لا محالة أنه يتلقى الوحي وإيمان وات بأن النبي كان يؤمن برسالته لا يفيد شيئاً ولا يغني في هذه الباب، وهي عبارة تظهر لباقة وات لا أكثر ولا تجزم مطلقاً بإيمان وات نفسه بألوهية مصدر القرآن.

في سياق إنكار ظاهرة الوحي أنكر كثير من المستشرقين أمية الرسول صلى الله عليه وسلم، ففي ذلك تسهيل لمزاعمهم أنه قرأ كتب اليهود والنصارى وأخذ عنهم، ومن هؤلاء المستشرق البريطاني مونتجمري وات، والأمريكي ألفريد جيوم، يقول الأخير مستدلاً على زعمه بدليل عقلائي: "إنه - أي النبي صلى الله عليه وسلم - كان تاجراً، ولا بد للتاجر أن يقيد حساباته!!". ومثل هذا الاستدلال وإن كان في عمومته مقبولاً إلا أنه ممتنع في حق النبي صلى الله عليه وسلم لتضافر الأدلة التاريخية على أميته، ولو لم تكن الشواهد بتلك الكثرة وبذلك الوضوح لسلمنا لألفريد جيوم بنظريته، فهي صحيحة في حق من لم يرد شي في الوثائق التاريخية عن تعليمه وإتقانه للكتابة والقراءة والحساب، أما أن تتضافر الأدلة على أميته فإن استدلاله ساقط عند العقلاء.

قائمة المصادر والمراجع

1. جوزيف هوروفيتس: المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة: حسين نصار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1949م).
2. جولديزهر، اجناس: مدخل إلى العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين (بيروت: دار الرائد العربي، 1936).
3. شوقي أبو خليل: كارل بروكلمان في الميزان (دمشق: دار الفكر، ط1، 1987).
4. عبد الجليل شلي: الإسلام والمستشرقون (القاهرة: دار الشعب، 1977م).
5. عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبوية (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1426هـ).
6. غوستاف لوبون: حضارة العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1979م).
7. محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005م).
8. هيثم مزاحم: مونتجمري وات والدراسات الإسلامية، تقديم: رضوان السيد (بيروت: دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2017).

سياسة الترغيب والترهيب في وحدة الأمة

دراسة تحليلية في ضوء السنة النبوية

(The policy of Enticement and intimidation in uniting the *Ummah*
An analytical study in the light of the Sunnah of the Prophet)

Mesbahul Hoque

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, University Sains Islam Malaysia
mesbahul@usim.edu.my

Yuslina Mohamed

Faculty of Major Language Studies, Universiti Sains Islam Malaysia
Muneer Ali Abdul Rab

Faculty of Sharia and Law, Universiti Sains Islam Malaysia

Abdoul Karim Toure

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, University Sains Islam Malaysia

الملخص

لاشك أن أسلوب الترغيب والترهيب من الأساليب المؤثرة نفسياً في مختلف الأفراد، وحيث إن هذا الأسلوب يحفز الإنسان، ويثير نوازع الخير في نفسه، كما أن هذا الأسلوب يوجه الميول الفطرية لدى الإنسان فيما يفيدته ويحقق سعادته وسروره، ويجنبه ما يؤذيه ويكون مصدر شقاؤه وآلامه. وردت عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة ترغب في وحدة الأمة وترسخ دعائمها، وتحذر بشدة عن التفرقة والتشردم في الأمة، تهدف هذه الورقة لتلقي الضوء على بعض تلك الأحاديث ودراساتها وتحليلها، واستخدام المنهج الوصفي والتحليلي للوصول إلى ذلك الهدف، ومن نتائج هذا البحث، حرص الرسول ﷺ على وحدة هذه الأمة كحرصه على إيمانها، فمن منطلق حرصه على وحدة الأمة رسخ دعائم الوحدة في الأمة، واختار سياسة الترغيب والترهيب تجاه من يفرق الأمة ويشتت جمعها. الكلمات المفتاحية: السنة. الوحدة. الترغيب. الترهب.

المقدمة:

الوحدة جزء من دين هذه الأمة، لا يمكن أن يكتمل الدين في الأمة المسلمة بدون الوحدة، فلذا بدأ النبي ﷺ دعوة الوحدة في هذه الأمة مع بداية دعوته ﷺ لها إلى دين الله سبحانه وتعالى، وعندما اكتملت وحدة هذه الأمة (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً)⁽¹⁾، اكتمل دين الله سبحانه (أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)⁽²⁾، هناك الكثير من العناصر المشتركة التي تجعل الأمة أمة واحدة، والسنة النبوية الشريفة من أهم تلك العناصر؛ إذ لها دور كبير في توحيد صفّ هذه الأمة وجمع شملها إلى جانب كتاب الله سبحانه، وقد أشار إليه القرآن الكريم حيث قال تعالى (وادكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا)، وأكّد بذلك جعفر بن أبي طالب أمام الملك النجاشي في مرافعته المشهورة...، فكان النبي ﷺ أشد حرصا على وحدة هذه الأمة كما كان حريصا على إيمانها (حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)⁽³⁾، فمن منطلق حرصه على وحدة الأمة اختار سياسة الترغيب والترهيب تجاه من يفرق الأمة ويشتت جمعها، وقد وردت عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة ترغب الأمة في الوحدة، وتحذر بشدة عن التفرقة والتشردم في الأمة، وتأتي هذه الورقة لتلقي الضوء على هذا الموضوع من خلال النقاط الآتية.

ترسيخ الرسول ﷺ عوامل وحدة الأمة:

تتمثل وحدة الأمة بوحدة ولي أمرها، فلذا دعا الرسول ﷺ بمحاربة من ينازع الخليفة في الخلافة من غير حق، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا)⁽⁴⁾، أحيانا يريد بعض الناس التخلف عن الجماعة وعدم الامتثال بأوامر ولي الأمر لما فيه من المثالب الإنسانية والنقائص البشرية، فيقطع النبي ﷺ هذه الأعذار والشبهات في أحاديث صريحة وصحيحة ويطلب الناس التحلي بالصبر والحكمة تجاه الحاكم درءاً للفتنة ما دام لم تصل هذه المعايير والمثالب إلى درجة معصية الله سبحانه، فإنه

¹ - سورة الأنبياء، من الآية 92.

² - سورة المائدة، من الآية 3.

- سورة التوبة، من الآية: 128.

⁴ - مسلم "الصحيح"، عن أبي سعيد الخدري، ج3، ص1480 رقم الحديث 1853.

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، حيث قال ع ((مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً))⁽⁵⁾، بل أكد النبي ع على أهمية طاعة ولي الأمر ولو كانت فيه من العيوب والنقائص من حيث النسب والشرف الإنساني، حيث قال ع : ((اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتَعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَانَ رَأْسَهُ رَبِيبَةً))⁽⁶⁾.

ومن جانب آخر ركز النبي ع في أحاديثه على الجانب الأخلاقي؛ لأن الأخلاق عنصر مهم وعامل أساس في وحدة الأمة، فدعا الناس إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة من الصدق والأمانة والتسامح والإخلاص والتقوى وغيرها التي من شأنها تقوية الأخوة وتمكين الوحدة فيما بين الأمة، وأعلن ع صراحة أن جميع الناس سواسية أمام الله سبحانه وأمام الدين، لا فرق بين عربي وعجمي ولا بين أبيض وأسود إلا بالتقوى وحسن الخلق، فكان يقول: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا التَّقْوَى))⁽⁷⁾، وقال عليه الصلاة والسلام ((إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلَاقًا))⁽⁸⁾، وقال عليه الصلاة والسلام ((إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ، وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا))⁽⁹⁾.

كما أنه ع طلب من الناس التجنب عن الأخلاق الرذيلة التي من شأنها نشر الخلاف والبغضاء في الأمة وتعطيل صف الوحدة كالحسد والبغض، والجور والظلم، والسباب والقتال وغير ذلك، فقال ع ((لَا تَحْسَدُوا وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا يَبِعْ أَحَدُكُمْ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَحْقِرُهُ، التَّقْوَى هَاهُنَا وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ حَسْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ))⁽¹⁰⁾، وقال ع ((سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ

5- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري "الصحيح"، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، تحقيق: محمد زهير بن ناصر (دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ)، ج9، ص47 رقم الحديث 7053.

6- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري "الصحيح"، عن أنس بن مالك، ج9، ص62 رقم الحديث 7142.

7 - أحمد بن حنبل "المسند" عن أبي هريرة رضي الله عنه، ج38 ص474 رقم الحديث 23489.

8 - متفق عليه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، صحيح البخاري ج4 ص189 رقم الحديث 3559، الصحيح لمسلم ج4 ص1810 رقم الحديث: 2321.

9 - الترمذي، محمد بن عيسى "السنن" عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، ج4 ص370 رقم الحديث 2018.

10 - أحمد بن حنبل "المسند" عن أبي هريرة رضي الله عنه ج13 ص159، رقم الحديث 7727.

كُفِّرُ⁽¹¹⁾، وقال ع ((أَنَا زَعِيمٌ بَيْتٍ فِي رِضِّ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا وَبَيْتٍ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْكُذِبَ وَإِنْ كَانَ مَازِحًا وَبَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسَنَ خُلُقَهُ⁽¹²⁾)).

ترغيب الرسول ع وترهيبه في وحدة الأمة:

كان النبي ع أشد حرصا على وحدة هذه الأمة كما كان حريصا على إيمانها (حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ⁽¹³⁾، فمن منطلق حرصه على وحدة الأمة اختار سياسة الترغيب والترهيب تجاه من يفرق الأمة ويشتت جمعها، وقد وردت عن النبي ع أحاديث كثيرة ترغب الأمة في الوحدة، حيث قال ع ((فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَنَالَ بُجْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ⁽¹⁴⁾))، والوحدة المطلوبة في الأمة ليست فقط من حيث العبادة والطاعة والحزبية، بل هي الوحدة الشاملة لجميع نواحي الحياة الوجدانية والروحانية، فتصبح الأمة فيما بينها كجسد أو كشخص واحد يحس فيها الجميع ما يحس فيها الواحد من الخير والشر، ومن السعادة والشقاء، يوضح النبي ع ذلك في حديثه ((مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى⁽¹⁵⁾))، وفي رواية أخرى ((المسلمون كرجلٍ واحدٍ إن اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله⁽¹⁶⁾)).

فالوحدة من أهم الوسائل للتجنب من همزات الشياطين ولوامزهم والدخول في جنات الله وبُجْبُوحَتها، وعلى الوحدة تأتي الهداية وتنال النصر من عند الله سبحانه وتعالى حيث قال النبي ع : ((لن تجتمع أمتي على الضلالة أبدا فعليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة⁽¹⁶⁾)).

11 - متفق عليه، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، صحيح البخاري، ج8 ص15 رقم الحديث 6044، صحيح مسلم ج1، ص81 رقم الحديث 64.

12 - أبوداود، سليمان بن الأشعث السجستاني "السنن"، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رضي الله عنه، (بيروت، دار الكتب العربي) ج4 ص400، رقم الحديث 4802.

13 - سورة التوبة، من الآية: 128.

14 - أحمد بن حنبل: "المسند"، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1420هـ، 1999م) ج1، ص310 رقم الحديث 177.

15 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج "صحيح مسلم" عن النعمان بن بشير، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، ج4، ص1999، رقم الحديث 2586.

16 - الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" من حديث ابن عمر، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي (الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية 1404هـ/1983) ج12، ص447، رقم الحديث 13623.

وكذلك الوحدة والاتحاد سبب للحصول على رضوان الله سبحانه وابتغاء مرضاته: ((إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ: أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ))⁽¹⁷⁾، وقال النبي ﷺ ((ثلاث لا يغفل عنهن قلب مسلم: إخلاص العلم لله ومناصحة أئمة المسلمين ولزوم جماعتهم))⁽¹⁸⁾، قال ابن عبد البر: ((قوله "ثلاث لا يغفل عنهن قلب مؤمن" فمعناه لا يكون القلب عليهن ومعهن غليلا أبدا يعني لا يقوى فيه مرض ولا نفاق إذا أخلص العمل لله ولزم الجماعة وناصح أولي الأمر))⁽¹⁹⁾.

ولم يكتف الرسول ﷺ بترغيب الأمة في الوحدة والجماعة بل اختار سياسة الترهيب أيضا لمن يتخلف عن الجماعة ويفرق الأمة، وحذر بشدة عن التفرقة والتشردم، حيث أباح ﷺ القتل والضرب بالسيف في الدنيا لمن ترك الدين وفارق الجماعة ((لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ: التَّيْبُ الزَّائِنِ، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ))⁽²⁰⁾، وعن عرفجة بن شريح رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَأَنَّ مَنْ كَانَ))، وفي رواية أخرى عن عرفجة يقول: ((مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ))⁽²¹⁾، كما أذنب النبي ﷺ بالنار في الآخرة لمن تخلف عن الجماعة، فقال ﷺ ((لا يجمع الله أمر أمتي على ضلالة أبدا اتبعوا السواد الأعظم يد الله على الجماعة من شدَّ شد في النار))⁽²²⁾.

الخاتمة:

-
- 17 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج: "الصحيح" عن أبي هريرة، ج3، ص1340 رقم الحديث 1715.
- 18 - الترمذي، محمد بن عيسى "السنن" عن عبد الله بن مسعود، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، ج5، ص34 رقم الحديث 2658.
- 19 - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (مؤسسة القرطبه)، ج21، ص278.
- 20 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج: "الصحيح" عن عبد الله بن مسعود، ج3، ص1302، رقم الحديث 1676.
- 21 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج: "الصحيح" عن عرفجة، ج3، ص1479 رقم الحديث 1852.
- 22 - الحاكم، محمد بن عبد الله "المستدرک" عن ابن عباس رضي الله عنهما، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1411هـ 1990) ج1، ص199 رقم الحديث 391.

على الرغم من تعدد المذاهب والقوميات والأعراق في الأمة الإسلامية؛ إلا أنّ هناك الكثير من العناصر المشتركة التي تجعل الأمة أمة واحدة، وتعد السنة النبوية هي العنصر الثاني من تلك العناصر المشتركة بعد كتاب الله تعالى؛ إذ لها دور كبير في توحيد صفّ هذه الأمة وجمع شملها إلى جانب كتاب الله سبحانه، وقد أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه، حيث قال: «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ». فإذا صلحت أخلاق الأمة واختار الحاكم سياسة الترغيب والترهيب تجاهه من يتمرد ويفرق صف الأمة تستطيع الأمة أن تتوحد بكل سهولة، وهكذا علمنا النبي ﷺ كيفية توحيد الأمة.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (مؤسسة القرطبه).
- أبوداود، سليمان بن الأشعث السجستاني "السنن، (بيروت، دار الكتب العربي).
- أحمد بن حنبل: "المسند"، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1999م).
- الترمذي، محمد بن عيسى "السنن"، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (بيروت، دار إحياء التراث العربي).
- السباعي، الدكتور مصطفى بن حسني "السنة ومكانتها"، (المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة 2000م).
- الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" من حديث ابن عمر، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي (الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية 1404هـ/1983).
- العجلوني: إسماعيل بن محمد "كشف الخفاء" (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة 1988م).
- المباركفوري، صفي الرحمن المباركفوري الهندي "الرحيق المختوم" (بيروت، دار الهلال).
- مالك بن أنس المدني "الموطأ"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، مصر).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج "صحيح"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي).
- موقع الحوار المتمدن، = <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid>
- موقع الدرر السنية 9 - <http://www.dorar.net/enc/firq>

الحجر الصحي في ظل جائحة كوفيد-19، في منظور السنة النبوية

Covid-19 Pandemic Quarantine in the perspective of the Prophet's Sunnah

د. كبير غوجي

استاذ الحديث وعلومه

قسم أصول الدين

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة

kgoje@sharjah.ac.ae

ملخص البحث

يُعد الحجر الصحي من أهم الوسائل للحدّ من انتشار الأمراض الوبائية في العصر الحاضر خاصة في ظل جائحة كوفيد-19، وبموجبه يمنع أي شخص من دخول المناطق التي انتشر فيها نوع من الوباء، والاختلاط بأهلها، وكذلك يمنع أهل تلك المناطق من الخروج منها، سواء أكان الشخص مصاباً بهذا الوباء أم لا. وقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - في عدد من الأحاديث، مبادئ الحجر الصحي، بأوضح بيان، فمنع الناس من الدخول إلى البلدة المصابة بالطاعون، ومنع كذلك أهل تلك البلدة من الخروج منها، بل جعل ذلك كالفرار من الزحف الذي هو من كبائر الذنوب، وجعل للصابر فيها أجر الشهيد، وهدف هذه المقالة هو دراسة مبادئ الحجر الصحي على ضوء السنة النبوية حتى يظهر لنا العلاقة والدمج بينهما وبين السنة النبوية، وبهذا نتوصل إلى الدمج بين العلوم النقلية والعلوم العقلية. والمنهج الذي تبعه الباحث في تقديم هذه الدراسة هو منهج المكتبي ومنهج التحليلي، وذلك من خلال جمع المعلومات من المصادر السنة النبوية، ومن كتب المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، وكذلك المجالات العلمية، ذات العلاقة المباشرة بالموضوع. كما قام الباحث بتحليل هذه المعلومات، وذلك من خلال استخراج وإبراز المعاني الدقيقة من هذه النصوص ومناقشتها، وقد توصل الباحث إلى أهم النتائج منها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اهتم بكل جانب من جوانب الحياة البشرية منها الجانب الحجر الصحي، حيث ورد عنه الأحاديث التي فيها الإشارات الطبية في جانب الحجر الصحي، والتي لو أخذ بها الناس

لكان لها الأثر الكبير في الوقاية من كثير من الأمراض، والشفاء من أمراض أخرى، وهذه المعلومات الطبية الوقائية في جانب الحجر الصحي التي صدرت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد أكدها الطب الحديث، وهذا يدل دلالة واضحة على صدق نبوة النبي الأمي محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم

الكلمات المفتاحية: الحجر الصحي، السنة النبوية، كوفيد-19

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

إن أعظم نعمة أنعم الله تعالى بها على هذه الأمة، أنه أرسل إليها سيد ولد آدم وأول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم-، وقد جاء هذا النبي المصطفى - صلى الله عليه وسلم- بالوحي الإلهي إلينا، وبَيَّن لنا كل ما نحتاج إليه من أمور الدين والدنيا. ومن هذا الوحي سنته التي اشتملت أقواله وأفعاله وتقريراته، والسنة - كما هو معروف عند العلماء - أنها وحي من الله كما كان القرءان، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: 44-47] وقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4] [وقول - النبي صلى الله عليه وسلم - ﴿ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه...﴾¹ وإننا نجد في الأحاديث النبوية الشريفة من الإرشادات والتوجهات النبوية التي تتعلق بعلوم العقلية، مثل الطب والهندسة وغير ذلك ، ولكن ينبغي أن يُعرف أن القرآن الكريم وكتب السنة المشرفة ليست كتب طب أو هندسة أو زراعة أو نحو ذلك من العلوم التجريبية، إلا أنها قد حوت قبساً من هذه العلوم، لتدليل على مصدرها الإلهي، ولذا يهدف الباحث في هذا البحث إلى دراسة مبدأ من مبادئ العلوم العقلية، ألا وهو الحجر

¹ابن حنبل، أحمد بن حنبل. 1420 هـ - 1999 م. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، ج 28 ص 410 رقم: 17174 واللفظ له ، وأخرجه أيضا أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبو داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر ، ج4 ص 328 رقم: 4606 كلاهما من طرق عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عوف عن المقداد بن معد يكرب به، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع: رقم 2643

الصحي في ظل جائحة كوفيد-19، دراسة تحليلية في ضوء السنة النبوية حتى يظهر لنا العلاقة والدمج بينه وبين السنة النبوية.

المبحث الأول: تعريف الحجر الصحي.

أولاً: تعريف الحجر الصحي لغةً:

ومعنى الحجر في كلام العرب المنع من التصرف، يقال: حَجَرَ الحاكم على المفلس ماله إذا منعه من التصرف فيه، وقيل للحرام حَجْرٌ لأنه شيء ممنوع منه وهو بمعنى المحجور.

وفي حديث عائشة وابن الزبير: (لقد هَمَمْتُ أَنْ أَحْجُرَ عَلَيْهَا) أَي أَمْنَعُ، ومنه حَجْرُ القاضي على الصَّغِيرِ والسَّفِيهِ، إِذَا مَنَعَهُمَا مِنَ التَّصَرُّفِ فِي مَا لهما.

قال ابن سيده: حَجَرَ عَلَيْهِ يَحْجُرُ حَجْرًا وَحُجْرًا وَحُجْرَانًا وَحُجْرَانًا، أَي مَنَعُ مِنْهُ، وَلَا حُجْرَ عَنْهُ، لَا مَنَعَ وَلَا دَفَعَ.² ولذا معنى الحجر الصحي هو: منع الأصحاء من مخالطة المرضى.

ثانياً: تعريف الحجر الصحي في الاصطلاح الأطباء:

هو منع اختلاط مرضى الأمراض المعدية بجمهور الأصحاء، ويكون هذا بحجز المرضى، في أماكن خاصة، معزولة، ويمنع الناس من مخالطتهم، إلا من تدعو الحاجة إليه، كالطبيب والممرض، ومع احتياطات طبية معينة، ويسمون المكان نفسه بالحجر الصحي، وهو المكان الذي يعزل فيه المشتبه في إصابته عن بقية الأصحاء طوال مدة حضانة المرض.

وفي الحجر الصحي يوضع المريض تحت الرقابة الطبية الدقيقة، إلى أن تنتهي مدة الحضانة، وهي المدة ما بين دخول الميكروب الجسم حتى يوم ظهور عوارض المرض، وهي تطول وتقصّر، من مرض لآخر، وفي حالة جائحة كوفيد-19 يستغرق مدة حضانته أربعة عشر يوماً قبل أن يظهر فايروس على المرضى كما قرر ذلك الأطباء،

² الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج 10 ص 530، محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهر، الهروي أبو منصور. 1399. والزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: د. محمد جبر الألفي، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط1، ص 229.

وفي نهاية هذه المدة، إما أن يظهر أعراض جائحة كوفيد-19 في جسم المحجور، فيعالج كما يعالج المرضى، أو لا يظهر به شيء، فيعطى وثيقة، تثبت خلوه من المرض، ويسمح له بالخروج من الحجر الصحي⁽³⁾.

الحجر الصحي في ضوء السنة النبوية.

يُعد الحجر الصحي من أهم الوسائل للحدّ من انتشار الأمراض الوبائية في العصر الحاضر، وبموجبه يمنع أي شخص من دخول المناطق التي انتشر فيها نوع من الوباء، والاختلاط بأهلها، وكذلك يمنع أهل تلك المناطق من الخروج منها، سواء أكان الشخص مصابًا بهذا الوباء أم لا. كما هو حالنا الآن في ظل جائحة كوفيد-19

وقد بين النبي -صلى الله عليه وسلم- في عدد من الأحاديث، مبادئ الحجر الصحي، بأوضح بيان، فمنع الناس من الدخول إلى البلدة المصابة بالطاعون، ومنع كذلك أهل تلك البلدة من الخروج منها، بل جعل ذلك كالفرار من الزحف الذي هو من كبائر الذنوب، وجعل للصابر فيها أجر الشهيد ومن هذه الأحاديث التي تدل على مشروعية الحجر الصحي هي كالآتي:

1 - عن عائشة-رضي الله عنها- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا تفتني أمتي إلا بالظعن والطاعون قلنا: يا رسول الله قد عرفنا الظعن فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة الإبل، المقيم بما كالشهيدي والفرار منها كالفرار من الزحف». (4)

2 - عن أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- -: «لا يُوردَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحِّ»⁽⁵⁾.

(3) حسن بن أحمد بن حسن الفكي، أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية ص 130 بتصرف.
4 أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي. 1404هـ-، 1984م. مسند أبي يعلى. تحقيق: حسين سليم أسد دمشق: دار المأمون للتراث، ط 1، ج 7 ص 379 رقم الحديث: 4408، وأحمد بن حنبل، المرجع السابق ج 6 ص 145 رقم الحديث: 25161، كلاهما من طريق جعفر بن كيسان العدوي عن معاذة بنت عبد الله العدوية عن عائشة به، وهذا سند صحيح ورجاله ثقات، وقال يحيى بن معين عن جعفر بن كيسان: ثقة، وقال ابن أبي حاتم سألت أبي عنه فقال: صالح الحديث. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ج 2 ص 372: ورجال أحمد ثقات وبقية الأسانيد حسان، وقال حسين سليم أسد: إسناده حسن، وقال شعيب الأرنؤوط: حديث جيد
5 البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. 1407هـ- 1987م. الجامع الصحيح المختصر، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة ط 3، ج 5 ص 2177، رقم الحديث: 5437.

- 3 - عن ابن عباس - رضي الله عنهما- أن النبي-صلى الله عليه وسلم- قال: «لا تدموا النظر إلى المجذومين»⁽⁶⁾.
- 4 - عن عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد الثقفي-رضي الله عنه- قال: «كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم إنا قد بايعناك فارجع»⁽⁷⁾.
- 5 -عن أسامة بن زيد -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم-قال: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها»⁽⁸⁾.
- 6 - عن عائشة -رضي الله عنه- زوج النبي-صلى الله عليه وسلم- قالت: سألت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن الطاعون فأخبرني: «أنه عذاب يبعثه الله على من يشاء، وأن الله جعله رحمة للمؤمنين، ليس من أحد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا محتسبا يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان مثل أجر شهيد»⁽⁹⁾.
- 7 - عن أسامة بن زيد-رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ذكر الطاعون فقال: «بقية رجز وعذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل، فإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها، وإذا وقع بأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليها»⁽¹⁰⁾.

وفي هذه الأحاديث دليل على أنه إذا وقع وباء معدٍ في بلدٍ فلا يدخل إليه أحد خوفاً من أن يرمي بنفسه إلى التهلكة فيصاب بالوباء، ولا يسمح لأحد من داخله بالخروج خوفاً من أن يكون مصاباً بالمرض، وكذلك لا يورد ممرض على مصح حتى لا يخصل الضرر عنده في العادة بفعل الله تعالى وقدره، وهذا هو معنى الحجر الصحي في ظل جائحة كوفيد- 19 .

⁶ ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، ج 2 ص 1172 رقم الحديث: 3543، وقال البوصيري في المصباح الزجاجية، ج 2 ص 207 رقم: 1243: هذا إسناد رجاله ثقات. وصححه الألباني كما في الصحيحة رقم: 1064، وقال: حسن صحيح.

⁷ مسلم، صحيح مسلم، ج 4 ص 1752.

⁸ البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج 5 ص 2163 رقم: 5396.

⁹ المرجع نفسه، ج 3 ص 1281 رقم: 3287.

¹⁰ الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 3 ص 378، رقم: 1065، والنسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي. 1411هـ- 1991م. السنن الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، ج 4 ص 362 رقم الحديث: 7524، كلاهما من طريق قتيبة بن سعيد عن حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أسامة به، ورجاله ثقات رجال الصحيحين، وإسناده صحيح. وقد صححه الترمذي، وقال بعد إخرجه: حديث أسامة بن زيد حديث حسن صحيح.

وقال القرطبي - رحمه الله - كما نقل عنه القرطبي في تفسيره -: " في حديث سعد⁽¹¹⁾ دلالة على أن على المرء توقي المكاره قبل نزولها، وتجنب الأشياء المخوفة قبل هجومها، وأن عليه الصبر وترك الجزع بعد نزولها، وذلك أنه عليه السلام نهي من لم يكن في أرض الوباء عن دخولها إذا وقع فيها، ونهي من هو فيها عن الخروج منها بعد وقوعه فيها فراراً منه، فكذلك الواجب أن يكون حكم كل متق من الأمور غوائلها، سبيله في ذلك سبيل الطاعون. وهذا المعنى نظير قوله عليه السلام: " لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا. ثم قال القرطبي رحمه الله: " وهذا هو الصحيح في الباب، وهو مقتضى قول الرسول عليه السلام، وعليه عمل أصحابه البررة الكرام رضي الله عنهم - إلى أن قال - لا محيص للإنسان عما قدره الله له وعليه، ولكن أمرنا الله تعالى بالتحرز من المخاوف والمهلكات، وباستفراغ الوسع في التوقي من المكروهات⁽¹²⁾. "

وقال ابن القيم - رحمه الله - " وقد جمع النبي - صلى الله عليه وسلم - للأمة في نهجه عن الدخول إلى الأرض التي هو بها، ونهيهِ عن الخروج منها بعد وقوعه كمال التحرز منه، فإن في الدخول في الأرض التي هو بها تعرضاً للبلاء وموافاةً له في محل سلطانه وإعانة للإنسان على نفسه وهذا مخالف للشرع والعقل، بل تجنب الدخول إلى أرضه من باب الحمية التي أرشد الله سبحانه إليها وهي حمية عن الأمكنة والأهوية المؤذية⁽¹³⁾. " وكل هذه الأقوال للعلماء في شرحهم لهذه الأحاديث تدل دلالة واضحة على مشروعية الحجر الصحي، وأنه لا يجوز لأحد أن يعرض نفسه على وباء مُعدٍ، وأنه أيضاً لا يجوز لأحد من داخله بالخروج خوفاً ألا ينتشر هذا الوباء إلى الأصحاء.

ويتجلى أيضاً في هذه الأحاديث وجه في الإعجاز النبوي في منع الشخص المقيم في أرض الوباء أن يخرج منها حتى وإن كان غير مصاب، فإن منع الناس من الدخول إلى أرض الوباء قد يكون أمراً واضحاً ومفهوماً، ولكن منع من كان في البلدة المصابة بالوباء من الخروج منها، حتى وإن كان صحيحاً معافى، أمر غير واضح العلة، بل إن المنطق والعقل يفرض على الشخص السليم الذي يعيش في بلدة الوباء، أن يفر منها إلى بلدة أخرى سليمة، حتى لا يصاب بالعدوى، ولم تعرف العلة في ذلك إلا في العصور المتأخرة التي تقدم فيها العلم والطب، فقد أثبت الطب الحديث، أن الشخص السليم في منطقة الوباء قد يكون حاملاً للميكروب، وكثير من الأوبئة تصيب العديد من الناس، ولكن ليس كل من دخل جسمه الميكروب يصبح مريضاً، فكم من شخص يحمل جراثيم

11 أي حديث أسامة في الطاعون الذي سبق ذكره لأن القصة كانت بين سعد وأسامة رضي الله عنهم أجمعين.

12 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. 1423 هـ 2003 م. الجامع لأحكام

القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، ج 3 ص 232-233.

13 ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن قيم الجوزية. 1407 هـ - 1986 م. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب

الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، والكويت: مكتبة المنار الإسلامية - ط 14 ج 4 ص 39.

المرض دون أن يبدو عليه أثر من آثاره، فالحمى الشوكية وفيروس كورونا وحمى التيفود، والزحار، والباسيلي، والسل، بل وحتى الكوليرا ن قد تصيب أشخاصاً عديدين دون أن يبدو على أي منهم علامات المرض، بل ويبدو الشخص وافر الصحة سليم الجسم، ومع ذلك فهو ينقل المرض إلى غيره من الأصحاء كما في حالة فيروس كورونا ، وهناك أيضاً فترة الحضانة، وهي الفترة الزمنية التي تسبق ظهور الأعراض منذ دخول الميكروب وتكاثره حتى يبلغ أشده، وفي هذه الفترة لا يبدو على الشخص أنه يعاني من أي مرض، ولكن بعد فترة من الزمن قد تطول وقد تقصر - على حسب نوع المرض والميكروب الذي يحمله - تظهر عليه أعراض المرض الكامنة في جسمه.

فترة حضانة فيروس كورونا - مثلاً - هي أربعة عشر يوماً، بينما فترة حضانة التهاب الكبد الفيروسي قد تطول إلى ستة أشهر، كما أن ميكروب السل، قد يبقى كامناً في الجسم عدة سنوات دون أن يحرك ساكناً، ولكنه لا يلبث بعد تلك الفترة أن يستشري في الجسم فما الذي أدرى محمداً صلى الله عليه وسلم بذلك كله؟ ومن الذي علّمه هذه الحقائق، وهو الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب؟ إنه العلم الرباني، والوحي الإلهي، الذي سبق كل هذه العلوم والمعارف، ليبقى هذا الدين شاهداً على البشرية في كل زمان ومكان، ولتقوم به الحجّة على العالمين، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة فصلوات الله وسلامه على خاتم النبيين وإمام المرسلين⁽¹⁴⁾.

الخاتمة:

الحمد لله الذي أنعم عليّ بإتمام هذه المقالة - التي اشتملت على دراسة الأحاديث الواردة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحجر الصحي في ظل جائحة كوفيد-19، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله الطيبين المطهرين وأصحابه الغرّ الميامين أعلام الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليماً كثيراً.

وقد تطرقت في هذه المقالة لمسائل مهمة جداً التي تتعلق بالتحصين والحجر الصحي على ضوء السنة النبوية من خلال الكتب السنة، وركزت فيها على جمع كل ما يتعلق بمادة البحث، وحاولت فيها بدمج بين العلوم النقلية والعقلية، وبعد ذلك توصلت إلى نتائج أجمل أهمها فيما يأتي:

1- إن النبي - صلى الله عليه وسلم - اهتم بكل جانب من جوانب الحياة البشرية منها الجانب الحجر الصحي، حيث ورد عنه الأحاديث التي فيها الإشارات الطبية في جانب الحجر الصحي ، وبهذا

¹⁴ صالح عبد القوي السنباني. 1425 هـ 2004 م. الإعجاز العلمي في الطب الوقائي، طبعة تجريبية الطباعة والصف والإخراج إدريس عبد القوي، جامعة الإيمان، ص 103 ، بتصرف.

قد حققنا - بإذن الله - هدفنا الرئيسي في هذا البحث وهو الدمج بين العلوم النقلية والعلوم العقلية.

- 2- إن الحجر الصحي ضد أي مرض يخشى انتشاره ككوفيد-19 يجوز في الشرع، لأنه من باب الأخذ بالأسباب، ففعل الأسباب لا يناهي التوكل، إذا اعتقد الإنسان أن هذه الأسباب مجرد أسباب فقط لا تأثير لها إلا بإذن الله - تعالى.
- 3- إن مدة الحضانة لأمراض الوبائية تختلف من مرض إلى مرض الآخر، ففترة حضانة فيروس كورونا هي أربعة عشر يوماً، بينما فترة حضانة التهاب الكبد الفيروسي قد تطول إلى ستة أشهر، كما أن ميكروب السل، قد يبقى كامناً في الجسم عدة سنوات دون أن يحرك ساكناً
- 4- يُعد الحجر الصحي من أهم الوسائل للحدّ من انتشار الأمراض الوبائية في العصر الحاضر، كما ساعد في تقليل انتشار فيروس كورونا وقد دلت الأحاديث عن النبي - صلى - على جوازه.

قائمة المراجع والمصادر

- 1 - أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- 2 - أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي . 1404 هـ 1984 م . مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم سعد، ط1 دمشق: دار المأمون للتراث.
- الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري، الهروي أبو منصور . 1399 هـ. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: د. محمد جبر الألفي، ط1 الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية
- 3 - ابن حنبل ، أحمد بن حنبل . 1420 هـ - 1999 م. مسند الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط2 . مؤسسة الرسالة.
- 4 - ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن قيم الجوزية . 1407 هـ - 1986 م. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط14 بيروت: مؤسسة الرسالة، والكويت: مكتبة المنار الإسلامية .
- 5 - ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت : دار الفك.
- 6 - البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي . 1407 هـ - 1987 م. الجامع الصحيح المختصر، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، ط3 . بيروت: دار ابن كثير، اليمامة

- 7 - الترمذيّ، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذيّ السلمي، سنن الترمذيّ، تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 8 - الزّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- 9 - السنبياني، صالح عبد القوي السنبياني. 1425 هـ 2004 م. الإعجاز العلمي في الطب الوقائي، طبعة تجريبية الطباعة والصف والإخراج لإدريس عبد القوي، جامعة الإيمان
- 10 - الفكي، حسن بن أحمد بن حسن الفكي، 1425 هـ. أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، ط 1. الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع .
- 11- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. 1423 هـ 2003 م. الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب،.
- 12 - مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العرب
- 13 - النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، 1411هـ-1991م. السنن الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية.

دور المؤسسات الخيرية والاتحادية والمحلية في دولة الإمارات العربية المتحدة: الفرص والتحديات

عيسى جميل عبد الله ناصر الضبعوني

binjamil999@gmail.com

الدكتور / إبراهيم فهد سليمان

ibrahimfahad@usim.edu.my

ملخص الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على دور المؤسسات الخيرية الاتحادية والمحلية في دولة الإمارات العربية المتحدة والتعرف على فرص تلك المؤسسات والتحديات التي تواجه تلك المؤسسات الخيرية. وبالرغم من أن الجمعيات الخيرية والاتحادية والمحلية تمارس العديد من الأدوار من أجل دعم المحتاجين والفقراء محلياً وإقليمياً إلا أن تلك الجمعيات قد تعرضت لبعض من الممارسات السلبية وكشفت العديد من المحتالين الذين يحاولون التحايل على أموال تلك الجمعيات، مما استلزم ربطها إلكترونياً لكشف المحتالين وفصلهم عن مستحقي الدعم الحقيقي. تكمن أهمية الدراسة في أن المؤسسات الخيرية والاتحادية والمحلية حققت العديد من النجاحات ولاسيما في دعم الفقراء والمحتاجين داخل الإمارات العربية المتحدة وخارجها. تعد هذه الدراسة إمتداداً للدراسات السابقة حيث أشار العديد من الباحثين على أهمية المؤسسات الخيرية ودورها الفعال في خدمة المجتمع. كما أبرزت هذه الدراسة مدى اهتمام دولة الإمارات بالمؤسسات الخيرية وقيامها بإستغلال تلك المناسبات الوطنية والأعياد القومية لتحفيز العاملين والمؤسسات على فعل الخير والإقدام على دعم المؤسسات الخيرية والاتحادية وبالتالي فإن الدراسة تحقق للمجتمع خلق روح التعاون فيما بينهم. واتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لوصف وتحليل دور المؤسسات الخيرية الاتحادية في دولة الإمارات العربية المتحدة. ولقد أوضحت نتائج الدراسة أن العمل الخيري في دولة الإمارات من أفضل الأعمال التي تتميز بها دولة الإمارات العربية المتحدة داخلياً وخارجياً إلا أن الاحتيال ووصول الدعم لغير مستحقيه ومحاولة الجمعيات الخيرية والاتحادية والمحلية العمل تحت نظم إلكترونية منفصلة أدى إلى تعاطف شبهة التحايل وبرزت أعمال منافية لما هو منصوص عليه في قانون الجمعيات الخيرية الإماراتي. وأن هناك ثمة شبهة احتيال تتعرض لها المؤسسات الخيرية في دولة الإمارات العربية المتحدة، وأن من أبرز أسباب هذا الاحتيال هو عدم وجود نظام متكامل موحد للبيانات يدار إلكترونياً من قبل دائرة الشؤون الإسلامية حتى تتمكن من مراقبة أنشطة الجمعيات الخيرية والاتحادية والمحلية. ولقد أوصت الدراسة بضرورة العمل على إيجاد نظام إلكتروني موحد من أجل ضبط نظام المؤسسات الاتحادية.

الكلمات المفتاحية: المؤسسات الخيرية، الاتحادية، المحلية، دولة الإمارات العربية المتحدة

المقدمة

مما لا شك فيه أن المؤسسات الخيرية تقوم بدور بارز في المجتمع الإماراتي، حيث كان لتلك المؤسسات الفضل في دعم العديد من المسلمين داخل الإمارات العربية المتحدة وخارجها. وتحتل الأعمال الخيرية حيزاً كبيراً من اهتمام الكيانات الإسلامية والثقافية والاجتماعية داخل الإمارات العربية المتحدة، حيث أن تلك الأعمال كما تجلب النفع لعموم المسلمين داخل الإمارات العربية المتحدة فإنها أيضاً تحقق النفع العام للمسلمين عالمياً. وتسعي الجمعيات الخيرية الاتحادية والمحلية بالإمارات العربية المتحدة إلى تقديم تبرعات مادية وعينية إلى كافة بلدان العالم حيث لا تسعى إلى تحقيق غايات اقتصادية لدعم المحتاجين بل لغايات اجتماعية في إطار عمل جماعي منظم يحكمها أطر ولوائح وقوانين تنظم هذا العمل الخيري. ولقد تم تأسيس العديد من المؤسسات والمنظمات الخيرية في دولة الإمارات العربية المتحدة بالرغم من أن قوانين إمارة دبي تختلف عن قوانين إمارة أبوظبي إلا أن دور تلك المؤسسات في تحسين مستوى المعيشة للمواطنين أو المقيمين على أراضي دولة الإمارات العربية المتحدة لا ينكر. كما أنها تمارس دوراً إقليمياً كبيراً في تكفل الأيتام ومساعدة الفقراء وتوفير المياه الصالحة للشرب في المناطق النائية في الدول شديدة الفقر وبناء المساجد في الدول ذات الأقليات المسلمة مثل تايلند وغيرها ودعم المسلمين في إفريقيا الوسطى (بالمحمد، 2018). ومنذ أوائل القرن الحادي والعشرون اتجهت العديد من الجمعيات الخيرية إلى محاولة تقنين أوضاعها بما يتوافق مع اللوائح والقوانين وبما تواجهه تلك الجمعيات الخيرية من تحديات داخلية وخارجية ولذلك فإن رغبة تلك الجمعيات في البحث عن إمكانية ربط تلك الجمعيات الخيرية إلكترونياً حتى تتمكن تلك الجمعيات من توصيل الدعم لمستحقيه.

مشكلة الدراسة

تعتبر دولة الإمارات العربية المتحدة في صدارة الدول الخليجية خاصة في مسألة رعاية وتنظيم الجمعيات الخيرية، حيث أشار جوان ديبلان في مقاله المنشور بتاريخ 18 نوفمبر 2015م أن الإمارات العربية تصدرت بلدان الخليج العربي كافة حيث قامت بتخصيص مليون دولار أمريكي لأعمال الجمعيات الخيرية (جوان ديبلان، 2019). كما أن الإمارات العربية المتحدة تستغل فرص الأعياد الوطنية والأجازات الرسمية في الدولة لتتبنى أعمال الخير لدعم المحتاجين وخير دليل على ذلك حملة إمنحهم البسمة وبوم زايد للعمل الإنساني (تقرير الهيئة الاتحادية

للموارد الحكومية، 2013). وبالرغم من أن الجمعيات الخيرية والاتحادية والمحلية تمارس العديد من الأدوار من أجل دعم المحتاجين والفقراء محلياً وإقليمياً إلا أن تلك الجمعيات قد تعرضت لبعض من الممارسات السلبية وكشفت العديد من المحتالين الذين يحاولون التحايل على أموال تلك الجمعيات، مما استلزم ربطها إلكترونياً لكشف المحتالين وفصلهم عن مستحقي الدعم الحقيقي. وأكدت دراسة دنية (2015) أن مشكلة تعرض المؤسسات الخيرية للاحتيال مازالت قائمة حيث أنه بالرغم من أن المؤسسات الخيرية تلعب دوراً كبيراً في التنمية الاجتماعية إلا أن مؤسسة زايد الخيرية والإنسانية قد تعرضت للعديد من عمليات الاحتيال التي من شأنها أن تؤدي إلى فقدان المصداقية في تلك المؤسسات الخيرية وشعور المحتاجين بالتهميش. ومن جانب آخر فقد أكد المؤتمر الخاص بالممارسات العملية لمجموعة العمل المالي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا من أجل مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب والذي تمحور موضوعه حول الجمعيات الخيرية أن هناك ثمة مخاوف من التستر وراء أعمال الجمعيات الخيرية والقيام بالعديد من الأعمال التخريبية، الأمر الذي يشير إلى ضرورة تطوير آليات عمل تلك المؤسسات الخيرية. وفي عام 2015م أصدرت إمارة دبي مرسوم رقم 9 الخاص بجمع التبرعات بأنه يحظر قبول الجمعيات الخيرية على أية تبرعات إلا بعد الحصول على موافقة كتابية من دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري قبل الشروع في جمع التبرعات، وأشار تقرير قانون العمل الجماعي أن المرسوم هذا حديث نسبياً إلا أنه لم تنتهي الإجراءات الرسمية الكفيلة بتوقيع عقوبات على المخالفين. وكذلك فإن شرطة دبي في عام 2016 قد اعتقلت الاسترالي من أصول بريطانية سكوت ريتشارد الذي قام بالترويج لجمعية خيرية لمساعدة اللاجئين في أفغانستان عبر وسائل التواصل الاجتماعي ووقعت عليه غرامة قدرها 30 ألف دولار وعقوبة سجن لمدة عام كامل. على ما تقدم فإن الدراسة تتمحور حول التساؤل التالي:

ما دور المؤسسات الخيرية والاتحادية والمحلية في دولة الإمارات العربية المتحدة في إطار الفرص والتحديات التي تواجهها؟

أهمية الدراسة

تمكن أهمية الدراسة في أن المؤسسات الخيرية والاتحادية والمحلية حققت العديد من النجاحات ولاسيما في دعم الفقراء والمحتاجين في داخل الإمارات العربية المتحدة وخارجها. تعد هذه الدراسة إمتداداً للدراسات السابقة حيث أشار العديد من الباحثين على أهمية المؤسسات الخيرية ودورها الفعال في خدمة المجتمع. كما أبرزت هذه الدراسة مدى اهتمام دولة الإمارات بالمؤسسات الخيرية وقيامها بإستغلال تلك المناسبات الوطنية والأعياد القومية لحفز العاملين والمؤسسات على فعل الخير والإقدام على دعم المؤسسات الخيرية والاتحادية وبالتالي فإن الدراسة

تحقق للمجتمع خلق روح التعاون فيما بينهم. وتصدر الإشارة إلى أن حاكم دبي أصدر القانون رقم 12 لسنة 2017 الخاص بالجمعيات الخيرية، ومن مميزات هذا القانون استخدام مصطلح المنظمات غير الحكومية أو المؤسسات غير الحكومية الأمر الذي يكسب تلك المؤسسات أهمية قصوى موازية للمؤسسات الحكومية، وهو ما يتفق أيضاً مع نصوص دستور دولة الإمارات العربية المتحدة حيث تشير المادة ثلاثون وواحد وثلاثون واثنان وثلاثون إلى حرية إقامة وإنشاء الجمعيات الخيرية، وبالتالي فإن هذه الدراسة تحقق أيضاً للمجتمع فهم طبيعة ومشروعية المؤسسات الخيرية وضوابطها.

حدود الدراسة

تقتصر هذه الدراسة على الحدود التالية مكانية وزمانية وحدود موضوعية. حيث تجرى هذه الدراسة على الجمعيات الخيرية والاتحادية والمحلية في دولة الإمارات العربية المتحدة. وتقوم الحدود الزمانية لهذه الدراسة في عام 2019 إلى عام 2020. وتقتصر الحدود الموضوعية على دراسة دور المؤسسات الخيرية والاتحادية والمحلية في دولة الإمارات العربية المتحدة في إطار الفرص والتحديات التي تواجهها.

الإطار النظري للدراسة

من المؤكد أن المؤسسات الخيرية من أبرز الأنشطة التي تقوم بها المجتمعات المتحضرة لمد يد العون والمساعدة لمن يحتاج الدعم. وأقر الحمادي (2004) أن الجمعيات الخيرية يمكن تصنيفها إلى عدة تصنيفات من بينها المنظمة الخيرية الخاصة حيث أكد المزروعى (2002) أن تلك المنظمة تنشأ بتخصيص مال معلوم لمدة غير معلومة من أجل النفع العام أو بأغراض إنسانية دون تحقيق الغاية المادية من وراء ذلك كما أشار بأحمد (2018) أن الجمعية الخيرية يقصد بها تلك الجمعية التي تقوم بتقديم خدمات اجتماعية مادياً وعينياً حيث يمكن اعتبار تلك الخدمات خدمات إنسانية دون التبرع المادي من وراء إنشاء تلك المؤسسات. وكذلك فإن دنية (2017) أكدت أن هناك مؤسسات خيرية تكتسب صفات المؤسسات الحكومية غير هادفة للربح ومن بين تلك المؤسسات دور الأيتام ودور رعاية المسنين حيث أن تلك المؤسسات لا بد أن تكون تحت إشراف الأجهزة الحكومية الرسمية في الدولة. وتصدر الإشارة إلى أن المؤسسات الخيرية تتصف بالعديد من الصفات من بينها أنها مؤسساتية حيث لا بد أن يكون لها هيكل إداري ووظيفي وتنظيمي، كما أن الحمادي (2004) أكد على أن المؤسسات تتصف أيضاً بخصيصة التطوعية حيث ينبغي أن يكون طاقم العمل يعمل عملاً تطوعياً لا يحقق الربح ولا يهدف إلى تحقيق الأرباح من ورائه.

وأشار الكندري (2008) أن المؤسسات الخيرية أيضاً قد تتصف بالتعقيد الإداري، فالمؤسسات التي تتصف بالتعقيد الإداري يتسع نطاق عضويتها. كما أشار أن المؤسسات الخيرية تتصف بالاستقلالية وهو ما يساهم في تحقيق أهداف تلك المؤسسات في الأجل الطويل، فالمؤسسات التي تخضع لولاءات معينة سواء سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لا يمكن أن تحقق نفس القدر من النجاح الذي تحققه نظيراتها من المؤسسات التي لديها الاستقلالية. كما أن المؤسسات متعددة الولاءات لا يضمن استقلالها المالي مما يؤثر في نزاهتها. وأشار لطفي (2006) أن المؤسسات الخيرية تتصف بالتجانس أي بمعنى أن هدف العاملين في تلك المنظمات هدف واحد وهو تقديم يد العون للجميع، وبالتالي فإن أي خلافات بين العاملين داخل تلك المؤسسات يؤثر على كفاءتها. كما أشار لطفي (2006) أن هذه المؤسسات تتصف بمحاولة القدرة على التكيف، والتكيف يقصد به استمرارية تلك المؤسسات زمنياً، كما أن التكيف يقصد به استمرار العمل في تلك المؤسسات جيلاً بعد جيل وأن تظل تعمل ولا تتوقف عند جيل معين أو لأسباب أخرى. كما أشار لطفي (2006) أن التكيف أيضاً يقصد به التأقلم مع المتغيرات الداخلية والخارجية التي تطرأ على عمل المؤسسات والتأقلم مع القوانين واللوائح والنظم الجديدة التي قد تتغير في أي وقت طبقاً لما تمر به المؤسسات الخيرية من متغيرات داخلية وخارجية.

المؤسسات الخيرية والإتحادية والمحلية

هي تلك المؤسسات التي تتكون من مجموعة من الأفراد الذين يؤدون نشاطاً خدمياً فيما بينهم بهدف مساعدة المجتمعات وتحقيق الرقي والتقدم بغض النظر عن العائد المادي أو الأرباح المتوقعة من وراء هذه الخدمات (بالمحمد، 2018). تتكون المؤسسات الخيرية إلى مؤسسات اتحادية على مستوى الولاية ومؤسسات محلية على مستوى الدولة فقط. وسوف نستعرض لأهم المفاهيم التي تم تناولها عن المؤسسات الخيرية والإتحادية والمحلية.

مفهوم المؤسسات الخيرية والإتحادية والمحلية

اختلف العديد من العلماء في تحديد مفهوم محدد وواضح للمؤسسات الخيرية فمنهم من عرفها بأنها مؤسسات لا تسعى إلى الربح هدفها الرئيسي مساعدة الفقراء وتقديم يد العون لهم (أبا محمد، 2018). كما أن الأمم المتحدة قامت بتعريف تلك المؤسسات الخيرية بأنها مجموعة من المواطنين من دولة واحدة أو أكثر يهدفون إلى جمع التبرعات بشكل كبير من أجل دعم الفقراء والمحتاجين حول العالم (الأمم المتحدة، 2018). ولقد أطلق عليه البعض عملاً تطوعياً وهو ما يعني أن مفهوم المؤسسات الخيرية لم يكن معروفاً من قبل. ولقد عرّفه بعض العلماء بأنه مجموعة من الأشخاص الطبيعيين أو الاعتباريين الذين يمكن من أجلهم تأسيس نشاط خدمي غير

قابل للربح لخدمة الفقراء والمحتاجين وكذلك ما أقره دنية (2015) أن الجمعيات والمؤسسات الخيرية هي جمعيات تم تأسيسها بشكل فردي لتنظيم المنفعة المتبادلة فيما بينهم. وبالرغم من اتفاق الباحث مع كل التعريفات السابقة إلا أنه يرى أن مفهوم دنية (2015) أنه مفهوماً ضيقاً حيث أن الغرض الرئيسي ليس المنفعة المتبادلة بل التضحية والبذل والعطاء في سبيل منح الفقراء والمحتاجين وتوفير الحد الأدنى من الحياة الكريمة لهم. كما أنه لا يمكن أن نقارن المؤسسات الخيرية التي تم تأسيسها من قبل الأفراد بمؤسسات تم تأسيسها من قبل الدولة وتحصل على دعم الدولة والحكومة والأوقاف والمؤسسات العاملة في العديد من الأنشطة. ولذلك يرى الباحث أن المؤسسات الخيرية هي مجموعة من الأفراد يتفوقون فيما بينهم على تأسيس نشاط قانوني غير هادف للربح

أنواع الجمعيات الخيرية

أشار باحمد (2018) أن أنواع الجمعيات الخيرية خاصة وعامة وجمعيات خيرية ذات صفة عامة، وسوف نستعرض بالتفصيل لكل نوع على حده.

1. الجمعيات الخيرية الخاصة

أشار باحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية الخاصة هي التي يُخصص لها أموال محده مدة غير معلومة وذلك بغرض أعمال الخير ومساعدة الآخرين دون القصد من وراء ذلك التبرع والحصول على الأموال بغير وجه حق. ويرى الباحث أن الجمعيات الخيرية الخاصة تمارس دوراً هاماً في المجتمع نتيجة انتشار الفقر والبطالة وتدني مستويات الرعاية الصحية مما يشير إلى الرغبة في التكاثر والشعور بمشاكل الفقراء والمحتاجين. كما يرى الباحث أن الجمعيات الخيرية الخاصة قد يتم تأسيسها على أسس أيديولوجية أو سياسية مخفية غير معلنة على أن تظهر في المجتمع على أنها جمعية خيرية خاصة أو دينية هدفها توصيل الدعم لمستحقيه.

2. الجمعيات الخيرية العامة

أكد باحمد (2017) أن الجمعيات الخيرية العامة هي جمعيات تم انشاؤها من أجل تفعيل إيصال الدعم الحكومي للمستحقين من الفقراء والمساكين وأصحاب الحاجة. وأشار الكندري (2008) أن الجمعيات العامة لها صفة قانونية وتستطيع الحصول على أموال من المتبرعين بشكل قانوني عن طريق وجود حسابات مصرفية ذات أرقام موحده في أغلب المصارف الحكومية، ومن خلال تلك الحسابات يمكن للمشاركين أن يقوموا بعمليات التبرع بسهولة. وتجدر الإشارة إلى أن الجمعيات العامة تخضع لرقابة الأجهزة الرقابية التي تراقب تدفق الأموال إلى تلك الجمعيات وتراقب عمليات خروج الأموال من تلك الأموال بشكل رسمي وموثق. وأكد باحمد (2018) أن عمليات التبرع تقوم بعد عرض ملفات المحتاجين والفقراء على المختصين ويقومون بتقييم الحالات الإنسانية

ومن يستحق ومن لا يستحق. وتجدر الإشارة إلى أن الجمعيات الخيرية تقوم بعمل قائمة بيضاء يسجل فيها المستحقين للتبرعات وقائمة سوداء يسجل فيها من لا يستحق.

3. الجمعيات الخيرية ذات الصفة الحكومية

أشار أبامحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية ذات الصفات الحكومية تتمثل في قيام كل مجموعة من الأفراد بإنشاء جمعية خيرية مثل دار مسنين أو دار لرعاية الأيتام وجمعية رعاية الأرملة على أن تخضع هذه الجمعية لإشراف الجهات الحكومية. وتتميز تلك الجمعيات الخيرية بوجود صفة حكومية ودعم أهلي حيث أن إدارة تلك المنظمات مشتركة بين السلطات الرسمية وبين الأهالي والمتبرعين وبالتالي فإن الهدف الرئيسي من تلك الجمعيات هو تحقيق المنفعة العامة وهناك العديد من الجمعيات. المماثلة من بينها منظمة اليونسكو ومنظمة الأمم المتحدة ومنظمة الأغذية العالمية وغيرها.

خصائص الجمعيات الخيرية

هناك العديد من الخصائص التي تتمتع بها الجمعيات الخيرية من بين تلك الخصائص مايلي:

1. الطابع المؤسسي للجمعيات الخيرية

أشار دنية (2015) أن الجمعيات الخيرية تكتسب الطابع المؤسسي منذ أنشأها، أو بعبارة أخرى فإن الجمعيات الخيرية تعتبر جهاز تم انشاءه من خلال مجموعة من الأفراد يتمتع بوجود هيكل تنظيمي وهيكل وظيفي وبالتالي فإن مع بداية نشاط الجمعيات الخيرية لابد أن تكون ملامح الجمعيات الخيرية واضحة تماماً مثل تعيين رئيس مجلس إدارة الجمعية الخيرية والطاقم الإداري المساعد له. وأكد بامحمد (2018) أن الطابع المؤسسي وإن كان الأغلب على شكل الجمعيات الخيرية فإن العديد من المؤسسات الخاصة التي تم تأسيسها على طابع أيديولوجي قد تأخذ شكلاً آخر نظراً لاختلاف طبيعة إدارة تلك الجمعيات حيث تحاول دعم الفقراء ممن يحملون نفس الفكر أو نفس الأيدولوجيات دون غيرهم.

2. الطابع التطوعي للجمعيات الخيرية

أشار أبامحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية يظهر عليها الطابع التطوعي حيث أن العاملين في تلك الجمعيات لا يهدفون إلى تحقيق الربح. وأكدت دانية (2015) أن الأساس في عمل الجمعيات الخيرية وتقديم يد العون والتضامن والمساعدة للطبقات الأقل دخلاً والفقراء محدودي الدخل. ويرى الباحث أن العمل التطوعي قد تطور في الآونة الأخيرة بشكل كبير حيث أن تلك المؤسسات تعلن عن احتياجها للمتطوعين وتختار تلك الجمعيات الخيرية من بين المتطوعين ذوي المهارات ليشاركوا في عملية توزيع التبرعات في العديد من الأماكن داخل الدولة

أو خارجها على أن يحصلوا على الدعم اللازم وتوفير سبل الراحة لهم لتوصيل التبرعات للمستحقين في كافة الدول.

3. الطابع المعقد للجمعيات الخيرية

أشار باحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية تعتبر منظمة ويفترض أن كافة المنظمات يغلب عليها الطابع التنظيمي والإنتشار الجغرافي للجمعيات الخيرية داخل المجتمع، وبالتالي فإن اتساع الجمعيات الخيرية وسرعة انتشارها وتمكنها من قطاع كبير في المجتمع سيؤدي إلى انتشار تلك الجمعيات بين العديد من الأفراد مما يوسع التنظيم الخاصة بالجمعية الخيرية. وأشارت دانية (2015) ويرى الباحث أن الطابع المعقد للجمعيات الخيرية لا يشكل مشكلة بالنسبة للدولة حيث أن أن الطابع المعقد للجمعيات الخيرية يشير إلى ثقة العديد من الأفراد في تلك الجمعيات وأنها تقوم بتوصيل التبرعات للمستحقين مما ينعكس إيجاباً على أداء تلك المنظمات. ويرى الباحث أيضاً أن تأسيس تلك الجمعيات كان وفقاً للمعايير التي تم تأسيس الجمعيات الخيرية عليها. وبالتالي فإن الطابع المعقد للجمعيات الخيرية يكسب تلك الجمعيات أهمية كبرى ويثقل كاهلها بالعديد من المسؤوليات تجاه الفقراء والمحرومين.

4. الجمعيات الخيرية تتصف بالاستقلالية

أشار أبا محمد (2018) أن الجمعيات الخيرية تتصف بالطابع الإستقلالي حيث أن تلك الجمعيات الخيرية لا تكون تابعة لأية جهة أو تنظيم سياسي أو حزبي ولا يمكن استخدام الجمعيات الخيرية التي تقوم بتوفير الدعم للفقراء بتمييز المحتاجين حسب ايدولوجيات معينة حزبية أو طائفية، الأمر الذي يبعتها عن طابعها الخيري. وأشارت دانية (2015) أن خاصية الإستقلالية تمنع أية جهة من التحكم في الجمعيات الخيرية التي تعتبر مصدر رزق الفقراء المحتاجين، وبالتالي فإن الباحث يتفق مع ما أشار إليه أبا محمد (2018) في أن صفة الإستقلالية تدفع نحو مزيداً من الحرية في التصرف وفي تقييم الحالات وفقاً للمعايير التي قامت عليها دون التحيز لطرف على حساب طرف آخر، فالتطوع للفقراء يجب أن يكون خارج الحسابات الأيدولوجية الدينية أو المذهبية أو السياسية.

5. الجمعيات الخيرية متجانسة

أشار أبا محمد (2018) أن الجمعيات الخيرية تتصف بطابع التجانس وهو ما يعني عدم وجود نزاعات بين العاملين في تلك الجمعيات، حيث أن هدف العاملين في تلك الجمعيات يعتبر هدفاً واحداً فقط ولا يمكن أن يغير من الطبيعة التي تم انشاء تلك النظم عليها. وأكدت دانية (2015) أن امكانية حل النزاعات بين أفراد الجمعيات الخيرية من شأنه أن يساهم في تركيز إدارة تلك الجمعيات الخيرية في العمل الخيري دون غيره. ويرى

الباحث أنه لا يوجد جمعية لا يمكن أن ينشأ بها خلاف إلا أن الآليات المتبعة في تلك الجمعيات هي المحرك الرئيسي في استقرار الجمعيات الخيرية وتركيزها في الهدف التي أنشأت من أجله.

6. القدرة على التأقلم

أشار أبو محمد (2018) أن الجمعيات الخيرية قادرة على التأقلم مع المتغيرات الداخلية والخارجية كما يجب أن تكون قادرة على التعاطي مع المتغيرات الاقليمية والدولية بشكل كبير. وأشارت دانية (2015) أن التأقلم يقصد به التأقلم الزمني التأقلم الجيلي التأقلم الوظيفي. ويقصد التأقلم الزمني هو الرغبة في استمرار الجمعية الخيرية لفترة طويلة من الزمن كما أن التأقلم الجيلي يقصد به استمرار الجمعية لأجيال متعاقبة وبروز قيادات شابة تصلح للقيادة الجديدة. كما أن التأقلم الوظيفي يقصد به قدرة الجمعية على احداث تعديلات على مستوي نشاطاتها والتأقلم على الظروف الراهنة.

كما أن التأقلم الوظيفي يقصد به التعرف على الدور الذي تمارسه مع الظروف الجديدة . ويرى الباحث أن التأقلم مع الظروف والمتغيرات الدولية والمحلية يدل على نجاح الجمعيات الخيرية في التمسك بأهداف التضامن مع الفقراء والتماسك الحضاري .

موارد الجمعيات الخيرية

تعتبر الجمعيات الخيرية من أبرز المنظمات التي لها هيكل وظيفي كامل وتشمل تلك الهياكل الوظيفية العديد من الموارد البشرية والمالية التي تعتبر المحرك الأساسي في أداء الجمعيات الخيرية وذلك من أجل المساهمة في توصيل المساعدات لمستحقيها (بالمحمد، 2018). وتشمل موارد الجمعيات الخيرية موردين هاميين للجمعيات الخيرية من بينهم موارد داخلية وموارد خارجية، سوف نستعرض تلك الموارد بشئ من التفصيل.

1. موارد الجمعيات الخيرية الداخلية

وهي الموارد الداخلية التي يقوم الأفراد بالتبرع بها في مقابل الحصول على عضوية في تلك الجمعية، وجرت العادة أن تسمى هذه القيمة اشتراك الجمعية. وتقوم الجمعية بتجميع هذه الموارد واعادة تدويرها مرة اخرى لصالح الفقراء والمحتاجين. وتجدر الإشارة إلى أن موارد الجمعيات الخيرية الداخلية تتم بشكل شهري أو سنوي. وتجدر الإشارة إلى أن الجمعيات الخيرية تحدد قيمة الاشتراك سلفاً وتقوم بتجميع المبالغ النقدية من الأعضاء وفقاً لأحكام القانون (الكندري، 2008). وترى الدراسة أنه ينبغي للجمعيات الخيرية أن تجذب عدداً كبيراً من الأعضاء حتي تتسع موارد الجمعيات الخيرية الداخلية وأن تقوم بكافة مايلزم لحماية حقوق الأعضاء والتزام الشفافية تجاه ما تحصل عليه من أموال وأن تكشف عن حجم التبرعات السنوية والشهرية وأن تقوم بتوجيه التبرعات

2. موارد الجمعيات الخيرية الخارجية

أشارت دانية (2015) أن موارد الجمعيات الخيرية الخارجية كثيرة ومتعددة حيث تشمل الزكاة والتبرعات والهبات والعطايا. أما مورد الزكاة فهو من أركان الإسلام ولقد أمر الله عز وجل المسلمين بأداء فريضة الزكاة امتثالاً لأوامر الله تعالى. ومن سماحة الإسلام أن جعل التضامن بين المسلمين والإحساس بالفقراء من أهم الفرائض التي حاولت تضيق التفاوت الطبقي بين أفراد المجتمع. ولقد حدد الشرع الكريم موارد الزكاة في الأموال وحدد نصيب الفقراء من أموال الأغنياء. ويرى الباحث أن التركيز على تحصيل مورد الزكاة من الأفراد سوف يوسع الموارد المالية للجمعيات الخيرية ويجعلها تتوسع بشكل كبير في البحث عن مزيد من الفقراء والمحتاجين ليشملهم برامج الضمان الاجتماعي. وأشار بالمحمد (2018) أن التبرعات والصدقات تعد من أبرز موارد الجمعيات الخيرية الخارجية التي من خلالها جمع تلك الأموال وإعادة استخدامها مرة أخرى لصالح الطبقات الفقيرة. وأشار بالمحمد (2018) أن الهبات والوصايا تعد من أهم مصادر وموارد الجمعيات الخيرية الخارجية. وتجدر الإشارة إلى أن قبول الهبات والوصايا يخضع لقانون ينظم استلام الهبات والعطايا. ويرى الباحث أن الزكاة هو أهم مورد من موارد الجمعيات الخيرية الخارجية، وكذلك فإن الجمعيات الخيرية لا بد أن تركز على جمع مصادر الزكاة من زكاة أموال وزكاة زروع وزكاة عينية. ومن جهة أخرى فإنه يجب أن توطد الجمعيات الخيرية علاقتها برجال الأعمال وأصحاب الإستثمارات من أجل الحصول على تبرعاتهم من أجل الإنفاق على قطاعات كبيرة من الفقراء ومحدودي الدخل.

ضوابط الجمعيات الخيرية

هناك العديد من الضوابط التي تستخدم للجمعيات الخيرية من بينها ما يلي:

1. أنه لا يمكن فتح حسابات مصرفية لاية جمعية خيرية إلا بعد وجود تصاريح رسمية.

أشارت دانية (2015) أنه لا يمكن أن يكون هناك حسابات مصرفية لأية جمعية خيرية إلا بعد انتظار الحصول على موافقة رسمية من الجهات الرسمية في الدولة. وأكدت أنه يجب اتباع كافة الخطوات الرسمية التي تصدر من الحكومة بشأن تنظيم أعمال الجمعيات الخيرية وإصدار التراخيص اللازمة لعمل الجمعيات الخيرية. وأكد بالمحمد (2018) أشار إلى أن الجمعيات الخيرية أصدرت بشأنها العديد من التوصيات والقوانين واللوائح المنظمة لعمل تلك الجمعيات الخيرية. ويرى الباحث أنه يجب أن يتبع كافة القوانين واللوائح التي تصدر بشأن الجمعيات الخيرية حتى يمكن الحصول على كافة التسهيلات اللازمة.

2. لا يمكن أن يكون هناك مؤسسة خيرية ليس لها رقم حساب مصرفي واضح ومحدد.

أكدت دانية (2015) أن المؤسسات الخيرية في الوقت الراهن يشترط أن يكون لها حساب مصرفي واضح ومحدد، ويمكن أن يكون هذا رقم الحساب المصرفي يشمل كافة المصارف المحلية. ويرى الباحث أن وجود حساب مصرفي محدد لكافة المصارف المحلية.

3. لا يمكن جمع الأموال وصرفها بشكل نقدي حيث لا بد من تحصيلها من خلال الحساب المصرفي.

أشار باحمد (2018) أن هناك العديد من التجارب قد اثبتت أنه يجب جمع الأموال من خلال ايداع تلك الأموال في الحسابات المصرفية الخاصة بها. وأكدت دانية (2015) أن العديد من الدول قد حظرت جمع الأموال بشكل نقدي حتى يمكن تفادي فكرة الإستيلاء على تلك الأموال. ويرى الباحث أن جمع الأموال وصرفها بشكل نقدي يمكن أن يمثل مصدر قلق للجهات الرقابية في الدولة ولذلك فإن من الأفضل التركيز على جمع الأموال من خلال الحسابات المصرفية والعمل على توحيد أرقام الحسابات المصرفية في كافة المصارف المحلية.

4. لا يمكن قبول التحويلات المصرفية من الخارج إلا بعد وجود تصريح من الجهات الرقابية واتضح مصادر الأموال في الجمعيات الخيرية.

أشار باحمد (2018) أن مخاطر جمع الأموال من الخارج و بروز فكرة غسيل الأموال جعلت الدول تسلط الضوء على أهمية مراقبة مصادر الحسابات المصرفية للجمعيات الخيرية. وأكدت دانية (2015) أن وجود التصريح يساهم في تعزيز الثقة في مصادر الأموال الحالية. ويرى الباحث أن جمع الأموال من الخارج للجمعيات الخيرية يجب أن يخضع للمحاسبة والمساءلة القانونية إذا كانت هناك شبهة غسيل أموال واتخاذ ما يلزم من إجراءات لحماية مصادر أموال الجمعيات الخيرية.

5. لا يمكن صرف التبرعات إلا من خلال إصدار شيكات مصرفية وليس بشكل نقدي.

أشارت دانية (2015) أنه لا يمكن صرف التبرعات إلا من خلال إصدار شيكات مصرفية وليس بشكل نقدي حيث أن القيام بالصرف النقدي قد يساهم في بروز الفساد المالي والإداري. وأشار باحمد (2018) أن التداول النقدي لا يمكن معه القيام بمهام الرقابة والمتابعة من قبل الجهات الرقابية. ويرى الباحث أن الإصدار بشيك مصرفي يسهل عملية حصر التبرعات ويحد من الفساد المالي والإداري.

6. التشديد على صحة بيانات المتبرعين والهوية الشخصية للمتبرعين والمستفيدين.

أكدت دانية (2015) أنه يجب التشديد على صحة بيانات المتبرعين والهوية الشخصية للمتبرعين والمستفيدين. كما أكد باحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية تشدد على ضرورة وجود طاقم اداري وظيفته الرئيسية التحقق من هويات المتبرعين والمستفيدين من الدعم النقدي ومحاسبة من يثبت في حقه النصب والتحايل والحصول على أموال بدون وجه حق. ويرى الباحث أن هذا الإجراء يجب أن يكون مرتبطاً بوزارة الداخلية لاتخاذ مايلزم من إجراءات تجاه من يثبت بحقه التحايل والنصب.

7. ضرورة قيام الأجهزة الرقابية بمسئولياتها تجاه الحسابات المصرفية للجمعيات الخيرية.

أشار باحمد (2018) أن الاجهزة الرقابية تقوم بدور كبير تجاه مراقبة الأنشطة المالية والمصرفية التي تقوم بها الجمعيات الخيرية. كما أن دانية (2015) قد أشارت إلى أن الجمعيات الخيرية تتعاون بشكل الزامي مع الأجهزة الرقابية وفقاً لنصوص القانون واللوائح المنظمة لعمل تلك الجمعيات الخيرية. ويرى الباحث أن الأجهزة الرقابية يمكنها أن تنوع أوقات الرقابة المصرفية للتأكد من أنشطة الجمعيات المصرفية بشكل كبير.

8. توثيق الإعانات والتبرعات وتحويلها إلى المصارف بشكل دوري بإيصالات رسمية مرقمة بالتسلسل الرقمي.

أشار باحمد (2018) أن الاعلانات والتبرعات التي تقوم بها الجمعيات الخيرية يجب أن تكون قيمتها بشيكات رسمية ودورية وموثقة بالإيصالات الرسمية التي تصدر عن الجمعيات الخيرية تطبيقاً لمبدأ الشفافية في مراجعة القوائم المالية للجمعيات الخيرية. ويرى الباحث أن الإعلانات والتبرعات يمكن تحويلها إلى المصارف بشكل دوري لأبرز الجوانب الإيجابية في أداء وعمل المؤسسات الخيرية.

التحديات التي تواجه الجمعيات الخيرية

أشار باحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية تواجه العديد من التحديات يمكن اجمالها فيما يلي:

1. دعم الغني للفقير وتقديم يد العون لهم وتوسيع فئة الضمان الإجتماعي للفقراء.

أكد باحمد (2018) أن الجمعيات الخيرية قد نجحت في توظيف واعادة توزيع أموال الأغنياء على الفقراء بشكل إيجابي لتقديم الدعم والعون لهم وتوسيع فئة الضمان الإجتماعي للفقراء. أكدت دانية (2015) أن التعاون المجتمعي بين الأغنياء والفقراء هو من أبرز الأهداف التي تسعى الجمعيات الخيرية إلى تحقيقها. ويرى

الباحث أن الجمعيات الخيرية تسعى بشكل كبير إلى حسن استغلال دعم الأغنياء والانفاق على المجالات المختلفة للجمعيات الخيرية.

2. التخلص من الظواهر السلبية في المجتمع مثل التسول، وكذلك فإن الجمعيات الخيرية تسعى لتوفير المساعدة الطبية لكبار السن .

أشارت دانية (2015) أن الجمعيات الخيرية تسعى بشكل كبير إلى التخلص من الظواهر السلبية في المجتمع حيث أن ظاهرة التسول تؤثر بشكل كبير على النسيج الاجتماعي كما أن الجمعيات الخيرية تسعى إلى التخلص من الحقد الطبقي بين الأغنياء والفقراء في المجتمع وذلك من خلال توفير المساعدات الطبية لكبار السن والمحتاجين وذوي الإحتياجات الخاصة. ويرى الباحث أن الظواهر السلبية لن تنتهي إلا بزيادة الوعي المجتمعي ووجود تنوع في البرامج الاجتماعية التي تدعمها الجمعيات الخيرية.

3. نشر الوعي بخطورة ترك الفقراء والتشديد على منحهم حقوقهم من الأغنياء وضرورة توفير حياة كريمة لهم.

أكد باحمد (2018) أن من أبرز أهداف الجمعيات الخيرية هي نشر الوعي وأن الفقراء ليسوا عالة على المجتمع بل لهم حق في أموال الأغنياء ويجب أن يمنح لهم ليوفر لهم حياة كريمة دون لجوء الفقراء إلى العنف أو الحصول على أموال الأغنياء سرقة ونهباً. ويرى الباحث أن ترك الفقراء وإزدراءهم من أخطر الأمراض الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات المسلمة في الوقت الراهن.

4. تحقيق التوازن في المجتمعات الإسلامية بين الطبقات

أكدت دانية (2015) أن تحقيق التوازن في المجتمعات الإسلامية بين الطبقات هو من أهم أهداف الجمعيات الخيرية إلا أن تحقيق التوازن في الوقت الراهن في الدول الإسلامية أصبح أكثر صعوبة نسبياً حيث أن الجمعيات الخيرية أصبحت ذات طابع ايدلوجي والبعض منها ات طابع سياسي مما ينعكس سلباً على تحقيق التوازن المنشود.

5. منع الفقراء من اللجوء إلى العنف وضمان توفير حياة كريمة لهم.

أكدت دانية (2015) أن الجمعيات الخيرية تسعى بشكل كبير إلى القضاء على ظاهرة الحقد الاجتماعي والتي تؤثر سلباً على الامن الاجتماعي للمجتمع، كما أن الجمعيات الخيرية تساهم في توفير قدر معلوم للفقراء شهرياً.

ويرى الباحث أن الجمعيات الخيرية مقصره للغاية في تحقيق هذا الهدف حيث أن توفير الحياة الكريمة لا يتأتى إلا من خلال قدرة الجمعيات الخيرية على فهم ظروف الفقراء عن قرب.

6. توفير العلاج لكبار السن من المسنين ورعاية أدوار الأيتام واستمرار منح التعليم والعلاج على نفقة الجمعيات الخيرية.

أشارت دانية (2015) أن اسهام الجمعيات الخيرية في علاج كبار السن من المسنين ورعاية أدوار الأيتام وتوفير برامج التعليم والعلاج على نفقة الجمعيات الخيرية سوف يساهم في تحسين برامج الرعاية الإجتماعية، كما أنه يساهم في الاقتراب من حلول العديد من الطبقات والفئات بشكل جذري. ويرى الباحث أن العديد من الدول لديها برامج لرعاية كبار السن والمحتاجين وأنه يجب التعلم من تلك الدول والاقتراب منهم بشكل جذري لمحاولة تطبيق تجربتهم في الدول العربية والإسلامية.

فرص ومجالات الجمعيات الخيرية

أشار شديد (2014) أن هناك خمس مجالات يمكن للجمعيات الخيرية العمل فيها يمكن إجمالها فيما يلي:

1. المجال الصحي

أكد شديد (2014) أن رعاية المرضى والانفاق على علاجهم من أهم الغايات، حيث أن أصحاب الأمراض المستعصية يتطلب الاهتمام والرعاية من الجمعيات الخيرية وكذلك الإعتناء بأسرهم خلال فترة المرض. ويتم تلقي العلاج بعد إجراء دراسات مفصلة.

2. المجال التعليمي

توفر الجمعيات الخيرية نظاماً لدعم بناء المدارس والمراكز التعليمية وتوفير الدعم للطلاب الفقراء غير القادرين على دفع المصروفات الدراسية وكذلك فإن الجمعيات الخيرية تقوم بدعم كبير للبحث العلمي قد يصل إلى مبالغ كبيرة.

3. المجال الإقتصادي

تقوم الجمعيات الخيرية بالدعم الإقتصادي من حيث توفير فرص العمل لمحدودي الدخل ودعم الأسر المنتجة واعفائهم من الضرائب وتحسين مستوي معيشتهم.

4. المجال الإجتماعي

تقوم الجمعيات الخيرية بدعم من حكومة دولة الإمارات العربية المتحدة من دعم بناء المساكن وحل ديون المساجين وتسهيل الحصول على الخدمات الأخرى بأسعار رمزية فضلاً عن بناء دور الأيتام ودور كبار السن.

5. مجال الدعوة والإرشاد الديني

حيث تهتم الجمعيات الخيرية ببناء المساجد ودور العبادة ومراكز تحفيظ القرآن فضلاً عن الاهتمام بالعلماء ودعمهم وتوفير الرعاية لهم.

الخاتمة (النتائج والتوصيات)

استعرضت الدراسة دور المؤسسات الخيرية المحلية والإتحادية في الإمارات العربية المتحدة. وأبرزت الدراسة دور فرص المؤسسات الخيرية في العديد من المجالات من بينها المجال الصحي والمجال الاجتماعي ومجال الدعوة والإرشاد الديني والمجال الاقتصادي والمجال التعليمي. كما أوضحت الدراسة أن المؤسسات الخيرية تخضع للعديد من الضوابط من بينها أنه لا يمكن فتح حساب مصرفي لاية جمعية خيرية إلا بعد الحصول على التصاريح الرسمية، كما لا يمكن أن يكون هناك جمعية خيرية بدون حساب مصرفي، وأنه يفضل تحويل التبرعات على الحساب المصرفي تطبيقاً لفكرة الشفافية. كما أنه لا يجوز ابرام تحويلات مصرفية على حسابات الجمعيات الخيرية الا بعلم الأجهزة الرقابية. ويمكن القول بأن الدراسة قد أوضحت أن المجتمع الإماراتي بصفة عامة والقانون الإماراتي بصفة خاصة يشجع قانون الجمعيات الخيرية. كما أن الأجهزة الرقابية تعمل جنباً إلى جنب إلى تشجيع تأسيس الجمعيات الخيرية على ألا تكون ذات بعداً أيديولوجياً أو يكون من وراء تأسيسها أية أهداف غير دعم المحتاجين والفقراء سواء في داخل الإمارات العربية المتحدة أو خارجها. وتوصي الدراسة بضرورة البحث في وسائل يمكن من خلالها تجميع المعلومات في نظام معلوماتي واحد يساهم في ربط الإمارات بالمعلومات عن المتبرعين والفقراء وأحوالهم ودعم الطلاب والمرضي على أن يكون نظام المعلومات مدعوماً بقانون يمكن من خلاله أن يحقق مبدأ الشفافية لكافة الأجهزة الرقابية على أن يسمح للإطلاع على كافة المعلومات فقط فئة واحدة أو فئتين من الفئات الإدارية التي تعمل بتلك المؤسسات.

قائمة المراجع والمصادر

الكندري، خالد. (2008). تنمية الموارد البشرية وأهميتها في المؤسسات الخيرية، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي في الفترة من 20-22 يناير.

المزروعى، حمدان مسلم. (2002). أهمية العمل الخيري التطوعي. ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر الدولي السابع، إدارة المؤسسات الأهلية التطوعية في المجتمعات المعاصرة، 17-18 ديسمبر 2002م، الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.

الحمادي، على مجيد. (2004). الجهود الإنمائية العربية وبعض تحديات المستقبل، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1.

التقرير السنوي لدائرة الثقافة والسياحة أبوظبي. (2017).

<https://tcaabudhabi.ae/DataFolder/reports/2017%20Annual%20report%20-%20AR.pdf>

بأحمد، رحمه. (2018). الجمعيات الخيرية وسبل تطويرها الموارد والأهداف، ورقة بحثية منشورة، مجلة الإجتهد للدراسات القانونية والإقتصادية، المجلد 7، العدد 4. الرقم التسلسلي 16، ISSN: 2335-1039. تقرير عن قانون العمل الخيري في الإمارات العربية المتحدة. (2018). المركز الدولي لقوانين منظمات المجتمع المدني

<http://www.icnl.org/research/UAE%20Philanthropy%20Law%20Report-%20Arabic.pdf>

تقرير مؤتمر مجموعة العمل المالي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا من أجل مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب. (2008).

http://www.menafatf.org/sites/default/files/Newsletter/The%204th%20MENAFATF%20Annual%20Report%20_Arabic_.pdf

تقرير الهيئة الاتحادية للموارد البشرية الحكومية. (2013).

<https://www.fahr.gov.ae/Portal/Userfiles/Assets/Documents/e97e44a9.pdf>

جوان بلاد. (2015). مقال بعنوان دولة الإمارات العربية تصدر دول مجلس التعاون الخليجي بتخصيص مبلغ مليون دولار أمريكي للأعمال الخيرية.

<http://www.philanthropyage.org/finance/uae-leads-gcc-in-million-dollar-philanthropy>

شديد، وائل خليل (2014) منظور جديد في ادارة المؤسسات غير الربحية ، وتداخلها مع الدبلوماسية الشعبية ، ط ، الدار العربية للعلوم بيروت.

لطفي، طلعت إبراهيم. (2006). العمل الخيري الإنساني في دولة الإمارات العربية المتحدة، دراسة ميدانية لعينة من العاملين والمتطوعين في دولة الجمعيات الخيرية، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد 120، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة.

إدارة الموارد البشرية من منظور إسلامي

خالد موسى محمد الطمينة

كلية القيادة والإدارة

جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

khalidtomazeh@yahoo.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين
وبعد؛

فإن الله عز وجل قد أعلى من قدر الإنسان حيث جعله أسمى المخلوقات وأكرمها عنده فقال في سورة الاسراء (70): (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) ومن ثم كان واضحاً أن التنمية البشرية إنما تقوم بالإنسان ومن أجل الإنسان، وهو أيضاً غاية كل تنمية، والتي تشمل جميع الأعمال وعلى رأسها إعمار الأرض وفقاً لشرع الله.

وبما أن الإنسان مستخلف في الأرض؛ فإن لهذا الاستخلاف تبعات تتمثل بالعمل وفق المنهج الإسلامي، من خلال الإعمار عملاً واستثماراً، تقوم به الأخلاق وتزكو به النفوس، ويحفظ به الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وعليه فإن قوامه الإنسان تعتمد على إخلاص النيات، وتبرز في المبادرات بالأعمال، وقوامه الأعمال تعتمد على القدرة والاستطاعة، وقوامه القدرة والاستطاعة تعتمد على الرزق والاقتصاد والصحة والعلم.

ولذا فإن أي تنمية لا تأخذ بالاعتبار التنمية العلمية والصحية والاقتصادية من أجل الإنسان، وبالإنسان ولغاية رقي الإنسان، هي تنمية لا تتماشى مع توجهات الدين الإسلامي الحنيف. ومن هنا جاء الإسلام ليجمع التوازن والانسجام بين الروح والمادة (بين العبادات والمعاملات) لينظم موضوع التنمية البشرية والعلاقة مع الإنسان خليفة الله في الأرض، بهدف إسعاد المجتمع واستمرار تقدمه وتطوره من خلال نصوص صريحة وقواعد واضحة متعددة.

لما تقدم سوف نحاول من خلال هذا البحث الوقوف على طبيعة ممارسات إدارة الموارد البشرية كما تناولها الفكر الاسلامي .

ملخص البحث:

لقد خلق الله عز وجل الإنسان وكرّمه على باقي مخلوقاته ومنحة إمكانيات عقلية وجسدية تمكنه من عبادته وإعمار الأرض , و أكد الفكر الإداري الإسلامي على دور الفرد وأدائه وحثّ على العمل المتقن الهادف لتحقيق سعادة الفرد والجماعة من خلال تعرضه للعديد من موضوعات الموارد البشرية في مجالات مختلفة منها الإختيار والتعيين ، الأجور والحوافز ، التدريب وتنمية القدرات ، الترقية ، العلاقات الانسانية وغيرها , لذلك تهدف الورقة البحثية الى تسليط الضوء على مدى إهتمام الفكر الإسلامي في قضايا الإستثمار في الموارد البشرية والتركيز عليها من حيث حسن إختيار العنصر البشري والإهتمام به وحسن إعدادة وتكليفه بأعمال تتناسب مع قدراته وإمكانياته .

كلمات مفتاحية: الرقابة الذاتية - الإختيار والتعيين - التدريب - الترقيات , - الإتصال - الأجور والمكافآت

مقدمة البحث:

اهتم الفكر الاسلامي بالعنصر البشري اهتماماً بالغاً، فتجاوزت النظرة اليه كل العناصر الاخرى، فلا اهمية لرأس المال او الآلات او المواد وغيرها ما لم يكن الانسان محركها ومستثمرها ومديرها ؛ يقول تعالى (وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً) (الاسراء : 70) , فقد خلق الله عز وجل الانسان وكرمه على باقي مخلوقاته ومنحة امكانيات عقلية وجسدية تمكنه من عبادته واعمار الارض , وقد اهتم الدين الاسلامي الحنيف بضرورة تحفيز الانسان وتقوية دافعيته للعمل والجد حيث قال تعالى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ , وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (الزلزلة:7-8) .

لقد أكد الفكر الإداري الإسلامي على دور الفرد وأدائه وحثّ على العمل المتقن الهادف لتحقيق سعادة الفرد والجماعة من خلال تعرضه للعديد من موضوعات الموارد البشرية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مجالات الاختيار والتعيين ، مجالات الاجور والحوافز ، مجالات التدريب وتنمية القدرات ، مجالات الترقية ، مجالات العلاقات الانسانية .(المغربي وآخرين ,2018)

ونحاول من خلال هذا البحث الوقوف على طبيعة ممارسات إدارة الموارد البشرية كما تناولها الفكر الاسلامي .

منهج البحث:

المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج التاريخي الذي يتتبع الظاهرة في أصل نشأتها منذ أن وجدت الشريعة الإسلامية، ومنهج البحث المكتبي لرصد خصائص مشكلة البحث وملاحظتها والوقوف على مختلف جوانبها بالوصف والتحليل كما ورد في الدراسات والمؤلفات المتعلقة بموضوع البحث من منظور الفكر الإسلامي.

مشكلة البحث:

لقد تمثلت مشكلة هذا البحث في تحديد المبادئ التي جاء بها الفكر الإسلامي فيما يتعلق بممارسات إدارة الموارد البشرية .

أسئلة البحث:

1. كيف تناول الفكر الاسلامي القضايا المتعلقة بالموارد البشرية ؟
2. ما أهم المبادئ التي جاء بها الفكر الاسلامي فيما يتعلق بممارسات إدارة الموارد البشرية ؟

المبادئ العامة التي جاء بها الفكر الاسلامي فيما يتعلق بالموارد البشرية

يضم الفكر الإسلامي قواعد ثابتة وهي تلك المتعلقة بالعقيدة و العبادات , أمّا في ميدان العمل والمعاملات فقد جاء الفكر الإسلامي بجملة من القواعد والمبادئ المتعلقة بإدارة الموارد البشرية كما يلي :

1- الاهتمام بالفرد : (أيوب,2018)

يمثل الإنسان الركيزة الأساس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي , حيث أن الله عزّ وجلّ كرمه وفضله عن سائر المخلوقات وجعله خليفه له على الأرض .

2- الرقابة الذاتية (الجريسي, 2015)

إهتمت الشريعة الإسلامية بمفهوم الرقابة الذاتية إهتماماً كبيراً، ذلك أن علاقة الفرد بالآخرين سواء كانوا زملاء أو مرؤوسين، أو علاقته بخالقه، هي علاقة تحكمها في كثير من الأحيان السرية والخصوصية؛ فالعامل حينما يعمل لدى صاحب العمل عليه الإخلاص ومراعاة مراقبة خالقه أولاً، ثم مراعاة حق صاحب العمل والأجر الذي يحصل عليه. يقول الله سبحانه وتعالى: (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا) (النساء: 86)، ويقول في سورة النجم: (وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ) (النجم: 39-40)

3- الإختيار والتعيين : (المغربي وآخرون, 2018)

ترتبط عملية الإختيار والتعيين في الفكر الاسلامي الاداري بانتقاء الاصلح لشغل الوظيفة، واسناد الامر الى من يمكنه تقديم افضل أداء، يقول تعالى على لسان النبي يوسف عليه السلام (قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ) (يوسف : 55) ، كما يقول تعالى على لسان ابنة النبي شعيب عليه السلام (قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ) (القصص : 26) .

فالقدره والأمانة والعلم والمعرفة تعد من أسس الإختيار الجيد للموارد البشرية , وفي هذا السياق ايضا فقد حثنا النبي (صلى الله عليه وسلم) بتوخي الدقة اثناء عملية الإختيار المناسب لشغل الوظيفة حيث قال (من ولي من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله)، ومن ثم يمكننا القول ان ما استقر عليه الفكر الاداري الإسلامي كأصول ومبادئ عامة للإختيار والتعيين يتمثل فيما يلي :

(المغربي وآخرون, 2018)

- أ- إستعمال الاصلح.
- ب- إختيار الامثل فالأمثل.
- ت- وضع الفرد المناسب في المكان المناسب.
- ث- الإختبار قبل الإختيار.
- ج- الإختيار عملية جماعية.
- ح- التعيين تحت الإختبار.

4- التدريب والتأهيل

إهتم الفكر الإسلامي بتدريب العاملين وتنمية قدراتهم بهدف إتقان ما يؤدونه من أعمال ، فكان الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم بتدريب من يستعملهم في مصالح المسلمين ويزودهم بالنصائح والإرشادات ، والخلفاء من بعده كانوا يحرصون على الإجتماع بولاتهم من مختلف المناطق لتبادل الآراء في المواقف والمشكلات الإدارية التي تقابلهم ، وبحث سُبُل مواجهتها وعلاجها.(المغربي واخرون,2018).

وقد حرص الفكر الاسلامي على الزامية استمرار العنصر البشري التزود بالمعرفة والعلم والخبرات التي تمكنه من اداء مهامه بالشكل المطلوب , حيث قال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (الحكمة ضالة المؤمن , أئى وجدها فهو اولى الناس بها) , وقال عليه الصلاة والسلام (تعلموا العلم من المهد الى اللحد) , وقال جل جلاله في كتابه العزيز (وقل ربي زدني علما) (طه-114) والعلم في هذا السياق هو المعرفة الشاملة وعلم المعاملات (ايوب,2015) .

5- الترقية :

تشير الترقية الى الانتقال لمركز افضل بالنسبة للعامل مما هو عليه الآن، فهي اداة لتحفيز العاملين على العلم والتعلم واكتساب المهارات ،يقول تعالى (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (الزمر : 9) ، ويقاس مستوى كل فرد بعمله وخبرته ودرايته بالأعمال المرشح لها والواجبات الوظيفية المنوطة به ، كقوله تعالى : (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (المجادلة : 11) والترقية سنة الحياة لقوله سبحانه : (وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ) (آل عمران :140) ، والمهم في الترقية ان تكون الكفاءة والجدارة أساسها وليست الوساطة او المحسوبية او السن او غيرها من العوامل الشخصية.(المغربي واخرون,2018).

6- الاتصال

الإتصال هو النظام الذي يبعث الحيوية والحركة والنشاط في أية منظمة أو مجتمع؛ كونه يعتمد على تبادل البيانات والمعلومات ونشرها وتوزيعها على مختلف العاملين، سواء من خلال الأوامر واللوائح وحلقات العمل

والندوات أو غيرها , ويمكن القول إن موضوع الاتصال من الموضوعات المهمة في الإسلام، ويمكن أن نستدلّ على أهمية الاتصال في الإسلام من خلال آيات كثيرة في القرآن الكريم؛ منها قوله تعالى: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ) (المائدة: 99), وقوله أيضاً: (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) (النساء: 86), كما يمكن أن نستدلّ على أهمية الاتصال من السنة النبوية الشريفة؛ فعن السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: (كان كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم كلاماً فصلاً، يفهمه من يسمعه) (الجريسي, 2015).

7- الأجر والحوافز

لقد بين الدين الاسلامي دور الحوافز في زيادة اجتهاد الفرد وتحسين ادائه ونتاجيته , وهو الامر الذي يعود بالنفع على الفرد والمنظمة والمجتمع , حيث جاء في القرآن الكريم (ان الذين عملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من احسن عملا), (الكهف: 30) .

كان الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) يحدد اجور العاملين بما يتناسب وأعباء الوظيفة وحجم العمل والظروف الاجتماعية والبيئة المحيطة، ويمكن القول ان الفكر الاسلامي قد حدد بعض المبادئ والاصول العامة للأجر والحوافز ومنها : (تحديد الاجر مقدماً، السرعة في دفع الاجر المستحق، تقييم العمل أساس تحديد الاجر، تأثير الاجر بالظروف الاجتماعية، تأثير الاجر بالظروف البيئية), (المغربي واخرون, 2018)

يتضح مما سبق أن الفكر الإسلامي ينظر إلى الفرد العامل نظرة شاملة من خلال إهتمامه بكافة الأنشطة البشرية وتعزيزها وإصلاحها وتسخيرها لخدمة الناس ليستفيدوا بها في حياتهم والتزود بالتقوى , إن الإهتمام بالفرد يمثل الركيزة الأساس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي حيث أن الله عز وجلّ كرّمه على جُل مخلوقاته وجعله خليفة في الأرض , وقد أكدت بعض الدراسات السابقة أن المنظمات التي تطبق مبادئ الفكر الإسلامي في العمل تحقق نجاحاً أكبر من خلال إهتمامها بمواردها البشرية في ضوء ما تضمنته الشريعة الإسلامية من مبادئ , فقد كشفت دراسة سهيل الأحمد, (2012) التي تناولت الدراسة تنمية الموارد البشرية من منظور إسلامي , أن النظرة الإسلامية للتنمية البشرية تتجلى بإلتزامها بالضوابط الدينية والأخلاقية في علاقتها مع الإنسان ومحيطه، وتوجب ألا تتم بمعزل عنهما لتثمر النجاح والتقدم.

وأشارت دراسة عريقات وآخرون (2010) التي هدفت الدراسة إلى بيان منزلة الموارد البشرية وقيمتها من منظور إسلامي , حيث إعتمدت الدراسة على المنهج العلمي التجريبي في التوصل الى مرتكزات إدارة الموارد البشرية من منظور إسلامي , بإعتبار العامل هو إنسان خلقه الله في أحسن تقويم وكرمه , وأوجب له حقوق وفرض عليه واجبات, وقد تبين لفريق البحث بأن الكثير من المنظمات الدولية قد إستخدمت الكثير من مبادئ العمل وشروطه من الفكر الإسلامي, وإعتمدت الدراسة أيضاً على إفتراضات قائمة على متغيرات مستقلة مثل الثقافة التنموية حسب الشريعة الإسلامية , العدالة في التعامل , الإحترام , حيث طبقت الدراسة على ثلاثة شركات أردنية تعمل في مجال السياحة , وبيّنت نتائجها أن الشركات محل الدراسة تطبق المنهج الإسلامي في إدارة مواردها البشرية وتعاملها مع عملائها مما شكل أحد أهم أسباب نجاحها.

أمّا دراسة مسيخ أيوب (2015) التي تناولت إدارة الموارد البشرية في الفكر الإسلامي , بيّنت أن الفكر الإسلامي أضاف بعداً جديداً للموارد البشرية يركز على العدل وتكافؤ الفرص وإختيار العامل والإهتمام به وتدريبه وتحفيزه بما يحقق أهدافه وأهداف المؤسسة على حد سواء.

النتائج

1. يتضح أن الفكر الإسلامي ينظر إلى الفرد العامل نظرة شاملة من خلال إهتمامه بكافة الأنشطة البشرية وتعزيزها وإصلاحها وتسخيرها لخدمة الناس ليستفيدوا بها في حياتهم والتزود بالتقوى , إن الإهتمام بالفرد يمثل الركيزة الأساس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي حيث أن الله عز وجلّ كرمه على جُل مخلوقاته وجعله خليفة في الأرض.
2. تشترط الشريعة الإسلامية في من يتولى الوظيفة أن يكون صالحاً لها .
3. أن الشريعة الإسلامية سبقت غيرها من القوانين الوضعية في تحديد المبادئ المتعلقة بعمل الموارد البشرية , كالرقابة الذاتية والتدريب والاختيار والتعيين والاجور وغيرها .

التوصيات

- 1- إعتقاد أسس التشريع الإسلامي ومعاييرها في كافة الأنشطة المتعلقة بالموارد البشرية في كافة المؤسسات وذلك لدقتها وشمولها، وقدرتها على إستيعاب الصورة الجديدة والمستحدثة.
- 2- نشر الوعي والثقافة الإدارية المستندة إلى الأسس الإسلامية بين جميع فئات المجتمع، فيه ضمانة أكيدة لرفع سوية العمل الإداري وتحصينة ضد مظاهر الفساد الإداري المختلفة.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الجريس ، خالد عبد الرحم (2015) "الموارد البشرية من منظور اسلامي " شبكة الالوكة الثقافية [/https://www.alukah.net](https://www.alukah.net)
- المغربي عبد الحميد ، والعنقري عبد العزيز (2018) " ادارة الموارد البشرية في الفكر الاسلامي ، شبكة المرجع الالكتروني للمعلوماتية <http://almerja.com/index.php> 2019 ، تاريخ الزيارة " 2019/12/19 , الصفحات 56 - 60.
- سهيل الأحمد،(2012) تنمية الموارد البشرية من منظور إسلامي , مجلة جامعة الاقصى , المجلد16, العدد 1, غزة
- عريقات وآخرون (2010) منزلة الموارد البشرية في الفكر الاسلامي , المؤتمر العلمي السابع لكلية العلوم الإدارية والمالية , جامعة فلادلفيا , 23-25 تشرين الثاني 2010, عمان.

أقوال العلماء في رواية الحديث بالمعنى بين التأييد والاعتراض

الدكتور السيد محمد حيدر السيد عبد الرحمن آل يحيى

muhay@usim.edu.my

الدكتور عدنان محمد عبد الله شلش

dradnanshalash@usim.edu.my

كلية دراسات القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

ملخص

قد يتساهل بعض الناس بإيراد الحديث النبوي مكتفياً بتعبير معناه بلفظ عربي آخر مع الجهل عما يحيل المعنى ويغيره، ويتخوف الآخر ذلك في المقابل فيراعي بشدة لفظ الحديث الوارد بالضبط وإلا فيعبره بترجمة معناه بلغة أخرى، ورغم كون رواية الحديث بالمعنى معلوماً برخصته إن لم تتسن بلفظه مع العلم بما يحيل المعنى وأنه رأي الجمهور من هذه الأمة، ورد في الواقع خلاف بين العلماء وتعددت آراؤهم فيها بين مؤيد ومعارض، ولكل حجته في تأييد رأيه وإثبات مذهبه. هذا البحث يهدف إلى تحقيق اختلاف أقوال العلماء في رواية الحديث بالمعنى وإيضاح حججهم ووجهات نظرهم فيها. ويتبع البحث في طرح مقترحه المنهج الاستقرائي التحليلي بتتبع نصوص العلماء في هذا المجال بذكر أقوالهم وأدلتهم وتقرير ما هو الراجح منها بالتدليل. ويتوصل البحث في نتيجته إلى إثبات رجحان رأي الجمهور الذي هو جواز رواية الحديث بالمعنى بشروط معينة فيما لم تتعد بلفظه كالأذان ونحوه.

كلمات المفتاح: رواية، الحديث، بالمعنى، اختلاف، أقوال.

مقدمة

الحمد لله الفتاح العليم، الهادي إلى صراط مستقيم، فهو سبحانه صاحب كل فضل وولي كل نعيم، قال تعالى: [وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا] والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، صاحب المقام

المحمود والشفاعة العظمى يوم الدين، ورضي الله تعالى عن الصحابة والتابعين، ومن والاهم بالسير على نهجهم القويم إلى يوم الدين.

وبعد، فإن الرواية هي أداء الحديث وتبليغه مسنداً إلى النبي ρ بصيغة من صيغ الأداء، وهي نوعان:

- ✓ رواية باللفظ الذي سمعه الراوي دون تغيير أو تبديل، أو تقديم أو تأخير، أو زيادة أو نقص.
- ✓ ورواية بالمعنى الذي اشتمل عليه اللفظ، بدون التقيد بألفاظ الحديث المسموعة.

وقد حث النبي ρ أمته على أن ينقلوا عنه سنته ويُعْنَوْا بها ويبلغوها كما سمعوا منه فقال: «نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع»⁽¹⁾.

ولا شك أن أداء لفظ الحديث كما سمع هو الأولى والأجدر الذي يتحقق به دعاء النبي ρ لسامعه إلا أن المعنى هو المقصود الأول من الأحاديث واللفظ وسيلة، فإذا روى الراوي الحديث وأصاب المعنى قبل منه ذلك.

والأصل في الرواية أن تكون باللفظ المسموع منه ρ ، فإذا نسي الراوي اللفظ جازت الرواية بالمعنى على سبيل التخفيف والرخصة بضوابط معينة وغاب اللفظ عن الذهن أو لم يتأكد منه، لا على أنها أصل يتبع ويلتزم في الرواية.

وقد اتخذ المشكِّكون هذا الأمر مدخلاً للطعن في السنة والتشكيك فيها، حيث زعموا أن جميع الأحاديث قد رواها الرواة بالمعنى لا بالألفاظ المسموعة منه ρ ، وأن ذلك كان شأن الرواة في كل طبقة، حيث يسمعون الأحاديث بألفاظ ثم يروونها بألفاظ أخرى، وهكذا حتى انطمست معالم الألفاظ النبوية وتغيرت معانيها، مما أدخل الضرر الكبير على الدين، وأوجب إسقاط الثقة بهذه الأحاديث والتي تصرف الرواة في ألفاظها، حتى غدت لا تمتُّ إلى الألفاظ النبوية بصلة.

وبذلك جعلوا رواية الأحاديث بالمعنى هو الأصل والقاعدة، ومجيئها على اللفظ المسموع أمراً شاذاً نادراً، وأنحوا باللوم والتشنيع على الذين اعتقدوا أن أحاديث الرسول التي يقرؤونها في الكتب، أو يسمعونها ممن يتحدثون بها

(1) أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، د.ت، في سننه كتاب العلم باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج.5، ص.34، الرقم: 2657. وقال هذا حديث حسن صحيح.

جاءت صحيحة المبني محكمة التأليف، وأن ألفاظها قد وصلت إلى الرواة مصونة كما نطق بها النبي ﷺ بلا تحريف ولا تبديل، وأن الصحابة ؓ ومن جاء بعدهم ممن حملوا عنهم إلى زمن التدوين قد نقلوا هذه الأحاديث بنصها كما سمعوها، وأدوها على وجهها كما تلقوها، فلم ينلها تغير ولا اعتراضها تبديل، وأن الرواة للأحاديث كانوا صنفاً خاصاً في جودة الحفظ وكمال الضبط وسلامة الذاكرة.

والقارئ لهذا الكلام إذا لم يكن من أهل العلم والمعرفة بالحديث النبوي، يخيل إليه أن السنة لم يأت فيها حديث مروى بلفظه، وأنه قد دخلها الكثير من التحريف والتغيير، مع أنه لا خلاف بين أهل العلم في أن رواية الحديث بلفظه المسموع منه ؓ هو الأصل الذي ينبغي لكل راوٍ وناقل أن يلتزمه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، بل قد أوجبه بعضهم ومنعوا الرواية بالمعنى مطلقاً، وألزموا أنفسهم وغيرهم بأداء اللفظ كما سُمع. والذين أجازوا الرواية بالمعنى إنما أجازوها على أنها رخصة تقدر بقدرها، إذا لم تتيسر باللفظ أو لم يتأكد منه، لا على أنها قاعدة تتبع وتلتزم في الرواية.

المبحث الأول: صور الرواية بالمعنى

اختلفت ألفاظ الصحابة في رواية الحديث عن رسول الله ﷺ، فمنهم من يرويه تاماً ومنهم من يأتي بالمعنى ومنهم من يورده مختصراً، وقد ورد في المسألة حديث مرفوع رواه ابن منده في معرفة الصحابة والطبراني في الكبيرة من حديث عبد الله بن سليمان بن أكثم الليثي قال: "قلت يا رسول الله، إني إذا سمعت منك الحديث لا أستطيع أن أرويه كما أسمع منك، يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال: « إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتكم المعنى فلا بأس » فذكرت ذلك للحسن فقال: "لولا هذا ما حدثنا" (2). (3)

(2) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، د.ت، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ص 199. والهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، 1412هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ج 1، ص 186.

(3) القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص 222.

وقد روي عن عمران بن مسلم أنه قال: "قال رجال للحسن: يا أبا سعيد إنما تُحدث بالحديث أنت أحسن له سياقاً وأجود تحبيراً وأفصح به لساناً منه إذا حدثنا به، فقال: إذا أصيب المعنى فلا بأس بذلك".⁽⁴⁾

وقد اتفق العلماء على أنه ينبغي لطالب الحديث أن يكون عارفاً بالعربية. فعن الأصمعي أنه قال: "إن أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ρ : « من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار »، لأنه ρ لم يكن يلحن، فمهما رويت عنه ولحنت فيه كذبت عليه". وقال حماد بن سلمة τ : "مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة لا شعير فيها".⁽⁵⁾

فلرواية الحديث النبوي بالمعنى صور ثلاث:

أحدها: أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجُلوس بالقيعود، وهذا جائز بلا خلاف.

ثانيها: أن يظن دلالة البديل على مثل ما دل عليه المبدل منه من غير أن يقطع بذلك، وهذا لا خلاف في عدم جواز التبديل فيه.

ثالثها: أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على المعنى الذي فهمه دون أن تكون الألفاظ مترادفة، فهذا موضع الخلاف.

المبحث الثاني: شبهة المستشرقين حول الرواية بالمعنى والرد عليها

أثار المستشرقون مزاعم وأوهاماً حول الحديث من وراء الرواية بالمعنى زاعمين أنه "إذا جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ρ بلفظ آخر ونفس المعنى فذلك يقتضي سقوط الكلام الأول، لأن التعبير بالمعنى لا ينفك عن تفاوت، فإن توالى المتفاوتات كان التفاوت الأخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بين الكلام الأخير وبين الأول نوع مناسبة".

(4) أبو رية، محمود، د.ت، أضواء على السنة المحمدية، مكتبة يعسوب، القاهرة، ط5، ج1، ص136.

(5) عتر، نور الدين، 1418هـ، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر دمشق، ط3، ص2231.

وهذا الطعن يعتمد أصحابه على إثارة الوسواس في النفوس بطريق المغالطة والتغافل العنيد عن الشروط التي أحاطها العلماء حول صحة الحديث والرواية بالمعنى، وهي شروط تجعل الناظر في تصرف المحدثين يطمئن إلى أن النقل بالمعنى لم يفوت جوهر الحديث، وإنما وضع مفردات موضع مفردات أخرى في نفس المعنى.⁽⁶⁾

ونوجز بيان ذلك من وجهين:

1- إن الرواية بالمعنى لم تجز إلا لعالم باللغة لا يحيل المعاني عن وجهها، وهذا بالنسبة للصحابة متوفر، فهم أرباب الفصاحة والبلاغة مع ما أوتوا من قوة الحفظ، ثم من جاء بعدهم يعرض على الاختبار، ولم يقبل العلماء إلا من توفر فيه هذا الشرط.

2- هب أن الراوي بالمعنى قد أخطأ الفهم وروى الحديث على الخطأ، أفيذهب الخطأ على العلماء؟ هذا ما لا يمكن، فإنهم يشترطون في الحديث الصحيح والحسن انتفاء الشذوذ والعلة منه، أي أن حديث الثقة لا يقبل حتى يعرض على روايات الثقات، ويتبين أنه موافق لها سالم من القوادح الخفية. وبذلك يجنب ما قد يطرأ على الحديث نتيجة تناقله بين رجال السند، ولا يبقى لتوهم إخلال الراوي بالحديث شيء.⁽⁷⁾

المبحث الثالث: أقوال العلماء في رواية الحديث بالمعنى وحججهم

أطال بعض من ألفت في علوم الحديث وأصول الفقه في بيان ما قيل في رواية الحديث بالمعنى، حيث ذكروا أن العلماء اختلفوا إلى فرقين، وقد نقل الشيخ طاهر الجزائري بعضاً من أقوالهم حيث قال:

القول الأول ذهبوا إلى أنه لا تجوز الرواية بالمعنى مطلقاً، وقد ورد ذلك عن كثير من المحدثين والفقهاء وأهل الأصول، وهو مذهب الظاهرية وجماعة من التابعين كابن سيرين، وبه قال أبو إسحاق الإسفراييني، قال القرطبي: وهو الصحيح من مذهب مالك. هذا وقد شدد بعض المانعين من الرواية بالمعنى أعظم تشديد حتى لم يميزوا أن يبدل حرف بآخر وإن كان معناهما واحداً، ولا أن تقدم كلمة على أخرى وإن كان المعنى لا يختلف ونحو ذلك،

(6) المصدر السابق، ص 229-230.

(7) المصدر السابق، ص 230.

لما في تبديل اللفظ المروي من خوف الدخول في الوعيد حيث نسب إلى النبي ρ لفظا ما لم يقل، ولأن النبي ρ أوتي جوامع الكلم، أما غيره فمهما بلغ من الفصاحة والبلاغة فلا يبلغ درجته ρ، وقد أثر عن شعبة أنه سمع من إسماعيل بن عليّة حديث النهي عن أن يتزعفر الرجل، فرواه بالمعنى بلفظ « نهى عن التزعفر »⁽⁸⁾ فأنكر إسماعيل ذلك عليه لدلالة روايته على العموم مع أن الرواية في الأصل تدل على اختصاص النهي بالرجال، وكذلك لأن الرسول ρ قد رد على من علمه ما يقول إذا أخذ مضجعه، إذ قال: ورسولك الذي أرسلت، فقال عليه الصلاة والسلام: « لا، ونبيك الذي أرسلت »⁽⁹⁾ وقال رسول الله ρ أيضا: « نضر الله امرأ سمع منا حديثا فآداه كما سمعه »⁽¹⁰⁾ واحتج أصحاب هذا القول أيضا بوجوه منها:

(1) قوله ρ: « نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب

حامل فقه إلى من هو أفقه منه »⁽¹¹⁾ فأداؤه كما سمع هو أداء اللفظ المسموع، ونقل الفقه إلى من هو أفقه منه معناه أن الأفقه قد يتفطن لفوائد اللفظ بخلاف الفقيه.

(2) أن المتأخر ربما يستخرج من فوائد لفظ الحديث ما لم يسبقه المتقدم إليه، فالسامع لا يجب أن يتنبه لفوائد اللفظ في الحال، وإن كان فقيها ذكيا، فجاز أن يتوهم في اللفظ المبدل أنه مساوٍ للمبدل منه، وبينهما تفاوت.

(3) أنه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ρ بلفظ من عنده، لجاز للراوي الثاني عن الأول تبديل

لفظ الأصل بل هو أولى، ولو جاز ذلك لجاز للثالث عن الثاني، وللرابع عن الثالث وهكذا، وذلك يستلزم سقوط الكلام بجملة، فتنتفي المناسبة بين كلام النبي ρ وكلام الراوي الأخير.⁽¹²⁾

القول الثاني وهو قول الجمهور، ذهبوا إلى جواز الرواية بالمعنى لمن يكون عارفاً بالعربية عالماً بألفاظها ومدلولات تلك الألفاظ وخبيرا بما يحيل معانيها، ويكون جازما بأنه أدى معنى اللفظ الذي بلغه، وهؤلاء الذين أجازوا منهم

(8) أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، د.ت، في سننه، كتاب الأدب باب ما جاء في كراهية التزعفر والحلوق للرجال، ج5. ص121، الرقم: 2815. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(9) أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، 1421هـ، في سننه الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر البراء بن عازب في ذلك، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ج9. ص283، الرقم: 10541.

(10) ينظر: الجزائري، طاهر الدمشقي، 1338هـ، توجيه النظر إلى أصول الأثر، المطبعة الجمالية، مصر، ص305.

(11) أخرجه أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، 1415هـ، مسند الإمام أبي حنيفة، تحقيق: نظر محمد الفارياي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط1، ص252، الرقم: 330.

(12) ينظر: الجزائري، طاهر الدمشقي، 1338هـ، توجيه النظر إلى أصول الأثر، المطبعة الجمالية، مصر، ص304.

من شرط أن يأتي بلفظ مرادف كالجلوس مكان القعود، ومنهم من شرط أن لا يكون الحديث مما تعبدنا بلفظه كالأذان ونحوه، ومنهم من شرط أن يكون ما جاء به مساويا للأصل في الجلاء والخفاء، ومنهم من شرط أن لا يكون الحديث من قبل المتشابه كأحاديث الصفات، وقد حكى الإجماع على هذا، ومنهم من شرط أن لا يكون الحديث من جوامع كلمه ρ ، فإنها مختصرة وذات دلالات واسعة. <https://www.gsb.stanford.edu/insights/10-tips-giving-effective-virtualpresentation>

وجوزها بترجمتها إلى لغة أخرى الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد والحسن وأكثر الفقهاء وبعض المحدثين، بشرط ألا تكون الترجمة قاصرة عن الأصل في إفادة المعنى، وألا يكون فيها زيادة ولا نقصان، وأن تكون مساوية للأصل في الجلاء والخفاء. واتفقوا على منع الذي يجهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، وإنما الخلاف في العالم الذي يفرق بين المحتمل وغيره والظاهر والأظهر والعام والأعم. واستدل أصحاب هذا القول أيضا بأدلة منها:

- (1) إذن رسول الله ρ لأصحابه ψ بالتحدث عنه بالمعنى، لما روي عن ابن مسعود τ أن رجلا سأل النبي ρ وقال له: يا رسول الله إنك لتحدثنا بحديث لا نقدر على أن نسوقه كما نسمعه، فقال النبي ρ : « إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث »⁽¹³⁾.
- (2) أن النبي ρ كان يبعث بالرسول إلى الملوك والحكام، ولم يكن يلزمهم بلفظ معين، بل كان الرسول منهم يبلغ أوامره ρ ونواهيه بلغته هو دون لفظ النبي ρ .
- (3) أن الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد بألفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض.
- (4) أن الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرروه بل أهملوه إلى وقت الحاجة بعد مدة متباعدة، مما يدل على أنهم لم ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى.
- (5) أنه يجوز شرح الشرع للعجمي بلسانه، وهو إبدال العربية بالعجمية، فبالعربية أولى.
- (6) كان بعض الصحابة ψ أمثال ابن مسعود وأنس بن مالك وغيرهم كان إذا حدث أتبعه بقوله: أو كما قال، أو نحوه وما أشبه ذلك من الألفاظ، ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعا.

(13) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، د.ت، الكفاية في علم الرواية، ص200.

(7) إن الأداء كما سمع في الحديث الوارد ليس مقصوداً على نقل اللفظ، بل النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع، فإنه أدى المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه، نظيره أن الشاهد والمترجم إذا أدى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال إنه أدى كما سمع، وإن كان الأداء بلفظ آخر، ولو سلم أن الأداء كما سمع مقصور على نقل اللفظ فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز، غايته أن أداء الناقل باللفظ أفضل، ولا نزاع في الأفضلية.

القول الثالث: أن جواز الرواية بالمعنى إنما كان في عصور الرواية قبل تدوين الحديث، أما بعد تدوين الحديث في المصنفات والكتب فقد وجب اتباع اللفظ لزوال الحاجة إلى قبول الرواية على المعنى، وقد استقر القول في العصور الأخيرة على منع الرواية بالمعنى عملاً. فلا يسوغ لأحد الآن رواية الحديث بالمعنى إلا على سبيل التذكير بمعانيه في المجالس للوعظ ونحوه، فأما إيراده على سبيل الاحتجاج أو الرواية في المؤلفات فلا يجوز إلا باللفظ.

القول الرابع: إن جواز الرواية بالمعنى خاص للصحابة فقط دون غيرهم، وذلك لسلامة لسانهم من العجمي، وكذا لو جاز لكل أحد فإن كل واحد يتي بلفظ آخر ويجعل الحرف مكان الحرف فيما يراه هو، فتكون النتيجة الخروج من الأحاديث عن المعنى المراد منها، والصحابة قد توفر فيهم الفصاحة والبلاغة إذ أن لغتهم سليمة ولسانهم لم يتأثر بالعجمي، وأنهم قد شاهدوا الوقائع وعاشوها وسمعوا الحديث من النبي ρ مشافهة، وكذلك شاهدوا فعله ρ فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى واستيفاء المقصد، وليس من أخبر كمن عاين. وبهذا قال أبو بكر ابن العربي في كتابه "أحكام القرآن". (14)

وقال بعض العلماء: لا تجوز الرواية بالمعنى إلا للصحابة والتابعين فقط.

القول الخامس: أن المنع من جواز رواية الحديث بالمعنى مقيد بالحديث المرفوع فقط، أما ما سواه من الأحاديث الأخرى فيجوز روايتها بالمعنى.

(14) ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الإشبيلي المالكي، 1424هـ، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، ج1. ص36.

القول السادس: تجوز الرواية بالمعنى فيما يراد منه معناه الظاهر دون المعنى الغامض، لأن المعنى الغامض يستغلق على الناس، ولا يستطيع فهمه إلا المتبحرون في العلم، أما المعنى الظاهر فيستطيع أغلب الناس التوصل إليه، وبه قال الخطيب. (15)

المبحث الرابع: تحديد القول الراجح من هذه الأقوال

بعد هذا العرض لأقوال العلماء وأدلتهم عليها يتجلى واضحا أن أرجح هذه الأقوال هو القول الثاني من هذه الأقوال، وذلك لقوة الأدلة وهو الظاهر، ويشهد له أحوال السلف من الصحابة والتابعين ومن والاهم، حيث كانوا ينقلون المعنى الواحد بألفاظ مختلفة وهو الشاهد من الأحاديث المروية في الصحاح والمسانيد والسنن وغيرها، وهو قول جمهور العلماء، ولكن هذا الجواز كما أشرت مقيد بشروط:

أولاً: أن يكون الراوي عالماً بالمعنى خبيراً بما يحيل المعنى، أى يكون واعياً وعياً تاماً للمعنى الحديث وما يتضمنه من أحكام، ويتحقق ذلك بفقهِه الراوي وإلمامه بقواعد اللغة العربية.

ثانياً: أن تكون الرواية بالمعنى مساوية لرواية الأصل في الجلاء والخفاء، لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وتارة بالمتشابه، ويتحقق ذلك بكون الراوي بالمعنى عالماً بالمقاصد المستهدفة من كل معنى، حتى لا يخلط بين المعنى الأصلي والمعنى الشرعي للكلمة إن كان لها معنيان.

ثالثاً: أن يقول الراوي بالمعنى عقبه: "أو كما قال رسول الله ﷺ" أو "نحوه" أو "شبهه" وخلافه، كما كان يفعل أنس بن مالك وابن مسعود وغيرهما. ١٧

رابعاً: أن تكون الضرورة داعية إليها، بأن يكون الراوي ناسياً للفظ الحديث حافظاً لمعناه، فيلزمه التبليغ حينئذ خشية ما قد يترتب عليه من كتمانها للعلم.

خامساً: أن يجزم الراوي حين روايته بالمعنى أنه أدى بالضبط تمام المعنى من غير زيادة ولا نقصان.

(15) ينظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، د.ت، الكفاية في علم الرواية، ص 198.

سادسا: أن لا تكون الأحاديث المروية بالمعنى متعلقة بالعقائد، ولا الأحاديث المتعبد بألفاظها مثل أحاديث الأذان والإقامة والتشهد والأدعية والأذكار، ولا من أحاديث جوامع الكلم وكذا لمصنفات. نص على ذلك ابن الصلاح والنووي وغيرهما.

تلك هي الشروط التي اشترطها جمهور العلماء وجعلوها مسوغا لرواية الحديث بالمعنى، فإن لم تتوافر جميعها أو بعضها لم يبق للرواية بالمعنى وجه.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الفضائل والصلوات والسلام على سيد السادات، حبيبنا محمد المبعوث للعالمين بأعظم المعجزات، وعلى آله وصحبه الغر الميامين ذوي الكرامات، ومن تبعهم بإحسان إلى آخر الساعات. فبعد هذه الدراسة السريعة لهذا الموضوع وعرض مسائله ولمّ شتاته وجمع أطرافه نقول: إن الأصل أن يبلغ الحديث كما سمعه الراوي وقد تحمله بلفظه ومعناه، فإن استغلق عليه اللفظ وذكر معناه وأمن الخطأ والزلل بمعرفته ما يحيل اللفظ عن معناه مما لا يحيله، واحترز بالفهم لا بد له من أن يبلغه إن احتيج إليه. وقد أوجب الإمام الماوردي أداءه بمعناه - إذا نسي اللفظ - لأن عدم أدائه بمعناه قد يكون كتما للأحكام، ثم قال: فإن لم ينس لفظ الحديث لم يجز له أن يورده بغيره، لأن في كلامه p من الفصاحة ما ليس في غيره.

والخلاصة أن جميع العلماء اتفقوا على عدم جواز رواية الحديث بالمعنى للجاهل بما يحيل معاني المروي من اللفظ، وأما العالم بما يحيل اللفظ عن معناه مما لا يحيله فقد أجاز الجمهور له الرواية بالمعنى بالشروط السابق ذكرها، ومنع ذلك آخرون، والراجح ما قال به الجمهور. والله أعلى وأعلم.

المصادر والمراجع

1. ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الإشيلي المالكي، 1424هـ، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3.

2. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، 1415هـ، مسند الإمام أبي حنيفة، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط1.
3. أبو رية، محمود، د.ت، أضواء على السنة المحمدية، مكتبة يعسوب، القاهرة، ط5.
4. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، د.ت، في سننه، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
5. الجزائري، طاهر الدمشقي، 1338هـ، توجيه النظر إلى أصول الأثر، المطبعة الجمالية، مصر.
6. الجزائري، طاهر الدمشقي، 1338هـ، توجيه النظر إلى أصول الأثر، المطبعة الجمالية، مصر.
7. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، د.ت، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
8. عتر، نور الدين، 1418هـ، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر دمشق، ط3.
9. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
10. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، 1421هـ، في سننه الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
11. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، 1412هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت.

آفة العنصرية- المسببات والحلول

دراسة تحليلية في ضوء السنة النبوية

د. سامر ناجح عبد الله سمارة

كلية القرآن والسنة- جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

samernajeh@usim.edu.my

أسامة بلال مهنا

كلية القرآن والسنة - جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

osama.mhanna25@gmail.com

ملخص البحث:

تعدُّ ظاهرة العنصرية من أعمد المشاكل الاجتماعية التي ما زالت تُورِّق أفكار البشرية منذ قديم الأزل وحتى يومنا هذا، وقد تركت جروحًا عميقة في تاريخ الشعوب والقوميات، وأصبحت تُستغلُّ في إثارة الحروب والتزاعات فيما بينها بما يُهدد السِّلْم المجتمعي والأمن الإنساني. وقد كان مبعث النَّبي محمد صلى الله عليه وسلَّم نقطة فارقة في التاريخ البشري، حيث أرسى قواعد التَّعايش والاندماج بين مختلف الشُّعوب والأعراق، وكان من ذلك ما عرف بالوثيقة المدنية آنذاك.

وفي ظلِّ الصِّراع الدائر في العالم عمومًا، ومنطقة الشرق الأوسط خصوصًا، يبرز السؤال الكبير: هل ما زالت السُّنَّة النَّبوية قادرة على إيجاد القواعد المناسبة لإرساء السِّلْم المجتمعي بين القوميات والأعراق المختلفة لتتعايش من جديد، وهل يمكنها أيضًا القضاء كليًّا على ظاهرة العنصرية وتحفيز منابعتها؟ وما هي الوسائل والطرق التي اتبعتها السنة للتغلب على هذه الظاهرة المقيتة؟ لذلك جاء هذا البحث ليجيب على هذه الأسئلة من خلال اتباع المنهج الاستقرائي والوصفي لجمع الأدلة اللازمة، وتحليلها، ومحاولة استخلاص نتائج واقعية قابلة للتطبيق، والتي منها استحالة استئصال شأفة ظاهرة العنصرية بصورة كاملة؛ بل العمل على التقليل منها لأدنى الحدود،

وذلك بتكثيف الجرعات التربوية في المحاضن التعليمية خصوصاً للأجيال الناشئة، وسنّ القوانين التي تعاقب مثيري هذه الظاهرة، كذلك محاولة تصحيح كثير من المفاهيم المغلوطة التي يستقيها البعض من النصوص الشرعية، سواء بإقامة دورات وورشات عمل، وتفعيل دور الدعاة وأساتذة المدارس والجامعات في المجتمع.

كلمات مفتاحية: عنصرية، سلم مجتمعي، شعوب وأعراق، موثيق، قوانين

مقدمة البحث:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد النبيين محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد
لقد من الله تبارك وتعالى على عباد القرآن والسنة، ليعلم العباد بأن الناس سواسية في كل شيء، وأنه لا تفاضل فيما بينهم إلا بالتقوى، وجعل ذلك مقياساً تفاضلياً، يتفاضل به العبد عن الآخر بعيداً عن عبية الجاهلية التي تفرق بين الأحساب والانساب وغيرها.

وعليه فقد اعتنت السنة النبوية في مكافحة العنصرية وإبطالها بأحاديث نبوية كثيرة وصحيحة، تسعى من خلالها إلى فض العنصرية بكافة أشكالها وألوانها، وإيجاد الحلول السامية التي تسعى لإقامة مجتمع إسلامي نبيل قائم على المساواة وعدم التفرقة، وعدم التفاضل بنسب أو حسب أو قبيلة، وعليه فقد أرآى الباحثان بتقديم هذه الورقة الموسومة ب آفة العنصرية المسببات والحلول دراسة نبوية تحليل، لتليط الضوء على اهتمام السنة النبوية في فض العنصرية ومحاربتها، وعليه فقد تم استقراء الأحاديث النبوية التي أشارت إلى نبد الأسباب. مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة على:

1. ما هو موقف السنة النبوية من العنصرية؟
2. ما هي أسباب العنصرية في ضوء الحديث النبوي؟
3. ما هي الحلول التي تقدمها السنة النبوية في مكافحة العنصرية؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذا الموضوع كونه يسلط الضوء على الواقع المرير الذي تحياه الامة الإسلامية في التفاضل بين الاحساب والانساب، وما على شاكلتها، جاءت هذه الدراسة لتقدم نموذجًا تحليليًا للباحثين في هذا الإطار، ولتقدم حلولًا واقعية لمكافحة العنصرية بمختلف الطرق والأساليب النبوية.

المنهج العلمي:

سلك الباحثان كل من المنهج الاستقرائي والوصفي، والاستنباطي، أما عن المنهج الاستقرائي باستقراء الاحاديث الواردة في مكافحة العنصرية وآفاتهما، وأما المنهج الوصفي في مناقشة ما ذكره شراح الحديث حول الأحاديث وبيان معانيه، واستنباط الحلول الناجعة لسد أبواب العنصرية.

1. عزو الآيات القرآنية إلى سورها.

2. عزو الاحاديث إلى مصادرها من كتب السنة.

3. تحليل مفردات الحديث، وتوظيفها في فهم الواقع الذي يحياها الناس في حياتهم.

4. استنباط الحلول الناجعة للحد من استثناء العنصرية من مواقف نبوية ودعوية.

أما عن الخطة البحث:

قدم الباحثان تعريفًا عامًا بالعنصرية وما يقابلها من ألفاظ ذات صلة من كتب اللغة والاصطلاح.

وأما المبحث الثاني: أسباب العنصرية من منظور نبوي.

وأما المبحث الثالث: قدم فيها الباحثان جملة من الحلول للحد من استثناء العنصرية.

المبحث الأول: مفهوم العنصرية

أولاً: العنصرية لغة.

العنصرية مأخوذة من العنصر، وهو في اللغة أصل الحسب¹، قال الأصمعي: عُنصر الرجل: أصله²، كذلك يطلق العنصر على الجنس والسلالة³.

ثانياً: العنصرية في الاصطلاح

¹ العين (377/2).

² تهذيب اللغة (213/3).

³ معجم اللغة العربية المعاصرة (1365/2).

تعددت تعريفات العلماء لمصطلح العنصرية، ومرد ذلك إلى النقطة التي انطلقوا منها لتعريف المصطلح، فمن نظر إلى أصل والجنس عرفها بأنها: مذهبٌ قائمٌ على التفرقة بين البشر حسب أصولهم الجنسية ولونهم. ويرتب على هذه التفرقة حقوقاً ومزايا⁴.

ومن انطلق من الجماعة أو العرق عرفها بأنها: الاعتقاد بأن هناك فروقاً وعناصر موروثية بطباع الناس وقدراتهم وعزوها لانتمائهم لجماعة أو لعرق ما، وبالتالي تبرير معاملة الأفراد المنتمين لهذه الجماعة بشكل مختلف اجتماعياً وقانونياً⁵.

أما الأمم المتحدة فعرفت مصطلح عنصرية " Racism " بأنه التمييز القائم على العرق "racial discrimination" والذي يعني: " أي نوع من أنواع التحديد، الاستبعاد، الحظر أو الإرجاع أو الاستناد المؤسس على العرق، اللون، الأصل أو القومية، أو الأصل السلافي بغرض التأثير على الاعتبارية، التمتع والممارسة على قدم المساواة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية في المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية أو أي مجالات أخرى في الحياة العامة"⁶.

ومن خلال مجموعة التعاريف السابقة يمكن تعريف العنصرية بأنها: الانحياز والتمييز القائم على التباينات الاجتماعية أو البيولوجية بين الناس، والتي ينبنى عليها سلوك يقسم الناس إلى "أعلى" و "دون"، ويؤدي إلى أشكال مختلفة من التعاملات من كل نوع.

ثالثاً: مصطلح العنصرية في النصوص النبوية.

خلال استعراض النصوص النبوية لم يجد الباحثان مصطلح "عنصرية" واضحاً صريحاً، إنما كانت مصطلحات رديفة أو قريبة في المعنى، وذلك على النحو الآتي:

1. مصطلحات تدل القرابة سواء قُرِبَتْ أم بَعُدَتْ مثل:

- عصبية، مأخوذة من العصبية، وهم الأقارب من جهة الأب، لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم: أي يحيطون به ويشتد بهم، والعصبية أن يغضب الرجل لعصبته ويحامي عنهم⁷.

⁴ ينظر: نجاة جملي، جريمة التمييز العنصري بين الشريعة والقانون (6).

⁵

⁶ الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري المنبثقة من مكتب حقوق الإنسان، المادة رقم 1، المؤرخ بتاريخ 1965م.

⁷ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (245/3).

- حَسَبٌ: وهو ما يحسبه الرجل ويعده من مفاخر آبائه وأجداده⁸.
 - قبيلة: القبيل؛ الجيل من الناس، وهي ما كان ذا علاقة بنسب الرجل من جهة أبيه⁹، والقبيلة: بنو أب واحد¹⁰، وهي الجماعة المجتمعة التي يقبل بعضها على بعض¹¹.
 - عشيرة: المعشر، كل جماعة أمرهم واحد¹²، نحو معشر المسلمين، معشر الجن، معشر الإنس¹³ وعشيرة الرجل: بنو أبيه الأذنون الذي يعاشرونه¹⁴.
 - 2. مصطلحات تدل على اللون مثل: الأسود، أحمر، الأبيض.
 - 3. مصطلحات تدل على القومية مثل: العرب، العجم، فارس.
 - 4. مصطلحات تدل على الجنس: الأنثى.
- وعليه يمكن تعريف العنصرية بأنها: محددات ومعايير تخضع لأهواء بشرية تقوم على أساس القرابة، أو اللون، أو الجنس، أو القومية؛ ينبني عليه سلوك إيجابي أو سلبي تجاه الطرف الآخر.

المبحث الثاني: أسباب العنصرية

دعا الإسلام إلى نبد كافة المظاهر المؤدية للعنصرية، وأول من نادى بها هو إبليس عليه لعنة الله، حينما أمره الله تعالى بالسجود لآدم: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾¹⁵، وأصبحت العنصرية ديدناً عند الكثير من الجاهليين، ولم يتعد العرب عنها قبل الإسلام، حيث كانت العنصرية مهيمنة والقبليّة سائدة، والتقسيم الطبقي مستشرى بينهم، فهذا من السادة، وذاك من العبيد، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية وعمدت على استئصالها ومحاربتها، بكافة الأساليب والطرق، وفي هذا المبحث إضاءة تعريفية على أسباب العنصرية، وكيف

⁸ الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة (1/188).

⁹ ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة (1/372).

¹⁰ الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة (9/137).

¹¹ المناوي، عبد الرؤوف بن تاج، التوقيف على مهمات التعاريف (267).

¹² الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين (1/248).

¹³ ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة (4/327).

¹⁴ جمهرة اللغة (2/728)

¹⁵ سورة ص، 76

اهتمت السنة النبوية بمحاربتها، وعليه فإن هذا المبحث يدور حول محاور ثلاث من أسباب العنصرية، وهي إما أن تكون أسباب نفسية، أو أسباب اجتماعية، أو قومية، أو عوامل خارجية، أو فكرية

المطلب الأول: أسباب نفسية

حاربت الشريعة الإسلامية العنصرية بكافة ألوانها، وعدتها آفة من آفات الجاهلية، من ضمن ذلك التمييز العنصري بين اللون، ولعل التباهي بهذا الأمر نابع من مرض نفسي، يحدق بصاحبه، حيث كان الناس في الجاهلية يحقرون من شأن السود ويزدرونهم، فجاء الإسلام محاربًا لهذه الفوارق التي تبدد المجتمع الإسلامي.

ليجعل الناس كلهم سواء في ميزان الشرع، وأن هذه الأعراق والألوان لا تقدم ولا تؤخر، وأن الناس كلهم سواء، وما هذه الألوان إلا خلقة طبيعية، تختلف من عالم إلى آخر، ثم إنه لا ينبغي عليه شيء، في ميزان الشرع، بل إن التباهي به يبين بأنه مرض نفسي عند صاحبه، لما يصيبه من غرور وعجب بنفسه ويتعالى فيه على من هم حوله، بجمال بشرته وبهاءها، ولما كانت صورة التباهي سائدة في المجتمع الجاهلي، نجد أنهم كانوا يمايزون بين العبيد السود والأحرار، ويعيدوا أنفسهم بأهم أفضل منهم وأعظم، لهذا جاءت الشريعة لتقضي على هذه الفوارق وتبدد هذه الأركان الجاهلية، ولترسي قواعد التساوي فيما بين الناس، وأن الناس كلهم لآدم من تراب.

وقد مضى على هذا العهد الذي جاءت به الشريعة الإسلامية النبي صلى الله عليه وسلم، فقد حاربها ونبذها بكل ألوانها، مبينًا أن الناس متساوون، قال: «يا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبَلَّغْتُ؟ قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْعَائِبَ»¹⁶

فهذه القاعدة التي قعدها النبي صلى الله عليه وسلم في إرساء قواعد المساواة فيما بين الناس تعد من قبيل محاربة العنصرية التي نادت بها الجاهلية، فقد أوضح فيها صلى الله عليه وسلم أن الناس سواسية لا فرق بين أحمرهم وأبيضهم وأسودهم، وجعل ميزان التفاضل فيما بينهم التقوى كما في الآية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾¹⁷ فهم متساوون في أي إهاب، ومن أي جنس، ومن أي طائفة، ومن أي لون.

وعليه فقد تم ترجمة ذلك على أرض الواقع، فجمع الإسلام بين هذه الألوان المختلفة، ليقضي على هذه الفوارق مما يجعل الناس كلهم سواسية كأسنان المشط، بالإيمان الذي أزال وأذاب جل هذه الفوارق التي لا تمد

¹⁶ الطبراني، المعجم الأوسط، حديث رقم (4749)، ج 5، ص 86

¹⁷ الحجرات: 13.

للإسلام ورسالته بصلة. وقد عاب النبي صلى الله عليه وسلم على الصحابي الذي غير أخاه بلون بشرته، بأنه ابن السوداء؛ لذلك عاتبه صلى الله عليه وسلم على ذلك وبين أن ذلك من عادات الجاهلية الممقوتة المنتنة؛ ليصحح النبي صلى الله عليه وسلم سلوك هذا الصحابي، وليخلصه من هذه الصفة الذميمة، التي تناقض عرى هذا الدين الحنيف.

كما وأوضح النبي صلى الله عليه وسلم أن هذه الرسالة التي وكلت له، لا تقتصر على لون دون آخر، بل هي شاملة للناس ككل، فلم يجابي بما لونا على آخر، فقد صح عنه أنه قال: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي، ولا أقوله فخرا: بعثت إلى كل أحمر وأسود، فليس من أحمر ولا أسود يدخل في أمتي إلا كان منهم"¹⁸.

المطلب الثاني: أسباب اجتماعية

لقد انتشرت العنصرية البغيضة في الأوساط الجاهلية، تفاخر بالعشيرة والقبائل والآباء والأحساب، وكلها تتمحور في فلك واحد، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية وحاربت ذلك أشد الحاربة، بل عدتها من الجاهلية، وأمرت أبناءها بعدم التحلي بها، لما فيها من تفرقة وتشردم.

وقد تعددت الاحاديث الواردة في هذا الباب، كلها في نبذ صور العنصرية الاجتماعية، مؤكدة على ضرورة الانقياد والتسليم لدين الله تعالى، وعدم الانقياد وراء هذه التي لا تزيد المجتمع الا تفرقا وتشتتا، حرصا منها على أن يكونوا يداً واحدة كالجسد إذ اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر.

1. التعصب للعشيرة والأحساب

تعد العشيرة والاعتداد بالحسب من الأسباب المفضية إلى العنصرية، حيث كانت صوة ذلك واضحة في المجتمع الجاهلي، إلى أن جاء الإسلام وحرّمها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾¹⁹.

¹⁸ حنبل، مسند الامام احمد، حديث رقم 2256، ج.4، ص119

¹⁹ سورة الحجرات 11

وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أربع من أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة»²⁰.

فهذه صورة من صور الاعتزاز بالعشيرة التي كانت مستشرية في المجتمع الجاهلي، والتي ندد بها الإسلام وأمر بضرورة فضها، والعمل على حلها، والتخلص منها، وما ذلك إلا من أجل تدعيم البناء الإسلامي بصورة متعاضدة، متكاتفة، بعضها مع بعض بعيداً كل البعد عن ما يفتك بالمجتمع المسلم.

ومن صور الافتخار بالعشيرة والتعصب لها، ما ورد عن أبي عُبَيْدَةَ وَكَانَ مَوْلىً مِنْ أَهْلِ فَارِسَ قَالَ : شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدًا فَضَرَبْتُ رَجُلًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، فَقُلْتُ : خُذْهَا مِنِّي وَأَنَا الْعَلَامُ الْفَارِسِيُّ ، فَالْتَفَتَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : «فَهَلَّا قُلْتَ : خُذْهَا مِنِّي وَأَنَا الْعَلَامُ الْأَنْصَارِيُّ»²¹. وكان من عادة العرب في الجاهلية، "في المحاربة أن يخبر الضارب المضروب باسمه ونسبه إظهاراً لشجاعته فالتفت إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلا قلت؛ أي: لم لا قلت، خذها مني وأنا الغلام الأنصاري؛ أي: إذا افتخرت عند الضرب، فانتسب إلى الأنصار الذين هاجرت إليهم ونصروني، وكان فارس في ذلك الزمان كفاراً فكره الانتساب إليهم، وأمره بالانتساب إلى الأنصار ليكون منتسباً إلى أهل الإسلام"²².

وقَوْلُهُ: «أَلَا قُلْتَ خُذْهَا مِنِّي وَأَنَا الْعَلَامُ الْأَنْصَارِيُّ» إشارة واضحة أنه لا يَضُرُّ بأن يرد على الطرف الثاني بأنه من عشيرة كذا بَعْدَ صَلَاحِ النَّبِيِّ²³. فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتخر بأنه سيد ولد آدم، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، كان يقول: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر»²⁴، ولا حرج أن يتعلم الرجل نسبه، بل يطلب منه ذلك شرعاً ليعرف أرحامه وأقرباءه ويصلهم، وقد روى الترمذي وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل، مثرة في المال، منسأة في الأثر»²⁵.

²⁰ مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم (934)، ج2، ص644

²¹ حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم (22515)، ج37، ص193

²² القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج7، ص3076

²³ يُنظر: السندي، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، ج2، ص281

²⁴ حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم (10987)، ج17، ص10

²⁵ حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم (8868)، ج14، ص465

2. التعصب للقبائل والآباء

وهذه صورة ثانية من صور الافتخار الجاهلي، حيث كانوا يتفاخرون فيما بينهم من أنهم من قبيلة كذا، لا سيما وإذا كانت هذه القبيلة معروفة في الأوساط الجاهلية، ويضرب بها المثل، فقد كان المجتمع الجاهلي مجتمعاً قبلياً تحكمه القوانين والأعراف التي تضمن للقبيلة بقاءها، وقد شاعت بينهم العصبية الذي تقول: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فهو في قبيلته يتعصب لأسرته على سائر الأسر، والبطن الذي هو منه على سائر البطون، ويتعصب للقبائل التي يجمعها مع قبيلته أب واحد قريب على القبائل التي يجمعها مع قبيلته أب بعيد، وإلى جانب رابطة الدّم هذه كانت روابط أخرى كالولاء والجوار والتحالف والمصاهرة، وكلها داعية إلى ضروب من التعصب متفاوتة القوة، وتقتضي هذه العصبية أموراً تدلّ عليها أمثالهم وأشعارهم، ومنها أن يكون همّ القبيلة والدفاع عنها مقدّماً على ما سواه من المهموم الخاصّة، ولاسيما إذا كان الرّجل سيّداً في قبيلته، فجاء الاسلام وهذب هذه العنصرية التي احتلت جزءاً كبيراً من حياتهم ووضع لها حداً، وأقر مفهوماً (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)، لكن بخلاف الصورة التي عرفها الناس في الجاهلية، "قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: «تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ»²⁶.

فحارب الاسلام هذه الظاهر أشد المحاربة لما فيها من تفشي الحقد والغل والتباغض فيما بين الناس، وليس هذا فحسب بل القطيعة التي تطغى بسبب التعصب للقبيلة، أو الجنس، أو النسب أو اللغة، ولما فيها من إيقاع الوهن والتفكك في جسد الأمة الإسلامية .

وقد حذر منها النبي صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه وسلم وهو يخاطب يوم فتح مكة: «يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عيبة الجاهلية وتعاضمها بأبائها، فالناس رجالان رجل بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله والناس بنو آدم وخلق الله آدم من التراب قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾²⁷ وقد ندد صلى الله عليه وسلم بهذه الفعلة وتوعد أصحابها بالصغار حين قال: «لينتهين أقوامٌ يفتخرون بأبائهم الذين ماتوا، إنما هم فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعل الذي يدهده الخرز بأنفه، إن الله أذهب

²⁶ البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم (2444) ج3، ص128

²⁷ الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم (3270)، ج5، ص242

عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء، إنما هو مؤمنٌ تقيٌّ، أو فاجرٌ شقيٌّ، الناس كلهم بنو آدم، وآدم خلق من التراب»²⁸.

المطلب الثاني: أسباب قومية

جاء الإسلام محاربًا للقومية التي استفحلت في الأوساط الجاهلية، والتي نبذتها السنة النبوية في الكثير من أحاديثها، فجاءت أحاديثها تحارب هذه الصفة الذميمة، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لأصحابه: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»²⁹، وها هي تتجدد القومية بلباس آخر وبصورة مشابهة لما كان عليه العرب قبل الإسلام، التي لا يمكن بقاء الرابطة الإسلامية مع نشوء الشعور بالقومية العنصرية، ومن المغالطة الزعم بأن إحداها تساير الأخرى ولا تضرها.

فأصبح الناس يتغنون بالعنصرية والوطنية في كل قطر من أقطارهم، متأثرين بمن هم حولهم، حتى صار العربي يتغنى بعروبته، وكانت هذه الصفة سائدة بشكل كبير في الجاهلية، لهذا حذر النبي صلى الله عليه وسلم منها.

وجعل الإسلام الناس سواءً يستوون في كل شيء دون أدنى تمايز، (ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي)³⁰، فلم يفرق بين عربي على أعجمي، ولا فارسي على رومي، وإنما جعل ميزان التفاضل بينهم التقوى.

المطلب الثالث: التدخلات الخارجية

تعد التدخلات الخارجية من أكثر العوامل تأثيرًا في بث روح العنصرية، ونجد ذلك بشكل صريح في قصة اليهودي الذي أراد أن يبيث سمومه بين المسلمين وذلك لما رآه منهم الحب والألفة فيما بينهم، فلم يحظى بإعجابه، فما كان منه إلا أن أخذ يذكرهم بما كان بينهم في الجاهلية، "كان بين الأوس والخزرج شيء في الجاهلية، فتذاكروا ما كان بينهم، فثار بعضهم إلى بعض بالسيوف، فأتي رسول الله عليه السلام فذكر ذلك له فذهب إليهم فنزلت هذه الآية: (وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله)³¹، وقال تعالى: (واعتصموا بحبل

²⁸ الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم (3955)، ج6، ص228.

²⁹ الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، حديث رقم (699) ج2، ص25.

³⁰ حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم (23489)، ج38، ص474.

³¹ سورة آل عمران 101

الله جميعا ولا تفرقوا)³²، فلم يكن بما كان منهم من القتال مما أنزل الله تعالى عنده هذه الآية التي ذكر فيها ما كان منهم بالكفر على الكفر بالله تعالى، ولكن كان على تغطيتهم ما كانوا عليه قبل ذلك من الألفة والأخوة، حتى إذا كان منهم ما كان منهم من ذلك فسمي كفرا لا يراد به الكفر بالله عز وجل، ولكن الكفر الذي ذكرناه سواء³³.

فأفاد هذا الحديث حرص النبي صلى الله عليه وسلم على أن يدفع كل العوامل والمؤثرات الخارجية التي من شأنها أن يفرق بين المسلمين، فما كان منه إلا أن ذكرهم بضرورة الاعتصام والتشبث في دين الله تعالى، ومنع كل المحاولات المعادية، التي من شأنها تحط وتعمل على فشو الحقد بينهم.

المطلب الرابع: أسباب فكرية

ولعل من أبرز العنصرية أيضا التي تضعف القوى الأساسية في البناء المجتمعي فشو الأفكار الجاهلية التي يتخذها أفراد المجتمع بانها جزء من عقيدتهم، وغير قابلة للطرح ولا للتنازل، وهذا ظاهر من خلال الأفكار المهيمنة والتي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي، وتمييزهم بين الأحمر والأسود والعربي والعجمي، هذه كلها من قبيل الأفكار العنصرية السقيمة، فما كانت من الشريعة الإسلامية إلا أن حاربتها وعدتها من صنوف الجهل، لأنه ما كان الاسلام ليذر مثل هذه المفتكات الجاهلية حية بين المسلمين.

وفيما يلي عرض لأبرز الأفكار التي كانت مستشرية في الأوساط الجاهلية

فقوله صلى الله عليه وسلم: " إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ"³⁴، دلت على كثرة الأفكار السقيمة التي كانت مستشرية في المجتمع الجاهلي، وقوله صلى الله عليه وسلم: " مَنْ نَصَرَ قَوْمَهُ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ فَهُوَ كَالْبُعِيرِ الَّذِي رُدِّي"³⁵. وقوله صلى الله عليه وسلم: " تُرَابٍ لَيَنْتَهِيَنَّ قَوْمٌ يَفْخَرُونَ بِآبَائِهِمْ"³⁶. وقوله صلى الله عليه وسلم: " أَرْبَعٌ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ لَا يَتْرُكُوهُنَّ: الْفَخْرُ فِي الْأَحْسَابِ وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالِاسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ، وَالنِّيَاحَةُ، وَالنَّائِحَةُ إِذَا لَمْ تَتَّبَقْ قَبْلَ مَوْتِهَا تُقَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَيْهَا سِرْبَانٌ مِنْ قَطْرَانٍ، أَوْ : دِرْعٌ مِنْ جَرَبٍ"³⁷. وقوله صلى

³² سورة آل عمران 103

³³ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، حديث رقم 852، ج.2، ص316

³⁴ الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم (3955)، ج.6، ص228.

³⁵ حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم 4292، ج.7، ص320

³⁶ حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم 8736، ج.14، ص349

³⁷ مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم 934. ج.2، ص644

الله عليه وسلم: " مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَدْعُو عَصَبِيَّةً أَوْ يَنْصُرُ عَصَبِيَّةً فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةٌ"³⁸. فهذه الأحاديث تمثل جزءاً من الأفكار الجاهلية التي كانت مستشرية في الجاهلية والتي كانوا يحتكمون إليها، إلى أن جاءت معلنة الحرب عليها. بجملة من الأخلاق والقيم التي تفضي العنصرية وتستأصلها من حياة أبناءها.

وخلاصة ما تقدم نلاحظ من خلال الأحاديث الواردة اعتناء الشريعة الإسلامية بفض أساليب العنصرية التي تفتك بالمجتمع الإسلامي، وتقوض بنيانه، لهذا حرصت الشريعة الاسمية بمثلة بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أن تنظم حياة الناس بعيداً عن العصبية والعنصرية لتجعل من أبناء الإسلام سواءً متساوين في كل شيء. ناسفةً كل أشكال العنصرية التي تحابي بأحد على آخر.

المبحث الثالث: الحلول النبوية لمكافحة العنصرية.

اعتنت السنة النبوية بمكافحة العنصرية، وذلك من خلال معالجة المسببات لمنع وقوعها، وعلاج ذلك من خلال الآتي:

1. تصحيح المفاهيم والمعتقدات، تقوم فكرة العنصرية على أساس تفاضل عرق أو لون أو جنس على غيره انطلاقاً من معايير غير منضبطة وليست ذات معيارية حقيقية، وهو نابع من ميل الإنسان لمن يجب من قيم الجاهلية لا ضابط ولها ولا معيارية حقيقية، إنما احتكامها إلى معايير غير مكتسبة³⁹؛ لذلك جاءت النصوص النبوية لتؤسس لقاعدة راسخة ثابتة وهي أن أصل البشر مرده إلى أب واحد، وخلقهم من مادة واحدة، من ذلك حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء مؤمن تقي وفاجر شقي والناس بنو آدم وآدم من تراب»⁴⁰

"إن جميع الناس هم من نفس واحدة هي الإنسانية التي كانوا بها ناساً، وهي التي يتفق الذين يدعون إلى خير الناس، وبرهم ودفع الأذى عنهم على كونها هي الحقيقة الجامعة لهم، فتراهم على اختلافهم في أصل الإنسان يقولون عن جميع الأجناس والأصناف: إنهم إخواننا في الإنسانية، فيعدون الإنسانية مناط الوحدة، وداعية الألفة والتعاطف بين البشر"⁴¹

³⁸ مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم 1805، ج3، ص1478

³⁹ ابن رسلان، أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود (383/19).

⁴⁰ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل (438/7) حديث رقم (5116).

⁴¹ رشيد رضا، تفسير المنار (268/4)

2. التحذير من مصير وعاقبة أتباع العنصرية في الدنيا والآخرة، إنَّ الاعتزاز بصنف بشري على الآخر والتعالي عليه في هدر لكثير من الطاقات البشرية والتي من شأنها الرقي بالأمم وتطوير الحضارات، كما وفيها تشبثت للجهود وتمزيق لوحدة صف الأمة والذي هو صمام الأمان للمجتمع من التناحر والافتتال، لذلك شبَّه النبي صلى الله عليه وسلم متَّبِع لعنصرية بذنب البعير الذي لن يفيد قومه الذين ناصرهم⁴² بشيء لحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله عليه وسلم: «من نصر قومه على غير الحق فهو كالبعير الذي ردى فهو ينزع بذنبه»⁴³.

3. تفعيل دور الإعلام في محاربة آفة العنصرية؛ لما له من أهمية كبيرة في بث الأفكار بين الناس وتصحيح مفاهيمهم، والقدرة على كشف الزيف عن الباطل ومؤيديه، وقد رسَّخ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك من خلال ما نادى به في حجة الوداع والتي كانت بمثابة الدستور الذي أعلن عنه في ذلك الوقت، فقال صلى الله عليه وسلم: عَنْ أَبِي نَضْرَةَ ، حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ حُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَسْطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، أَلَا إِنَّ رَبُّكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى »⁴⁴

4. تشريع العقوبات والقوانين الرادعة لمثيري آفة العصبية، وذلك مما أشار إليه النبي محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: «ليس منا من دعا إلى عصبية»⁴⁵، قال شراح الحديث: معنى قوله ليس منا: أي ليس على طريقتنا أو سنتنا⁴⁶، وقد يكون في كلامه صلى الله عليه وسلم إشارة إلى تشريع قوانين تجرم وتحد من مثيري آفة العنصرية مثل الازدراء الاجتماعي بأن تتم مقاطعتهم من جميع أفراد المجتمع، وقد تكون بالنفي من البلاد وإخراجهم منها لمدة يحددها أهل الاختصاص، وإذا كان مثير العنصرية من خطره كبير فيمكن أن تقوم الحكومة بتجريدته من الجنسية وبالتالي يكون عبرة لمن تسول له نفسه أن يثير آفة العصبية بين أفراد المجتمع، وقد يكون بفرض غرامات مالية كما في حديث المعرور بن سويد، قال: مررنا بأبي ذر بالريذة وعليه برد وعلى غلامه مثله، فقلنا: يا أبا ذر لو جمعت بينهما كانت حلة، فقال: إنه كان بيني وبين رجل من إخواني كلام، وكانت أمه أعجمية، فغيرته بأمه، فشكاني إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلقيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «يا أبا ذر

⁴² ابن رسلان، المصدر السابق.

⁴³ أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود (493/4) حديث رقم (5119).

⁴⁴ أحمد بن حنبل، المرجع السابق (474/38) حديث رقم (23489).

⁴⁵ أبو داود، المرجع السابق (494/4) حديث رقم (5123).

⁴⁶ القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (671/3)، القاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (3077/7).

، إنك امرؤ فيك جاهلية» ، قلت : يا رسول الله ، من سب الرجال سبوا أباه وأمه ، قال : «يا أبا ذر ، إنك امرؤ فيك جاهلية ، هم إخوانكم ، جعلهم الله تحت أيديكم ، فأطعموهم مما تأكلون ، وألبسوهم مما تلبسون ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فإن كلفتموهم فأعينوهم»⁴⁷ .

الخاتمة

تبين للباحثين من خلال هذه الورقة، الآتي:

1. حرص الشريعة الإسلامية على مكافحة العنصرية بكافة أشكالها وألوانها.
2. تعد العنصرية التي تتمثل في أيامنا هذه صورة من صور العنصرية الجاهلية المحرمة، والمقصود بالجاهلية هي كل نظام بشري خلا من توجيه إلهي.
3. حرص الإسلام على جمع الناس على قاعدة واضحة وثابتة يجمع عليها جميع البشر، وهي أصل خلق الإنسان، وأصل وجوده.
4. للعنصرية أسباب كثيرة منها ما يكون فكري متأصل ومنها ما يكون نفسي، ومنها ما يكون بسبب التدخلات الخارجية، ومنها ما يكون اجتماعي.
5. لقد سنت السنة النبوية جملة من الحلول للحد من العنصرية، منها ما يكون حول تفعيل المحافل العلمية كالحج والمؤتمرات، ومنها ما يكون من خلال تصحيح المفاهيم، ومنها ما يكون سن العقوبات من أجل انتزاعها.

المصادر والمراجع

1. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. د.ت. كتاب العين. تحقيق: د مهدي المخزومي. القاهرة: دار ومكتبة الهلال.
2. أبو منصور، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة، تهذيب اللغة تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
3. عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة. ط1. بيروت: عالم الكتب.

⁴⁷ مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (92/5) حديث رقم (4326).

4. نجة جملي، جريمة التمييز العنصري بين الشريعة والقانون (6).
5. الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري المنبثقة من مكتب حقوق الإنسان، المادة رقم 1، المؤرخ بتاريخ 1965م.
6. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، بيروت: المكتبة العلمية.
7. الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
8. ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ط1. بيروت: دار العلم للملايين.
9. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج، التوقيف على مهمات التعاريف، ط1. بيروت: عالم الكتب.
10. ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا، (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، (د. ط)، بيروت: دار الفكر.
11. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وآخرون، القاهرة: دار الحرمين.
12. حنبل، أبو عبد الله أحمد، مسند الامام احمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة.
13. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
14. القاري، علي بن سلطان محمد. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط1. بيروت: دار الفكر.
15. السندي، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، تحقيق: ع لي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهي سليمان، دمشق: دار الخير.
16. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، (ت: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط1)، بيروت: دار طوق النجاة.

17. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
18. الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر
19. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

حقوق الأقلية في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة

-المدينة المنورة في عصر الرسالة نموذجاً-

سامية بجاش محمد الحمادي

كلية القرآن والسنة - جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

Sbj_1978@hotmail.com

أ.م.د/عبد الكريم توري

كلية القرآن والسنة - جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

karim.toure@usim.edu.my

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

فإن دين الإسلام الذي ختم الله به تعالى الأديان وضع فيه جميع التشريعات اللازمة، ونظم فيه العلاقات والمعاملات التي تحتاج إلى اتصال الناس ببعضهم، سواء كانت هذه العلاقات بين المسلمين ببعضهم، وبين المسلمين وغيرهم، فبينها ووضع لها الضوابط الشرعية التي تنبثق من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وقد أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم دولته في المدينة على أسس ومبادئ تحفظ لكل من يعيش فيها جميع حقوقه الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها؛ ولا شك أن أسلوب التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي يعد نموذجاً يُحتذى به، فقد عاش اليهود مع المسلمين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم آمنين على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، يعاملهم المعاملة الحسنة، ويتمتعون بحقوقهم في الحياة، واختيار الدين، وحق التملك والحماية والدفاع، يتعاملون مع المسلمين المعاملات الاقتصادية العادلة، دون ظلم أو جور.

وتتجلى سماحة النبي صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين في الإحسان إليهم، وإلى زعمائهم، في المعاملات السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، والعفو والصفح عنهم، والصبر على أذاهم، والمصالحة معهم، وحسن جوارهم، وعبادة مرضاهم، وإكرامهم، وقبول هداياهم، والزواج منهم، والعدل في التعامل معهم، وبذل النبي صلى الله عليه وسلم قصارى جهده لإخراجهم من الظلمات إلى النور.

وهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً للأخلاق الحسنة، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى الاقتداء بنبينا، وتطبيق سنته، والتسامح في التعامل مع غير المسلمين، وحفظ حقوقهم، والإحسان إليهم.

وقد وقع اختياري على موضوع: (حقوق الأقلية في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة - المدينة المنورة في عصر الرسالة نموذجاً-) لأشارك به في المؤتمر العالمي السابع للتراث النبوي، (سوان 2020) الذي تنظمه جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا، وتحقيقاً لهدف المؤتمر كتبت هذا البحث راجية من الله الإخلاص والقبول.

مشكلة البحث:

لا يخفى على المسلمين اليوم تكالب أعداء الإسلام عليهم، ووصف الإسلام وأهله بالإرهاب والعنف والتطرف، فأردت توضيح هذه المشكلة بأدلة ونصوص تبين سماحة الإسلام، وكيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين في المدينة.

ومن جانب آخر اختلط الأمر على بعض عوام المسلمين، فظنوا أنه لا يجوز التعامل مع غير المسلمين على الإطلاق، فوجب علينا أن نبين لهم كيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين؛ ليكون لهم قدوة حسنة.

أهمية الموضوع:

1. حاجة الأمة الإسلامية إلى تجربة عملية ناجحة في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع المسلم.
2. مدى حاجة المجتمع إلى إبراز أخلاقيات الإسلام بشأن تحديد علاقة المسلمين بغيرهم.

أهداف البحث:

1. بيان تكريم الإسلام للإنسان - وإن كان غير مسلم - وتحريم ظلمه وإيذائه.
2. بيان سماحة الإسلام في تعامله مع غير المسلمين.
3. الاستفادة من المنهج النبوي في التعامل مع غير المسلمين.
4. الدفاع عن الإسلام وعن النبي صلى الله عليه وسلم؛ ببيان سماحة الإسلام وعدله.

منهج البحث:

المنهج التاريخي الذي يقوم على الاستقراء، والمنهج التحليلي للنصوص، والمنهج الاستنباطي لاستنباط الفوائد منها.

تمهيد:

يعرف الفقهاء دار الإسلام بأنها الدار "التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها"¹، فيدخل في هذا التعريف المدينة التي كان يحكمها النبي صلى الله وسلم، وكان أغلب سكانها مسلمين.

والأقلية من غير المسلمين الذين يعيشون في بلاد إسلامية، لهم حقوق وعليهم واجبات، وحينما ما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، وجد فيها يهوداً مستقرين، فلم يتجه فكره صلى الله عليه وسلم إلى رسم سياسة لإبعادهم أو مصادرتهم، بل قبل وجودهم وعرض عليهم أن يوادعهم ويعاهدتهم على أن لهم دينهم وله دينه².

ولم يجد الرسول صلى الله عليه وسلم حرجاً من أن يساكنه من لا يتفق معهم في الدين، ومن ثم نظر إلى من عاهدتهم من اليهود على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية كالمسلمين الذين يعيشون معهم في دار واحدة فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن ظلوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة³.

وقد روت لنا كتب الأحاديث والسير كمال خلق النبي الله عليه وسلم في التعامل مع غير المسلمين، وكيف حظي اليهود في المدينة بالتمتع بالحياة الكريمة، والأمن والاستقرار في ظل الدولة الجديدة التي أسسها رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة، وفي هذا البحث سأتطرق إلى بعض حقوق غير المسلمين في دار الإسلام، في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهم اليهود الذين سكنوا المدينة، وإحسانه صلى الله عليه وسلم إليهم، وتسامحه في التعامل معهم.

¹ ابن القيم. محمد بن أبي بكر بن أيوب. 1997. أحكام أهل الذمة. الدمام: رمادى للنشر. ط.1. ج.2. ص.728.

² الغزالي. محمد. 2000. فقه السيرة. القاهرة: دار الشروق. ص.142.

³ الغزالي. محمد. 2005. التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. مصر: نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ط.6. ص.51.

المبحث الأول: حقوق غير المسلمين في المدينة

كفل الإسلام للإنسان حقوقاً من حقه أن يطالب بها، ويتمسك بالحصول عليها، ويحرم صده عن طلبها، وهي ضرورات واجبة لهذا الإنسان، والدين الإسلامي قد بلغ بإقراره لحقوق الإنسان إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات، ومن ثم في دائرة الواجبات، فالحفاظ عليها ليس مجرد حق للإنسان بل هو واجب عليه أيضاً، يأثم بذاته إذا فرط فيها⁴.

وأساس العلاقة بيننا وبين غير المسلمين هو البر، وهو أعلى درجات حسن الخلق، وقد وضع الإسلام قواعد وتشريعات لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية، وقد خصصت الشريعة الإسلامية معاملة خاصة لغير المسلمين الذين يسكنون في بلاد المسلمين، وقرر لهم حقوقاً، وفرض عليهم واجبات، وعندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، كتب وثيقة بين فيها الحقوق والواجبات لكل فرد في المجتمع، وكان اليهود يسكنون في المدينة فكفل لهم حقوقهم الاجتماعية والعقدية والاقتصادية، وسأحدث في المطالب التالية عن حق الحياة، وحق اختيار الدين، وحق العمل والتملك.

المطلب الأول: حق الحياة

يعتبر أهل الذمة من أهل دار الإسلام؛ لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم والمحافظة عليهم، وصاروا أهل دار الإسلام، كما صرح الفقهاء بذلك وعلى ذلك فالأهل الذمة حق الإقامة آمنين مطمئنين على دمائهم وأموالهم وأعراضهم، وعلى الإمام حمايتهم من كل من أراد بهم سوءاً من المسلمين أو أهل الحرب أو أهل الذمة؛ لأنه التزم بالعهد حفظهم من الاعتداء عليهم، فيجب عليه الذب عنهم، ومنع من يقصدهم بالأذى من المسلمين أو الكفار، واستنقاذ من أسر منهم، واسترجاع ما أخذ من أموالهم، سواء كانوا مع المسلمين أم منفردين عنهم في بلد لهم؛ لأنهم بذلوا الجزية لحفظهم وحفظ أموالهم⁵.

يقول تبارك وتعالى: (عَسَىٰ أَن يَكُونَ لَكُمْ آيَةٌ أَن يَكْفُرُوا بِالَّذِينَ دَارُوا فِيهَا لَمَّا كَانُوا فِيهَا أَسْلَمُوا شَرَارًا أَن يَقُولُوا إِنَّا هِيَ آلَ اللَّهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَالرَّحِيمُ) المائدة: 45، وقد استدلل أبو حنيفة وجماعة من أهل العلم بهذه الآية فقالوا: إنه يقتل المسلم بالذمي لأنه نفس⁶.

⁴ محمد عمارة. 1978. الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق. دار الشروق. ص. 15.

⁵ عدد من المؤلفين. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: دار السلاسل. ط. 2. ج. 7. ص. 127.

⁶ الشوكاني. محمد بن علي بن محمد. 1414 هـ. فتح القدير. بيروت: دار ابن كثير. ط. 1. ج. 2. ص. 52.

وقد ورد التحذير الشديد من المساس بجرمة أنفسهم يقول عليه الصلاة والسلام: (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً) (من قتل معاهداً في غير كنهه، حرم الله عليه الجنة، قال أبو عبد الرحمن: كنهه: حق)⁷، وكذلك التحذير من الاعتداء على أموالهم قال عليه الصلاة والسلام: (ألا لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها)⁸.

وكما حمى الإسلام أنفسهم من القتل حمى أبدانهم من الضرب والتعذيب، فلا يجوز إلحاق الأذى بأجسامهم، ولو تأخروا أو امتنعوا من أداء الواجبات المالية المقررة عليهم كالجزية والخراج، هذا مع إن الإسلام تشدد كل التشدد مع المسلمين إذا منعوا الزكاة⁹.

والخلاصة أنه لا يجوز إيذاء الذمي باليد ولا باللسان، فكما لا يجوز الاعتداء على نفسه كذا لم يجز الاعتداء على ماله ولا عرضه، وقد كفل لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سلسلة من الضمانات؛ كي يعيشوا بأمن وسلام.

المطلب الثاني: حق اختيار الدين

دعا الدين الإسلامي إلى التسامح مع غير المسلمين، وإلى وجوب احترام عقائدهم، وأساس هذا الحق قوله تعالى: (يُجِزُ نَحْمُ نِي بُي بَج بَخ بَخ بِم)) البقرة: 256، "أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونور بصيرته، دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً"¹⁰

ولم يجبر الإسلام أحداً على الدخول فيه، بل ترك الناس على أديانهم، ولم يجبرهم على التحاكم إلى الإسلام، والشريعة الإسلامية هي أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانة هذه الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود، فلكل إنسان طبقاً للشريعة الإسلامية أن يعتنق من العقائد ما شاء، وليس لأحد أن يحمل على ترك عقيدته أو اعتناق غيرها، أو يمنعه من إظهار عقيدته¹¹.

⁷ الشيباني. أبو عبد الله أحمد بن محمد. 2001. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة. ط. 1. ج. 34. ص. 12. رقم 20377.

⁸ المسند 28/ 16 برقم 16816. وسنن أبي داود 622/5 برقم 3806.

⁹ القرضاوي. يوسف. 1992. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة. ط. 3. ص. 13، 14.

¹⁰ ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي. 1419 هـ. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية. ط. 1. ج. 1. ص. 521.

¹¹ عبدالقادر عوده. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتاب العربي. ج. 1. ص. 31.

وقد "قرر الإسلام في معاملة الأمم التي يضمها تحت حمايته حقوقاً تضمن لهم الحرية في ديانتهم والفسحة في إجراء أحكامها بينهم، وإقامة شعائرها بإرادة مستقلة فلا سبيل لأولي الأمر على تعطيل شعيرة من شعائرتهم، ولا مدخل للسلطة القضائية في فصل نوازلم الخاصة إلا أن يتراضوا على المحاكمة أمامها فتحكم بينهم على قانون العدل والتسوية قال تعالى: (تُتُّ تُّ تُدُّفُّ فُ فُ تُدُّفُّ) 12" المائدة: 42

فللمعاهد - ذمياً كان أو مستأمناً - في ديننا الحرية في البقاء على دينه، وقد كفل رسول الله صلى الله عليه وسلم لليهود في المدينة عقيدتهم، وتركهم يعملون طبقاً لها، ولم يكرههم على تركها، وقد جاء في بنود الصحيفة: " لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" 13

المطلب الثالث: حق العمل والتملك

ضمن الإسلام لغير المسلمين حرية العمل والكسب بالتعاقد مع غيرهم، أو بالعمل لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين 14.

وقد تمتع اليهود في المدينة بالعمل والتجارة والصناعة، فعن عبد الله رضي الله عنه، قال: (أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير اليهود، أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها) 15

وقد حرم الإسلام التعرض لأموالهم وأعراضهم، جاء في الحديث الذي رواه العرياض بن سارية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (وإن الله عز وجل لم يجعل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم) 16، والحديث الشريف فيه نهي وتوبيخ لمن استحل أموال غير المسلمين الذين أدوا ما عليهم من الجزية، فقد ضمن لهم الإسلام الأمان على أموالهم، وأمر المسلمين ألا يأخذوها إلا بحقها، وقد جاء في حديث خالد بن الوليد، قال: غزوت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خبير، فأنت

12 محمد الخضر حسين. 1423هـ. الحرية في الإسلام. دار الاعتصام. ص. 63.

13 ابن هشام. سيرة ابن هشام. ج. 1. ص. 503.

14 القرضاوي. يوسف. 1992. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة. ط. 3. ص. 22.

15 البخاري. كتاب الشركة. باب مشاركة الذمي والمشركين في المزارعة. ج. 3. ص. 140. رقم: 2499.

16 أبو داود. سليمان بن الأشعث بن إسحاق. 2009. سنن أبي داود. دار الرسالة العالمية. ط. 1. ج. 4. ص. 656. رقم: 3050.

اليهود، فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (ألا لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها)¹⁷.

وكان اليهود أكثر غنى من العرب بوجه عام، لذلك لم تكن حاصلات العرب تكفي لسد حاجتهم إلا بصعوبة، وكانوا كثيراً ما يستدينون من اليهود¹⁸، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهودي طعاماً بنسيئة، ورهنه درعه)¹⁹ وورد عنها في حديث آخر أنها قالت: (توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة عند يهودي، بثلاثين صاعاً من شعير)²⁰، صاحب هذا الدرع هو رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكم الدولة، واليهودي أحد رعاياها، يرهن رسول الله درعه عنده، ويموت ودرعه مرهونة عنده، وهذا دليل على ورعه صلى الله عليه وسلم وزهده وتواضعه، وأمان اليهود على أموالهم حتى أصبحت زائدة عن حاجتهم.

المبحث الثاني: إحسان النبي صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين

أساس هذه العلاقة مع غير المسلمين قوله - تعالى -: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَمَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ [الممتحنة: 8، 9].

وقد طبق رسول الله صلى الله عليه وسلم مبدأ الإحسان والتسامح في تعامله مع المسلمين وغيرهم، وهناك كثير من مواقف السيرة النبوية العطرة تبين ذلك، فقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يدعو لهم بالهداية، وراحة البال، فعن أبي موسى، قال: كان اليهود يتعاطسون عند النبي صلى الله عليه وسلم يرجون أن يقول لهم: يرحمكم الله، فيقول: (يهديكم الله ويصلح بالكم)²¹، فلم يجرمهم من الدعوة بالهداية والصلاح،

¹⁷ أبو داود. أول كتاب الأئمة. باب النهي عن أكل السباع. ج.5. ص. 523. رقم: 3806

¹⁸ الشريف. أحمد إبراهيم. مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. دار الفكر العربي. ص.383.

¹⁹ البخاري. كتاب البيوع. باب شراء الإمام الحوائج بنفسه. ج.3. ص.62. رقم: 2096

²⁰ البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب ما قيل في درعه صلى الله عليه وسلم. ج.4. ص.41. رقم: 2916

²¹ الترمذي. محمد بن عيسى بن سورة. 1998. الجامع الكبير. أبواب الأدب. باب ما جاء كيف يشمت العاطس. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ج.5. ص. 82. رقم 2739.

وقد ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أروع الأمثلة في العدل والأمانة والتسامح مع مخالفيه من غير المسلمين، وفي المطالب التالية سأذكر بعضاً من جوانب إحسان النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليهود في مجال دعوتهم إلى الإسلام، وحسن جوارهم، والصفح عنهم والصبر على أذاهم.

المطلب الأول: الإحسان إليهم بدعوتهم للإسلام

كانت أهداف الدولة الإسلامية تخالف أهداف غيرها من الدول، فالدول كانت ولا تزال تهدف إلى سيادة شعبها على غيره من الشعوب، مما يؤدي إلى الحروب والصراع، أما الدولة الإسلامية فكانت لا ترمي في أهدافها إلا إلى تبليغ الدعوة الإسلامية، ولم يكن يقصد من هذه الدعوة سيادة شعب على شعب، ولا طمع في ملك أو إمارة، وإنما كان يقصد منها الدعوة إلى توحيد الله وإلى الحكم بالعدل بين الناس، وهما غايتان من أشرف الغايات²².

وقد حرص الإسلام على هداية الناس لإخراجهم من الضلالة إلى الهدى، فعن أبي هريرة -رضي الله عنه- أنه قال: بينا نحن في المسجد إذ خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: (انطلقوا إلى يهود)، فخرجنا معه حتى جئناهم، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فناداهم، فقال: (يا معشر يهود، أسلموا تسلموا)، فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ذلك أريد، أسلموا تسلموا)، فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ذلك أريد)²³. وقوله تسلموا: "أي في الدنيا من القتل والجزية وفي الآخرة من العقاب"²⁴.

ويتبين لهذا في هذا الحديث حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إسلام اليهود، واهتمامه بأمرهم، فقد انطلق بنفسه إلى ديارهم، حرصاً منه على إسلامهم.

وعن أنس رضي الله عنه، قال: بلغ عبد الله بن سلام مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فأتاه، فقال: إني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي قال: ما أول أشرط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ ومن أي شيء ينزع الولد إلى أبيه؟ ومن أي شيء ينزع إلى أخواله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (خبرني بمن أنفا جبريل) قال: فقال عبد الله ذلك عدو اليهود من الملائكة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أما أول أشرط

²² الخربوطلي. علي حسني. الإسلام وأهل الذمة. ص. 105.

²³ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج. 3. ص. 1387. رقم 1765.

²⁴ الكرماني. محمد بن يوسف بن علي. 1981. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط. 2. ج. 13. ص. 53.

المطلب الثاني: الإحسان في جوارهم

إن المودة هي أساس العلاقات الإنسانية، ولا تفتقر في ذلك العلاقات بين الأحاد فرادى، وبين الجماعات وبين الدول، والمسلمون لا يجدون حرجاً في أن يجاورهم ويساكنهم من لا يتفق معهم في الدين، وما داموا تحت سماء الإسلام يساكنون المسلمين في بلد واحد، فقد حض الإسلام أتباعه على حسن معاملتهم²⁷.

وعندما جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وجد بها يهوداً توطنوا، فلم يتجه فكره إلى رسم سياسة للإبعاد أو المصادرة والخصام، بل قبل وجود اليهود الوثنية وعرض عليهم أن يعاهدهم، على أن لهم دينهم وله دينه²⁸.

وقد عاهد النبي صلى الله عليه وسلم اليهود على حسن جوارهم رغم أنهم لم يدخلوا في الإسلام، وقد اشتملت الوثيقة على كثير من المبادئ الإنسانية السامية، كنصرة المظلوم، وحماية الجار، ورعاية الحقوق الخاصة والعامّة، ومساعدة المدين، إلى غير ذلك من المبادئ التي تشعر أبناء الوطن الواحد كأنهم أسرة واحدة.

ومنذ أنشأ الرسول صلى الله عليه وسلم دولته في المدينة أعطى لغير المسلمين حق الأمن والمسكن والتنقل داخل حدود الدولة الإسلامية وخارجها²⁹.

وأعطى النبي صلى الله عليه وسلم الأمان الكامل لليهود فقال: (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)³⁰.

وأجاز النبي صلى الله عليه وسلم زيارتهم وعيادتهم إذا مرضوا، وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى غلاماً من اليهود - وكان مريضاً - يعوده، فقعد عند رأسه وقال له: (أسلم)، فنظر الغلام إلى أبيه فقال له أبوه: أطع أبا القاسم، فأسلم الغلام فقام النبي صلى الله عليه وسلم فرحاً مسروراً وهو يقول: (الحمد لله الذي أنقذه من النار)³¹

27 جاد. ناصر محمدي محمد. 2009. التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي. الرياض: دار الميامن للنشر والتوزيع. ص. 86، 87.

28 الغزالي. فقه السيرة. ص. 141.

29 الشعبي. أحمد قائد. ذو القعدة 1426. وثيقة المدينة المضمون والدلالة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ص. 188، ص. 203.

30 البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. 2001. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه.

كتاب الجزية. باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم. دار طوق النجاة. ط. 1. 99/4. رقم 3166.

31 البخاري. كتاب الجنائز. باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلّى عليه. 94/2. رقم 1356.

المطلب الثالث: الصفح عنهم والصبر على أذاهم

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كريماً في معاملة اليهود إلى أبعد حدود الكرم، فكان يصابهم ويصبر عليهم، ويغض الطرف عن كيدهم ويحترم دينهم، وكان لا يعاتبهم إلا بمقدار ما يكف أيديهم عنه³².

روي أن امرأة تظاهرت بالمودة وأهدت إلى النبي صلى الله عليه وسلم شاة ووضع السم فيها، فتناولها صلى الله عليه وسلم فلاك منها مضغة فلم يسغها، وعلم أنها مسمومة فلفظها، وقال: (إن هذا العظم ليخبرني بأنه مسموم) ودعا المرأة وسألها فاعترفت، وصرحت بالعداوة قائلة بلغت من قومي ما لا يخفى عليك، ثم أردفت ذلك بقولها: إن كان ملكاً استرحت منه، وإن كان نبياً فسيخبر³³. وقد تجاوز عنها النبي صلى الله عليه وسلم من منطلق السماحة، وقد ورد في الصحيحين أن الصحابة قالوا له صلى الله عليه وسلم: ألا نقتلها؟ قال (لا)³⁴.

كما تجلّى تسامح النبي صلى الله عليه وسلم في حق نفسه حين سامح لبيد ابن الأعصم اليهودي الذي سحره في مشط ومشاطة في بئر روان، وحينما أخبر عائشة رضي الله عنها بذلك قالت له: أفلا أستخرجه؟ قال لها: (قد عافاني الله فكرهت أن أثور على الناس فيه شراً)³⁵

عن عروة بن الزبير، أن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللعنة، قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مهلاً يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله) فقلت: يا رسول الله، أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قد قلت: وعليكم)³⁶.

³² الخربوطلي. علي حسني. الإسلام وأهل الذمة. ص. 52.

³³ ابن هشام. السيرة النبوية. ج. 2. ص. 383.

³⁴ البخاري. كتاب الهبة. باب قبول الهبة من المشركين. ج. 3. ص. 163. رقم 2617، ومسلم. كتاب السلام. باب السم. ج. 4. 1721/ رقم 45.

³⁵ البخاري. كتاب الطب. باب السحر. ج. 7. ص. 137. رقم 5765.

³⁶ البخاري. كتاب الادب. باب الرفق في الأمر كله. ج. 8. ص. 12. رقم 6024

المبحث الثالث: مظاهر التسامح في المعاملات مع غير المسلمين

التسامح الديني مع أصحاب الديانات المخالفة من اليهود والنصارى والمجوس والهندوس وغيرهم من المآثر التي انفرد بها التاريخ الإسلامي، والحضارة الإسلامية وتؤكد لها كل الحقائق الإسلامية، هذا ما سجله التاريخ بوضوح، وما اعترف به المؤرخون والكتّاب الأوروبيون وغيرهم، وأنصفوا فيه الإسلام وأمتة وحضارته³⁷.

وقد دعا الإسلام إلى التسامح غير الدليل، فهو يبني العلاقات الإنسانية سواء كانت بين الأفراد أم كانت بين الجماعات على التسامح، وقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ التسامح في علاقاته بالمشركين وغيرهم في معاهداته وفي حروبه.

ويعتبر الإسلام الناس جميعاً أمة واحدة لا تفرقها الألوان، ولا الأقاليم ولا الجنسية، وأثبت النظام الإسلامي أنه النظام العالمي الوحيد الثابت، ونجد في تعاليمه أسس علاج المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعاني منها البشرية في كل زمان ومكان.³⁸

وسأتطرق في هذا المبحث إلى تسامح الإسلام مع الأقلية غير المسلمة في المجتمع المسلم، وذلك في تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود في المدينة بعد الهجرة، في المجال السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي.

والسماحة لا تعني الضعف، والإسلام يرفض لأتباعه الذل والهوان، والمؤمن عزيز بإيمانه وإسلامه قوي بهما، والسماحة كبقية المعاني العظيمة التي جاء بها السلام كالوسطية والتيسير والعدل والعفو والصفح، وغير ذلك لها ضابطها الشرعي الذي إن حادت عنه كانت عقبة في فهم طبيعة الإسلام.³⁹

³⁷ القرضاوي. يوسف. تسامح ورحمة وعدل مع غير المسلمين. 03/06/2011. <http://www.alkhaleej.ae/supplements/>

³⁸ الخربوطي. علي حسني. 1969. الإسلام وأهل الذمة. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. ص. 95-99

³⁹ اللحيان. عبد الله بن إبراهيم. سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين. موقع حملة السكنية. ص. 5

المطلب الأول: التسامح في التعامل السياسي

إن الهدف الأسمى للإسلام هو خلق مجتمع بشري صالح يعيش في أمن وسلام، فدعا إلى السلم في كافة أحواله، وصرّح بأن من يلقي السلام لا بد من الامتناع عن قتاله، ولقد صرح فوق ذلك بأن من يلقي السلام لا يصح أن يقاتل بدعوى أنه غير مؤمن⁴⁰.

وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود في المدينة جزءاً من مواطني المدينة، ما داموا ملتزمين بالواجبات التي عليهم، وكفل الأمن لكل أفراد الدولة في المدينة، والمساواة واجبة بين الناس لا فرق بين مسلم وغير مسلم.

بنود الصحيفة المتعلقة باليهود:

1. ينفق اليهود مع المؤمنين ما داموا محاربين.
2. يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يهلك إلا نفسه، وأهل بيته.
3. لبقية اليهود من بني النجار، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جشم، وبني الأوس، وبني ثعلبة، وجفنة، وبني الشطيبة، مثل ما ليهود بني عوف، وأن بطانة يهود كأَنْفسهم.
4. لا يخرج من يهود أحد إلا بإذن محمد -صلى الله عليه وسلم-.
5. على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم⁴¹.

ففي هذه البنود اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم اليهود جزءاً من مواطني الدولة الإسلامية، حيث قال: "وإنَّ يهود بني عوف أُمَّةٌ مع المؤمنين"، وبهذا نرى: أنَّ الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب؛ الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنَّهم أُمَّةٌ مع المؤمنين، ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم؛ فاختلف الدين ليس بمقتضى أحكام الصَّحيفة سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة.

ولم تجعل الصحيفة من لحق بأهل المدينة من اليهود تابعين خاضعين لمن يتبعونهم ويوالونهم، بل جعلت منهم طرفاً مساوياً في الحقوق والواجبات، كما أكدت على مبدأ الترابط بين مكونات نسيج الأمة بصرف النظر عن

⁴⁰ الخربوطلي. المصدر نفسه. ص. 96.

⁴¹ العازمي. موسى بن راشد. 2011. اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون «دراسة محققة للسيرة النبوية». الكويت: المكتبة العامرية للإعلان والطباعة والنشر والتوزيع. ج. 2. ص. 205.

الاختلاف في الدين، فقرر أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وهو مبدأ عام لا يستثنى فيه إلا من يظلم⁴².

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رئيس الدولة، فقد تولّى رئاسة الدولة وفق نصوص الصحيفة، وبتفاهق الطوائف المختلفة الموجودة في المدينة، ممن شملتهم نصوص الصحيفة التي تقرّر: أنه: (لا يخرج منهم أحدٌ إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم) ولهذا تأثير كبير في عدم السماح لهم بمخالفة قريش، أو غيرها من القبائل المعادية⁴³. وبذلك يتبين أن التسامح والصفح الجميل هو السياسة الإسلامية التي رسمتها النبوة في العلاقة بين المسلمين واليهود في المدينة.

وقد كان اليهود يبنون عظمتهم المادية والسياسية على تفرق العرب، قبائل متناحرة، فلما دخل العرب في الإسلام وتلاشت الأحقاد، وتتابعت الأيام تؤكد أن الإسلام سوف يصنع من العرب أمة واحدة، استشعر اليهود القلق وساو متهمهم المهموم، وشرعوا يفكرون في الكيد لهذا الدين والترتبص باتباعه⁴⁴.

عن ابن كعب القرظي، قال: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وادعته يهود كلها، وكتب بينه وبينها كتاباً. وألحق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أماناً، وشرط عليهم شروطاً، فكان فيما شرط ألا يظاهروا عليه عدواً.

فلما أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحاب بدر وقدم المدينة، بغت يهود وقطعت ما كان بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم من العهد، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم فجمعهم، ثم قال: يا معشر يهود، أسلموا، فوالله إنكم لتعلمون أني رسول الله، قبل أن يوقع الله بكم مثل وقعة قريش. فقالوا: يا محمد، لا يغرنك من لقيت، إنك قهرت قوماً أعماراً⁴⁵، وإنا والله أصحاب الحرب، ولئن قاتلنا لتعلمن أنك لم تقاتل مثلنا⁴⁶.

⁴² السيد عمر. وثيقة المدينة المنورة الدستور الإنساني الأول. د.ت. ص.21.

⁴³ الصلابي. علي محمد. 2019. وثيقة المدينة المنورة (دستور الدولة الإسلامية). يوليو. <https://resalapost.com>

⁴⁴ الغزالي. محمد. 2000. فقه السيرة. ص.142.

⁴⁵ الأعمار: جمع غمر بالضم، وهو الجاهل الغر الذي لم يجرب الأمور. انظر: ابن الأثير. مجد الدين أبو السعادات. 1979. النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: المكتبة العلمية. ج.3. ص.385.

⁴⁶ الواقي. محمد بن عمر بن واقد. 1989. المغازي. بيروت: دار الأعلمي. ط.3. ج.1. ص.176.

المطلب الثاني: التسامح في التعامل الاقتصادي

عرفت قبائل اليهود باحتكار التجارة والأسواق، وكان لهم عدة أسواق في المدينة أشهرها سوق بني قينقاع، وكان هذا السوق هو السوق الرئيسي للمدينة، وكان العرب -الأنصار- يتعاملون فيه بيعاً وشراءً⁴⁷، وقد منح رسول الله صلى الله عليه وسلم غير المسلمين الذين سالموه في دار الإسلام جميع حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فكفل لهم حرية التصرفات والمعاملات كأفراد المسلمين⁴⁸.

وتعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود في المدينة بيعاً وشراءً، وأخذاً وعطاءً، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (توفي النبي صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين، يعني: صاعاً من شعير)⁴⁹ وهذا فيه دليل أيضاً على منح النبي صلى الله عليه وسلم حرية العمل لليهود، ولو لم تكن هذه الحرية مكفولة لما بلغ مال هذا اليهودي هذه الدرجة التي استطاع بها أن يرهن النبي صلى الله عليه وسلم درعه عنده.

"وكانت المرونة والحرية والانفتاح سمة من سمات الدولة في فترة الرسالة، حيث سمح للمسلمين بالتعامل التجاري بحرية مع الكفار، فقد روى البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى شاة من مشرك⁵⁰51" وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم (خير) اليهود أن يعملوها، ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها⁵².

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم كثير من الآثار التي تدعو إلى إحسان المعاملة مع غير المسلمين، ومن ذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال: (ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير

47 الكرمي. حافظ أحمد عجاج. 2007. الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ط.2. ص.79.

48 جاد. ناصر محمدي محمد. التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي. ص.159.

49 البخاري. الجهاد والسير. باب ما قيل في درع النبي صلى الله عليه وسلم، والقميص في الحرب. 41/4 برقم 2916.

50 البخاري. كتاب البيوع، باب شراء الإمام الحوائج بنفسه 3/ 61-62 برقم 2096.

51 الكرمي. 2007. حافظ أحمد عجاج. الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ط.2. ص.171.

52 البخاري. كتاب الإجارة. باب شراء الإمام الحوائج بنفسه. 3/ 94. رقم 2285.

طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة⁵³ فكما ضمن الإسلام حماية الأنفس والأبدان ضمن حماية الأموال، وهذا مما اتفق عليه المسلمون، في جميع المذاهب، وفي جميع الأقطار، ومختلف العصور.

فَمَنْ سَرَقَ مَالَ ذِمِّي قَطَعْتَ يَدَهُ، وَمَنْ غَضِبَهُ عَزَّرَ، وَأَعِيدَ الْمَالُ إِلَى صَاحِبِهِ، وَمَنْ اسْتَدَانَ مِنْ ذِمِّي فَعَلِيهِ أَنْ يَقْضِيَ دِينَهُ، فَإِنْ مَطَّلَهُ وَهُوَ غَنِي حَبَسَهُ الْحَاكِمُ حَتَّى يُؤَدِيَ مَا عَلَيْهِ.

وبلغ من رعاية الإسلام حرمة أموالهم وممتلكاتهم، أنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا، وإن لم يكن مالا في نظر المسلمين، فالخمر والخنزير لا يعتبران عند المسلمين مالا متقوماً، ومن أتلّف لمسلم خمراً أو خنزيراً لا غرامة عليه ولا تأديب، بل هو مثابٌ مأجور على ذلك، ولا يجوز للمسلم أن يمتلك هذين الشيئين، لا لنفسه ولا لبيعهها لغيره.

أما الخمر والخنزير إذا ملكهما غير المسلم، فهما مالانٍ عنده، بل من أنفس الأموال، كما قال فقهاء الحنفية، فَمَنْ أتلّفهما على الذمي غرم قيمتهما؛ على مذهب الحنفية.

المطلب الثالث: التسامح في التعامل الاجتماعي

نظم النبي -صلى الله عليه وسلم- العلاقات بين سكان المدينة، من أجل توضيح التزامات جميع الأطراف داخل المجتمع، وتحديد الحقوق والواجبات التي تتعلق بكل مكون من مكونات هذا المجتمع، وكتب في ذلك كتاباً ذكر في كتب السير باسم "كتاب الصحيفة"، في حين سمته الكتب الحديثة (الدستور) وتضمن هذا الدستور مبادئ عامة، فجعل الأمة في الدستور تضم المسلمين جميعاً، مهاجريهم وأنصارهم ومن تبعهم، ممن لحق بهم وجاهد معهم، فكلهم أمة واحدة من دون الناس، وهذا شيء جديد في تاريخ الحياة السياسية في جزيرة العرب، إذ نقل الرسول -صلى الله عليه وسلم- قومه من شعار القبلية والتبعية لها إلى شعار الأمة، التي تضم كل من اعتنق الدين الجديد، وهو ما جاء به القرآن الكريم في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَقِيبًا وَقُولُوا لِلرِّجَالِ نَسْأَلُكَ اللَّهُ تَعَالَى} [الأنبياء: 92].

والعلاقات الاجتماعية التي سجلتها المعاهدات التي وقعها صلى الله عليه وسلم بين المسلمين وغير المسلمين في وثيقة المدينة التي اعترفت باليهودية كجماعة متميزة لها دينها، ولها حقوقها، وعاشت مع المسلمين في المدينة بسلام، وقد تناول الرسول -صلى الله عليه وسلم- طعام أهل الكتاب فيما عدا المحرم منه مثل الخنزير والخمر، وشرع النبي الكريم الزواج من المرأة الكتابية، وذلك إرساء لأسس التواصل الاجتماعي واستناداً إلى التصريح

⁵³ أبو داود. سليمان بن الأشعث بن إسحاق. سنن أبي داود. بيروت: المكتبة العصرية. كتاب الخراج والإمارة والفيء. باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات. 170/3. رقم 3052.

الخاتمة

وبعد، فإنني أحمد الله عز وجل الذي يسر لي كتابة هذا البحث، الذي له أهمية بالغة في التعرف على سماحة الإسلام وإحسانه إلى غير المسلمين، وقد توصلت فيه إلى النتائج الآتية:

1. كفل الإسلام حقوق غير المسلمين في دار الإسلام، وحرّم إيذاءهم، وضمن لهم العيش بأمان.
 2. لم يكره الإسلام أحداً على الدخول فيه، وجعل لكل إنسان حرية اختيار الدين.
 3. ضمن الإسلام لغير المسلمين حرية العمل والكسب، ومباشرة النشاط الاقتصادي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين.
 4. التسامح والصفح الجميل هو السياسة الإسلامية التي رسمتها النبوة في العلاقة بين المسلمين واليهود في المدينة.
 5. كانت علاقة المسلمين بغير المسلمين علاقة برّ ورحمة، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحسن جوارهم، ويعود مرضاهم، ويعفو عن مسيئهم.
- وفي الختام أوصي الباحثين بالاهتمام بقراءة السيرة النبوية؛ لاستنباط الفوائد منها وتنزيلها على الواقع، ليعلم المسلمين سيرة نبيهم، وليعلم غير المسلمين سماحة الإسلام وإحسانه وكرمه.
- وسبحانك اللهم وبحمدك، نشهد ألا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. ابن الأثير. مجد الدين أبو السعادات. 1979. النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: المكتبة العلمية. ج.3. ص.385.
2. ابن القيم. محمد بن أبي بكر بن أيوب. 1997. أحكام أهل الذمة. الدمام: رمادى للنشر.
3. ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي. 1419هـ. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية. ط.1.

4. ابن هشام. عبد الملك بن هشام بن أيوب. 1955. السيرة النبوية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ط.2.
5. أبو داود. سليمان بن الأشعث بن إسحاق. 2009. سنن أبي داود. دار الرسالة العالمية. ط.1.
6. البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. 2001. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. دار طوق النجاة. ط.1.
7. الترمذي. محمد بن عيسى بن سؤرة. 1998. الجامع الكبير. أبواب الأدب. باب ما جاء كيف يشمت العاطس. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
8. جاد. ناصر محمدي محمد. 2009. التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي. الرياض: دار الميامن للنشر والتوزيع.
9. الخربوطلي. علي حسني. الإسلام وأهل الذمة. 1969. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
10. السيد عمر. وثيقة المدينة المنورة الدستور الإنساني الأول. د.ت.
11. سيد قطب. 1412 هـ في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. ط.17.
12. الشريف. أحمد إبراهيم. مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. دار الفكر العربي.
13. الشعبي. أحمد قائد. ذو القعدة 1426. وثيقة المدينة المضمون والدلالة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
14. الشوكاني. محمد بن علي بن محمد. 1414 هـ. فتح القدير. بيروت: دار ابن كثير. ط.1.
15. الشيباني. أبو عبد الله أحمد بن محمد. 2001. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة. ط.1.
16. الصلابي. علي محمد. 2019. وثيقة المدينة المنورة (دستور الدولة الإسلامية). يوليو. <https://resalapost.com>
17. العازمي. موسى بن راشد. 2011. اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون. الكويت: المكتبة العامرية للإعلان والطباعة والنشر والتوزيع.
18. عبد القادر عوده. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتاب العربي.
19. عدد من المؤلفين. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: دار السلاسل. ط.2.
20. الغزالي. محمد. 2000. فقه السيرة. القاهرة: دار الشروق.
21. الغزالي. محمد. 2005. التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. مصر: نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ط.6.
22. القرضاوي. يوسف. 1992. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة. ط.3.

23. القرضاوي. يوسف. تسامح ورحمة وعدل مع غير المسلمين. 03/06/2011.
<http://www.alkhaleej.ae/supplements/>
24. الكرمانى. محمد بن يوسف بن علي. 1981. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري. بيروت:
دار إحياء التراث العربي. ط.2.
25. الكرمي. حافظ أحمد عجاج. 2007. الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم. القاهرة: دار
السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ط.2.
26. اللحيان. عبد الله بن إبراهيم. سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين. موقع حملة السكينة.
27. محمد الخضر حسين. 1423هـ. الحرية في الإسلام. دار الاعتصام.
28. محمد عمارة. 1978. الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق. دار الشروق.
29. مسلم. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن
العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
30. الواقدي. محمد بن عمر بن واقد. 1989. المغازي. بيروت: دار الأعلمي. ط.3.

SPECIAL APPRECIATION TO OUR SPONSORS AND COLLABORATORS



NOTES



**ORGANISED BY:
FACULTY OF QURANIC AND SUNNAH STUDIES
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA (USIM)**

**CO-ORGANISER:
KOLEJ UNIVERSITI ISLAM PERLIS (KUIP_s)**

**SPONSORED BY:
MAJLIS AGAMA ISLAM PERLIS (MAIP_s)**