مجلة تنمية للعلوم والمعارف

TANMYIA JOURNAL FOR SICENCES AND KNOWLEDGE

مجلة أكاديمية محكمة تهتم بالنهوض الحضاري وتنمية العلوم والمعارف وتتبنى التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم النظرية والتطبيقية.

أكاديمية البيان للتعليم القرآني

ALBAYAN ACADEMY FOR QURANIC EDUCATION

+601161111494

tanmyia@outlook.com

cac.albayanaqe.org/tanmyia

@manasahbaya

@albayanaqe

Malaysia

eISSN 3083-9076

مجلة تنمية للعلوم والمعارف

TANMYIA JOURNAL OF SCIENCES AND KNOWLEDGE

التعريف:

مجلة علمية دولية محكَّمة تابعة لأكاديمية البيان للتعليم القرآني؛ تهدف إلى تعزيز الفكر والمعرفة والعلوم النافعة من خلال نشر دراسات و أبحاث في القضايا العلمية والمعرفية الهامة والمستجدة، وتتبنى المجلة نهجًا علميا منضبطا يُرحب بتناول وجهات النظر في إطار الفكر الإسلامي الأصيل والنفع العام، وتقدم المجلة محتوى علميا وثقافيا متنوعا في عدة مجالات.

مجالات المجلة:

التنمية العقائدية والفكرية: تناقش القضايا المرتبطة بالعقيدة والفكر الإسلامي.

التنمية الفقهية والأصولية: تعتني بالقضايا الفقهية والأصولية والمقاصدية.

التنمية الحقوقية والقانونية: تتبنى بيان التشريعات والقوانين النافعة للمجتمعات.

التنمية الاقتصاد والسياسية: تحلل القضايا الاقتصادية والسياسية الراهنة.

التنمية الثقافية والتاريخية: تتناول مجالات تطوير الثقافة في إطار الموروث الحضاري.

التنمية التربوية والنفسية: تقدم رؤى بأحدث الأساليب التعليمية والتربية، والنفسية.

التنمية الإعلامية: تغطي تأثير الإعلام والتطورات في العالم الحديث.

التنمية القيادية والإدارية: تسهم في تطوير المهارات القيادية والإدارية الفاعلة.

التنمية الأدبية واللغوية: تقدم أبحاثاً حول الأدب وقضايا اللغة والترجمة وتطور اللغات.

التنمية العلمية والتقنية: تعرض أحدث التطورات في المجالات العلمية والتكنولوجية.

التنمية التكنولوجية والصناعية: تهتم بالصناعات والحرف المرتبطة بالإنتاج.

التنمية المهارية والإبداعية: تعمل لتطوير القدرات، والإمكانات، والمهارات، والإبداع في المشاريع.

التنمية للعلوم الإنسانية والاجتماعية: تتبني المناهج العلمية والاستراتيجيات الفعالة في تعزيز العلاقات المجتمعية.

أهداف المجلة:

1. تشجيع البحث العلمي التكاملي بين علوم الوحي والعلوم المكتسبة ونشر العلم والمعرفة السليمة.
2. تشجيع الباحثين الناشئين وتنمية قدراتهم وصقل مواهبهم البحثية؛ النظرية والعملية والتطبيقية.
3. توليد المعرفة العلمية الملبية للمقاصد الشرعية الحياتية ودعم الباحثين علمياً ومادياً.
4. الاسهام في تعزيز البحث العلمي المشترك والاعتناء بخبراء البحث العلمي في العالم الإسلامي.
5. تشجيع البحوث الجماعية من تخصصات مختلفة لتقديم حلول للمشكلات التنموية والاجتماعية بصورة فعالة.
6. التركيز على البحوث ذات الأثر والنفع المباشر في حياة الناس والمجتمعات بمحفزات مادية ومعنوية.
7. تعميق ملكة البحث والتحليل العلمي الدقيق لدى الباحثين للقضايا المعاصرة.
8. السعي إلى تميز المجلة بإصدارات متنوعة بأكثر من لغة.

Definition:

An international, peer-reviewed scientific journal affiliated with Al-Bayan Academy for Quranic Education. The journal aims to promote thought, knowledge, and beneficial sciences by publishing studies and research on significant and emerging scientific and intellectual issues. It adopts a rigorous scientific approach that welcomes diverse perspectives within the framework of authentic Islamic thought and public benefit. The journal offers a diverse array of academic and cultural content across multiple fields.

Fields of the Journal:

Doctrinal and Intellectual Development: Discussing issues related to Islamic doctrine and thought.

Jurisprudential and Usul Development: Focusing on jurisprudential, usul (principles of Islamic jurisprudence), and objectives-based issues.

Legal and Legislative Development: Highlighting legislations and laws beneficial to societies.

Economic and Political Development: *Discussing Current Economic and Political Issues.*

Cultural and Historical Development: Exploring ways to develop culture within the framework of civilizational heritage.

Educational and Psychological Development: Offering insights into the latest educational methods and psychological studies.

Media Development: Covering the impact of media and advancements in the modern world.

Leadership and Administrative Development: Contributing to the development of effective leadership and administrative skills.

Literary and Linguistic Development: Presenting research on literature, linguistic issues, translation, and language evolution.

Scientific and Technological Development: Showcasing the latest advancements in scientific and technological fields.

Technological and Industrial Development: Developing industries and crafts related to production.

Skill and Creative Development: Enhancing abilities, capabilities, skills, and creativity.

The development of humanities and social sciences: adopting scientific approaches and effective strategies to enhance social relations.

Objectives of the Journal:

1. Encourage integrative scientific research combining the sciences of revelation with acquired sciences, and disseminate sound knowledge and science.
2. Support emerging researchers by developing their abilities and refining their theoretical, practical, and applied research skills.
3. Generate scientific knowledge that addresses life-oriented Sharia objectives and provide researchers with scientific and financial support.
4. Contribute to advancing collaborative scientific research and focus on scientific experts in the Islamic world.
5. Promote multidisciplinary collaborative research to offer effective solutions to developmental and societal challenges.
6. Emphasize research with direct and meaningful impact on people's lives and communities through material and moral incentives.
7. Deepen researchers' analytical skills for precise scientific examination of contemporary issues.
8. Strive for excellence by publishing diverse issues in multiple languages.

البحث ومتطلباته:

1. أن يكون البحث أصيلا، يساهم علمياً، ويتبع المنهجيات العلمية المعترف بها في مجالات العلوم؛ العلوم الإنسانية، والعلوم الاجتماعية، والدراسات الإسلامية.

2. أن يكونَ التركيز على التنمية في أحد مجالات التقدم الحضاري ودمج العلوم الإسلامية والاجتماعية المتعلقة بالواقع المتنوع وحياة الناس، ضمن تخصصات المجلة مثل التنمية (الدينية، الفكرية، الفقهية، الأصولية، القانونية، السياسية، القيادية، الإدارية، التعليمية، النفسية، الاقتصادية، التاريخية، الأدبية، الثقافية، التقنية، الإعلامية، الفنية).

3. العناية بتوثيق البحث، والالتزام بقواعد اللغة العربية الصحيحة، والامتثال للمعايير العلمية في الاستشهادات، والإشارة، والترقيم.

4. تتبع المجلة التوثيق بطريقة (APA) في صدر الصفحة وفق الصيغ الآتية:

- **المراجع في صدر البحث:**

- يختصر إلى (اسم الشهرة للمؤلف، وسنة الطبعة، والجزء، والصفحة) على هذه الصورة: (الشوكاني، 1994، ج 2، ص 435)، (منظمة التعاون الإسلامي، رقم: 163، 2007م)، وفي حال وجود أكثر من كتاب لمؤلف واحد في البحث يضاف اسم الكتاب على هذه الصورة (الشوكاني، فتح القدير، 1994، ج 2، ص 435).

- **المراجع في نهاية البحث :**

- (اسم الشهرة، اسم المؤلف، اسم الكتاب، المحقق إن وجد (بلد النشر: ودار النشر، وتاريخ الطبعة، سنة الطبعة، والجزء، والصفحة)، على هذه الصورة: وجود مؤلف يكتب: (الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (بيروت: دار ابن كثير، ط 1، 1414، 1994)، وفي المرجع الذي لا ينسب إلى مؤلف يكتب: (منظمة التعاون الاسلامي، معالم العودة إلى المنهج الحضاري في الإسلام (مكة: مجمع الفقه الاسلامي الدولي، قرار رقم: 163، 2007م). وفي أبحاث المجلات والمؤتمر يكتب: (الاسم، عنوان الدراسة أو المقالة (بين قوسين)، اسم المحرر يليه "وآخرون" (المكان: دار النشر، التاريخ، وأرقام الأجزاء والصفحات)، وفي الاستشهاد من وسائل التواصل يرتب على نفس النسق ويضاف رابط المحاضرة وتاريخ الأخذ من الانترنت على هذه الصورة: (الخالدي، صلاح، منصة بيان للتدريب والبحث العلمي، سلسلة رقم: 8، 1442، 2021م.

https://www.youtube.com/watch?v=bBk55Pzi3c0&t=54s)

5. عند الاستشهاد بآية قرآنية، يجب ذكر رقم الآية واسم السورة في أعلى الصفحة.

6. عند الاستشهاد بحديث من كتب الحديث، يعتمد الصحيح، كصحيح البخاري ومسلم، وفي غير الصحيحين يبين درجة الحديث من حيث الصحة والضعف، مع ذكر التوثيق برقم الحديث في صدر الصفحة.

7. عند الاستشهاد بشعر، يجب ذكر اسم الشاعر، والمصدر الذي تم الاستشهاد به.

8. عند الاستشهاد بمخطوط، يجب ذكر الاسم الكامل للمؤلف، العنوان الكامل للمخطوط، مكان حفظه، تاريخ النسخ، عدد الصفحات، ورقم الصفحة مع تحديد ما إذا كانت الإشارة من الصفحة الأمامية (أ) أو الخلفية (ب).

9. سيتم مراجعة البحث المقدم من قبل خبراء في المجال، يتم اختيارهم بشكل سري، لتقييم أصالته وحداثته وعرضه، وتحديد مدى ملاءمته للنشر.

10. سيتم مراجعة البحث من قبل محكمين اثنين أو أكثر، كما تقرر اللجنة التحريرية. سيكون قرار اللجنة بخصوص صلاحية البحث للنشر نهائيًا، دون التزام بتبرير أي قرار.

11. سيخضع البحث للمراجعة، ويجب على الباحث تنفيذ التعديلات المقترحة خلال شهر من تاريخ استلام القرار.

12. يمثل البحث المنشور آراء المؤلفين ولا يعكس بالضرورة آراء اللجنة التحريرية أو المؤسسة.

Research Requirements:

1. The research is to be original, scientifically contributing, and follow recognized scientific methodologies in the fields of science, humanities, social sciences, and Islamic studies.
2. The focus should be on development in one of the fields of civilizational progress and the integration of Islamic and social sciences related to the diverse realities and lives of people, within the magazine's specialization areas such as development (theological, intellectual, jurisprudential, fundamentalist, legal, political, leadership, administrative, educational, psychological, economic, historical, literary, cultural, technical, media, artistic).
3. Care must be taken in the documentation of research, adherence to correct Arabic language rules, and compliance with scientific research standards in citation, referencing, and numbering.
4. The journal follows the (APA) documentation method at the top of the page in the following formats:
    - ***References at the beginning of the research:*** Abbreviated as (author's surname, year of edition, volume, page) in this format: (Al-Shawkani, 1994, Vol 2, p. 435), (Organization of Islamic Cooperation, No: 163, 2007) .If there is more than one book by the same author in the research, the book name is added in this format: (Al-Shawkani, Fath Al-Qadeer, 1994, Vol 2, p. 435).
    - ***References at the end of the research:*** Surname, author's first name, book title, editor if present (country of publication: publishing house, edition date, year of edition, volume, and page), in this format: When there is an author, it is written: (Al-Shawkani, Muhammad bin Ali, Fath Al-Qadeer Al-Jami between the arts of

narration and judgment from the science of interpretation (Beirut: Dar Ibn Kathir, 1st ed., 1414, 1994)), and for a reference not attributed to an author, it is written: (Organization of Islamic Cooperation, Landmarks of Return to the Civilizational Approach in Islam (Mecca: International Islamic Fiqh Academy, Decision No: 163, 2007),In journal articles and conference papers, it is written: (name, title of the study or article (in parentheses), editor followed by "et al." (place: publisher, date, and numbers of volumes and pages)), and in citing from social media, it is arranged in the same format and includes a link to the lecture and the date of access from the internet in this format: (Al-Khalidi, Salah, Bayan Platform for Training and Scientific Research, Series No: 8, 1442, 2021). https://www.youtube.com/watch?v=bBk55Pzi3c0&t=54s

- ***Conference proceedings:*** Full name of the author, title of the study or article (in quotation marks), title of the book, editor's name followed by "and others" if applicable, publishing house, location, year of publication, and page number.
- **Journals**: Full name of the article's author, title of the article (in quotation marks), the name of the journal (bold for Arabic, italic for European languages), volume number (year in parentheses), issue number, and page number.
- ***When citing pages:*** If the source is Arabic, use "ص" for a single or multiple pages. For foreign sources, use "P" for one page or "PP" for multiple pages.

5. When citing a Quranic verse, the verse number and the name of the Surah must be mentioned at the top of the page.
6. When citing a hadith from hadith books, it depends on the authentic ones, like Sahih Al-Bukhari and Muslim, and for others, the degree of the hadith in terms of authenticity and weakness must be indicated, along with the documentation by hadith number at the top of the page.
7. When citing poetry, the name of the poet and the source from which it was cited must be mentioned.
8. When citing a manuscript, mention the author's full name, the full title of the manuscript, the place where it is preserved, the date of the copy, the number of pages, and the page number, indicating whether the citation is from the front or back using (- for the front and -for the back).
9. Submitted research, upon initial approval, will be reviewed by experts in the field, selected confidentially, to assess its originality, novelty, and presentation, determining its suitability for publication.
10. The research will be reviewed by two or more referees, as decided by the editorial board. The board's decision regarding the research's suitability for publication is final, with no obligation to justify any decision.
11. The research will be subject to review, and the researcher must implement the suggested revisions within one month from the date of receiving the decision.
12. Published research represents the views of the authors and does not necessarily reflect the views of the editorial board or the institution.

هيكل المجلة

Journal structure

رئيس التحرير ***Editor-in-Chief***
داتوء سري أ.د. ذو الكفل بن محمد يوسف ***Dato Seri. Prof. Dr. Zulkifli bin Mohamad Yusoff***
نائب رئيس التحرير ***Deputy Editor-in-Chief***
د. عبد الوهاب عامر ***Dr. Abdulwahab Amer***

مدير التحرير ***Managing Editor*** **أ.د. فؤاد البنا** ***Prof. Dr. Fouad Al-Banna***
أعضاء الهيئة الإدارية ***Board of Directors***

د. ماجد أبو غزالة ***DR. Majed Abughazalah***	**د. مشاري الديحاني** ***DR. Meshari Al-Daihani***
د. حمزة حماد ***Dr. Hamza Hammad***	**أ. عبد الله عاشور** ***Abdullah Ashour***

د. صفوان عامر *Dr. Safwan Amer*	د. محمد المحمدي *DR. Mohammed Al-Mohammadi*
د. أسامة هاشم *Dr. Osamah Hashem*	د. يوسف بن صالح *Dr. Youcef Bensala*

هيئة التحرير
Editorial Board

أ.د محمد فوزي بن حمد
PROFESOR DR. MOHD FAUZI BIN HAMAT

أ.د إبراهيم محمد زين السودان جامعة حمد بن خليفة- قطر *Prof. Dr. Ibrahim Mohamed Zein* *Sudan* *Hamad bin khalifa university* *Qatar*	أ.د أسامة عبد المجيد العاني العراق جامعة الفارابي – بغداد *Prof. Dr. Usama Abdulmajed Alani* *Iraq* *Alfarabi University – Baghdad*
أ.د بدران بن لحسن الجزائر جامعة- قطر *Prof. Dr. Badrane Benlahcene* *Algeria* *Qatar university*	أ.د وصفي عاشور أبو زيد مصر جامعة ماردين ارتقلو- تركيا *Prof. Dr. Wasfi Ashour Abu Zaid* *Egypt* *Mardin Artuklu University, Turkey*
أ.د. عبد العزيز برغوث الجزائر عميد استاك-الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا *Datuk Prof. Dr Abdelaziz Berghout* *Algeria* *DEAN, ISTAC-IIUM*	أ.د قاسم صالح العاني العراق جامعة الأنبار- العراق *Prof. Dr. Qasim Saleh Al-Aani* *Iraq* *University of Anbar- Iraq*

أ.د وليد فكري فارس مصر الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا ***Prof. Dr. Waleed Fekry Faris*** ***Egypt*** ***Malaysia (IIUM)***	أد. هبة رؤوف عزت مصر جامعة ابن خلدون- تركيا ***Prof. Heba Raouf Ezzat*** ***Egypt*** ***Ibn Khaldun University, Turkey***

الهيئة الاستشارية

Advisory Board

داتوء أستاذ مشارك. لقمان بن حاج عبد الله

DATUK PROF. MADYA DR. LUQMAN BIN HAJI ABDULLAH

أ.د عصام أحمد البشير السودان نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ***Prof. Dr. Issam Ahmed Al-Bashir*** ***Sudan*** ***Vice President of the International Union of Muslim Scholars***	أ.د عبد المجيد النجار تونس جامعة الزيتونة ***Prof. Dr. Abdelmajid Al-Najjar*** ***Tunisia*** ***University of Ez-Zitouna***
أ.د جمال بادي ليبيا الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا ***Prof. Dr. Jamal Badi*** ***Libya*** ***International Islamic University Malaysia (IIUM)***	أ.د سعيد بوهراوة الجزائر INCEIF UNIVERSITY- Malaysia ***Prof. Dr. Saeed Bouhraoua*** ***Algeria*** ***INCEIF University- Malaysia***

أ.د داود عبد الملك الحدابي اليمن الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا ***Prof. Dr. Dawood Abdul Malik Al - Hadabi*** ***Yemen*** ***International Islamic University Malaysia (IIUM)***	السفير الأممي للمسئولية المجتمعية د. عبد الحليم زيدان لبنان معهد برامج التنمية الحضارية – لبنان ***Ambassador Of Societal Partnership*** ***Dr. AbdulHalim Zeidan*** ***Lebanon*** ***GDP Institute – Lebanon***
أ.د نادية محمود مصطفى مصر جامعة القاهرة ***Dr. Nadia Mahmoud Mustafa*** ***Egypt*** ***Cairo University***	أ.د شريفة حياتي سيد إسماعيل ماليزيا جامعة ملايا ***Prof. Dr Sharifah Hayaati Syed Ismail*** ***Academy of Islamic Studies,*** ***(UM) University Malaya***

كلمة هيئة التحرير

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على سيدنا محمدٍ خاتمِ الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبِه أجمعين وبعد:

يسرُّ هيئةَ تحرير مجلة تنمية للعلوم والمعارف أن تضع بين يدي القارئ الكريم العدد الثالث؛ الذي يضمُّ نخبةً من الدراسات المحكمة، التي كتبت بروحٍ علمية تجمع بين أصالة المرجعية الإسلامية ورصانة المنهج الأكاديمي، مع وعيٍ عميقٍ بتحولات العصر وأسئلته الكبرى. وقد حرصت الهيئة على أن يعكس هذا العدد "جواهر" البحث العلمي من حيث التنوع في موضوعاته وتكامل معارفه؛ بما يسهم في ترسيخ المعرفة، وتجديد النظر، وتطوير الممارسة في حقولٍ متعددة. يفتتح العدد ببحثٍ يستقرئ المعارف الإسلامية الملاوية في عصر الذكاء الاصطناعي، مقدمًا قراءةً مقاصديةً حضاريةً تُبرز الخصوصية التاريخية لتجربة عالم الملايو، وتستشرف سُبل تجديد الفكر وتطوير الممارسة عبر توظيفٍ واعٍ للذكاء الاصطناعي في خدمة المعرفة الإسلامية، ضمن ضوابط الشريعة ومقاصدها. ويعقب ذلك بحثٌ يضيء فلسفة نظام الإرث في الإسلام من زاويةٍ تحليلية تكشف عن جمال التشريع وعدالة التوزيع، وتوضح الأسس والمعايير التي قام عليها نظام المواريث في الإسلام؛ بوصفه نموذجًا متوازنًا يراعي الفطرة الإنسانية ويحقق الإنصاف، مع معالجةٍ موضوعية لبعض الشبهات المثارة. ويتناول البحث الثالث انعكاس الرؤية القرآنية للعالم على النظام السياسي الإسلامي، حيث يقدّم تصورًا متكاملًا للهداية القرآنية بوصفها مرجعية قيمية وتشريعية تؤسس لمبادئ العدل والشورى والكرامة والمسؤولية الأخلاقية، وتمنح النظام السياسي الإسلامي مرونةً مقاصديةً قادرة على استيعاب التطور ومواجهة التحديات المعاصرة. أما البحث الرابع فيقدّم نموذجًا تطبيقيًا دقيقًا حول مراعاة مقاصد الشريعة في الحكم القضائي وتطبيقاته في المعاملات المالية، من خلال دراسة تحليلية لنماذج قضائية تُبرز قدرة الفقه الإسلامي على تحقيق العدالة والشفافية وصيانة المصالح في القضايا المالية، وتؤكد أصالة المنظومة القضائية الإسلامية وتمايزها. ويضمُّ قسم الأبحاث باللغة الإنجليزية دراساتٍ تعكس انفتاح المجلة على القضايا الفكرية والإنسانية المعاصرة؛ حيث يقدم بحث (A Tongue-Management Model from an Islamic Perspective) إطارًا تربويًا وإيمانيًا لإدارة اللسان، قائمًا على

بعدين: وقائيٍ يحدُّ من آفات القول، وبنائيٍ يوجِّه اللسان نحو ما يعزز الإيمان ويثمر الصالحات. كما تستعرض دراسة (The Impact of Islamic Civilization on Global Scientific Advancement) الإسهامات العلمية للحضارة الإسلامية وآليات انتقال المعرفة وتأثيرها في تشكّل المنهج العلمي الحديث. ويُختتم القسم بدراسة (THE IMPACT OF FinTech IN SOCIAL FINANCE WITHIN THE FRAMEWORK OF ISLAMIC INVESTMENT SYSTEM MALAYSIA AS A CASE STUDY) التي تناقش أثر التكنولوجيا المالية في تعزيز كفاءة أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي (الزكاة والوقف والصدقات)، وما تتيحه التقنيات الحديثة من فرص للشمول المالي والشفافية، مقابل تحديات الامتثال الشرعي والأطر التنظيمية وإدارة المخاطر التشغيلية.

وختامًا تؤكد هيئةُ التحرير التزامها المستمر بمعايير النشر العلمي الرصين، وأخلاقيات البحث في المراجعة والتحكيم، وبخدمة المعرفة التي تنهض بالإنسان والمجتمع. كما تتقدم بخالص الشكر والتقدير للباحثين الكرام على إسهاماتهم العلمية، وللسادة المحكّمين على جهودهم في تقويم الأبحاث ورفع جودتها، وللقرّاء على ثقتهم وتفاعلهم. وندعو الباحثين والمهتمين إلى مواصلة رفد مجلة تنمية للعلوم والمعارف بدراسات أصيلة ومحكمة تُسهم في تجديد الفكر وتعزيز الوعي الحضاري وترسيخ القيم العلمية. والله وليُّ التوفيق.

هيئة التحرير ،،،

Editorial Board Message:

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and peace and blessings be upon our master Muhammad, the Seal of the Prophets and Messengers, and upon his family and companions altogether. To proceed:

The Editorial Board of Tanmyia Journal for Sciences and Knowledge is pleased to present to esteemed readers the third issue, which brings together a distinguished selection of peer-reviewed studies. These contributions are written in a scholarly spirit that combines the authenticity of Islamic intellectual reference with the rigor of academic methodology, alongside a deep awareness of contemporary transformations and the major questions they raise. The Board has been keen for this issue to reflect the "gems" of academic research in terms of thematic diversity and the integration of its knowledge domains—thereby contributing to consolidating knowledge, renewing scholarly perspectives, and advancing practice across multiple fields.The issue opens with a study examining Malay Islamic knowledge in the age of artificial intelligence, offering a maqāṣid-based civilizational reading that highlights the historical distinctiveness of the Malay world experience and anticipates pathways for renewing thought and developing practice through a conscious deployment of AI in the service of Islamic knowledge, within the parameters and objectives of the Sharīʿah. This is followed by a study that illuminates the philosophy of the inheritance system in Islam from an analytical perspective, revealing the beauty of its legislation and the justice of its distribution, and clarifying the foundations and criteria upon which Islamic inheritance law is built as a balanced model that accords with human nature and achieves equity, while addressing—objectively—some of the debated misconceptions.The third study discusses the reflection of the Qur'anic worldview on the Islamic political system, presenting a comprehensive conception of Qur'anic guidance as a normative and legislative reference that establishes the principles of justice, consultation (shūrā), human dignity, and ethical responsibility, and grants the Islamic political system a maqāṣid-oriented flexibility capable of accommodating development and confronting contemporary challenges. The fourth study offers a precise applied model concerning the consideration of the objectives of Sharīʿah in judicial rulings and their applications in financial transactions. Through an analytical examination of judicial cases, it highlights the capacity of Islamic jurisprudence to realize justice and transparency and to safeguard interests in financial matters, while affirming the authenticity and distinctiveness of the Islamic judicial framework. The English-language section includes studies that reflect the journal's openness to contemporary intellectual and human concerns. The article "A Tongue-Management Model from an Islamic Perspective" proposes an educational and faith-based framework for managing speech, built on two complementary dimensions: a preventive dimension that curbs harmful forms of speech, and a constructive dimension that directs the tongue toward what strengthens faith and yields righteous outcomes. The study "The Impact of Islamic Civilization on Global Scientific Advancement" reviews the scientific contributions of Islamic civilization, the mechanisms of knowledge transmission, and their influence on the formation of the modern scientific method. The section concludes with "THE IMPACT OF FinTech IN SOCIAL FINANCE

WITHIN THE FRAMEWORK OF ISLAMIC INVESTMENT SYSTEM: MALAYSIA AS A CASE STUDY", which examines how financial technology can enhance the efficiency of Islamic social finance instruments (zakat, waqf, and ṣadaqah), and the opportunities offered by modern technologies for financial inclusion and transparency—alongside the challenges of Sharīʿah compliance, regulatory frameworks, and the management of emerging operational risks. In conclusion, the Editorial Board reaffirms its ongoing commitment to the standards of rigorous scholarly publishing, to research ethics in review and peer evaluation, and to serving knowledge that advances both individuals and society. The Board extends its sincere gratitude.

العدد الثالث

مجلة تنمية للعلوم والمعارف

The Third Issue

TANMYIA JOURNAL OF SCIENCES AND KNOWLEDGE

المحتويات

Contents

الموضوع	الصفحة
التعريف بالمجلة **Journal Introduction**	
هيكل المجلة ***Journal structure***	
كلمة هيئة التحرير **Editorial Board Message**	
الأبحاث باللغة العربية Research in Arabic	
1. المعارف الإسلامية الملاوية في عصر الذكاء الاصطناعي: قراءة مقاصدية حضارية لتجديد الفكر وتطوير الممارسة ***Malay Islamic Knowledge in the Age of Artificial Intelligence: A Maqāṣid-Based Civilizational Reading for Renewing Thought and Developing Practice***	

Author

Abdulwahab Amer

Department of Islamic Political Sciences, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia, almurshed@um.edu.my, ***ORCID: 0009-0002-8065-4102***

Progress Received: 20 September 2025; Revised: 20 October 2025; Accepted: 1 November 2025; Published: 20 January 2026.

2. فلسفة نظام الإرث في الإسلام بين جمال التشريع وعدالة التوزيع

The Philosophy of the Inheritance System in Islam: Between the Beauty of Legislation and the Justice of Distribution

Author

✍

Ahmed Abdu Muhammad Al-Darsi

Ministry of Awqaf and Islamic Affairs; Lecturer, Qatar, mutawaalkhor@gmail.com, ***ORCID: 0009-0008-4048-638X***

Progress Received: *9 October 2025;* ***Revised:*** *20 October 2025;* ***Accepted:*** *20 November 2025;* ***Published:*** *20 January 2026.*

3. انعكاس الرؤية القرآنية للعالم على النظام السياسي الإسلامي

Reflection of the Qur'anic Worldview on the Islamic Political System

Author

✍

Fouad Al-Banna

Institution: Taiz University, Yemen, fouadalbana@gmail.com, ***ORCID: 0009-0006-4959-8893***

Progress Received: 25 November; Revised: 30 November; Accepted: 20 December 2026; Published: 20 January 2026.

4. مراعاة مقاصد الشريعة في الحكم القضائي وتطبيقاته في المعاملات المالية: دراسة تحليلية على كتاب نماذج من فقه القضاء وفقه الفتوى بحضرموت

Considering the Objectives of Sharia in Judicial Rulings and Their Applications in Financial Transactions: An Analytical Study of the Book "Models of Jurisprudence and Fatwa in Hadramaut

Author

✍

Omar Mahfoud Bajabeer

University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences – Al-Mukalla Branch, Hadramout, omarbagper2020@gmail.com

Progress Received: 1 August 2025; Revised: 10 October 2025; Accepted: 20 November 2025; Published: 20 January 2026.

الأبحاث باللغة الإنجليزية
Research in English

5- *A TONGUE-MANAGEMENT MODEL FROM AN ISLAMIC PERSPECTIVE*
تطوير إطار نظري لإدارة اللسان من المنظور الإسلامي

Author

✉

**** Dawood Abdulmalek Yahya Al-Hidabi***

Institution: International Islamic University, Faculty of Education, Malaysia, dawood@iium.edu.my, , ***ORCID: 0000-0003-4424-4210***

Arafat Ali Saleh Amran

Institution: International Islamic University, Malaysia, Al-Meqdad Al-Shami

Progress Received: 28 November 2025, Revised: 29 December 2025, Accepted: 8 January 2025; Published: 20 January 2026.

6. The Impact of Islamic Civilization on Global Scientific Advancement: An Analytical Study
أثر الحضارة الإسلامية على التطور العلمي العالمي: دراسة تحليلية

Author

✍

Muneer Mohammed Saleh Alsayadi1,2*

Institution: Ib University, Department of Food Science and Technology, Faculty of Agriculture and Food Sciences Yemen, smuneer006@gmail.com

Progress Received: 13 October 2025, Revised: 11 November 2025, Accepted: 19 December 2025, Published: 20 January 2026.

7- THE IMPACT OF FinTech IN SOCIAL FINANCE WITHIN THE FRAMEWORK OF ISLAMIC INVESTMENT SYSTEM "MALAYSIA AS A CASE STUDY"

أثر التكنولوجيا المالية في التمويل الاجتماعي في ضوء نظام الاستثمار الإسلامي: دراسة حالة ماليزيا

Author

****Osamah Hashem***

[1]*Faculty Economic and Muamalat, Islamic Science University of Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800, Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA, osamah.ymh@usim.edu.my,* [1]**ORCID: 0009-0007-9015-5215**

Al-Meqdad Ali Al-Shami[2]

[2] UCYP University, Kompleks Yayasan Pahang, Jalan Tanjung Lumpur, Kampung Anak Air, 26060, Malaysia, meqdad@kyp.edu.my

Al-Qasemi Tawfik Abdulrahman Qasem[2]

[2] Sultan Azlan Shah University, Bukit Chandan, 33000 Bandar Diraja Kuala Kangsar, Perak Darul Ridzuan, Malaysia, tawfeeq@usas.edu.my.

1. المعارف الإسلامية الملاوية في عصر الذكاء الاصطناعي: قراءة مقاصدية حضارية لتجديد الفكر وتطوير الممارسة

Malay Islamic Knowledge in the Age of Artificial Intelligence: A Maqāṣid-Based Civilizational Reading for Renewing Thought and Developing Practice

Author

Abdulwahab Amer

Department of Shariah, Economics and Governance, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Malaysia, almurshed@um.edu.my, ***ORCID: 0009-0002-8065-4102***

Progress Received: *20 September 2025;* ***Revised:*** *20 October 2025;* ***Accepted:*** *1 November 2025;* ***Published:*** *20 January 2026.*

Abstract:

This study examines Malay Islamic knowledge traditions in Indonesia, Malaysia, and Brunei as active political entities and deeply rooted civilizational reservoirs shaped through a long historical interaction between Islam and the societies of the Malay world. This interaction began with the early arrival of Islam through Yemeni merchants and preachers who carried the scholarly legacy of Shāfiʿī jurisprudence and Sunni Sufism. The research explores the concept of Malay Islamic knowledge and investigates how it responds to the profound transformations brought about by artificial intelligence, as an intellectual product reflecting the unique experience of Islamic communities in the Malay world. The study aims to define Malay Islamic knowledge and analyze the challenges and opportunities imposed by the rise of artificial intelligence on its structure and functions. It proposes a Maqāṣid-based framework for renewing this knowledge and ensuring its continuity by integrating research induction with linguistic and historical analysis, grounded in scriptural texts and the principles of Islamic law. Artificial intelligence is viewed not as a threat, but as a tool that can be harnessed to serve Islamic knowledge in a manner compatible with contemporary needs while preserving Islamic foundations and values. The research presents a Maqāṣid-oriented approach capable of accommodating digital transformations, relying on higher objectives of Sharia and legal maxims to guide renewal and regulate engagement with modern technologies. It concludes that Malay Islamic knowledge—with its civilizational uniqueness, historical depth, and well-established Sharīʿah objectives—is well-positioned to provide a knowledge model capable of contributing to the renewal and development of Islamic thought, and guiding the interaction with technological changes. This is achieved through a civilizational renewal project that safeguards foundational constants, directs evolving variables, and employs artificial intelligence in a conscious, Maqāṣid-based manner, enabling this knowledge to play an effective role in shaping Islamic civilization, preserving identity, and confronting cultural alienation.

Keywords: Malay Islamic Knowledge, Maqāṣid al-Sharīʿah, Artificial Intelligence, Civilizational Renewal, Malay World.

الملخص:

يتناول البحث المعارف الإسلامية الملاوية في دول (إندونيسيا، وماليزيا، والبروناي)؛ بوصفها وحدات سياسية فاعلة ورصيدًا حضاريًا متجذرًا، نشأ عبر تفاعل طويل بين الإسلام ومجتمعات عالم الملايو منذ وصول الدعوة الإسلامية في وقت مبكر مع تجار الإسلام ودعاتهم اليمنيين، ذوي الامتداد العلمي في فقه الإمام الشافعي والتصوف السني، وقد تناول البحث مفهوم المعارف الإسلامية الملاوية وكيفية تفاعلها مع التحولات التي أحدثها الذكاء الاصطناعي، كنتاج فكري يعكس تفاعل المجتمعات الإسلامية في عالم الملايو، وهدف البحث إلى التعريف بالمعارف الإسلامية وتحليل التحديات والفرص التي تفرضها ثورة الذكاء الاصطناعي على المعارف الإسلامية الملاوية؛ بتقديمِ إطار مقاصدي لتجديدها وضمان استمراريتها بالجمع بين الاستقراء البحثي والتحليل اللغوي والتاريخي؛ باستقراء النصوص الشرعية وقواعد الشريعة، واعتبار الذكاء الاصطناعي أداة لخدمة المعارف الإسلامية بما يتناسب مع متطلبات العصر والحفاظ على الأسس والقيم الإسلامية، ويقترح البحث مقاربة مقاصدية تستوعب التغيرات الرقمية وتستند على الأصول المقاصدية والقواعد الشرعية، ويخلص البحث إلى أنّ المعارف الإسلامية الملاوية بخصوصيتها التاريخية والحضارية، ومقاصدها الشرعية، مؤهلة لأن تكون نموذجًا معرفيًا قادرًا على الإسهام في تجديد المعارف وتطويرها، وترشيد التعامل مع التحولات التكنولوجية الحديثة؛ بتبني مشروع تجديدي حضاري، يحافظ على الثابت الأصلي ويوجه المتغير المتجدد من خلال التوظيف المقاصدي الواعي للذكاء الاصطناعي، لتصبح هذه المعارف فاعلة في صناعة الحضارة الاسلامية، والحفاظ على هويتها الأصيلة، ومجابهة تحديات الاستلاب الثقافي. ويتناول هذا البحثُ المعارفَ الإسلاميةَ الملاوية في دولِ إندونيسيا وماليزيا وبروناي بوصفها وحداتٍ سياسيةً فاعلةً ورصيدًا حضاريًا متجذرًا، تشكّل عبر مسار طويل من التفاعل بين الإسلام ومجتمعات عالم الملايو، منذ وصول الدعوة الإسلامية في وقت مبكر على أيدي التجار والدعاة اليمنيين ذوي الامتداد العلمي في فقه الإمام الشافعي والتصوف السني. ويبحثُ في مفهوم المعارف الإسلامية

الملاوية، ويكشف عن كيفية تفاعلها مع التحولات العميقة التي أحدثتها ثورة الذكاء الاصطناعي، بما تمثّله من نتاج فكري وديني يعكس خصوصية التجربة الإسلامية في هذا الإقليم. ويهدف البحث إلى التعريف بالمعارف الإسلامية الملاوية، وتحليل التحديات والفرص التي يفرضها الذكاء الاصطناعي على بنيتها ووظائفها، مع تقديم إطار مقاصدي يوجّه تجديد هذه المعارف ويضمن استمراريتها؛ وذلك من خلال الجمع بين الاستقراء البحثي والتحليل اللغوي والتاريخي، باستناد إلى النصوص الشرعية وقواعد الشريعة، والنظر إلى الذكاء الاصطناعي بوصفه أداة يمكن توظيفها لخدمة هذه المعارف بما يتلاءم مع متطلبات العصر ويحفظ الأسس والقيم الإسلامية. ويقترح البحث مقاربةً مقاصديةً قادرة على استيعاب التحولات الرقمية، تعتمد على الأصول المقاصدية والقواعد الشرعية في ضبط حركة التجديد، وتوجيه التفاعل الرشيد مع التكنولوجيا الحديثة. ويخلص البحث إلى أن المعارف الإسلامية الملاوية – بخصوصيتها الحضارية، وامتدادها التاريخي، ورسوخ مقاصدها الشرعية – مؤهلة لأن تقدّم نموذجًا معرفيًا قادرًا على الإسهام في تجديد الفكر الإسلامي وتطوير الممارسة، وترشيد التعامل مع التحولات التكنولوجية؛ من خلال مشروع حضاري تجديدي يحافظ على الثوابت، ويوجه المتغيرات، ويُحسن توظيف الذكاء الاصطناعي توظيفًا مقاصديًا واعيًا، بما يجعل هذه المعارف فاعلةً في صناعة الحضور الحضاري الإسلامي، وحماية الهوية، ومواجهة تحديات الاستلاب الثقافي.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الإسلامية الملايوية، مقاصد الشريعة، الذكاء الاصطناعي، التجديد الحضاري، العالم الملاوي.

المقدمة:

تُعدُّ المعارف الإسلامية في العالم الملاوي من أبرز المعالم الحضارية التي حافظت على توازن الأمة الإسلامية بين الانتماء إلى أصول الإسلام من جهة، والتفاعل مع الخصوصية الثقافية والجغرافية من جهة أخرى، وقد مثّل الإسلام ثورة معرفية وحضارية غيّرت البنية الثقافية والاجتماعية لعالم الملايو، بتأثير المذهبية الإسلامية لفقه الإمام الشافعي والتصوف السني، بالتواصل العلمي المستمر مع الحرمين الشريفين والقاهرة واليمن، عبر قرون طويلة من التعليم والتربية والدعوة، ورحلات فريضة الحج والعمرة، كمنظومة شاملة تربط الملاويين بالعلم والعمل، وتؤصل للسلوك والقيم في ضوء المصادر الإسلامية وهدايات القرآن والسنة النبوية المطهرة. وفي هذا الإطار تشكّلت المعارف الإسلامية الملاوية بوصفها نتاجًا حضاريًا مميزًا في جنوب شرق آسيا؛ غير أنَّ العالم المعاصر يشهد تحوّلات جذرية بفعل الثورة الرقمية والذكاء الاصطناعي، التي غيّرت من طبيعة المعرفة ومناهجها وأدوات إنتاجها وتداولها، وفرضت تحديات فكرية وأخلاقية وثقافية غير مسبوقة، وهنا تبرز الحاجة الملحّة إلى إعادة قراءة المعارف الإسلامية الملاوية في ضوء هذه التحولات، بما يحقق تجديد النظر وتطوير الممارسة، من دون تفريط بالثوابت أو الذوبان في الحداثة التقنية، ومن هذا المنطلق يسعى هذا البحث إلى دراسة المعارف الإسلامية الملاوية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي، من خلال مقاربة حضارية مقاصدية تعيد وصل الماضي بالحاضر، وتؤصل للحاضر والمستقبل ، وتوازن بين الأصالةِ والمعاصرة، بهدف إبراز كيف يمكن للمعارف الإسلامية الملاوية أن تُسهمَ في توجيهِ التعامل مع الذكاء الاصطناعي توجيهًا رشيدًا، يحفظ الهوية ويحقق مقاصد الشريعة، ويجعل التقنية في خدمة الإنسان والمجتمع ، والتشريعات والنظم ، فـ«الحكمة ضالة المؤمن، حيثما وجد المؤمن ضالته فليجمعها إليه» (ابن حكمون، مسند الشهاب، 118/1) ؛ فالقرآن والسنة يؤصلان لمواجهة توالي العصور، وتعاقب الأجيال، واختلاف الأجناس والأحوال وعادات الأمم والشعوب والتجديد والتنمية في الواقع واستشراف المستقبل ، قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: 181] ، وهنا نؤكد أن المعارف الإسلامية الملاوية مشروع حضاري متجدد يهدفُ إلى إعادة صياغة علاقة المسلمين بالعلم والمعرفة في ضوء التحولات الكبرى للعصر، ويدخل فيها فروع المعرفة وتوجيهها وتكييفها لتصبحَ

منسجمةً مع المبادئ والمقاصد الإسلامية والعادات والأعراف الملاوية، وتسعى هذه الدراسة إلى تقديم قراءة حضارية مقاصدية للمعارف الإسلامية الملاوية، تستند إلى مقاصد الشريعة الكبرى حفظ الدين والنفس والنسل والعرض والمال ، كأداة تحليلية لفهم مقوّمات هذه المعارف، والكشف عن إمكانات تجديدها وتفعيلها في ظل التحولات الراهنة، باعتبار المقاصدِ جوهرَ الشريعة وروحها المتجددة، قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ [الأنفال: 24] ، وتفتحُ المجالَ أمام تفاعل إيجابي مع المستجدات التقنية دونَ تفريط في الثوابت أو ذوبان في الثقافة المادية. إنَّ هذه القراءةَ لا تهدف إلى التوفيق السطحي بينَ التراث والمعاصرة، بَلْ تسعى إلى بناء وعي حضاري يعيدُ صياغة العلاقة بين المعرفة الإسلامية الملاوية والعصر الرقمي، انطلاقاً من رؤية مقاصدية شرعية تعمق الاستناد إلى المصادر والأصول الإسلامية، وتؤخذ بتكريم الإنسان بمعارف العقل، وتدعو إلى تحقيقِ العمل والعمران في الأرض، بما يحققُ التفاعل الإيجابي بين الثابت الأصيل والمتغير الجديد، ويؤسس لنهضة فكرية إسلامية داخل النسق الإسلامي والسياق الملاوي، امتثالاً لأمر الله بسلوك طريق العلم والمعرفة ، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9].

وعن أبي الدرداء- رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من سلك طريقا يبتغي فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاء لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد، كفضل القمر على سائر الكواكب، إن العلماءَ ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر» (الترمذي، السنن، 5/ 48، برقم: 2682).

إشكالية البحث:

تواجه المعارف الإسلامية الملاوية في العصر الراهن تحديات معرفية ومنهجية متزايدة؛ بفعل التحولات العميقة التي أحدثها الذكاء الاصطناعي على مستوى إنتاج المعرفة، ونقلها وتوظيفها في مختلفِ مجالات الحياة. فمع تصاعد الهيمنة الرقمية تغير آليات التفكير البشري، وبرزت الحاجة

إلى مراجعة عميقة لبنية المعارف الإسلامية المحلية، ومدى قدرتها على التجاوب مع متغيرات العصر دون أن تفقد أصالتها أو فعاليتها الحضارية، وتنبع الإشكالية من التساؤل عن مدى امتلاك المعارف الإسلامية الملاوية لمقومات ذاتية تؤهلها للتجدد والمساهمة الحضارية في ظل الثورة الرقمية، خاصة إذا ما قُرِئتْ من منظور مقاصدي حضاري إسلامي، يعيدُ ترتيب أولوياتها ويوجه وظائفها نحو خدمة الإنسان والعمران. كما تثير هذه الإشكالية التساؤل حول فاعلية المنهج المقاصدي؛ لإعادة تفعيل التراث المحلي وجعله جزءًا من مشروعٍ حضاريٍ إسلامي معاصر قادر على التفاعلِ مع الذكاءِ الاصطناعي لا مواجهته فَحَسْبُ. وهذا يقْتَضِي السعي إلى التجديد للمعارف الإسلامية الملاوية بمراجعة عميقة للأصول والثوابت والغايات والوسائل والمتغيرات في ضوء مقاصد الشريعة بما يتلاءم مع التحديات النوعية في العصر الحديث؛ فالتفاعلُ الحضاري مع التقنية ليس خيارًا مطروحا، بل ضرورة وجودية في عالمٍ يتحرك بسرعة نحو آفاق جديدة من المعرفة والتقنية.

تساؤلات البحث:

تتمثلُ تساؤلاتُ البحثِ بسؤال رئيسي وأسئلة فرعية بيانها على النحو الآتي:

أولًا: السؤال الرئيس: ما مدى قدرة المعارف الإسلامية الملاوية على التفاعل مع تحولات الذكاء الاصطناعي وتحدياته؟

ثانيًا: الأسئلة الفرعية:

1. ما المقصودُ بالمعارفِ الإسلامية الملاوية في ظل تحولاتِ الذكاءِ الاصطناعي؟
2. ما أبرزُ سماتِ وخصائصِ المعارفِ الإسلامية الملاوية في السياق التاريخي والحضاري؟
3. إلى أي مدًى يمكن لأسس تجديد النظر وتطوير الممارسة والتأثير في المعرف الإسلامية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي؟
4. كيف يمكنُ توظيفُ مقاصد الشريعة في تحليلِ وفهمِ بنيةِ المعارف الإسلامية الملاوية وتقييم فعاليتها الحضارية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي؟

أهداف البحث:

يهدف البحث لبيان وتحقيق الأهداف الآتية:

1. بيان المقصود بالمعارف الإسلامية الملاوية في ظَلِّ تحولاتِ الذكاء الاصطناعي؛ بهدف توضيح ماهية المعارف الإسلامية الملاوية وضبط مفاهيمها وَفقَ إطار حضاري معاصر.

2. تحليل مفاهيم وتاريخ المعارف الإسلامية الملاوية وأبرز سماتها وخصائصها في السياق التاريخي والحضاري؛ بهدف الكشف عن أصالة المعارف الإسلامية الملاوية وقدرتها على الاستمرار والتجديد.

3. تحديدُ أسسِ وهداياتِ التجديدِ والنظر والتطوير والعمل في تأثيرِ المعارف الإسلامية في ظل تحولاتِ الذكاء الاصطناعي؛ بهدفِ إبرازِ آلياتٍ تخدمُ المعارفَ الإسلاميةَ الملاوية في ظل المتغيرات التقنية الحديثة.

4. توظيف مقاصد الشريعة في تحليل وفهم بنية المعارف الإسلامية الملاوية وتقييم فعاليتها الحضارية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي بما يخدم النهضة الحضارية الإسلامية؛ بهدف تعزيز دور المعارف الإسلامية الملاوية في النهضة الحضارية الإسلامية والمشاركة الفاعلة في مسيرة التطور الإنساني.

منهجية البحث:

يستَعين البحث بالمنهج الوصفي لكشف المعارف الإسلامية الملاوية وخصوصيتها الحضارية، وتحليل مظاهرها المعرفية، وآليات تفعيلها بإطار منهجي يستوعب المستجدات التقنية وعلى رأسها الذكاء الاصطناعي، ويعتمد البحث على المنهج التاريخي في تتبع مصادر ومخطوطات المعارف الإسلامية الملاوية، وربطها وتحليلها في سياق مقاصدي حضاري يكشف امتدادها وتجددها، كما يعتمد البحث المنهج التحليلي؛ لتحليل وتفكيك معاني النصوص الشرعية والفكرية، وإعادة تركيبها وتوظيفها في المعارف الإسلامية الملاوية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي؛ كظاهرة معاصرة تتطلبُ قراءةً فكريةً حضاريةً وتأصيلاً علميًا في ضوء نصوص ومقاصد الشريعة، في إطار التجديد، بما يحقق التوازن بين الانفتاح على التقنية وضبطها بالضوابط الشرعية.

هيكلة البحث:

المقدمة:

أولا: مفهوم المعارف الإسلامية الملاوية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي.

ثانيًا: خصوصية المعارف الإسلامية الملاوية في السياق التاريخي والحضاري.

ثالثا: قراءة منهجية لتجديد النظر وتطوير الممارسة في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي.

رابعا: المعارف الإسلامية الملاوية مقاربة مقاصدية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي.

خامسا: الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات.

أولا: مفهوم المعارف الإسلامية الملاوية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي:

يشكّل الحديث عن المعارف الإسلامية الملاوية مدخلاً مهمًا لفهم الكيفية التي تفاعلت بها المجتمعات المسلمة في عالم الملايو مع مبادئ الإسلام وتعاليمه، إذ انبثقت عنها منظومة معرفية متكاملة تحمل خصوصية الهوية الحضارية الإسلامية، مع احتفاظها بسماتِ التنوع الثقافي واللغوي للمجتمعات الملاوية، ومع بروز تحولات الذكاء الاصطناعي في العصر الحديث، لم يعدِ النظر إلى هذه المعارف أمرًا تراثيًّا صرفًا، بل غدا ضرورةً ملحّةً لإعادة قراءتها واستيعابها في سياق التحديات المعاصرة، فالتقنيات الذكية اليوم تُعيد تشكيل أنماط التفكير، وأساليب إنتاج المعرفة، وطرق حفظها ونشرها، وحماية المعارف الإسلامية الملاوية بفهم وإدراك المفاهيم والأصول والمعارف، وبيانها على النحو الآتي:

1. **مفهوم العلوم والمعارف:** المعرفةُ في اللغةِ تَدُلُّ إلى الإدراكِ والتمييزِ، وهي ضدّ النكران وضدّ الجهل، وتُستعمل للدلالة على إدراك الشيء والاطمئنان إليه، فالْعَيْنُ وَالرَّاءُ وَالْفَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى تَتَابُعِ الشَّيْءِ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَالْآخَرُ عَلَى السُّكُونِ وَالطُّمَأْنِينَةِ. فتَقُولُ: عَرَفَ فُلَانٌ فُلَانًا عِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً (ابن فارس، مقاييس اللغة، 281/4) ، وتقول المَعارِفِ: أي المَعْرُوفِينَ؛ كأَنَّه يُرادُ بِهِ من ذَوِي المَعارِفِ، والعارِفُ هُوَ المُخْتَصُّ بمَعْرِفَةِ اللهِ، ومَعْرِفةِ مَلَكُوتِه، وحُسْنِ مُعامَلَتِه (الزبيدي، تاج العروس، 147/24-153) ، وأجل المعارف؛ المعرفةُ باللهِ، والاعتراف له بالربوبية، وبوعده ووعيده وواجب حقه، وتحقيق ذلك ، بما يصدق به القول والعمل (ابن منده، الإيمان، 347/1) ، وتدل المعرفة على: ما وضع ليدل على شيءٍ بعينهِ، إدراك الشيء على ما هو عليه (الجرجاني، التعريفات، ص 221)، والعرفان إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم ويضاده الإنكار (الأبياري، الموسوعة القرآنية، 372/8) ، وتأتي المعرفة بمعنى العلم، فالعِرفَانُ: الْعلمِ (ابن منظور، لسان العرب، 236/9)، وعَلِمْتُ الشيءَ أَعْلَمُه عِلْماً: عَرَفْتُه (المرجع نفسه، 417/12)، والعرفان: كالمعرفة إدراك الشيء بتفكر وتدبر، فهو أخص من العلم (المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 240)، والمعرفة تطلق على معنيين، كلّ منهما نوع من العلم، **أحدهما:** العلم بأمر باطن يستدلّ عليه بأثر ظاهر؛ كما لو توسّمت شخصا؛ فعلمت

باطن أمره بعلامة ظاهرة منه، **وثانيهما**: العلم بمشهودٍ سبقَ به عهد؛ كما لو رأيت شخصًا رأيته قبل ذلك بمدة، فعلمت أنّه ذلك المعهود (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1584/2)، والفرق بين المعرفة والعلم: أن المعرفةَ أخصُّ من العلم لأنها علمٌ بَعينِ الشيءِ مُفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملا ومفصلا؛ فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفةً، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيدُ ذلكَ إلا بضربٍ آخر من التخصيص في ذكر معلوم المعرفة (العسكري، الفروق اللغوية، ص 500)، والعلم والمعرفة اسمان واقعانِ على معنى واحدٍ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه والتيقن به، وارتفاع الشكوك عنه (ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 68/5-69)، فكلا العلم والمعرفة يدل على القدرة على استيعاب وإدراك الحقائق، والوعي في الحصول على المعلومات واكتسابها، وتتضمنُ الفهم النظري والتطبيق العملي؛ المبني على الأدلة والبراهين، والمعرفة في أصلها مأخوذة من العُرف الذي هو ضدّ النُّكر، والعرفان ضدُّ الجهل، وقد وردت بمعنى العلم بالأمر والسكون له، وبها يتصل إدراك الشيء وإحاطته علمًا وتمييزه عمّا سواه، وفهم الحقائق باكتساب المعلومات من التجارب أو الخبرات، وهي العلم بذات الشيء وتفصيله عما سواه (عمارة، إسلامية المعرفة ماذا تغني، ص 8-12)، قال تعالى :﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]. والمعرفة تستخدم للدلالة عما تمّ الوصول إليه بتدبير وتفكير، فالمعرفةُ أوسعُ من مجرد العلم؛ فالعلمُ هو مجموعة المعلومات والحقائق التي يتم تحصيلها، بينما المعرفة هي الوعي والإدراك والفهم العميق لتلك المعلومات وكيفية تطبيقها بناءً على الخبرة والتفكير والتجربة (المرجع نفسه، ص 8-12) ، والممارسة، قالَ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا * وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴾ [الإسراء: 107، 108]، بالتالي، تحصيلُ العلمِ هو جزءٌ من عمليةِ اكتسابِ المعرفة الأوسع والأشمل؛ التي تُستعملُ للدلالةِ على ما تمَّ الوصولُ إليه عن طريق التدبير والتفكير، كما تُطلقُ على إدراكِ ما تُعرف آثاره والاطمئنان إليه. ومن معانيها الارتباط بالتمييز بين الأشياء المتشابهة، أو إدراك الحقائق بعد فقدانها من الذهن، ومن هنا ارتبطت المعرفة بالبديهة والكشف، بإدراك ما يحيطُ بالإنسانِ إدراكًا يتيحُ له أن يميّز بين الحقائق وما يلتبس بها، على حقيقته وتفصيله عن غيره،

سواء كان ذلك عبر النظر العقلي والتفكير، أو من خلال التجربة والخبرة والتأمل في الذات والوجود (المرجع نفسه، ص 8-12)، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]. وهي تشملُ الوعيَ بما يُدرك بذاته وما يُدرك بآثاره، فالمعرفة جهد إنساني يقوم على الجمع بين الإدراك العقلي والتجربة العملية، وتُعدّ أساسًا لتكوين الوعي الفردي والجماعي، وللانطلاق في مجالات العلم والتطبيق (المرجع نفسه، ص 8-12)، وما يستشهد به حديث عائشة- رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: "قد كان يكون في الأمم محدثون؛ فإن يك في أمتي أحد فعمر بن الخطاب" . (صحيح مسلم (7/ 115)، رقم: 2398، الترمذي، السنن، 622/5، رقم 3693)، فالمعارف الإسلامية قائمة على الوحي وعلومه، والكون وعلومه، فمنها ما هو إلهي شرعي، ومنها ما هو بشري، ومدني، وحضاري، ودنيوي، فمعارفُ الوَحْي موضوعها: القرآنُ، وبيانه بالسنة النبوية وهي إسلامية الموضوع، والمصدر، والمنطلق والمقصد والغاية، واجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء في فهم الوحي وبيانه، وبذلهم الوسع واستفراغهم الجهد في استنباط الجزئيات من الكليات.. فهي علاقة قائمة في كل أنواع المعارف والعلوم الإسلامية، والمعرفة إدراك إنساني كسبي بالوسائط، قائم على إدراك الأشياء وتصورها (عمارة، إسلاميةُ المعرفة مَاذا تَغْنى، ص 8- 12)، وقد كان الإسلام بمعارفه وعلومه هو الخط الفاصل الحاسم في تاريخ الإنسانية، فقد قطعَ الامتداد الفكري والاجتماعي والثقافي قبلَ الإسلام وما بعده، وقد ذهبَ الإسلام إلى كل مكان وأثر في جميع الملل والنحل، وقطعَ امتداد الوثنية في العالم كله من ناحية العقائد والملل والعبادات، وقطع امتداد الثقافات في العالم كله من ناحية الحضارات، وفتح الإسلام حين جاء صفحة البشرية، من حيثُ عالمية الرسالة وخلودها، ودعا الأمم القائمة إلى الدخول في دين اللهِ وحدهُ؛ لأنه هو الدِّيْنُ الحق، وأعلن وحدة الدين، ووحدة البشرية، والتوحيد الخالص، فحطم الوثنيةَ والأصنامَ ودعا إلى عبادة الله، وأنشأَ المنهج العلمي التجريبي؛ الذي هو قاعدة الحضارة العالمية اليوم، ولقد استطاع الإسلام لأنه الفطرة والحق، وضياءُ النفسِ البشرية الأصيل، أن يزحف بأتباعِهِ في خلال قرن إلى ثلث قارة آسيا (الجندي، المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، ص 328-331)، ومن خلال استقراء مفهوم المعرفة عرفنا أنّها ليست مجرد إدراك ذهني ، بل هي عمليةٌ أشملُ تقوم على

التمييز والفهم العميق والوعي بما يُدرك عقلاً وتجربةً، حتى تثمرَ سكونًا واطمئنانًا يرفعُ الجهل ويكشف الغموض؛ فهي بهذا المعنى أوسع من العلم، إذ تشمل المعطيات النظرية والتطبيقية، وتستند إلى ملكات العقل والتأمل والخبرة العملية.

2.عالم الملايو؛ مصطلح " عالم الملايو"، يعد إطارًا جامعًا لشعوبِ وجغرافياتِ جنوبِ شرق آسيا، التي ارتبطتْ بالإسلامِ منذُ قرون، وشكَّلت رَافِدًا حَضَارِيًا مميزًا لهُ خصوصياتُه في التديُّنِ والفقه والثقافة، ويُعرف "عالم الملايو" بأنه": سكانُ الأرخبيل الملاوي المكون من مجموعةٍ ضخمةٍ من الجزر أو شبه الجزر ؛ تقع في منطقة جنوب شرق آسيا منذُ أقدم العصور والشعوب المتحضرة، وتجمعهم لغتهم الملاوية المشتركة ، وتعدُّ أكبر مجموعة من الجزر في العالم وتمتد من أقصى الطرف الجنوبي الشرقي للقارة الآسيوية، الممتدة إلى جنوب تايلاند شَمَالاً حتى شمال القارة الاسترالية جنوباً، بينما يَحُدُّها شرقاً بحر الصين الجنوبي، ويحدها غرباً المحيط الهندي، بما في ذلك جمهورية إندونيسيا، واتحاد مملكة ماليزيا، ومملكة بروناي دار السلام، وتتسع دلالة عالم الملايو لتشمل مجتمعات بعض الأقليات المسلمة التي ترجع في أصولها البشرية إلى المجموعة الملاوية، وبخاصة التي تقطن في الفلبين وفيتنام، وجزيرة مدغشقر وسيريلانكا، ومع هذا الاتساع في الدلالة والمحتوى، فإنَّ اهتمامَنا سوفَ يتركز على الوحدات السياسية المسلمة للمجتمعات الملاوية في كل من جمهورية إندونيسيا واتحاد ماليزيا، ومملكة البورناي دار السلام (جريس، الوجود الإسلامي في أرخبيل الملايو، ص 24)، وهي الدولُ ذاتُ الأغلبية الساحقة من شعب الملايو في العصر الحديث، وقد وضع الدستور الاتحادي الماليزي تعريفا لمصطلح (الشخص الملاوي) بأنه: "الشَّخْصُ الذي يتحدثُ بلغة الملايو، ويعتنق الإسلام، ويلتزم بالأعراف والتقاليد الملاوية" (Ahmad I. Abu Bakar & Adnan M. A. Shalash, Prioritization of Malay Muslim in Political Power in Malaysia, p.35)، ويشير الدستور الماليزي إلى مجموعةً من الملامح الأصيلة الموجودة في أرخبيل (جزر) الملايو، من بينها السلطنة الملاوية والإسلام كدين للأمة، فقد نص الدستور الماليزي في المادة (3) فقرة (1) على أنّ الإسلام هو دِينُ الاتحاد الفيدرالي، ومصطلح "الملايو" ليس مجرد وصف جغرافي، بل هو إطار حضاري شامل ارتبط بالإسلام دينًا وهُويَّةً

وثقافةً منذ قرون طويلة. فقد شكّل عالم الملايو بامتداده الجغرافي الواسع في جنوب شرق آسيا، أحد أبرز الأقاليم الإسلامية التي تفاعلت مع الوحي ومقاصده، بخصائصهِ اللغوية والاجتماعية والحضارية، فأنتجت نموذجًا مميزًا في التدين والفقه والعمران، وقد انعكست هذه الخصوصية على المجتمعات الملاوية في إندونيسيا وماليزيا والبورناي دار السلام، حيثُ غدت الهُوية الملاوية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالإسلام، والجمع بين اللغة والدين والعرف، ومن هنا يمكنُ القولُ إنَّ عالم الملايو يمثل امتدادًا جغرافيًا وتاريخيًا للوجود الإسلامي، ورافدًا حضاريًا غنيًا بتراثه العلمي والفقهي والتصوفي، ما يجعله مجالًا خصبًا للدراسة في ظل التحولات العالمية المعاصرة، لاسيما مع التحدياتِ التقنية والفكرية التي يفرضها عصر الذكاء الاصطناعي، حيث تبرز الحاجة إلى قراءة مقاصدية متجددة تحافظ على الأصالة وتستوعب متغيرات العصر.

3. **المعارف الإسلامية الملاوية**: تُطلقُ على النتاجِ الفكري والديني الذي أنتجته المجتمعاتُ المسلمةُ في عالم الملايو؛ ولا سيما الوحدات السياسية المسلمة للمجتمعات الملاوية في كل من جمهورية إندونيسيا واتحاد ماليزيا، ومملكة البورناي دار السلام ، في مجالات المعارف الإسلامية، والأنظمة الاجتماعية الملتزمة بالإسلام والمعالم الحضارية، وتمتاز هذه المعارف بكونها تفاعلًا فريدًا بين التعاليم الإسلامية المستمدة من الكتاب والسنة وَفق المذهبية الشافعية والتصوف الإسلامي السُّنِّي، والسياق الثقافي واللغوي المحلي لشعوب المنطقة، وأهم ركائز المعرفة الإسلامية الأصالة والتميز ومجابهة الاندماج والذوبان والاحتواء في دائرة الفكر الأممي؛ ذلك أن الإسلامَ منهجٌ متكاملٌ يمثل وحدة متكاملة يدعو إلى وحدة الجنس البشري في مصادره، ووحدة الفكر في أولوياته، ووحدة الدين في تشريعاته؛ فلا انفصالَ عن الوحي الإلهي والنبوة الخاتمة ورسالة السماء ، ولا اختلاطَ بينَ علوم الوحي واجتهادات العقل؛ فالوحي هو الأساس، ومنزلةُ العقل أنه وسيلة من وسائل فهم النص والاجتهاد به، والعِلمُ منهجٌ يجرى في مجراه في حياة الأمم والشعوب (الجندي، المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، ص 244) ومن هنا ندرك أهمية خصوصيات عالم الملايو باعتماد المذهبية الإسلامية الشافعية في الفقه ، والتصوُّف السني لتحقيق التربية والسلوك، وتربية النفس وتحليتهما بالفضائل وتطهيرها من الرذائل، والقوانين

المرسومة لتنظيم شؤون الناس في الكسب والعمل، والهُوية الإسلامية لربط أواصر المجتمع الإسلامي الملاوي، وتوجدُ علاقةٌ علميةٌ عصريةٌ مع البلادِ العربيةِ متمثلة بتعلم العلوم والتفقه في الدين من العلماء في مكة المكرمة والقاهرة واليمن، وقد أسهمت اللغة العربية بصورة مباشرة واضحة في تشكيل الثقافة الملاوية الإسلامية، وبناء الحضارة الأولى للملاويين وتحقيق غاياتها الإنسانية النبيلة للأمة الإسلامية بصورة عامة، ولعالم الملايو بصورة خاصة، وإسهامات المؤسسات الحكومية والتعليمية والجامعات والمجامع والجمعيات الأهلية ومراكز البحث في تَفْعيلِ إسهامِ اللغة العربية في المحافظة على الثقافة الملاوية الإسلامية، وحيثمَا حَلَّ الإسلام واستقر، حلت اللغة العربية معه لتحيا به، وتسانده وتستند إليه (أزلان الحاج وآخرون، اللغة العربية في ماليزيا، ص 10)، ويرجع فاعلية المعارف الإسلامية وانتشار اللغة العربية في عالم الملايو وبقاؤها حتى اليوم؛ إلى ظهور الدول والسلطنات الملاوية التي احتضنت الإسلام واللغة العربية، وأنشأت المؤسسات الدينية والجامعات والمصليات والمساجد والمراكز الدينية المختلفة التي تقوم بتعليم المسلمين، والمدارس العربية الدينية، والمعاهد الإسلامية المشهورة، واشتهر من العلماء الكثير منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الشيخ السيد أبو بكر شَطَا الدمياطي، والشيخ محمد بسيوني الشافعي المكي، والشيخ عمر بن بركات البقاعي الشامي، والشيخ مصطفى بن سلمان عفيفي، والشيخ محمد المنشاوي، والشيخ محمد سعيد بابصيل الحضرمي. وظهر في أرض مكة من الملاويين علماء أصبحوا مشايخ ومفتين، جمعوا بين الثقافتين العربية والملايوية، وتمكنوا من أن يتربّعوا على عتبة العلم والمعارف الإسلامية بمهبط الوحي، عندما عقدوا حلقاتهم العلمية في الحرم المكي، ونذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الشيخ محمد عمر النووي البِنتاني، والشيخ زيني دحلان، والشيخ عبد الصمد الفَلِمباني، والشيخ محمد نفيس بن إدريس البنجري ، ومنهم من عاد إلى الأرخبيل الملاوي إمتثالا لأمر الله تعالى بقوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، حاملين معهم العلوم والمعارف الإسلامية واللغة العربية ومنهم الشيخ داود بن عبد الله الفطاني ، والشيخ أحمد بن محمد زين الفطاني، ومع نهايةِ القرن العشرين، تسلم العلماء الملاويون راية العلم والمعرفة في أرض الملايو، وحملوا على عاتقهم مهمة نشر العلوم الإسلامية والإنسانية

واللغة العربية وترجمة أمهات كتب التراث الإسلامية والعربية المختلفة في جميع المجالات العلمية والتربوية واللغوية، ومن هؤلاء المشايخ؛ الشيخ إسماعيل بن عبد القادر الفطاني، والشيخ عبد القادر المنديلي، والشيخ محمد ياسين الفاداني المكي، والشيخ عبد الكريم بن محمد أمين البنجري ، وقد درس هؤلاء العلماء في أرض الحرمين، واتخذوا مكة المكرمة موطنًا لهم لفترة زمنية طويلة كتبوا فيها مؤلفاتهم العلمية الثمينة باللغتين العربية والجاوية (بن يعقوب و بنت داود، اللغة العربية وعاء للثقافة الملايوية، ص 17-18)، ومن العلماء المشهورين بالتأليف محمد فضل الله بن محمد بن عبد الله السحيمي الذي ألف أكثر من أربعين كتابا منها: دروس في التوحيد، وتاريخ الإسلام في بيان سيرة سيد الأنام، وكتاب أساس مذهب أهل السنة والجماعة، وكتاب تاريخ القرآن، وكتاب القرآن والعلماء، وكتاب العلم بالقضاء والقدر، ودليل النكاح، وقاموس عرب ملايو، وخبر اليقين في جواز التلقين، والطريق إلى الجنة، وتفسير القرآن، 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، ويعد مؤلف الكتاب من أشهر علماء بلاد الملايو وله دور فعال في مجال العلم والتعليم والتربية والدعوة في إندونيسيا وسنغافورة وماليزيا وبروناي دار السلام، وحسب ما ذكره الشيخ السحيمي في زمانه - كتاب جمع فيه أحداث السيرة وموضوعاتها، فهو أول كتاب باللغة الملاوية يشمل أحداث السيرة ووقائعها، وكذلك كتاب تاريخ الإسلام في بيان سيرة سيد الأنام يعد مرجعاً أساسيا للمدارس والمعاهد الدينية في إندونيسيا وسنغافورة وكذا ماليزيا، والتزم الشيخ السحيمي في كتابه بالمنهج العلمي، واختصار الأخبار ولم يكتفي بسرد القصص والأخبار دون التعليق عليها بل استخلص منها العبر والعظات (ابن زكريا و الغرياني، إسهامات علماء الملايو في تدوين السيرة النبوية، مؤتمر ISRA 2017، رابط: https://conference.uis.edu.my/isra/eprosiding/kandungan.html).

وشهدت السنوات الأخيرة تزايدًا في تأثير تطبيقات الذكاء الاصطناعي وسائل التواصل الاجتماعي، بما يجعل الحاجة ملحة إلى تعزيز المعارف الإسلامية، بالاستناد إلى القرآن الكريم والسنة النبوية

ومقاصدهما الكلية، كإطار حضاري لتجديدِ النظرِ وتطويرِ الممارسةِ؛ إذْ تُسهمُ في ترسيخِ الهُوية الإسلامية، وتنظيم الحياة، وتوجيه السلوك، بما يمكّن من استثمار تحولات الذكاء الاصطناعي في البناء لا الهدم، ويضمن سلامة المجتمع الملاوي في مواجهة تحديات العصر

(Khadher Ahmad et al., Islam dan Kearifan Tempatan, p.173,174)

والمهم هنا أن نؤكد أن المعارف الإسلامية الملاوية في ظل التحديات المعرفية التي يفرضها الذكاء الاصطناعي، تحتاج إلى الاجتهاد المقاصدي في سياق التحولات التقنية التي تفرض إعادة قراءة مقاصدية للمعرفة الإسلامية، كجزءٍ من مشروعٍ حضاريٍ يستوعب الذكاء الاصطناعي دون أن يفقد الهُوية الإسلامية والملاوية، ضمن إطار مقاصدي حضاري يوظف الذكاء البشري وقدرات الأنظمة الذكية والابتكار التكنولوجي بما يحقق الانسجام بين المعارف العلمية والتقنية، ويوازن بين الابتكار والحفاظ على القيم، ويضمن أن يكون الإبداع في خدمة الإنسان ومصالح المجتمع، حتى تكونَ المعارفُ الإسلاميةُ الملاويةُ نتاجًا فكريًا ودينيًا متجذرًا في المعارفِ الإسلامية، تتفاعل مع المذهب الشافعي في فقهه وأصوله، والتصوف السني في تهذيبه وتربيته، ومندمجة في السياق الثقافي واللغوي لشعوب الملايو، حتى يفرز هذا التفاعل هُوية إسلامية خاصة تحافظ على أصالتها، وتواجه تحديات الاندماج والذوبان، وتكون مثالا إسلاميا في التجديد العلمي والفقهي والثقافي في ظل التحولات التقنية، لضمان استيعاب المنجزات العلمية الحديثة مع الحفاظ على الأصالة والقيم الإسلامية والمجتمعية.

4. التعريف بالذكاء الإنساني والاصطناعي: يعرف الذَّكَاءُ في اللغة بأنه: سُرْعة الفِطْنَةِ فِي الفَهْمِ؛ بأَن يَكُونَ فَهْماً تَامًّا سَرِيعَ القَبُولِ (ابن منظور، لسان العرب، 14/287-288)، وشدة قوة النفس المعدة لاكتساب الآراء؛ أي العلوم التصورية والتصديقية وهذه القوة تسمى بالذهن (البركتي، قواعد الفقه، ص 299)، وهو ما يتمثل في سرعة الإدراك، وحِدة الفهم، وسُرعة اقتراح النتائج (المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 171)، وهو صفة إذا ثبتت يتوصل به إلى العلوم النظرية ومقدماتها (الجويني، البرهان في أصول الفقه، 19/1)، ويطُلقُ لفظ الذكاء ويراد به القدرة على التَّحْلِيل والتركيب والتمييز وَالِاخْتِيَار وعَلى التكيفِ إزاءَ المواقف الْمُخْتَلفَة (مجمع اللغة

العربية، المعجم الوسيط، 314/1) ، والعقل إما غريزي أو مكتسب، والإنماء يعمل على العقل المكتسب، لينمي قدراته المتعددة، كالقدرة على الإدراك، والتذكر، والتخيل، والاستنباط، والاستنتاج، والتحليل، والتركيب، والاستقراء، والقدرة اللغوية، والقدرة العددية أو الحسابية، والقدرة العملية، ونحو ذلك، وإنماء العقل له طرق، كالتعليم والقراءة والاطلاع والتفكر وغيرها، والذكاء الاصطناعي من هذه الطرق التي يتحقق بها إنماء العقل وزيادة قدراته، والوجه الثاني أن الذكاء الاصطناعي يؤثر على مجالات الحياة المختلفة، من الصحة، والزراعة، والصناعة، والنقل، والتعليم، والبحث العلمي، والحروب، وغيرها من مجالات الحياة التي تعد من المصالح الضرورية. (المؤتمر الدولي السادس عشر: الذكاء الاصطناعي لتعزيز الصحة ومقاصد الشريعة، الكويت، 2024، ص 72-73). ووصف الذكاء بالاصطناعي في اللغة يدل على الآلة المصطنعة، وأصله في اللغة من: (صنَعَ يَصنَع)، صُنْعًا وصَنيعًا وصَنْعًا وصِناعةً: عمله وأنشأه، واصطنعَ يصطنع، اصطناعًا، فهو مُصطنع، والمفعول مُصطنَع، والاصطناع: افتعال من الصنيعة، وهي العطية والكرامة والإحسان (ابن منظور، لسان العرب، 209/8)، والصنعة ملكةٌ نفسانية يصدر عنها الأفعالُ الاختيارية من غير رؤية، أو هي العلمُ المتعلق بكيفية العمل (البركتي، التعريفات الفقهية، ص 131)، وبالنظر إلى الذكاء الإنساني، فإنه يقوم على القدرة على الفهم والتعلم وحل المشكلات، وهي صفات تميز الإنسان، أما الاصطناعي، فتعني أنه تم إنشاء هذه الصفات بواسطة الإنسان أو الآلة (التميمي وآخرون، تطورات العلوم الاجتماعية والإنسانية في عصر الذكاء الاصطناعي، ص 137)، وتعريف الذكاء الاصطناعي كمصطلح هو: " قدرة الآلة على محاكاة العقل البشري من خلال برامج حاسوبية يتم تصميمها ، وتنفيذ الأنشطة التي عادة تتطلبُ الذكاءَ، حيث يقوم بتطوير الآلات وإضافة القدرات لها " (الشمري، مدى مساهمة تطبيقات الذكاء الاصطناعي...، مجلة جامعة حفر الباطن، أكتوبر 2024)، ويمكن تعريف الذكاء الاصطناعي بأنه: "أداة تُستخدم في مجالات التفكير والتحليل وتوليد المحتوى"، لكنه يختلف جوهريًا عن الذكاء البشري، إذ يفتقر إلى مقومات أساسية، مثل الفهم العميق، والوعي الذاتي، والعاطفة، والتجسيد، والأخلاق، والقيم الثقافية. فهو لا يبتكر من ذاته، بل يعمل بمثابة مرآة تعكس ما

أنتجه البشر مُسبقًا، سواءً كان معلومات دقيقة أو محتوى مضللًا. وقد يؤدي أحيانًا إلى توليد استجابات تبدو منطقية، لكنها في الحقيقة غير صحيحة أو متحيزة.

(Harvard Graduate School of Education, Academic Resilience in a World of AI, Aug. 2023)

فالنقاط التي تحدّد ماهية مصطلح الذكاء الاصطناعي هي القدرة على الاستنتاج ويحاكي الذكاء البشري بالتعرف على الصور وإجراء تنبؤات قائمة على البيانات من مصادر متنوعة، مثل أجهزة الاستشعار الذكية والمحتوى الذي ينشئه الإنسان وأدوات المراقبة وسجلات النظام، فتقومُ تقنيات الذكاء الاصطناعي بتحليل البيانات واستخدامها والاستجابة للمحادثات البشرية، وإنشاء صور ونصوص أصلية للتسويق، وتقديم اقتراحات ذكية للتحليلات (ما هو الذكاء الاصطناعي، (AWS)

https://aws.amazon.com/ar/what-is/artificial-intelligence/

وتكون قادرة على الإدراك ومعالجة الأشياء، وهذا الإدراك لا يعني الإدراك الشامل كما يحدث للإنسان، وإنما المقصود به التحليل والتمييز؛ لأنَّ القدرةَ الإدراكية للذكاء الاصطناعي تكون من خلالِ الجمعِ أو البحث في سجلات البيانات، وبشكل أسرع في الزمن بملايين المرات من الدماغ البشري، ولكن هذه الميزة الإدراكية قاصرة على ما تبرمج به، لأنّها تعالج البيئة التي بُرمجت عليها، فإن وضعتها في بيئة مخالفة فإنّها ستضطرب وتتوه، بل وتفتقر تمامًا إلى الوعي بالذات أو الإدراك السليم، فلا يتناسب قياسها على الإدراك البشري، وإن كانت الدراسات المستقبلية تعد بأنّ هذه الآلات ستصل إلى وعي ذاتي ينافس الذكاء البشري، ولكن الحكم يكون على الحاضر وواقع الحال (كاكو، مستقبل العقل، ص 265-268)، ويستحسن هنا تبيين أن الحاسب الآلي له القدرة على تمثيل نماذج محاسبية (Computer Models) لمجال من مجالات الحياة وتحديد العلاقات الأساسية بين عناصره ، ومن ثم استحداث ردود الفعل التي تتناسب مع أحداث ومواقف هذا المجال، أما الذكاء الإنساني، فاختراعٌ وابتكارٌ في استعمال أنواع مختلفة من العمليات الذهنية مثل الابتكار (Innovation) ، والاختراع (Creativity) ، والاستنتاج بأنواعه (Reasoning)، في حين إن العمليات المحاسبية تقتصر على استنتاجات طبقاً لبرامج، وتمثيل النماذج في ذاكرة الحاسب الآلي (Model Representation) وطرق البحث والتطابق بين عناصرها (Search & Match Methods) واختزال أهداف بها

(Goal reduction) وإجراء أنواع الاستنتاجات المختلفة (Reasoning)، مثل الاستنتاج عن طريق المنطق (Logic) أو عن طريق المقارنة (Analogy) أو عن طريق الاستقراء (Induction) (إلهام الجوف، موقع: https://elhamjouf.com) ، وقد طرحت تصنيفًا من خمس مراحل توضح تطور قدرات الذكاء الاصطناعي، تبدأ هذه المراحل بـ"الذكاء الاصطناعي التحاوري (Interactive AI)، الذي يتفاعل مع البشر بلغة طبيعية، و"الذكاء الاصطناعي المنطقي (Reasoning AI) الذي يحاكي التفكير البشري في حل المشكلات واتخاذ القرار، ويليه "الذكاء الاصطناعي المستقل (Autonomous AI) القادر على تنفيذ المهام بشكل ذاتي دون تدخل بشري من خلال التعلم الذاتي والتكيف. أما المرحلتان الرابعة والخامسة فتمثلان قفزة كبيرة نحو ذكاء اصطناعي فائق (Superintelligent AI)، حيث يركز "الذكاء الاصطناعي الابتكاري" (Inventive AI) على الإبداع وصناعة أفكار أو حلول جديدة باستخدام التفكير النقدي، في حين يتجسد "الذكاء الاصطناعي التنظيمي" (Organizational AI) في أنظمة فائقة الذكاء تدير مؤسسات كاملة وتستبدل العنصر البشري عبر وكلاء آليين (Automated Agents) يتولون التخطيط والتنفيذ والتحسين دون إشراف مباشر (الكاملي، موقع الجزيرة، 2024/11/24)، وقد اجتذب الذكاء الاصطناعي اهتماما متزايدا على مدار العقد الماضي من قبل العلماء والممارسين، ويمكن وصف الذكاء الاصطناعي باختصار بأنه: قدرة أجهزة الحاسبات على أداء الوظائف المعرفية، مثل الإدراك والاستدلال والتعلم وحل المشكلات التي ترتبط عادةً بالعقول البشرية من الناحية العملية، كما يشير الذكاء الاصطناعي إلى استخدام أجهزة الحاسبات لتقليد تفكير الدماغ البشري وتعلمه وتخطيطه، وأنشطة التفكير الأخرى، وبالتالي حل المشكلات المعقدة، وتشجع على توفير بيئة محفزة للتفكير الإبداعي بتوفر الأدوات والتقنيات التي تسهل جمع وتنظيم وتبادل المعرفة، ومنها شبكة الانترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، والبرمجيات وأنظمة إدارة المعرفة وتخزين المعرفة واسترجاع للمعلومات والبيانات، والتعلم الإلكتروني والتعليم عن بُعد، والروبوتات والأتمتة لتحسين العمليات وتقليل الأخطاء، وتحليل البيانات بأدوات قوية في استخلاص المعرفة واكتشاف الأنماط والاتجاهات، والذكاء التوليدي، وإنتاج المحتوى المبتكر والجديد بفهم واستيعاب المعرفة السابقة واستخدامها لتوليد محتوى جديد بطرق إبداعية، ودعم صنع القرارات من خلال تحليل البيانات وتوليد توقعات

وسيناريوهات مستقبلية، وتعزيز التواصل والتفاعل مع المعرفة وتوليد ردود آلية ومحادثات بشرية مشابهة؛ لتمكين التفاعل الفعال مع البيانات والمعلومات (التميمي وآخرون، تطورات العلوم الاجتماعية...، ص 100-103)، ويتضحُ من خلالِ ما سبق أن الذكاء الاصطناعي، يختلفُ جوهريًا عن الذكاء الإنساني؛ فهو أداة اصطناعية مبرمجة، تُحاكي بعض عمليات العقل البشري كالتعلّم، والتحليل، والاستنتاج، لكنها تفتقر إلى جوهر الوعي والروح والإدراك الكلي الذي خصَّ اللهُ به الإنسانَ؛ لأنَّ الذكاء الاصطناعي مرآة تعكس ما صمّمه المبرمجُ، ولا يبدعُ من تلقاءِ نفسِهِ إلا في حدودِ ما وُضع فيه من نماذج وقواعد، بينما يبقى العقل البشري قادرًا على الابتكار والتجديد والاختراع بدافع من وعيه وقيمه وضميره، وعلى الرغم من تطور الذكاء الاصطناعي عبر مراحل متقدمة تبدأ بالتفاعل اللغوي، وتمتد إلى التعلم الذاتي والقدرة التنظيمية، فإنَّ الحكمَ على حقيقتِهِ يظل محصورًا في واقعه الحالي، الذي يقوم على سرعة المعالجة الحسابية والتكيف البرمجي، دون بلوغ وعي أو ذاتية حقيقية، ومن هنا، فإنّ النظر المقاصدي يقتضي التعامل معه بوصفه أداة نافعة إذا وُظفت لتحقيق مصالح الإنسان وعمران الأرض، وأداة خطيرة إذا استُغلت على غير هدى أو في غير ما يعود بالنفع، والجمع بين المعارف الإسلامية الملاوية وأدوات الذكاء الاصطناعي الحديثة يفتح أفقًا واعدًا لإعادة بناء الوعي الإسلامي، عبر توظيف التقنية في خدمة النصوص والمصادر الشرعية، واستثمارها في استنباط الأحكام، وتنظيم الحياة العامة، وإثراء العلوم والمعارف، بما يوازن بين الثوابتِ الشرعيةِ ومتطلباتِ التطور، وبهذا يتحققُ التفاعلُ الحضاري المنشود الذي يعزز حضور الأمة الملاوية في العالم المعاصر، قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 8، 9]، وقال: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 151]

ثَالثًا: خصوصيةُ المعارفِ الإسلاميةِ الملاوية في السياق التاريخي والحضاري:

وصلَ الإسلامُ إلى عالم الملاوي مبكرًا عبر التجار والدعاة المسلمين، وخاصة اليمنيين الذين كانت تربطهم صلات تجارية قوية وصلات ثقافية على مر العصور والقرون، وإبان هذه الصلات

التجارية والثقافية بزغت شمس الإسلام في الأرخبيل الملاوي، فاعتنقَ حكامُ الولاياتِ الإسلام (ليلى، الإسلام جنوب شرقي آسيا؛ ماليزيا، 31-3-2023)، وظهور الدعوة الإسلامية في إندونيسيا جاءت من العرب مباشرةً على القولِ الراجح ، ومما يدلُّ على ذلك وجود المذهبية الإسلامية للمذهب الشافعي (وان حسين بن وان عبد القادر، الدعوة الإسلامية في جنوب شرق آسيا، ص 103)، والتشابه إلى حد كبير في العادات والتقاليد اليمنية، فقد كان إقبال سكان البلاد الملايو على الدخول في الإسلام بالمعاملة الحسنة والصدق والأمانة والمصاهرة والزواج ، وقوة الإيمان والحجة والبيان والصورة الحسنة والمبادئ السامية وروح الإخاء والمساواة والعدل والقدوة والتطبيقات الحضارية والإنسانية الراقية؛ خاصة بعد أن وصل الدعاة المسلمون إلى قصور السلاطين والملوك والرؤساء، ووقفَ الدعاةُ وطلابُ العلمِ إلى جانب السلاطين، وعكفوا على توجيه وتعليم أبناء البلاد مبادئ الإسلام وعلومه وأحكامه، وأصبحَ عالمُ الملايو عامرًا بالقصور والمنازل الإسلامية، والمساجد ومواطن الاجتماع والتآخي تحت مظلة الإسلام؛ حتى أصبحت العادات والتقاليد، وأنماط الحياة الاجتماعية، وأساليب اللباس، والطعام والشراب، ومناسبات الزواج، والأعياد، والاحتفالات الخاصة والعامة مؤصلة بأحكام الشرع الحنيف والمعارف الإسلامية (جريس، الوجود الإسلامي في أرخبيل الملايو، ص 395، 396)، وقد كانت الدعوة والاقناع الطابع لحركة الدعاة فأحرز التجار جذب قلوب الأهالي بتعلم لغتهم، ومجاراتهم في أخلاقهم وعاداتهم ونشروا معارف دينهم في رفق وتدرج بأن بدأوا ينقلون الإسلام إلى نساء البلاد اللاتي تزوجوا منهن والأشخاص الذين ارتبطوا معهم بعلاقات تجارية، وامتزجوا شيئا فشيئا في عامة الناس واستخدموا كل ما يتميزون به من تفوق في العقلية والحضارة بالقيام بأعمال التحويل الى الاسلام وطبقوا مبادئ دينهم وسلوكه تطبيقا حاذقا واجتهدوا في أمور كانوا يرونها لازمة لتقريب هذا الدين الى أذهان الملاويين الذين كانوا يرغبون فى هدايته ومن هذا الواقع كان دعاة المسلمين على قدر عالٍ من الحكمة والروية، فإلى جانب التجار كانت هناك جموع ممن يصح أن نسميهم بالدعاة المحترفين وهم الفقهاء والقضاة (زيتون، المسلمون في الشرق الأقصى الفلبين أندونيسيا ماليزيا ، ص 21- 22)، فقد أدرك الأهالي قيمة الإسلام العالية فساعدوا المهاجرين على الاستيطان والامتزاج بهم بالمصاهرة والزواج، فأمسك المسلمون بزمام التجارة في

البر والبحر، وسادوا على المواصلات البحرية في قرون متتالية ففي القرن العاشر الميلادي إلى القرن الخامس عشر كانت مراكبهم تجوب الجزر وتحمل ألوان البضائع والسلع وتقيم العلاقة التجارة والاجتماعية والدينية (أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الاسلامي، 393/7، 509)؛ بإقامة الشعائر الدينية والاحتفال بالمناسبات الإسلامية والتعامل بالأخلاق الحسنة، فكانت كفيلة بفتح قلوب الملاويين، وإقبالهم على الإسلام بحب وشغف، وأحس الناس بطمأنينة الإيمان تدخل في صدورهم وتهدي طريقهم فانضووا في دين الله أفواجاً (غنية، أثر الإسلام على النهضة الفكرية في جنوب شرق آسيا، ص 45-47)، وقد كان نقل العلوم الإسلامية بطريقة التلقي من العلماء بالأسانيد المتصلة من نقل الدعاة والعلماء من اليمن ومكة أو المدينة أو مصر وغيرها (الحسيني، عمر بن محمد كلش، أثبات ومخطوطات وروايات مشاهير علماء الملايو 2025، ص 6)، فقد هاجر كثير من المسلمين والعلماء إلى شرق أسيا، فاستقروا في المراكز التجارية وكانوا تجارا مسلمين صادقين في أفعالهم وأقوالهم وتصرفاتهم، ومن ثم كان لأخلاقهم ومعاملاتهم الإسلامية الأثرُ الكبيرُ في جذب أنظار السكان حتى ساد الإسلام جزر وبلدان عديدة في شرق وجنوب شرق آسيا كجمهورية إندونيسيا واتحاد ماليزيا وبروناي دار السلام؛ التي أصبح الإسلام فيها الدين السائد في جميع نواحيها، ومن العوامل التي ساعدت على انتشار ورسوخ قدم الإسلام الظروف الآمنة المستقرة؛ فالسكان في بلاد الملايو دخلوا الإسلام عن قبول واقتناع ورغبة، وكان دخولهم في هذا الدين أفواجاً عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والقدوة السليمة، كذلك قبول العديد من الأمراء والرؤساء والملوك وأكثر الناس، فالشعبُ الملاوي يتصف بالولاء لملوكه وأمرائه (جريس، الوجود الإسلامي في أرخبيل الملايو ، ص 53- 80)، وممن اعتنقَ الإسلامَ السلطانُ الملكُ الظاهرُ الذي يعد من فضلاء الملوك وكرمائهم، وكانَ شافعيَّ المذهب محبًا للفقهاء، يحضر المسلمون مجلسه للقراءة والمذاكرة وهو كثير الجهاد والغزو، ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشياً على قدميه، وأهل بلاده شافعية محبون في الجهاد يخرجون معه تطوعاً، وهم غالبون على من يليهم من الكفار، والكفار يعطونهم الجزية على الصلح، ويكون أهل العلم عن يمينه، ويصطفُّ الوزراء والأمراء والكتاب وأرباب الدولة ووجوه العسكر صفوفاً، فأول الصفوف صف الوزراء والكتاب، ثم صف الشرفاء والفقهاء، ثم صف الندماء والحكماء والشعراء، ثم صف

وجوه العسكر، ثم صف الفتيان والمماليك (ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة تحفة النظار)، 479/2، 481) ، وبرزت آتشيه بحلول أواخر القرن السادس عشر، كقوة سياسية واقتصادية ودعوية؛ فعمل السلاطين على رعاية العلماء وتشجيع التعلم، ويشير السيد محمد نجيب العطاس بأنه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ركزت الدراسات العلمية في مراكز التعليم الإسلامي في جنوب شرق آسيا بشكل أساسي على التصوف الإسلامي السني (Francis R. Bradley, Forging Islamic Power and Place, 2016, p.9) وظهرت الدعوة الإسلامية قوية فيها بسبب موقعها الجغرافي الواقع في طريق التجار العرب المسلمين عن الطريق البحر (وان حسَينْ، الدعوة الاسلامية في جنوب شرق اسيا، ص 99)، وكان اعتناق سلطان ملاكا للدين الإسلامي سنة 1414م ، وكانت نقطة تحول في نشر الإسلام حيث أصبحت مدينة ملاكا مركزا وقاعدة لنشر الإسلام ومن ملاكا انتشر الإسلام إلى الولايات الاخرى في جوهر وغيرها من ولايات ماليزيا، وكانت ولاية قدح أسرع الولايات اعتناقا للإسلام (زيتون، المسلمون في الشرق الأقصى الفلبين أندونيسيا ماليزيا ، ص 143) ، وفي البروناي دار السلام في جنوب شرقي آسيا كان انتشار الإسلام في أحقاب متتالية وكان للمسلمين دورٌ بارزٌ في الدعوة الإسلامية، ولدى المسلمين فيها نزعة قوية للمحافظة على الإسلام، وتحمس كبير للدعوة الإسلامية وكانت السلطنة الإسلامية قوة دينية وسياسية وتجارية استمرت ستة قرون أو سبعة إلى القرن الخامس عشر الميلادي (STUDIA ISLAMIKA, Indonesian Journal for Islamic Studies, p.135-137) ، ومملكة البروناي دار السلام الإسلامية، رفعت شعائِرَ الإسلام وجعلته دينا رسميا وأسَاسًا لتطوير الدولة والمجتمع في شتى مجالاتها، في السياسة والاقتصاد والتجارة والتعليم والثقافة والعلوم والتكنولوجيا، ويمارس المسلمون الدين بباسطة وطواعية وإيمان (سهاري، الفلسفة الملايوية الإسلامية ، 2019، ص 97- 102)، وخلال العصور اللاحقة، نشأت في عالم الملايو مراكز علمية ومعاهد شرعية أنتجت نخبًا علمية ملاوية خدمت الإسلام وشاركت في الحركة الفكرية، مع الحفاظ على الروح الملاوية في اللغة والتقاليد، وقد امتاز العلماء بالجمع بين العلم الشرعي والبعد الروحي والحضاري، وتفسير الإسلام بلغة بسيطة تتناسب مع المجتمعات الملاوية، ومنهم هذا الداعية عبد الرحمن بن إبراهم بن زين العابدين بن جمال الدين الحسين الأكبر فقد نشر الدعوة الإسلامية، وكان مقر إقامته في جاوة؛ مركز

الإشعاع الحضاري والفكري لطلاب العلم من شتى البلدان؛ الذين يعودون إلى أوطانهم فيبلغوا رسالة الإسلام إلى أهليهم وذويهم ، وكانت معارف الشيخ مرتبطة بكتاب الله وسنة رسوله- صلى الله عليه وسلم- ومن خلال منهجه ومعاملته الإسلامية، فاقترب منه الناس وأحبوه ، واستمعوا لآرائه وأقواله حتى علا صيته، وانتشر خبره في المجتمع الملاوي، وقد قضى أكثر من سبعين عاماً في الدعوة إلى الله بين الجاويين ومن جاورهم من جزر الأرخبيل (جريس، غيثان بن علي، ص 304-309) ، وفي عصر الخلافة العثمانية تقاربت الصلات بين علماء الملاوين وعلماء الحرم المكي والمدني؛ فحظوا بالإمامة في الحرمين الشريفين والأنشطة العلمية بالمسجد الحرام، ومنهم الشيخ جنيد البطاوي، والشيخ نووي البنتني، والشيخُ أحمد خطيب المنغكباوي، ولكل واحدٍ منهم طلابٌ يقصدونه وينقلون علمه (James B. Hoesterey, Globalization and Islamic Indigenization in Southeast Asian Muslim Communities, 2022 , p.84)، وكانتْ حركةُ التجديد والإصلاح في تعزيز الهُوية الإسلامية نتيجة مباشرة لتكثيف الجهود في تعليم المعارف الإسلامية في عالم الملايو، وتجديد المعارف الإسلامية ضاربة في تاريخ الأزمان المتعاقبة في إندونيسيا، وماليزيا؛ فمن الباحثين من يعيدها إلى القرن السابع عشر الميلادي، ومنهم من يعيدها إلى التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (Azyumardi Azra , 2004, p.109)، ولما دخل القرن الثامن عشر الميلادي كوَّنَ الحجاج الملاويون المسلمون حركةً جديدةً تغذى الدعوة الإسلامية في ماليزيا وفي عالم الملايو، وكان الكثير منهم يأخذون قسطا من العلم في مكة المكرمة وعند عودتهم ينشئون المساجد ويدعون جمهور الناس للعبادة ويعلمونهم تعاليم دينهم، وأنشأوا أمكنة التعليم المعروفة، وقاموا بنشر الدعوة الاسلامية والحفاظ على العقيدة الإسلامية، وتخريج مزيد من العلماء العاملين والدعاة الغيورين، وشهد أواخر القرن الثامن عشر الميلادي نشاط بعض الدعاة العرب، ومنهم الشيخ عبدالجليل الهمداني من صنعاء اليمن، وقد وصل إلى كده بعد أن قام بنشر الدعوة الإسلامية فى إندونيسيا، ثم استقر في كده وصار مفتيًا فيها، وكان له ولدان وهما: عبدالقادر، وعبدالصمد فأرسلهما إلى مكة المكرمة ليتفقها في الدين، ومكثا فيها حوالى عشرين سنة ثم رجع الشيخ عبدالقادر إلى كده فأسند إليه منصب الافتاء، وأما أخوه الشيخ عبدالصمد فبقى مدة أخرى في مكة وقام خلالها بخدمة جليلة لحركة التصوف الإسلامي فى أرخبيل الملايو عن طريق ترجمة كتاب" لباب إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي إلى

اللغة الملايوية وسماه" سير السالكين في طريقة السادة الصوفية" وقد أتم ترجمة الجزء الأول من هذا الكتاب في مكة سنة: 1194هـ-1770م)، وكان الشيخ عبدالصمد من أوائل من ترجم الكتب العربية الإسلامية إلى اللغة الملايوية (وان حسين بن وان عبد القادر، الدعوة الإسلامية في جنوب شرق آسيا، ص 229، -230) ، وكان للحجاج الملاويين في السنين الأخيرة نشاط واسع فى نشر تعاليم الدعوة بنوع خاص؛ وذلك بِحَثِّ مواطنيهم على لون من الحياة الدينية أكثر نشاطا وأشد تمسكا بتطهير بقايا عادات الوثنية ومعتقداتها، وإن عدد الذين يذهبون إلى مكة لأداء فريضة الحج من كل جهات الأرخبيل الملاوي آخذة في الزيادة على الدوام وتبع ذلك نمو التأثير الإسلامي والفكرة الاسلامية، وتعزى الزيادة في عدد الحجاج إلى اليسر في المواصلات بين مكة وأرخبيل الملايو، وأدى ذلك إلى أن كثيرا من هؤلاء الحجاج صار أكثر إلماما وأشمل معرفة بمبادئ الإسلام وأكثر حماسًا لنشرِ مبادئِ الإسلامِ وحث غير المسلمين على الدخول في الإسلام ، وإلى جانب الحجاج الذين كانوا يقتنعون بمجرد زيارة البقاع المقدسة وتأدية الشعائر اللازمة يوجد الذين يقضون وقتا أطول في مكة والمدينة لإتمام دراساتهم الدينية، كما يوجد في مكة في الوقت الحاضر جالية كبيرة من أهالي الملايو الذين اتخذوا مقامهم في المدينة المقدسة واستقروا فيها وهم على اتصال دائم بمواطنيهم في أوطانهم. ولجهودهم أثر فعال فى تثبيت الإسلام في أرخبيل الملايو، كذلك طبعت في مكة مجموعة كبيرة من الكتب الدينية باللغات المختلفة التي يتكلمها مسلمو الملايو، وأرسلت إلى جهات الأرخبيل (زيتون، المسلمون في الشرق الأقصى الفلبين أندونيسيا ماليزيا ، ص 21- 22) ، وامتدت في العصر الحديث آثار حركة الإصلاح والتجديد بسبب علاقة الملاويين بالبلدانِ العربية خاصة القاهرة ومكة المكرمة واليمن، وتطورت من خلال سفراء الطلاب الملايويين من إندونيسيا وماليزيا وكذا البروناي إلى تلك البلاد للدراسة والتفقه في الدين، فعزم هؤلاء الطلبة على حمل المعارف الإسلامية ونقلها إلى بلدانهم وتبصير أهلهم بالإسلام عقيدةً وفهماً وسلوكاً، وتوجيه المسلمين الملاويين إلى التمسك بتعاليم الإسلام الصحيحة، وفهم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والاجتهاد والنظر في ضوء معارف العصر، وفهم مقاصد التشريع، وذلك لمحاربة الجمود الفكري والموروث السلبي (إندوت، محمد نوري 2000، ص 47- 49) ؛ فالقرآن الكريم والحديث الشريف مصدر للمعارف الإسلامية الملاوية ويحتوي أحكاماً شاملة، تغطي

جوانب الحياة العبادة والحياة اليومية التي تعكس التكامل بين التعاليم الإسلامية والثقافة الملايوية (Khadher Ahmad, , 2025, P.57) ، فقد كانت المعرفة في عالم الملايو سابقا موجهة لإبراز الغرائز، فجاء الإسلام وربطها بالمعارف الإسلامية، بدلالة التنزيل الرباني، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ *اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1 - 5]، فاستخدام الأدب كوعاء للمعرفة، وسرعان ما غدا هذا أمرا معمولا به. فعلى سبيل المثال، وظف الإمام الغزالي الألغاز في كتابه "إحياء علوم الدين" لتجميل كتاباته بأسلوب غدا فيه الكتاب مثقِّفا ومشوقا، والقرآن الكريم مليء بالقصص التي تذكر "بالاعتبار" وتهدي إلى التفكر والإبصار، ومنها قصص الأنبياء، وأصحابهم، والصالحين، والكون بأجمعه مفتوح أمام خيال الكاتب ليبدع في خياله ويستدل بنظراته في طريق حياته (رحمة بنت أحمد، نافذة على المناهج الأدبية الاسلامية الملايوية ، 2011م ، ص 228- 232)، وتُمثّلُ دراسة التفسير في عالم الملاوين امتدادًا لمسيرة الاهتمام بالقرآن الكريم منذ دخول الإسلام، فقد بدأت داخل البيوت والمقارئ والمساجد، ثم تطوّرت مع الزمن عبر مؤسسات التعليم، حيثُ جرى تدريسُ كتب التفسير بوصفها مقررات أساسية، مع الشروح النصية تيسيرا للطلاب فهم معاني القرآن الكريم، وكانت المعارف الإسلامية في علم التفسير تحوّلًا نوعيًا مع بروز نظام التعليم الرسمي في "المعهد المحمدي العربي" سنة 1945، في ماليزيا ثم جرى استيعابها لاحقًا ضمن منهج مادة التربية الإسلامية الذي أصدرته وزارة التعليم الماليزية عام 1959 للمرحلتين الابتدائية والثانوية، ثم دخولها في مؤسسات التعليم العالي، ككلية الدراسات الإسلامية بالجامعة الوطنية الماليزية، وكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية، إلى جانب العديد من الجامعات، وقد أسهم هذا الحضور الأكاديمي في ترسيخ مكانة التفسير بوصفه علمًا مركزيًا في تكوين الهوية الفكرية والدينية، وشهدت المعارف الإسلامية تألقا؛ بصدور أعمال مميزة للعديد من العلماء البارزين، كالشيخ عبد الملك بن عبد الله، وتُوان حاجي محمد سعيد عمر، والسيد الشيخ الهادي، وتُوان حاجي عثمان بن محمد، فضلًا عن إسهامات المعاصرين ومن أبرز هم في علم التفسير؛ محمد إدريس عبد الرؤوف المرباوي، والشيخ أبو بكر الأشعري، والحاج عبد العزيز بن عبد السلام، ومصطفى عبد الرحمن، وداتوء الحاج محمد نور إبراهيم، وداتوء يوسف زكي يعقوب،

وداتوء نيك عبد العزيز نيك مات، وداتوء سري عبد الهادي أوانج، وغيرهم من المفسرين الذين أسهموا في صياغة معالم معارفية متجددة (Mustaffa Abdullah, KHAZANAH TAFSIR Di Malaysia, 2009 p.3-4) ، أما الحديث فقد اشتهر من علماء الملاويين الشيخ عبد الله لبؤ تابه، الذي ألف كتاباً سماه بـ"سبل السعادة بأسانيد الشيخ المحقق عبد الله لبؤ تابه بن المرحوم الشيخ عبد الرحمن الكلنتاني"، والشيخ وان عز الدين ابن وان إبراهيم القدحي في كتابه "المجالس السعيدية وهي مسلسلات وأسانيد الشيخ وان عز الدين بن الشيخ وان إبراهيم الفطاني القدحي"، والشيخ الحاج هاشم بن أبي بكر في كتابه "أسانيد الكتب المشهورة برواية المعمر الشيخ الحاج هاشم بن أبي بكر القدحي ثم الكلنتاني الشافعي" ، والشيخ الحاج حمزة بن محمد الكلنتاني في كتابه: "تحفة الأمة وهي مرويات الشيخ توان غورو الحاج حمزة بن محمد الكلنتاني"، والشيخ سليمان بن غه السيرامي الكلنتاني في كتابه: " الأسانيد من أسانيد الشيخ المعمر الحاج سليمان السيرامي"، الأستاذ إبراهيم بن مسران البنجاري، في ولاية جوهور جمع ثبتا لنفسه سماه " بغية المستفيد ببعض ما لي من الأسانيد" وغيرهم ، وهذا يقودنا إلى القول بضرورة الحفاظ على أسانيد ومخطوطات علماء الملايو والاستفادة من علومها ؛ التي قد تصل إلى أكثر من (15000ألف مخطوطة)، منها ما هو موجود في الخزانة الإسلامية لسمو السطان حسن البلقية في بروناي دار السلام، ومنها ما هو موجود في مركز حفظ الوثائق الوطني ماليزيا والمكتبة الوطنية الماليزية ومنها ما هو موجود في جمهورية أندونيسيا في مراكز وجامعات تعتني بالمخطوطات القديمة. (الحسيني، عمر بن محمد كلش، أثبات ومخطوطات وروايات مشاهير علماء الملايو 2025، ص 13-22). والمسلمون في عالم الملايو من أكثر المسلمين يقظة وانتباهاً للمعارف المستجدة والدعوة الإسلامية (علي الطنطاوي، 1992، ص 41)، ويتّضح من الاستقراء أنّ المعارف الإسلامية الملاوية لم تكن مجرد نتاجٍ معرفي منفصل عن سياقها التاريخي، بل هي ثمرة تفاعلٍ حضاري طويل، منذ حمل الإسلام إلى الأرخبيل الملاوي عبر قنوات التجارة والدعوة والأخلاق العملية، وقد شكّل اعتناق السلاطين والملوك للإسلام نقطة تحوّل مركزية في توطين هذه المعارف، إذ تحوّل الإسلام من دين فردي إلى إطار جامع للأمة الملاوية، صاغ أنماط الحياة اليومية، وربط بين الشرع والواقع، كما أظهرت التجربة التاريخية للملاويين قدرة كبيرة على توطين المعرفة الإسلامية وفق لغتهم

وثقافتهم، من خلال المدارس والكتاتيب والمراكز العلمية، والكتب والأبحاث العلمية، ومن خلال العلماء والدعاة الذين جمعوا بين الفقه والشريعة من جهة، والروحانية والتزكية من جهة أخرى، بَدءًا من عصر التجار الأوائل والدعاة المحترفين، ومرورًا بالمراكز العلمية والإصلاحية في الحرمين الشريفين والقاهرة واليمن، ووصولًا إلى التحديات الحديثة، وهذا يفتح المجال أمام استثمار هذا الرصيد الحضاري في مواجهة التحولات الراهنة، ويجعل المعارف الملاوية عنصرًا فاعلًا في تجديد الفكر الإسلامي، وترشيد مساراته المستقبلية، بالرط بين العلم والعمل، وتوطين المعارف والأخلاق وصياغة الأسس الدعوية والمنطلقات المعارفية ونقلتها عبر الأجيال من جيل إلى جيل من خلال التعليم والتوجيه المستمر، فقد قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: «خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» (أخرجه ، مسلم ، صحيح مسلم، ، برقم: 2533) ، قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: 138].

رابعا: قراءة منهجية لتجديد النظروتطويرالممارسة في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي:

التجديد المعرفي في السياق الإسلامي الملاوي يُعدّ سمة أساسية في ثبات بنية الشريعة الإسلامية، فالتصور الإسلامي أمانة كبرى، يقوم على الجمع بين المعرفة والعمل، وبين الدقة في النقل والإبداع في التجديد. فالتجديد والإصلاح، والتطوير، والتنمية، والإحياء، والتحديث، والبعث، والنهضة، والتنقيح، وإعادة النظر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر: 24]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88]، يقول العلامةُ ابن عاشور: " فلولا أن صلاح هذا العالم مقصودٌ للشارعِ ما امتنَّ به على الصالحين من عباده. ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية" (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج 3، ص 195، 196). فالْعُقُولُ معادنُ الحكمة ومقتبس الآراء ومستنبط الفهم ومعقل العلم ونور الأبصار، إليها يأوي كل محصول، وبها يستدل على ما أخبر به من علم

الغيوب، فبها يقدرون الأعمال قبل كونها ويعرفون عواقبها قبل وجودها، وعنها تصدر الجوارح بالفعال بأمرها فتسارع إلى طاعتها أو تزجرها (المحاسبي، فهم القرآن فهم القرآن ومعانيه، 1398، ص: 266)، ومن هذا يأتي تفضيل الحكمة التي يندرج تَحْتَهَا الذكاءُ وهو سرعة اقتراح النتائج وسهولتها على النفس. والذكرُ أو التذكيرُ وهو ثبات الصورة خلافا للوهم من الأمور، والتَّعَقُّلُ وصفاءُ الذهن وقوته وسهولة التعلم وحدة الفهم للأمور النظرية. والعدل وحسن القضاء والمعاملة (مرسي، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية -2005، ص: 324)، قال الإمام أبو حامد الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع" (الغزالي، المستصفى، 1993، ص 4) ، فمعقل العلم ونور الإبصار أنْ نُدْرِكَ المعارفَ الإسلاميةَ في ماضيها وحاضرها ومستقبلها بالنظر بمستلزمات التحولات الكبرى التي تشهدها البشرية في عصرنا، وفي مقدمتها ثورة الذكاء الاصطناعي، الذيْ يفتحُ أمامَنا أُفْقًا رحبًا لتأطير الذكاء الاصطناعي ضمن رؤية مقاصدية تزاوج بين هدي التشريع الاسلامي ومنجزات العقل البشري لاقتناصِ النافعِ المفيد وترك الضار المفسد، قال الإمام النووي" بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأن الله تعالى يوفق له في كل عصر خلفاء من العدول يحملونه وينفون عنه التحريف وما بعده فلا يضيع، وهذا تصريح بعدالة حامليه في كل عصر، وهكذا وقع ولله الحمد، وهذا من أعلام النبوة" (النووي، تهذيب الأسماء واللغات 1/ 17)، وفي سياقِ التحولات المعاصرة التي فرضها الذكاء الاصطناعي، تتجدد الحاجة إلى تجسيد هذا المعنى النبوي؛ في قول النبي- صلى الله عليه وسلم-: "يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين " (البيهقي، السنن الكبرى، 10/ 354، برقم: 20911) ، إذ لم يعد حفظ العلم مقصورًا على صونه في الصدور أو تدوينه في الكتب، بل امتد إلى صيانته في فضاء رقمي واسع، وتنتشر فيه المعارف عبر منصات لا تخلو من الغث والسمين. فواجبُ العلماء اليوم أن يحافظوا على نقاء العلم من التشويه، وأن يوظفوا تقنيات الذكاء الاصطناعي لخدمة مقاصد الشريعة، وضبط عملية إنتاج المعرفة ونشرها، مع الموازنة بين الإفادة من قدراته الهائلة في البحثِ والتحليلِ، والحذر من الانسياق وراء معطياته دون تمحيص أو مراعاةٍ للضوابطِ الشرعية. إن تجديدَ العلم في هذا العصر لا يقتصرُ على تحديث وسائله، بل يشملُ تثبيت

القواعد وتفعيل الآليات والوسائل، واعتماد الأصول ومصادر المعارف الإسلامية؛ حتى يبقَى العلم الشرعي منارة للهداية وسط أمواج التغييرات المتسارعة، ولضمان حفظ المعرفة ونقلها للأجيال القادمة بدقة وأمانة، وتسلسل وتطوير وتوريث مع مرور الأزمان (الددو، مداخل في أصول العلوم الشرعية والمعارف الإسلامية وأدوار العلماء في الحفاظ على ثوابت الأمة، 2024، 1/ 32)، إن تجديد العلم في هذا العصر يتطلب تحقيقاً وتدقيقاً وضبطاً للمناهج، وصيانة للمقاصد، وحفظاً للأصول والقواعد والآليات، ونقلها بدقة وأمانة إلى الأجيال القادمة، في تواصل علمي وحضاري لا ينقطع، قال النبي- صلى الله عليه وسلم- بقوله: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها" (أبو داود، 4/ 109، برقم: 4291)، وهذا يدل على أن الإسلام لا يقف عند حدود الزمان والمكان، بل يمتلك مرونة داخلية تؤهله للتجدد المستمر ضمن أطره الشرعية. وتُعدّ المعارف الإسلامية الملاوية أحد أشكال هذا التجدد المحلي، إذ تفاعلت في نشأتها مع البيئة الثقافية والاجتماعية للمجتمع الملاوي، وقدّمت نموذجًا ناجحًا للتكيّف دونَ التخلي عن الأصول. وهو ما يتوافق مع المقصد العام للشريعة الاسلامية هو عمارة الأرض وحفظ الدين وصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض وتدبير المنافع " (علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 1993م، ص 45، 46)، قال الإمام الغزالي: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتُ هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (الغزالي، ، المستصفى، ص: 174)، فدفع المفاسد عن الناس، عبرَ وسائل وطرائق تؤدي إلى مقاصدها؛ فيكونُ حكمُ الوسيلة مرتبطًا بحكم ما تُفضي إليه من نتائج قبولًا أو ردًّا، ومن هذا المنطلقُ تُعدُّ تدبيرًا للشأن العام، واستصلاحًا لأمور الناس، وتوجيهًا لحياتهم نحو ما تستقيم به أحوالهم، وذلك من خلال تقديم الحلول لمشكلاتهم الدنيوية وتقنينها بما يضمن صلاح شؤونهم واستقرارهم، "والواجب على دعاة الإصلاح في الإسلام الآن أن يجتهدوا في إعادة المعارف الشرعية

إلى ما كانت عليه في الصدر الأول خير قرون الإسلام، وأن يستعينوا على ذلك بالطرق الصناعية في التعليم، فيجعلوا تعلم العربية إجباريا في جميعِ مدارسِ المسلمينَ ويحيوا العلم بالإسلام بطريقة استقلالية" (رشيد رضا، تفسير المنار ، 1990، 9/ 280)، ويدعمُ المشروعاتِ العامة وقضايا المجتمع، ويبعدُ النَّاسَ عن التفرق والصراع والتشاحن واتباع الهوى، وحتى يكونُ نظام الذكاء الاصطناعي على قدر من الشفافية والموثوقية؛ لا بد من بناء النظام بدرجةٍ عاليةٍ من الوضوح والقابلية للتفسير، وقدرة الأشخاص على فهم كيفية الوصول إلى الاستنتاجات، وتفسير المشكلات تجنبًا لأخطار الغموض والخفاء، فعندما لا يمكن للأشخاص فهم كيفية وصول نظام الذكاء الاصطناعي إلى استنتاجاته، يمكن أن يؤدي ذلك إلى عدم الثقة (المؤتمر الدولي السادس عشر الذكاء الاصطناعي تعزيزٌ للصحة وتحقيقٌ لمقاصد الشريعة الإسلامية ، ص 102، 103)، مع أنَّ الذكاءَ الاصطناعيَّ كِيَانٌ محايدٌ لا يخضعُ للعواطفِ والمشاعرِ وهُو يؤدي عمله، ومن ثم كانت النزاهة سمةً من سمات قيامه بوظيفته، لا سيما في نطاق الاختبارات الوظيفية والأعمال العلمية والمجالات، ومن ثَمَّ يمكن معه القيام بأداء وظائف الحياة على نحو محايد وسليم (النجار، مؤتمر الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2025، ج1، ص 74)، وثمة أمور لابد من حفظ الأمانة فيه كما حفظ عبر القرون بسلسلة من العلماء العدول الذين صانوا الحقائق من التحريف والانتحال والتأويل وبيانها على النحو الآتي:

1. الحفاظ على الهوية الإسلامية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي:

من المُسَلَّمِ به أنَّ الإنسانَ مدني بالطبعِ ومحبٌ للمصالح طبيعةً، ويحتاجُ لغيره وما يصنعُهُ غيره ويحتاج إلى إرساء أشكال التعاون والتكامل الإيجابيّ البنَّاء بتحقيق التوازن العلمي والمنهجي والواقعي، يقول ابن خلدون: " الإنسان مدنيٌّ بالطَّبع أيْ لا بُدَّ له من الاجتماع الَّذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العُمْرَانِ وبيانه أنّ الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركَّب فيه من القدرة على تحصيله إلّا أنَّ قدرةَ الواحدِ من البشر قاصرةٌ عن تحصيلِ حاجتِهِ من ذلك الغذاء غير موفية له بمادّة حياته منه، ولو فرضنا منه أقلَّ ما يمكنُ فرضه وهو قوت يوم من الحنطة، مثلا، فَلا يَحصُلُ إلّا بعلاجٍ

كثيرٍ من الطَّحْن والْعَجْنِ والطَّبخ وكلَّ واحدٍ من هذه الأعمال الثَّلاثة يحتاجُ إلى مواعينَ وآلاتٍ لا تَتَمُّ إلّا بصناعاتٍ متعدّدةٍ" (ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون، 1988، 1/ 54) ، فلا يستقلُّ الإنسانُ بأمر بعض معايشه فَضْلًا عن الجميع؛ لأنَّا لو فرضنا تحصيل أدنى ما يجبُ عليه تحصيلهُ لم يقدر عليه إلا بإعانة غيره (البابرتى، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب ، 2005، 1/ 203)، ولتحقيق الهمّ المقاصديّ المستوعب لتغيراتِ الزمانِ والمكانِ والحالِ، لابد من تنزيل العلم على مجاري العادات النافعة وهو تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، (ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، 1/ 76)، فإنّ المقاصد الشرعية في جوهرها لا تنفكّ عن مراعاة حركة الزمان والمكان وتبدُّل الأحوالِ، إذ هي معقودة على تحقيق مصالح العباد ودرءَ المفاسدِ عنهم في كل طور حضاري، ومن ثَمَّ، فإنَّ العلمَ لا يبلغ تمامه إلا إذا تنزّل على واقع الناس في صورةٍ نافعةٍ تعالج حاجاتهم وتواكب عاداتهم المتجددة، فيغدو العلم حينئذ مصحَّحًا بالفعل، مشهودًا له بالبرهان. وفي ضوء ذلك، فإنّ استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي، حين يُقصد به تحقيق المصلحة المعتبرة وصيانة المقاصد الكلية للشريعة؛ يعدّ مندرجًا في دائرة المشروع، فيتجلّى بذلك الامتداد الحيّ للشريعة في عصر التحولات الرقمية. إذ الأصل في الوسائل الإباحة ما لم تصادم نصًا أو أصلاً، وإعمال ضوابط الشرعية وأخلاقيات الإسلام؛ حتى تكون الوسطية رافعةٍ حضارية تُجدّد العلوم، وتحفظ القيم، وتخدم الإنسان، وتكون أداة لتعزيز أفق الفكر الإنساني، والتجديد الحضاري في عصر الثورة الرقمية، والتقنيات المعمّمة التي قد ترقى إلى أعرافٍ عامّة، وتتطلب المنفعة والالتزام بالمبادئ الأساسية للإسلام، ومنها حفظ الكليات الخمس؛ وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، والأخلاق التي هي إحدى ثوابت الإسلام، وتتفق معه عليها كل الشرائع السماوية، المصلحة العامة التي لا غنى للمسلمين عنها، واجتناب الضرر بالنفس أو الغير (الحداد، مؤتمر الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، 2025 ، 1 / 111)، ففي الذكاء الاصطناعي تطبيقات ذكية تخدم الدين وتعليم القرآن وحفظه وتفسيره، وتعليم العلوم الشرعية، وتحافظ على النفس، وتحمي الإنسان من الأمراض، وتمكِّن العقل من التحكم في أكبر قدر ممكن من المعارف ومعالجتها وتوظيفها، ما يفتح آفاقًا واسعة للعقل لحل الكثير من المشكلات التي تواجهه باستمرار، وبالمقابل ثمة أمور يسببها الذكاء الاصطناعي لها آثار على

المقاصد العامة منها استخدام البرامج التي تبث الإلحاد والانحلال والعبث بالنفس البشرية وإلغاء الخصوصيات، والتأثير على حركية العقل ونمط عمله (حسن تيسير، مؤتمر الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه واخلاقياته، 2025 ، 1/ 287، 288)، ولا تهمل متطلبات العصر، باختبار أحسن الطرق، والتجديد والاجتهاد والإصلاح والنهوض في ضوء قيم الوحي في الكتاب والسنة، والتمييز بين الوسائل، التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد والأهداف، والخروج من وهدة التخلف ومن ليله الطويل المظلم، بالاجتهاد والتجديد وسلوك سبيل تطوير آليات التعامل ، وتنزيلها على حياة الناس، ووضع الأوعية الشرعية لحركتهم، في ضوء الظروف المحيطة والإمكانات المتاحة (قطب سانو، مناهج العلوم الإسلامية والمتغيرات العالمية ، 1435، ص 25)، يتبيّن أنّ الحفاظ على الهُوية الإسلامية في عصر التحولات الرقمية والذكاء الاصطناعي يقتضي استحضار المقاصد الكلية للشريعة، وتنزيلها على واقع متجدد تتسارع فيه المتغيرات العلمية والتقنية. استثمار الذكاء الاصطناعي في خدمةِ الدين والإنسان والعقل والنفس والمال وتمكين الأمة من المحافظة على هويتها الإسلامية الأصيلة، بأفق رحب وروح إبداعية، مسترشدةً بالوحي، ومستندةً إلى الاجتهاد المتجدد.

2. حماية الثوابت من الاستلاب الثقافي في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي:

شهدَ العالم الإسلامي خلالَ العقود الأخيرة تصاعدًا في وتيرة الغزو الثقافي، حيث لم يعد الاستلاب الثقافي مجرد اختراق ناعم للثقافة والهوية، بل أصبحَ عملية ممنهجةً تتغلغلُ عبر وسائل الإعلام، والتعليم، والتقنية الحديثة؛ في خضم الواقع المتغير، التي تعملُ فيه مقاصد الوسطية في الفكر الإسلامي كآلية معرفية ومشروع حضاري لمقاومة هذا الاستلاب، من خلالِ ترسيخ الانتماء الحضاري للأمة، وتعزيز التوازن بين الأصالة والانفتاح، وإعادة بناء الوعي على أسس تعصم من الذوبان في النماذج الغربية المفروضة، فالوسطية بمقاصدها؛ العدلُ، والاعتدالُ، والتكامل بين الثابت والمتغير لا تُعدّ موقفًا فقهيًا أو فكريًا مجردًا، بل رؤية شاملة تسعى لتوجيه الإنسان المسلم نحو فهم العالم من حوله، والتفاعل معه دونَ التفريط في هويته أو الانقياد غير الواعي للتيارات الفكرية والثقافية الوافدة. ومن هنا، يُمكن للذكاء الاصطناعي أن يُسهم، إذا تم توجيهه في إطار

هذه المقاصد، في إنتاج معرفة حضارية بديلة، وتحقيق حضور ثقافي فاعل للأمة في الساحة العالمية، دونَ أن تفقدَ هُويتها أو تذوب في الآخر (حمزة عماد الدين، الاستعمار الثقافي، والغزو الفكري، والتبعية الحضارية، تاريخ الإضافة: 2010/12/21) ، ففي ضوء مقاصد الوسطية في الفكر الإسلامي، تبرز الحاجة إلى التعامل المتوازن مع أدواتِ الذكاء الاصطناعي، دون إفراطٍ أو تفريطٍ. فالوسطية ترفض الغلو في الاعتماد على التقنيات الحديثة على حساب القدرات البشرية، كما ترفض في الوقت ذاته الجمود والانغلاق عن الاستفادة من الإمكانات المعرفية لهذه الأدوات، ويتحقق ذلك من خلال تسخير الذكاء الاصطناعي لتعزيز التفكير النقدي، وتنمية الإبداع، وتيسير الوصول إلى المعرفة، دون أن يؤدي ذلك إلى تهميش العقل أو فقدان أصالة الجهد البشري في البحث والتعليم. فالمقصد الوسطي يقتضي التفاعل الإيجابي مع التحولات الرقمية، على قاعدة الاستنارة لا الاستلاب، والتكامل لا التبعية، والتوظيف لا التقديس. ومن هنا، فإن مقاصد الوسطية تفرض توجيه الذكاء الاصطناعي نحو خدمة الإنسان لا استلابه، وتعزيز دوره الحضاري لا تقليصه، في إطار تفاعلي يحافظ على القيم، ويحقق التوازن بين التطور المعرفي والضوابط الأخلاقية (موقع الجزيرة، الذكاء الاصطناعي يساعد الباحثين لكنه يهدد التفكير النقدي والإبداعي، 2024)، فحماية القيم من الاستلاب الثقافي في عصر الذكاء الاصطناعي تتطلب رؤية وسطية تُوازن بين الانفتاح الواعي على أدوات التقنية واستبقاء الهوية الحضارية للأمة. فالوسطية، بمقاصدها في العدل والاعتدال والتكامل بين الثابت والمتغير، تؤسس لتوظيف الذكاء الاصطناعي لتعزيز التفكير النقدي والإبداع، دون ذوبان في الآخر أو انقياد أعمى للنماذج الغربية، وبذلك يتحول الذكاء الاصطناعي من أداة تهديد إلى وسيلة لنهضة معرفية حضارية تحفظ القيم وتدعم الحضور الثقافي الفاعل للأمة.

3. حمايةُ الخصوصيات الإنسانية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي:

في ظل الطفرة التقنية المتسارعة، تبرز أهمية حماية الخصوصيات الإنسانية كقضية محورية لضمان الحقوق وتفادي الانزلاق نحو ممارسات تهدد الأفراد والمجتمعات، فحماية خصوصية الإنسان في عصر الذكاء الاصطناعي لم تعد مجرد شأن قانوني أو حقوقي، بل تحوّلت إلى ضرورة

إستراتيجية تمسّ الأمن القومي والسيادة للدولة ولا تقتصر على الفرد فقط، لكنها تمتد للدولة والمؤسسة أيضاً (أحمد صلاح علي، 2025/5/4، موقع الجزيرة) ، ومنها ظهور انتهاك جسيمة في باستخدام الذكاء الاصطناعي كانتهاك حُرمة الحياة الخاصة من خلال التصنت على الهواتف، والتجسُّس على حياة الناس وإفشاء الأسرار والقرصنة المالية وسرقة أموال الحسابات البنكية، وتزييف العُملة والتضليل المعلوماتي، وسرقة الهُوية وإساءة استخدام البيانات الشخصية (النجار، الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، 2025، ج1، ص 75) ، والاستخدام الأمثل للذكاء الاصطناعي احترام الخصوصية وتطوير معايير الأخلاق والمساءلة، ومراعاتها بالتشفير، وضوابط الوصول، وحلول التخزين الآمن ، للحفاظ على الثقة، ومعالجة الممارسات مخاوف الخصوصية من خلال ضمان معاملة البيانات بمسؤولية والتعامل مع التحيزات وتقليلها والتفكير في الصالح العام (روبودين، حماية الخصوصية في عصر الذكاء الاصطناعي، 2/26، 2024) ، والالتزام الآداب الإسلامية وفق قواعد وأحكام الحلال والحرام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36] ، وعن معاوية- رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يقول: «إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم، أو كدت أن تفسدهم» (أبو داود، السنن، 4/ 272، برقم: 4888) ، أيْ حكمت عليهم بالفساد، أو أفسدت أمر المعاش والمعاد، والله رءوف بالعباد (الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، 2002، 6/ 2414) ، وهنا لابد أن يكونَ المستوى عالياً من الشفافيةِ في تطوير واستخدام الذكاء الاصطناعي، ويجبُ أن يكونَ هناكَ نظمٌ للمساءلة والمراجعة المستمرة، لضمانِ أن يتم استخدام التقنية بطرق مسؤولة وأخلاقية (المؤتمر الدولي السادس عشر الذكاء الاصطناعي، 2024، ص 113)، فحماية الخصوصيات الإنسانية في عصر الذكاء الاصطناعي ركيزة أساسية لصون الحقوق الفردية والجماعية، وحماية الأمن المجتمعي والسيادة الوطنية. فالتحولات التقنية المتسارعة أفرزت تحديات خطيرة، تقتضي التعامل وفق القيم الإسلامية التي تضبط التعامل مع المعلومات على أساس الفكر الإسلامي كضرورة حضارية وأخلاقية لمجتمعات متوازنة وآمنة.

خامسا: المعارف الإسلامية الملاوية مقاربة مقاصدية في ظل تحولات الذكاء الاصطناعي:

شهدت المعارف الإسلامية في العالم الملاوي عبر تاريخه الطويل تراكماً علمياً وحضارياً متجددا، بالاجتهاد والتجديد الحضاري الإسلامي الأصيل من خلال التصوف السني والمذهبية الإسلامية للمذهب الشافعي ، فالإمام الشافعي؛ مأثرة الفقه والتشريع في وتجديد حضارتنا الإسلامية، بوضع علم أصول الفقه بكتابه الرسالة؛ بمنهجه الاستدلالي بأدلة القرآن الظاهرة، ثم السنة النبوية المطهرة، والعمل بخبر الآحاد، وقد نال بنصره السنة المكانة العظيمة عند أهل الحديث حتى أطلقوا عليه لقب ناصر السنة؛ لاتباع السنة الصحيحة، والقول بالإجماع، واعتماد القياس، وإبطال الاستحسان (المنتدى الإسلامي، التجديد في الإسلام ، 2001، ص 79- 89) ، ومذهب الشافعي الذي انتشر في عالم الملايو أكثر المذاهب في الاجتهاد ، وأكثر المذاهب أصولياً ، وأوفرها تفسيراً للقرآن ، وشرحاً للحديث، وأشدها إسناداً ورواية، وأقواها ضبطاً للنصوص، وأشدها تميزاً بين أقوال الإمام ووجوه الأصحاب، وأكثرها اعتناءً بترجيح بعض الأقوال والوجوه على بعض، وكانَ من أوائل أصحابه المجتهدين بالاجتهاد المطلق؛ حتى نشأ ابن سريج، فأسس قواعد التقليد والتخريج ثم جاء أصحابه يمشون في سبيله وينسجون على منواله، ولا يخفى عليه أيضا أن مادة مذهب الشافعي من الأحاديث والآثار مدونة مشهورة مخدومة؛ ولذلك يعد من المجددين على رأس المائتين (الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، 1983، ص85)، وتجديد الإمام الشافعي مأثرة كبرى في رد الناس إلى السنة بعد أن اختلط الأمر على كثير من العلماء، ومأثرة ثانية: التزامه بالدليل، ودورانه معه حيث دار، وميزة ثالثة: أنه لما رأى أنَّ أصولَ الآراء ليست مضبوطة عندَ الفقهاء فوضع أصول الفقه، ودوّن (الرسالة) ، وميزة رابعة: تفريقه بين الرأي والقياسِ؛ فقد رأى قوماً من الفقهاء يخلطون الرأي الذي لم يسوّغه الشرع بالقياس الذي أثبته، بتخريج العلة من الحكم المنصوص وأبطل الاستحسان لتخلف العلة في المنصوص عليه، وميزة خامسة: أن الشافعي لم يحصر نفسه في دائرة علم الحديث وحده، أو الفقه وحده، بل كانَ محدثاً فقيهاً، وفقيهاً محدثاً، واعتمد على موارد الاستدلال من الكتاب والسنة واللغة والسير والأنساب وغيرها (المنتدى الإسلامي، التجديد في الإسلام ، ص 80 – 87)، قال الفخر الرازي في مناقب الشافعي : " كانوا قبلَ الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه،

ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معرضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضعَ للخلقِ قانونًا كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع" (الشافعي ، الرسالة ، المقدمة 13) ، وقال أحمد شاكر : " إن هذا الرجل لم يظهر مثله في علماء الاسلام، في فقه الكتاب والسنة، ونفوذ النظر فيهما ودقة الاستنباط. مع قوة العارضة، ونور البصيرة، والإبداع في إقامة الحجة وإفحام مناظره. فصيح اللسان، ناصع البيان، في الذروة العليا من البلاغة. تأدب بأدب البادية، وأخذ العلوم والمعارف عن أهل الحضر، حتى سما عن كل عالم قبله وبعده نبغ في الحجاز، وكان إلى علمائه مرجع الرواية والسنة، وكانوا أساطين العلم في فقه القرآن، ولم يكن الكثير منهم أهل لسن وجدل، وكادوا يعجزون عن مناظرة أهل الرأي، فجاء هذا الشاب يناظر وينافح، ويعرف كيف يقوم بحجته، وكيف يلزم أهل الرأي وجوب اتباع السنة، وكيف يثبت لهم الحجة في خبر الواحد، وكيف يفصل للناس طرق فهم الكتاب على ما عرف من بيان العرب وفصاحتهم، وكيف يدلهم على الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وعلى الجمع بين ما ظاهره التعارض فيهما أو في أحدهما، حتى سماه أهل مكة «ناصر الحديث» " (الشافعي، مسند الشافعي ، ص: 3)، وجاءت جهود علماء الملايو في نشر المعارف الاسلامية بالمذهبية الشافعية أساساً للهوية الإسلامية التي اتسمت بقدرتها على التكيّف مع تحديات الواقع وتغيراته، عبر ربط النصوص بالمقاصد، والموروث بالتجديد، ما جعلها رافداً مهماً في تشكيل وعي الأمة الملاوية وفكرها الديني والحضاري، ومع بروز تحولات الذكاء الاصطناعي في العصر الراهن، تقف هذه المعارف أمام اختبار جديد، يتمثل في كيفية الاستفادة من هذه التقنيات وتطويعها لخدمة مقاصد الشريعة وتجديد النظر في قضايا الدين والمجتمع، دونَ التفريط في الأصول والثوابت. ومن هنا تأتي أهمية مقاربة المعارف الإسلامية الملاوية من منظور مقاصدي حضاري، يستوعب التغيرات الرقمية والذكاء الاصطناعي بما يحفظ للأمة الملاوية هويتها ويؤهلها للمشاركة الفاعلة في مسيرة الحضارة الإنسانية، فكل من استفرغ وسعه وبذل مجهوده، قد يدرك ما لا يدركه الآخر... وإن كانَ عصره متأخرا عن عصر من كان قبله من المؤلفين، وأيامنا بعيدة عن أيامهم فلنرجو ألا نقصر عنهم في تصنيف نقصده وغرض نؤمه، وإن كان لهم سبق الابتداء، فلنا فضيلة الاقتداء، وقد تشتركُ الخواطر وتتفق

الضمائر، وربما كان الآخر أحسن تأليفا، وأتقن تصنيفا؛ لحنكة التجارب وخشية التتبع والاحتراس من مواقع الخطأ، ومن هاهنا صارت العلوم نامية غير متناهية، وقد يجد الآخير ما لا يجده الأول (المسعودي، التنبيه والإشراف، 1/ 66)، قال تعالى: ﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]. فإن الدين الإسلامي قائم بالعلم والمعرفة على حفظ الدين؛ بأن يُصان ويُبلّغ بطريقة تحقق الهداية في صورته الحضارية، ويحفظُ به العقلَ بتنميته بالمعارف وحمايته من كل ما يفسده أو يحرّفه؛ بأساليبَ تناسب المستويات الفكرية وتعزيز الوعي العلمي والتفكير المقاصدي؛ حتى يكون من أولويات التجديد المعرفي، وحماية الهُوية المذهبية والمحافظة على الخصوصيات الفقهية السائدة، من خلال خطاب معرفي يعزز القيم ويعيد ربط التقنية بالمقاصد الأخلاقية، على مبدأ مراعاة ظروف الناس وقدراتهم، في معرفة مستجدات العصر ومتطلبات الحاضر، التي تتنوع في أهدافها وطرق استعمالها، ولها التأثير البالغ في المجتمعات الإسلامية، وفهم النصوص الشرعية، وصياغة المعارف الإسلامية، وغرس القيم في النفوس ، والاهتمام والاعتناء بما يتلاءم مع متطلبات العصر بفهم هدايات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]. فترسيخ المعاني والقيم الربانية التي أسسها الدين يكون ؛ بالإيمان بالله تعالى وتوحيده واليقين بالدار الاخرة بما فيها من حساب وجزاء واستحضار خشية الله تعالى وتقواه بالتزام الشعائر؛ الصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق النية والإخلاص لله تعالى والمحبة والرجاء والخوف والشكر والصبر والعمل والزهد وفهم التكاليف الشرعية والاعمال فهمًا متوازنًا وتنزيل كل تكليف منزلته وَفق ما جاءت به النصوص فلا يكبر الصغير ولا يصغر الكبير ولا يؤخر ما حقه التقديم ولا يقدم ما حقه التأخير، فيقدم العقيدة على العمل، والأصول على الفروع، والفرائض على النوافل، وتجديد وإحياء مبدأ الاجتهاد، والموازنة بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر وملاحظة تغير الزمان والمكان والحال ومراعاة الثبات في الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والآليات والثبات في الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات، وضرورة مقاومة التخلف الذي أثر في عقول المسلمين واصلاح الفساد الذي عطل ضمائر المسلمين بإصلاح الأنظمة السياسية والاقتصادية والإدارية (القرضاوي، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، 2011،

ص 41- 54)، وإدراج استخدام الذكاء الاصطناعي في المعارف الاسلامية بقاعدة: "الأمور بمقاصدها"، و" الوسائل لها أحكام المقاصد"، وأحكام وتصرفات المكلفين تختلف باختلاف المقاصد والنوايا؛ فإذا كانَ القصد حسناً ومشروعًا حُكم على التصرف بالجواز، وإن كان القصد غير ذلك حُكم على التصرف بالحرمة، وقصد تسهيل الأعمال والقيام بها بصورة متقنة، والقيام بالأعمال التي تتطلب تسهيل أداء الأعمال والمهام الشاقة والتيسير على المكلَّفين، وإدراج استخدام الذكاء الاصطناعي تحت قاعدة: "لا ضرر ولا ضرار"، فالأضرار الناشئة عن استعمال تقنيات وأنظمة الذكاء الاصطناعي، تأبَى المعارف الإسلامية وقوعها، وإذا وقعت تسعى إلى إزالتها، فلا يجوز استخدام التقنيات الذكية التي تسبب أضرارًا للغير؛ كأجهزة التجسُّس على الناس أو الكذب والافتراء؛ كتركيب مقاطع غير أخلاقية وانتهاك أعراض الأشخاص، وكذلك ما يسمى بالروبوتات الجنسية، وكل استعمالٍ يضر بالإنسان ، وإدراج استخدام الذكاء الاصطناعي تحت قاعدة: "جلب المصالح ودرء المفاسد" و"درء المفاسد أولى من جلب المصالح " (شموط، مؤتمر الذكاء الاصطناعي أحكامه وضوابطه وأخلاقياته، 2025 ، ص 289، 290) ، فـ"إذا تعذرَ الأصل يصارُ إلى البدل " و"إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة، قدمت المصلحة العامة على الخاصة" فالشريعة مبناها على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة، قال ابن تيمية: " أن الشريعةَ لا تهملُ مصلحة قَطُّ" (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1995، 11/ 344)، "فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم؛ كأبي حامد الغزالي؛ وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم؛ أن هذه الصناعات فرضٌ على الكفاية؛ فإنه لا تتمُّ مصلحةُ الناس إلا بها" (المرجع السابق، (79/28، 80)، و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" ، وغيرَهَا من القواعد الشرعية التي تراعي الزمان والمكان، قال الإمام أبو حامد الغزالي: " فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد" (الغزالي، المستصفى، 1993، ص 4)، ودلالةُ الشريعة في المستجد من العلوم : " فإن صحت في ميزانها، فانظرْ في مآلها، بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم، إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على

الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغُ فالسكوتُ عنها هو الجاري على وَفق المصلحة الشرعية والعقلية" (الشاطبي، الموافقات،1997، 5/ 172) ، وإقامة المصلحة العامة في ظل الذكاء الاصطناعي يقصدُ منها المصالح العامة التي تؤثر إيجابًا في حفظ الضرورات الخمس وحفظ كل ما يتضمنها، ودفع كل ما يكون سببا في تفويتها قال العزُّ بن عبد السلام: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياسٌ خاصٌ، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك...ولو تتبعنا مَقَاصدَ ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أنَّ الله أمر بكلِّ خيرٍ دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح» (العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1991، 2، 160)، فإنَّ الشريعةَ جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا" (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1995، (23/ 343)، والعرف العلمي العام قائم على قدرة الفرد على توليد الأفكار الكبيرة، وكل فكرة من هذه الأفكار تمثل بديلا في مواقع الأفكار الأقل شأنا، فعلى مقدار التغيير الذي يمكن للمبدع إحداثه في أنساق المعرفة القائمة تكون درجة الإبداع (عبد الكريم بكار، نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي ، 1999م، ص114) ، فاتباعُ أنماطٍ جديد من التفكير؛ هو في حقيقته عملية تقوم على صب عدة عناصر متداعية في قالب جديد، تحقق احتياجات معينة أو فائدة ما (زيتون عايش، تنمية التفكير الإبداعي في تدريس العلوم ، 1408، ص11) ؛ مثل الكشف عن معنى تشريعي جديد لم يسبق التعرف عليه، وإضافة ضوابط في الاجتهادِ تقتضِيْها المستجداتُ والقضايا المعاصرة المتنوعة والمختلفة في مجالاتِها وظروفها ومقاصدها، أو إعادة النظر أو التنظير لبعض المسائل الاجتهادية القديمة (جمال الدين عطية، وهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي ، 2000، ص 18-56)، فيبقى ما شرعه الله ثابت، وما نبحثه من متغيرات الأحكام عند اختلاف صورها بتحقق عللها وزمانها واختلاف عوائدها ورجوعها إلى أصل شرعي يختص بها، فمقصد التشريع الإسلامي حصول المراد من تشريع الأحكام من مصالح العباد بما يفضي إلى جلب منفعة للناس ودفع

الضرر عنهم (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، 2/ 21)، وهذا يكون بعد المعرفة والتفريق "بين ما هو ثابت لا يتغير، وبين ما هو متغير حسب ظروف الناس وأحوالهم، ولذلك كانت الأحكام الشرعية شاملة للقطعي الذي لا مجالَ فيه للاجتهاد والرأي، لأن المصلحة فيها ثابتة، كما شملت ما يسمى بالظني الذي فيه سعة ومجال للبحث والنظر، وهي ما تسمى بالأمور الاجتهادية، تمشيًا مع طبيعة الحياة وتغير ظروف الناس، حتى تكون الشريعة متسعة لكل ما يجدّ للناس من وقائع، فيجد فيها المسلم حاجته، ولا يحتاج -بعد ذلك- إلى شيء من التشريعات الوضعية التي يظهر نقصها من حين لآخر" (ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، 2002، 1/ 7)، ويقول العز بن عبد السلام :" التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم والله غني عن عبادة الكل" (العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1991م ، 2/ 73)، فمقصدُ المصلحةِ العامة في الشريعة الإسلامية على جلبِ المنافع وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، بما يحقق حفظ الضرورات الخمس وصيانة مصالح العباد في دينهم ودنياهم. وهو مبدأ جامع يوازن بين الثابت والمتغير؛ فالقطعي ثابت لا مجال للاجتهاد فيه، بينما الظني مرن قابل للنظر تبعًا للمستجدات، ومن ثمّ، فإن تنزيل العلم والمعرفة على واقع الناس وَفق هذا المقصد يضمن مواكبة التطورات وتحقيق الإبداع المنضبط بالضوابط الشرعية، مع تقديم خير الخيرين ودفع شر الشرين، لتبقى الشريعة إطارًا حيًّا قادرًا على معالجة قضايا العصور المختلفة دون فقدان جوهرها الرباني.

سادسا: الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

يتضح من خلال هذه الدراسة أن المعارفَ الإسلامية الملاوية نظام حيوي قادر على الاستيعاب الواعي، وقد شكّلت عبر التاريخ رافداً أساسياً في بناء الهوية الحضارية للمجتمع الملاوي، وأسهمت في ترسيخ المرجعية الشرعية والأخلاقية التي وجَّهت مسارات التعليم، والقضاء، والسياسة، والعلاقات الاجتماعية. غير أنّ التحولات العميقة التي يفرضها الذكاء الاصطناعي تضع هذه المعارف أمامَ تحدياتٍ غير مسبوقة، تتعلق بالقدرةِ على حفظِ الأصولِ وتطوير الوسائل، وموازنة الثابت والمتغير، والانتقال من التلقي التقليدي إلى التفاعل الرقمي المعرفي. وقَدْ أظهرت القراءة

المقاصدية أن مستقبلَ هذه المعارف مرهون بالقدرة على استحضار القيم الكلية للشريعة، وعلى رأسها: حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ الهُوية، وذلك ضمن أفق حضاري يتجاوز الاقتصار على الدفاع السلبي إلى تأسيس بدائل معرفية ومنهجية قادرة على الإسهام في صناعة الوعي الإنساني المشترك في عصر الذكاء الاصطناعي، وهذه أبر النتائج والتوصيات:

أولا: أبرز النتائج:

1. أثبت البحث أن المعارف الإسلامية الملاوية تشكّلت كمنظومةٍ معرفيةٍ متماسكة ذات خصوصية ثقافية أصيلة جمعت بين الأصول الإسلامية والمذهبية الشافعية، والتصوف السني والهوية الثقافية الملاوية.
2. أثبتت الدراسة أنّ المعارف الإسلامية الملاوية تزخر بتراث مخطوط ضخم مكتوب بالجاوية والحروف العربية، قد يصل عددها إلى أكثر من خمسة عشر ألف مخطوطة، موزعة بين بروناي وماليزيا وإندونيسيا، وهذا يدل على عمق الجذور المعارف الإسلامية والحضارية للمجتمعات الملاوية، ويكشف عن ثراء معرفي يستدعي المزيد من البحث، والفهرسة، والدراسة المقارنة لاستثمار هذا الإرث في تجديد الفكر الإسلامي وتطوير ممارسة العمل الحضاري المعاصر.
3. خلصت الدراسة إلى وجود فارق نوعي وجوهري بين الذكاء البشري (القائم على الوعي، الإرادة، الإبداع، والأخلاق) والذكاء الاصطناعي (كأداة تقنية محايدة ومبرمجة)، مما يستلزم التعامل مع الذكاء الاصطناعي بوصفه أداةً وليس فاعلاً مستقلاً.
4. كشفت الدراسة عن أن الذكاء الاصطناعي تحديًا معرفيًا حقيقيًا يطال المنهج والتفكير والنقل والبيئة القيمية، وأن الخطر لا يكمن في الذكاء الاصطناعي نفسه، بل في الاستخدام غير الواعي له، مما قد يؤدي إلى استلاب ثقافي وتآكل للهوية من ناحية، أو إلى الانكفاء والجمود المعرفي من ناحية أخرى في حال رفضه مطلقًا.
5. برهن البحث أن المقاصد الشرعية تقدم إطارًا منهجيًا متكاملاً ومتينًا لترشيد التعامل مع الذكاء الاصطناعي، وموازنة منافعه المحتملة مع مخاطره على الهُوية والقيم، وتطوير هذه

المعارف تمكنت من الكشف عن قابلية هذه المعارف للتجدد، لكنها تحتاج إلى جهود مؤسسية ومنهجية لإعادة تفعيلها في البيئة الرقمية.

ثانيا: أهم التوصيات

1. توصيات بحثية ومعرفية:

- ❖ العمل على إطلاق مشروع علمي حضاري متكامل لحصر وفهرسة ورقمنة مخطوطات المعارف الإسلامية الملاوية المكتوبة بالجاوية والحروف العربية، والتي يقدَّر عددها بالآلاف، موزعة بين بروناي وماليزيا وإندونيسيا.
- ❖ إنشاء مراكز بحثية متخصصة تُعنى بدراسة " الذكاء الاصطناعي" وعلاقته بالعلوم الشرعية والاجتماعية، مع التركيز على السياق الملاوي.
- ❖ تطوير أدوات وبرمجيات ذكية وقواعد البيانات الضخمة) لخدمة العلوم الإسلامية، كبرامج لتحليل النصوص الشرعية، والفتاوى المقارنة، وتعليم اللغة العربية والقرآن الكريم وفق المنهج الملاوي.
- ❖ تشجيع الدراسات البينية التي تجمع بين علوم الشريعة والتقنية، خصوصًا الذكاء الاصطناعي، لرصد آثار التحول الرقمي على المرجعيات المعرفية الإسلامية.

2. توصيات تعليمية وتوعوية:

- ❖ إدماج مادة أخلاقيات التقنية والذكاء الاصطناعي ضمن مناهج المعاهد والجامعات الإسلامية في عالم الملايو، لتعزيز الوعي النقدي لدى الطلاب.
- ❖ عقد ورش عمل ومؤتمرات مشتركة بين علماء الشريعة والمهندسين والمبرمجين لسد الفجوة بين المجالين وبناء لغة حوار مشتركة.
- ❖ نشر مضامين المعارف الإسلامية الملاوية من خلال تطبيقات، ومنصات اجتماعية، وتقديمها بلغة معاصرة تربط النص بالواقع وتُبرز غايات الشريعة.

References

Ibn al-Azraq, Muhammad b. ʿAli b. Muhammad, *Badāʾiʿ al-Salk fī Ṭabāʾiʿ al-Mulk*, taḥqīq: ʿAli Sami al-Nashshār (al-ʿIrāq: Wizārat al-Iʿlām).

Ibn al-Ḥajjāj, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, taḥqīq: Muhammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī).

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm, *Majmūʿ al-Fatāwā*, taḥqīq: ʿAbd al-Raḥmān b. Muhammad b. Qāsim (al-Madīnah al-Nabawiyyah: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416/1995).

Ibn Ḥazm, ʿAli b. Aḥmad b. Saʿīd al-Andalusī, *al-Fiṣal fī al-Milal wa-al-Ahwāʾ wa-al-Niḥal* (al-Qāhirah: Maktabat al-Khānijī).

Ibn Ḥakamūn, Muhammad b. Salāmah b. Jaʿfar, *Musnad al-Shihāb al-Quḍāʿī Musnad al-Shihāb*, taḥqīq: Ḥamdī b. ʿAbd al-Majīd al-Salafī (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, Ṭ 2, 1407/1986).

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān b. Muhammad, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, taḥqīq: Khalīl Shihādah (Bayrūt: Dār al-Fikr, Ṭ 2, 1408/1988).

Ibn ʿĀshūr, Muhammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, taḥqīq: Muhammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1425/2004).

Ibn ʿAbd al-Salām, Abū Muhammad ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1414/1991).

Ibn ʿAbd al-Salām, Abū Muhammad ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, rājaʿahu wa-ʿallaqa ʿalayh: Ṭaha ʿAbd al-Raʾūf Saʿd (al-Qāhirah: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyah, 1414/1991).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Maʿjam Maqāyīs al-Lughah*, taḥqīq: ʿAbd al-Salām Muhammad Hārūn (Dār al-Fikr, 1399/1979).

Ibn Qudāmah, Abū Muhammad Muwaffaq al-Dīn ʿAbd Allāh b. Aḥmad, *Rawḍat al-Nāẓir wa-Junnat al-Manāẓir* (Muʾassasat al-Rayyān li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, Ṭ 2, 1423/2002).

Ibn Mandah, Muhammad b. Isḥāq, *al-Īmān li-Ibn Mandah*, taḥqīq: ʿAli b. Muhammad b. Nāṣir al-Faqīhī (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, Ṭ 2, 1406).

Ibn Manẓūr, Muhammad b. Mukarram, *Lisān al-ʿArab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, Ṭ 3, 1414).

Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ashʿath, *Sunan Abī Dāwūd*, taḥqīq: Muhammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Bayrūt: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah).

al-Abiyārī, Ibrāhīm b. Ismāʿīl, *al-Mawsūʿah al-Qurʾāniyyah* (Muʾassasat Sijill al-ʿArab, 1405).

Aḥmad Shalabī, *Mawsūʿat al-Tārīkh al-Islāmī* (al-Qāhirah: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Ṭ 5, 1992).

Azlān al-Ḥājj Sayf al-Baḥārūm wa-ākharūn, *al-Lughah al-ʿArabiyyah fī Mālīziyā*, taḥrīr: Majdī Ḥājj Ibrāhīm (al-Riyāḍ: Mujammaʿ al-Malik Salmān al-ʿĀlamī li-al-Lughah al-ʿArabiyyah, 1445).

Indūt, Muhammad Nūrī al-Amīn, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Mālīziyā: Nashʾatuhā, Manhajuhā, Taṭawwurhā* (Dār al-Bayāriq, Ṭ 1, 1421/2000).

Anwar al-Jundī, *al-Madd al-Islāmī fī Muṭāliʿ al-Qarn al-Khāmis ʿAshar* (Dār al-Iʿtiṣām, 1982).

al-Bābartī, Muhammad b. Maḥmūd b. Aḥmad, *al-Rudūd wa-al-Nuqūd Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, taḥqīq: Ḍayf Allāh b. Ṣāliḥ b. ʿAwn al-ʿUmrī (al-Saʿūdiyyah: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, Ṭ 1, 1426/2005).

al-Barkatī, Muhammad ʿAmīm al-Iḥsān, *al-Taʿrīfāt al-Fiqhiyyah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Ṭ 1, 1424/2003).

al-Barkatī, Muhammad ʿAmīm al-Iḥsān, *Qawāʿid al-Fiqh* (Karāchī: al-Ṣadaf Publishers, Ṭ 1, 1407/1986).

Bakkār, ʿAbd al-Karīm, *Naḥwa Fahm Aʿmaq lil-Wāqiʿ al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Qalam, Ṭ 1, 1999).

al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ʿAli, *al-Sunan al-Kubrā*, taḥqīq: Muhammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Ṭ 3, 1424/2003).

al-Tirmidhī, Muhammad b. ʿĪsā Abū ʿĪsā, *Sunan al-Tirmidhī*, taḥqīq: Aḥmad Muhammad Shākir wa-ākharūn (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī).

al-Tamīmī, Saʿd wa-ākharūn, *Taṭawwurāt al-ʿUlūm al-Ijtimāʿiyyah wa-al-Insāniyyah fī ʿAṣr al-Dhākāʾ al-Iṣṭināʿī*, taḥrīr: Nabḥān b. Ḥārith al-Ḥirāṣī, Saʿīd b. Muhammad al-Siyābī (Sulṭanat ʿUmān: Muʾassasat al-Lubān li-al-Nashr, Ṭ 1, 2024).

al-Tahānawī, Muhammad b. ʿAli b. al-Qāḍī, *Mawsūʿat Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʿUlūm*, taḥqīq: ʿAli Daḥrūj (Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn, Ṭ 1, 1996).

al-Jurjānī, ʿAli b. Muhammad, *al-Taʿrīfāt*, taḥqīq: Jamāʿah min al-ʿUlamāʾ (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Ṭ 1, 1403/1983).

Jurays, Ghaythān b. ʿAli, *al-Wujūd al-Islāmī fī Arkhubīl al-Malāyū: Indūnīsiyā wa-Mālīziyā Anmūdhajan (Q 1–Q 10 H / Q 7–Q 16 M), Dirāsah Tārīkhiyyah Ḥaḍāriyyah* (al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Suʿūdiyyah, Abhā: Maṭābiʿ al-Ḥumaydī, 1435/2014).

al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq: Ṣalāḥ b. Muhammad b. ʿUwīḍah (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Ṭ 1, 1418/1997).

al-Ḥaddād, Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz, *al-Doḥah: Muʾtamar al-Dhākāʾ al-Iṣṭināʿī Aḥkāmuhu wa-Ḍawābiṭuhu wa-Akhlāqiyyātuhu*, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1446/2025.

al-Daddū, Muḥammad al-Ḥasan wa-ākhirūn. Madākhil fī Uṣūl al-ʿUlūm al-Sharʿiyya wa-l-Maʿārif al-Islāmiyya wa-Adwār al-ʿUlamāʾ fī al-Ḥifāẓ ʿalā Thawābit al-Umma. Iʿdād wa-Tartīb: ʿAbd al-Wahhāb ʿĀmir wa-Iftikhār ʿĀmir. Malaysia: Akademiyyat al-Bayān, Ṭ 1, 2024.

al-Dihlawī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm ibn al-Shahīd. al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf. Taḥqīq: ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Beirut: Dār al-Nafāʾis, Ṭ 2, 1404.

Raḥma bint Aḥmad al-Ḥājj ʿUthmān. "Nāfidha ʿalā al-Manāhij al-Adabiyya al-Islāmiyya al-Malāwiyya." Majallat al-Islām fī Āsiyā, al-Jāmiʿa al-Islāmiyya al-ʿĀlamiyya bi-Malāzīyā, al-ʿAdad al-Khāṣ al-Thānī, Yūniyū 2011.

al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Razzāq. Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs. Taḥqīq: Majmūʿa min al-Muḥaqqiqīn. Dār al-Hidāya.

al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd. al-Aʿlām. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Ṭ 15, 2002.

Zaytūn, Muḥammad Muḥammad. al-Muslimūn fī al-Sharq al-Aqṣā: al-Filibīn, Indūnīsiyā, Malāzīyā. Dār al-Wafāʾ, 1405-1985.

Sānū, Quṭb Muṣṭafā. Manāhij al-ʿUlūm al-Islāmiyya wa-l-Mutaghayyirāt al-ʿĀlamiyya. Taqdīm: ʿUmar ʿUbayd Ḥasanah. Qatar: Kitāb al-Umma, al-ʿAdad, 1435.

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. al-Muwāfaqāt. Taḥqīq: Abū ʿUbayda Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. Dār Ibn ʿAffān, Ṭ 1, 1417-1997.

al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs. Musnad al-Shāfiʿī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1400.

Shamūṭ, Ḥasan Taysīr ʿAbd al-Raḥīm. Muʾtamar al-Dawḥa: al-Dhākāʾ al-Iṣṭināʿī Aḥkāmuhu wa-Ḍawābiṭuhu wa-Akhlāqiyyātuhu. Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya, 1446-2025.

al-Ṭanṭāwī, ʿAlī. Ṣuwar min al-Sharq fī Indūnīsiyā. Jeddah: Dār al-Manāʾira li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, Ṭ 1, 1412-1992.

ʿĀyish, Zaytūn. Tanmiya al-Tafkīr al-Ibdāʿī fī Tadrīs al-ʿUlūm. ʿAmmān: al-Maṭābiʿ al-Taʿāwuniyya, Ṭ 1, 1408.

ʿAbd al-Ghanī ibn Yaʿqūb, Nadwa bint Dāwūd. al-Lugha al-ʿArabiyya Wiʿāʾ li-l-Thaqāfa al-Malāwiyya. Taḥrīr: Majdī Ḥājj Ibrāhīm. Riyadh: Majmaʿ al-Malik Salmān al-ʿĀlamī li-l-Lugha al-ʿArabiyya, 1445.

Al-Shafi'i, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Idris. Al-Risalah. Tahqiq: Ahmad Shakir. Misr: Maktabat al-Halabi, 1st ed., 1940.

al-ʿAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn ʿAbd Allāh ibn Sahl. Muʿjam al-Furūq al-Lughawiyya. Taḥqīq: al-Shaykh Bayt Allāh Bayāt. Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī, Ṭ 1, 1412.

ʿAṭiyya, Jamāl al-Dīn & al-Zuḥaylī, Wahba. Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, Ṭ 1, 2000.

ʿAmāra, Muḥammad. Islāmiyyat al-Maʿrifa: Mādhā Taghnī. Cairo: Nahḍat Miṣr li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, Ṭ 1, 2007.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī. al-Mustaṣfā. Taḥqīq: Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Ṭ 1, 1413-1993.

al-Fāsī, ʿAllāl. Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya wa-Makārimuhā. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Ṭ 5, 1993.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. Kalimāt fī al-Wasaṭiyya al-Islāmiyya wa-Maʿālimuhā. Cairo: Dār al-Shurūq, 2011.

al-Qaysī, Ghunayya Yāsir Kabāshī ʿAbd Allāh. Athar al-Islām ʿalā al-Nahḍa al-Fikriyya fī Janūb Sharq Āsiyā fī al-ʿUṣūr al-Islāmiyya al-Mutaʾakhkhira. Baghdad: Risālat Māgjistīr fī al-Tārīkh al-Islāmī, 1423-2003.

Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya, Ibrāhīm Muṣṭafā wa-ākhirūn. al-Muʿjam al-Wasīṭ. Dār al-Daʿwa.

al-Muḥāsibī, al-Ḥārith ibn Asad. Fahm al-Qurʾān wa-Maʿānihi. Taḥqīq: Ḥusayn al-Qutlī. Beirut: Dār al-Kindī, Dār al-Fikr, Ṭ 2, 1398.

Riḍā, Muḥammad Rashīd ibn ʿAlī. Tafsīr al-Manār. Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1990.

Mursī, Muḥammad Munīr. al-Tarbiyya al-Islāmiyya: Uṣūluhā wa-Taṭawwurhā fī al-Bilād al-ʿArabiyya. ʿĀlam al-Kutub, 1425-2005.

al-Masʿūdī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī. al-Tanbīh wa-l-Ishrāf. Taṣḥīḥ: ʿAbd Allāh Ismāʿīl al-Ṣāwī. Cairo: Dār al-Ṣāwī.

al-Manāwī, Zayn al-Dīn Muḥammad. al-Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Taʿārīf. Cairo: ʿĀlam al-Kutub, Ṭ 1, 1410-1990.

al-Manāwī, ʿAbd al-Raʾūf ibn Tāj al-ʿĀrifīn. al-Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Taʿārīf. Cairo: ʿĀlam al-Kutub, Ṭ 1, 1410-1990.

al-Muntadā al-Islāmī. al-Tajdīd fī al-Islām. Riyadh: Silsilat al-Muntadā al-Islāmī, Ṭ 4, 1422-2001, pp. 79–89.

Niẓām al-Dīn ibn Zakariyyā & ʿĀdil Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Gharyānī. Is'hāmāt ʿUlamāʾ al-Malāyū fī Tadwīn al-Sīra al-Nabawiyya: al-ʿAllāma al-Shaykh Muḥammad Faḍl Allāh al-Suḥaymī al-Azharī Namūdhajan. 1964.

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf. Tahdhīb al-Asmāʾ wa-l-Lughāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

al-Harawī, ʿAlī ibn Sulṭān Muḥammad. Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ. Beirut: Dār al-Fikr, Ṭ 1, 1422-2002.

Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa: Tuḥfat al-Nuẓẓār fī Gharāʾib al-Amṣār wa-ʿAjāʾib al-Asfār. Dār al-Sharq al-ʿArabī.

Wān Ḥusayn ibn Wān ʿAbd al-Qādir. al-Daʿwa al-Islāmiyya fī Janūb Sharq Āsiyā, Mundhu Ẓuhūruhā ilā al-ʿAṣr al-Ḥāḍir. Risālat Dukturāh, Kuala Lumpur, Malāzīyā.

al-Muʾtamar al-Duwalī al-Sādis ʿAshar. al-Dhākāʾ al-Iṣṭināʿī li-Taʿzīz al-Ṣiḥḥa wa-Taḥqīq Maqāṣid al-Sharīʿa al-Islāmiyya. Kuwait: Silsilat Maṭbūʿāt al-Munẓama al-Islāmiyya li-l-ʿUlūm al-Ṭibbiyya, Ṭ 1, 2024.

al-Najjār, ʿAbd Allāh Mabrouk. Muʾtamar al-Dawḥa: al-Dhākāʾ al-Iṣṭināʿī Aḥkāmuhu wa-Ḍawābiṭuhu wa-Akhlāqiyyātuhu. Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya, 1446-2025.

Kaku, Michio. Mustaʾbal al-ʿAql: al-Ijtihād al-ʿIlmī li-Fahm al-ʿAql wa-Taṭwīrih wa-Taqwiyatih. Tarjama: Saʿd al-Dīn Khirfān. Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li-l-Thaqāfa wa-l-Funūn wa-l-Ādāb, 2017, ʿĀlam al-Maʿrifa, no. 447.

Sahārī, Muḥammad ʿAbd al-Afiq ibn Muḥammad. “al-Falsafa al-Malāwiyya al-Islāmiyya al-Malakiyya ka-Asās li-l-Tanmiya fī Brunāy Dār al-Salām.” Majallat al-Rāʾiq, al-Majallad al-Thānī, al-ʿAdad al-Thānī, Dīsambir 2019.

al-‘alaqa al-‘ilmiyya bayna al-‘ulama’ al-jawiyyin wa-al-dawla al-‘uthmaniyyin fi al-qarn al-sadis ‘ashar al-miladi ila al-qarn al-thamin ‘ashar al-miladi. James B. Hoesterey, Globalization and Islamic Indigenization in Southeast Asian Muslim Communities, Volume 3, Number II, July 2022, E-ISSN 2722-8975, p.84.

Ahmad Izzuddin Abu Bakar, Adnan Mohd Abdullah Shalash, Prioritization of Malay Muslim in Political Power in Malaysia: Analysis and Application of the Ibn Khaldun’s Views on the Hadith That Require Quraysh as the Ruler (Malaysia: Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Journal of Hadith Studies, Vol. 2 No. 2 December 2017, e-ISSN: 2550-1448)

Azyumardi Azra, THE ORIGINS OF ISLAMIC REFORMISM IN SOUTHEAST ASIA (Asian Studies Association of Australia in association with ALLEN & UNWIN and UNIVERSITY OF HAWAI’I PRESS HONOLULU, 2004)

Khadher Ahmad, Ishak Hj Suliaman & Abdul Halim (ed), Islam dan Kearifan Tempatan Integrasi Tradisi dan Agama (Malaysia-Indonesia-Brunei), (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2025)

Mustaffa Abdullah, KHAZANAH TAFSIR Di Malaysia, (Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 2009)

STUDIA ISLAMIKA INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES SI BULE MASUK ISLAM, EDITOR-IN-CHIEF, Azyumardi Azra, Volume 22, Number 1, 2015, E-ISSN: 2355-6145)

Francis R. Bradley, Forging Islamic Power and PlaceThe Legacy of Shaykh Dā'ūd bin ‘Abd Allāh al-Faṭānī, in Mecca, and Southeast Asia (University of Hawai‘i Press, Honolulu, 2016) P.9.

SEMINAR ANTARABANGSA, PENYELIDIKAN SIRAH NABAWI & PEMIKIRAN (ISRA') 2017, JADUAL KANDUNGAN (EISBN: E 928-967-2122-18-0), https://conference.uis.edu.my/isra/eprosiding/kandungan.html

Academic Resilience in a World of Artificial Intelligence: Guidance for Educators as Generative AI Changes the Classroom and the World at Large. Harvard Graduate School of Education, Aug. 2023, www.gse.harvard.edu/ideas/usable-knowledge/23/08/academic-resilience-world-artificial-intelligence.

Ahmad Salah ‘Ali, 4/5/2025, Mawqi‘ al-Jazeera, https://www.aljazeera.net/tech/2025/5/4

Ilham al-Jawf, https://elhamjouf.com

al-Shammari, Radi Turki ‘Adhbi, Mada Musahamat Tatbiqat al-Dhika’ al-Istina‘i fi Tatwir al-Maharat al-Baththiyya li-Tullab al-Dirasat al-‘Ulya fi Jami‘at Hafar al-Batin, al-Mujallad al-Arba‘un – al-‘Adad al-‘Ashir – al-Juz’ al-Thani – Uktubir 2024. https://mfes.journals.ekb.eg/article_407591.html

Hamdan, Layla, al-Islam Janub Sharqi Asia: Malaysia, al-Jum‘a 9 Ramadan 1444 – 31-3-2023. https://lylahamdan.com

al-Kamili, ‘Abd al-Qadir, 24/11/2024, Mawqi‘ al-Jazeera, https://www.aljazeera.net/tech/2024/11/24

Ma hiya al-Husuba al-Sahabiyya › Markaz Mafahim al-Husuba al-Sahabiyya, al-Dhika’ al-Istina‘i. https://aws.amazon.com/ar/what-is/artificial-intelligence/

Muhammad ‘Abd al-Ra’uf, al-Islam fi ‘Alam al-Malayu (al-Mustawda‘ al-Da‘wi al-Raqmi). https://dawa.center/file/6360

Musa, Hamza ‘Imad al-Din, al-Isti‘mar al-Thaqafi, wa-al-Ghazw al-Fikri, wa-al-Tabi‘a al-Hadariyya, Tarikh al-Idhafa: 21/12/2010 – 15/1/1432. https://www.alukah.net/culture/0/28346

Mawqi‘ al-Jazeera, al-Dhika’ al-Istina‘i Yusa‘id al-Bahithin Lakin Yuhaddid al-Tafkir al-Naqdi wa-al-Ibda‘i, 2024. https://www.aljazeera.net/culture/2024/12/1

Mawqi‘ Robodin Amn al-Ma‘lumat bi-Huruf ‘Arabiyya, Himaayat al-Khususiyya fi ‘Asr al-Dhika’ al-Istina‘i .2024 ،2/26, https://robodin.com/ai-privacy

Al-Husayni, ‘Umar ibn Muhammad Kalash. Athbat wa Makhṭuṭat wa Riwayat Mashahir ‘Ulama’ al-Malayu wa Kayfiyyat al-Istifadah Minha fi al-Dirasat al-Hadithah li al-Asanid: Thabat al-Muqri’ al-Shaykh ‘Abd Allah ibn Muhammad Qasim al-Sanquri Namudhajan. Brunei: The International Conference on Islamic Manuscripts 2025, International Convention Center and the Islamic Treasury of Sultan Haji Hassanal Bolkiah, 21–24 January 2025

2. فلسفة نظام الإرث في الإسلام بين جمال التشريع وعدالة التوزيع

The Philosophy of the Inheritance System in Islam: Between the Beauty of Legislation and the Justice of Distribution

Author

Ahmed Abdu Muhammad Al-Darsi

mutawaalkhor@gmail.com

Progress Received: *9 October 2025;* ***Revised:*** *20 October 2025;* ***Accepted:*** *20 November 2025;* ***Published:*** *20 January 2026.*

Abstract:

This research seeks to study the philosophy of the inheritance system in Islam and to demonstrate its aesthetics and justice, relying on two main approaches: the inductive approach: by extrapolating and tracking the legislation related to the inheritance system before Islam and presenting a historical overview of it, whether in ancient civilizations, divine religions, or In the pre-Islamic era before Islam. The descriptive and analytical approach to the provisions related to the inheritance system in Islam: which describes their aesthetics and justice, and then studies and analyzes them by revealing the foundations and standards on which they were built, in order to identify the source of disagreement between them and our law, while responding to some similarities related to that. Among the most important results were: Issues of inheritance are among the rulings that have known give-and-take, ebb and flow, throughout history, as their rules were decided according to what souls desire and what human motives, narrow outlooks, and selfishness dictate, until the earth shone with the light of its Lord and Islam came with a precise law that spread its banner over the world of rights and duties and gave Everyone has a right to his rights in a fair and just manner. One of the beauties of the inheritance system in Islam is that it keeps pace with human nature, and that it balances between the right of the inheritor and the right of the heirs, and between the strength of kinship and the need for money, and that the foundations and standards upon which the inheritance system in Islam is built have nothing to do with masculinity and femininity at all, but rather contain profound divine wisdom and sublime divine purposes.

Keywords: Islamic inheritance, justice, beauty, divine wisdom, gender fairness, Islamic law.

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة فلسفة نظام الإرث في الإسلام وإظهار جمالياته وعدالته، **معتمدا في ذلك على منهجين رئيسيين هما: المنهج الاستقرائي:** وذلك من خلال استقراء وتتبع التشريعات المتعلقة بنظام الإرث قبل الإسلام وعرض لمحة تاريخية عنها، سواء في الحضارات القديمة، والديانات السماوية، أو في العصر الجاهلي قبل الإسلام. **والمنهج الوصفي التحليلي للأحكام المتعلقة بنظام الإرث في الإسلام:** والذي يقوم بوصف جمالياتها وعدالتها، ومن ثم دراستها وتحليلها بالكشف عن الأسس والمعايير التي بُنيت عليها، ليعرف وجه الخلاف بينها وبين غيرها من الشرائع، مع الرد على بعض الشبه المتعلقة بذلك. وقد كان من أهم النتائج: أن مسائل الإرث من جملة الأحكام التي عرفت الأخذ والرد، والجزر والمد، عبر التاريخ، إذ كان تقرير قواعدها حسب ما تهواه الأنفس وما تمليه البواعث البشرية والنظرة الضيقة وحب الأنانية، حتى أشرقت الأرض بنور ربها وجاء الإسلام بشريعة محكمة بسطت لواءها على عالم الحقوق والواجبات وأعطت كل ذي حق حقه على وجه الإنصاف والعدل، وأن من جماليات نظام الإرث في الإسلام مسايرته للفطرة البشرية، وموازنته بين حق المورِّث وحق الورثة، وبين قوة القرابة والحاجة للمال، وأن الأسس والمعايير التي بني عليها نظام الإرث في الإسلام لا علاقة لها بالذكورة والأنوثة على الإطلاق، بل فيها حِكَم إلهية بالغة ومقاصد ربانية سامية.

الكلمات المفتاحية: الإرث في الإسلام، العدالة، الجمال، الحكمة الإلهية، المساواة بين الجنسين، الشريعة الإسلامية.

المقدمة:

الحمد لله الذي أتقن صنعه، وأحكم فرائضه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين، وبعد فإنه من المعلوم أن الإسلامَ جاءَ يرسمُ للبشريةِ منهجَ حياةٍ، فيه رشدها وصلاحها، والناظر المدقق في أحكام الإسلام وتشريعاته يجدها في حالة من الدقة والتوازن، والحكمة وعدم التناقض، وتحقيق العدالة والشمول والواقعية، ما يجعلُ الإنسانَ يقطع بأن هذه الأحكام ليست من عند أحد من البشر؛ لأن ما يضعه البشر يتطرق إليه الخللُ والتناقض، فيحتاجُ دوماً للتعديل وإعادة النظر فيه، والتاريخ الإنساني يشهدُ بهذا الأمر. **وإن التشريعات المتعلقة بالميراث** تعالجُ تشريعاتِ الميراث قضية مالية شديدة الحساسية يكثر فيها التنافسُ والخصوماتُ بين أقرب الناس، فجاءتْ الشريعة الإسلامية بضوابطَ دقيقةٍ تحفظ الحقوق وتمنع العداوة وتدعم الروابط الأسرية. وقد تولّى الله- سبحانه- بيان أحكام المواريث بنفسهِ في القرآن الكريم تفصيلًا دونَ غيرها من كثير من الأحكام، ما يدلُّ على عظم شأنها ومكانتها في التشريع الإسلامي. وتمتازُ هذه الأحكام بالعدالةِ والدقة والتوازن، حيث أعطت كل ذي حق حقه دون تمييز بين رجل وامرأة. وتبقى الشبهات المثارة حول ظلم المرأة دعوى باطلة، يدحضُها من اطّلع على حكمة نظام الإرث وعدالته وربانيته، الذي يُعد من أجمل وأدق التشريعات التي شرعها الله لعباده، فسبحانَ من شرّع الأحكام في كتابه المعجز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيم حميدٍ، وجلَّت حكمة الله وتشريعه الكامل الخالد أن يُدانيه بشرٌ، **وصدق الله ومن أصدقُ من الله قيلا إذ قالَ في كتابه:** ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١]. **يقولُ صاحبُ الظلال:** "إن هذا النظام في التوريث هو النظام المتناسقُ مع الفطرة ابتداء، ومع واقعيات الحياة العائلية والإنسانية في كل حالٍ؛ يبدو هذا واضحًا حين نوازنه مع أي نظام آخر عرفته البشرية في جاهليتها القديمة، أوْ جاهليتها الحديثة، في أيةِ بقعة من بقع الأرض. إنه نظام يراعي معنى التكافل العائلي كاملًا، ويوزع الأنصبة على قَدرِ واجِبِ كلِّ فرد في الأسرة في هذا التكافل، فعصبةُ الميتِ هم أولى من يرثه -بعدَ أصحاب الفروض كالوالد والوالدة- لأنهم هم كذلكَ أقربُ من يتكفل به، ومن يؤدي عنه في الدياتِ والمغارم، فهو نظامٌ متناسقٌ، ومتكاملٌ" (قطب، في ظلال القرآن، 1412، 596/1). **إن نظامَ الإرث في الإسلامِ هو** جزءٌ من نظام شامل وفلسفة متكاملة وُضِعَتْ من قبلِ العلي الخبير بشكل دقيق يكفل العدل التام بين بني البشر، وقد أشادَ بهذا الأمر مُفكّرون غَرْبِيُّون أنْصَفوا نِظامَ الميراثِ في الإسلام، فَوَصَفوه بأنَّ فيه من العدل والإنصاف للمرأة، ما لا يوجدُ مثله في

القوانين الغربيَّة، **ومن هؤلاءِ:**

- **«آني بيزنت» في كتابها «الأديان المنتشرة في الهند» حيث قالت:** (ما أكبر خطأ العالَم في تقدير نظريات النَّبيِّ - صلى الله عليه وآله وسلم- فيما يتعلَّق بالنِّساءِ... ولا تقفُ تعاليم النَّبيِّ- صلى الله عليه وآله وسلم- عند حدود العموميَّات، فقد وضَعَ قانوناً لوراثة النِّساء، وهو قانون أكثر عدلاً وأوسع حريَّة - من ناحية الاستقلال الذي يمنحها إيَّاه - من القانون المسيحي الإنجليزي، الذي كان معمولاً به إلى ما قبل نحو عشرين سنة، فما وضعه الإسلام للمرأة يُعتبر قانوناً نموذجيّاً، فقد تكفَّلَ بحمايتهنَّ في كلِّ ما يملكنه، وضَمِن لهنَّ عدم العدوان على أيَّة حصَّة ممَّا يرثنه عن أقاربهنَّ وإخوانهنَّ وأزواجهن) (السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، 2010، ص 124).

-(جوستاف لوبون) المستشرق الفرنسي المعروف صاحب كتاب (حضارة العرب) إذ يقول: "وتُعد مبادئ المواريث التي نصّ عليها القرآن بالغة العدل والإنصاف.. ويظهر من مقابلتي بينها وبين الحقوق الفرنسية والإنكليزية أن الشريعة الإسلامية منحت الزوجات، اللائي يُزعم أن المسلمين لا يعاشروهن بالمعروف، حقوقًا في المواريث لا تجد مثلها في قوانيننا" (لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ص402). **وجَاءَ هذا البحثُ ليجلي الأسس التشريعية التي بُني عليها نظام الإرث**، ويكشفُ عن جمالياته وعدالته ودقة تشريعاته، وتحقيق العدالة والشمول والواقعية، ما يجعلُ الإنسانَ يقطعُ بأن هذه الأحكام ليست من عند أحد من البشر؛ لأنَّ ما يضعه البشر يتطرق إليه الخلل والتناقض، فيحتاجُ دوماً للتعديل وإعادة النظر فيه، والتاريخُ الإنسانيُّ يشهد بهذا الأمر. **وإنَّ التشريعات المتعلقة بالميراث تعالج قضية مهمة في الو اقع الإنساني**، حيث إنها تعالج قضية مالية، والمالُ تشتد المنافسة في طلبه والحرص عليه، وكثيرًا ما تقعُ فيه الخصومة، ومعظمُ هذه التشريعات الأساسية مفصلة في القرآن الكريم، وهذا التفصيل على خلاف المعهود من المنهج القرآني الذي يتناول الأحكام كثيرًا بالإجمالِ ويترك للسنة البيان والتفصيل، وكل ذلك مشعر بمدى اهتمام التشريع الإسلامي بأحكام المواريث، فجاءتْ هذه الأحكام متصفة بالعدالة والدقة والواقعية والتوازن والانسجام والتكامل بينَ أحكامها بما يشير إلى ربانيتها. وسيجدُ القَارئُ الكريمُ في هذه الصفحات كَشْفًا لجانب من أسرار التشريع الإسلامي في نظام المواريث، بما يُظهر جمال أحكامه وعدالة توزيعه وعمق حكمته؛ زيادةً في إيمانِ المؤمنين، وإقامةً للحجة، ولعل الله أن يجعلها سببًا للهداية، ومن هنا جاء عنوان هذا البحث: (فلسفة نظام الإرث في الإسلام بين جمال التشريع وعدالة التوزيع).

إشكالية البحث:

على الرغم من أن نظامَ الإرث في الإسلام يقوم على أسس تشريعية محكمة تجمعُ بينَ الجمال التشريعي والعدالة التوزيعية، فإنَّ كثيرًا من التشريعاتِ الوضعيةِ والدياناتِ السابقةِ اتسمت بالتباينِ والاضطراب في قواعد الميراث، ما أدى إلى غلبة الأهواء البشرية والنزعات الطبقية والذكورية على توزيع التركة. ومع ذلك، لا تزال بعض الأصوات المعاصرة تُثير شُبَهًا تتعلق بعدالة نظام الميراث في الإسلام، خصوصًا في مسألة التفاوت بين نصيب الذكر والأنثى، وتزعم أن الشريعة قائمة على التمييز لا على المقاصد والحِكَم.

أسئلة البحث:

كيف أسهم نظام الإرث بجماليته في تحقيق عدالة التوزيع **والمعايير التي بُني عليها فلسفة نظام الإرث في الإسلام**، وكيف تردّ هذه المعايير على الشبهات المثارة؟

ويتفرع عن هذا السؤال، الأسئلة الآتية:

ما هي التشريعات المتعلقة بنظام الإرث قبل الإسلام؟

ما هي مظاهر جماليات التشريع في نظام الإرث في الإسلام؟

ما هي مظاهر عدالة التوزيع في نظام الإرث في الإسلام؟

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى دراسة فلسفة نظام الإرث في الإسلام وإظهار جمالياته وعدالته وفق الآتي:

- إظهار جماليات التشريع وعدالة التوزيع التي أُسس عليها نظام الإرث في الإسلام، والذب عن شريعة الله ضد الطاعنين فيها والمتطاولين عليها، والعابثين بمفاهيمها.
- كشف بعض أسرار الشريعة فيما يتعلق بنظام الإرث، وإثبات مدى واقعيتها.
- الرد على الشبه المتعلقة بنظام الإرث في الإسلام.

منهج البحث:

اعتمد هذا البحث في دراسة فلسفة نظام الإرث في الإسلام وإبراز جمالياته وعدالته على منهجين علميين متكاملين، بما يضمن تحقيق قراءة شمولية دقيقة لموضوع الدراسة، وذلك على النحو الآتي:

أولا: المنهج الاستقرائي:

يقومُ هذا المنهج على استقراء وتتبع التشريعات المتعلقة بنظام الإرث قبل الإسلام، من خلال جمع النصوص والوقائع والممارسات الموروثة في الحضارات القديمة والديانات السماوية والعصر الجاهلي، للخروج بصورة تاريخية واضحة عن طبيعة الميراث قبل الإسلام.

ثانيا: المنهج الوصفي التحليلي:

يعتمد هذا المنهج على وصف الأحكام المتعلقة بنظام الإرث في الإسلام وصفًا منهجيًا دقيقًا، ثم تحليلها للكشف عن معانيها ومقاصدها وأسسها التشريعية؛ بإبراز جماليات التشريع وعدالته وموازناته الدقيقة بين الحقوق، مع تفكيك الشبهات المثارة حول النظام، وبيان الأسس الكلية والمعايير الربانية التي بُني عليها. ويساعد هذا المنهج على ربط نصوص الأحكام بمقاصد الشريعة وإظهار انسجامها مع الفطرة الإنسانية ومتطلبات العدل.

هيكل البحث:

المقدمة: (الإشكالية، والأهداف، والأهمية، والمنهجية)

أولا: لمحة تاريخية عن نظام الإرث قبل الإسلام.

ثانيا: جمال التشريع في نظام الإرث في الإسلام.

الثالث: عدالة التوزيع في نظام الإرث في الإسلام.

أولا: لمحة تاريخية عن نظام الإرث قبل الإسلام:

يتصل نظام الإرث في أي مجتمع بالبناء العقدي، والنظم الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية للمجتمعات البشرية، فإن الأمم السابقة كانت لديها تشريعات سماوية أو وضعية، تتضمن أحكام المواريث، وقد كانت أحكام المواريث تختلف من أمة إلى أخرى لاختلاف تصوراتها العقدية، ونظمها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية. **وقد قضى الباري سبحانه** وهو الحكيم العليم أن تتعدد الشرائع وتختلف مناهجها، طبقا لما يناسبها من نمط حياة، ونوع عيش، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] . فأنزلَ الله شريعتهُ بالحقِّ، وجعلَها ميزانًا حَاكِمًا ومهيمنًا على ما سبقها من الشرائعِ، وأمر نبيَّه صلى الله عليه وسلم أن يحكم بما أنزل الله دون الالتفات إلى الأهواء والرغبات البشرية؛ ما يثبت أن الحق في التشريع مرجعه الوحي لا أهواء الناس، **قال تعال:** ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٧٥]. **وكانَتْ من جملة الأحكام** التي عرفت الأخذ والرد، والجزر والمد، مسائل الإرث، إذ كان تقرير قواعدها حسب ما تهواه الأنفس وما تمليه البواعث البشرية والنظرة الضيقة وحب الأنانية. **وبينما يعاني الناس من آثار الحيف والظلم في توريث إنسان، وحرمان آخر** بدون حق، أو القسمة الضيزى في التوزيع، فيُعطَى وارث أكثر من وارث، حتى أشرقت الأرض بنور ربها وجاء الإسلام بشريعة محكمة بسطت لواءها على عالم الحقوق والواجبات وأعطت كل ذي حق حقه على وجه الإنصاف والعدل، فأحكام الميراث في الشريعة الإسلامية، بما اتسمت به من شمولٍ ودقّةٍ وتفصيلٍ ووضوح، حُجّةً قاطِعةً وبرهانًا سَاطِعًا على استقلال هذا التشريع وعدم تأثره بغيره من الشرائع، وبذلك تَسقُطُ الدعوى التي يروّج لها بعض المستشرقين، ويتبعهم فيها بعضُ الكتَّاب من المسلمين عن جهل أو تعمّد، من زعم تأثر الشريعة الإسلامية بالقانونِ الروماني في أحكامِها. وهي دعوى باطلةٌ من أصلها، لأنها تقومُ على إخضاع الشريعة الإسلامية لمنطق التطور التاريخي الذي يحكم القوانين الوضعية، مع أن الشريعة الإسلامية وحيٌ إلهي صادر عن ربٍ عليمٍ حكيمٍ منزهٍ عن أن تتأثر أحكامه بأهواء البشر أو تصوراتهم. وفي الصفحات الآتية لمحة تاريخية عن نظام الإرث في الحضارات القديمة، والديانات السماوية، والعصر الجاهلي قبل الإسلام، ثم في العهد النبوي، ليظهر وجه الاختلاف الجوهري بينها وبين الشريعة الإسلامية، تمهيدًا لإبراز ما امتازت به من جمال التشريع، وعدالة التوزيع، وكمال الأحكام.

1. نظام الإرث في الحضارات القديمة:

حظيتْ مسألةُ الميراث باهتمام كبير في المجتمعات البشرية منذ أقدم العصور، إذ ارتبطت بتنظيم العلاقات داخل الأسرة، والحفاظُ على الثروات؛ غير أنَّ التشريعاتِ القديمة المتعلقة بالإرثِ اتسمت في مجملها بالاضطراب وعدم الاستقرار، وخضعت في كثير من الأحيان للأهواء البشرية والهياكل الطبقية التي كانت تتحكم في البناء الاجتماعي، على النحو الآتي:

- الميراث عند قدماء المصريين:

عرفَ قدماءُ المصريين الميراث؛ حيث كانت الأرض بمصر ملكا للفراعنة، في حين لم يملك المواطنون الأرض إلا في عهد الملك (بخوريوس) من ملوك الأسرة الرابعة والعشرين التي ملكت مصر سنة 731 قبل الميلاد. فقد **كانت طريقة التوريث عندهم** أن يحلَّ أرشد الأسرة محل المتوفى في زراعة الأرض والانتفاع بها دونَ ملكيتها، وكانوا لا يفرقونَ بين الذكر والأنثى (الصعيدي، الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية، 1934، ص 9)، وقيلَ إن ميراثَ الأنثى كانَ أقل من ميراث الذكر وذلك باختيارها، كما كانوا يورثون الزوج والأم والإخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات...إلخ. (العجوز، الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، 1986، ص44).

- الميراثُ عندَ قدماءِ الرومانِ:

كان عبارة عن إقامة خليفة للمتوفى يختاره في حياته من أبنائه أو من غيرهم بشرطِ موافقة القبيلة على هذا الاختيار، وفي سنة 543 م تغير الوضعُ وأصبحت القرابة قاعدةً للميراثِ، وينحصر الإرث في فروع الميت ثم أصوله ثم الإخوة الأشقاء ونسلهم ثم الأخوات الشقيقات ونسلهن ثم الإخوة لأب ونسلهم ثم الأخوات لأب ونسلهن ثم الإخوة لأم ونسلهم ثم الأخوات لأم ونسلهن.. وكل طبقة من هذه الطبقات يتساوى فيها الذكور والإناث في الميراث وإذا لم يترك المتوفى فروعا ولا أصولا ولا إخوة ولا أولاد إخوة يرثه قريبه البعيد، إذا لم توجد له قرابة بعيدة كانت التركة لبيت المال، هذا ولم يكن للزوجين حق التوارث من بعضهما لعدم القرابة. (الصعيدي، الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية،1934، ص 3 -6).

- الميراثُ عند قدماء اليونان:

كان الميراث عند قدماء اليونان أقربَ شبهًا بالميراث عند قدماء الرومان في إقامة خليفة للميت إلا أنهم ارتأوا أن هذه الوصية تحتاج إلى القضاء بصحتها خشية النزاع.. إذا مات الموصِي أصبح الوصيُّ رئيسًا على الأسرة، يتصرف في أموالها وأفرادِهَا كيفَ يشاء، يزوج من يشاء من بنات الأسرة، ويمنع زواج من يشاء منهن، (المرجع السابق، ص 6-7)

- الميراثُ عندَ الأممِ الشرقية القديمة:

المراد بالأمم الشرقية القديمة هُم الكلدانيون والآرام والسريان والفينيقيون، وكان الميراث عندهم أن يحل البكر من الأولاد محل أبيه. وعند عدم وجود البكر يقوم مقامه أرشد الذكور من الأولاد ثم الإخوة ثم الأعمام وهكذا إلى أن يدخل الأصهار، وكانوا يحرمون الأطفال والنساء من الميراث. (الصعيدي، الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية، 1934، ص 7-8) فمنهم من حرم الإناث عموماً، من البنات، والأخوات، والأمهات والجدات، والزوجات؛ كالأمم الشرقية من الكلدان، والسريان والأشوريين، والفينقيين، واليونان، والسوريين، والطورانيين وعرب الجاهلية.

وبالجملةِ فقد كانتِ المرأةُ قبلَ الإسلامِ محرومة من الميراثِ، بل لم تكنْ لها بينَ الناس كرامة وحرمة (العجوز، الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، 1986، ص42). فاستقراءُ نظمِ الميراثِ في الحضاراتِ القديمة يتبينُ وجود تباينات كبيرة في أسس التوارث ومعاييره، وافتقارها في مجملِها إلى قواعدَ ثابتة تقوم على العدالة الشاملة أو مراعاة جميع الورثة. فقدَ اعتمدَ قدماءُ المصريين نظامًا يقوم على انتقالِ حقِّ الانتفاعِ إلى أرشد أفراد الأسرة دون ملكيةٍ حقيقيةٍ، مع تفاوتٍ في ميراث الأنثى وحرمانٍ جزئي لبعضِ الفئاتِ، رغم شمول بعض الأقارب في الإرث. أمَّا الرومانُ فقدْ حُصر الميراث أولًا في الوصية ثم انتقلَ لاحقًا إلى نظام طبقي يقوم على القرابة، يتساوى فيه الذكور والإناث داخل الطبقة الواحدة، مع غياب التوارث بين الزوجين. وفي الحضارة اليونانية كان الميراث قائمًا على إقامة وصي يحل محل المتوفى ويمتلك سلطةً واسعةً على أموال الأسرة وقرارات الزواج، مما جعل الميراث أقرب إلى انتقال السلطة منه إلى توزيع الحقوق. بينما اعتمدت الأمم الشرقية القديمة نظامًا أبويًا صارمًا يُورَّث فيه البكر أولًا، ثم أرشد الذكور، مع حرمانِ النساء والأطفال من الميراث كليةً، واتساعِ نطاق الوراثة لاحقًا ليشمل العصبة والأصهار. وبذلك تكشف هذه النظم عن هيمنة الأعراف والتمييز

الاجتماعي على تشريعات الإرث، الأمر الذي يُبرز تميّز التشريع الإسلامي الذي جاء بمنظومة عادلة ومنضبطة تعطي كل ذي حق حقه وفق تشريعات ثابتة ومقاصد ربانية واضحة.

2. نظام الإرث في الديانات السماوية

يعتمدُ اليهودُ تحديد الورثة ومراتبهم، بتقدّيم الذكور، أما الديانة النصرانية فتعتمد في الميراث على إعطاء مساحة للوصايا والتبني وبيانها على النحو الآتي:

- الميراث عند اليهود:

الدين اليهودي له قوانينه في التوريث إذ ذكر في التوراة: "حَقٍّ تَكَلمَتْ بَنَاتُ صَلُفْحَادَ فَتُعْطِيهِنَّ مُلكَ نَصِيبٍ بَيْنَ أَعْمَامِهِنَّ وَتَنْقُلُ نَصِيبَ أَبِيهِنَّ إِلَيْهِنَّ. 8 وَتَقُول لِبَنِي إِسْرَائِيل: أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ وَلَيْسَ لهُ ابْنٌ تَنْقُلُونَ مُلكَهُ إِلى ابْنَتِهِ. 9 وَإِنْ لمْ تَكُنْ لهُ ابْنَةٌ تُعْطُوا مُلكَهُ لِإِخْوَتِهِ. 10وَإِنْ لمْ يَكُنْ لهُ إِخْوَةٌ تُعْطُوا مُلكَهُ لأَعْمَامِهِ. 11وَإِنْ لمْ يَكُنْ لأَبِيهِ إِخْوَةٌ تُعْطُوا مُلكَهُ لِنَسِيبِهِ الأَقْرَبِ إِلَيْهِ مِنْ عَشِيرَتِهِ فَيَرِثُهُ. فَصَارَتْ لِبَنِي إِسْرَائِيل فَرِيضَةَ قَضَاءٍ كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى" وهو النص الذي يتبعه المسيحيون في تطبيق التوريث. **وَمِنَ الملاحظِ عندَ اليهود** توريث البركات إذ أنه من العادة توريث البركة إلى الابن الأكبر واللعنة إلى الابن الأصغر (كما فعل إسحق بابنيه يعقوب وعيسو) وهذا النوع يتوارثه البنون والحفدة عبر الأجيال. فالمعروفُ أن اليهود يحبون المال حبا جما ويعتزون به إلى درجة الحرص على عدم ذهاب شيء من مال الميت منهم إلى غير أسرته؛ بفروعه وأصوله، ومتى وجد أحد منهم مهما بعدت درجته في القرابة كان أحق بالمال حتى تحتفظ الأسرة بأموالها فيما بينها، ومن أجل هذا كانوا لا يجعلون للأنثى حظًا من ميراث الأب إذا كان له ولد ذكر سواء أكانت الأنثى أُمًّا، أم زوجةً، أمْ بنتًا أمْ، أختا للمتوفى. وأسباب الميراث عندهم أربعة، **وهي:** البنوة، والأبوة والإخوة، والعمومة، وإذا توفي الأب كان ميراثه لأبنائه الذكور، ويكون للولد البكري مثل حظ اثنين من إخوته الأصغر سنا منه إلا إذا حدث اتفاق بين الإخوة على اقتسام الميراث بالسوية. **وإذا تركَ الأبُ المتوفى أولادًا ذكورًا و إناثًا** كانت التركة من حق الذكور وحدهم مع مراعاة أن يكون للبنات حق النفقة من التركة حتى تتزوج البنت أو تبلغ سن البلوغ، كما يكون لها على إخوتها الذكور قيمة مهرها من التركة في حدود معينة. **هذا والأم لا ترثُ ابنها ولا بنتها**، أما إذا ماتتِ الأم كان ميراثها لابنها إن وجد وإلا فلبنتها، فإن لم يكن لها ابن، ولا بنت كان الميراث لأبيها إن كان موجودا وإلا فلجدها لأبيها. **وكل ما تملكه الزوجة** يؤول بموتها ميراثا شرعيا إلى زوجها وحده لا يشاركه فيه

أقاربها، أما الزوجة فلا ترث زوجها ولكن لها الحق في أن تعيش من تركة زوجها الميت، ولو كان قد أوصى بغير ذلك. **وإذا لم يكن للميت فروع ولا أصول وكان له أقارب** فالميراث بينهم له تفصيل، وأما إذا لم يكن له وارث من فروع أو أصول أو حواشي كانت أمواله مباحة لأسبق الناس إلى حيازتها، وتكون وديعة عنده مدة ثلاث سنوات، فإذا لم يظهر وارث للميت في أثناء هذه المدة كانت ملكا لحائزها ملكا تاما. (الصعيدي، الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية، 1934، ص 10-12) ، والمنصوصُ عليه عندهم في حق الميراث أن تحرم البنات منه ما لم ينقطع نسل الذكور، فإذا لم يكن للميت ولد ذكر ، فإن البنت التي يؤولُ إليها الميراث لا يجوز لها أن تتزوج من سبط آخر، ولا يحق لها أن تنقل ميراثها إلى سبط آخر، جاء هذا الحكم بالنص الصريح في غير موضع من كتب التوراة، فالمأثور عن الكتب المنسوبة الى موسى- عليه السلام- أن البنت تخرج من ميراث أبيها إذا كان له عقب من الذكور ، وإذا أعطاها الأب شيئاً في حياته، فهو من قبيل الهبة، إذ لا يجب لها الميراث بعد وفاته (العجوز، الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، 1986، ص43- 44). فنظامُ الميراثِ عندَ اليهودِ تقديم الابن في الإرث، فإن لم يوجد انتقل إلى البنت، ثم الإخوة، ثم الأعمام، ثم الأقارب الأقرب فالأقرب. وهذا يؤدي إلى حرمان الأنثى من الميراث إذا كان للميت ابن ذكر، وتعطى النفقة والمهر. ويحصل الابن البكر على نصيب مضاعف من التركة. ولا ترث الأم أبناءها، بينما يرث الابن أو البنت أمّه، وما تملكه الزوجة يؤول لزوجها وحده، في حين لا ترث الزوجة زوجها وإنما تعيش من تركته. وإذا لم يوجد وارث مباشر أو قريب، تُصبح التركة مباحة لمن يحوزها.

- نظام الميراث عند المسيحيين:

أما الميراثُ عندَ المسيحيين فلم يتعرضْ له في الإنجيلِ لأن المسيحَ حينما أرسلَ قام يدعو إلى جلاء الإيمان الحقيقي والمحبة، وأعلن أنه لم يجئ لنقض الناموس اليهودي وإنما ليكمله. وقد اتبع المسيحيون القدامى تنظيم مواريثهم على ما كان يجري عليه العمل في شريعة اليهود وبعض ما جاء في القانون الروماني والشرائع الأخرى، وقد أنكر القانون الفرنسي أهلية المرأة في التصرف بمالها الخاص وأنكر أهليتها أيضاً التعاقد إلا بإذن زوجها، ويحرم النصراني غير الكاثوليكي من قريبه (العجوز، الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، 1986، ص 46-47)، فتنظيمُ الميراثِ يعطي مساحة أكبر للوصايا، ويسمحُ بالتبني، ويقوم على سلطة الأب، بتحديد من يشاء من الورثة، ولا يوجد عند النصارى نظام موحد يحدد الورثة

وأنصبتهم، وقد تستحوذ الكنيسة على جزء من التركة.

3. نظام الإرث في العصر الجاهلي:

لم يكنْ للعربِ في العصر الجاهلي نظامٌ تشريعيٌّ منظم يحكم قسمة المواريث، وإنما خضع توزيع التركات للأعرافِ القبلية والتقاليد الموروثة، التي كانت تتحكمُ في شؤونِ حياتهم الاجتماعية والاقتصادية. وقد كانَ معيار الاستحقاق في الميراث قائمًا في الغالب على القوة والقدرة على الحماية والقتال، لا على مجرد القرابة، ما جعل الإرث مقتصرًا على الرجالِ البالغين القادرين على حمل السلاح وركوب الخيل والدفاع عن القبيلة. وبناءً على هذا التصور القبلي، حُرمتِ النساء والأطفال من الميراث حرمانًا شبه تام، مهما بلغتْ درجة قرابتهم من المتوفى، إذ لم يكونوا يُعدّون عناصر قوة أو حماية للعشيرة. وكان الوارث غالبًا هو الابن الأكبر، أو الأخ الأكبر، أو العم، أو ابن العم، بشرط البلوغ والقدرة القتالية، بينما يُحجب الأبناء الصغار والبنات والزوجات والأمهات عن التركة. بل تعدّى الأمر في بعض القبائل إلى اعتبار المرأة نفسها جزءًا من التركة، تُورث كما يُورث المال والمتاع. وقد اعتمدَ الإرث في الجاهلية على ثلاثة أسباب رئيسة: النسب: مع تقييده بالبلوغ والقوة والنصرة، لا بمجردِ القرابة. والتبنِّي: حيث يُلحق الرجل ولدًا أجنبيًا به، فينسبه إليه ويجعله وارثًا كأبنائه الصلبيين. والحلف والعهد: وهو عقد موالاة بين رجلين يترتب عليه التوارث والنصرة، وقد يكون نصيب الحليف محددًا أو خاضعًا لما يتفقان عليه. وكان هذا النظام يعكس طبيعة المجتمع الجاهلي القائم على الغزو والحروب، حيثُ اعتُبر المال ثمرةً للقوةِ والقتال، فاستأثر به من يُسهم في حمايته وكسبه، دون التفات إلى حاجات النساء والصغار أو ضعفهم. ومن ثمّ اتّسم نظام الإرث الجاهلي بالتمييز والاضطراب، وخضوعه للأعراف القبلية والمصالح الآنية، لا لمعايير العدل أو الرعاية الاجتماعية. **ولم يكن العرب قبل الإسلام** نظام أساسي تحكمه الدولة والقانون، بل كان اعتمادهم في توزيع تركاتهم على النظام القبلي والأعراف والتقاليد التي نشؤوا عليها، وورثوها عن آبائهم وأجدادهم، كما هو شأنهم في اعتقادهم وعبادتهم وسائر شؤون حياتهم، ولقد أخبر ربُّنا سبحانه وتعالى في كتابه العزيز في العديد من الآيات عن حالهم هذه، **كقوله سبحانه وتعالى:** ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة:170]، **وقوله تعالى:** ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ المائدة:104]، **وقوله تعالى:** ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ

مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف:23]. لذلك فقد كان مبدأ الإرث عندهم قائمًا إمَّا على ما جاءهم من الأمم السابقة، أو علَى ما كانتْ تفرضه عليهم بيئتهم القبلية من الحروب والخلافات والمنازعات، حيثُ عُدَّ من يجمع القوة والشجاعة ويحوز الغنائم عنصرًا مُهِمًا مشمولًا بأحكام الميراث، وبذلك مجَّدَ العرب الشجاعة والفروسية، وعدُّوها من الخصال الأساسية في صفات الرجال القادرين على حماية القبيلة ونسائها وأموالها، فلم يكن للبنات عندهم حق في الميراث ومثلهن الزوجات والأمهات وغيرهن من النساء، وإنما كان يرث الميت أخوه الأكبر أو ابن عمه أو ولده الأكبر إذا كان بالغا. فالقاعدة في الميراث عندهم القدرة على إدارة شؤون الأسرة لأنهم كانوا أهل حروب (الصعيدي، الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية، 1934، ص 12)، وكانوا يحرمون النساء من الميراث بصورة خاصة ويحرمون من لا يستطيع حمل السلاح بصورة عامة، ولم يكن للمرأة عندهم قيمة، فكانت تعتبر عاراً يأنف منه أهلوها، أو حطام يورث مع المال والماشية، بل كان من خوف العار عندهم أن يدفن الرجل بنته في طفولتها، ويستكثر عليها النفقة التي لا يستكثرها على الحيوان والجارية المملوكة، وكانت قيمتها عند الذين يستحيونها، ولا يقتلونها في طفولتها أنها حصة من الميراث،(العجوز، الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، 1986، ص45)، **وقد عبَّرعن ذلك النابغة الذبياني بقوله** (محمد بن سلّام ، طبقات فحول الشعراء، 1/ 57):

تعدو الذئابُ على من لا كلابَ له	وتتّقي صولةَ المستأسد الحامي

فشكَّل نظام الإرث في العصر الجاهلي إِطَارًا قبليًا يقومُ على القوة والحماية والقدرة على القتال، لا على القرابة. فقد كان الإرث مقتصرًا على الرجال القادرين على حمل السلاح والدفاع عن القبيلة، بينما حُرمت النساء من التركة، باعتبارها غير أهل للقتال ولا مصدر قوة للعشيرة، وأسباب **الإرث عندهم تعتمد على ثلاثة أسس**، وهي: (النسب، التبني، الحلف والعهد).

- النسب:

يشير إلى القرابة بين الناس ويحفظ الهوية المجتمعية ، **ويعني** التواصل والترابط والتكامل بين الأفراد ، والإرث بالنسب والقرابة عندهم من جهة البنوة والأبوة والإخوة والعمومة، بشرط البلوغ، والنصرة، والدفاع عن العائلة، فالوارثُ هو الذي يحمل السلاح، ويركب الخيل، ويذود

عن الميراث له، وَفْقًا لما يتمتعُ به من قوة ورجولة، أما النساء والأطفال ممن لم يبلغ، ولم يحمل السلاح بعد، فلا نصيب له من إرث الميت، وهذا ما دفعتهم إليه بيئتهم بحدَّتِها وعُنفِها، حيث شعرت القبيلة بحاجتها الدائمة إلى رجال أقوياء مقاتلين يستطيعون الذود عنها، والمحافظة على أموالها، وهؤلاءِ بحسب عرفهم القبلي أولى بأخذ الإرث من النساء والصغار غير القادرين على حمل السلاح وحماية أنفسهم، بل هم بحاجة إلى من يحميهم ويذود عنهم (جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 234/10). **يذكر مجاهد في سبب نزول قوله تعالى:** ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ [النساء:127] إن أهل الجاهلية لا يقسمون للنساء ولا للصبيان شيئاً، **يقولون:** إنهم لا يغزونَ، ولا يغنون خيراً، ففرض الله- عز وجلّ- لهم الميراث (تفسير مجاهد، ص 293). **ويراعى في الإرث بالنسب من هذه الجهات الأربع** (البنوة والأبوة والأخوة والعمومة) درجة القرابة، ومقدار التحامها بالشخص المتوفى، فتقدَّم البنوة في الميراث أولًا، فالابن هو الأقرب إلى المتوفَّى، وحوز مال أبيه، ويحجب أبا الميت وإخوته وأعمامه وأبناءهم، ولا فرق بين أن يكون الابن من زواجٍ صحيح أو فاسد أو باطل أو من زنا، وفي حال عدم وجود الابن البالغ القوي الشجاع، يحوز أبو الميت ماله إن كان على قيد الحياة، وإلا فينتقل الميراث إلى الأخ البالغ، ثم إلى العم البالغ، ثم ابن العم البالغ، لا يرث الأبناء والإخوة والأعمام غير البالغين، كما لا ترث النساء، فلا عجبَ إذا ورث الميّتَ ابنهُ الأكبر، أو أخوه الأكبر، أو عمه أو ابن عمه الأكبر، وحرم أبناؤه الصغار غير البالغين، أو بناته، فإنْ كانَ للميتِ أبناءٌ صغار أو بنات مثلا، فلا يأخذون شيئًا من تركة أبيهم، ويحوزها الأخ البالغ القوي الشجاع! وكذا الحال عند وجود أبناء صغار وإخوة صغار، فالعم الكبير البالغ هو وحده من يأخذ تركة ابن أخيه الميت! وليس لأبناء الميت اليتامى أو الإناث أي نصيب من مال أبيهم! وأموالهم تذهب إلى أقرب الأقرباء للميت إن كان بالغًا وقارًا على ركوبِ الخيل وحمل السلاح، ويتكفلُ هو بإعالتهم إلى أن يكبروا، وإذا كبروا ليس لهم أي حقٍ في استيفاء أو استرداد تركة أبيهم من عمهم، **وفي هذه الحالة نزل قول الله تعالى :** ﴿آتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء:2]، حيث إن الآية نزلت على الصحيح من قول المفسرين في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم، فلما بلغ اليتيم طلب ماله فمنعه عمه، فتراجعا إلى النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- فنزلت هذه الآية، **فلما سمعها العم قال:** أطعنا الله وأطعنا الرسول، نعوذ بالله

من الحوب الكبير، ودفع ماله إليه (الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 483/9). فلم يكن للمرأةِ أي حق في ميراث الميت مهما كانت درجة قرابتها منه، سواء كانت بنتًا أم أمًا أم زوجة أم أختًا؛ وذلكَ بناء على ما ذكرته آنفًا من أنه لا يرث إلا من يركب الخيل ويحمل السلاح، ويذود ويدافع عن القبيلة، **وفي ذلكَ يروي الطبري** في قصة أم كُجَّة أن رجلا من الأنصار قد توفي قبل نزول آية المواريث فترك زوجته وبناتها الخمس، فجاءت الورثة وأخذوا مال أخيهم ولم يبقوا للمرأة وبناتها أي شيء، فذهبت إلى رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- تشكو سوء حالها وما حلَّ بها، فطلب منها النبي - صلى الله عليه وآله وسلم- التمهل حتى ينزل أمر الله، ولما استدعى النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- الورثة قالوا: يا رسول الله، هن لا يركبن فرسًا، ولا يحملن كَلًا، ولا ينكأن عدوا. وهذا الأمر الذي ذكروه هو ما كان سائدًا في العرف القبلي الذي اعتادوا عليه، **ثم نزل قوله تعالى:** ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ [النساء:7]. **وقوله تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:11]. **ثم قال في أم كُجَّة:** ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء:12] (الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن، (31/7-32). ولم يكتف العرب بعدم توريثهم للمرأة، بل كانوا يعتبرون المرأة من جملة التركة أحيانًا، كما هو الحال مع الزوجة، حيث إنها تُورثُ كما تورث باقي التركة، فقد كان من عاداتهم إذا مات الرجل يلقي ابنه أو أقرب عصبته على زوجة أبيه التي هي ليست بأم له ثوبه عليها، فيصير أحق بها من نفسها ومن أوليائها، فإن شاء تزوجها بغير صداق، إلا الصداق الذي أصدقها إياه الميت، وإن شاء زوجها من غيره، وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا، وإن شاء عضلها لتفتدي منه بمال، أو تموت فيرثها هو دون أقاربها، **وفي ذلك نزل قوله تعالى:** ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ

تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19] (البغوي ، معالم التنزيل في تفسير القرآن العظيم، 587/1). **وفي هذا يذكر البخاري عن ابن عباس- رضي الله عنهما-** سبب نزول هذه الآية فيقول: "كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته، إن شاء بعضهم تزوجها، وإن شَاءُوا زوجوها، وإن شَاءُوا لم يزوجوها، فهم أحق بها من أهلها" (صحيح البخاري، 44/6، برقم: 4579). **وقال السدي:** "كان ولي الميت إذا سبق فألقى على امرأةِ الميت ثوبه، فهو أحق بها، وإن سبقته فذهبت إلى أهلها كانت أحق بنفسها (ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز، 26/2). **وقد جاء القرآن الكريم** ليبطل هذه العادة وهذا الزواج من أصله ولو كان برضا الزوجة، فضلا عن أن تكون مجبرة عليه ولا خيار لها فيه، **فأنزل الله قوله تعالى:** ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 22]، وذلك لأن الناس صاروا يتزوجون أرملة الأب برضاها بعد نزول الآية الأولى، حتى نزلت هذه الآية بتحريم امرأة الأب على ابنه حرمة مؤبدة، وقد كان هذا النكاح يسمى في الجاهلية نكاح المقت، وكانت العرب تقولُ للرجل من امرأة أبيه: مقيت، فسمى تعالى هذا النكاح (مقتا) إذ هو مقت يلحق فاعله (القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن، 103/5- 104). **ومن ذلك** نجد في بعض الروايات ما يفيدنا بأن بعض القبائل العربية الإسلام كانت تورّث نساءها؛ إذ سمحوا لها بأخذ أموال زوجها والعودة بها إلى أهلها، فيروى أن من النساء اللواتي ورثن أزواجهن ضباعة بنت عامر بن قرط ورثت من زوجها هوذة بن علي الحنفي مالا كثيراً، ورجعت به إلى قبيلتها. **وتذكر بعض الروايات أيضا** أن أول من جعل للبنات نصيباً في الإرث من الجاهليين هو ذو المجاسد عامر بن جشم بن غنْم بن حبيب بن كعب بن يشكر، ورَّث ماله لولده في الجاهلية، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، (جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (237/10). وقد أثنى الشاعر أدهم بن أبي الزعراء الطائي على حكيم العرب عامر بن الظرب العدواني، لأنه حكم في الخنثى حكمًا ثم جاء الإسلام كذلك **فقال** (ابن حبيب، المحبر، (ص236):

منَّا الذي حكم الحكوم	**فو افقت في الجاهلية سنَّة الإسلام**

وخلاصة القول: إن حرمان بعض النساء، والصغار من الذكور من الإرث كان أمراً سائدا عند العرب في الجاهلية، يقول ابن العربي: "وكان هذا من الجاهلية تصرفًا بجهل عظيم، فإن الورثة الصغار الضعاف كانوا أحق بالمال من القوي، فعكسوا الحكم، وأبطلوا الحكمة، فضلوا

بـأهوائهم، وأخطَـؤُوا في آرائهـم" (ابـن العربي، أحكـام القـرآن، 426/1)، فنظـام الإرث في العصـر الجـاهلي كان خاضـعًا للأعـراف القبليـة، قائمًـا على القـوة والقـدرة على القتـالِ والحمايـةِ، لا على مجردِ القرابة. فاقتصرَ الميراثُ على الرجالِ البالغين القادرين على حمل السلاح، وقد عكس هذا النظـام طبيعـة المجتمـع الجـاهلي القـائم على الغـزو والصـراع، فـافتقر إلى العدالـة والاسـتقرار، واتسم بالتمييز والاضطراب وخضوعه للأعراف والمصالح القبلية.

- التبني:

ويقصدُ به اتخاذ الشخص ولد غيره ابنا له، وكان الرجل في الجاهلية يتبنى الرجل، فيجعله كالابن المولود له، ويدعوه إليه الناس، ويرث ميراث الأولاد (الموسـوعة الفقهيـة الكويتيـة (10/ 120) ، فكان الرجل في الجاهلية إذا أعجبه من الرجل جلده وظرفه ضمه إلى نفسه وجعل له نصيب الذكر من أولاده من ميراثه، وكان ينسب إليه فيقال فلان بن فلان (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 119/14)، **فالتبني** غالباً ما يقوم بها أشخاص ممن حرموا نعمة الحصول على أبناء من أصلابهم، فكانوا يتبنون الأولاد للعناية بهم ومساعدتهم عند شيخوختهم، واستمرت تنتقل من جيل إلى جيل حتى أصبحت ظاهرة اجتماعية معروفة، يتوارث من خلالها المتبني والمتبنى من بعضهما، كما لو أنهما أب وابن صلبيان من النسب، وبقيت هذه العادة مستمرة حتى ظهور الإسلام، وقد تبنّى رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- زيدَ بنَ حارثة، وكان يدعى زيد بن محمد، أخرجَ مسلم في صحيحه عن ابن عمر- رضي الله عنهما- قال: ما كنا ندعو زيد بن حارثة إلا زيدَ بن محمدٍ حتى نزلت: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب:5] " (صحيحُ مسلم، 1884/4، برقم: 2425). **وروى** أنس بن مالك- رضي الله عنه- قال: (كان زيد مسبيّاً من الشام، سبته خيل من تهامة، فابتاعه حكيم بن حزام بن خويلد، فوهبه لعمته خديجة، فوهبته خديجة للنبي- صلى الله عليه وآله وسلم- فأعتقه وتبناه وأقام عنده مدة، ثم جاء عمه وأبوه يرغبان في فدائه، فقال لهما النبي وذلك قبل بعثته: «خيّراه فإن اختاركما فهو لكما دون فداء»، فاختار الرق مع رسول الله على حريته وقومه، فقال سيدنا محمد- صلى الله عليه وآله وسلم- عند ذلك: «يا معشر قريش، اشهدوا أنه ابني يرثني وأرثه»، وكان يطوف على حلق قريش يشهدهم على ذلك، فرضي ذلك عمه وأبوه وانصرفا (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 118/14). **ثم بعد أن بعثَ الله**- سبحانه وتعالى- محمداً بالحقِّ، استمرَّ التبني

شائعاً في صدر الإسلام، وقد تبنى أبو حذيفة بن عتبة سالماً. **قال القرطبي في تفسيره:** "وفي قول ابن عمر - رضي الله عنهما-: (ما كنا ندعو زيد بن حارثة إلا زيد بن محمد) دليل على أنَّ التبني كان معمولاً به في الجاهلية وصدر الإسلام، يتوارث به ويتناصر، إلى أن نُسخ ذلك، ثمَّ نزل تحريم التبني نهائياً، **بقول الله تعالى:** ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 5]، **وقول الله تعالى ينفي بنوة زيد بن حارثة من النبي- صلى الله عليه وآله وسلم-:** ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40]، فرفع الله حكم التبني، ومنع من إطلاق لفظه، وأرشد بقوله إلى أنَّ الأولى والأعدل أن ينسب الرجل إلى أبيه نسبًا" (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (119/14).

- الحِلْفُ والعَهدُ:

وهو ما يسمَّى بالموالاة، وهو جوار دائمٌ، ويشبهُ إلى حدٍّ كبيرٍ الإرثَ عند بعض الأمم القديمة، حيث يعتمد على منح الرجل حق توريث ماله لمن يشاءُ ولو كان أجنبيّاً بالوصية التي عرفت بالموالاة، فيتفق الرجلان ويعقد كل واحدٍ منهما عقداً مع الآخر، فيقول له: "دمي دمك، وهدمي هدمك، وثأري ثأرك، وحربي حربك، وسلمي سلمك، وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، وتعقل عني وأعقل عنك" (ابن حيان، البحر المحيط، 621/3). فإذا تمَّ تبادل هذا الكلام والعقد بينهما، بحيث يقوله أحدهما ويقبله الثاني، أصبح كلٌّ منهما حليفاً أو عقيداً أو موالياً للآخر، فيصبح بالنسبة إليه بمنزلة القريب، ويقع عليه ما يقع على أفراد القبيلة، **ويكون مساوياً لهم في كلِّ شيءٍ إلا فيما يلي:**

أ- لا يحق له تولي رئاسة القبيلة.

ب- تكونُ ديتُه نصفَ ديةِ ابن القبيلة الصريح.

وعليه أن لا يسيء ماديّاً أو معنويّاً إلى القبيلة، وإلَّا خلعته، وتحللت من التزاماتها نحوه (توفيق برو، تاريخ العرب القديم، ص 259). **أمَّا نصيب الحليف من تركة حليفه** فاختلفت الروايات في ذلك، **فقيل:** له السدس من جميع مال حليفه (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (166/5)، **وقيل:** إن ميراث الحليف لم يكن نصيباً معروفاً ثابتاً في كل حال، بل كان بحسب ما يشترطان في عقد الحلف. (الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 508/9). **ففي الجاهلية قبل الإسلام** كان هذا العقد نافذاً مطبقاً في التوارث، يرث الحليف به حليفه إذا مات، ثمَّ استمرَّ التوارث بهذا الحلف في صدر

الإسلام، وكان نصيبه من التركة سدس المال في أوَّل الإسلام، وقد عاقد أبو بكر رضي الله عنه مولى فورثه، ثمَّ نسخ (الطبري، جامع البيان، 275/8).

4. نظام الإرث الإسلامي:

جاء الإسلام بنظامه المتكامل لينير الطرق للناس، ويضعهم على الطريق المستقيم، وكان من الطبيعي أن يصحح الأوضاع المعوجةَ التي درجَ الناس عليها في الجاهلية، يقر ما يراه صالحاً، ويبطل ما عدا ذلك، وكان من الطبيعي أن يعالج نظام الميراث عندهم، حيث ظهر فيه الإجحاف ببعض الفئات، وقد عالج الإسلام هذا الموضوع بحكمة، فأول ما بدأ الإسلام تركهم وشأنهم على ما كانوا يتوارثون به في الجاهلية، وركّز على غرس عقيدة التوحيد في نفوسهم، وحثهم على الاستعداد لليوم الآخر، وبقي الأمر كذلك حتى هاجر النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- من مكة إلى المدينة. وأراد النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- أن يجعل من مجتمع المدينة متماسكاً متكاتفاً يكونُ مثلاً يُحتذى في أخلاقه ومعاملاته وعاداته، حيثُ بدأ يتدرجُ معهم في تشريعه، ليسهل عليهم قبوله، **وهكذا كانت أحكام الميراثِ تتدرجُ بالمراحلِ التالية:**

المرحلةُ الأولى: تشريعُ الإرثِ المؤقتِ: كانَ تشريع الإرث المؤقت عقب الهجرة إلى المدينة يقوم على سببين اثنين، **وَهُمَا: (الهجرة** إلى المدينة، والمؤاخاة بينَ المهاجرين والأنصار (العجوز، الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، (ص 56). فمن مات من المهاجرين، ولم يكن له أحد من أقاربه في المدينة يرثه، فإنه يرثه أخوه الأنصاري الذي آواه ونصره، **كما قال تعالى:** ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال:72] ، واستَمَرَّ هذا التوارثُ بينَ المهاجرينَ والأنصارِ حتَّى كثرَ المسلمونَ وقَوِيتْ شوكَتُهم، وفتَحُوا مكة، فنسخ حينئذ وجوب الهجرة إلى المدينة، ومن ثمَّ نُسخ التوارث بالهجرة والمؤاخاة، **كما نُسخ التوارث بالتحالف والتبني بقوله تعالى:** ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب: 6].

المرحلة الثانية: التوارث بالوصية:

ثم شرع الميراث بالوصية الواجبة للوالدين، والباقي للأقربين من الولد وغيره، لا على التعيين، ولا

التقدير للموصى به، بل ترك ذلكَ لاختيارِ الموصي الذي يوصي للأقربِ بمقدارِ منزلته عنده، ونصرته له كما يشاءُ ويرغبُ، (المرجع السابق، ص 58) ، **قال تعالى:** ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180].

المرحلة الثالثة: إعلانُ الأنصبةِ بصورة عامة:

أنزل الله سبحانه قوله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ [النساء: 7]، والآيةُ توضحُ أن للرجالِ نصيبًا من التركة، وكذلكَ للنساء نصيبٌ منها، ولكن لم يحصل في هذه الآية بيان النصيب الذي يستحقه صنف الورثة؛ إذ جاء مجملا لأن الأمر يتعلق هنا بترسيخ إرث من كان لا يرث في الجاهلية، ثم نزلت آيات المواريث، لترفع هذا الإجمال وتبين من يرث من أصناف الورثة رجالا ونساء، وتعطي كل ذي حق حقه، (المرجع السابق ،ص 59).

المرحلة الر ابعة: تشريع الأنصبة:

بعدَ التمهيدِ بالتدرجِ في مراحلِ تشريعِ الميراث السابقة، جاءَ التشريع المفصل في تعيين الوارثين بالفروض، وتحديد أنصبائهم في حالات وجودهم على اختلافها، (المرجع السابق ، ص 59) بالآيات الآتية: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: 11-12].

وقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء:

176]. وهكذا تدرج الإسلام في تشريع الميراث، ورسم للمسلمين طريقاً واضحاً محدد المعالم، وبهذا البيان والتفصيل استقر تشريع الإرث وضبطت قواعده وعلمت أصنافه وعرفت أحواله.

5. نظام الإرث في القوانين الوضعية:

وقد وقعَ الاختيار على القانون الفرنسي، لأنه يشكل النظام النموذجي في العائلة الرومانية الجرمانية، وهي العائلة التي تنتمي إليها بلدانُ أوروبا الغربية. **ويعد القانونان الروماني والجيرماني** المصدرين التاريخيين للقانون المدني الفرنسي، وإن هذه الازدواجية في المصادر كانت نتيجة الظروف التاريخية التي مرت بها فرنسا، ففي القرن السابع الميلادي احتل البربر بعض أجزاء من فرنسا وطبقوا عليها القانون الجيرماني، أما الأجزاء الأخرى فقد بقيت خاضعة للقانون الروماني، وبمرور الزمن ظهر العرف مصدراً من مصادر التشريع **ويمكن بحث المراحل التي مر بها القانون الفرنسي كما يأتي:**

-القانون الروماني:

الأصل في الميراث طبقاً لهذه المرحلة راجع إلى إرادة المورث؛ لأن النظام الاجتماعي عند الرومان كان يقوم على أساس امتداد شخصية المورث في الوارث لإقامة الشعائر الدينية، ومن ثم كان المورث يحدد الورثة ويعين أنصبتهم بوصية يوصيها قبل وفاته ويؤخذ بهذه الوصية وإن حرم جميع أقاربه وأوصى بتركته للغرباء، وعند عدم الوصية، فالقانون يحدد الورثة ويطلق عليهم اسم (الورثة الشرعيون)، أن السلطة المطلقة للمورث جعلته يتعسف في استعمالِ هذا الحق بحرمان أقرب الناس إليه من أمواله، مما دفع المشرع إلى التدخل والحد من هذه السلطة تدريجياً حتى أضْحى الميراثُ يعتمد على أساسِ القرابة، وهذا ما اعتمده جوستنيان في قانونه وقسم أقارب المتوفى إلى درجات: فروع وأصول وأقارب والزوج الباقي على قيد الحياة (الحيالي، ميراث المرأة في الشريعة والقوانين المقارنة، قيس عبد الوهاب ص150).

- القانون الفرنسي القديم:

طبق في فرنسا في هذه المرحلة القانون الجيرماني في المناطق التي تعرضت لاحتلال البربر وتسمى مناطق القانون العرفي، بينما طبق القانون المدون في الأجزاء الأخرى، **فالقانون الجيرماني** في نظام الميراث يتولى تحديد الورثة وتعيين أنصبتهم دون اعتبار لإرادة المورِّث، انطلاقًا من مبدأ

التضامن بين الأقارب. كما يتيح هذا النظام للورثة إبرام العقود المتعلقة بالتركة المستقبلية، ويقسّم التركة إلى ثلاثة أنواع رئيسة تختلف في طريقة انتقالها وحق المستحقين فيها. **وهي كما يأتي:**

أ- المنقولات: وهي الأموالُ المكتسبةُ من قبلِ المورث، وهذه الأموالُ يرثُها أقاربُه ويحجب الوارث الأقرب درجة الورثة الآخرين الأبعد درجة.

ب- الأموالُ العائليةُ: وهذه الأموال تلقاها المورث من عائلته بالهبة أو الوصية أو الميراث، وتعود إلى مالكها حين وفاة المورث.

ج- الأراضي الزراعية: وهذه الأراضي يرثها الابن الأكبر، وحين عدمه يرثها أخوه وأخوات المتوفى، وحين عدمهم يرثها الأصل (المرجع السابق، ص 150- 151).

فالقانون **المدون** كان مطبقاً في الأجزاء الفرنسية التي لم تتعرض للغزو البربري، **ويمكن إيجاز أهم ملامحه** باعتماده على إرادة المورِّث في تعيين الورثة وتحديد أنصبتهم، مع إقرار مبدأ وحدة التركة بحيث تنتقل إلى الوارث بجميع حقوقها وديونها، مما يجعل الوارث امتدادًا لشخصية المورِّث ومسؤولًا عن سداد ديونه ولو لم تكفِ التركة لذلك. (المرجع السابق، ص 151). **وأما القانون المدني الحديث، فقد** صدر القانون الفرنسي الحديث سنة 1804 وعدلت نصوص هذا القانون عدة مرات كان آخرها القانون المرقم (2001/1135) ، والنافذ المفعول في 2002/7/1 (المرجع السابق، ص 151- 152)، **ويمكن إيجاز أهم ملامح هذا القانون بالسمات الآتية:**

أولاً: اقتبس أكثر أحكامه من القانونين الجيرماني والمدون.

ثانياً: أن القانون هو الذي يعين الورثة ويحدد أنصبتهم، وليس للوارث حق التصرف في التركة إلا بمقدار معين يختلف بحسب اختلاف الورثة.

ثالثاً: أقر المبدأ الروماني المشهور بامتداد شخصية المورث في شخصية الوارث إذا قبلَ الوارث التركة بدون شرط الجرد.

رابعاً: حاولَ المشرع الأخذَ بالاعتبار في توزيع التركة المشاعر المفترضة للمتوفى، **وبعبارة أخرى** توريث أقارب المتوفى الأقرب وحجب الأبعد؛ لأن الأولين أقرب للمتوفى من حيث الصلات العائلية.

خامساً: حاول المشرع تفضيل الأجيال الشابة على الأجيال الأخرى، لكون الأجيال الشابة مقبلة على الحياة، ومن ثم فالتزاماتها كثيرة منها تكاليف الزواج وتأمين مسكن ومصدر للمعيشة.

سادساً: اعتمد القانون الفرنسي مبدأ المساواة بين الذكور والإناث، في توزيع تركة المتوفى، فالأنثى ترث حصة الذكر نفسها إذا انتسبوا إلى المتوفى بدرجة واحدة (المرجع السابق، ص 152).

ويمكن القول أن نظام الميراث في القوانين الوضعية يعتمد على ثلاثة اتجاهات رئيسة: اتجاه يجعل إرادة المورث أساس التوريث كما في النظام الروماني، واتجاه يجعل القانون هو الذي يحدد الورثة وأنصبتهم ويقسّم التركة أنواعًا مختلفة كما في النظام الجرماني، واتجاه يمزج بينهما كما في النظام المدون والحديث، حيث تُراعى فيه القرابة وتُحدَّد الأنصبة بنص القانون مع البقاء لحرية المورث، إضافة إلى تقرير المساواة بين الذكور والإناث في الدرجة الواحدة.

ثالثا: جمال التشريع في نظام الإرث في الإسلام:

إن التشريعات المتعلقة بالميراث تعالج قضية مهمة في الواقع الإنساني، حيث إنها تعالج قضية مالية، والمال تشتد المنافسة في طلبه والحرص عليه، وكثيراً ما تقعُ فيه الخصومةُ. وإن الورثةَ هم أقرب الناس لبعضهم البعض، والشريعة تحرصُ في مجملِ أحكامِها على دعم العلاقة الاجتماعية في حياة المجتمع المسلم لاسيما بين الأقارب، وتحرص على عدم الخصومةِ والعداوة والشحناء بينهم، والناظر المدقق في أحكام الإسلام وتشريعاته يجدُها في حالة من الدقة والتوازن، وعدم التناقض، والحكمة، وتحقيق العدالة، والشمول، والواقعية.

1. أسس فلسفة نظام الإرث في التشريع الإسلامي:

فنظام الإرث من الوسائل التي نظمت بها الشريعة الإسلامية تداول المال في المجتمع الإسلامي وتحقيق العدالة، **والملاحظ أن فلسفة المشرع في هذا المجال تقوم على الأسس التالية:**

- تحقيق التداول السلمي للمال:

قد حرص المشرع على التداول السلمي للمالِ في المجتمع، ومن ثم منع القاتل عمدًا من الميراث، لأن القتل قطع للولاية، ولا ولاية لقاتل، ومن ثم فلا ميراث له، **يقول الإمام الشافعي في تفسير قوله تعالى:** ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء:33] "فكان معلوما عند أهل العلم ممن خوطب بهذه الآية أن ولي المقتول من جعل الله تعالى له ميراثا منه" (الشافعي، الأم ، 1990) ، حتى تنتقلَ الملكيةُ بشكلٍ طبيعيٍ، وسلميٍ، وردعًا لمستعجليْ الميراث، فلا يقدموا على هذه الجريمة الشنعاء، بغيةَ التعجيلِ بالميراث، لأنهم يعلمون بأن فعلتهم ستعود عليهم بعكس ما يؤملون، حيث يعاقبون بضد مقصدهم فإذا كانَ القاتل يستعجل بقتل مورثه تملك التركة، فإن المشرع يمنعه من الميراث، سواء من التركة أم من

الدية، **وذلكَ بناءً على القاعدة الشرعية:** "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه" (مجلة الأحكام العدلية ، ص: 28)، **وفي هذا الإجراء حمايةٌ لحقَّينِ من حقوقِ الإنسان من جهتين:**

أ – الحق في الحياة.

ب – الحق في التملك.

ومن ثم فإن حرمان القاتل من الميراث هو من باب سد الذرائع، أي إنه إجراء وقائي أقره المشرع صيانة للحياة، وحماية للملكية الخاصة، وتأمينا للتداول السلمي للمال في المجتمع، مع المحافظة على السلم داخل الأسرة والمجتمع، وبناء مجتمع قوي وآمن. **وأما القاتلُ خطأ** فإنه يرث من المال، ولا يرث من الدية. وذلك لأن القتل الخطأ لا يقطع الموالاة، ولكنه يؤثر فيها، بعدم حرص القاتل خطأ على سلامة مورثه، وعدم اتخاذه كافة الإجراءات التي تؤمن سلامته، ومن ثم فهو يحرم من الإرث ومن الدية نتيجة تفريطه وإهماله، ولأن الدية وجبت بالقتل. **والرأي المرجح؛ هو** حرمان القاتل من الإرث في كل حال، سواء كان القتل عمدا، أم شبه عمد، أم خطأ. وسواء كان مباشرة أم تسببا. وسواء كان القتل بحق أم بغير حق. ويفهم هذا الاجتهاد الفقهي في إطار الأخذ بالاحتياط، حيث يمنع القاتل من الميراث صونا للدماء.

- المحافظة على نظافة المال:

لقد حرص المشرع على طهارة المجتمع من المال الفاسد، ولذلك منع المشرع التوارث بين المسلم والكافر، لأن الكافر غير ملتزم بأحكام الشرع في إنتاج الثروة، واستثمارها، وتدبيرها، وبناء على قاعدة المعاملة بالمثل، منع الكافر من إرث المسلم حتى لا يتقوى أهل الكفر بأموال المسلمين.

وأما من حصلَ الثروة بطرقٍ غيرشرعية كالنصبِ، والاحتيالِ، والسرقةِ، والغصب، والرشوة، والاعتداء على المال العام، فإنه يتعينُ على الورثة ردُّ الحقوق إلى أصحابها إن عُرِفوا، وإن لم يُعْرَفوا أُوقِف هذا المال على أعمال البر والإحسان.

- آصرة العقيدة:

يقوم التوارث في النظام الإسلامي على قاعدةِ الولاء العقدي، **يقول تعالى في سورة التوبة:** ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة:71]، **ويقولُ سبحانه في سورة الأنفال:** ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال:73]. **يقولُ الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية**

الكريمة: "قطعَ اللهُ الولايةَ بين الكفار والمؤمنين، فجعلَ المؤمنين بعضهم أولياء بعض، والكفار بعضهم أولياء بعض يتناصرون بدينهم، ويتعاملون باعتقادهم" (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (57/8). **وقد جَاءَ في كتب السنة النبوية جملة من الأحاديث والآثار في هذا الباب، منها: حديث عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- قال: "لا يتوارث أهل ملتين" (**سنن ابن ماجه، 2/ 912، برقم: 2731، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (2/ 1261 ، برقم: 7607)، وحديث: "لا يرث المسلم الكافر، ولا يرث الكافر المسلم" (صحيح البخاري، 8/ 156، برقم: 6764)، **ويقول الإمام الشوكاني:** "والحاصلُ أن أحاديثَ البابِ قاضية بأنه لا يرثُ المسلمُ من الكافرِ من غيرِ فرقٍ بينَ أن يكونَ حربيا، أو ذميًا، أو مرتدًا، فلا يقبلُ التخصيص إلا بدليل" (الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، (89/6)، وفي ذلك تأكيد على أن آصرة العقيدة أقوى من آصرةِ الدمِ والقرابة.

2. وجوه الجمال في نظام الإرث في التشريع الإسلامي:

يتميّز نظام الإرث في التشريع الإسلامي بجمال تشريعي ظاهر، يجمع بين الإحكام والدقة، وبين مراعاة الفطرة وتحقيق العدالة، في توازن رباني لا يبلغه اجتهاد بشري. وقد بُني هذا النظام على أسس دقيقة تُراعي طبيعة الإنسان، وصلاته، وحاجاته، وحقوقه، ضمن منظومة متكاملة تضبط تداول المال وتمنع الظلم وقطع الأرحام. وتتجلى روائع هذا النظام في مجموعة من الوجوه التشريعية البارزة، أبرزها: موافقته للفطرة البشرية، وموازنته بين قوة القرابة، ومراعاته لحق المورّث وحق الورثة، وتحقيقه للعدالة بين جميع المستحقين بأوجز لفظ وأوضح بيان، وبيانها على النحو الآتي:

الوجه الأول: مو افقة نظام الإرث للفطرة البشرية:

إن مما تتسم به الشريعة الإسلامية هو سَعْيُها لتحقيقِ صلاحِ الإنسانِ ودفع الفساد عنه في دنياه وأخراه، فالشريعةُ جاءت للأخذ بيدِ الإنسانِ لاتباعِ ما شرعَهُ الله تعالى، ورفع العنت والحرج عنه، **قال تعالى:** ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78]. **ويقولُ تعَالى أيضاً:** ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:185]

لذا فإنَّ الشريعة الإسلامية في أحكامها توافق فطرة الإنسان التي فطره الله عليها، **قال تعالى:**

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:30]. **فأحكامُ الشريعة لا تتناقض مع هذه الفطرة** ولا تحاربها أو تكبتها، بل توجهها وترعاها بما فيه الصلاح والفلاح للإنسان في دنياه وأخراه (الشاطبي، الموافقات، 171/2). **فأحكام المواريث جلية**؛ راعت حب الإنسان للمال والولد، **كما أخبر الله تعالى بذلك حيث قال:** ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف:46]. **فالإنسانُ يحب المال، ويحب جمعه**، ويحب أن ينتقلَ إلى فرعه، هذا الحب هو الذي يولد الدافع لدى الإنسان للعملِ، والكدح و إعمار الأرض، ولولا ضمانُ التشريعِ لانتقال ما يجمع المرء من مال عبر جهده المتواصل في الحياة إلى ورثته من بعده -وأولى الورثة وأهمهم أبناؤه- لولا ذلك لتقاعس الكثير من الناس عن المضي في إعمار الحياة والكدح فيها، ما ينذر بتراجع الحياة الإنسانية، وضعف الأمم، فاحتياجات الإنسان الشخصية للمال محدودة، فإذا جمع المرء من المال ما يكفيه في الحياةِ-ولو عاشَ ضعفَ عمرِه- فما الذي يدفعُهُ إلى مزيدٍ من الجهد والعطاء ومن ثم الكسب. لذا فإن الإسلام قد أثبتَ حق الملكية للفرد، فهذا أمر فطري جبل عليه الإنسان، **قال تعالى:** ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس:71]. **فالآية فيها إثبات لحق التملك لدى الفرد،** إضافة لذلك فقد شرعت الشريعة الإسلامية من الأحكام ما فيه حفظ لحقوق الناس المالية ولأملاكهم، فحرمت الشريعة الغش والاحتيال وأكل أموال الناس بالباطل (مازن إسماعيل هنية، الإعجاز التشريعي في المواريث، ص 504). ومَنْ ثَمَّ نلحظُ في أحكامِ المواريث مسايرةً لفطرةِ الإنسانِ، وما جبل عليه، فالأحكام تفجر الطاقة، وتبعث الهمة، وتستثمر في الإنسان قدرته على العطاء لنفسه ولأمته، وبناء الحياة الإنسانية بما يتقدم بها على درب سعادة الإنسان. فأحكامُ المواريث لا ترعى حق الورثة فحسب، بل ترعى حَقَّ المورث وتنسجمُ مع عواطفِهِ ومشاعرِهِ، كل ذلك بما يعود على المجتمع بأسره بالخير. ولو تأملنا في حكمة الإسلام في تقرير الملكية الفردية، ووضعه قواعد محكمة للمواريث، تراعي مختلف الجوانب الإنسانية وتنسجم مع الفطرة، وتترتب عليها آثار إيجابية قائمة على احترام الملكية الفردية وتنظيم انتقال الثروة وتحقق العدل وتنشيط الاستثمار وزيادة الإنتاج، إذ يشجِّع الفردَ على السعي والعمل وبذل الجهد في تنمية ماله وهو مطمئن إلى أن ثمار كده ستؤول إلى ورثته من بعده.

الوجه الثاني: موازنة نظام الإرث بين قوة القرابة والحاجة للمال:

إن أحكام الشريعة أحكام متوازنة ومتكاملة، وهي أيضاً أحكام عادلة، وتظهر فيها العدالة

والدقة والتوازن بصورة جلية وظاهرة في تقسيم الشريعة للميراث، فقد راعت الشريعة في ذلك القرابة، فأقرباء الميت هم أولى الناس به وبميراثه، فقد كان الميراث في بداية التشريع يُعطى للذين بينهم عقد مؤاخاة، **يقول تعالى:** ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال:72]. **يقول ابن كثير:** ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ أي كل منهم أحق بالآخر من كل أحد، ولهذا آخى رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- بين المهاجرين والأنصار كل اثنين أخوان، فكانوا يتوارثونَ بذلكَ إرثاً مقدَّماً على القرابة حتى نسخ الله تعالى ذلك بالمواريثِ (ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، 95/4) ، ثم نسخت الشريعة هذا الحكم الذي نزلَ لعلاجِ حالة خاصة في ذلك الوقت، وهي سد حاجة المهاجرين الذين تركوا الأموال والمتاع خلفهم في مكة، ولتعميقِ عقد المؤاخاة فيما بينهم، وبعد نسخه صارت القرابة هي السبب الأول في الميراث، **يقول الله تعالى:** ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب:6]. فقد **جاء في تفسير الجلالين:** ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ﴾ [الأحزاب:6] ذوو القرابات، ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ في الإرث، ﴿فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾ أي من الإرث بالإيمان والهجرة الذي كان أول الإسلام فنسخ، ﴿**إِلَّا**﴾ لكن، ﴿أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا﴾ بوصية فجائز، ﴿كَانَ ذَلِكَ﴾ أي نسخ الإرث بالإيمان والهجرة بإرث ذوي الأرحام، ﴿فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب:6] وأريد بالكتاب في الموضعين اللوح المحفوظ (الجلالين، تفسير الجلالين، 550/1). وراعت الشريعة الإسلامية مسألة القرابة، فجعلتها أساسًا في استحقاق الإرث، وقدّمت الأقرب فالأقرب، تحقيقًا للعدل وصونًا للروابط الأسرية، والمتأمل في هذه الأمور يجد الجمال التشريعي يزداد جمالًا مرةً بعد مرة، كلما تكشفت حكم التشريع ودقائقه واتضحت مقاصده وآثاره في تحقيق العدل والاستقرار. **وهذه الأمور التي راعتها الشريعة في القرابة هي:**

أ- **الجهة:** فيقدم الوارث من الجهة الأقرب على الوارث من الجهة الأبعد، فمثلاً تقدم جهة البنوة على جهة الأخوة.

ب- **الدرجة:** إذا اتفق أكثر من وارث في الدرجة نفسها، فإن التقديم والمفاضلة بينهما تكون على أساس الدرجة، فعلى سبيل المثال الابن وابن الابن في درجة واحدة وهي البنوة، فعند ذلك نقدم الأقرب درجة وهو الابن، ومثل ذلك تقديم الأب على الجد.

ج- **قوةُ القرابة:** فيقدم الأقوى قرابة على غيره، فمَثَلاً يقدم الأخ الشقيق (من الأب والأم) على

الأخ لأب، ويقدم العم الشقيق على العم لأب. وتقديم الابن على الأب، وقد يقول قائل: كيف يقدم ابن الميت على أب الميت، والأب هو صاحب الفضل على ابنه وليس العكس، وصاحب الفضل أولى ممن لا فضل له، وقد جاءت النصوص المتعددة التي تحث على البر بالوالدين وتقديمهم على كل أحد في الطاعة فينبغي ألا يقدم عليهم أحد. فإذا دققنا النظر في هذا الأمر سنلاحظ أن تقديمَ الابن على الأب أمر وجيه؛ فتقديم الأب على الابن في الميراث يترتب عليه أن ينتقل ما يرثه -أي الأب- ليكون ميراثاً لأبنائه، أي حواشي ابنه الميت، وهذا معناه أن ينتقل الميراث لجهة الإخوة، مع أن الأبناء أولى به، وهذا يتناقض مع مبدأ تقديم الأقرب في الميراث؛ لينتقل بعد موته إلى أبنائه وأحفاده (مازن إسماعيل هنية، الإعجاز التشريعي في المواريث، ص 507). **ثُم إن الأب** مُدْبِر عن الحياة والابن مُقبِل عليها؛ فكانت حاجته إلى المال أكبر من حاجة الأب، فالأجيال المقبلة على الحياة والمؤهّلة لتحمّل المسؤولية يكون نصيبها في الميراث أكثر من الأجيال الّتي بلغت سنّا كبيرا، وقلّ إنتاجها. وكل هذه الأمور تجعلنا ندرك من خلالها أن الشريعةَ لاحظتْ جملةً من الحقائقِ لتقررَ منهجاً متوازناً، يحفظ الحقوق، ويراعِي الفطرة، ويحققُ العدلَ في أدق معانيه (المرجع السابق، ص 57). فادِّعاءُ البعضِ أن المرأةَ مظلومة؛ لأنَّ للذكر مثل حظّ الأنثيين، دعوى تجتزئ الحكم من سياقه، وتغفل الفلسفة التشريعية الكاملة لنظام الإرث في الإسلام؛ إذ لم يُبنَ التفاوت في بعض الحالات على أساس الذكورة والأنوثة، وإنما على اعتبارات موضوعية تتعلق بدرجة القرابة، وحجم المسؤوليات المالية، والتكاليف الواجبة، مع وجود حالات عديدة ترث فيها المرأة مثلَ الرجلِ أو أكثر منه، أو ترث ولا يرث نظيرها من الرجال، ما يؤكد أنَّ معيار التوزيع هو العدل لا التمييز، والتشريع الإسلامي أنصف المرأة بينما كانت **قديما** تباع وتشترى، فلا إرث لها ولا ملك، وبعض الطوائف اليهودية كانت تمنع المرأة من الميراث مع إخوتها الذكور، والزوجة كانت تباع في إنجلترا حتى القرن الحادي عشر، وفي سنة 1567م صدر قرار من البرلمان الاسكتلندي يحظر على المرأة أن يكون لها سلطة على شيء من الأشياء. **أما عرب الجاهلية** فقد وضعوا المرأة في أخس وأحقر مكان في المجتمع، فكانت توأد طفلة وتُورَث المرأة كما يورث المتاع، وكانوا لا يورثون النساء والأطفال، حيث كان أساس التوريث عندهم الرجولة والفحولة والقوة، فورثوا الأقوى والأقدر من الرجال على الذود عن الديار؛ لأنهم كانوا يميلون إلى الفروسية والحرب، وكانوا أهل كر وفر وغارات من أجل الغنائم. **إن الإسلامَ عاملَ المرأةَ معاملة كريمة** وأنصفها بما لا تجد له مثيلاً في القديم ولا الحديث؛ حيث حدد لها نصيبًا في الميراث سواءً قل الإرث أو كثر، حسب درجة قرابتها للميت، فالأمُّ والزوجة والابنة، والأخوات الشقيقات والأخوات لأبٍ وبناتِ الابنِ والجدةُ، لهنَّ

نصيبٌ مفروض من التركة، **قال تعالى:** ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ [النساء:7]. **وبهذا المبدأ** أعطى الإسلام منذ أربعة عشر قرناً حقَّ النساءِ في الإرث كالرجال، أعطاهنَّ نصيبا مفروضا، وكفى هذا إنصافًا للمرأةِ حينَ قرَّرَ مبدأ المساواة في الاستحقاق، والإسلام لم يكنْ جَائرًا أو مُجَاوِزًا لحدودِ العدالةِ، ولا يحابي جِنْسًا على جنسٍ آخرَ حينما جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل، **كما في قوله تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:11].**فالتشريعُ الإسلامي** أنزلَه رَبُّ العالمين الذي خلق الرجل والمرأة، وهو العليم الخبير بما يصلح شأنهم من تشريعات، **قال تعالى:** ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر:15]. **فقد حفظ الإسلام حق المرأة** على أساس من العدل والإنصاف والموازنة، فنظر إلى واجبات المرأة والتزامات الرجل، وقارن بينهما، ثم بيّن نصيب كل واحد.

الوجه الثالث: موازنة نظام الإرث بين حق المورّث وحق الورثة:

فقد قررت الشريعة الإسلامية حَقَّ الملكية الفردية، فجعلتْ للإنسان حقَّ التصرف في ماله تصرّفًا مستقلاً دون مشاركة غيره في ملكيته، مع تنظيم انتقال هذا المال بعد الوفاة بما يحقق العدلَ ويمنع الظلم، في إطار نظام متكامل يراعي الحقوق والواجبات، ويوازن بينَ المصالح الفردية والاجتماعية. فراعت الشريعة حق من سيؤول إليهم المال في المستقبل من الورثة، إلا أنَّ هذا الحقَّ لا يعطلُ تصرفَ صاحبِ المال في ماله، ولكنه يقيده بالرشدِ وعدم الإتلاف والإضاعة له فيمَا لا يعودُ بالنفعِ على الجميعِ. ومن هذا المنطلق جاء تشريع الحجر على السفيه، والسفيه هو الذي لا يحسنُ التصرف في ماله، **وتصرفاته طائشة** في إنفاق المال ، ويعرض المال للزوالِ والفناء، وفي هذا تهديد للورثة، وتعريضهم للحاجة وسؤال الناس بعد موت هذا المسرف أو حتى في حياته، فجاء هذا التشريع ليوقفَ هذا المسرف عند حدِّه، ويرده إلى الجادة، حتى يبقى هذا المال عماداً بيده وبيد من يأتي من بعده من الورثة. **ولا تقف العظمة في التشريع الإسلامي عند هذا الحد،** بل تنطلق لتواصل مسيرة هذا الإعجاز، فنجد أن هذا الحكم يتأكد في حق الذي يوشك على الموت، حتى لو كان تصرفه في ماله تصرفاً سديداً، فجاء الإسلام بتشريع رائع في هذه المسألة، وهو

تشريع يوافق بين هذين الحقين، بين حق صاحب المال وبين حق الورثة الذين يحتاجون هذا المال وتتطلع نفوسهم إليه، فصاحب المال قد يريد أن يستدرك تقصيره في بعض الحقوق التي في ذمته للآخرين، أو يريد أن يقدم معروفاً وعملاً صالحاً بين يديه؛ ليختم حياته بذلك العمل، ويلقى الله تعالى به. **وفي نفس الوقت** يُخشى على الورثة من فوات هذا المال عليهم بهذه التصرفات الأخيرة للميت. فوازن الإسلام بين هذه الحقوق والحاجات، وقرر أن للميت الحق في قضاء كل الديون التي في ذمته للآخرين، حتى يبرئ ذمته بإرجاع هذه الحقوق إلى أصحابها، كما أن له الحق في التصرف في ثلث ماله فقط، فيوصي به لمن يشاء ما لم يكن هذا الموصى له وارثاً، وبالتالي بإمكان الميت أن يقدم بين يديه عَمَلاً صالحاً، أو يمتن بهذا المال على إنسان عزيز سيكون بُعد القرابة مانعاً له من أخذ شيءٍ من التركة، أو أي تصرف آخر يناط بالمصلحة والسداد. وباقي المال وهو الثلثان يمنع فيه من التصرف ليكون نصيباً للورثة، الذين راعى الشارع حقهم في هذا المال، فقد جاء هذا الحكم مقرراً في كتاب الله تعالى وفي سنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، **قال تعالى:** ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء:12]، **فقوله:** ﴿غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ **معناه:** أي غير مدخلٍ الضرر على الورثة بأن يوصي بأكثر من الثلث (الجلالين، تفسير الجلالين، 100/1). **وجاء في الصحيحين** عن سعد بن أبي وقاص- رضي الله عنه- قال: جاء النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- يعودني وأنا بمكة وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجر منها، قال: «**يرحم الله ابن عفراء**»، قلت: يا رسول الله، أوصي بمالي كله؟، قال: «لا»، قلت: فالشطر؟ قال: «لا»، قلت: الثلث؟ قال: «**فالثلث، والثلث كثير، إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم، وإنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة حتى اللقمة التي ترفعها إلى فيّ امرأتك، وعسى الله أن يرفعك فينتفع بك ناس ويضر بك آخرون**»، ولم يكن له يومئذ إلا ابنةٌ (صحيح البخاري 1006/3، برقم: 2591). فلم يجز الشرع في مثل هذه الحالة التصرف بأكثر من الثلث للمورث، وأبقى الثلثين حقاً للورثة، وبهذا جاءَ الحكم الشرعي ليوازنَ وبكل دقة بين حق المورث وبين حق الورثة، وفي هذا أعظم شاهد على روعة التشريع الإسلامي، ومراعاته للحقوق جميعها، كيف لا وهو تشريع إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، منزل من إله حكيم في أفعاله وأقواله، عليم بحاجات العباد وما يصلح شؤونهم في الدنيا والآخرة. **وفي حديثنا عن مراعاة الشريعة للفطرة البشرية** في قسمة التركة بين أقارب الميت، قلنا إن الإنسان يحب أن ينتقل ماله من بعده إلى أقاربه، وهذا قائم على المحبة الفطرية بين الأقارب. لكن إذا تحولت هذه المحبة إلى عداوة تحمل الوارث على قتل قريبه والتخلص منه، فإنه يكونُ

بذلك قد أفسد ما بينه وبين قريبه، وفي كثير من الأحيان قد يكون الدافع إلى ذلك هو استعجال الحصول على التركة بقتل مورثه الذي طال عمره، فإن هذا القاتل يستحق الحرمان من الميراث، ولذلكَ أجمع العلماء على منعه من الميراث، وجعلوا القتل من موانع الإرث، وفي هذا التشريع إعطاء كل ذي حق حقه، ومنع الحق عمن لا يستحقه، فالقاتل أفسد ما بينه وبين مورثه بقتله له، فاستحق الحرمان. **وكذلك الذي يستعجل الإرث بقتل مورثه** فإنه يعاقب بخلاف نيته، وتطبق في حقه القاعدة الفقهية التي تقول: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه" (مجلة الأحكام العدلية، ص: 28)، وفي هذا التشريع محافظة على روابط القرابة، وفيه أيضاً مكافحة للجرائم المتوقعة، وفيه أيضاً مراعاة للفطرة البشرية.

الوجه الرابع: مراعاة نظام الإرث للعدالة بين جميع الورثة:

اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون قسمة الميراث تشريعًا إلهيًا خالصًا لا موضع فيه لاجتهاد البشر أو أهوائهم، فتولاها سبحانه بما اتصف به من كمال العدل والرحمة والحكمة؛ إذ إن إناطة القسمة إلى البشر تفضي إلى الظلم والاضطراب، وتؤدي إلى الإخلال بحقوق الورثة ؛ فالتشريع الإلهي كفل وصول الإرث إلى مستحقيه على وجه العدل والإنصاف، ولذلك صدر الله هذه القسمة بلفظِ الوصية؛ لبيان كمال رحمته وعدله، **قال تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:11]، **وفي تفسير الآية يقول ابن كثير رحمه الله: أي** يأمركم بالعدل فيهم، فإن أهل الجاهلية كانوا يجعلون جميع الميراث للذكور دون الإناث، فأمر الله تعالى بالتسوية بينهم في أصل الميراث، وفاوت بين الصنفين، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين؛ وذلك لاحتياج الرجل إلى مؤونة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسب وتحمل المشاق، فناسب أن يعطى ضعفي ما تأخذه الأنثى، وقد استنبط بعض الأذكياء من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ أنه تعالى أرحم بخلقه من الوالدة بولدها حيث أوصى الوالدين بأولادهم فعلم أنه أرحم بهم منهم (ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، (607/1) . **وفي نفس الآية يقول تعالى:** ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:11]. **وفي تفسيرها يقول ابن جرير رحمه الله:** "لم يزل ذا حكمة في تدبيره وهو كذلك فيما يقسم لبعضكم من ميراث بعض وفيما يقضي بينكم من الأحكام لا يدخل حكمه خلل ولا زلل لأنه قضاء من لا تخفى عليه مواضع المصلحة في البدء والعاقبة" (الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، 616/3). **ويقول الواحدي رحمه الله في قوله تعالى :** " ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ

﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ في الدنيا فتعطونه من الميراث ما يستحق، ولكن الله قد فرض الفرائض على ما هو عنده حكمة، ولو وكل ذلك إليكم لم تعلموا أيهم أنفع لكم فأفسدتم وضيعتم ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ عليما بالأشياء قبل خلقها ﴿حَكِيمًا﴾ فيما دبر من الفرائض" (الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (254/1).

ولذلك جاءت أحكام لمنع التلاعب في هذه الفرائض، ومنها منع الوصية بشيء لأحد من الورثة، **فقد جاء في الحديث عن أبي أمامة**- رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- يقول: «**إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصيةَ لوارثٍ**» (سنن أبي داود 114/2، برقم: 2870، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم: 1788). **وفي هذا الحكم صيانة للحقوق**، والمنع من طغيانِ وارثٍ على وارثٍ آخر، فكل واحد يأخذ ما يستحقه بلا زيادةٍ، وهذا هو العدلُ والإنصافُ، وخُصُوْصاً إذا تعلَّق هذا الأمر بالأولاد، **فعن** عامر قال: سمعت النعمان بن بشير- رضي الله عنهما- وهو على المنبر يقول: أعطاني أبي عطيةً، فقالت عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- فأتى رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- فقالَ: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطيةً فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله، قال: «**أعطيت سائر ولدك مثل هذا**»، قال: لا، قال: «**فاتَّقُوا اللهَ واعدلوا بين أولادِكم**»، قالَ: فرجع فرد عطيته (صحيح البخاري 914/2، برقم: 2447) ، وفيه مراعاة للعدالة بين جميع الورثة وخصوصاً بين الأبناء.

الوجه الخامس: صياغة أحكام المواريث بدقة وتفصيل:

كل الأحكام التي استنبطها العلماء في المواريث مرجعها إلى أربع آيات وثلاثة أحاديث كما هو معلوم من كتب الفرائض، وهذا جمالٌ أيضاً يضافُ إلى رصيدِ هذه النصوص الشرعية، فهي مع قلتِها دلَّتْ على كل هذه الأحكام التي أفرد لها العلماء علماً قائماً بذاته وهو علم الفرائض (أو علم المواريث)، واستنبط منها العلماء هذه التشريعات العظيمة، فلا يمكنُ لأي نَصٍ قانوني من وضع البشر أن يشتملَ على كل هذه الأحكام الكثيرة- وهذا بغض النظر عن العظمة والدقة في هذه الأحكام-، وكل هذا يدل دلالة واضحة على إعجاز هذه النصوص لكل البشر حتى لو اجتمعوا لذلك، **وصدق الله القائل:** ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء:88]. **هذه بعض وجوه جمال التشريع في نظام الإرث الإسلامي**، ولو أرادَ الواحدُ أن يزيدَ علَى ذلكَ، لوجدَ بغيتَه في كُلِّ حكمٍ من أحكام

المواريث، ونجدُ أن هذه الأحكام على كثرتها ليسَ فيها شيءٌ من التناقضِ أو التصادمِ، ولا يمكن لأحدٍ من البشر أن يأتي بأحكامٍ كثيرة ولا يدخلُها شيء من الاضطراب والتناقض، **يقول الله تعالى:** ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:82]. **وما هذا إلا دليلٌ على أن هذا التشريع العظيم من عند الله تعالى** الذي أحاط عِلْماً بكلِّ أحوالِ الخلقِ، وشرعَ المواريث وبناها على علمه المحيط بكل شيء، وعلى حكمته البالغة، **قال تعالى:** ﴿فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:11]، وستبقى هذه الأحكام الإسلامية في المواريث وسائر مناحي الحياةِ صالحةً للبشرِ في كل زمان ومكان.

ثالثا: عدالة التوزيع في نظام الإرث في الإسلام

إن المتأملَ المتعمق في أحكام الشريعة الإسلامية وتشريعاتها يلمس بوضوح ما تمتاز به من دقة متناهية وتوازن محكم، وانتفاءٍ للتناقض، وقيامٍ على الحكمة وتحقيق العدل والشمول والواقعية، الأمر الذي يدفع العقل السليم إلى الجزم بأن هذه الأحكام صادرة عن تشريع رباني عليم بأحوال عباده، خبير بمصالحهم، فجاء نظام الإرث فيها نموذجًا متكاملًا للعدالة في توزيع المال، يراعي الحقوق والواجبات، ويحقق الإنصاف بين الورثة، ويضمن استقرار الأسرة والمجتمع، أما ما يضعه البشر فيتطرق إليه الخلل والتناقض، فيحتاج دوماً للتعديل وإعادة النظر فيه، والتاريخ الإنساني يشهد بهذا الأمر. **فنظام الإرث في الشريعة الإسلامية** شرعه الله تعالى للناس، وهو يشملُ جميع أنواع المال التي يملكها المورث، وهو يهدفُ إلى تفتيتِ الملكية حتى لا تتجمع الثروة في أيدي فئة قليلة من الناس، أو تتحول إلى إقطاع رهيب، كما كان يحدث في كثير من بقاع الأرض التي تقضي نظمها بانحصار الإرث في الابن الأكبر، حرصًا على عدم تفتيت الملكية، واستمرار النفوذ الإقطاعي الطاغي بقوة المال. **وتقسم تركة المتوفى في نظام الميراث الإسلامي على عدد كبير من أقاربه**، مما يجعل دائرة الانتفاع بها تتسع لتشمل أكبر عدد ممكن من المستفيدين، ومعنى ذلك توسيع قاعدة المالكين، ولا يخفى ما لذلك من أهمية على اقتصاديات الأمة واستقرارها، إذ إنها تعملُ على توفير إمكانيات الإقبال على العمل، الذي يترتب عنه الزيادة في الإنتاج، وبالتالي الزيادة في الاستثمار، فضلاً عَمَّا تحققه من القدرة على التنافس، مما يفجر الطاقات، ويبرز المواهب، ويتيح الفرصةَ للإبداع. **وفضلا عما سبق** فإنَّ نظام الميراث في الإسلام، يحول دون وجود تمايز طبقي صارخ، فهو يورث الأبناء، والبنات، والأمهات، والأجداد، والجدات، والأزواج، والزوجات، والإخوة، وأولاد الأبناء. وهو يعمل بذلك على تفتيت الملكيات الكبيرة التي

يتفق جمعها في أيدي بعض الناس، بتوزيعها على أكبر عدد ممكن من الناس، مما يجعلها تتحول إلى ملكيات متوسطة، وصغيرة. وبيانها على النحو الآتي:

1. معايير توزيع التركة في نظام الإرث في التشريع الإسلامي

لقد وضعت الشريعة الإسلامية نظاماً محكماً لتوزيع التركة، وهو يحتكم إلى المعايير التالية:

أولها: درجة القرابة بين الوارث ذكرًا كان أو أنثى وبين المُوَرَّث المتوفَّى، فكلما اقتربت الصلة، زاد النصيب في الميراث، وكلما ابتعدت الصلة قل النصيب في الميراث دونما اعتبار لجنس الوارثين.

فيعطى الميراث للأقرب الذي يعتبر شخصه امتدادا في الوجود للشخص المتوفى؛ وذلك تمشيا مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، **مصداقا لقوله تعالى:** ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ [آل عمران:14]، **وقوله تعالى:** ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف:46]. **فحب التملك، وحب الاستمرار**، سببان من أسباب عمارة الأرض، تحقيقا لمبدأ الاستخلاف، والميراث سبب من أسباب التملك من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يعملُ على نقل الملكية من السلف إلى الخلف بطرق سلمية، فالنفسُ تستجيبُ لدواعي الفطرة، والميراث يعمل على إعطاءِ ما يحبه الإنسان **(المال)** لمن يحبه **(أصوله وفروعه)**، **مصداقا لقوله تعالى:** ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ﴾ [النساء:7]. فكَمَا يرثُ الإنسان كل أو بعض صفات أبويه الخلقية والخلقية، فإنه يرث عنهما كل أو بعض حصيلة جهدهما وعنائهما.

وثانيها: موقعُ الوارث من التتابع الزمني للأجيالِ، فالأجيالُ التي تستقبل الحياةَ، وتستعدُّ لتحملِ أعبائها، عادة يكون نصيبها في الميراثِ أكبر من نصيبِ الأجيالِ التي تستدبر الحياةَ، وتتخفف من أعبائها، بل وتصبح أعباؤها - عادة- مفروضةً على غيرها، وذلك بصرف النظر عن الذكورة والأنوثة للوارثين والوارثات، فَبِنتُ المتوفى ترث أكثر من أمه -وكلتاهما أنثى- وترث البنت أكثر من الأب -حتى لو كانت رضيعة لم تدرك شكل أبيها، وحتى لو كان الأب هو مصدر الثروة التي للابن، والتي تنفرد البنت بنصفها!-، وكذلك يرث الابن أكثر من الأب -وكلاهما من الذكور-، ففي فلسفة الميراث في الإسلام حِكَم إلهية بالغة ومقاصد ربانية سامية تخفى على الكثيرين، وهي معايير لا علاقة لها بالذكورة والأنوثة على الإطلاق. **فعندما نتأمل في أسباب استحقاق الميراث** نجد قاعدة الورثة قاعدة عريضة، وهي تتمثل في: البنوة - الأبوة - الأمومة - الزوجية – الأخوة، ثم العمومة،

بل إن الشارع يرشد إلى توسيعها أكثر من ذلك لتشمل كل رحم المتوفى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء:8]. **وذلك تحقيقا لهدف المشرع في تفتيت الملكيات الكبرى**، وتوسيع قاعدة الملاك وخلق مجتمع تعادلي، ينعم أهله بالسلم في النفس، والأهل، والمجتمع، **يقول السهيلي تقريرا لهذه الحقيقة:** "فلو وكلهم الله إلى آرائهم، وتركهم مع أهوائهم، لمالت بهم الأهواء عند الموت، مع بعض البنين دون بعض، فأدَّى ذلكَ إلى التشاجرِ، والتباغضِ، والجور، وقلة النصفة " (السهيلي، الفرائض وشرح آيات الوصية، 27/1). **إن الشارع** قد جعل من الميراث عنصرًا أساسا من عناصر تحقيق المنهج الإسلامي في توزيع المال، حيث يمنع تكدس الثروات، وذلك بتوزيعها على نطاق واسع، والعمل على تفتيتها على رأس كل جيل، وتحقيق شروط المنافسة العادلة بين أفرادِ المجتمع. كما يشجع على الاستهلاك، والاستثمار، والإنتاج، وهي عناصر اقتصادية ذات أهمية بالغة، راعاها المشرع عند توزيع التركة، تحقيقا للرفاه الاقتصادي.

وثالثها: الغُنْمُ بالغُرْمِ: فأصول الشريعة تفصل أنصبة الوراثة على قدر وجوب النفقة على الأقرب (شرح زاد المستقنع للشنقيطي (340/ 2)، مع ملاحظة أن العبء المالي الذي يوجب الشرع الإسلامي على الوارث تحمله والقيام به حيال الآخرين، فيثمر تفاوتاً بين الذكر والأنثى، لكنه تفاوت لا يفضي إلى أي ظلم للأنثى أو انتقاص من إنصافها، بل ربما كان العكس هو الصحيح. **وهذه القاعدة الذهبية** تبنى عليها كثير من الأحكام الشرعية، ومقتضى هذه القاعدة أن الإنسان بقدر ما يستفيد بقدر ما يلحقه من الضرر، ومن ثَمَّ فإن هذه القاعدة تقرر العدلَ في المعاملات. وَقَدْ طبِّقَتْ هذه القاعدةُ تطبيقًا محكمًا في المواريث، فمَنْ تجب عليه النفقة في حالة العجز عن الكسب، يجب له الميراث بالترتيب الذي تقتضيه آصرة القرابة، ولذلك تورث القرابة الأقرب فالأقرب، بناء على قاعدة الغنم بالغرم، تحقيقا للعدل، واحتراما للفطرة، وحفاظا على تماسك العائلة، وضمانا للتكافل والسلم الاجتماعي (الضاوي، الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم، موقع ملتقى أهل التفسير). **ففي حالة ما إذا اتفق وتساوى الوارثون في درجة القرابة**، واتفقوا وتساووا في موقع الجيل الوارث من تتابع الأجيال -مثل أولاد المتوفَّى، ذكوراً وإناثاً- يكون تفاوتُ العبءِ المالي هو السببَ في التفاوت في أنصبة الميراث، ولذلك لم يعمم القرآن الكريم هذا التفاوت بين الذكر والأنثى في عموم الوارثين، وإنَّمَا حصره في هذه الحالة بالذاتِ، **قال الله تعالى :** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:11]، **ولمْ يَقُلْ:** يوصيكم الله في عموم الوارثين، والحكمة في هذا التفاوت، في هذه الحالة بالذات، هي أن الذكر هنا مكلف بإعالة

الأنثى - هي زوجه-مع أولادهما، بينمَا الأنثى الوارثة أختُ الذكر، إعالتها مع أولادها فريضة على الذكرِ المقترن بها، فَهيَ مع هذا النقص في ميراثها بالنسبة لأخيها، الذي ورث ضعف ميراثها، أكثرُ حظًّا وامتيازاً منه في الميراث، فميراثها -مع إعفائها من الإنفاق الواجب- هو ذمة مالية خالصة ومدخرة، لجبر الاستضعاف الأنثوي، ولتأمين حياتها ضد المخاطر والتقلبات. وتلكَ حكمةٌ إلهيةٌ قد تخفى على الكثيرين. **وبهذا يكون الإسلام** قد قسم الميراث وفق موازنة دقيقة وعادلة، تتناسب والتوازن بين قوة القرابة والحاجة للمال، حيثُ نجدُ الشارع الحكيم قد أنزلَ الورثةَ منازلَ حسبَ قرابتهم من الراحل، وحسب وضعيتهم الاجتماعية، ومقدار ما عليهم من الالتزامات. وفي هذا دليلٌ واضح على عظمة التشريع الإسلامي وعدالته، ومهما حاول البشر أن يضعوا من قوانين وتشريعات فلَنْ يَصِلُوْا إلى مثل هذه الدقة والتوازن. وبهذا يتضح أن فلسفة الميراث في الإسلام لا ترتبط بالذكورة أو الأنوثة بحالٍ، وإنما تقوم على حِكَمٍ إلهية عميقة ومقاصد ربانية سامية تُحَقِّقُ العدلَ وتضبط المصالحَ.

2. شبهة والرد عليها:

إنَّ المتتبعَ لتوصياتِ بعضِ المؤتمرات العالمية المعنية بقضايَا المرأة يلحظُ دعواتٍ متكررة إلى مساواةِ المرأةِ بالرجلِ في الميراثِ، واعتبار التفاوت في بعض الحالات صورةً من صور التمييز، بزعم أن الشريعة أعطت المرأة دائمًا نِصفَ نصيبِ الرجل. وهذه الدعوى لا تقومُ على فهم علمي صحيح لأحكام الميراث في الإسلام، بل تعكس قصورًا بيّنًا في الإحاطة بعلم الفرائض ومقاصده؛ إذْ إنَّ دراسة هذا العلم تكشف أن توزيع الأنصبة لا يقوم على أساس التمييز بين الجنسين، وإنما على معايير موضوعية دقيقة. فقد **عامل الإسلام المرأة معاملة كريمة** وأنصفَها بما لا تجد له مثيلاً في القديم ولا الحديث؛ حيث حدد لها نصيبًا في الميراث سواءً قل الإرث أو كثر، حسب درجة قرابتها للميت، فالأم والزوجة والابنة، والأخوات الشقيقات والأخوات لأب وبنات الابن والجدة، لهنَّ نصيب مفروض من التركة، **قال تعالى:** ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ [النساء:7]. **وبهذا المبدأ** أعطى الإسلام منذ أربعة عشر قرناً حق النساء في الإرث كالرجال، أعطاهنَّ نصيبا مفروضا، وكفى هذا إنصافا للمرأة حين قرر مبدأ المساواة في الاستحقاق، والإسلام لم يكن جائرًا أو مجاوزًا لحدود العدالة، ولا يحابي جنسا على حساب جنس آخر حينما جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل، **كما في قوله تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ

ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النساء:11]. **فالتشريع الإسلامي أنزله رب العالمين** الذي خلق الرجل والمرأة، وهو العليم الخبير بما يصلح شأنهم من تشريعات، **قال تعالى:** ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر:15]. **فقد حفظ الإسلام حقَّ المرأة** على أساسٍ من العدلِ والإنصافِ والموازنة، فنظرَ إلى واجباتِ المرأة والتزامات الرجل، وقارن بينهما، ثم بيّن نصيب كل واحد. **وتفوق الرجل على المرأة في الميراث ليس في كل الأحوال**، ففي بعض الأحوال تساويه، وفي بعض الأحيان قد تتفوق المرأة على الرجل في الميراث، بل قد ترث الأنثى والذكر لا يرث. **والمرأة لا تحصل على نصفِ نصيبِ الرجل** إلا إذا كانا متساويين في الدرجة، والسبب الذي يتصل به كل منهما إلى الميت، فمثلاً: الابن والبنت، أو الأخ والأخت، يكونُ نصيبُ الرجل هنا ضعف نصيب المرأة، **قال تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:11]. **وقال تعالى:** ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء:176].

حالاتُ ميراث المرأة مقارنة بالرجل في نظام الإرث في التشريع الإسلامي:

إنَّ عرضَ نماذج مختارة من مسائل الميراث كما وردتْ في علمِ الفرائضِ كَفِيْلٌ بتصحيحِ كثيرٍ من التصوراتِ المسبقةِ، إذ تُظهر أن أنصبةَ المرأة في الميراث تتنوعُ وتختلفُ باختلافِ الحالات والاعتبارات الشرعية، ولا تُحصرُ في نسبة واحدة ثابتة قِيَاسًا إلى الرجلِ. ومن خلال هذه الأمثلة الإجمالية يتضح أن المرأة قد ترث بنسب متفاوتة، تبعًا لموقعها من التركة ومعايير الاستحقاق المقررة شرعًا، على النحو الآتي:

1- أن هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل، وهي:

أ- وجود البنت مع الابن، وذلك لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:11].

ب- وجودُ الأبِ مع الأمِ عند عدم وجود أولادٍ ولا زوج أو زوجة، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء:11] ففرض للأم الثلث، ويكون الباقي وهو الثلثان للأب.

ج- وجود الأخت الشقيقة أو لأب، مع الأخ الشقيق أو لأب، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً

رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء:176].

د- الزوجُ والزوجةُ، وذلكَ لقوله عزوجلّ: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء:12] فإذا مات أحد الزوجين وترك الآخر، يكونُ الميراثُ كما يلي: عندَ عدمِ الولدِ يكونُ نصيبُ الزوج النصفَ، ونصيبُ الزوجة الربع، وعند وجود الولد يكون نصيب الزوج الربعَ، ونصيب الزوجة الثمن (صلاح سلطان، امتياز المرأة على الرجل في الميراث والنفقة، 2004، ص 18-21).

2- وهناكَ حالاتٌ ترثُ المرأة فيها مثلَ الرجل تمامًا ومن ذلك:

أ- حالة ميراث الأم مع الأب مع وجود ولد ذكر؛ فالأبُ يأخذُ السدسَ، والأمُّ كذلكَ تأخذُ السدسَ، والابنُ يأخذ الباقي تعصيبًا.

ب- ميراثُ الإخوةِ لأم مع الأخوات لأم دائمًا في الميراث، يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾ [النساء:12]، فهذه الآية ظاهرة الدلالة على تساوي حظ المرأة مع الرجل، إن كانت الأخوّة من جهة الأم.

3- وهناكَ حالاتٌ ترثُ فيها المرأةُ أكثرمن الرجل، ومن أمثلة ذلك:

ففي استقراءِ مسائلِ المواريث أن المرأةَ قد ترثُ في عددٍ من الحالات أكثر من الرجل، ويتحقق ذلك في صور متعددة؛ وتدل عدالة نظام المواريث في الإسلام بمراعاةِ موقع كل وارث ودرجة قرابته وعبء مسؤوليته المالية، في توازن دقيق تُراعى فيه مقاصد الشريعة وأسس العدل ومنها:

أ- فرضُ الثلثين مفيدٌ للمرأةِ عن التعصيب للرجلِ أحيَانًا، ومثاله: إذا ماتَتِ المرأةُ عن ستينَ ألفًا، والورثة (زوج، أب، أم، بنتان)؛ وهذه المسألة تتزاحم فيها الفروضُ: الزوج الربع لوجود البنتين، والأب السدس، والأم السدس، والبنتان الثلثان؛ فتعولُ من 12 إلى15 **فنقسم رأس المال 60000على 15 فيكون السهم (4000) فيكونُ نصيبُ الزوجِ الربعَ** أي 12 ألفًا، **ونصيب الأب السدس** أي ٨ آلاف، **والباقي تعصيبًا** (ولم يبق شيء)، **ونصيب الأم السدس** أي 8 آلاف، **ونصيب البنتين الثلثين** أي 32 ألفًا لكل بنت 16 ألفًا. **وإذا افترضنا المسألة نفسها ولكن بدل البنتين ابنان، فسيكون نصيب الورثة كما يلي:**

نصيب الزوج الربع أي: 15 ألفًا، **ونصيب الأب السدس** أي 10 آلاف، **ونصيب الأم السدس** أي 10 آلاف، **ونصيب الابنين الباقي تعصيبًا** أي 25 ألفًا (لكل ابن 12500) **فيتضح من هذا المثال أن نصيب البنت:** (16) ألفًا، كان أكثر من نصيب الابن (12500).

ب- فرضُ النصفِ أفادَ الإناث عن التعصيب للرجل أحيانًا، ومثاله: إذا ماتت المرأة عن 156 ألفًا، **والورثة** (زوج، أب، أم، بنت) وهذه مسألة تزاحمت فيها الفروض أيضا وتسمى مسائل العول

فتعول من 12 إلى 13، ويكون جزء السهم بقسمة 156000 على 13 النتيجة هي 12000، تضرب في سهم كل وارث، **فيكون نصيب الزوج الربع** أي: 36ألفًا، **ونصيب الأب السدس** أي: 24 ألفًا + **الباقي تعصيبًا** (لم يبق شيء)، **ونصيب الأم السدس** أي:24 ألفًا، **والبنت النصف** أي: 72ألفًا.

وإذا افترضنا المسألة نفسها ولكن بدل البنت ابن فسيكون نصيب الابن (65 ألفًا) وهو الباقي تعصيبًا، فيكون أقل من نصيب البنت.

ج- فرض الثلث قد يكون أحظ للمرأة من التعصيب للرجل أحيانًا: ومثاله: الإرث (48) ألفًا، **والورثة:** (زوجة، أم، أختان لأم، أخوان شقيقان) **فيكون نصيب الزوجة الربع** أي: 12ألفًا، **ونصيب الأم السدس** أي 8 آلاف، **ونصيب الأختين لأم الثلث** أي 16 ألفًا، لكل أخت 8 آلاف، **ونصيب الأخوين الشقيقين الباقي تعصيبا** أي 12 ألفًا، لكل أخ ستة آلاف.

ففي هذا المثال أخذت كل واحدة من الأختين لأم (8آلاف) وهما الأبعد قرابة، على حين أخذ كل من الأخوين الشقيقين ستة آلاف.

4- الحالات التي ترث فيها المرأة، ولا يرث نظيرها من الرجال: ومثال هذه الحالات:

أ- بنت الابن و ابن الابن ومثال هذه الحالة:

إذا كانت التركة 195 ألفًا، **والورثة:** (زوج، أب، أم، بنت، بنت ابن) وهذه مسألة تتزاحم فيها الفرائض فهي من مسائل العول أصلها من 12 تعول إلى 15، ويكون جزء السهم 13000، **فيكون نصيب الزوج الربع** أي: 39ألفًا، **ونصيب الأب السدس** أي 26 ألفًا + **الباقي تعصيبًا** (ولم يبق شيء)، **ونصيب الأم السدس** أي 26 ألفًا، **ونصيب البنت النصف** أي 78 ألفًا، **ونصيب بنت الابن السدس** أي 26 ألفًا.

وإذا افترضنا المسألة نفسها، ولكن بدل بنت الابن (ابن الابن) **فسيكون نصيب الزوج الربع** أي: 45 ألفًا، **ونصيب الأب السدس** أي 30 ألفًا، **ونصيب البنت النصف** أي 90 ألفًا، **ونصيب ابن الابن الباقي تعصيبًا** (ولم يبق شيء). فهنا أخذت بنت الابن بفرض السدس 45 ألفًا، ولم يأخذ ابن الابن شيئًا.

ب- الأخت لأب والأخ لأب ومثال هذه الحالة:

إذا كانت التركة (84) ألفًا، **والورثة:** (زوجٌ، أختٌ شقيقةٌ، أختٌ لأبٍ)، وهذه المسألة من مسائل العول، تعول من 6 الى 7، فيكون **جزء السهم 12000**، **فيكونُ نصيبُ الزوجِ النصفَ** أي: 36 ألفًا، **ونصيب الأخت الشقيقة النصف** أي 36 ألفًا، **ونصيب الأخت لأب السدس** أي 12 ألفًا.

وإذا افترضنا المسألة نفسها، ولكن بدلَ الأختِ لأب أخ لأب، **فسيكون نصيب الزوج النصف**

أي: 42ألفًا، **ونصيب الأخت الشقيقة النصف** أي 42 ألفًا، **ونصيب الأخ لأب الباقي تعصيبًا** (ولم يبق شيء).

فهنا أخذت الأخت لأب بفرضها السدس أي 12 ألفًا، **ولم يأخذ نظيرها وهو الأخ لأب** شيئًا، ولا توجد له وصية واجبة؛ لأنه ليس من فرع ولدِ الميتِ.

ج- ميراثُ الجدة: فكثيرًا ما ترثُ، ولا يرثُ نظيرها من الأجداد، ومثال هذه الحالة:

(أب أم، وأم أم) فأب الأم محجوب؛ لأنه جد غير وارث، وأم الأم ترث السدس فرضًا + الباقي ردًا عليها.

وهناك عشرات الحالات التي تأخذ فيها المرأة مثل الرجل، أو أكثر منه، أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابل أربع حالات محددة ترث فيها المرأة نصف الرجل؛ لأسباب تتوافق مع الروافد الأخرى من الأحكام الشرعية التي تتكامل أجزاؤها في توازن دقيق، ولا يظلم طرف على حساب آخر؛ لأنها شريعة الله تعالى العدل الحكيم الخبير العليم.

فالمسألة إذن ليست لها علاقة بتفضيل الرجل على المرأة، كما تذهب إلى ذلك بعض الكتابات، وإنما هي مرتبطة بتصور اقتصادي، وبناءٍ اجتماعي، **يقوم على أساس الآية الكريمة:** ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:228] ، أي لهن من الحقوق بقدر ما عليهن من الواجبات، بل إن الواجب لا تكلف فيه إلا بقدر ما تستطيع **وذلك هو مقتضى قوله تعالى:** ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، **ومعنى ذلك** أن كفة الحق ترجحُ كفةَ الواجبِ في حقِّ المرأة. وهذا ما ذهبت إليه السنة النبوية الشريفة، وكرسته معاملة الرسول لأهله. **ومقتضى قوله تعالى:** ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ ليس تفضيل الذكر على الأنثى، لأن السياق القرآني هو الحديث عن الحق والواجب، وليس تفضيل جنس على آخر، ومن ثم فإننا نرى أن المسألة ينبغي أن تجد تأويلها في إطار السياق القرآني، **بحيث نفهم من قوله تعالى:** ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، زيادة التكليف، فالرجلُ مكلفٌ بتكاليف إضافية لم تكلف بها المرأة، كالجهادِ، والإنفاقِ حيثُ يجبُ على الرجل الإنفاق في جميع الحالات سواء كان ابنًا، أَمْ أبًا، أَمْ أخًا، أَمْ زوجا، أَمْ حفيدا، أَمْ ابن عمومة. في حين لا يجب على المرأة الإنفاق في جميع الحالات ولو كانت غنيةً، ومن ثم فإن نظرة المشرع لا صلة لها بتفضيل الرجل على المرأة، بقدر ما هي متصلة بتوزيع الأدوار الاجتماعية والاقتصادية بين مكوناتِ المجتمع الإنساني، والتي لا يمكنُ للحياةِ أن تستقيم بدونها، كما أنَّ أيَّ خللٍ يصيبها تكون له آثار سلبية على النفس والمجتمع، ومن هنا تتضح عدالة الإسلام، فالكل يعمل قدر طاقته، ويأخذ قدر كفايته، أي ما يؤمن له حياة كريمة.

الخاتمة وأهم النتائج:

تكشف دراسة فلسفة نظام الإرث في الإسلام عن منظومة تشريعية محكمة تجمع بين جمال الصياغة وعدالة التوزيع، وتقوم على أسس ربانية تراعي الفطرة الإنسانية وحقوق الأسرة ومقتضيات التكافل الاجتماعي. ومن خلالِ تتبُّع جذور التشريعات السابقة، ونظام الميراث الإسلامي، يتبيَّن مدى تميّز الشريعة في ضبطِ انتقال الثروة، وتحقيق التوازن بين حق المورِّث وحق الورثة، ومراعاة درجات القرابة، كما يظهر انسجام أحكام المواريث مع المقاصد الكبرى للشريعة في حفظ المال والأسرة، ودفع الظلم، وترسيخ العدل. ومن هذا المنطلق جاءت نتائج البحثِ لتكشفَ بجلاء عن وجوه الجمال التشريعي التي أودعها الله في نظام الميراث، وعن عمق العدالة التي تحققت في أحكامه مقارنة بسائر الأنظمة البشرية، **وإليكم أهم النتائج والتوصيات:**

أولا: النتائج

- أن مسائل الإرث من جملة الأحكام التي تناولها الأخذ والرد، والجزر والمد، عبر التاريخ، إذ كان تقرير قواعدها حسب ما تهواه الأنفس وما تمليه البواعث البشرية والنظرة الضيقة وحب الأنانية، حتى أشرقت الأرض بنور ربها وجاء الإسلام بشريعة محكمة بسطت لواءها على عالم الحقوق والواجبات وأعطت كل ذي حق حقه على وجه الإنصاف والعدل.
- أن من جمالياتِ نِظَامِ الإرثِ في الإسلامِ موافقتُهُ للفطرة البشرية، وموازنته بينَ حق المورِّث وحق الورثة، وبين قوة القرابة والحاجة للمال.
- إن المعايير التي بني عليها نظام الإرث في الإسلام لا علاقة لها بالذكورة والأنوثة على الإطلاق، بل فيها حِكَم إلهية بالغة ومقاصد ربانية سامية.
- إن الادعاءات الشائعة التي تزعم تمييز الشريعة الإسلامية للرجل على المرأة في الميراث، بزعم أن المرأة تُعطى دائمًا نصفَ نصيبِ الرجل، ادعاءات باطلة لا تستند إلى فهم علمي صحيح لأحكام المواريث، وتكشف عن قصور واضح في إدراك فلسفة التشريع الإسلامي ومعاييره العادلة.
- أن نظام الإرث في الإسلام هو جزء من نظام شامل وفلسفة متكاملة وُضِعَتْ من قبل العلي الخبير بشكل دقيق يكفل العدل التام بين بني البشر.

ثانيًا: التوصيات

يوصي البحث بضرورة تفعيل خطابٍ شرعيٍّ علميٍّ متوازن يبرز موقف الإسلام من المرأة، ولا سيما في قضية الميراث، من خلالِ مبادراتٍ عالميةٍ تتبناها مؤسسات موثوقة، تُعرّف بفلسفة نظام الإرث في الإسلام، وتُبيّن أسسه ومعاييره ومقاصده، وتفنّد الادعاءات المغلوطة.

يؤكد البحث أهمية تمكين القيادات النسائية المسلمة في المؤسسات الحكومية والخيرية من القيام بدورها التوعوي، عبر إعداد برامج علمية ومطبوعات ومنشورات تؤصّل الرؤية الشرعية لحقوق المرأة، وتعالج الشبهات المثارة حولَ الميراثِ وسائرِ القضايَا ذاتِ الصلة.

يوصي الباحثُ بتعزيزِ دورِ مؤسساتِ المجتمع ووسائل الإعلام، بالتكاملِ مع النخبِ العلميةِ والدعويةِ والإعلامية، في نشر الوعي الشرعي بالحقوق المالية للمرأة، ولا سيما حقها في الميراث، من خلال برامج دعوية وتثقيفية وندوات علمية يشارك فيها المختصون، مع العمل على توضيح آليات حماية هذه الحقوق، وبلورة موقف مؤسسي واعٍ تجاه الأطروحات والمؤتمرات الدولية التي تتعارض مع مقاصد الشريعة وتمسّ الهوية القيمية للأمة.

References

Al-Quran Al-Karim and Kutub Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Al-Sharifah.

al-Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī al-Gharnāṭī (d. 790 AH). al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah. 1st ed., ed. Abū ʿUbaydah Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān (Dār Ibn ʿAffān, 1417 AH / 1997 CE).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar al-Qurashī al-Baṣrī thumma al-Dimashqī (d. 774 AH). Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm. 2nd ed., ed. Sāmī b. Muḥammad Salāmah (Dār Ṭayyibah li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1420 AH / 1999 CE).

Brū, Tawfīq. Tārīkh al-ʿArab al-Qadīm. 2nd ed. (Dār al-Fikr, 1422 AH / 2001 CE).

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (d. 864 AH) and al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr (d. 911 AH). Tafsīr al-Jalālayn. 1st ed. (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth).

ʿAlī, Jawād (d. 1408 AH). al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʿArab Qabl al-Islām. 4th ed. (Dār al-Sāqī, 1422 AH / 2001 CE).

al-Baghawī, al-Ḥusayn b. Masʿūd b. Muḥammad al-Farrāʾ al-Shāfiʿī (d. 510 AH). Maʿālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. 1st ed., ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH).

Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd Abū ʿAbd Allāh al-Qazwīnī. Sunan Ibn Mājah, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah).

Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ashʿath al-Azdī al-Sijistānī (d. 275 AH). Sunan Abī Dāwūd, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Bayrūt: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah).

al-Ṣaʿīdī, ʿAbd al-Mutaʿāl. al-Mīrāth fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah wa-l-Sharāʾiʿ al-Samāwiyyah wa-l-Waḍʿiyyah. 2nd ed. (al-Qāhirah: al-Maṭbaʿah al-Maḥmūdiyyah, 1353 AH / 1934 CE).

Sulṭān, Ṣalāḥ. Imtiyāz al-Marʾah ʿalā al-Rajul fī al-Mīrāth wa-l-Nafaqah. 1st ed. (United States of America: Dār Sulṭān li-l-Nashr, 2004).

Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib al-Andalusī al-Muḥāribī (d. 542 AH). al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīz. 1st ed. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH).

al-Suhaylī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad (d. 581 AH). al-Farāʾiḍ wa-Sharḥ Āyāt al-Waṣiyyah, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā (Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Fayṣaliyyah, 2nd ed., 1405 AH).

al-ʿAjūz, Aḥmad Muḥyī al-Dīn. al-Mīrāth al-ʿĀdil fī al-Islām bayna al-Mawārīth al-Qadīmah wa-l-Ḥadīthah wa-Muqāranatuhā bi-l-Sharāʾiʿ al-Ukhra. 1st ed. (Bayrūt: Maktabat al-Maʿārif, 1406 AH / 1986 CE).

al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Naysābūrī al-Shāfiʿī (d. 468 AH). al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz. 1st ed., ed. Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī (Bayrūt: Dār al-Qalam, 1415 AH).

Quṭb, Sayyid. Fī Ẓilāl al-Qurʾān. 17th ed. (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1412 AH).

al-Ḥayālī, Qays ʿAbd al-Wahhāb. Mīrāth al-Marʾah fī al-Sharīʿah wa-l-Qawānīn al-Muqāranah. 1st ed. (ʿAmmān: Dār al-Ḥāmid, 2008).

Ibn Sallām, Muḥammad. Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shuʿarāʾ, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir (Jeddah: Dār al-Madanī).

Le Bon, Gustave. Ḥaḍārat al-ʿArab, trans. ʿĀdil Zuʿaytir (Miṣr: Muʾassasat Hindāwī li-l-Taʿlīm wa-l-Thaqāfah, n.d.).

Haniyyah, Māzin Ismāʿīl. "al-Iʿjāz al-Tashrīʿī fī al-Mawārīth." Majallat al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah (Silsilat al-Dirāsāt al-Sharʿiyyah), vol. 13, no. 2 (June 2005): 497–516.

Mujāhid b. Jabr al-Makkī al-Qurashī al-Makhzūmī (d. 104 AH). Tafsīr Mujāhid. 1st ed., ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Abū al-Nīl (Miṣr: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1410 AH / 1989 CE).

Ibn Ḥabīb, Muḥammad b. Ḥabīb al-Hāshimī Abū Jaʿfar al-Baghdādī (d. 245 AH). al-Muḥabbar, ed. Ilse Lichtenstädter (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah).

al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr Shams al-Dīn al-Anṣārī al-Khazrajī (d. 671 AH). al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān. 2nd ed., ed. Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfīsh (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 AH / 1964 CE).

al-Shāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs al-Qurashī al-Makkī (d. 204 AH). al-Umm (Bayrūt: Dār al-Maʿrifah, 1410 AH / 1990 CE).

al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh al-Juʿfī. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. 1st ed., ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir (Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH).

al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah (al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1427 AH).

al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr Abū Jaʿfar (d. 310 AH). Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Muʾassasat al-Risālah, 1st ed., 1420 AH / 2000 CE).

Ibn al-ʿArabī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh Abū Bakr al-Maʿāfirī al-Ishbīlī al-Mālikī (d. 543 AH). Aḥkām al-Qurʾān. 3rd ed., ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1424 AH / 2003 CE).

al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī al-Yamanī (d. 1250 AH). Nayl al-Awṭār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār Sharḥ Muntaqā al-Akhbār. 1st ed., ed. ʿIṣām al-Dīn al-Ṣabābaṭī (Miṣr: Dār al-Ḥadīth, 1413 AH / 1993 CE).

Lajnah min ʿUlamāʾ wa-Fuqahāʾ al-Khilāfah al-ʿUthmāniyyah. Majallat al-Aḥkām al-ʿAdliyyah, ed. Najīb Hawāwīnī (Karachi: Kārkhānah Tijārāt Kutub).

al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar Fakhr al-Dīn (d. 606 AH). Mafātīḥ al-Ghayb. 3rd ed. (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH).

Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf (d. 745 AH). al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1420 AH).

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn (d. 1420 AH). Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr wa-Ziyādatuh (al-Maktab al-Islāmī).

Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī (d. 261 AH). Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī).

al-Sibāʿī, Muṣṭafā. al-Marʾah bayna al-Fiqh wa-l-Qānūn. 4th ed. (Dār al-Salām li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr, 1431 AH / 2010 CE).

al-Shinqīṭī, Muḥammad b. Muḥammad al-Mukhtār. Sharḥ Zād al-Mustaqniʿ (audio lectures transcribed by al-Shabakah al-Islāmiyyah), http://www.islamweb.net

al-Ḍāwī, Aḥmad Bazway. al-Iʿjāz al-Tashrīʿī fī al-Qurʾān al-Karīm: al-Mawārīth wa-Ṣilatuhā bi-l-Iqtiṣād. Multaqā Ahl al-Tafsīr.

https://mtafsir.net/threads

3. انعكاس الرؤية القرآنية للعالم على النظام السياسي الإسلامي

Reflection of the Qur'anic Worldview on the Islamic Political System

Author

Fouad Al-Banna

Institution: Taiz University, Yemen, fouadalbana@gmail.com, ***ORCID: 0009-0006-4959-8893***

Progress Received: *25 November;* ***Revised:*** *30 November;* ***Accepted:*** *20 December 2026;* ***Published:*** *20 January 2026.*

Abstract:

system. It demonstrates that the Qur'an presents a comprehensive vision of divine guidance that elevates human life across time and place, offering a holistic framework that leads to happiness, uprightness, and harmony with human nature. The research shows that the principles of Qur'anic guidance extend to all dimensions of human existence, including the political domain, where the Qur'an serves as a moral and legal foundation for justice, freedom, consultation (shūrā), and the preservation of the community's welfare. The study analyzes the Qur'anic concept of guidance as an integrated system directing humanity towards the constructive cultivation of the earth in accordance with the objectives (maqāṣid) of the Sharī'ah. It highlights a political model built upon divine legitimacy, ethical responsibility, and the centrality of the human being as God's vicegerent on earth. The political system inspired by the Qur'an is shown to rest upon essential principles such as dignity, justice, peaceful transfer of power, consultation, accountability of rulers, and the pursuit of the public good .Furthermore, the research clarifies that the Qur'anic worldview forms an organic relationship with political organization; the Qur'an provides a vision of the universe, the human being, and life that directly shapes the functions and structure of the state. Instead of offering a rigid state model, the Qur'an lays down universal, flexible principles that can be applied across eras, making the Islamic political system a civilizational and purpose-based system capable of adaptation and confronting contemporary challenges. The study concludes that grounding political thought in the Qur'an rebuilds the political consciousness of the Muslim community on divine foundations and enables it to overcome modern crises by returning to foundational principles that combine stability with adaptability, spirituality with law, and values with practice. It affirms that the Qur'an provides an integrated civilizational vision that can render the Islamic political order more just, effective, and stable when its objectives are implemented with sound understanding and contextual awareness.

Keywords: Qur'anic Worldview, Islamic Political System, Maqasid al-Shariah, Shura, Political Justice, Qur'anic Governance, Vicegerency (Khilafah).

الملخص:

يتناول البحث تحليل الرؤية القرآنية للعالم وانعكاسها على بناءِ النظام السياسي الإسلامي، من خلالِ بيانِ أن القرآن الكريم يقدم تصوراً شاملاً للهداية الربانية التي ترتقي بالإنسان في الزمان والمكان، وتمنحه منهجاً للحياةِ يقومُ علَى السعادةِ والفطرةِ والاستقامةِ. يبرز البحث أن أصول الهداية القرآنية تمتد إلى جميع جوانب الوجود الإنساني، بما فيها المجالُ السياسي، حيثُ يشكِّل القرآنُ مرجعيةً قِيَميةً وتشريعية تؤسس للعدل والحرية والشورى وحفظ مصالح الأمة. ويناقش البحث مفهوم الهداية القرآنية بوصفها منظومة متكاملة ترشد الإنسان نحو إعمار الأرض وفق مقاصد الشريعة، وتقدّم نموذجاً سياسياً قائماً على المشروعية الإلهية، والمسؤولية الأخلاقية، ومركزية الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض. كما يوضح أن النظام السياسي المستمد من القرآن يقوم على مبادئ ثابتة وهي: احترام كرامة الإنسان، إقامة العدل، التداول السلمي للسلطة، الشورى، مراقبة الحاكم، وتحقيق الصالح العام. ويبرز الباحث كيف ترتبط الهداية القرآنية بالنظام السياسي ارتباطاً عضوياً؛ فالرؤية القرآنية للعالم تقدّم تصوّراً عن الكون والإنسان والحياة، وتنعكس عملياً على بنية الدولة ووظائفها وآليات الحكم فيها. والقرآن الكريم يؤصِّلُ لقواعدَ كليةٍ مرنةٍ قابلةٍ للتطبيق في مختلف الأزمنة، ما يجعل النظام السياسي الإسلامي نظاماً مقاصدياً حضارياً يستوعب التطور ويواجه التحديات. ويخلص البحث إلى أن استلهام النظام السياسي من القرآن يعيدُ بناء الوعي السياسي للأمة على أسس ربانية، ويمنحها القدرة على تجاوز الأزمات المعاصرة، من خلال العودة إلى المبادئ الكبرى التي أرساها الوحي، والتي تجمع بينَ الثباتِ والقابليةِ للتجديدِ، وبينَ الروح والقانون، وبين القيم والممارسة برؤية حضارية متكاملة تُسهم في جعل النظام السياسي الإسلامي أكثر عدلاً وفاعلية واستقراراً، عندما يتم تنزيل مقاصده وَفق فهم صحيح وسياق واقعي منضبط.

الكلمات المفتاحية: الرؤية القرآنية للعالم، النظام السياسي الإسلامي، مقاصد الشريعة، الشورى، العدل السياسي، الحوكمة القرآنية، الاستخلاف.

المقدمة:

الحمد لله ولي الصالحين وجاعل العاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، أما بعد: فإن القرآن الكريم هو هدية ربّ السماء لأهل الأرض، وهداية الرحمن لعباده الآدميين، وقد أودعَ اللهُ فيه كافة أصول الهداية الثابتة، تلكَ الهداية التي تمتد في آفاق الزمان وتتمدد في أبعاد المكان، فتنطلق بالبشر من حيث تقف بهم ظروفهم إلى حيث يمكنهم البلوغ متأهلين للعودة إلى فردوس السماء، بعد برهنتهم على الأهلية للرجوع المظفّر، وذلك بفَرْدَسة الأرض وفق منهج الهداية الرباني الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة من أصول السعادة إلا أحصاها، فقد أثبتت الشريعة أن أصولها جامعة لكل الخيرات وعابرة لكل المجالات وممتدة عبر سائر الأزمان. ومن المعلوم أن المسلمين حينما استمسكوا بهذا القرآن تدبراً وتنزيلاً، عملاً ودعوةً، فإنهم قد عَرَجوا في سماوات النهوض الحضاري كما لم يحدث للبشر في تأريخهم الطويل من قبل، حتى صاروا خير أمة أخرجت للناس، لكنهم حين هجروا القرآن بمستوياته العديدة وعلى رأسها هجران التدبر؛ وقَعوا من عليائهم على رؤوسهم، فتنكبوا الصراط ومشوا مُكِبّين على وجوههم، وَمَا زالُوا ينحطّون حتى وصلوا إلى ما هم عليه اليوم من تخلف حضاريٍ مفجع بعد أن كانوا مفخرة البشر، وما زال التراجع الحضاري بالمسلمين حتى انتقل الانحراف من دائرة الممارسة والتطبيق إلى دائرة النظر والتفكير. ولأن أول عروة من عرى الإسلام تعرضت للنقض في عالمي النظر والممارسة كانَتْ متصلة بالجانب السياسي وهي الحُكم، فقد كانت المشكلة أظهر في النظام السياسي الذي تم إبعاده تماما عن توجيهات القرآن، وهذا ما ستتمحور فكرة البحث حوله بمشيئة الله. إذن موضوع هذا البحث هو "انعكاس رؤية القرآن للعالم على النظام السياسي الإسلامي"، وتتضح مركزية النظام السياسي في الرؤية القرآنية للعالم من خلال التأمل في أصل الاجتماع الإنساني ذاته؛ فقد تناول العلماء في الإجابة على سؤال: هل بدأت الحياة في الأرض فردية أو اجتماعية؟ ويبدو أن الرؤية القرآنية أقرب إلى القول بالبداية الاجتماعية، فقد أخبرنا القرآن أن الله تعالى خلق آدم أولاً ثم خلق حواء من ضلعه، وحذّرهما من العصيان والتعرض للعقاب، وبالفعل فإنهما حينما أكلا من الشجرة المحرمة قد تعرضا للإهباط من الجنة وللابتلاء الدنيوي المليء بالسعي الكادح، والزاخر بالأعداء وعلى رأسهم إبليس الذي هبط معهما ليقوم بدور الوسوسة والتزيين في الإضلال، قال تعالى: ﴿قَالَ مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه: 123] ، بصيغة المثنى: ﴿اهْبِطَا﴾ وهما آدم وحواء، وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 36]، وهكذا فإن

القرآن يستخدم صيغة الجمع: ﴿اهْبِطُوا﴾ أي آدم وحواء ومعهم إبليس الذي لا ينفكّ عن التأثير في حياتهما الاجتماعية، مما يؤكد أن المجتمع في هذه الأرض أسبق من الفرد وأن الحياة الاجتماعية أخطر من الحياة الفردية. والهدى في الآية السابقة هو منهج إعمار الأرض وفق توجيهات السماء، والقيام بأعباء الخلافة وفق تعاليم المستخلِف، ويشمل هذا المنهج أصول كافة النظم الاجتماعية وعلى رأسها النظام السياسي الذي يعد أخطر هذه النظم؛ لأنه القاعدة التي تقوم عليها كافة النظم وبصلاحه تصلح النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وبفساده تكون هذه النظم عرضة للفساد والزوال، فالنظام السياسي أحد أخطر النظم الاجتماعية وأشدها أثرًا في توجيه حياة الجماعات وتنظيم شؤونها، ومن هنا تأتي أهمية التأصيل للوصول إلى تصورٍ جامعٍ للنظام السياسي الإسلامي في ضوء الرؤية القرآنية للعالم، وستتم دراسته من خلال الخطوات الآتية:

أولاً: مشكلة البحث:

تكمنُ مشكلةُ البحث في إنكار كثيرين وجود نظام سياسي إسلامي في زمن الجحود والإحباط، بحجة أن القرآن كتاب هداية روحاني ينظم العلاقة بين الناس وبين الله ولا شأن له بتنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ولا سيما ما يتصل بتنظيم علائق الحاكم بالمحكوم الذي يمثل جوهر النظام السياسي، وهو النظام الذي يتسم بكثرة المتغيرات عبرَ آفاقِ المكان وسرعتها عبر أبعاد الزمان، فهل يوجد نظام سياسي يتكئ على الرؤية القرآنية للعالم وفق المنهج العلمي الذي تنطلق منه النظم الاجتماعية الحديثة؟

ثانياً: أهدافُ البحثِ:

يهدف البحث إلى تحقيق ما يلي:

1 – معرفةُ مكوناتِ النظامِ السياسيْ في ظل رؤية القرآن للعالم.

2 – التعرف على البيئة التي يعمل النظام السياسي في إطارها، سواء كانت داخلية أو خارجية، وسواء كانت موالية أو معادية.

3 – تتبُّع العلاقةِ القائمة بين النظام السياسي وسائر النظم الأخرى؛ لمعرفة كيفية تفاعلها مع بعضها.

4 – التعرف على مُحرِّكات النظام السياسي التي تحقق التكامل والانسياب بين مكوناته المختلفة وتضمن له الفاعلية وتحقيق الأهداف المنوطة به على أكمل وجه.

5 – إدراكُ الانبثاقاتِ التي تخرجُ من رحمِ أصوله وكلياتِه بما يضمنُ له الديمومةَ والتطورَ وما يمنحه القدرة على مسايرة المتغيرات وقيادة الحياة، دونَ الخروج عن سكّة الأصول أو التغرّب عن الهُويّة الإسلامية ذات الصبغة الإلهية الحنيفية.

ثالثاً: أهمية البحث:

للبحثِ أهميةٌ كبيرة وتهم أعدادًا هائلةً من المسلمين في واقعنا المعاصر، ويمكنُ إبرازُ هذه الأهمية في النقاط الآتية:

1 – مساهمتُه في إثباتِ مقولة "إن القرآن منهج شامل لسائر زوايا الحياة وإنه صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ"، وهو الأمر الذي يؤمن به عامةُ المسلمينَ إيْمَاناً غَيبياً ولكنْ بشكلٍ عاطفيٍ لا يقومُ على البراهينِ القاطعةِ التي توصلُ الناس إلى مرافئِ اليقينِ.

2 – إقامتُهُ للبرهانِ الواضح على وجود مقوّمات نظامٍ سياسي إسلامي في الرؤية القرآنية للعالم، وذلك وَفق المنهج النظمي الذي تستخدمه أحدثُ علوم الاجتماع.

3 – قُدرتُه على توفيرِ خارطةٍ معرفيةٍ لمعادلاتِ الثوابتِ والمتغيراتِ، وهي الخصيصةُ التي تضمنُ للإسلام الانطلاق من الأصولِ لمعالجةِ إشكالات وتحديات العصر، ولا سِيَمَا في النظام السياسي الذي هو أكثر النظم سرعةً في سكّة المتغيرات.

4 – مساهمته في رفدِ الجهودِ التي يقومُ بها مفكرو الأمةِ لتفكيكِ منظومةِ الاستبدادِ الجاثمة على صدر الأمة، وفي توفير البديل القرآني القابل للتطبيق في هذا العصر، بَعيدًا عن المثالياتِ المستعصية على التطبيق وعن الشعارات الانفعالية والأماني العاطفية.

رَابِعاً: منهجُ البحثِ:

سيستخدمُ الباحثُ المنهجَ التحليليَّ الوصفيَّ في معالجةِ قضايَا وموضوعات هذا البحث، وسيستفيدُ من خطواتِ المنهج المنظومي الذي يستخدمُ في معالجة القضايا المتصلة بالنظم الاجتماعية، ولأن الأمر مرتبط باستخلاص الرؤية القرآنية فإن الباحث بجانب الاستفادة من المصادر والمراجع المتاحة سيعمد إلى ممارسة قدر من تدبر النصوص القرآنية وفق إمكاناته العقلية، التي يرجو أن تكون كافية لتأتي بجديد في هذا المضمار الذي يعتمد أغلب باحثيه على

ترديدِ مقولاتِ الفكرِ السلطانِي الموروثْ أو الفكرِ الغربي المستورد، بدونِ وعيٍ بالمنهج القرآني أو مراعاة للخصوصيات الاجتماعية للعالم الإسلامي المعاصر.

خامساً: هيكل البحث:

المقدمة: (إشكالية البحث، أهدافُ البحثِ، أهميةُ البحث، منهج البحث، هيكلة البحث)

أولاً: مفهوم النظام السياسي الإسلامي.

ثانياً: مُكوّنات النظام السياسي الإسلامي.

ثالثاً: البيئة التي يعمل في إطارها النظام السياسي.

رابعاً: العلاقة بين النظام السياسي وبينَ مُكوّناتِ البيئةِ الداخليةِ والخارجيةِ.

خامساً: مُحرّكاتُ النظامِ السياسي.

سادساً: امتلاك النظام السياسي لإمكانات الانبثاق والتطور.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

أولا: مفهومُ النظامِ السياسِي الإسلامي:

يأتيْ مصطلحُ النظامِ في المعاجمِ اللغويةِ بمعنى الخيطِ الذي يُنظِّمُ به اللؤلؤَ وغيره، والانتظامُ هو الاتساقُ والترتيب، وانتظم الشيء أي تألَّف واتَّسق، ويقال: انتظم أمرُه أي استقام، ويقال نظامُ الأمر أي قوامُه وعمادُه (الرازي، مختار الصحاح،2007، ص571؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 2/ 970)، وفي الجانب الاصطلاحي تتسق تعريفاتُ العلماءِ مع التعريفِ اللُّغوي إلى حدٍ كبير، فيُعرف التنظيم بأنه " ترتيبُ الأعمالِ والنَّشَاطاتِ بقصدِ تحقيقِ أهدافِ الجماعةِ، أَيْ هُو إطارٌ يعملُ بداخلِهِ مجموعةٌ من النَّاسِ لخدمة أنفسِهِمْ من خِلَالِ علاقاتٍ وتفاعلاتٍ تحتَ إمرة (سلطة) مُرتضاةٌ تُوجِّه المجموعة وتحكم مسارها حَتَّى لا تَتَفرقَ بها السُّبُل فلا تستطيعُ تحقيقَ مقاصدها وأهدافها" (الهادي عبد الصمد، الإدارة والتنظيم في الدولة الإسلامية، 1996، ص121)، ويُعرّف النظام بأنه: "مجموعة القواعد والأحكام التي تحكم تصرفاً معيناً أو مؤسسة ما أو تنظيم حياة المجتمعات أو جانباً منها على نسق معين وبصورة شمولية" (الصلاحات، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، 2006، ص230–231)، وبعد أنْ استعرضَ نعمان السامرائي التعريفات اللغوية لمصطلح النظام، قال: " يتضح أن أصلَ النَّظْم الجَمْع، لكنه يختلفُ عن الضَّمِّ، فهو بدون ترتيب، وعن الخلطِ أيْضاً فهو جمع غير المتجانس، فالنظمُ يتميزُ بالترتيب والاستقلالية لكلِّ جزءٍ. ويُستعملُ النظام لتشريع معين، سواء كانَ إلهيًا أم وضعيًا، فللزكاةِ نظامٌ، وللإرث نظامٌ، وللمرور نظامٌ، وهكذا" (السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، 2001، ص9). وذهب الدكتور صبحي الصالح إلى أن النُّظُم الإسلاميةَ: "مجموعة من القوانين سنّها الشارع في بعض المجتمعات للتنظيم" (صبحي الصالح، النظم الإسلامية، 1976، ص55). فالنِّظَامُ قَائِمٌ على الترتيبِ والاتساقِ والاستقامة وهو ضد الفوضى والاضطراب، وهو إطارٌ منظمٌ تُرتَّبُ فيه الأعمالُ والعلاقات تَحْتَ سُلْطَةٍ مقبولةٍ لِتَحْقِيقِ أهْدافِ الجماعة، ومنع التفرق وضياع المقاصد، وَفقَ نسق محدد. ويؤكدُ العلماءُ أن جوهرَ النظام هو الجمع المقترن بالترتيب، ويُطلقُ على التشريعاتِ المختلفةِ، كمنظومة تشريعية وقانونية تهدف إلى تنظيم حياة المجتمع وضبط شؤونه، وَفق مقاصد الشريعة.

أما السياسةُ فقد عرّفها ابن منظور (ابن منظور، لسان العرب، 1990، 108/6) من خلال جذرها اللغوي، فذهب إلى أن سَاسَ الأمر سياسةً: بمعنى قامَ به، والسَّوْسُ: هو الطبعُ والخُلُق، فيقالُ: الفصاحةُ من سَوسِهِ، والكرم من سَوسه، أي: من طبعه، وسائس الدواب: من يقوم على أمْرِها. وذهب ابن عقيل الحنبلي إلى القول بأن " السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقربَ إلى

الصلاحِ، وأبعدَ عن الفسادِ، وإن لمْ يضعهُ الرسولُ - صلى الله عليه وسلم- ولا نزلَ به وحي " (ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، 1961، ص13)؛ بمعنى أنَّ السياسةَ ليست ما جاء به الشرعُ، ولكن هي ما اخترعه العقلُ البشريُّ ولم يتعارض مع الشرع، وذلك في سياق جلبِ المصالحِ للجماعة ودرء المفاسد عنها. وركَّز الغزاليْ علَى البُعدِ المقاصدي كَابنِ عقيلٍ في تعريف السياسة فقال: " والسياسة هي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها" (الغزالي، إحياء علوم الدين، 27/1)، ورَغْمَ اختلافِ الألفاظِ في تعريفاتِ كثيرٍ من المعاجمِ والمراجعِ للسياسةِ وانطلاقها من زوايا متعددة، إلا أنها جَمِيْعاً تُبرزُ المعنى الذي يستهدف تنظيم الحياة، بحيثُ يقومُ الجميعُ بواجباتِهم دونَ تقصير وتصل إليهم حقوقهم غير منقوصة وبطريقة انسيابية وسلسة. (للمزيد من التعريفات للسياسة، ينظر: زيتون، المعجم السياسي، 2010، ص215–216؛ عتريس، الموسوعةُ في المصطلحات السياسية، 2014، ص367؛ الدومة، المدخل إلى العلوم السياسية، 2006، ص4–6). ومِنْ زاويتِهِ المغايرة وخبرته المختلفة عرّف المفكر الفرنسي غوستاف لوبون السياسة، فقال: " هي التوفيق بين السير والحركة وبين مقتضيات الوقت معقولة كانت أم غير معقولة" (لوبون، روح السياسة، 2015، ص8)، غير أن بُعدَ السلاسة والانسيابية واضح فيه، وهذا هو لُبُّ النظام. ومن يقرأ كتب السياسة الإسلامية المتقدمة، كـ (سياسة المالك في تدبير الممالك) لابن أبي الربيع، و(الأحكام السلطانية) لأبيْ الحسن الماوردي، و(الأحكام السلطانية) لأبي يَعْلى الفَرّاء، و(غياث الأمم في التياث الظُّلَم) لإمامِ الحرمينِ الجويني، و(السِّيَاسَة الشرعية في إصلاحِ الراعيْ والرعية) لشيخِ الإسلامِ ابن تيمية؛ سيجدُ بكل وضوحٍ أنَّ السياسةَ في المفهومِ الإسلامي تَعْنِيْ الإدارةَ الحكيمة التي تُدبِّر شؤونَ النَّاسَ، باستجلابِ المصالحِ والمنافعِ ودرءِ المفاسدِ والمضارِّ، بأحسنَ ما يمكن من طرائق وأكفأ ما يتوفّر من وسائل، ومن خلالِ هذه التعريفات للنظام والسياسة والتركيب بينها، يتضحُ معنى النظام السياسي بجلاءٍ، وقد قام المفكر السوري ذو الجنسية الفرنسية برهان غليون باستعراض مفهوم النظام السياسي باستفاضة، وخلَص إلى أنه: "مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، سلطة الحكم أي أسلوب استثمار الموارد المادية والمعنوية التي ينطوي عليها حقل سياسي معين، وذلك سواء عندما تتوجه هذه الممارسة نحو الأفراد لتحدد حقوقهم وواجباتهم أو عندمَا تَسْعَى إلى ضبط علاقات الأفراد والأطراف الاجتماعية في ما بينها أو عندما تتعلقُ بالإدارة الموجهة نحو الموارد الطبيعية وغير الطبيعية (غليون والعوا، النظام السياسي في الإسلام، 2004، ص24).

فيتبيّن من خِلالِ استعراضِ المدلولين اللُّغوي والاصطلاحي لمفهومي النظام والسياسة، وما قدَّمه العلماء والباحثون قَدِيْمًا وحديثًا من تعريفاتٍ وتحليلاتٍ، أنَّ النِّظَامَ السِّياسيَّ في جوهره ليس مجردَ تجمعٍ اعتباطي للأحكام أو القواعد، بَلْ هو بناءٌ منظَّم يقوم على الاتساقِ والترتيبِ، وتكاملِ الأجزاء، واستقلالية الوظائف، بما يحقق مقاصد الجماعة ويمنع تفرّقها واضطراب شؤونها. كما يظهرُ أنَّ السياسةَ في المفهومِ الإسلامي لا تنفصل عن غاية الإصلاح وتحقيق الصلاح العام، بل تتمثلُ في الإدارة الحكيمة لشؤون الناس، القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد، سواء استندت إلى نصٍّ شرعيٍّ مباشر أو إلى اجتهادٍ عقليٍّ منضبط لا يتعارض مع أصول الشريعة ومقاصدها. ومن خلال التركيب بين مفهومي النظام والسياسة، يتضح أن النظام السياسي الإسلامي هو منظومة من القواعد والمبادئ والأهداف التي تنظّم ممارسة السلطة العامة في المجتمع، وتضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتوجّه استثمار الموارد المادية والمعنوية بما يحقق العدل، ويصون الحقوق، ويضمنُ القيامَ بالواجباتِ في إطارٍ من السلاسةِ والانضباطِ. ويتميَّزُ هذا النظام بارتكازه على مرجعيةٍ قيميةٍ ومقاصدية مستمدة من الوحي، مع فسحِ المجالِ للاجتهاد العقلي في الوسائل والآليات، بِمَا يجعلُهُ نِظَامًا قابلاً للتكيُّف مع اختلافِ الأزمنةِ والأمكنةِ دونَ الإخلال بثوابته وأصوله. وعلى هذا الأساس، يغدو النظام السياسي الإسلامي إطارًا حضاريًا متكاملًا، يُعبّر عن الرؤية القرآنية للعالم، ويجسّدها في واقع الحكم والإدارة.

ثانياً: مُكوّنات النظام السياسي الإسلامي

يتكونُ النظامُ السِّيَاسِيْ الإسلامي من أربعةِ مكوناتٍ أساسية تتضافر جميعها لتؤدي وظيفتها بصورة منسجمة مع بعضها، وَسَنَمُر على كُلِّ مكونٍ من هذه المكونات باختصار نرجو ألا يكون مُخِلاً، نظراً للطبيعة المحدودة لهذا البحث، في القيمِ والمبَادِئ والأشخاص، والأشياء، والروابط، والخطط، على النحو الآتي:

1. القيم والمبادئ:

نعني بالقيم والمبادئ مجموعة الأحكام والتوجيهات القطعية الواضحة التي وردت في القرآن الكريم، ملزمةً الحاكم والمحكوم باتباعها والعمل بمقتضاها إنْ كانوا بحقٍّ مؤمنينَ باللهِ واليوم الآخر. ومن استقراء نصوص القرآن الكريم بدا لنا بأن هناك خمس قيم ومبادئ أساسية هي:

– التوحيدُ:

التوحيد في الرؤية القرآنية هو القيمةُ الأساسيةُ التي تتفرعُ عنها سائرُ القيمِ الكلية التي تحكم النظام السياسي وسائر النظم الاجتماعية الأخرى. إنَّ توحيدَ اللهِ يتضمنُ الإقرارَ بأنَّ اللهَ خالق هذا الكون وحده، لا شريك له، وبأنه المتصرفُ الحصري في كائناته: إحياءً وإماتة، مَنْحاً ومَنعاً، وهذا ما يسميه علماء الكلام بتوحيد الربوبية، وينبني عليه توحيدُ الألوهية والحاكمية، فما دامَ هو الخالق الرازق والمحيي المميت وحده فإنه المستحق بدون شريك للعبودية والطاعة المطلقة، وهو ما ذكره الله في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54]، والأمر بمعناه الشمولي يَسْتَغْرِقُ كُلَّ أمر قضى به الله لجلب مصالح العباد وكل نهي دعا للانتهاء عنه مما فيه درء مفسدة عنهم في الحال والمآل، ولا شك بأن الجانبَ السياسي يقع في القلب من محراب العبودية التي يتعبد المؤمن ربه بطاعته في إتيان أوامره والبعد عن نواهيه والخوف من زواجره. وهذه هي الحاكميةُ المطلقةُ للهِ وتختصُّ بالثوابتِ التي لا تتغيرُ بتغيرِ الزمانِ والمكانِ والناس، بينما يختص العقل البشري بتنظيم الحاكمية النسبية التي تنداح في مساحة المتغيرات، كما سيأتي. وقَدْ وردتْ آيات كثيرة في مضمار العبودية للهِ في محرابِ الحاكميةِ، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فلا يُعْقَلُ أنَّ اللهَ يريد ممن خلقهم أن يعبدوه في محاريب الشعائر ويعصوه في محاريب السياسة والاقتصاد والاجتماع؟ فالسياسةُ من حياة الإنسان التي طالب الله عباده بأن يجعلوها خالصة له في التشريع والتوجيه وفي القصد والنية، كقوله تعالى لحبيبه محمد- صلى الله عليه وسلم-: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: 162، 163]، وما دونه من الناسِ من بابٍ أولَى؟!

ولقد أمر القرآن بإقامة الوجه لِلَّهِ ودعَا للتسبيح بحمده وتنزيهه من كلِّ نقصٍ في آياتٍ عديدة، فهل ينقص التشريع الإسلامي حتى يتم الاستيراد من ثقافات وضعية خارج المنظومة الإيمانية؟ وتحدَّثَ عن السجودِ الكوني للهِ والذي تنخرطُ فيه سائر الموجوداتِ من الملائكةِ حتَّى أصغرَ الذَّرَّات والذي يَتَجَسَّدُ في السير وفق مشيئة الله وقوانينه، فهلْ يشذُّ الإنسان عن هذا السجود الذي يتمدد في سائرِ مجالاتِ الحياةِ، ومنها المجالُ السياسي الذي يتم السجود فيه من خِلالِ تعظيمِ اللهِ وتنزيهه عن كل نقص وتجسيد العبادة له في طاعته بما أمر وما نهى. ويُفَلْسِفُ روجيه جارودي قضيةَ التوحيدِ في الإسلامِ، فيقول: "إن الله هو أكبر من أكبر الملوك، وله وحده يتوجه الاحترام المطلق والإجلال. هنا يتأسسُ مبدأُ الحق الذي يجيز التصرفَ لكل إنسان في مقاومة كل

ظلم، ومعارضة كل سلطة، وهو حق غير مستلَب، بالإضافة إلى ذلك إنه الأساس الإلهي للتساوي بين جميع الناس بغَضِّ النظرِ عنْ الطبقاتِ الاجتماعيةِ وَالسُّلْطةِ والثَّرْوَةِ وَالدَّم" (جارودي، الإسلام دين المستقبل، ص31)، ويُضِيْفُ بقوله: " فالتَّوحِيْدُ في جوهرِهِ يَدْحَضُ الجبريةَ. بَلْ هُوَ الركيزةُ المتينةُ للمسؤوليةِ والحريةُ لدَى الإنسان. والإسلام هو الاستسلام والخضوع لإرادة الله، وعلى هذا المفهوم فَكَلُّ مَا في الوجودِ هو خَاضِعٌ ومُسْتَسْلِمٌ للهِ" (المرجع نفسه، ص33)، غيرَ أنَّ خضوعَ الكائناتِ للهِ يتمُّ بأمرٍ جبريٍ قهريٍ بينمَا ابتلى الله الإنسان بالحرية والاختيار، بِحَيْثُ يَخْضَعُ لِلهِ راغبا لا مُرغماً، وبِذَلَكَ يَستَحقُّ الثوابَ أو العقابَ الذي اختاره بإرادته ومِلْك يمينه. ومن مقتضياتِ الإيمانِ بوحدانيةِ اللهِ الإيمانُ بحاكميتِهِ وَحْدَّهُ- سبحانه وتعالى- فالحاكميةُ بكل أبعادِها ودلالاتِها إحْدَى ركائزِ العقيدةِ التوحيديةِ، التي إنْ تَمَّ تطبيقُها كَمَا جاءتْ في الكتابِ والسنة وإجماع أئمة الأمة، فإنَّهَا كفيلةٌ بتحقيقِ مطالبِ الإنسانِ ومنعِ الظلمِ عنْهُ وَرَفْعِ الحيفِ عنه، ومن مقتضياتِ الإيمانِ باللهِ التسليمُ بأن الله أعطى للإنسان وظيفة الخلافة في عمارة الأرض، ومنحه المنهج الأمثل للقيامِ بأعباءِ الخلافةِ على أكملِ وجهٍ، ذَلكَ المنهجُ الَّذِيْ يقومُ على قطعيات الوحي ويكتمل ويتطور بتأملات العقل (النجار، خِلافَةُ الإنسانِ بين الوحي والعقل، 2005، ص61–87) ، وذَهَبَ محمد أسد إلى أنَّ المرءَ لا يَحْتَاجُ إلى ذكاءٍ خَارقٍ كيْ يفهمَ بأنَّ الدولةَ التي تَقُومُ علَى أساسِ الدِّينِ تُقدِّم "فرصاً للسعادة والرفاهية أعظم بكثير من الفرص التي تمنحها دولة يقوم كيانها السياسي على العلمانية، شريطة أن تمنحَ العقيدةَ الدينيةَ التي يقوم عليها جهازُ الدولةِ والتي منها تَسْتَمِدُّ سُلْطَانَهَا وقوتَها، أَوَّلاً، المجال للإنسانِ للحصول على حاجاته الحياتية والاجتماعية، وأن تأخذ ثانياً بنظر الاعتبار، التطور التاريخي والفكري المستمر الذي يكتنف الحياة وتخضع لقانونه كُلَّ المجتمعات البشرية من غير استثناء" (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، 1983، ص31)، ويرى أن هذين الشرطين لا يتوفران في غير الإسلام (المرجع نفسه، ص31–32) ، ومن تدبر نصوص العقيدة في القرآن الكريم وتجسيدها في سنة المصطفى- صلى الله عليه وسلم- وسلوكيات المؤمنين المتقين في سائر الأزمان يبدو بوضوح أنَّ الإيمانَ منهجُ حياةٍ متكامل، حيثُ يقيمُ دولةَ الله في قلوبِ المتقينَ الذين يراقبونه في سائر أقوالهم وأفعالهم وفي شتَّى تصوراتهم وتصرفاتهم في كَافَّةِ جوانبِ الحياةِ، مما يضع حجر الزاوية في مبنى النظام السياسي الإسلامي، بما تنتجه هذه العقيدة من قيم رفيعة ومنها الحرية التي هي حجرة أخرى في القاعدة التي يقوم عليها بنيان النظام السياسي كما في الفقرة الآتية.

– الحرية:

تقومُ الحرية في المنظور القرآني على تحرير الإنسان من القيود المادية والمعنوية التي تكبّل إرادته وتعيق فطرته، وإزالة ما يثقل كاهل الناس من تكاليف جائرة وعقائد منحرفة وأعراف مُقيِّدة. فالحريةُ هنا ليستْ انفلاتًا من الضوابطِ، بلْ تحررٌ واعٍ يهتدي بنور الوحي، ويقودُ إلى الإيمان، قالَ تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157] ، وكأنَّ الآيَةَ تُشِيْرُ إلى صعوبةِ الابتلاء بالحريةِ، وأن الذين ينجحون فيه هم من تخلصوا من الظلم والجهل اللذين يثويان في تركيبته الترابية، وقليلٌ ما هم. والحرية في الرؤية القرآنية هي مناط التكريم والتشريف ومعقد المسؤولية والتكليف، وهي من النعم الكبيرة التي لا يعدلها إلا المُلْك، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: 20]، وللعلم فإن الكليم موسى- عليه السلام- الذي يُذكّر قومه بهذه النعمة كأنها قد حدثت بالفعل: ﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ بصيغة الماضي، كانَ قد ماتَ أثناءَ مرحلة التّيه التي استمرت أربعين سنة في سيناءَ، بعدَ أنْ رفضَ قومُه دخول الأرض المقدسة في فلسطين بحجة أن فيها قوما جبارين، ولم يتأثروا بمشاهدةِ أكبر جبابرة الأرض فرعون وهو يغرق في البحر الذي ضربه موسى بعصاه التي أودع الله فيها شيئا من قدرته الخارقة، بمعنى أن موسَى ماتَ قبل أن يقومَ مُلك بني إسرائيل، وفي ذات الوقت لم يكن لأجدادهم من مُلْكٍ سوى ما وقع ليوسف- عليه السلام- من تولية على خزائنِ المالِ في دولةِ الفراعنة، فَفِيْ القُرآنِ إشارةً إلى الاعتداد بالحرية إلى حدٍ أنه يعتبرُ الأحرار ملوكاً يقررون ما يشاؤون ويفعلون ما يريدون، فهل هناكَ تقدير للحرية أكثر من هذا التصوير؟ وتوجد ملاحظة أخرى جديرة بالإشارة إليها وهي أن الحرية قيمة عظيمة تستحق البذل والتضحية من أجلها، وتستأهل المصابرة والمرابطة في طريق الوصول إليها كما يفعل عُشّاق المُلك (فؤاد البنا، المقاصد السياسية للقرآن، ص26). ومن أساليب القرآن في إبراز قيمة الحرية توجيهاته لنبيه محمد- صلى الله عليه وسلم- بالتزام البلاغ والبيان وعدم ممارسة أي صورة من صور التأثير الذي يتجاوز الاختيار العقلي الحر، فقد وردت آيات كثيرة بهذا المعنى، ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، ولقد كان النبي- صلى الله عليه وسلم- آية في احترام حريات الآخرين، غيرَ أنَّ رحمتَهُ بالناسِ وخوفه عليهم من شقاءِ الدُّنْيا وجحيم الآخرة؛ جعله

يمارس الدعوة ومهمته التبليغ والتذكير، حيثُ قَالَ تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21، 22]، وقال: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: 45]، ولقد نصّ القرآن على الحرية كقيمةٍ كليةٍ من القيمِ السياسية لكنه أوكلَ إلَى العقلِ وضعَ النظمِ والآليات التي تذهبُ بها نحوَ الفاعلية وصناعة الحياة وتمنعها من الانزلاق نحو مساقط الفوضى، كجزءٍ من الاجتهادِ العقلي الذي ابتلى اللهُ به الإنسان المسلم، فهذا المفكر جون باول يختم كتابه (الفكر السياسي الغربي) بالقول بأنَّ نقطةَ التفوقِ في الفكر السياسي الغربي هي "أنه يربطُ في أفضلِ صورةٍ له بينَ الحرية والنظام، وبين الاستقرار والخلق" (باول، الفكر السياسي الغربي، 1985، ص484)، ولا بد بأن الحرية القائمة على ضوابط، والمُسيَّجَة بنظام واضح المعالم ستؤدي إلى تحقيق التآلف بين أفرادَ أي مجتمع هذا حاله، مما يوصلنا إلى القيمة الثالثة.

– الوحدة:

قَرنَ القرآنُ الكريمُ الوحدةَ بالوحدانيةِ، فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92]، حيثُ قرَنَ الأمةَ الواحدةَ بعبادة الله. وحينَ ولَّى موسى أخاه هارونَ على قومه عند ذهابه لميقات ربه في جبل الطور، وسَوَّلَتْ للسامري نَفْسُه الأمّارةُ بالسُّوءِ، فَجَمعَ الذَّهبَ الذي أخذوه من مصرَ عند خروجهم منها وصنع منه عِجْلاً له خُوَار، وقالَ لهم: هذا هُوَ إلهكم الذي ذَهبَ موسى يبحثُ عنه، ورغم نصائح هارون لهم وتخويفهم من الشرك إلا أنهم ما لبثوا عاكفين عليه حتَّى رجعَ موسى، وهارون- عليه السلام- صبر على فعلهم الشنيع ولم يفارقهم كونُه بمقام الوزير من موسى يلتزم التوجيه ولا يتعداه إلى غيره، مع عِظم ما وقع فيه بنو إسرائيل من الشرك، فَلمَّا عَادَ موسى وأمسك بأخيه مُعَاتبًا إياه على ما حدث، اعتذر، قال تعالى: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: 94] وبَيَّن أن ما دافعه للبقاءِ معهم الخشية أن يُنسب إليه التفريق لبني إسرائيل، مع أن الحفاظ على التوحيد ونبذ الشرك هو الأساس الذي تقوم عليه وحدة الجماعة واستقرارها، وفي قصة موسى وهارون يُعلمنا القرآن إقامة الحق بأساليب متعددة تبعا للفروق الفردية والفوارق الاقتصادية والخصوصيات الاجتماعية، والمكانة القيادية ، قال تعالى: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 16]، فصناعة الوعي الجَمْعي، والحرص على إيجاد مشاعر التآلف بين أبناء الأمة الإسلامية يُعَدُّ منهجا متكاملا للانتظام الاجتماعي، حيثُ يؤلفُ بين الأفراد

بمجموعةٍ من القيمِ والتعاليمِ والروابطِ، ويدفعهم للاتجاهِ نحو مقاصد واحدة؛ ولذلكَ فقد سمّاهم بالأمة، وهو الاسم الذي يجيء من وحدة القصد، إذ وحّد القرآن وجهتهم بنصوص قطعية الدلالة في القرآن، وهي ما نسميها في عصرنا بالثوابت (مجذوب صالح، أصول السياسة، ص84–100)؛ غير أن هذا الأمر لا يحدث بشكل آلي أو تلقائي وإنما عبر إعمال العقل بصورة منهجية في تدبر القرآن.

– العدل:

لقد اعتنى القرآنَ بالعدلِ بصورةٍ منقطعةِ النظيرِ، فلقد علَّلَ الله إرسالَ الرسل وإنزال الكتب بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، وأمر تعالى بإقامة موازين العدل في آياتٍ كثيرة وبصيغ وأساليب متعددة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]، وذهب كثيرٌ من العلماءِ إلى أن هذه الآية هي أجمع آية في القرآنِ، فقد جمعتْ أمهاتُ الفضائل بأمر صريح وحصرت أمهاتُ الرذائل بنهي حاسم. ومن أدل الآيات الواردة في هذا الشأنِ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]، ونلاحظُ كيفَ أكَّدَ الله الأمر بمؤكدات لفظية ومعنوية وأسلوبية. ولقد أمر الله بالعدل مع الأقارب والأباعد، ومع الموالين والمعادين، وأمرَ بالعدلِ في الأمرِ كلِّه، حيثُ أمرَ بالْعَدْلِ فِيْ القَولِ والفِعلِ وفي النظر والحكم، ونهى عن التعميةِ والتعميمِ، وأمَرَ بإعطاءِ كُلِّ منْ يَستحقُّ ما يستحق. وقد انعكست عنايةُ القرآن بالعدلِ علَى الأدبياتِ الإسلاميةِ في مختلفِ العصورِ مع الاختلافِ النِّسبي بينَ العصور والأشخاص والتيارات، فقد جعلَ كثيرٌ من العلماءِ العدلَ المقصدَ الأعظمَ للشريعة الإسلامية، وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن الله ينصر الدولةَ العادلةَ وإن كانت كافرة على الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة(ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص7)، وبعد أن استقرأ ابن خلدون حوادثَ التأريخ ورأى تأثير الظلم على المجتمعات والدول ورأى دوره في سقوطها؛ صاغ في مقدمته فصلاً تحت عنوان "فَصْلٌ في أنَّ الظلمَ مُؤذِنٌ بخراب العمران"(ابن خلدون، المقدمة، د.ت، ص316–321)، وينحوْ أفلاطونُ بالعدلِ نحو بُعدٍ آخر وهو بُعْد احترام التخصصات العلمية، فقد نقلَ عنه ابن رشد أن العدلَ يتجلَّى في احترام السادة والجمهور ما تُوجبه النواميس من ميلِ الناس إلى عَمَلٍ واحدٍ تميلُ إليه فطرةُ كلِّ واحدٍ منهم وتمكينه منه، وعدم الخوض في

أعمال أخرى (ابن رشد، الضروري في السياسة، 1998، ص119–120)، وهذا ما تهدي إليه الآياتُ القرآنية بحَثِّها على الدخول إلى العلوم من أبواب التخصصات المختلفة بحسب الميول الفطرية والمواهب السليقية التي زرعها الله في تركيبة الخَلْق أجمعين؛ حتَّى يحتاجَ بعضُهم لبعضٍ فيتعارفونَ ويتآلفونَ ويُكمِّل بعضُهم بَعْضاً، وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 84] أيْ على طبيعته وسجيته التي خلقه الله عليها من ميل إلى الطب أو الصيدلة أو الهندسة أو الفلاحة أو التجارة أو السياسة، وقوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأحقاف: 19] أي مما عملوا في تخصصاتهم ومهنهم المختلفة، ذلك أن العمل من صميم العبادة، ثم إنه عبادة متعدية إلى الخلق مما يجعلُ الأجرَ كبيراً إنَّ أحسنَ أو الوزر خطيراً إن أساءَ، وهذا ما ينقلنا إلى القيمة الخامسة وهي العلم.

– الْعِلمُ:

يحتلُّ العلم موقعًا مركزيًا في البناءِ السياسي في الرؤية الإسلامية، إذ يُمثّل الأساس المعرفي الذي تُقام عليه مشروعية الاستخلاف، وحُسن إدارة الشأن العام، وترشيدُ القرارِ السِّياسي. فالعلم في التصور القرآني ليسَ قيمةً أخلاقية مجردة، بل شرطٌ بنيويّ لقيام أي نظام سياسي قادر على تحقيق مقاصد الشريعة في العدل، وحفظ المصالح، ومنع الفساد. وقد تأسّس هذا المعنى منذ اللحظة الأولى لخلق الإنسان، حين كان التعليم الإلهي لآدم عليه السلام هو مناط التفضيل والأهلية لتحمّل الأمانة، بما يدل على أن التمكين في الأرض مرتبط بالمعرفة، لا بالقوة المجردة. فقد جاء افتتاح الرسالة الخاتمة بالأمر بالقراءة، في دلالة واضحة على أن المشروع الحضاري والسياسي في الإسلام مشروعٌ معرفيّ في جوهره، يقومُ على بناءِ العقل قبل تنظيم السلطة، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ *اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1 - 5]، وتُبرز آيات سورة العلق أن المعرفة المطلوبة لعمارة الأرض وإقامة النظام العام ليست معرفة أحادية البُعد، بل معرفة شاملة تتكامل فيها ثلاثة مجالات كبرى: أولها: المعرفة بالوحي، التي تضبط القيم والمعايير الكلية الحاكمة للفعل السياسي، وتوفِّر الإطارَ المرجعيَّ الأعلى للتشريع والسياسة العامة. وتتحقق هذه المعرفة عبر التدبر، بما يجعلها مصدرًا لترشيد الاجتهاد السياسي وربط السلطة بالمسؤولية الأخلاقية. وثانيها: المعرفة الكونية (آيات الآفاق)، التي تقومُ على دراسة سنن الاجتماع والعمران والكون، وتُعدُّ أساسًا لفهم الواقع السياسي والاقتصادي، وصياغة السياسات العامة على ضوءِ السنن لا الأوهام. وهذا

النوع من المعرفة يُنتج الوعيَ بالسنن التاريخية والاجتماعية، وهو ما تحتاجهُ السياسةُ الشرعيةُ في تنزيل الأحكام وتحقيق المصالح. وثالثها: المعرفة الإنسانية (آيات الأنفس)، التي تتعلق بفهم طبيعة الإنسان، ودوافعه، وحاجاته، وحدود قدرته، وهي معرفة ضرورية لصياغة نظم الحكم، وبناء المؤسسات، ووضع التشريعات التي تراعي الفطرة وتوازن بين الواجبات والحقوق. وتؤكد التجربة الحضارية الإسلامية أن وحدة المعرفة وترابط العلوم كانت من أهم أسباب ازدهار الدولة والعمران، حيث لم يكن العلم منفصلًا عن القيم، ولا السياسة منفصلة عن الأخلاق، ولا السلطة معزولة عن المحاسبة المعرفية. وفي المقابل، فإنَ انفصال العلم عن القيم يحوّل المعرفة إلى أداة تسلّط، ويُفرغ السياسة من بعدها الإنساني، والرؤية القرآنية تجعل من العلم أحد الأعمدة التأسيسية للنظامِ السياسي في الإسلام، بوصفه شرطًا للعدلِ، وضَامنًا للحرية الرشيدة، ووسيلةٍ لتحقيق الوحدة، وأداة لتنزيل التوحيد في واقع الحكم. ومن ثمّ، فإن أي مشروع سياسي في السياق الإسلامي لا يستند إلى علمٍ راشدٍ موصولٍ بالقيم، يظل مشروعًا قاصرًا عن تحقيق مقاصد الشريعة ومطالب العمران. وتتكامل هذه المجالات المعرفية من خلالِ ثلاثِ عمليات عقلية مركزية هي: التدبر، والتفكر، والتبصر، وهي أدوات إنتاج الوعي السياسي في الإسلام. وإذا انفصلت هذه العمليات عن هداية الوحي، تحوّل العلم إلى أداة هيمنة أو فساد، أما إذا انضبطت بمنهج الله، أصبحت رافعة للعدل والعمران. وفي هذا السياق رأى المفكر التركي أحمد داوود أوجلو أن النظام المعرفي الإسلامي يحقق التوافق المعرفي من خلال التوازن بين المصادر المعرفية المطلقة والنسبية، ذلكَ أن المرجعَ النهائي للمعرفة الكلية هو الله سبحانه وتعالى (داوود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات، 2006، ص127–130)، ولاحظ روجيه جارودي هذا الأمر بوضوح في قراءته لقصة العلم والإيمان في الرؤية القرآنية وفي الممارسةِ العملية للمسلمين في عصور الضياء، فقد تحدَّث بثقة عن اجتماع العلم والإيمان، ومما قاله في هذا الشأن: "إن إحْدى ميزات العلم العربي – يقصد الإسلامي - الجوهرية والمستقاة من مبدأ التوحيد هو مبدأ ترابط العلوم في ما بينها، فليس هناك علوم الطبيعة وعلوم المرئيات من جهة واللاهوت أو الفن من جهة أخرى، كما أنه ليس هناك حاجز منيع بين مختلف العلوم من الرياضيات وحتى الجغرافيا، وهذا ما يفسر عدد العبقريات الموسوعية في الثقافة الإسلامية" (جارودي، الإسلام دين المستقبل، ص90؛ ص86–108)، ولا شَكَّ بأن العلم المنهجي الموصول بالله هو العلم الراشد، ولا يمكن للعلم الراشد إلا أن يكونَ مدعاة للإيمان (أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين، 2007، ص16–23)، ولقد وصَفَ الله عبدًا من عبيده وهو يعقوب، فقال عنه: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا

عَلَّمْنَاهُ﴾ [يوسف: 68]، ذلك أن كثيرين يهبهم الله عقولاً جبّارة وذكاءً خارقاً، ويمنحهم فرص التعلم ويهيئ الأسباب لارتقائهم سُلَّم المعرفة، لكنهم لا يلتقطون الفرصَ ولا يستثمرونَ الإمكانات، ولا يستفيدون من الخبرات، فيظلونَ في جهلهم يعمهونَ أو يذهبونَ في تعلمهم بعيداً عن الله ويُحوّلون العلم من نعمة إلى نقمة فلا يزيدهم إلا رهَقاً!

فالعلمُ في الرؤية الإسلامية أول المعارف من حيث الترتيب، ولذلك كانت سورة العلق ﴿اقرأ﴾ هي أول سور القرآن الكريم نزولاً، ورغم وجود مئات الآيات التي تحث على العلم والفكر والفقه والنظر، فإن المعرفة تظل وسيلة لخدمة التربية أي أن الغاية ليست ملء العقل بالمعلومات ولكن تعريفه بالغاية من خلقه وتهذيب طبائعه وغرائزه الترابية واكتشاف مواهبه وطاقاته لتوظيفها في خلافةِ الله في عمارة الأرض واستثمارها في صناعة الحياة. ولأهميةِ العلم في نشر الوعي بدور الإنسان الإيجابي وانتصابه كضمانة لقيام النظام السياسي بما يجب عليه دون أن يتحول إلى أداة للاستبداد والطغيان، فقد رأى كثير من المفكرين المسلمين أن التعليم لا بد أن يكون إجباريا ومجانياً، ومن هؤلاء المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص153–154)، وزبدة القول إن الرؤية القرآنية تمتلك أول وأهم مكونات النظام السياسي وهو القيم والمبادئ التي تنتصب كمقوماتٍ لقيامِ أي نظامٍ سياسي، وأهمها القيمُ الخمسُ التي أوردناها في هذه العجالة، وهي: التوحيد والحرية والوحدة والعدل والعلم.

2- الأشخاص:

المكوّن الثاني للنظام السياسي في ظل الرؤية القرآنية، هم الأشخاص، وهم الفاعلون المباشرون في تنزيل القيم والمبادئ إلى واقعٍ سياسيّ عملي. فالنظامُ السياسيُّ، مهما بلغت دقة بنيته المؤسسية أو سموّ مرجعيته القيمية، لا يحقق غاياته إلا من خِلالِ الإنسانِ الذي يُديره ويقوم عليه. ومن ثَمَّ، فإنَّ القرآنَ الكريمَ يولي عناية خاصة بتقويم الإنسان قبل تقويم البُنى، وبناء الوعي والمسؤولية قبل تنظيم السلطة. ويشمل مفهوم الأشخاص في النظام السياسي الإسلامي جميع الفئات التي تشارك في صناعة القرار أو تنفيذ السياسات وهم: الحكام، أهل الحل والعقد والبطانات المحيطة بالحكام، الجنود والموظفون، القضاة وولاة الحسبة، والمواطنون، وجميع هؤلاء يُمثّلون في مجموعهم الجماعة المؤمنة التي يتوجّه إليها الخطاب القرآني بالتكليف والمسؤولية، ويتوجّب عليهم القيام بالأوامر واجتناب الزواجر إن كانوا حَقاً من أهل الإيمان، ومن

هنا، فإن النظام السياسي في الرؤية القرآنية نظامٌ تشاركيّ أخلاقيّ، يقوم على تكامل الأدوار، وتوزيع المسؤوليات، وربط السلطة بالقيم، والفعل السياسي بالإيمان.

– الحكام:

هُم القائمونَ على شؤون الحكم وتدبير المصالح العامة. فالحاكمُ في الفكر الإسلامي وكيل عن الأمة، ومُحاسَب أمامَ الله والناس، وأورد القرآن صفاتِ الحاكم العادل من خلال قصص كثيرة، أبرزها قصص سليمان- عليه السلام- وذي القرنين، وملكة سبأ، وداوود، ويوسف مع أنه لم يعتلِ كرسي الحكم الأكبر، وفي المقابل تَحدَّث عن صفاتِ الطغاةِ بصورة مستفيضة، من خلالِ قصة فرعون التي توسع فيها القرآن في عدد كبير من سوره، بحيثُ أبرز صفات الفَرْعنَة من خلالِ قصص حية واقعية، وأوضح كيف يرتقي المرء هرم الطغيان درجة درجة، بفعل عوامل عديدة بعضها ذاتية وأخرى موضوعية، وتتوزع بين العوامل الثقافية والظروف الاجتماعية، والمقامُ ليس مقام تفصيل وما يهمنا هنا أن نوضحَ كيفَ أن القرآنَ قد أبرز شخصية الحاكم؛ إذ لم تأتِ هذه النصوص عبثاً وإنما لتقول للمسلمين حينما تقيمون نظامكم السياسي فحاذروا من وقوع حكامكم في وهدة الطغيان، وليتحلُّوا بصفاتِ الحاكم العادل التي تجلت في ذي القرنين وسليمان وداوود ويوسف- عليهم السلام- بجانب النموذج التجسيدي للرؤية القرآنية وهو محمد بن عبد الله- صلى الله عليه وسلم- الذي اعتلى ذروة العظمة كمصلح وحاكم حتى عند من لم يعترفوا بنبوته- عليه السلام- كما هو حال الأمريكي مايكل هارت والإنجليزي توماس كارليل وغيرهما كثيرون.

– البطانات:

وهم الأشخاص المحيطون بالحاكم والذين يساهمون في صناعة القرار بشكل مباشر أو غير مباشر، وقد سماهم القرآن في عديدٍ من آياتِهِ بالملأ؛ لأنهم يملأون قلوب المواطنين بالمهابة من الحاكم حيث يزرعون الخشية في صدور الرعية ويملأون قلوبهم بالطمع بما عنده من مال وسلطة، والرهبة مما يمتلك من سطوة وقسوة؛ وذلك بغرض تعبيدهم للحاكم في النموذج الفرعوني الذي أفرد القرآن له صفحات كثيرة. وبسبب الدور الخطير الذي لعبه ملأ فرعون في صناعة القرار وإدارة دفّة السياسة الظالمة، فقد أرسلَ الله موسى وهارون إلى فرعون وملئه، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا

مُجْرِمِينَ﴾ [يونس: 75]، ولقدْ لعبَ هذا الملأ دورًا خطيرًا في تعبيد المصريين لفراعنتهم وفي التحريض ضد موسى وهارون، كما قال تعالى على ألسنتهم: ﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ [الأعراف: 27]. فأفرادَ البطانةِ يُمثِّلون قاعدة الحاكم، فإنْ كانوا أقوياء صالحين، دفعوه نحو الصلاح وإن كانوا ضعفاء فاسدين، دفعوه نحو الفسادِ، ومن هنا جاءَتْ عنايةُ القرآنِ بهؤلاءِ وهم من سماهم الفكر السياسي الإسلامي بأهل الحَل والعقد والمُعاونين، وبرزت هذه العناية عمليا في دولة النبي- صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين، لدرجة أن عمر بن الخطاب قرَّب العلماءَ منه بل ومنعهم من الخروج من المدينة المنورة، ولقد كان هذا الأمر من أهم الفوارق بين خلافة عمر وخلافة عثمان الذي أصدر قرارا فور توليه الخلافة بالسماح لكبار الصحابة الذين منعهم عمر من السفر خارج المدينة، وكان عثمان يظن أن ذلك من صميم حريتهم وحقوقهم وأنه يمتلك قلوبهم بذلك؛ مما أثّر على قاعدة حكمه بالضعف بجانب استشهاد وموت كثيرين من الأقوياء الذين كانوا يجمعون بين النباهة والإخلاص والشجاعة (فؤاد البنا، أجنحة الإقلاع الحضاري، 2017، ص163–166). فهم النخبة المؤهلة علميًا وخبرةً وتأثيرًا، ممن يُناط بهم إبداء الرأي، وترشيد القرار، والمشاركة في اختيار القيادة ومحاسبتها. ويمثلون في الفكر السياسي المعاصر نواة المؤسسات الاستشارية والرقابية، وتبرز أهميتهم في منع الاستبداد، وضمان مشاركة الكفاءات في إدارة الشأن العام.

– الجنود والموظفون:

أشار القرآن في تشريحه للنموذجِ الفرعوني إلى دور الجنود في صناعةِ الطاغية ودفعه نحو التمادي، وكان السحرة والكهنة هم من هؤلاء الموظفين الذين يقومون بما يقوم به رجال الدين والإعلاميون في عصرنا من تزيينٍ للقبائح وترويج للظلمة، ولقد كان الوزير هامان هو كبير الجهاز الإداري لفرعون، وكان لهم دور مؤثر في إيصال فرعون إلى ادعاء أنه ربهم الأعلى، كما قال تعالى: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 23، 24]، بما يتضمن هذا المعنى من اعتراف بآلهة دونه لكنه أعلاهم، ثم في مرحلة أخرى وبعد مزيد من الشحن والاستخذاء بين يديه والذل تحت قدميه، قال: ﴿يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]، فقد وحّد نفسه في سياق ادعاء الألوهية؛ ولهذا كله، فقد وضع الله هؤلاء الجنود والموظفين مع فرعون في بَوتقة الجُرم ذاته، فقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ [القصص: 8]، وتوعد الجميع بالهزيمة والذّل على يد بني إسرائيل، فقالَ: ﴿وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا

يَحْذَرُونَ﴾ [القصص: 6]، فقد كانوا شديدي الحذر من انقلاب الآية وتبادل المقاعد فيصير اليهود أعِزّةً والمصريين أَذِلّة، وهمُ الجهاز التنفيذي الذي تقوم عليه الدولة في حفظ الأمن، وتنفيذ القوانين، وتقديم الخدمات. ويُنظر إليهم في الفكر الإسلامي بوصفهم أمناء على مصالح الناس، لا أدوات قهر أو استغلال.

– المواطنون:

هم المواطنون المحكومون من قبل حاكميهم، وهم عماد الدولة وغايتها، وشركاء في المسؤولية العامة، لا مجردَ رعايا سلبيين، ويخاطبهم القرآن بوصفهم أهل إيمانٍ وتكليفٍ، تُناط بهم واجبات الطاعة بالمعروف، والنصيحة، والمشاركة في الإصلاح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلكَ، يتحولُ المواطن من متلقٍ للقرار إلى فاعلٍ في تحقيقِ مقاصدِ الحكم، وقد تَحدَّث القرآنُ عن دور الفراعنةِ في تذليلهم وإذلالهم عبرَ أساليب عديدة، ومنها القيام بتقسيمهم إلى شيعٍ وأحزابٍ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4]، وفي الآية التي تليها بين تعالى أنه يريد أنْ يَمُنَّ علَى الذين استُضعفوا في الأرض ويُمكّن لهم ويجعلهم أئمةً ويجعلهم الوارثين، قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 5]، وهذا ما يريده الله لكل الشعوب المستضعفة في الأرض فقد خلقَ الله الجميعَ أحرارًا وأرادهم أن يبقوا أحرارا، وقد شَرعَ الإسلام كل ما يُبقي الشعوبَ مستيقظةً قويةً، من علم ووعي وأمر بمعروف ونهي عن منكر ومراقبة للحاكم ومحاسبة له، ومن تآلف لمُكوّنات المجتمع وتماسك فئاته وتياراته، فإن الطغاة يجدون بيئة خصبة في الشعوب المتفرقة، وإن لم تكن كذلك زرعوا فيها أسباب الشقاق والنفاق حتى تظل مشغولة ببعضها، بينما ينشغلُ هو بامتلاكِ مقاليدِ الحكم وصناعة أقدار الشعوب، وهذا ما فعله فرعون بجدارة؛ فقد استخف قومَه فأطاعوه فكانوا من الفاسقين الذين استحقوا العذاب؛ بسبب جهلهم وتفرقهم وظلمهم لأنفسهم! وكان الخلفاء الراشدون يشجعون رعيتهم على قول كلمة الحق، فقد أثر عن عمر- رضي الله عنه - أنه كان يقول: "لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نسمعها"، وله في ذلك مواقف عديدة، سجّلتها أقلام التأريخ بإكبار شديد.

3- الأشياء:

من المعلومِ أنَّ الدولَ تقومُ على ثلاثةِ أسسٍ رئيسةٍ، وهي: الشعبُ والإقليمُ والسلطةُ، فوجودُ الجماعة البشرية المستقرة التي تُشكّل الكتلة الاجتماعية للدولة، وتُعدُّ محلَّ التكليف السياسي، وغاية التشريع والتنظيم، إذ لا معنى للسلطة ولا للسيادة دون مجتمع تُدار شؤونه وتُحفظ مصالحه. وفي منطق السياسة الشرعية، يُنظر إلى الأفراد بوصفهم طرفًا أصيلًا في عقد الاستخلاف والعمران، تُراعى مصالحهم وفق مقاصد الشريعة، وتُحفظ حقوقهم ضمن منظومة العدل والمسؤولية. أضف إلى ذلك المجال الجغرافي الذي تُمارَس فيه السلطة السياسية، وتُطبَّق فيه القوانين، ويُشكّل الإطار المكاني للسيادة. ويكتسب الإقليم في الرؤية الإسلامية بعدًا وظيفيًا، إذ لا يُنظر إليه بوصفه مجرد أرض، بل باعتباره مجالًا لإقامة العدل، وحفظ الأمن، وتحقيق مقاصد الاستخلاف في عمارة الأرض. أما السلطة، فهي الأداة التنظيمية التي تتولى إدارة الشأن العام، وتطبيق الأحكام، وحماية النظام العام. وفي السياسةِ الشرعية، لا تُفهم السلطة بوصفها امتيازًا أو غاية في ذاتها، بل باعتبارها أمانة ومسؤولية، مقيدة بالقيم الشرعية، وخاضعة لمبدأ المحاسبة، وموجّهة لتحقيق المصلحة العامة ومنع الاستبداد والفساد. وكل هذه الأركان لها حضور واسع في القرآن وفي تطبيقاته العملية الواردة في سيرة المصطفى وخلفائه الراشدين، فقد هاجر النبي - صلى الله عليه وسلم- إلى المدينة وأقام على أرضها نواة الدولة الإسلامية حين تعذّر عليه إقامتها في مكة، وآيات القرآن مليئة بالحديث عن الأرض التي هي قاعدة النظام السياسي وعن الأموال التي هي عُدّة الدولة، وتحدث عن الزكوات والصدقات والغنائم والفيء وأموال الخراج، وأوضح أصول جباية الأموال وطرائق صرفها، وترك للعقل المسلم أن يجتهد في التفصيل وفي التنزيل وفي التطبيق، وهذا ما قام به الفقهاء والمفكرون منذ عصر الصحابة، حيث ألفت عشرات الكتب في هذه الموضوعات (ابن الملقن، شرح البخاري، 181/19)، وإن لم تحظَ بالاهتمامِ الكافي الذي حظيت به قضايا وموضوعات الفقه الشعائري، على سبيلِ المثالِ، الذي كاد أن يموت من التخمة!

4- الروابط والخطط:

الروابط هي الأطر التي تُنظِّم العلاقةَ بينَ الحاكم والمحكوم، وبينَ الفرد والمجتمع، وبينَ السلطةِ ومؤسساتها المختلفة، وتشملُ الروابطَ العقديةَ، والقيميةَ، والقانونية، والاجتماعية. وفي السياسة الشرعية، تتأسسُ هذه الروابط على جملة من المبادئ الكلية، أمَّا الخططُ، فهي

التصورات والسياسات والبرامج التي تعتمدها الدولة لإدارة شؤونها الداخلية والخارجية، وتحقيق مقاصد الحكم، وضمان استمرارية العمران. وفي الرؤية الإسلامية، لا تُبنى الخطط على الارتجال أو المصلحة الآنية المجردة، بل على فقه الواقع وفقه المآلات وفقه الأولويات، بما يضمن التوازن بين الثوابت الشرعية ومتغيرات الواقع. فالخطةُ السياسية الرشيدة هي التي تستحضر المقاصد الكلية للشريعة، وتُراعي مصالح الناس، وتدرأ المفاسد، وتُحسن توظيف الموارد والإمكانات. فتحدث القرآن عن روابط الإخاء والأمة والروابط الاجتماعية، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: 72] ولأنَّ القرآنَ لا يَتَحدَّثُ عن تفاصيلٍ، وإنما عن قيمٍ كليةٍ فقد كانت السيرة النبوية هي التنزيل الفكري والتجسيد الفعلي لقيمِ القرآنِ، ومن ذَلكَ كما هو معلوم أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قبلَ الهجرةِ قامَ بمبايعةِ الأنصارِ مرتينِ في العقبةِ بمكةَ المكرّمةَ وبطريقة سرية، وبعد هجرته إلى المدينة المنورة كان أول ما فعله هو هذا التربيط بشقيه الروحي المعنوي والقانوني المادي، فقد نسف العداوات والثارات بين الأوس والخزرج وأطلق عليهم اسمًا جامعًا يغنيهم عن التسمية التي يمكن أن تكون أداة للتجزئة وتذكر الثارات حيث سماهم ب(الأنصار)، ثم آخى بينَ الأنصار والمهاجرين بأمور إجرائية وصلت إلى حد التوارث لفترة من الزمن، هذا بجانب المؤاخاة الروحية التي جعلتهم بالفعل كالجسد الواحد، وبنى المسجد الذي سيصبح البوتقة التي تذيب الفوارق والورشة التي تصنع هذه الروابط وتحافظ عليها من عوادي الزمن، ثم وضع دستورا للدولة الناشئة قبل أن تُعرف الدساتير بقرون عديدة وسماه ب(وثيقة المدينة)؛ نصّ فيه على حقوق المواطنين وواجباتهم بما في ذلك اليهود ومن بقي على الشرك من العرب في تلك الفترة المبكرة من عمر الدولة(حميد الله، الوثائق السياسية، 1985، ص59–62). وفي إطار التخطيط فإن الله يقول: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ [الحشر: 18]، ومع أن أصحاب الفهم الأخروي ضيّقوا معنى الآية على الاستعداد للآخرة، لكن آياتِ القرآن هي عناوين عامة تدخل تحتها كثير من المعاني والجزئيات، ومن ثم فإن الدين الذي يجعل عمارة الدنيا طريقاً لبلوغ فردوس الآخرة، يطلب من المؤمنين أن ينظروا بأعين التفكر والتبصر والتأمل لما يمكن أن يحدث غدا، فيُعدوا العدة للسير في الطريق المنشود ويستعدوا لمواجهة الأخطار والعوائق ويكونوا على بينة مما يمكن أن يحدث؛ من خلال خبرتهم بالماضي ووعيهم بالحاضر ومعرفتهم بالأوضاع كما هي بعيدا عن التهويل أو التهوين، ويقتضي ذلك بالطبع إعداد الخطط وتحديد المراحل، برسم الأهداف بدقة وابتكار أو انتخاب

الوسائل والأساليب المناسبة في كل فترة ومرحلة، مع ما يستدعي ذلك من تزمين للمراحلِ وامتلاكِ القدراتِ العقليةِ والمعلوماتية على استشراف المستقبل بما يلوحُ فيه من آمالٍ وما يمكن أن تتبدَّى فيه من أخطارٍ. وقد أورد القرآن قصة عملية على التخطيط والاستعداد لمواجهة الأخطار وهي قصة يوسف مع السنين السبع العجاف التي ستواجه المصريين في آتي الأيام، حيثُ تولى خزائن الأرض واتخذ إجراءات احتياطية، تمثلتْ بالاقتصاد في إنفاق الحبوب وإبقاء كمية كبيرة منها في سنابلها حتى لا تفسد ولتصبح طعاماً للناس في السنواتِ العجاف. أما عن التخطيط الذي تميز به محمد - صلى الله عليه وسلم - وهو القرآن الذي كان يتحرك على الأرض، فقد كان آية بليغة على عبقريته الفذّة، ونجح بواسطته في تحقيق انتصاراتٍ ساحقة على الأعداء بأقل عدد من القتلى عرفه التأريخ البشري رغم الانتشار السريع للفتوحاتِ الإسلاميةِ في أنحاء الجزيرة العربية. وهكذا فإنَّ النظامَ السياسيَّ الإسلامي في ظل الرؤية القرآنية، يمتلكُ كلَّ مكونات الدولة، من قيمٍ ومبادئ سياسية متينة، ونصوص على أدوار ومكانات الأشخاص والأشياء، إلى إيجاد الروابط والحث على التحلي بالخطط والبرامج المحققة لأهداف النظام السياسي في الواقع. ولكن هل تحدّث القرآن عن البيئة التي يعمل في إطارها النظام السياسي؟ وكيف تتأثر بالنظام السياسي وتؤثّر عليه؟ هذا هو موضوعُ المطلب التالي.

ثالثا: البيئة التي يعمل في إطارها النظام السياسي:

لما كان النظام السياسي الإسلامي نتاج رؤية القرآن، وهي رؤية كلية للإنسان والكون والحياة، فإنه ينغرس في بيئته بكل اقتدار، سواء كانت البيئة الداخلية أو البيئة الخارجية وسواء كانت صديقة أو معادية. وتتكامل النظم الداخلية (النظام السياسي والتشريعي والاجتماعي والاقتصادي والإداري) مع النظم الخارجية (العلاقات الدولية والنظام الدفاعي) لتغرس النظام السياسي في قلب الأمة ولتحمي الكيان الإسلامي من التحديات الداخلية والخارجية.

1- البيئة الداخلية الحاضنة:

يعمل النظام السياسي من خلالِ النظمِ التشريعية والعبادات والأخلاق، ضمنَ بيئةٍ داخلية تُشكّلُ الإطار الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي تتفاعل داخله المؤسسات والسياسات، وتُعدُّ هذه البيئة عاملًا حاسمًا في تحديد فاعلية النظام واستقراره وقدرته على تحقيق مقاصده. وتتسم الرؤية القرآنية بالشمول والتكامل، ومن ذلك شمولُ النظمِ التي تنبثق عنه؛ لتشملَ الفردَ

من خلال النظام العقدي ومنظومة العبادات والأخلاق الفردية التي تسكن الضمير فتهذِّب الطبائع وتنبعث من خلال السلوكيات. وفي هذا الإطار يمكن القول بأن للنظام الإسلامي دائرتين عندَ علماءِ المسلمينَ، وفق أفهامهم لنصوص الوحي، فمنهم من جعله مرادفاً للجانب العملي من الإسلام، ومنهم من وسّع دائرته ليشمل العقيدة والعبادة والأخلاق والتشريع، وممن ذهب للتوسيع المفكر السوري محمد المبارك (المبارك، نظام الإسلام، 1984، ص27–30).

– النظام التربوي:

يُعدُّ النظامُ التربوي من أهم مكوّنات البيئةِ الداخلية التي يعملُ في إطارها النظام السياسي في منظور الفكر الإسلامي، إذْ يمثُّل المجال الذي تتكوَّن فيه القيم، وتُبنى من خلاله العقول، وتتشكّل عبره أنماطُ السلوك الفردي والجماعي. فالتربيةُ في التصورِ الإسلامي ليستْ نشَاطًا اجتماعيًا محَايدًا، ولا شَأنًا ثقافيًا معزولًا عن السياسة، بل هي الأساسُ العميق الذي تقوم عليه شرعية النظام السياسي واستدامته. وينظر الفكر الإسلامي إلى النظام التربوي بوصفه أداة مركزية في بناء الإنسان الصالح والعمران الرشيد؛ فهو الذي يحوّل التوحيد من عقيدة إيمانية صحيحة إلى فعل سياسي نافع ، وقد ظل القرآن المكي يربي المسلمين على العقيدة الصحيحة 13 عاما في أولويته الكبرى، وتم بناء الفرد الصالح الصحيح الذي حمل في جوانحه ملَكة التقوى وغرس في ضميره دولة الله حيثما حل أو ارتحل؛ ويجدر الإشارة هنا إلى أنه حيث تتضافر الشعائر التعبدية مع العقيدة تصنع المؤمن الذي يتقي الله فيدفعه ذلك إلى تجويد أعماله العمارية للحياة ومعاملاته التفاعلية مع الخَلْق؛ حتى يصبحَ من المؤمنين حقاً، وما يزال إيمانُه يزيد ومشاعره تهذّب وأعماله تترقّى حتى يصبح من المحسنين، وهؤلاء لا يحتاجونَ إلى دولةٍ تراقبُ أداءَهم وتعاملهم بالثوابِ والعقابِ، وبقدرِ وجودِ عدد من هؤلاء داخل أي مجتمع، تكونُ قوة الدولة الراشدة وحضورها، وهذا ما ميّز دولة الخلفاء الراشدين، فلم تكن هناك نظم مادية راقية ولا قوانين دقيقة ولا أجهزة ذكية، وإنما وعيٌ رشيدٌ وإيمانٌ صادقٌ وتقوى عملية في دروب الحياة جعلت من السهلِ على الخلفاءِ الراشدين تقديمَ تلكَ النماذج الراقية من الحكم، وسنكتفي بالتمثيلِ بالصلاةِ على دور الشعائر التعبدية في إيجاد البيئة المثالية الحاضنة، والمعينة للنظام السياسي في الإسلام للقيام بمهماته. ولأنَّ الصلاةَ عمودُ الدين فإنها تؤدي دورًا محورياً في إيجاد البيئة المناسبة لإقامة النظام الراشد. ولأهمية الصلاة في إيقاظِ الفطرة الطيبة للإنسانِ واستقامة سلوكه الحسن، وفي النهي عن الفحشاء والمنكر وتذكّر كمالِ اللهِ وجلالَه في كل حين،

فقد جعلها الله - أي الصلاة - قاسماً مشتركا بين سائر الرسالات السابقة وإن اختلفت التفاصيل والهيئات، كما ورد في آيات عديدة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى * إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: 14 - 19]، فقد أشارت هذه الآيات إلى أن الصلاةَ كانت موجودة في صحف إبراهيم وموسى، أي في كل الشرائع السماوية، وإنما ذكر إبراهيم وموسى هنا لأنهما أعظمُ رسولين قبل مجيئ المصطفى - عليه السلام- فإبراهيم هو خليل الله وموسى كليم الله كما أن محمدا حبيب الله- صلى الله عليهم جميعاً- إن الصلاة فريضة ممتدة في آفاق الزمان والمكان لأهميتها البالغة في الارتقاء بمشاعر ووعي الإنسان والترقي بسلوكياته وفي المحافظة على قوامِ العالَم، فَالصَّلاةُ هي التي جعلت شُعيباً يقفُ بالمرصادِ لقومه الذين طفّفوا الميزان وأخذوا أموالَ بعضهم دونَ وجه حق، وقد أدرك هؤلاء تميز شعيب بصلاته الفاعلة فقالوا له: ﴿يَاشُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [هود: 87]. ورغم أن قوم شعيب يهزؤون به ويسخرون منه بسؤالهم الوارد في الآية كما يلوح من السياق، إلا أن العقل الباطن يفضحهم ويُخرج ما استقر في جوانحهم عن صلاة شعيب، فالصلاة بالفعل تأمر صاحبها بالمعروف وتنهاه عن المنكر، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، ولقد قالوا له: ﴿أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ..﴾، فإنها لمن أقامها في مستويات الكمال العضوي والوعي العقلي والخشوع القلبي أمارة حقيقية بل دولة مكتملة الأركان، وقد قام الباحث بعمل مقارنة بين الصلاة والدولة في كتابه (الصلاة والسياسة)، فوجد تشابهاً بينهما في أمور عديدة، حيث تؤسس الصلاة لأربعة من أهم مداميك الدولة، وهي: بناء الحسّ الجَمْعي بين الناس، تجسير المسافة بين الحاكم والمحكوم، الارتقاء بشروط الحاكم ومسؤولياته، الجمع المُحكَم بين الثوابت والمتغيرات (فؤاد البنا، الصلاة والسياسة، 2012، ص53–102). ويتحدث الفرنسي المسلم روجيه جارودي عن دور الصلاة في زرع مفهوم الأمة في قلوب المصلين، فيقول: "هي مشاركة الإنسان بشكل واع في تسبيحة الحمد التي تربط المخلوق بخالقه. إن الصلاة تدمج الإنسان المؤمن بهذه العبادات الشاملة، فحين يقوم مسلمو العالم لأداء الصلاة ووجهتهم تتجه نحو مكة وكذلك جميع المساجد، حيث إن المحراب يدل على اتجاه الكعبة، فإنهم ينتظمون على شكل دوائر متحدةِ المركز في طواف القلوب المنجذبة نحو مركزها.." (جارودي، الإسلام دين المستقبل، ص35). أما عالم الرياضيات الأمريكي جيفري لانغ والذي اعتنق الإسلام بعد قراءة القراءة بتدبر، فيقول: " وما أكثر ما نجد في القرآن آيات تحض على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فالصلاة هي التوجه إلى

الله، والزكاة هي التوجه إلى الأمة، ومن ثم إلى الإنسان، والخَطُّ الفاصلُ بين الصلاة والزكاة ضعيفٌ جداً في الإسلام، فكلاهما من فروض الشعائر، وكلاهما يتطلب ويؤدي إلى مستوى عال من النظام والتماسك الاجتماعيين" (جيفري لانغ ، حتى الملائكة تسأل، 2005، ص71) ، فإن الشعائر التعبدية واحدة من أهم الأمور التي تضمن قيام نظام سياسي راشد إن تم الالتزام بالرؤية القرآنية كما تنزلت من السماء وكما فهمها وطبقها المصطفى محمد- صلى الله عليه وسلم- وخلفاؤه الراشدون، حيث تتسم بالتنوع المتنقل بين البدن (الصلاة والصيام) والمال (الزكاة) والمال والبدن (الحج)، وفي كل هذه الشعائر لا بد من يقظة العقل وحضور العقل، بحيث يعرف المؤمن أن الله لن يحضر معه في محراب الحياة ما لم يحضر المسلم معه في محراب الصلاة، هذا بجانب توزيعها على سائر الأيام والأوقات طيلة اليوم والأسبوع والعام بل والعمر كله، بجانب قراءة القرآن والتفكر والذكر والصدقات والكفّارات والنذور ونوافل الصلاة والصيام التي تشمل سائر الأوقات والظروف بحسب المستطاع، وتتضافر كلها إن أقيمت كما ينبغي لتصنع مسلماً واعياً يصبح لبنة قوية في صرح نظام أمته السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولا يمكنُ أن يسمحَ- والحالة هذه -بأن يتم استغفاله أو الاستخفاف به، فضلاً عن استعباده والاستبداد بمجتمعه، حيث يتمثل قول النبي- صلى الله عليه وسلم-: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر أو أمير جائر" (الترمذي، السنن، 2174).

– النظام الاقتصادي:

يُعدّ النظام الاقتصادي أحد المرتكزات الأساسية للبيئة الداخلية الحاضنة للنظام السياسي في إطار الفكر الإسلامي، إذ يؤثّر بصورة مباشرة في الاستقرار السياسي، ومستوى العدالة الاجتماعية، ودرجة الرضا المجتمعي. فالاقتصاد ليس مجالًا تقنيًا محايدًا، بل هو مكوّن قيميّ ووظيفيّ يتداخل مع السياسة في تحقيق مقاصد العمران. وينظر الفكر الإسلامي إلى النظام الاقتصادي بوصفه أداة لتحقيق العدل والتكافل، وضمان الكفاية، ومنع التركز الظالم للثروة. وهناكَ مئاتُ الآيات التي تحدثت عن المال من زوايا التحليل والتحريم، التحصيل والإنفاق، الاستثمار والتنمية، فقد أحل الله البيع وحرّم الربا، وشرع الأمور التي تتكفل بالقضاء على الفقر، من خلال منظومة من التعليمات التي تقوم على أساس أن المال مال الله وأن الإنسان مستخلف فيه، وأن الفقراءَ شركاء في المال، ومن ثم فإنَّ الزكواتِ والصدقاتِ ليست مِنَّةً من الأغنياء وإنما هي حق الفقراء، وسواء وجدت الدولة أو لم توجد فإنَّ معظم هذه التعليمات لا يجوزُ أن يتحلل منها المؤمن بموجب عقد الإيمان، وإذا فعل هذا يكونُ قد خرج من دائرة الإيمان، ولو قرأنا

الخصال التي تدخل صاحبها الجنة أو النار سنجد أن أكثرها متصلة بالمال. وبمحاربةِ الإسلام للفقر عبر منظومة عريضة من القيم والأخلاق والمعاملات، فإنه يُوجِد قدرًا من التكافل الاقتصادي والاجتماعي بين المواطنين لا يمكن أن يظهر له مثيل في أي أمة أو ثقافة أخرى وبتلك القناعة الداخلية العميقة، ومن ثم فإن مجتمع الكفاية لا يمكن أن يحمل القابلية للضعف والاستكانة، ولا يمكن للنظام السياسي في مثل هذه البيئة أن يصيبه داءُ الفَرْعَنَة بل سيظل ممثلاً لكرامة الناس وحرياتهم ومُجسداً لحقوقهم وملبياً لطموحاتهم. وفي هذا السياق يرى المفكر المغربي علّال الفاسي أن الغاية العظمى من التشريع هي "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل والعمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع" (علال الفاسي، مقاصد الشريعة، 1993، ص3)، وبسبب تداخل النظم الإسلامية كافة وتضافرها في تحقيق المقصد الأعظم لهذه الشريعة وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، فإن النظام الاقتصادي يتأثر ويؤثر بسائر النظم.

– النظام الاجتماعي:

يُعدّ النظام الاجتماعي من المكوّنات الجوهرية للبيئة الداخلية الحاضنة للنظام السياسي في إطار الفكر الإسلامي، إذ يُنظّم العلاقات بين الأفراد والجماعات، ويضبط أنماط التفاعل الاجتماعي بما يحفظ التماسك والاستقرار. فالمجتمع المتماسك هو الأساس الذي تُبنى عليه شرعية النظام السياسي وقدرته على الاستمرار، ويرتكز النظام الاجتماعي في الفكر الإسلامي على قيم التضامن، والتكافل، واحترام الأسرة، وصيانة الروابط الاجتماعية، ويسهم هذا التنظيم الاجتماعي في خلق بيئة داعمة للسياسات العامة، ومن يستقرئ توجهات الشريعة الإسلامية سيجد أنها تتوزع بوضوحٍ بينَ الدولة والمجتمع أو الأمة، حيثُ توجِب على المجتمع القيام بدور إيجابي في كل الظروف كثمرة لإيمانهم وتقواهم(صافي، العقيدة والسياسة، 2001، ص169–173)، وحتى في موضوعِ الشورى التي يبدو لأول وهلة أنها قيمة سياسية خالصة، فإنها تتوزعُ بينَ البُعدينِ الاجتماعي والسياسي، وربما كانَ حضورها في الجانبِ الاجتماعي أوضحَ وأعمقَ، فقد سمَّى الله سورة (الشورى) بهذا الاسم في السياق الاجتماعي وليس في السياق السياسي، حيث نزلت السورة في مكة قبل أن تقوم الدولة، وورد فيها قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] أي مجتمع المؤمنين أو جماعتهم. وقد أورد القرآن أن الجماهير عندما تعطل عقولها وتصم أسماعَهَا

وتغمضُ أعينها؛ فإنها تصيرُ أشبَه بقطيع من الأنعام، إذ تسير وراء كل ناعقٍ وتتبع كل دعي، ولا سيما إن كان يملك وسائل الإغراء والإغواء وإن كان يتسلح بالسلطة والسطوة، كفرعون الذي استخف قومه كما قال تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الزخرف: 54]، فقد تمردوا على سنن الفطرة وخرجوا عن قواعد المنطق، وانقادوا بكل مهانة خلف إنسان مثلهم فانزلق بهم نحو الظلم وأوردهم المهالك! ويؤكد القرآن أن كل إنسان يثوي داخله طاغية: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: 6، 7]، فالطغيانُ أحد عوالق التراب ومن آثار الفجور الطيني، ويمكن إن توفرت ظروف الاستغناء أن ينبجس فيُغرق الناس في طغيانه، وإن الجماهير التي تهتف باسم الحاكم والحشود التي تتهافت على مواكبه، وجحافل الشعراء والخطباء الذين يمجدون حياته، كل ذلك يمثل الصاعق الذي يمكن أن يؤدي إلى تفجير قنبلة الطغيان. ولهذا فقد نهى الإسلام عن الذل والاستخذاء، وجعل العزة زينة المؤمنين، وحثهم على التمتع بحريتهم والمحافظة على كرامتهم، ودفعهم إلى الاعتصام بإيمانهم الذي يُذكّرهم دوماً بأن الأجل والرزق بيد الله وحده.

– النظام الإعلامي:

يُعدّ النظام الإعلامي أحد العناصر المؤثرة في البيئة الداخلية الحاضنة للنظام السياسي في إطار الفكر الإسلامي، لما له من دورٍ مباشر في تشكيل الوعي العام، وتوجيه الرأي العام، وبناء التصورات الجماعية تجاه القضايا السياسية والاجتماعية. فالإعلامُ ليسَ مجرد أداة نقل، بل وسيلة تأثير وتوجيه. ويرتكز النظام الإعلامي في التصور الإسلامي على قيم الصدق، والمسؤولية، والأمانة، واحترام المصلحة العامة، بما يمنع التضليلَ والتحريضَ، ويعزّزُ الثقة بين المجتمع والسلطة. كما يسهم الإعلام الرشيد في ترسيخ الاستقرار، ودعم المشاركة الواعية، ومواجهة الشائعات والانقسامات، ولم يأخذ الإعلام هذه المكانة الاستراتيجية الخطيرة في التأثير على عقول الناس، بما يمتلكه من إمكانات ضخمة، قربت البعيد، وسهلت الصعب، وقلبت الحقائق رأساً على عقب، إلا في هذا الزمن، ومع ذلك فقد أولاه القرآن عنايته الفائقة، حيث تحدث عن أن ديدن المشركين دائماً هو أنهم: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [الصف: 8]، إشارة إلى خطورة الأقوال التي تخرج من الأفواه، وأورد القرآن نموذجاً تطبيقيا ضمن قصة فرعون وموسى، فقد ظلت أجهزة الدعاية الفرعونية تبث بأن موسى ساحر، وبسبب ما يقال: "ما تَكَرَّر تَقَرّر" فقد استقر في عقول الناس بأن موسى ساحر، حتى أنهم عندما

رأوا الآيات الباهرات والمعجزات الخارقات لموسى ذهبوا إليه يستعطفونه لكي يدعو الله أن يرفع عنهم العذاب، لكن العقول الباطنية كانت تقول بأن موسى ساحر، فقد جاء في القرآن على ألسنتهم: ﴿وَقَالُوا يَاأَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 49]، وسواء أكانوا صادقين أم مخادعين في دعواهم بأنهم سيهتدون، فإنهم في الوضع الطبيعي لا يمكن أن ينادوه بالساحر وهم حريصون على استرضائه، لكنه التجريف الإعلامي للدعاية الفرعونية التي كانت من القوة بمكان، لدرجة أن تنزرع أكاذيبها في الوعي الشعبي بهذه الصورة الخطيرة، وهذا يوضح للمؤمنين مدى خطورة أجهزة الإعلام والتواصل الاجتماعي ولا سيما في هذا الزمان. وفي هذا الإطار يرى إبراهيم البيومي غانم أن هناك خمسة مداخل يمكن أن تسهم في تقوية المجتمع المدني ومواجهة العقبات التي تحد من فاعليته، وهي: التعليم، الإعلام، التشريع، التدريب والتأهيل، التمويل (غانم، سياسات المجتمع المدني، 2014، ص340–341)، ولنلاحظ كيف جعل الإعلام قبل التشريع والتمويل والتدريب، فقد فاقت خطورته في عصرنا كل خطورة، حيث يستطيع أن يصنع الأعاجيب. وهكذا فإن البيئة التي يعمل فيها النظام السياسي تتأثّر بعمق بتوجهات القائمين عليه، وتتضافر معه لتحقيق ذات الهدف الغائي وهو جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم في الحال والمآل، فالجميع ينهل من معين الشريعة، والكل يبتغون تحقيق مرضاة الله.

2- البيئة الخارجية:

لم يكن النظام السياسي في الرؤية الإسلامية غافلًا عن محيطه الخارجي؛ إذ امتلك منذ نشأته تصورًا واضحًا للتعامل مع الآخرين، قائمًا على مبادئ التعارف، والعدل، وحفظ المصالح، ودفع العدوان. أما في العصر الحديث، وفي ظل ما يُعرف بـ«القرية الكونية» وتسارع التفاعل بين الدول والمجتمعات، فإن النظام السياسي الإسلامي يُدرك بوضوح أنه لا يعيش في عزلة، ولا يمكنه الانفصال عن النظام الدولي أو تجاهل تأثيراته، ومن ثم فإنه يمتلك الرؤية الكاملة للتعامل مع جميع البشر، سواء كانوا أصدقاء أو أعداء.

– البيئة الصديقة المتعاونة:

تتمثّل البيئة الصديقة المتعاونة في الدول والمجتمعات التي تقوم العلاقات معها على التعاون السلمي، وتبادل المصالح، والاحترام المتبادل، وينظر الفكر الإسلامي إلى هذه البيئة بوصفها مجالًا

للتعارف والتعاون والدعوة، ومن يستقرئ آيات القرآن يجد أنه يقسم العالم إلى دارين: دار إيمان أو ما كان يسميها العلماء بدار الإجابة ودار دعوة وهي التي يقيم فيها غير المسلمين، فالقرآن من أول وهلة جاء كتاب هداية للعالمين: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]، والرسول منذ ابتعثه الله في أول يوم إنما جاء رحمة للعالمين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. وفي الواقع العملي ظهرت الدولة الإسلامية فاستوعبت من أول وهلة بلال الحبشي الذي ينحدر من إفريقيا، وسلمانا الفارسي الذي جاء من آسيا، وصهيبا الرومي الذي وفَد من أوروبا، بجانب أبي بكر العربي القرشي وعمار العربي اليمني، ولم يشعر أحد بأي فوارق بين الأعراق والألوان المختلفة. ولما كانت الدولة الأكبر في العالم في ذلك الزمان هي الدولة الرومانية وظلت تواجه الكيانَ الإسلامي لبضعةِ قرونٍ، فقد أظهر بعض المسلمين ردة فعل على فكرها العنصري ولا سيما أن العلاقاتِ الدولية تقوم على المماثلة، فقد كان الرومان يُقسِّمون البشر إلى رومان وبربر، فظهر من فقهاء السياسة الإسلامية من قسّم العالم إلى دار إسلام تضم المسلمين ودار كفر تضم غيرهم (العوا، النظام السياسي في الإسلام، ص277–279)، وحتى بعض هؤلاء فإن تقسيمهم لم يكن يعني أبدا قتل من كانوا في دار الكفر إن لم يعتنقوا الإسلام، فالإسلام قد قرّر بصورة قطعية وواضحة أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]. وهناك من فقهاءِ المسلمين من قسموا العالم إلى ثلاثةِ أقسامٍ: دار إسلام ودار حرب ودار عهد، وكل من عاش كافرا دون أن يُؤجّج نار العداوة ضدّ المسلمين أو يحمل سهام الحرب عليهم فهو يدخل ضمن دار العهد، التي يقيم المسلمون معها علاقات طبيعية تقوم على الندية والتعاون في المشتركات الثقافية والمصالح الاقتصادية. وفي كل الأحوال فإن الرؤية القرآنية تجعل الأصل في التعامل مع الآخرين هو السلام والتعارف البشري والتعاون الإنساني، كما قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 8، 9]. وتخبرنا وقائع السيرة النبوية بأن "حلف الفضول وصحيفة المقاطعة في شِعْب أبي طالب، والنزول بجوار المطعم بن عدي، والسماح بالهجرة إلى أرض الصدق والعدل لوجود ملك لا يُظلم الناس عنده، و(صلح الحديبية)، و(وثيقة المدينة)، و(العُهدة العمرية) لأهل بيت المقدس، كلها معالم رئيسة لكيفية بناء الحاكمية والتعامل والتعاقد والشراكة والتكامل والتعارف والتوافق مع

(الآخر)، تستدعي الاجتهاد والنظر والتفكير وإيجاد الصيغ الملائمة لتعامل المسلمين مع (الآخر)، وأن العدالة القائمة على الرحمة هي الأساس الرابع من أسس النظام الإسلامي (المرجع السابق، ص255–259)، وهما من القيم التي تستوعب الآخرين ضمن المعاملات الإسلامية الراقية، مما يوجب على المسلمين الاجتهاد من أجل تجسيد هذه القيم في قواعد وترجمتها في إجراءات عملية عادلة ورحيمة. وعليه فإن انفتاحَ النظام السياسي الإسلامي على البيئة الخارجية امتدادٌ للمنهجِ الإسلامي الأصيلِ الذي يوازن بين الواقعية السياسية والالتزام التشريعي.

– البيئة المعادية:

يتعامل الفكر الإسلامي مع هذه البيئة بواقعية منضبطة، تقوم على الحذر، وحماية الدين، ودفع العدوان، مع الالتزام بمبادئ العدل وعدم التعدي، فما دام هناك ابتلاء في الأرض فسيظل هناك صراع بين الحق والباطل، وإذا انتفت هذه السُّنة اختفت مبررات بقاء الحياة وقامت الساعة، فإن الساعة لا تقوم إلا على شرار الخلق. ولذلك فمن الطبيعي أن يوجد أعداء يتربصون بالمسلمين الدوائر، ولكن كيف يتعامل النظام السياسي لتحييدهم والقضاء على مؤمراتهم في ظل الرؤية القرآنية؟ فإنه لمثل هذه الظروف ادّخر النظام السياسي إعداد القوة التي ترهب هؤلاء، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: 60]، وفي الثقافة الغربية تنتصب الحكمة التي تقول: "إذا أردتَ السلام فاستعد للحرب"، والمعتدون والمتآمرون هم من أوجب القرآن قتالهم وإرهابهم حتى لا يعودوا للاعتداء وحتى لا يتجرأ غيرهم على فعل ذلك، وما عدا ذلك فقد عدّه الله من الاعتداء، كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190]، ولنلاحظ كيف يُقيد القتال بعبارة ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ وذلك حتى لا يحدث فيه تجاوز ولا يصبح عداوة عرقية أو مغلّفة بأي مصلحة دنيوية، وبعد ذلك فقد أكد على حرمة الاعتداء عندما قال بأن الله لا يحبه. ولأن القتال حالة استثنائية تتطلب من المسلم الغلظة، فقد قال تعالى عن مقاتلة المحاربين من المشركين، قال تعالى: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: 123]، مما يؤكد أن الغلظة طارئة على المسلمين ومؤقتة ومحدودة بمن يحاربهم أو يعتدي على حرماتهم وبمن يَفتنُ الناس عن دينهم ولو كانوا غير مسلمين. ومرة أخرى فإن الإسلام يعتبر القتال ضرورة تُقدر بقدرها، والنبي- صلى الله عليه وسلم- هو التجسيد المثالي للقرآن، فقد أكد

أن الأصل هو السلام كما في (وثيقة المدينة) (حميد الله، الوثائق السياسية، ص59–62؛ السباعي، السيرة النبوية، ص76–77)، ومن ثم فإن المحاربين الذين يعودون إلى الجادة ويُحكّمون عقولهم فيرفعون راية السلام فإن القرآن يأمر بمسالمتهم ولو كانوا هم من ابتدأ الحرب، فقد قال تعالى لنبيه ومن باب أولى أمّته : ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61]. ويشير القرآن إلى أن لهذه العداوات فوائد كامنة فيها، حيث ينبغي للمسلمين أن يستخدموها كتحديات تُظهر عوامل اليقظة، وتُذكي طاقات النهوض، وتُحفِّز الجميعَ من أجلِ الإعدادِ حتى يصبحوا قوة حضارية مرهوبة الجانب، يشير إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ * إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ [قريش: 1،2]، فإنَّ بداية السورة غريبة على مطالعِ السور فكأنَّها تكملة لكلام سابق، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين والمفكرين، فقد جاءت هذه السورة بعد سورة الفيل التي تتحدث عن آية الفيل والطيرِ الأبابيل التي أرسلها الله على جيش أبرهة الحبشي الذي حاول غزو مكة وهدم الكعبة فجعله الله كعصف مأكول بواسطة الطير الأبابيل، ثم جاءت سورة قريش، فكأنها تقول بأن تحدي جيش أبرهة وما تبعه من آية ربانية كان من أجل تأليف بطون قريش وصهر تباييناتها في بوتقة القبيلة السياسية التي سيكون لها شأن كبير، ففي هذا العام الذي هلك فيه جيش أبرهة نفسه وُلد الرسول- صلى الله عليه وسلم- كما تؤكد كافة المصادر التاريخية. وإن تحويل تحديات الأعداء إلى فرص ولا سيما في ما يتعلق بتوحيد الصفوف الداخلية، هي سنة ماضية في النَّاسِ، والغربيون أكثر من يستفيدون من هذه السنة، لدرجة أنهم صاروا يُبرزون العدو دوما بشكل مضخم وإن لم يوجد فإنهم يصنعونه في عقول الناس، كما فعل الغرب بعد سقوط الشيوعية، فقد أوجدوا خطرَ الإرهابِ الإسلامي، وحتى تصدق شعوبهم ذلك؛ اصطنعوا حركات من بعض الساذجين والموتورين بجانب كوادرهم الاستخباراتية، وضخموا حجمها ودفعوها للعنف وتكفلت هالتهم الإعلامية بصناعة عدو شرس يهدد باقتلاع الحضارة الغربية كما فعلوا مع (داعش) و(القاعدة)! وهذ الأمر موجود في عقل فلاسفة الغرب وليس سياسييهم فقط، وعلى سبيل المثال، هذا الفيلسوف الألماني نيتشة يتحدث عن أهمية التحديات بصورة عامة (نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص243–255)، ويشير إلى أن الإسلام ظل تحدياً يُحفِّز أوروبا على الانبثاق (المرجع السابق، ص341)، وذهبَ عالم الاجتماع الفرنسي إي. مارين إلى أن بعض الغربيين يسعونَ لحجبِ أزمة الغرب عن طريق التحريض ضد "صورة عدو تأريخي"، وبالطبع فإن سيناريو العدو التاريخي قَدْ يخفي

صراعات وأزمات داخلية، كما أنه قد يساعد على خلق شعور بالوحدة والتآزر (داوود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات، ص176) ، ورغم أن الكفر ملة واحدة إلا أن درجات العداء مختلفة بينَ الكافرينَ، وهذا ما تُثبته الرؤية القرآنية، حيثُ تجعلُ النصارى أقربَ مودة للمؤمنين واليهود أشدَّ عداوة للذين آمنوا، وعلى مستوى الدول فقد كان المسلمون وهم ما زالوا في مكة يحملون رؤية سياسية ناضجة جعلتهم يُفرقون بين الفرس عبدة النار وبين الروم النصارى الذين يعبدون الله وإن كانوا من أهل التثليث، ولذلك فقد حزن المسلمون لهزيمة الرومان أمام الفرس وفرح المشركون، ونزلت سورة الروم التي تبشر في مطلعها بانتصار الرومان خلال بضع سنوات، قال تعالى: ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الروم: 1 - 4]، وهو درسٌ سياسي عظيمٌ في فقهِ الموازناتِ وضرورة ترتيب الأولويات حتى بالنسبة للأعداء، مما يعني إمكانية التعاون مع العدو الأقرب ضد العدو الأبعد ومع العدو الأصغر ضد العدو الأكبر ومع العدو الأخف ضد العدو الأخطر. أمَّا إمكانيات التعاون في المشتركات الإنسانية فهي رؤية قرآنية واجبة النفاذ بالنسبة للمسلمين، حيث جاءت بصيغة الأمر، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، فقد جاء هذا الأمر ضمن آية تتحدث عن العلاقة مع مشركي قريش، ومن ثم فإنَّ القرآنَ لا يبيحُ للمسلمينَ الاستفادة من منجزات الآخرين فحسبُ، ولكن قد يُوجب عليهم هذا الأمر إذا تعلقت الاستفادةُ بأمرٍ واجبٍ، إذ "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص: 19). ويتضمن القرآن الكريم عددًا من الآيات التي تحث على الاستفادة من خبراتِ الآخر، ومنها قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 7] ، وأهل الذكر في المعنى العام تعني أهل التخصص، وإنما سماهم أهل الذكر تنويها بشأن العلم وتقديرا للخبراتِ النافعةِ، وجاء في شأن أهل الكتاب الذين كانوا على علم بالتوراة والإنجيل، بينما كان العرب قد بعد بهم الزمن عن صحف إبراهيم وأصبح أغلبهم لا يقرؤون ولا يكتبون. وبجانب ذلك هناك آيات تعظم الخبرة كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: 14]، بجانب آية تصف المؤمنين بأنهم يأخذون ما هو أحسن، وهي قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 17، 18]، وقد أخبرنا القرآنُ أن موسى استفاد من فصاحةِ هارون وهو أقل شأناً منه، بل وتعلّم موسى

وهو كليم الله من رجل صالح لا يدري أحدٌ من هو على وجه الدقة، واستفاد داوود من ابنه سليمان- عليهما السلام- واستفاد النبي سليمان بدوره من الذي عنده علم من الكتاب، بل وأحاط طائر الهدهد بما لم يُحط به أعظم ملوك الأرض وأحد الأنبياء وهو سليمان، وتعلّم نبي الله زكريا درساً من فتاة صالحة وهي مريم العذراء، ثم إن محمدا- صلى الله عليه وسلم- وهو أعظم الأنبياء قد تعلّم منهم جميعاً (فؤاد البنا، الاستفادة من الآخر، 2017، ص20–41) ، فقد قال له الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90]. وتفيد الوقائع التأريخية في عصور الضياء بأن المسلمين قد استفادوا من أنظمة من سبقوهم حيثُ استوعبوها وأذابوا ما هو نافع ضمن منظوماتهم الثقافية (فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، 1984، ص28–32)، غير أن الاستفادةَ ينبغي أن تكون قائمة على منهجية علمية وذات ضوابط فكرية صارمة حتى لا يتسلل من خلالها الغزو الفكري (فؤاد البنا، الاستفادة من الآخر، ص163–188)، ومن ذلكَ عدم استعمال المصطلحات الغربية ذات الخلفيات الثقافية الخاصة وذات المدلولات الغريبة على ثقافتنا وخصوصياتنا الإسلامية (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص45–52). وهكذا فإن القرآن يمتلك رؤيةً كاملة ومتماسكة للبيئة التي يعمل في وسطها أو يجاورها النظام السياسي الإسلامي، حيثُ توجدُ من القيمِ والتوجيهات ما تكفلُ تحقيقَ التضافر بين النظام السياسي وبين النظم التربوية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية، وبالنسبة للبيئة الخارجية فإنه يمتلك قواعد التفاعل الإيجابي معها على أسس المشتركات الإنسانية والمصالح الاقتصادية وعلى قيم التعارف والتعاون والمعاملة بالمثل والتي تَجِدُ لها حضورا قويًا في نصوصِ القرآن، وإذا حاولَ هَؤُلاءِ أو بعضهم النيل من الإسلام أو الاعتداء على المسلمين بأي صورة، فإن القوةَ المُعدَّة سلَفاً كفيلة بتأديبِ المعتدي وردع المتآمر. ولكن كيفَ يتفاعل مع هذه البيئة في الداخل والخارج؟ هذا ما سنتعرف عليه في المطلب الآتي.

رابعاً: العلاقة بين النظام السياسي وبين مُكوّنات البيئة الداخلية والخارجية:

يمتلك النظام السياسي، في ضوء الرؤية القرآنية، منهجًا متكاملًا يضبطُ نمط العلاقات التي ينبغي أن تسود بينه وبين مكوّنات البيئتين الداخلية والخارجية التي يتحرّك في إطارهما. ويقوم هذا المنهج على الجمع بين الثبات القيمي والمرونة الواقعية، بما يضمنُ تحقيق المقاصد العليا للحكم، وحفظ المصالح، ومنع الاضطراب، باستنادهِ إلى الرؤية القرآنية منهجاً كامِلاً لنمطِ

العلاقاتِ التي ينبغي أن تَسُود مُكوِّنات البيئتين الداخلية والخارجية التي يتحركُ في إطارهما النظام السياسي، وسنوضحُ ذلكَ باختصارٍ في العناوين الآتية:

1- التعاقدُ الاجتماعيُّ بينَ الحاكمِ والمحكومِ:

يقومُ النِّظَامُ السياسي في الرؤيةِ الإسلاميةِ عَلَى عَلاقَةٍ تعاقديةٍ بينَ الحاكمِ والمحكومِ، تُبنَى علَى الرِّضَا المتبادل، وتَحملُ المسؤولية، والالتزام بالواجِبَاتِ، باعتبارهِ التزامًا أَخْلاقِيًا وقانونيًا يُقيِّد السلطة ويُحمّلها مسؤوليةَ تحقيقِ الْعَدلِ وصيانة المصالح العامة، ويَؤُكِدُ القرآنُ الكريم على مشروعية التعاقد بين طرفين ضمن تفاصيل واضحة منذ البداية بحيثُ يعرف كل طرف ما له وما عليه، بمعنى أنَّ التعاقدَ يكونُ بالتراضي أولاً لكنه يصبحُ ملزما لأصحابه بعدَ ذلك، وذلكَ من خِلَالِ نموذج نبيِّ الله شعيب – علَى الأرجح – والذي عقد لابنته علَى كليمِ اللهِ موسى، فقد طلبَ أثناء العقد أن يكون مهر ابنته تأجير موسى نفسه لهم لمدة ثماني سنوات لازمة فإن زادَ عامين فذلك من فضله، كما جاءَ في الآية الثامنة والعشرين من سورة القصص. فإذا كان الزواج في القرآن لا يتم إلا وفق صيغة تعاقدية يلتزم كل طرف فيما بعد بما تعهد به من حقوق للآخر، كما يحرص على الحصول على حقوقه، فإن الحكم من باب أولى بالتأكيد. وما فتئ دعاة الديمقراطية الغربية يفتخرونَ بأن مفكريهم هم أول من ابتدعَ في الفكر السياسي ما يُسَمَّى بالعقدِ الاجتماعي، والذي يكونُ الحاكم بموجبه أجيراً لدى الشعبِ الذي يختاره بملء إرادته ويحاسبه فيما قصّر فيه، ويعزله متى شاء ذلك. ومن يتمعن في حقيقة الدولة التي أقامها النبي- صلى الله عليه وسلم- وطَوَّرها من بعده الخلفاء الراشدون الأربعة سيجد أنها دولة تعاقدية من طراز فريد. وفي هذا السياق يقرر المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قد أسس دولته فور هجرته إلى المدينة سنة 622هـ، وأنه أقامها "قبل العقد الاجتماعي الذي أقامه روسو بفترة طويلة، على عقد اجتماعي في النظام الدستوري الإسلامي(البيعة)، فقد كانت المدينة المنورة: جمهورية متعددة الأديان (إسلامية، يهودية)، وذات تركيب اتحادي. وكان زعماؤها يُعيَّنون عن طريق الانتخاب. وكانوا يتولون المهام الحكومية والدينية. وكانوا يتحملون مسؤولية القيام بمهامهم بصورة فردية" (هوفمان، الإسلام كما يراه ألماني مسلم، 2007، ص106)، وحينما التحق النبي- صلى الله عليه وسلم- بالرفيق الأعلى ترك الأمر لتصرف الأمة، وأدت الشورى إلى اختيار أبي بكر الصديق خليفة وفق ذات التعاقد الاجتماعي، ويظهر ذلك بصورة جلية في خطبة أبي بكر الصديق للأمة، فقد بين لهم أنه اختير منهم وليس بخيرهم، وأنه يطالبهم بالطاعة إن أطاع الله

فيهم أي إن التزم بمضمون التعاقد. ويؤكد راشد الغنوشي أن الأمة هي مصدر شرعية الحاكم، فهي التي تختاره حاكما لها بمحض إرادتها (الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 1993، ص140–141)، وإذا تنكبَ طريق الأمة في وصوله إلى السلطة أو تنكّر لحقوق المواطنين التي هي بنود البيعة فلا شرعيةَ له. وبدوره يؤكد لؤي صافي أن "علاقةَ الرئيس بالأمة أو ممثليها في مجلس الشورى، ذات صيغة تعاقدية، تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما التزم الشريعة وقرارات الشورى، وقام بالوظائف الملحقة بمنصبه" (صافي، العقيدة والسياسة، ص231)، فأهل السنة والجماعة يقررون أن الاختيار الحر هو الطريق لانعقاد الإمامة وينقل نصين عن إمام الحرمين الجويني وعبد القاهر البغدادي يؤكدان على هذا الأمر (عبد النور بزّا، التداول على السلطة، ضمن ما حرره ، العوا ، تفعيل مقاصد الشريعة ، 2014، ص228–229)، وذهب طائفة من علماء الفكر السياسي المعاصر إلى تجاوز هذه المسألة بالقول إن العقدَ ينبغي أن لا يكون مطلقا بالنسبة للمدة الزمنية، وإنما ينبغي أن يكون مؤقتاً، ومن هؤلاء الدكتور محمد سليم العوا الذي نقل عن اثنين من كبار فقهاء الأمة في هذا الزمان القول بذلك وهما : الدكتور عبد الرزاق السنهوري ، والدكتور توفيق الشاوي (العوا، النظام السياسي في الإسلام، ص111–113). وبهذا التعاقد القائم على الرضى والتعاون وتبادل المنافع تتحقق الغاية من النظام السياسي، وتدور عجلته بطريقة سلسة في طريق الفاعلية وصناعة الحياة. يقولُ الفيلسوفُ الفارابي: "إن بلوغَ السعادة إنما يكون بزوالِ الشرور عن المدن وعن الأمم، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية، وأن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية، ومُدبّر المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيباً يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات" (الفارابي، السياسة المدنية، 1996، ص95)، وهذا هو عين النظام السياسي الفاعل الذي نحاول النفاذ إلى حقيقته في هذا البحث من خلال تدبر الرؤية القرآنية.

2. تحقيق المواطنة العادلة:

يهدف النظام السياسي في الرؤية الإسلامية إلى تحقيق المواطنة العادلة القائمة على المساواة في الكرامة الإنسانية، وتكافؤ الحقوق والواجبات، دونَ تمييزٍ أو إقصاءٍ. فالمواطنةُ لا تُبنى علَى الامتيازات، بل على الانتماء والمسؤولية المشتركة في حفظ النظام العام وخدمة الصالح العام، وتقوم المواطنة العادلة على ضمان الحقوق الأساسية، وحماية الحريات المشروعة، وإتاحة المشاركة في الشأن العام، مقابل الالتزام بالقانون، واحترام القيم العامة، وتحمل الواجبات

المجتمعية، وبهذا التوازن، تتحققُ العدالةُ الاجتماعيةُ، ويترسّخ الاستقرار السياسي، وتتعزّز وحدة المجتمع، فالمواطنةُ كما عرّفها طارق البشري، هي "صفة للفرد الذي ينتمي لجماعة سياسية قامت على أساسها الدولة، أي هي الصفة التي تتعلق بالفرد بما توافر فيه من وصفٍ سياسي قامت الدولة على أساسه" (البشري، الجماعة الوطنية، ص120) ، ومَنْ يتمعنُ في حقيقة النظام السياسي الإسلامي سيجد بكل وُضُوحٍ أنَّ حجرَ الزاوية في مقاصده الكلية هيَ تحقيقُ المواطنة العادلة، وليست المتساوية، صحيحٌ أن المواطنين جميعاً يتساوون تحت ظل النظام السياسي من حيث المبدأ، ويتساوون في الحقوق العامة، لكن العجلة حينما تتحرك يحدث التفاوت بينهم بحسب قابلياتهم وكفاءاتهم واجتهاداتهم، ومن ثم فإن النظام يُجهد نفسه ليجدَ كل من يستحق ما يستحق، مما يقيمُ ميزان العدل ويؤدي إلى شَحْذِ الهمم وإذكاء الجهود، ويتسببُ في الاستباقِ على الأعمالِ والتنافس على الخيرات، سواء بمعناها الواجب أو التطوعي، وبهذا يتحققُ الرضى النفسي ويَتَضَاعفُ الإنتاجُ وتكثر الخيراتُ داخل المجتمع، ومن هنا لم يسجل التأريخ أن رقعة الفقر قد ضاقت بشكل قوي إلى حد أن انتهى تماماً سوى ما حدث في عصور الضياء الإسلامية حينما حل العدلُ وتمكّن الرُّشد، وكانتِ الذروةُ التي اختفَى الفقرُ فيها هي في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. إن من أوجب واجبات الدولة الإسلامية أن تقومَ بتوفيرِ حاجياتِ مواطنيها – مهما كانوا - وتحقيق آمالهم وحماية حقوقِهم المادية والمعنوية بما فيها الحرية والكرامة، مقابل الطاعة ودفع الواجبات المالية المقررة والقيام بخدمة الدفاع الوطني، بحيثُ تسير الحقوق في جهتين متقابلتين، فحقوق الحكومة هي واجباتُ الرعية وحقوقُ الرعية هي واجباتُ الحكومة، وكل طرف يستحق حقوقه مقابل أداء واجباته (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص150–153). إن "العدل في الإسلام قيمة أساسية لا تقبل التراخي أو المهادنة فيها بل يحافظُ عليها في منتَهى الصرامة، وعلى سبيل المثال، وَصَفَ الله اليهودُ بأنهم ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ [المائدة: 42] بصيغةِ المبالغة، لكن إجرامهم هذا لا يُبرِّر ظلمهم، ولهذا وصّى الله نبيه محمدا - صلى الله عليه وسلم- في ذات الآية بقوله: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42]، فإذا كان هذا الحَثُّ لصاحب الرسالة المعصوم وفي حقّ السيئين من اليهود الذين هم أسوأ الأمم، فكيف بالعدل مع خير أمة أخرجت للناس؟" ، ولا يختلفُ عاقلانِ حولَ أن الإسلام يحمي الأقليات الدينية والعرقية بتعاليم واضحة تنزلت من السماء، تحث على التعارف بين الشعوب والقبائل وعلى حرية اختيار الدين والعقائد وحرمة الإكراه والإذلال بأي صورة من الصور، وصولاً إلى تحقيقِ المساواة وفق أحدث ما توصل إليه

البشر في مجال العدالة والمواطنة المتساوية (هوفمان، الإسلام كما يراه ألماني مسلم، ص112–115؛ البشري، الجماعة الوطنية، ص115–158)، بل أشد من ذلك؛ لأن الله تعَبَّد المسلمين بهذا الأمر، أي أنه سيثيب من التزم وحافظ عليها ويعاقب من فرّط بها أو تآمر عليها بأي صورة من الصور، بمعنى أن الأمر ليس مناطاً فقط بدولة القانون التي يمكن التحايل عليها بل وبدولة الله التي تسكن القلوب وتعرف ما تُخفي الصدور وما يستقر في السرائر.

3. إقامة العلاقات الدولية المتكافئة:

تتكئ الرؤية القرآنية في هذا الإطار على أساس أن البشر مهما كانت ألوانهم وأعراقهم وأديانهم، فإن الله خلقهم جميعًا من ترابٍ ثم نفخُ فيهمْ من روحه وكرَّمهم بالعقلِ ومنحهم حرية الاختيار وفضّلهم على سائر المخلوقات، وأنهم ينحدرون جميعاً من ذات الأصل (أبوهم آدم وأمهم حواء)، ثمَّ إنَّ الإسلام دين للناس جميعاً، ومحمد هو رحمة للعالمين، وأمة الإسلام وظيفتها أن توصل هذا الدين بسلوكها الراقي ولسانها المبين، وبالأساليب الحكيمة التي تُبشِّر ولا تُنفّر وتُيسر ولا تُعسّر، ووظيفتها الأساسية هي الشهادة على الناس، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، بمعنى أنهم مطالبون بأن يسلكوا نحو البشر نفس مسلك النبي- صلى الله عليه وسلم- مع أمته التي استجابت له بسبب حكمته وبصيرته ولينه وصبره وأناته. وإذا كانت هذه هي الرؤية التي يقوم عليها - أو ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي-، فإن الأصل في العلاقة مع غير المسلمين سيصبح هو السلام، وإذا كان غير المسلمين هم أمّة الإجابة فإن من الواجب التعرف عليهم ومد الجسور إليهم وتألّف قلوبهم لصالحِ الإسلام، من خلال الإحسان إليهم، والتعاون معهم في القواسمِ المشتركة، والوفاء لهم باحترامِ العهودِ والمواثيق إن وجدت، بمعنى أن إقامةَ علاقات متكافئة هو الذي ينبغي أن يكون وما عداه هو استثناء تفرضه الضرورات. وبسبب رقي القانون الدولي الذي صاغه المسلمون وطبقوه إلى حد كبير في عصور مجدهم فقد استفاد منه الأوروبيون أثناء التلاقح الحضاري في بلاد الأندلس وصقلية وأثناء الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية (جارودي، الإسلام دين المستقبل، ص80–81). وتوجد لفتات قرآنية عديدة إن تم تدبرها واستكناه أسرارها فيمكن أن تكون أداة مساعدة لقراءة الواقع الدولي وتوازناته في هذا العصر، وعلى سبيل المثال حينما تنزل القرآن كان المسيحيون ممثلون بالدولة الرومانية هم الأقوى في الأرض، ثم الوثنيون ممثلون بالدولة الفارسية التي كانت تدين بالمجوسية، لكن أكثر من تحدّث القرآن عن خطورتهم هم

اليهود رغم أنهم كانوا قليلي العَدد وضعيفي العُدد، حتى أنهم لم تكن لهم دولة ولو صغيرة، لكن اليوم عرف الناس خطورة اليهود الذين يتلاعبون بأموال العالم وإعلامه فقد أصبحوا إمبراطورية خفية تتحكم إلى حد ما بدول كبرى وبالشركات العابرة للقارات في العالم. ومن العجيب أن كلمة (بضاعة) لم ترد في القرآن إلا أربع مرات، وكلها في سورة يوسف وثلاث منها مرتبطة ببني إسرائيل، كأنها إشارة إلى ارتباط اليهود دوما بالأموال والتجارة العالمية بقوة في سائر العصور!

وهكذا فإن النظام السياسي الإسلامي يمتلك قدرة على مَدّ الجسور المتينة وعلى نسج العلاقات الإيجابية الفاعلة مع مكونات البيئة الداخلية والخارجية، بما يضمن قوته الداخلية وحضوره العالمي، وتحقيق مقاصد الرؤية القرآنية وتوفير حاجات الأمة، مع امتلاك الرؤية والقوة اللازمتين لمواجهة التحديات والأخطار التي تُحدقُ بالنظام والأمة سواء من خلالِ البغي الداخلي أو العدوان الخارجي، حيث يُشرعُ القتال في هذه الحالة والرد بالشكل المناسب والمعاقبة بالمثل. ولكن ما هي مُحرّكات النظام السياسي التي تضمنُ له الفاعليةَ العاليةَ في انبثاقاته الداخلية وتفاعلاته الخارجية؟. هذا ما سنحاول معرفته من خلال المطلب الآتي.

خامساً: مُحرِّكاتُ النظام السياسي

تزخر آيات القرآن الكريم بجملة من المبادئ والتوجيهات التي يمكن النظر إليها بوصفها محرّكات فاعلة في بناء النظام السياسي وتوجيه حركته وضبط أدائه؛ إذ تجمع بين توجيه السلوك السياسي، وتنظيم العلاقات، وترشيد القرار، بما يمنع الجمود من جهة، والانفلات من جهة أخرى. كما أنها تُراعي طبيعة الإنسان والواقع، وتؤسّس لفعل سياسي قابل للتجدد والتكيّف دون الإخلال بالثوابت، وفي هذا المبحث سنتعرف على أهمها باختصار كما هي طبيعة هذا البحث، وذلك على النحو الآتي:

1. الطاعة والانضباط:

تُعدّ الطاعة والانضباط من المحرّكات الأساسية للنظام السياسي، لما لهما من دور في حفظ النظام العام وضمان استقرار المجتمع، ويقوم مفهوم الطاعة في الفكر الإسلامي على الالتزام الواعي بالقانون والسلطة في إطار المعروف، بما يحقق المصلحة العامة ويمنع الفوضى، دون أن يتحول إلى خضوعٍ أعمى أو تبرير للظلم. أما الانضباط، فيمثّل السلوك العملي للطاعة، ويعكس احترام النظام، والالتزام بالواجبات، وحسن أداء المسؤوليات، وبهذا التوازن بين الطاعة المقيدة

بالقيم والانضباط المؤسسي، يتحقق انتظام الشأن العام، ومن بدهيات أي نظام أن يكونَ على رأسِ المنظومةِ مديرٌ مهابٌ وأميرٌ مطاعٌ، وإلا انتفت مبررات النظام مهما كان الأشخاص مثاليين، ولقد كان أحد بنود بيعة الصحابة للنبي- صلى الله عليه وسلم-: "السمع والطاعة في العُسر واليُسر والمَنشط والمكْرَه" (صحيح مسلم، برقم: 1709)، ولأن رسول الله لم يكن سوى ترجمة أمينة ووافية لتوجيهات القرآن، فقد وجدنا القرآن يأمر بطاعة أولي الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، وتشير كلمة ﴿مِنْكُمْ﴾ إلى أن الحاكم من صميم أبناء المجتمع ثقافة وعلما وتدينا وشعورا بالمسؤولية، وأنه صعد برضى الناس واختيارهم وأنه لا يقطع في أمر هام دون مشورة أهل الرأي فيهم، مما يجعلهم يشعرون دوماً بأنه ﴿مِنْكُمْ﴾ وليس غريباً عنهم أو متعالياً عليهم، وفي ذات الوقت هو أكثر تأهيلاً مادياً وأهلية معنوية كطالوت الذي زاده الله بسطة في العلم والجسم، وبحيث تصير له شخصية (كارزمية) جاذبة للناس تستدعي حبهم وتقديرهم وتستوجب طاعتهم وامتثالهم لأوامره. وقد أورد لنا القرآن نموذج داوود عليه السلام في هيبة الحاكم وأهليته، فقد منحه الله مقومات الهيبة المطلوبة بشقيها المادي والمعنوي، أما الشق المعنوي فهو تسخير الجبال والطير يُسبِّحنَ معه بالعشي والإبكار، وأما الشق المادي فهو أنه تعالى ألان له الحديد كأنه طينٌ، فكان يصنع للناس دروعا وسيوفاً، وقد جمع الله الشقين في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ * أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سبأ: 10، 11]، وبهذه المهابة المعنوية والمادية فقد شدّ الله مُلكه وآتاه الحكمة وفصل الخطاب، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: 17 - 20]، ونلاحظ أنه تعالى وصف داوود بأنه ﴿ذَا الْأَيْدِ﴾ كناية عن العطاءِ والعملِ والقوة، بجانب أنه أوتي الحكمة التي هي وضع كل شيءٍ في محلِّهِ، وهذه كلها صفات قيادية عالية وتمنح صاحبها جاذبيةً كبيرة لدى الأتباع. ومن الصفاتِ الجاذبة في شخصيةِ داوود امتلاك الصوت الجميل الذي يقتحم الآذان ويستوطنُ القلوب، فقد كان صاحب صوت ندي ولحن شجي لدرجة أنه استمال الجبال والطيور للترنم معه بمجد الله والتسبيح لله خالق الجمال ومبدع الكمال. ولقد أوجب القرآن على المحكومين طاعة الحاكم المنتخب في المَنشطِ والمكْرَه حتى تستمرَّ عجلة النظام بالدوران المنظَّم، لكنها ليست طاعة مطلقة وإنما طاعة محدودة

بحدود الشرع والمصلحة، وليست طاعة عمياء وإنما طاعة مبصرة، وليست طاعة شخصية بل فكرية، فإنما الطاعة في الطاعة (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص131–149)، وأول ضوابط الطاعة هي عدم الاستبداد بالرأي والاستفراد بالقرار، وإشراك الجماهير وأهل الحل والعقد في صناعة القرار، كما في الفقرة الآتية.

2- الشورى والمشاركة الشعبية:

تُعدُّ الشورى والمشاركة الشعبية من المحرّكاتِ الجوهرية للنظام السياسي في الرؤية الإسلامية، إذ تُسهم في ترشيد القرار، وتعزيز الشرعية، ومنع الاستبداد، فالشورى ليست إجراءً شكليًا، بل مبدأٌ حاكم يضمن إشراك المجتمع وأهل الخبرة في صناعة القرار العام، وتُجسّد المشاركة الشعبية الامتداد العملي لمبدأ الشورى، من خلال إتاحة المجال أمام المواطنين للتعبير عن آرائهم، والمساهمة في الشأن العام، وفق ضوابط تحافظ على الاستقرار وتراعي المصلحة العامة، فأمر الحكم يهم المواطنين جميعا في الدولة؛ لأن كل إجراء يُتخذ وكل قرار يُصدر ينعكس على حياة الناس إيجاباً أو سلباً، ومن ثم لا بد من مشاركة الناس ولا سيما أهل الخبرة والدراية الذين يُسمون في الفكر السياسي بأهل الحَل والعَقْد، ويوجد بشأن الشورى آيتان مركزيتان: الأولى: مكية وهي تتحدث عن جملة من صفات المجتمع المسلم برمته، وجاءت الشورى في القلبِ منها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: 38]، يقول سيد قطب: "ومع أن هذه الآيات مكية نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة، فإننا نجد فيها هذه الصفة مما يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسيا للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة ثم يتسربُ من الجماعة إلى الدولة بوصفها إفرازاً طبيعيا للجماعة" (سيد قطب، في ظلال القرآن، 1981، 3160/5)، والثانية: مدنية وهي قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 159]، ونستنتج منها الوجوبَ الصارمَ للشورى، ويؤكد هذا الوجوبَ الأمورُ الآتية:

أ. صيغة الأمر التي تقتضي الوجوب، إذ لا يوجد ما يصرف الأمر إلى الندب أو الإباحة، بل إن تصرفات الرسول- صلى الله عليه وسلم- الذي لم يكن أحد أكثر مشورة منه لأصحابه، تؤكد الوجوب بصورة قطعية.

ب – توجُّه الأمر للرسول- صلى الله عليه وسلم- وهو الشخص الذي جمع الكمال البشري في بُعديه، فهو نبي مرسل وهو قائد لا نظير له في التأريخ البشري بإجماع المنصفين من غير المسلمين، فكيف بغيره من القادة الذين ليسوا رسلاً ولا يمتلكون مؤهلات عظمته؟!

ج – مجيء الأمر بها بعد هزيمة أُحُد التي سبقتها مشاورة النبي- صلى الله عليه وسلم- لأصحابه، وقد يظن ظان أن الهزيمة ربما وقعت بسبب الشورى وأن الرسول لو خالفَ الشورى وعمل برأيه ورأي الأقلية التي رأت البقاء في المدينة لتجنبوا الهزيمة، ولذلكَ فقد جاء الأمر الحاسمُ بها، كأنه يُنزّهها عن التسببِ في الهزيمةِ، وقد أكد بالفعل أن الهزيمة كانت لها أسباب أخرى تعرضت لها آيات أخرى من ذات المقطع في سورة آل عمران.

د – أمره تعالى بمشاورة الصحابة جميعاً بما فيهم العصاة الذين تسببوا في الهزيمة بنزولهم من الجبل وترك ظهور المسلمين بدون حماية، فقد اقترن الأمر بالشورى بطلب الاستغفار لهؤلاء، قال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وإذا كان من حق العصاة الذين تسببوا في إثخان الصحابة باستشهاد سبعين من خيرتهم، أن يشاورهم الرسول- صلى الله عليه وسلم- في أمر الأمة، فكيف بالطائعين وأهل العلم والخبرة والدراية؟!

هـ - مجيء الأمر بالشورى ضمن منظومة من الأمور التي تحقق الائتلاف للمجتمعِ المسلمِ، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، والشورى هي حجر الزاوية في تجسيد الحرية والعدل والمساواة بين المواطنين وفي تحقيق الانسجام والتآلف والاتحاد بينهم.

و – مجيء الأمر بالشورى في سياق تشريح أسباب الهزيمة وتوضيح أسباب النصر، ولهذا فقد أوردت الآية التي بعدها قاعدة: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ [آل عمران: 160]، بما يؤكد أنه لا نصرَ لكيانٍ لا يشاور قائدُه غيرَه من أبناء هذا الكيان، وأن الاستبدادَ طريقٌ سريعٌ نحو الهزيمة والهوان.

ز – التأكيدُ على وجوبِ اتباعِ قرار الشورى بالتنفيذ وعدم التردد، ذلك أن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما كانت عبقريته، ولذلك فقد قال الله بعد الأمر بالشورى لنبيه: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 159]، ذلكَ أنَّ الشورى تحتاجُ إلى عزيمةٍ، وعزيمة القائد مهما كانت تحتاج إلى توكل على الله فهو من يعطي الأسبابَ فاعليتها، وليس الأمر تحللاً من الشورى إن رغب القائد بذلك، كما ذهب إلى ذلك علماء السلاطين، يقول رشيد رضا: "فإذا مُحِّص الرأي وظهر فانْزِلْ على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ "(رشيد رضا،

تفسير المنار، 205/4) ، ولهذا كلِّهِ فقد رأى عامةُ المفكرينَ والعلماءَ وجوبَ الشورى وأهميتها البالغة في تحقيق الانسجام والفاعلية في أطر النظامِ السياسي. وبجانب عشرات الكتب الكاملة التي أُلِّفت حول الشورى، فقد عقد محمد أسد فصلاً كاملاً تحت عنوان "حكومة انتخابية وشوروية" (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص67–98)، ورأى الدكتور توفيق الشاوي - وهو صاحب السِّفْر الضخم في (فقه الشورى والاستشارة) ومعه الدكتور إبراهيم البيومي غانم - أن الإجماع إنما يكون ثمرة الشورى، ومن ثم فإن تعطيل الشورى هو تعطيل للإجماع (غانم، سياسات المجتمع المدني، ص328–331)، وتجاوز الشيخ راشد الغنوشي هذا الأمر إلى التأكيد على أنه لا يمكن تجسيد الشورى الواجبة في هذا العصر وتحقيق المشاركة الشعبية المنشودة بغير الانتخابات عبر صناديق الاقتراع (الغنوشي، مقاصد الحرية، ص112–113)، وللأسفِ الشديد كم نجد البون شاسعاً بين سعة الرؤية القرآنية وبين ضيق الرؤية الفقهية عند بعض الفقهاء في سائر القضايا والموضوعات ولا سيما الفقهاء الذين ظهروا في عصور التراجع والتخلف، وفي موضوعنا استغرب، الدكتور عبد المجيد النجار من تضييق فئة المشاركين في الشورى عند الفقهاء، حتى انحصرت في العدد القليل الذين أصبحوا يسمون أهل الحل والعقد، وربما انحصر هؤلاء في الفرد الواحد إذا كانت له شوكة كما أفتى بعضهم (النجار، الإجماع والبرلمانات، ص259–260)، والمتأمل في جذر هذه الظاهرة سيجد أن جذورها تعود إلى تراجع منسوب الوعي داخل المجتمع الاسلامي عامة، مما قاد العامة إلى ممارسة السلبية وعدم الاهتمام بالشأن العام، وقاد الفقهاء إلى مثل هذه الاجتهادات التي تعكس ضيق عقولهم وتضييق الحكام عليهم وذهابهم نحو سَدّ الذرائع أو ما يمكن تسميته ب(فقه الطوارئ)، ولا تعكس الرؤية الإسلامية ذات الأفق القرآني الواسع، ولذا فإن فقرتنا الآتية ذات صلة بتفعيل الإمكانات الاجتماعية.

3. النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تُعدُّ النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المحرّكاتِ الأساسيةِ للنظام السياسي في الفكر الإسلامي، لما تؤديه من دور رقابيّ وأخلاقيّ في تقويم الأداء العام ومنع الانحراف. فالنصيحة تُجسّد المسؤولية المشتركة بين الحاكم والمحكوم، وتقوم على الإخلاص والصدق وطلب الإصلاح، ويمثّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آليةً مجتمعيةً لضبط السلوك العام، وحماية القيم، وصيانة النظام من الفساد، وذلك ضمن ضوابط الحكمة والمصلحة وعدم الإضرار، وتحقيق

الاستقرار المجتمعي، ويربط الشيخ محمد عبده بين واجب الشورى وواجب الأمر بالمعروف فيقول: "إن آية سورة الشورى تتضمن مدحاً للمؤمنين بأخذهم بالشورى، وآية سورة آل عمران توجب على الحاكم المشاورة، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إن هو تركه؟ إن آية آل عمران: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104] تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم " (العوا، النظام السياسي في الإسلام، ص125)، ولقد وصف الإمام أبو حامد الغزالي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه " القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين" (الغزالي، إحياء علوم الدين ، 2/ 306)، فأبناء الإسلام الذين استجابوا لله وللرسول إذا دعاهم لما يُحييهم قاموا على درجة عالية من الوعي والحساسية ومن الشجاعة في الصدع بالرأي وقول كلمة الحق دون الخوف من لومة لائم، وهذا من أهم الأمور التي تحفظ للمجتمع المسلم حيويته وترابطه الفاعل وكينونته المنسجمة، كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71]، وهذا التوالي هو الذي يحقق التآلف والترابط، وهو ليسَ إلا ثمرة للنصيحة الصادقة التي لا تنقصها الشجاعة ولا تخلو من الحكمة في ذات الوقت، وليست منبتة عن إقامة الشعائر ولذلك ذُكر في ذات الآية إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. ويعطينا القرآن درساً بالغ الأهمية في سيرة موسى ينبغي تدبره وإطالة التأمل فيه، فإن الله حينما كان يؤهّل موسى لتحمل تبعات الرسالة دعاه لمخاطبته في جبل الطور، لكنه حينما أقبل قال له الله: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 12]، فإذا كان النعلان في قدمي نبي يمنعانه من التأهل لمناجاة الله، فكيف بمن زرعوا نعال الظلمة والمستبدين في قلوبهم؟ وكيفَ بمن يفخرونَ بأنهم خُدّام لنعالهم بل وللترابِ الذي تمشي عليه تلك النعال؟!!. ولذلك فإن موسى الذي تربى على الحرية وعرف قبح الظلم والعبودية والذي عاهدَ الله بأنه لن يكون ظهيراً للمجرمين، ورباه الله بهذه الطريقة الدقيقة، قد كان شجاعا مقداما في قول كلمة الحق أمام أعتى طغاة الأرض، وكان ديدنه في قول ما يراه حقاً لدرجة أنه عندما ذهب إلى الخضر لكي يتعلم على يديه، فإنه لم يستطع أن يمسك لسانه عن قول ما رآه حقاً رغم علمه بأن الخضر لديه ما يسمى بالعلم اللدني الذي قد يخالف باطنُه الظاهر للناس، ورغم أنه قد تعهد له بأنه سيجده صابرا ولن يعصي له

أمراً، ففي الآية 74 من سورة الكهف تبرز هذه الصفة في سلوك موسى، حيث اندفع للإنكار على الخضر قتله للطفل، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾، ذلك أن هذا هو الأصل في التعامل مع العلماء والزعماء وجميع الخلق، ويحثّ الإسلام أتباعه على ممارسة النقد الموضوعي الذي يتوخى الصالح العام، وليس الذي ينحو منحى المكايدة التي تمارسها المعارضات في واقعنا، وينبغي الاستفادة من وسائل الإعلام التي تلعب دورا حاسما في توجيه الرأي العام وتحريكه والتأثير عليه (حسن جابر، تأسيس مقاصدي للتعددية، ص182).

4. المسؤولية والمُساءلة:

تُعدّ المسؤولية والمساءلة من المحرّكات المحورية للنظام السياسي في الفكر الإسلامي، إذ تُرسّخان مبدأ أن السلطة تكليف لا تشريف، وأن كل من يتولى شأنًا عامًا مُحاسَب على أدائه وقراراته، فالمسؤولية تقتضي الالتزام بالواجبات، وتحقيق المصالح، والقيام بالأمانة على وجهها الصحيح، والمساءلة تمثّل الضمانة العملية لمنع الاستبداد والفساد، من خلال مراقبة الأداء، وتقويم الانحراف، ومحاسبة المقصّرين بوسائل مشروعة، فالمسؤولية في الرؤية القرآنية عامة على كل مكلف، حيث سيسأل الله كل البشر عن ما يمتلكون من مواهب وإمكانات وعن ما يقع تحت أيديهم من وظائف وولايات، كما قال تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات:24]، وكما قال- صلى الله عليه وسلم-: "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع عن مال سيّده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكلم راع وكلكلم مسؤول عن رعيته" (صحيح البخاري، برقم: 893)، غير أن الأمر نسبي فكلما اعتلت مكانة المرء وزادت إمكاناته، زادت مسؤولياته؛ ولذلك كان العلماء والأمراء في المقدمة دَوْماً، حيث يحق للناس مساءلتهم وسيسألهم الله عن كل صغيرة وكبيرة، ولذلك اشتهرت مقولة عمر بن الخطاب: " «لو عثرت بغلة في العراق لحسبت عمر مسؤولا عنها: لِمَ لَمْ يسوّ لها الطريق؟» "، وقد اختار العراق لأنها كانت أبعد بلد تمّ فتحه في زمن إطلاق تلك المقولة. إن مسؤولية الزعماء كبيرة جدا، حيث أن كل ما يأمرون به من منكرات أو يسكتون عنه من جرائم، محسوب عليهم كأنهم فعلوه بأيديهم، ألا ترى أن الله قال عن صنيع فرعون ببني إسرائيل: ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ﴾ [القصص: 4] مع أنه لم يباشر الفعل بنفسه، لكن أمره بذلك جعله بدرجة الفاعل المباشر في الجُرم!. ومن الآيات التي تشير إلى مسؤولية القائد قوله تعالى للوط عليه

السلام: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ﴾ [الحجر: 65] أي امشِ خلف أهلك حتى يشعروا بالأمان، وهو درس شديد الأهمية؛ لأنه جاء في وقت استثنائي، حيث تتعانق السنن الجارية مع السنن الخارقة ويتدخل عالم الغيب في عالم الشهادة، فكيف بالمسؤولية في الأوقات والظروف العادية؟. وفي ذات السياق قال تعالى عن سليمان الملك: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ﴾ [النمل: 20]، فقد كان يتفقد رعيته من الآدميين والجن والحيوانات حتى وصل إلى الطير وهناك عرف أن الهدهد غير موجود. وكان آدم وزوجه قد أكلا في الجنة من الشجرة المحرمة كما في بعض الآيات، لكنه تعالى في بعض الآيات إنما ذكر آدم فقط في معرض الحديث عن المعصية، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121]، ذلك أنه مسؤول عن حواء ما دامت القوامة له، والقوامة تكليف لا تشريف. ومن المؤكد أن الحكومة مسؤولة عن حاجات الناس الاقتصادية وكفايتهم المعيشية، ومسؤولة عن ضمانهم الاجتماعي وأمنهم وعن حفظ حرياتهم وكرامتهم، ما يعني أن من حق كل مواطن أن يسأل أي موظف أو مسؤول عن حقه، سواء عن طريق البرلمان أو الصحافة ووسائل التواصل الاجتماعي أو عن طريق مؤسسات المجتمع المدني والأحزاب أو بشكل مباشر وجهاً لوجه (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص154–162؛ العوا، النظام السياسي، ص132)، وإذا كان النظام السلطاني قد أفرز ولاية الحسبة للقيام بمراقبة أداء مؤسسات الدولة ومحاسبتها فإن القرآن قد جعل هذا الحق عاماً للأمة كلها، كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110] ولا يجوز لأحد احتكاره أو مصادرته (حسن جابر، التعددية وتداول السلطة، ص183)، ولا شك أن النصيحة بدوائرها العريضة وبمناهجها الحكيمة أمر مثمر، في ظل معرفة المواطن أنه مسؤول عن إطلاق النصح، ومعرفة الولاة أنهم مسؤولون عن قبول النصح وإصلاح الاعوجاج، ولا بد أن يكون لذلك تأثير بالغ في معالجة الأخطاء وتقويم الاعوجاجات وفي تسريع الخطى وزيادة الفاعلية وفي تجويد الأعمال وتحسين الأداء، سواء داخلَ بُنى المجتمعِ ومؤسساته المدنية أو في الرقابة على الحكام ومؤسسات الحكومة ومحاسبتهم عن أي تقصير أو قصور.

5. الجهاد بشقيه المدني والعسكري:

يُعدّ الجهاد من المحرّكات الرئيسة للنظامِ السياسي في الفكر الإسلامي، ويأخذ طابعًا شاملًا يتجاوز البعد العسكري إلى الجهاد المدني الذي يقوم على الإصلاح، وبناء الإنسان، وخدمة المجتمع، ومقاومة الظلم والفساد بالوسائل المشروعة، فمفهوم الجهاد في القرآن من السعة

بحيث يستوعب كل جهد مبذول في سبيل إصلاح فتوق الواقع والارتقاء بأداءِ العاملين في كل المجالات العلمية والعملية، سواء كان ذلك في الميادين التربوية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الخدمية أو الثقافية، وسواء كانت الوسائل ناعمة أو خشنة، معنوية أو مادية. ومن المعلوم أن سورة الفرقان سورة مكية، وقد جاء فيها - وهو يتحدث عن القرآن - قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 52]، فقد أمر الله رسوله وهو في مكة أن يجاهد المشركين بالقرآن وهو ذروةُ الجهاد الفكري التربوي التعليمي، نتيجة عظمة القرآن المُدهشة وإعجازه المُبهر، وقوته الذاتية المذهلة؛ إذ إنه كلامُ من خلق الإنسان ويعلم ما يصلحه ويعرف كيفية التأثير عليه، ثم إن أساليبه البيانية ساحرة للألباب ومعانيه الكاملة ملبية لحاجات الفطرة وأشواق الروح. ولو تم استثمار إمكانات القرآن في شقي الهداية والإعجاز بطريقة علمية مع تفعيل منهج التدبر إلى أعلى درجة ممكنة، فإن بإمكانه فتح الكثير من العقول والقلوب المغلقة، لكن أغلب الدعاة انشغلوا بالبيان عن المعاني وبالإعجاز عن الهداية، مع أن الإعجاز بأشكاله الغيبية والبيانية والعلمية إنما هو وسيلة لخدمةِ الغاية وهي الهداية والتشريع. ويمكن القولُ إن الاجتهاد والجهاد – بمعناه القتالي – يتضافران لحماية المجتمع من الآفات الداخلية والمؤامرات الخارجية، فالاجتهاد يُخلِّص الأمة من مفردات الضعف والتخلف التي تصنع القابلية للاستعمار بينما يتولى الجهاد القتالي حماية المجتمع من الغزو الخارجي، بمعنى أن الاجتهاد سابق للجهاد ومرافق له، ولهذا فهو فريضة ثابتة في الظروف المكية والمدنية وسيظل فريضة ماضية حتى قيام الساعة، بينما الجهاد القتالي له ظروف محدودة عندما يتم استهداف النظام الإسلامي أو أي من مكوناته الثقافية والبشرية والمادية. ومن المعلوم أنَّ لكلِّ حضارةٍ ساعتُها الحضاريةُ، وهي المشارُ إليها في حديثِ المصطفى- صلى الله عليه وسلم- حينما قال: "إذا ضُيِّعت الأمانة فانتظر الساعة"، فقال أبو هريرة: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: "إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة" (صحيح البخاري، برقم: 6496)، ذلك أن إضاعة الأمانة بهذا المفهوم العريض يقلب الهرم الاجتماعي لأي مجتمع رأساً على عقب، فيعتلي قمة الهرم الرويبضات وتتم محاربة الأكفاء، إذ تنقلب القيم تماماً فيُصدّق الكذوب ويُكذّب الصادق، ويُؤتمن الخائن ويُخوّن الأمين، مما يجعل هذا المجتمع في حالة من الضعف الشديد، ويعطية قابلية شديدة للغزو تجذب الطامحين والطامعين إليه، ويصبح كالقصعة التي يتسابق عليها الآكلون النهمون، لتحين ساعة سقوطه المُدوية!. ولهذا فقد ربط الله أداء الأمانات لأهلها من أصحاب الكفاية والقوة والأمانة بالعدل في الحكم، بل جعل أداء الأمانات أسبق من العدل في

الحكم، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]، ولأهمية ذلك فقد أوردَ اللهُ طاعةَ أولي الأمر بعد الآية السابقة مباشرة، قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، فالحصول على طاعة المواطنين إنما هو ثمن القيام بوضع كل إنسان في مكانه المناسب ضمن ثغور الأمة وفقاً لكفاياتهم وقدراتهم وخبراتهم، بعيدًا عن أيّ معايير جهوية أو عرقية أو طائفية أو مذهبية أو حزبية أو حتَّى دينية، فإن كانَ هناكَ منصب يصلح له مواطن غير مسلم أحسن من غيره فمن الخيانة لله ورسوله وللأمة أن يوضعَ فيه مسلمٌ أقل أهلية، ذلك أن هذا الأمر سيؤدي إلى تفويتِ مصلحة أو جلب مفسدة بجانب زرع الشعور بالظلم وسط الأكفاء الذين يتم استبعادهم أو تأخيرهم لمعايير غير موضوعية، كالعصبية الأسرية والحزبية والطائفية والمذهبية والمناطقية. ورغم الاختصار الشديد فقد بدا لنا بأن النظامَ الإسلاميَّ يمتلكُ المحركاتِ اللازمة لضمان فاعليته في صناعة الحياة، من طاعة لازمة ضمن ضوابط صارمة تمنع استبداد الحاكم إن كان المجتمع واعيًا ومتحدًا، ومن شورى صادقة ومشاركة شعبية في صناعةِ القرارِ، ومن شيوع الوعي في المجتمع بحيث يصير كل فرد إيجابيا ومشاركًا في حماية نظامه عبر النصيحة الحرة وعبر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي هي من القواسم المشتركة بين الحاكم والمحكوم، ومن تفعيلِ قيمةِ المسؤولية والمساءلة في أوساط المجتمع ومؤسساته المدنية، إلى الجهاد بشقيه المدني الناعم والعسكري الخشن. وقبل أن ننتهي من هذا البحث قد يتساءل البعض ولكن أين الوسائل التي تحقق كل ما ذكرت من قيم ومبادئ جميلة يزدان بها النظام السياسي؟ وما هو الموقف من الإنجازات التي حققتها البشرية في مضمار النظم السياسية؟ هذا ما سيتولى توضيحه المطلب الأخير من هذا البحث.

سادسا: امتلاك النظام السياسي لإمكانات الانبثاق والتطور

بفضل عبقرية الرؤية القرآنية يمتلك النظام السياسي إمكانات الانبثاق والتطور المستمرين، ليواكب كل عصر ويلبي حاجات الناس في كل مصر، وليستفيد من كافة الوسائل ومختلف الأساليب، في طريق إبداع الأفضل والأكثر كفاءة، مما يجلب المصالح للناس ويدرأ عنهم المفاسد، بما يجعل هذا النظام صالحًا للتطبيق في كل زمان ومكان، وقادرًا على الاستجابة لتحديات الواقع المتجدّد.

1. انبثاق المتغيرات من الثوابت:

يقوم النظام السياسي في الرؤيةِ الإسلاميةِ على مبدأ انبثاق المتغيّرات من الثوابت، بما يحقق التوازن بين الاستقرار والتجديد. فالثوابتُ تمثِّل القيمَ والمبادئَ الكلية الحاكمة، ويتيحُ هذا المبدأ للنظام السياسي قدرة عاليةً على التكيّف مع الواقع، دون المساس بالأسس القيمية، فالقرآنُ في الأساس كتاب هداية جاء ليجيب عن أسئلة الوجود، ويصيغ قواعدَ كلية للحياة القائمة على الاستخلاف الابتلائي والعبودية الشاملة في محراب الكون، ومن ثم فإنه لم يتطرق للمسائل التي تتغير بتغير الزمان والمكان وإنما للمسائل التي تمثل قواسم مشتركة بين سائر الناس في كل زمان ومكان، بما يستجيب لتحديات كل عصر ويجيب عن أسئلة كل البشر، وبما يكفلُ إقامة الأنظمة التي تضمن الانسياب لحياة الناس في طريق عمارة الأرض وصناعة الحياة. إن تأمل معادلة الثوابت والمتغيرات تُبرز بوضوح كيفَ أن المتغيرات تنبثق عن الثوابتِ، من خلال اجتهاد عقول المفكرين والفقهاء والخبراء، بمعنى أن الجزئيات تنبثق عن الكلياتِ، والفروع تنبثق عن الأصول، والوسائط تنبثق عن المقاصد، وفي ذات السياق فإن فروع الفقه تنبثق عن أصول الشريعة، وجزئيات الفكر تنبثق عن كليات العقيدة، والفكر السياسي هو فرع من فروع الفكر ومن رحمه يولد النظام السياسي الذي يضم في بنيته ما هو ثابت وما هو متغير، كالشجرة التي تنغرس ساقها في أعماق الأرض وتتفرع من الساق فروع كبيرة ثم فروع صغيرة، وعن الفروع الصغيرة تنبثق الأغصان، ومن الأغصان تنبثق الأكمام التي تخرج منها الأزهار والثمار، وبهذه الطريقة تنمو النظم الإسلامية ذاتيا مع استفادتها من غيرها كما تستفيد الشجرة من الماء والأوكسجين والأسمدة والمواد العضوية؛ ليتم هضمها في دورة حياة الشجرة وتصبح موادا مختلفة ذات نسق واحد وتؤدي وظيفة كلية واحدة. لقد ذكر القرآن القيم الكلية وترك للعقل أمر تنزيلها وتوفير الظروف والآليات المناسبة لتطبيقها، بحيث يبتكر أو ينتقي ما هو أنسب للزمان والمكان وما يحقق الأفضل للناس بتغير طبائعهم وعوائدهم وحوائجهم. وعلى سبيل المثال فقد أمر القرآن بإقامة الشورى كقيمة، فقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، لكنه لم يتحدث عن عدد أهل الشورى ولا عن كيفية اختيارهم أو عملهم، ولم يتحدث عن طرائق تطبيقها ولا حتى ما تجب فيه المشاورة وما لا تجب. وأمر بالعدل والإحسان، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]، لكنه لم يتعرض لطرائق التنزيل ولا لآليات التطبيق ولم يذكر التفاصيل، ويقرر إمام الحرمين الجويني - وهو أحد أقطاب الفكر السياسي الإسلامي - أن "معظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع خلية عن مدارك اليقين" (الجويني، غياث الأمم، 1980، ص75)، أي أنها

ذات نصوصٍ ظنيةٍ تحتملُ الكثير من التأويلات والأفهام أو خالية من النصوص. ولذلك فإنه يقول: "ولا مطمعَ في وجدانِ نَصٍ من كتابِ اللهِ في تفاصيل الإمامة" (المرجع نفسه، ص61)، وهنا تكمن رحمة الله بالأمة وعظمة هذا الدين الذي ترك للعقول هذه المسائل المتغيرة حتى لا يقيد عقولهم ولا تصبح النظم قوالب جامدة، فيضطر المسلمون للجمود معها والتوقف عن السير مع متغيرات الحياة المتطورة أو للتمرد عليها وكسرها. ويمكن القول بأن أكثر آية تؤصِّل لمبدأ تحقيق الفلاح من خلال معادلة المقاصد والوسائط هي قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 35]، فإقامة الفرائض وتجنب المحرمات، وتحقيق مقاصد الالتزام بالأوامر والنواهي ؛ من جلب للمصالح ودرءٍ للمفاسد، ثم الانطلاق من الاجتهاد إلى الجهادِ أو من العلمِ إلى العملِ، ومن ثم فإن كل ما يحقق مصلحة أو يدرأ مفسدةً عن الناسِ من الوسائلِ، يجب ابتكاره أو استفادته من السلف أو اقتباسه من الآخر، وبهذه المرونةِ في معادلةِ الثوابت والمتغيرات يحقق النظام الإسلامي تطوره المنشود مع محافظته على أصالته المعهودة. وفي هذا الإطار يرى الفارابي أن "السعادة هي الخير على الاطلاق. وكل ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة وتُنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق" (الفارابي، السياسة المدنية، ص79)، ومن المعلوم أن قيم النظام والحرية والعدل والوحدة والتعاون هي التي تحقق السعادة للإنسان، ولا يمكن أن تتحقق في هذا العصر إلا عبر ما أثمرته التجارب والخبرات البشرية المتطورة، بما يقتضي من المسلمين دراسة وغربلة ما أنجزه الآخرون وهضم ما هو نافع منه والبناء عليه وتطويره، وبذلك فقط تستمر انبثاقات شجرة النظام السياسي بالصورة المطلوبة والتي تتفق مع عظمة الشريعة الإسلامية. ويعلمنا القرآن درسا بليغاً حول أهمية اختيار الوسائل المناسبة للمقاصد المطلوبة، وذلك عبر قصة موسى وهارون، إذ لم يرد أن نَبِيَّينِ أرسلا لذات الناس وفي ذات الزمان إلا ما كان من موسى وهارون، فقد بعث الله موسى أولاً لكنه طلب من الله أن يرسل معه هارون بحجة أنه أفصح منه لساناً؛ فقد كانت الرسالة مزدوجة ذات شقين، إذ تبتغي تحقيق التوحيد والتخلص من شركيات بني إسرائيل، وإنجاز التحرير من الاستعباد الفرعوني الذي كان متسلحاً بسلطة الدولة وسطوة السحرة (الإعلام)، ولذلك احتاج الأمر إلى لسان هارون وعصا موسى!. إذاً الانبثاقات تحدث من صميم النظام نفسه ولا يمكن استجلابها من خارج المنظومة الثقافية والزمنية، بمعنى أن الانبثاقات تعبير عن النمو الذاتي للنظام السياسي، مثل الشجرة التي تنمو من داخلها ولا يمكن لأي جهد أن ينجح في تنميتها من خارجها.

2. ما يَنبني على الانبثاقات:

ما دام النظام الإسلامي يمتلك القدرة على الانبثاق الذاتي، من خلال الترقي بالناس عبر جناحي الثوابت والمتغيرات، كخصيصة إسلامية تميزه عن سائر الأديان والثقافات، وتكفل له الجمع بين الأصالة والمعاصرة، فإن ذلكَّ يقتضِي بالضرورة ما يأتي:

– **تفعيل الاجتهاد السياسي الراشد**، وفتح أبواب الاجتهاد لكل قادر، مع إيجاد ضوابط معقولة لا تبالغ في المثالية فتُضيّق ما هو واسع ولا تترك الأمر سائباً لتحدث الفوضى التي لا خير فيها، ويتم في الفكر السياسي ومن رحم أفكاره تولد القوالبُ واللوائحُ والأشكالُ التي تستكملُ صياغةَ النظام السياسي؛ ذلك أن الاجتهاد السياسي متصل بعبادات متعدية يعود أثرها على مئات الملايين من المسلمين. وتزداد الحاجة لذلك نتيجة سرعة جريان المتغيرات في مسارب الحياة والتي تُسبِّب الدوار، ولا سيمَا مع وجود هذه الهجمة الشاملة على الإسلام والتي لم توفر تهمةً إلا وألصقتها به وبأهله بما فيهم الأبرياء. وفي هذا السياق يدعو الدكتور محمد أسد إلى أن نكتشف من جديد المنهاج السياسي للأمة الإسلامية، في ظل التغيرات العالمية الكبيرة والحركة الحضارية المتسارعة (محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص40–42)، ويحتاج الأمر إلى تشجيع الانبثاقات التي تتحقق للجزئيات من رحم الكليات، وللفروع من سيقان الأصول، وللوسائل والأساليب من قلب المقاصد، وبما يكفل تنزيلها وفق روحية العصر وبما يضمن تحققها بأعلى درجة من الكفاءة الممكنة. ويحتاج مثل هذا الاجتهاد إلى مراكز ومعاهد بحثية تتولى دراسة الموضوعات من زوايا وأبعاد مختلفة ويطمئن الناس للأخذ بما توصلت إليه، ويحتاج هذا الاجتهاد إلى الجمع بين فقهي الواجب والواقع، ويقتضي ذلك بالطبع تدبر نصوص القرآن وفق منهجية القرآن نفسه ومنهج النبي- صلى الله عليه وسلم- بجانب إتقان مناهج علوم الاجتماع والتأريخ والسياسة والاقتصاد والنفس، مع توافر متخصصين في هذه العلوم ضمن مجامع اجتهادية تفوق ما يحدث في المجامع الفقهية.

– الرفض القاطع للتقليد واستقلالية الاجتهاد السياسي:

ينطلق النظام السياسي في الرؤية الإسلامية مِنْ رَفْضٍ قاطعٍ لتقليدِ أيَّ نموذجٍ جاهزٍ لم يُنتجه علماء الأمة في سياقها الزماني والمكاني الراهن؛ الذي يتجاهل التحولات الثقافية والاجتماعية ومتغيرات العصر، مما يُضعف الفاعلية السياسية، ويحول دون انبثاق نموذجٍ أصيلٍ قادرٍ على التعبير عن الثقافة الإسلامية، وفي الوقت نفسه متفاعل مع روح العصر ومتطلباته. فالنماذج

السياسية لا تُستنسخ، وإنما تُبدَع من داخل السياق الحضاري للأمة، وبالاستنادِ إلى قيمِها ومقاصدِها، ويقدِّم القرآن الكريم دلالة عميقة على خطورة العيش خارج سياق الزمن، وذلكَ من خلالِ قصةِ الفتيةِ المؤمنين في سورة الكهف؛ إذ أعادهم الله إلى الحياة بعد ثلاثمائة سنة، فوجدوا أن الإيمان الذي فرّوا من أجله قد انتصر، غير أنهم شعروا بالغربة في واقعٍ تغيّرت فيه الأوضاع وتبدّلت أنماط التفكير والاهتمامات والأولويات، فقبض الله أرواحهم، إذ إن استمرار وجودهم في ذلك السياق الجديد كان سيؤدي إلى تصادم مع المجتمع، وربما إلى فقدان مكانتهم الروحية ودورهم القيادي ، ولا يقتصر هذا المعنى على الأشخاص، بل ينطبق كذلك على الأفكار والنماذج التي تُقتطع من سياقها الزماني والمكاني، ثم تُزرع قسرًا في واقع مختلف؛ إذْ غَالبًا ما تفقدُ هذه الأفكار فاعليتها، وتتحولُ من وسائل إصلاح إلى مصادر اضطراب، ومن هنا يتأكدُ الحاجة إلى الاستقلال الفكري والاجتهاد السياسي، بوصفهما شرطين لازمَين لبناء نموذج سياسي منبثق من الثوابت الإسلامية، ومتفاعل بوعي مع متغيرات العصر.

– **الاستفادةُ من المنهجيةِ التي قامَ عليها النظام السياسي النبوي والراشدي**، يقوم الفكر الإسلامي على الاستفادة المنهجية من التجربة السياسية النبوية والراشدية، باعتبارها نموذجًا قيميًا وإجرائيًا، بما يتيح استلهامها في بناء نظم سياسية معاصرة منضبطة بالقيم وقادرة على الاستجابة لمتغيرات الواقع، فقد قال-صلى الله عليه وسلم-: "عليكم بسنتي وسُنة الخلفاء الراشدين المهديين فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ" (أبو داوود، السنن، برقم: 4607)، باستخلاص مقومات المنهج الذي أمر الرسول- صلى الله عليه وسلم- بالعض عليه بالنواجذ في جانب الفكر السياسي والَّذِيْ أنتجَ تلكَ الممارسات المتنوعة في مجتمع المدينة والاستفادة من المنهجية الواعية والتمسك بالمقومات المنهجية التي حكمت التجربة السياسية، واستخلاص روح المنهج لا استنساخ صوره؛ إذْ إنَّ الممارساتِ السياسية التي ظهرت في مجتمع المدينة كانت نتاجًا لتفاعل النص مع الواقع الاجتماعي، وقد اتسمت بالتنوع والمرونة بحسب الظروف والإمكانات، والفكر الإسلامي المعاصر مدعوّ إلى إعادة قراءة التجربة النبوية والراشدية قراءةً مقاصديةً ومنهجية، تُحسن التمييز بين الثابت والمتغير، وتستثمر القيم الحاكمة لتلك التجربة في بناء نظم سياسية حديثة، قادرة على الجمع بين الأصالة والفاعلية، وبين الالتزام القيمي والاستجابة الواقعية لتحديات الزمن.

– تفعيل المنهج المقاصدي في غربلة التراث التاريخي ونَخْل المنجز السياسي الغربي؛

يُعدّ تفعيل المنهج المقاصدي أداةً مركزية في غربلة التراث التاريخي الإسلامي، ونَخْل المنجز السياسي الغربي، بما يتيح التمييز الدقيق بين ما يصلح للاقتباس وما ينبغي تجاوزه. فالمقاربة المقاصدية لا تنطلق من الرفض المطلق ولا من القبول غير المشروط، وإنما تقوم على ميزان علمي يربط بين الثوابت الشرعية ومتطلبات الواقع، ويهدف إلى بناء نظام سياسي منشود ينهل من قطعيات الشريعة ومقاصدها، وينغرس في قلب العصر، وقادر على التجديد والابتكار، فتفعيل المنهج المقاصدي يُعدّ شرطًا لازمًا لبناء نظام سياسي معاصر، يجمع بين الأصالة والانفتاح، ويُحسن الإفادة من التجربة الإنسانية، دون تفريط في الثوابت أو انسلاخ عن القيم، بما يحقق المصلحة العامة ويستجيب لتحديات الواقع المتجدّد، فالمقاصد تعني: "المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها" (ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 1999، ص6)؛ ذلك أن معرفة المقاصد يساعد على معرفة إمكانية الاقتباس من عدمها، ويساعد على هضم ما هو مقتبس ضمن المنظومة التي يتم بناؤها لعصرنا. ويمتلك المسلمون تجربة أصيلة في الاقتباس الواعي من الآخر في العهد الذهبي للإسلام، فقد استفاد النبي- عليه السلام- وخلفاؤه الراشدون من بعض الأفكار والنظم النافعة عند الآخرين ولا سيما الفرس والرومان. ويعيد كثير من الغربيين سرعة انتشار الفتوحات الإسلامية إلى ما تمتع به المسلمون آنذاك من انفتاح وتسامح مع الآخرين، ومن هؤلاءِ روجيه جارودي (جارودي، الإسلام دين المستقبل، ص45)، والحقيقةُ أن هذا الأمرَ لم يؤد إلى تسريع الفتوحات فحسب بل أدّى إلى سرعة انبثاق الدولة الإسلامية بمكوناتها المختلفة، فقد أخذ المسلمون ما لم يوجد عندهم وكيّفوه ضمن منظومتهم المعرفية ثم وظفوه ضمن نظامهم السياسي. ودعا جارودي نفسُه مسلمي عصرنا لعدم الجمود، وللاستفادة الواعية من الغرب، ونقل عن سياسي فرنسي قوله: "إن بقاء المرء مخلصاً يتمثل بنقل الشعلة من موقد الأجداد لا الرماد، وإن النهر في ذهابه إلى البحر يبقى وفياً لمنبعه" (المرجع نفسه، ص39)، بمعنى أنه يحث على التشبث يالأصول والمقاصد لا بالفروع والوسائل. ويقول محمد سليم العوا: "ولا بأس علينا إن نحن أخذنا بالوسائل التي سبقنا إليها غيرنا من الأمم والشعوب، فإن صلاح حال الناس غاية أعظم من أن تحول بيننا وبينها عقلية جامدة أو همة قاعدة، والذين لا يقبلون من الآراء والأفكار إلا ما يجدونه مكتوبا عندهم في كتاب قديم يحكمون على الأمة بالبقاء حيث كانت منذ قرون. يتقدم الناس وتتخلف هي، والذين يرفضون كل فكرة سبقنا غيرنا إليها، أو اجتهد في تقريبها بعضنا، مهما كانت موافقة لمقتضى الشرع، يُخَطِّئون الصحابة والتابعين الذين قبلوا

كل جديد مفيد، ولو لم يكن لهم به سابقة ولا عهد " (العوا، النظام السياسي في الإسلام، ص133.)

وهذا الاقتباس المنهجي الواعي هو ما يدعو إليه كافة المفكرين الإسلاميين الوسطيين (محمد أسد، الطريق إلى مكة، 2005، ص415–416)، ولا سيما بعد ما نجح الغرب في مضامير القضاء على الاستبداد وتحقيق الاستقرار من خلال التبادل السلمي للسلطة، وذلك بتفتيت السلطة إلى ثلاث سلطات والفصل بينها، وتحديد مدة ولاية الزعيم، وإتاحة التعددية السياسية تحت سقف الدستور، وإيجاد بيئة مناسبة لبروز إعلام حر ومؤسسات مجتمع مدني مستقلة، وبناء وعي اجتماعي كبير يمثل الضمانة الأهم للتجربة الديمقراطية برمتها. ولكي يكون التعامل مع الآخر بصورة عامة والاقتباس بشكل خاص مفيدا ومثمراً؛ فلا بد أن يقوم على معرفة دقيقة وعلى طرائق منهجية تتوسل بالقراءة العميقة الشاملة، وتتكئ على مراكز ومعاهد وأقسام دراسة الغرب، وذلك على نمط الدراسات الاستشراقية التي أنشأها الغرب لتشريح الإسلام والمسلمين (أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين، ص86–92)، ولكِنْ دُونَ الوقوعِ بالطبعِ في آفاتِ التحيز والتحامل والصورة النمطية التي وقع فيها أكثر المستشرقين.

- ضرورة تنظيم العلاقة بين العقل والنقل:

تقوم الرؤية الإسلامية على تنظيم العلاقة بين العقل والنقل تنظيمًا تكامليًا، لا تصادميًا، بحيث يُفهَم النقل في ضوء مقاصده، ويُوظَّف العقل في استيعابه وتنزيله على الواقع، فالعقلُ أداةٌ للفهم والاجتهاد، والنقل مصدر للهداية والضبط، وبالتوازن بينهما تتحقق سلامة الفكر، وتُبْنَى نظمٌ سياسيةٌ رشيدةٌ تجمع بين الثبات القيمي والفاعلية الواقعية، ويبدأ الخلل من سوء إدراك حدود العلاقة بين العقل والنقل، فالذينَ يُعطونَ العقل فوق حجم طاقته وحدود إمكاناته؛ يسمحونَ له بالدخول إلى الثوابت كأنها أمور ما أنزل الله بها من سلطان، وربما خاضوا حتى في عالم الغيب، والذين يسيئون الظن بالعقل ويَحْجرونه عن القيام بوظائفه، يتعاملون مع المتغيرات الموروثة كأنها ثوابت لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها!. ولذلك كان من الضروري جداً تنظيم العلاقة بين العقل والنقل، بحيث يدرك العقل حدوده وتتحقق التقوى المعرفية والتي تتجسد في ألا يجد الله العقل حيث نهاه ولا يفقده حيث أمره، وبصورة أساسية يجده في عالم الشهادة مجتهدا وباحثاً عن كل جديد ومفيد ولا يجده في عالم الغيب إلا في مقام الفهم والتسليم، ومن الأمور المساعدة على تحقيق هذا الهدف ما يأتي:

– تفعيل مدارك العقل كافة في تدبرِالنصوص القرآنية:

يقتضي تدبّر القرآن الكريم تفعيل مدارك العقل كافة، بما يمكّن من فهمٍ متجددٍ للنص القرآني ليلبي حاجات الإنسان في كل زمان ومكان، ويوازن بين متطلبات الجسد وأشواق الروح. فالتدبر ليس عملية تكرار لفظي، بل جهدٌ عقليّ واعٍ يستنطق النص، ويستكشف مقاصده، ويُنزله على الواقع المتغيّر، ولا يتحقق هذا التدبّر إلا بعقلٍ راشدٍ مشبعٍ بالرؤية الكلية للقرآن، قادرٍ على الربط بين آياته، واستحضار سياقاته، وفهم سننه ومقاصده، حتى يظل الوحي حيًّا متجددًا، وبهذا التفاعل الواعي بين النص والعقل، يحتفظ القرآن بفاعليته الحضارية وقدرته على توجيه الإنسان والمجتمع في مختلف العصور، ويتأسس – حسب أحد الباحثين - على خمسة أسس: الأساس اللغوي، الأساس المقاصدي، الأساس الظرفي، الأساس التكاملي، الأساس العقلي. مع التفريق الحاسم في طرائق التعامل بين النصوص الظنية والنصوص القطعية، ومراعاة البُعد الزمني لأفهام العقل، حيث الاختلاف بين الأفهام القابلة للتغير والأفهام الثابتة ودعوى التغير في ما هو ثاب (النجار، خلافة الإنسان، ص91–113) ، ومن الأبعاد التي تساعد على تفعيل طاقات العقل، التركيز على مَنْهجَة العلم وتثميره بطريقة توليدية تقوم على التفكير وليس على الحفظ والتخزين، والسعي للنفاذ إلى فوائده البعيدة، وذلك من خلال المواءمة بين استيفاء الأخذ بالأسباب وكمال التوكل على الله، ولقد أورد القرآن نموذجاً لهذا الأمر في قصة يعقوب- عليه السلام- حيث وصفه الله، فقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 68]، "فقد شهد الله له بكمال التعلم من الأسباب والظواهر والحوادث التي بثها سبحانه حوله في أرجاء الأرض وأبعاد الحياة، قال تعالى: ﴿وَقَالَ يَابَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: 96]، فقد أمرهم بالتسبُّب المتمثل في الدخول من أبواب متفرقة، ووجّههم إلى التوكلِ من خلالِ إعادة كل شيء إلى الله، حيث أعلن توكله على الله، ودعا كل المؤمنين للتوكل عليه تعالى" ومن أهم العوامل في هذا السبيل القيام بتركيز الطاقةِ على الأمر المقصود ومنع تبددها في أمور شتى، حتى تستطيع النفاذ إلى المقاصد والأسرار، وأمامنا نموذج قرآني يتجلى في الملك ذي القرنين الذي وردت قصته في سورة الكهف، فقد قال الله عنه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا * فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: 83-85]، "فإن الله قد آتاه من كل شيء سبباً لكنه بذكائه الوقاد ومعرفته بالواقع وبالظروف التي يعيش فيها اختار السبب المناسب في كل مجال: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾، ولم يسمح لطاقته بالتبدد في كل

الطرق والتشتت في سائر الأسباب، ولتأكيد هذا المعنى نُذكّر بأن السبب في اللغة العربية هو الحبل، فاستُعير لكل ما تُجْتلَب به الأشياء، فالحبل أنسبُ ما يكون لحزمة من الحطب أو الزرع أو الحشائش، وهكذا فإن العقل عندما يصب قواه التفكيرية في عالم الشهادة، ثم يركز طاقته بصورة منهجية على فهم الظواهر واستكناه الأشياء، بحيث يدخل على كل شيء من بابه المناسب؛ فإنَّ فاعليتَهُ البنائية تصبحُ عاليةً جدا.

– عدمُ المبالغةِ في تقدير قوى العقل:

العقلُ جزءٌ من الإنسانِ الذي خلقَهُ الله، ومهمتُه الأساسية هي فهم عالم الشهادة الذي يوجد الإنسان فيه، مع الاعتماد على الوحي في فهمِ عالمِ الغيبِ الذي لا يعلمُهُ إلا من خلقَ الإنسانَ، وهناكَ دروسٌ قرآنيةٌ تحتاجُ إلى تدبر، وهي تُعلِّمنا محدوديةَ قوى العقلِ، وعلى سبيل المثال، فإن ملكة سبأ تنتصب كدليل بارز على هذا الأمر، فلو كان العقل وحده يكفي للاهتداء إلى الله لاهتدت ملكة سبأ، تلك المرأة الراجحة العقل والشديدة الذكاء والتي كانت زاخرة بالحكمة التي أيّدها الله نفسُه حينما تحدّثت عن طبيعة الملوك في الإفساد، لكنها ظلت عمرا مديداً وهي تعبد الشمسَ مع قومها، حتى هيأ الله لها رسوله سليمانَ الذي قادها إلى بستان الإيمان بما يمتلكه من هداية الوحي. ويُعلمنا القرآن درساً بليغاً آخر في هذا السياق، وهو أن من طلب فوق طاقته العقلية أصابته صعقة الصدمة، فهذا كليم الله موسى، وقد اختاره الله بعناية واصطنعه لنفسه وعلى عينه، عندما طلب رؤيةَ الله جهرة ليطمئن قلبه وليس تشككاً؛ أصيب بصعقةِ الصدمة، وذلك عندما تجلّى الله على الجبل، فكيفَ لو تجلّى الله له؟!. فالله أن يعطينا درساً لا يُنسى من خلال كليمه موسى الذي أهّله لكي يتحمل مكالمته بدون واسطة، مما يبيّن أن طاقات الإنسان العقلية والروحية والمادية محدودة، ومن هنا فإن عليه أن يستثمرها الاستثمار الأفضل والأكمل وفق توجيهات الوحي، وبذلكَ يتكاملُ العقل والنقل وتصبح فاعلية المؤمن في الذروة منها، بحيث تعادل فاعلية عدد أو أعداد من غير المؤمنين. ولقد علّل القرآنُ غلبةَ المسلمين في ميدانِ الحرب على غيرهم رغم قلةِ عدد المؤمنين مقارنة بأعدائهم، أنهم يفقهون سننَ الله الفاعلة في صناعة النصر، ولا بُدَّ أن منها العلاقة المنسجمة بينَ العقلِ والنقلِ، نفهم ذلكَ من خلال مفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: 65]، فالباءُ في ﴿بأنهم﴾ سببية، كأنه يقول إن ذلك يحدث بسبب عدم فقه الكافرين لسنن الله، وما

دام المؤمنون - في المقابل - بهذه الفاعلية العالية فإن ذلك يعني بالمخالفة أنهم يفقهون سنن الله في القوة وفي تحقيق النصر بأقل الأعداد والعُدد. ونستطيع القول بكل ثقة بأنه لا يمكن الوصول إلى هذه الدرجة من الفهم الدقيق ما لم يكن هناك توازن كامل بين العقل والنقل، فالنقل يجتلب قوة عالم الغيب والعقل يستثمر قوى عالم الشهادة، وبذلك تتضافر الأسباب والأسرار على تحقيق النصر المنشود، وهذا ينطبق من باب أولى على معتركات البناء خارج إطار الحرب العسكرية.

– النفاذ من خلال الأسباب وعدم نسيان الأسرار:

لكي يكون العقل المسلم فاعلاً في صناعة التصورات وترشيد التصرفات، ينبغي له أن يتحرك من خلال مشيئة الله التي تتجلى في المنظومة السببية وتثوي في المنهج السُّنَني، وكل ما عمل العقل من داخلها واستثمر قوانينها كانت فاعليته أكبر وتأثيره أوسع، فقد كان الأنبياء مرتبطين بالأسباب لدرجة أن بعضهم كان عندما تأتيه خارقة من عالم الغيب يتساءل ويتوثق، رغم إيمانه بأن الله على كل شيء قدير، كما فعل الخليل إبراهيم وزكريا- عليهما السلام- عندما جاءتهما البشارة بأنَّ الله سيرزقهما الولدَ مع كبرِ سنهما وعقمِ زوجيهما. لكنه لا ينبغي أن ينسَى في غمرةِ استثماره للأسباب في عالم الشهادة، وجود أسرار في عالم الغيب يمكن أن تتدخل عند الحاجة بعد أن يتم استكمال التوكل على الله مع استنفاد الأخذ بالأسباب. وعلى سبيل المثال، فإن القرآن يشير إلى شيء من هذا القبيل في درس ابن نوح- عليه السلام- والذي لم يؤمن مع أبيه فاختلفَ المنهج والمصير، فقد دعاه أبوه عندما بدأ الطوفان إلى ركوب سفينته، وهي ذات ألواح ودُسُر كما وصفها القرآن، لكن الابن بعقله المادي ظن أنه أذكى من أبيه وأن تلك السفينة الضعيفة لن تتحمل ذلك الطوفان الضخم، ولا بد له أن يعتلي قمة أحد الجبال الشديدة الارتفاع لكي ينجو من الغرق، وهو بذلك إنما تحَرّك في ضوء الأسباب المادية البحتة، لكن عالم الأسرار يقول بأن السفينة الخشبية يمكن أن تكون أقوى من الجبل الصلب حينما تمخر عُباب أمواج كالجبال؛ وذلك ب(كُن) الإلهية، بينما يغرق الجبل الصلب الشاهق بمن هم عليه، ذلك أن تلك السفينة تجسيد لمشيئة الله كما تفعل الأسباب المادية في الأوضاع الطبيعية. وهكذا فإن النظام السياسي الذي ينهل من الرؤية القرآنية الشاملة يمتلك القدرة على التطور بحيث يلبي حاجات الناس في كل زمان ومكان، من خلال امتلاك القدرة على الانبثاق الداخلي، حيث تنبثق الجزئيات النسبية من الكليات المطلقة، وتتطور الفروع العصرية من الأصول الإلهية الكاملة، وتنبثق الوسائل

والأساليب المتغيرة من طبيعة المقاصد العامة والثابتة بنصوص قطعية. وتنبني على الانبثاقات أمور عديدة إن تأملناها وجدنا أنها توفر للنظام إمكانات النمو والتطور، وتمنحه القدرة على التوائم مع المستجدات والمسابقة إلى التفاعل الإيجابي مع التحديات وتلبية الحاجات المختلفة باختلاف البيئات.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

خلصت هذه الدراسة إلى أنّ القرآن الكريم يقدّم رؤيةً شاملةً ومتكاملةً للبيئة التي يتحرّك في إطارها النظام السياسي الإسلامي داخليًّا وخارجيًّا؛ إذ يؤسّس لمنظومة من القيم والتوجهات التي تكفل تحقيق الانسجام والتكامل بين النظام السياسي وبقية النظم التربوية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية داخل المجتمع الإسلامي، بما يعزّز تماسكه وقوته الداخلية والخارجية، والرؤية القرآنية تمتلك أول وأهم مكونات النظام السياسي وهو القيم والمبادئ التي تنتصب كمقومات لقيام أي نظام سياسي، على النحو الآتي:

1. النظام السياسي الإسلامي ليس مجرد منظومة إجرائية أو بنية مؤسسية، بل هو نظام قيميّ في جوهره، يقوم على رؤية قرآنية شاملة تجعل من القيم والمبادئ أساسًا لكل ممارسة سياسية. وقد أظهرت الدراسة أن القيم الخمس الكبرى: التوحيد، والحرية، والوحدة، والعدل، والعلم تمثل الأساس الأول والأهم لقيام أي نظام سياسي رشيد، وأن حضورها الكثيف في القرآن الكريم يمنح النظام السياسي الإسلامي تميزًا أخلاقيًا ومعياريًا فريدًا.

2. أن النظام السياسي الإسلامي يقوم على مكوّنات متكاملة تشمل الأشخاص، والمؤسسات، والقيم، والعلاقات، ولا يمكن فصل أحدها عن الآخر دون الإخلال بتوازن النظام وفاعليته. كما برز دور الإنسان، حاكمًا ومحكومًا، بوصفه محورًا أساسيًا في نجاح النظام أو فشله.

3. أوضحت الدراسة أن النظام السياسي الإسلامي يعمل ضمن بيئة داخلية وخارجية مترابطة، حيث تتكامل النظم التربوية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية في دعم الاستقرار السياسي وبناء الوعي العام. أما في البيئة الخارجية، فقد تبيّن أن القرآن يقدّم قواعد واضحة للتعامل مع الآخر تقوم على التعارف، والتعاون، والعدل، والمصالح المشتركة، مع الاستعداد لردّ العدوان وحماية الأمة من الأخطار.

4. بيّن البحث أن النظام السياسي الإسلامي يمتلك قدرة عالية على نسج علاقات إيجابية وفاعلة مع محيطه الداخلي والخارجي، بما يحفظ قوته الداخلية، ويضمن خدمة المواطنين، ويؤهله

للقيام بدور حضاري عالمي قائم على التوازن والشهود الحضاري. كما أظهر أن هذه العلاقة تقوم على الجمع بين السلم والقوة، وبين الانفتاح والحماية، وفق مقتضيات الواقع ومقاصد الشريعة.

5. كشفت الدراسة أن النظام السياسي الإسلامي لا يقوم على الجمود، بل يمتلك محرّكات ديناميكية تضمن فاعليته واستمراره، وفي مقدمتها: الطاعة المنضبطة، والشورى والمشاركة الشعبية، والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمسؤولية والمساءلة، والجهاد بشقّيه المدني والعسكري، وقد تبيّن أن هذه المحرّكات تشكّل منظومة متكاملة توازن بين الاستقرار والرقابة، وبين القوة والعدل.

6. توصل البحث إلى أن النظام السياسي المنبثق من الرؤية القرآنية يمتلك قدرة ذاتية على التطور المستمر، من خلال انبثاق المتغيرات من الثوابت، وتجدّد الوسائل من المقاصد، وتطور الاجتهادات من الأصول الكلية. وهذه الخاصية تمنحه قابلية التطبيق في كل زمان ومكان، وتُمكّنه من التفاعل الإيجابي مع المستجدات، وتلبية حاجات الناس المتنوعة باختلاف البيئات والثقافات.

أهم التوصيات:

1. تعميق الدراسات القرآنية في المجال السياسي، من خلال التركيز على استخراج القيم والمبادئ الحاكمة للنظام السياسي الإسلامي، وربطها بقضايا الحكم الرشيد، والحوكمة، وإدارة الدولة في السياق المعاصر.
2. تفعيل المنهج المقاصدي في الدراسات السياسية الإسلامية، ليكون أداة مركزية في الاجتهاد، وغربلة التراث التاريخي، وتقويم النماذج السياسية المعاصرة، بما يضمن الجمع بين الأصالة والفاعلية.
3. الاهتمام ببناء الإنسان من خلال إصلاح النظم التربوية والإعلامية، لما لها من أثر مباشر في ترسيخ الوعي السياسي، وتعزيز قيم المواطنة العادلة، والمسؤولية، والمشاركة الإيجابية في الشأن العام.
4. إعادة تفعيل مبادئ الشورى والمساءلة بصيغ مؤسسية معاصرة، تضمن مشاركة المجتمع في صناعة القرار، وتحدّ من الاستبداد، وتُعزّز الشفافية والرقابة على السلطة.
5. العمل على تطوير خطاب سياسي إسلامي معاصر يخاطب الداخل والخارج، قادر على تحقيق التوازن بين الثوابت الشرعية ومتطلبات العلاقات الدولية المعاصرة.

6. الدعوة إلى مزيد من البحوث التطبيقية التي تدرس إمكان تنزيل مبادئ النظام السياسي الإسلامي في واقع الدول والمجتمعات المعاصرة، مع مراعاة اختلاف البيئات والسياقات.

والحمد لله رب العالمين.

References

Al-Quran Al-Karim and Kutub Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Al-Sharifah.

Ibn al-Ḥajjāj, Muslim. Ṣaḥīḥ Muslim. Ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥamīd. Al-Ḥisbah fī al-Islām. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān. Muqaddimat Ibn Khaldūn. Beirut: Dār al-Jīl.

Ibn Rushd. Al-Ḍarūrī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb al-Siyāsah li-Aflāṭūn. Trans. from Hebrew by Aḥmad Shaḥlān. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1998.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. Al-Insān bayna Sharīʿatayn. Cairo: Dār al-Salām, 2007.

Dāwūd Oghlu, Aḥmad. Al-ʿĀlam al-Islāmī fī Mahabb al-Taḥawwulāt al-Ḥaḍāriyyah. Trans. Ibrāhīm al-Bayūmī Ghānim. Cairo: Dār al-Shurūq al-Duwaliyyah, 2006.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH.

Al-Bannā, Fuʾād. Ajniḥat al-Iqlāʿ al-Ḥaḍārī ʿinda al-Khulafāʾ al-Rāshidīn. Khartoum: Sharikat Qurṭubah, 2017.

Al-Bannā, Fuʾād. Al-Istifādah min al-Ākhar fī al-Islām: Ruʾyah Taʾṣīliyyah. Doha: Silsilat Kutub al-Ummah, no. 179, 1439 AH.

Al-Bannā, Fuʾād. Al-Ṣalāh wa al-Siyāsah: Awjāʿ al-Infiṣāl wa Jusūr al-Ittiṣāl. Taʿizz: Multaqā al-Fikr al-Islāmī, 2012.

Al-Bayūmī, Ibrāhīm. "Siyāsāt al-Mujtamaʿ al-Madanī bi-Maʿāyīr al-Maqāṣid al-ʿĀmmah li-l-Sharīʿah." In Tafʿīl Maqāṣid al-Sharīʿah fī al-Majāl al-Siyāsī, ed. Muḥammad Salīm al-ʿAwwā. London: Muʾassasat al-Furqān, 2014.

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. Sunan al-Tirmidhī. Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.

Paul, John. Al-Fikr al-Siyāsī al-Gharbī. Trans. Muḥammad Rashād Khamīs. Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li-l-Kitāb, 1985.

Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ẓulam. Ed. ʿAbd al-ʿAẓīm al-Dīb. Doha: Wizārat al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1400 AH.

Lang, Jeffrey. Ḥattā al-Malāʾikah Tasʾal: Riḥlah ilā al-Islām fī Amrīkā. Trans. Mundhir al-ʿAbsī. Damascus: Dār al-Fikr, 2005.

Ibn Taymiyyah; Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. Al-Siyāsah al-Sharʿiyyah. Al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Suʿūdiyyah: Wizārat al-Shuʾūn al-Islāmiyyah wa-al-Awqāf wa-al-Daʿwah wa-al-Irshād, ṭ. 1, 1418H.

Ḥamīdullāh, Muḥammad. Majmūʿat al-Wathāʾiq al-Siyāsiyyah li-l-ʿAhd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rāshidah. Beirut: Dār al-Nafāʾis, 1985.

Garaudy, Roger. Al-Islām Dīn al-Mustaqbal. Trans. ʿAbd al-Majīd Bārūdī. Beirut: Dār al-Īmān.

Riḍā, Rashīd. Tafsīr al-Manār. Cairo.

Al-Sibāʿī, Muṣṭafā. Al-Sīrah al-Nabawiyyah: Durūs wa ʿIbar. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985.

Quṭb, Sayyid. Fī Ẓilāl al-Qurʾān. Beirut: Dār al-Shurūq, 1981.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq. Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah. Ed. ʿAbd Allāh Dirāz. Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Ibn ʿĀshūr, al-Ṭāhir. Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah. Ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī. Amman: Dār al-Fajr, 1999.

ʿUthmān, Muḥammad Fatḥī. Min Uṣūl al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī. Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1984.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Ghannūshī, Rāshid. Al-Ḥurriyyāt al-ʿĀmmah fī al-Dawlah al-Islāmiyyah. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1993.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. Kitāb al-Siyāsah al-Madaniyyah. Ed. ʿAlī Abū Milḥam. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1996.

Al-Fāsī, ʿAllāl. Maqāṣid al-Sharīʿah wa Makārimuhā. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

Nietzsche, Friedrich. Hākadhā Takallama Zarādusht. Trans. Felix فارس. Egypt: al-Muʾassasah al-Miṣriyyah li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 2016.

Ṣāfī, Luʾayy. Al-ʿAqīdah wa al-Siyāsah: Maʿālim Naẓariyyah ʿĀmmah li-l-Dawlah al-Islāmiyyah. Damascus: Dār al-Fikr, 2001.

Al-Mubārak, Muḥammad. Niẓām al-Islām: al-ʿAqīdah wa al-ʿIbādah. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

Asad, Muḥammad. Al-Ṭarīq ilā Makkah. Trans. Rifʿat al-Sayyid ʿAlī. Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li-l-Thaqāfah, 2005.

Asad, Muḥammad. Minhāj al-Islām fī al-Ḥukm. Trans. Manṣūr Muḥammad Māḍī. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, 1983.

Hofmann, Murād. Al-Islām kamā Yarāhu Almanī Muslim. Trans. Kāmil Ismāʿīl. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 2007.

Al-Najjār, ʿAbd al-Majīd. Khilāfat al-Insān bayna al-Waḥy wa al-ʿAql. Herndon & Beirut: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li-l-Fikr al-Islāmī / al-Dār al-ʿArabiyyah li-l-ʿUlūm, 2005.

4. مراعاة مقاصد الشريعة في الحكم القضائي وتطبيقاته في المعاملات المالية: دراسة تحليلية على كتاب نماذج من فقه القضاء وفقه الفتوى بحضرموت

Considering the Objectives of Sharia in Judicial Rulings and Their Applications in Financial Transactions :An Analytical Study of the Book "Models of Jurisprudence and Fatwa in Hadramaut

Author

✍

Omar Mahfoud Bajabeer

University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences – Al-Mukalla Branch, Hadramout, omarbagper2020@gmail.com

Progress Received: *1 August 2025;* ***Revised:*** *10 October 2025;* ***Accepted:*** *20 November 2025;* ***Published:*** *20 January 2026.*

Abstract:

This research explores the applications of Maqāṣid al-Sharīʿah (the higher objectives of Islamic law) in judicial rulings, with a particular focus on case studies in financial transactions and contemporary fatwas in the Hadhramaut Governorate. The study aims to analyze how judicial decisions align with the objectives of Islamic law and to emphasize the effectiveness of the Islamic judicial system in addressing financial issues while upholding justice.The central problem revolves around the extent to which Maqāṣid al-Sharīʿah are consistent with, or diverge from, judicial rulings in financial transactions, and their impact on achieving justice and transparency in financial cases. It also examines how purposive reasoning (iʿmāl maqāṣidī) is applied within the field of judiciary .The researcher adopted the descriptive, analytical, and inductive methodology appropriate to the nature of the study, presenting legal texts related to financial transactions, and examining examples that reflect the consideration of Maqāṣid al-Sharīʿah in judicial rulings. These examples were drawn from the works of Judge ʿAbd al-Raḥmān Bakīr in Fiqh al-Qaḍāʾ wa al-Fatwā bi-Ḥaḍramawt (Jurisprudence of Judiciary and Fatwa in Hadhramaut). The study then analyzed the relationship between judicial texts and the objectives of Islamic law.The research concludes that the application of Maqāṣid al-Sharīʿah provides a solid framework for judicial rulings, reinforcing transparency and integrity in financial dealings. It affirms the originality and distinctiveness of the Islamic judicial system compared to contemporary legal systems, as its rulings, principles, and objectives are harmoniously integrated within judicial legislation, in full alignment with the overarching objective of achieving comprehensive justice that ensures societal welfare and public interest.

Keywords: Maqasid al-Sharia, Judicial Rulings, Financial Transactions, Fatwa, Hadramaut.

الملخص:

يقدم البحث تطبيقات مقاصد الشريعة في الحكم القضائي، بالتركيز على نماذج من المعاملات المالية في محافظة حضرموت؛ بهدف تحليل كيفية انسجام الأحكام القضائية مع مقاصد الشريعة الإسلامية والتأكيد على فعالية النظام القضائي الإسلامي في التعامل مع المسائلِ الماليةِ بطريقة تحافظ على العدالة. تتمحور الإشكالية بمدى توافق مقاصد الشريعة الإسلامية في الأحكام القضائية أو تعارضها في التطبيقات في المعاملات المالية، وتأثيرها على تحقيق العدالة والشفافية في القضايا المالية، وعلى كيفية الإعمال المقاصدي في باب القضاء، وقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي الاستقرائي الذي اقتضته طبيعة الدراسة، من خلال عرض التشريعات التي تناولت النصوص القضائية المتعلقة بالمعاملات المالية، وإيراد نماذج وتطبيقات مراعاة مقاصد الشريعة في الحكم القضائي المتعلقة بالمواد القضائية للمعاملات المالية من كتاب القاضي عبدالرحمن بكير؛ **فقه القضاء والفتوى بحضرموت**؛ تناول فيه علاقة النصوص القضائية بمقاصد الشريعة، وتطبيقات مقاصدية، وفَّرت إطارًا راسخًا للحكم القضائي عزز من الشفافية والنزاهة، وقد توصلَ البحث إلى أصالة النظام القضائي الإسلامي وتفرده عن غيره من النظم المعاصرة، بانسجام أحكامه ومبادئه ومقاصده في التشريع القضائي والتوافق مع مقصد تحقيق العدل الشامل الذي تصلح به حال الدنيا والمصلحة العامة للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: المقاصد الشريعة، الحكم القضائي، المعاملات المالية، الفتوى، حضرموت.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ فإنَّ مقاصدَ الشريعة الإسلامية تُعَدُّ من أهمِّ المبادئ التي تُوجّه الفقه الإسلامي في تطبيق الأحكام الشرعية في معاملاتِ الناس وقضاياهم، إذ تهدف إلى تحقيق العدالة والمصلحة العامة، وصيانة حقوق الأفراد والمجتمع. ومن هنا حرص الفقهاء على تفسير النصوص الشرعية بما يتوافق مع القيم والمبادئ الإسلامية العليا، بما يُسهمُ في ترسيخِ التنميةِ والاستقرار المجتمعي. ويُعدّ تطبيق مقاصد الشريعة الإسلامية في الأحكام القضائية من أدقِّ القضايا وأعمقها دلالةً على مرونة الشريعة وسَعَة استيعابها لمستجدات الواقع، فهو لا يقف عند حدود إعانة الفقيه على الاستنباط، أو المفتي على الإفتاء، أو الأصولي على التقعيد، بل يمتد ليكون منارةً يهتدي بها العاملونَ في النظامِ القضائي الإسلامي، إذ يُمكِّنهم من الإبصارِ برؤية الشريعة الغرّاء عندَ نظرِ القضايا المعاصرة، لاسِيَمَا في مَجَالِ المعاملات المالية وما يعتريها من تَطْوراتٍ اقتصاديةٍ وتشريعيةٍ. ويأتي هذا البحث محاولةً عِلْميةً لإبرازِ التطبيقاتِ المقاصدية في الأحكام القضائية من خلالِ دراسةٍ تحليليةٍ لكتاب «**فقه القضاء والفتوى بحضرموت**» للقاضي عبد الرحمن بكير، بوصفه نموذجًا يجمع بين الأصالة الفقهية والواقعية القضائية؛ بهدف الكشف عن الأسس المقاصدية التي بُنيت عليها الأحكام القضائية، وبيان أثر مراعاة مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة والشفافية في المعاملات المالية، تأكيدًا على حيوية المنهج المقاصدي وفاعليته في تقويم الأداء القضائي المعاصر.

إشكالية البحث:

تتمحورُ إشكالية هذا البحث حول مدى توافق الأحكام القضائية في المعاملات المالية مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وما إذا كانت تلك الأحكام تُجسِّدُ المقاصدَ الشرعيةَ في تحقيق العدالة والشفافية وصون الحقوق المالية، وتفعيل الإعمال المقاصدي في المجالِ القضائي، ومَدَى فاعليتِه في معالجةِ القضايا المالية المعاصرة بما يُحَقِّقُ مقاصدَ التشريع الإسلامي في العدلِ والمصلحةِ العامة.

أهداف البحث:

1. بيان الأهمية المقاصدية للقضاء الإسلامي ودورها في تحقيق العدالة في المعاملات المالية، وبيان الصلة الوثيقة بين الأحكام القضائية ومقاصد الشريعة الإسلامية.
2. تحليل العلاقة بينَ مراعاةِ مقاصد الشريعة والحكم القضائي، وإبراز الفارق بين الأحكام الشرعية العامة الموجَّهة للمكلَّفين، وبينَ التشريع القضائي الذي يُراعي خصوصية القضايا وظروف المتخاصمين.
3. استقراء نماذج قضائية في محافظة حضرموت، تَمَّ فيها مراعاة مقاصد الشريعة في المعاملات المالية، وتحليلها للكشف عن المنهج المقاصدي في التطبيق القضائي المعاصر.

منهج البحث:

طبيعة موضوع البحث قائمة على تحليلِ النصوصِ في ضوءِ مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد اعتمدَ البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال تتبع نماذج للأحكام القضائية المتعلقة بالمعاملات المالية، وتحليلها للكشف عن مدى انسجامها مع القيم والمبادئ المقاصدية للشريعة الإسلامية. والمنهج الوصفي التحليلي في وصف النصوص وتحليل مضامينها واستخلاص الأبعاد المقاصدية منها، بهدفِ بيانِ كيفيةِ تفعيلِ مقاصدِ الشريعة في المجال القضائي وتحقيق العدالة الشرعية في القضايا المالية المعاصرة.

هيكل البحث:

المقدمة:

أولا: مفهوم مقاصد الشريعة في الحكم القضائي.

ثانيا إعمال مقاصد الشريعة في المعاملات المالية.

ثالثا: مبادئ وضوابط إعمال مقاصد الشريعة في توجيه الأحكام القضائية.

رابعا: التطبيقات المقاصدية على الحكم القضائي من خلال كتاب فقه القضاء بحضرموت.

خامسا: الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات.

أولا: مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية في الحكم القضائي:

يُعَدُّ فهمُ العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية في الحكم القضائي من القضايا الجوهرية في الفقه الإسلامي، إذ يَجْمَعُ بينَ بُعْدَيْ المقاصد العليا للأحكام والآليات العملية لتنفيذِهَا، فالمقاصدُ تمثلُ الغايات الكبرى التي تهدف إليها الشريعة لضبط مصالح العباد، والحكم القضائي يُعتبر وسيلة لتحقيق تلك المقاصد على أرض الواقع، وبيانه على النحو الآتي:

1- مفهوم مقاصد الشريعة:

المقَاصِدُ لُغَةً: جَمْعُ مَقصدٍ، وهُوَ الشيءُ الذي يُقصدُ. جاء في لسانِ العربِ: "قالَ ابنُ جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه، والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أم جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنَّكَ تقصد الجور تارةً كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لها". (ابن منظور، 1414هـ، الجزء11، ص 179)، وقال في القاموس المحيط: "القصد: استقامة الطريق، والاعتماد، والأَمّ، قصده، وله، وإليه، يَقْصِدُه". (الفيروزآبادي، 1426 هـ - 2005 م، ص 396). **وَالمَقَاصِدُ اصْطِلاحاً**؛ عندَ قُدَامَى العلماءِ له تعبيراتٌ مختلفةٌ، تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلولِ المقاصد الشرعية ومعناها ومُسَمَّاهَا، وقد كانَ جُلُّ اهتمامِهم الاجتهادي مقتصرا على استحضار تلك المقاصد والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهي، دونَ أنْ يُوْلُوهَا حَظَّهَا من التدوين، تعريفًا وتمثيلاً وتأصيلاً وغير ذلك (الخادمي، 1419هـ، ص 32)، ومقاصد الشريعة في اصطلاح العلماء المعاصرين: هي الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة، وأثبتتها الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان. (الزحيلي، 1998م، ص 1)، فيتبينُ أنَّ القصدَ هو التوجُّهُ الواعي نحو غايةٍ مقرونةٍ بالاعتدالِ والاستقامةِ، بمراعاةِ مقاصد الشريعة في القضاء وتوجيه الأحكام نحو تحقيق الغاية الشرعية من العدالة والمصلحة؛ فالغاياتُ والوظائف التي وُضعت الأحكام لتحقيقها، تؤكد توجيه الأحكام نحو تحقيق الغايات المقصودة شرعًا، وسلوك الطريق الذي يحقق حفظ الحقوق ودفع المفاسد وفق المقاصد الكلية التي جاءت الشريعة لإيجادها.

2. مفهوم الحكم القضائي:

يُعدُّ مفهومُ الحُكم والقضاء من الركائز الأساسية في النظام العدلي الإسلامي، إذ يحددانِ الإطارَ الذي تُفصلُ فيه الخصومات وتُنظم به شؤونَ المجتمعِ وفقَ مبادئ الشرعِ، وتُظهِرُ المعاني اللغوية والاصطلاحية لكليهما عمق الارتباط بين الإلزام وتحقيق العدل وبيانه على النحو الآتي:

فالحكمُ في أصل اللغة من قولهم: حكمته عن الشيءِ وأحكمتَه أيْ: منعتَه، ومنه حكمت الدابة وحكمت الرجل، ألزمته مقطع الحق والحكم والحكمة، ويأتي بمعنى العدل، والعلم، والحلم. (ابن منظور، 1415هـ - 1995م، مادة: حكم). **والحكم في إصلاح الفقهاء:** له تعريفات عديدة: منها أن الحكم: هو قطع القاضي المخاصمة، وحسمه إياها. (حيدرة، 1388هـ - 1968م، الجزء 4، ص 573) أو هو الإخبارُ بالشيء على وجه الإلزام. (العدوي، 1412هـ، الجزء 3، ص 109). أو هو الإعلام على وجه الإلزام. (العدوي، 1412 الجزء 4، ص 187)، أو هو أمرٌ أو نهيٌ يتضمنُ إلزامًا (ابن مفلح، 1424هـ - 2003م، الجزء 6، ص 49). وبالنظرِ في هذه التعريفات يظهرُ أن معانيها تفيدُ المنعَ والإحكامَ والعدلَ، والإلزامُ القاطِعُ للخصومةِ بين الخصوم، وحسم الخلاف بينهما مشمولاً بصفةِ الإلزام؛ الذي يميزُ الحكم عن الإفتاء. **أمَّا تعريفُ القضاءِ في اللغةِ:** يأتي على وجوه تتقارب معانيها ومرجعها كلها إلى انقطاع الشيء وتمامه والفراغ منه، أو بيان الأحكام الشرعية وتنفيذها وسمي الحاكم قاضِيًا؛ لأنه يمضِيْ الأحكام ويحكمها، فالقَاضِيْ القاطع للأمور المحكم لها ومن يحكم بين الناس بحكم الشرع. (الشعفي، 1414 هـ - 1993 م، ص 4)، ويأتي **القضاء اصطلاحاً لمعنيين:** معنى خاص وهو: "بيان الحكم والإلزام به، وفصل الخصومات" (ابن النجار، 1419هـ-1999م، الجزء2، ص 571)، وهذا يكادُ يجمعُ عليه جمهورُ الفقهاءِ، لذلك سمي القاضي في الإسلام بالحكم، وهذا ما يباشره القاضي المعين من الجهات الرسمة. وله معنى عام وهو:" فصل الحكم في تصريف أُمور الأَنام وفي الدَماء والأبضاع والأموال والحلال والحرام" (المالقي، 1402هـ - 1983م، ص 2)، ومدلول هذا أوسع دائرة من القضاء، يباشره فيه الإمام تنظيم شئون الدولة، والفصل في الخصومات، كما يشمل ما يصدر من المحاكم من إجراءات لغرض تحقيق العدل والإنصاف وسط المجتمع المسلم. وقد يصدر فيه أوامره ونواهيه في كل ما يتعلق بأعمال الولاية بقصد تنظيم شؤون الدولة؛ كصرف الأموال أو حبسها وتجهيز الجيش

وتعيين الولاية واتخاذ القرارات والأعمال. فالقضاء في مفهومه العام منظومة تشمل الفصل في الخصومات وتنظيم شؤون الناس بما يضمن إقامة العدل والإنصاف في المجتمع، وهو لَا يَقْتَصِرُ علَى القاضِيْ وحدَهُ، بل يمتدّ ليشمل صلاحيات الإمام أو وليّ الأمر في تصريف شؤون الأمة بما يحقِّقُ مصالحَها ويدرأ عنها المفاسدَ. وتؤكد هذه المفاهيم جميعُهَا أن العلاقة بينَ مقاصدِ الشريعة والحكم القضائي علاقة تكامل وتوجيه؛ فالمقاصد تحدّد الغايات، والقضاء يترجمها إلى أحكام عملية تضمن العدالة وتحفظ الحقوق وتحقق المصلحة العامة.

ثانيا: إعمال مقاصد الشريعة في المعاملات المالية:

تُعد مقاصد الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية أحد أبرز مظاهر تكامل التشريع الإسلامي، إذ تُظهر عناية الشريعة بتنظيم الحياة الاقتصادية وَفقَ أسس تحقق مصالح العباد وتدرأ عنهم المفاسد. وتتوزع هذه المقاصد بينَ عامَّةٍ وخَاصَّةٍ، تُبيّنُ من خلالها الغايات الكبرى، كتحقيقِ العبودية والتعمير، ومقاصد تفصيلية، كتحقيق العدل والصدق والتيسير. ومن خلال استقراء هذه المقاصد، تتجلى مرونة الشريعة وشموليتها في معالجة مختلف التصرفات المالية، سواء كانت تعاقدية أو تطوعية، وبيانها على النحو الآتي:

1.مقاصد الشريعة العامة المتعلقة بالمعاملات المالية: هي مجموعة الأهداف والغايات العامة التي أرادها الشارع من مجموع تشريعاته المتعلقة بفقه المعاملات المالية، والتي تعتبر في أصلها من أسس التشريع وأركان الملة، وهذه المقاصدُ وإنْ كانَتْ ترجعُ في مجموعِهَا إلى المقصد الكلي " جلب المصالح ودرء المفاسد" إلا أن تتبعها والنص عليها تفريعاً عن أصلِهَا في مجالِ المعاملات المالية كثيرة؛ أذكر منها ما يأتي:

-**مقصد العبادة:** الأحكام الشرعية، سواء كانت في العبادات أم المعاملات، الغرضُ منها هي أن تحققَ للعبدِ العبودية لله تعالى وتحقق مصلحة العباد في حياتهم ومعاملاتهم مع غيرهم. ولذلك ينبغي للمكلف أن يكون قصده في العمل قصدا تعبديا أي: موافق لقصد الشارع الحكيم، وَكُلُّ من ابتغَى في تكاليفِ الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقضَ الشريعة، وكلُّ من ناقضها فعمله في

المناقضة باطلٌ، فمن ابتغى في التكاليفِ ما لم تشرع، فعمله باطل (الشاطبي، 1417هـ - 1997م، الجزء 2، ص 283؛ الفاسي، 1993م ص 45).

- **مَقْصَدُ الابتلاءِ:** الابتلاءُ أحدُ المقاصدِ مِن تشريعِ الأحكام، والتي منها أحكامُ المعاملاتِ المالية؛ فتسخيرُ المال للإنسانِ ليسَ مجرد نعمة وخير في ذاته، وإنما هو بلاء للإنسان يهتدي به أو يضل! يحسن أو يسيء! يشكر الله أو يكفر! قال تعالى: ﴿قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل:40]، والابتلاء مقصد كبير يترجح بين القدري والتشريعي أي بين كونه من مقاصد الخلق، أو من مقاصد التشريع، وما نعنيه بالتشريع يتمثل في ابتلاء تخيير الله للعبد بين الطريقين: امتثال العبد الحكمَ الشَّرْعيَّ، فيرضي ربه، ويفوز برضوانه، أو يرفض الحكم الشرعي، فيسخطُ ربه، ويبوءُ بالخسرانِ. ويتحمل الإنسانُ مسؤوليةَ قراره باختيار اتباع الصراط المستقيم، أو تنكبهُ طَوْعاً؛ وهذا الابتلاءُ بالإرادةِ والاختيارُ هو سر إنسانية الإنسان، ومكمن تمَيُّزه عن غيره من المخلوقات، وهو أيضاً مفتاح خلافة الإنسان، ومصدر إمامته، وإمامة إبراهيم- عليه السلام- أوضح مثال، قال تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِين﴾ [البقرة: 124].

-**مقصد العمارة:** المقصدُ العام للشريعةِ الإسلاميةِ هو: عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدلٍ واستقامةٍ، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع. (الفاسي، 1993م ص 46)، وهذا مُؤَكَّدٌ في فقه المعاملات المالية في الفقه الإسلامي من خلال النصوص الشرعية والأدلة الاجتهادية.

- **مقصد الاستخلاف:** وقد أوضحَ الشاطبي هذا المقصد بقوله: " وحقيقةُ ذلكَ أن يكونَ خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقداره وسعته، وأقلُّ ذلكَ خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة، وإليه يرجع، قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وقوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 129]، واستخلاف الإنسان في الأرض بمفهومه الشامل والذي يتضمن الجانب المادي – إضافة للجانب الروحي - ممثلا بالنشاط الاقتصادي، وما يرتبط به من معيار تحليله وتقويمه، وتطوير وسيلته، وهو

المُسَمَّى في الشريعة الإسلامية (فقه المعاملات المالية) والذي يترتب عليه إقامة مصالح الناس في الأرض ونفي المفاسد عنهم، بتوفير ضروريات حياتهم وحاجيات معاشهم؛ لأن المقصود الحفاظ على الإنسان حيا فاعلاً، وليس حياً فقط.(الشاطبي، 1417- 1997، الجزء 2، ص 331؛ الرافعي، 2004، ص 31).

2. **مقاصد الشريعة الخاصة المتعلقة بالمعاملات المالية:** وهي مجموعةُ الأهدافِ والغاياتِ التي أرادها الشارع من مجموع تشريعاته المتعلقة بباب معين من أبوابِ فقهِ المعاملات أو مجال معين من مجالاته. وهذه المقاصد الخاصة جاءت تبعًا للمقصدِ الكُلِّي (حفظ المال)، لتحقيق أكبر نفع يعود على المشتغلين بها خاصة وعلى المجتمع عامة، وهي تدرسُ مِنْ جَانبينِ: من جانبِ الوجودِ، بضبط نظام نمائها وطرق دورانها، ومن جانب العدم، بإبعاد الضرر عنها ومنع أكلها بالباطل وتضييعها، وتوفير الأمن لها. والمقاصد الخاصة للمعاملات المالية أكثر من أن تحصى، بَلْ وحصرها متعذر أو شبه متعذر؛ لأنها تستمدُّ من عددٍ من المصادر الشرعية، وبمسالك متعددة، يتقنها أهل الاجتهاد والنظر، وسأقتصر هنا على ذكر أبرز المقاصد الخاصة في المعاملات المالية، وهي خمسة:

-**مقصد العدل وضده الظلم:** ومعناه ألا يعتري المعاملة المالية أيُّ نوع من أنواع الظلم، فالظلمُ يمنعُ سواء كان من أحد الطرفين أو سواهما، بل يجب أن تتم المعاملة المالية وفق قانون العدل وعدم الظلم، وطبقا لما رعته الشريعة في أحكامها كافة (الخليفي، 1425هـ- 2005م، ص 49).

-**مقصد الصدقِ والبيانِ وضدهما الكذبُ والكتمانُ:** ومعناه أن يتم إجراء العقود والمعاملات المالية على وجه يتسم بالبيان والصدق والوضوح في جميع أجزاء العقد ومراحله، وذلكَ بغرضِ نفي المفاسدِ المترتبة على الكذب والكتمان من التنازع والخلاف؛ ولذلكَ أمر الشارع الحكيم بكتابة الديون وتوثيقها، فقال سبحانه: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: 282]، كما أمر سبحانه بالإشهاد على الحقوق المالية؛ كما

في آية الدين نفسها، قال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282].

-**مقصد التداول وضده الكنز:** ومعناه أن الشريعة إنما تنظرُ إلى المال نظر الوسائل التي بحركتها الدائمة تنمو وتنمي غيرها من الموارد وأوجه النشاط الاقتصادي (ابن عاشور، 1425- 2004، الجزء 2، ص 40)، وبكنز هذا المال وحبسه يلحقُ الخللُ تلكَ الاقتصاديات جميعها، تمامًا كحركةِ الدم في الجسد، كلما سال انتفع البدن به، وانبعثت الحياة في أعضائه، وكلما تصلب واحتبس تضرر به البدن بحسب ذلك، حتى يصل صاحبه إلى العجز أو الهلاك.

-**مقصدُ الجماعةِ والائتلافِ والتعاونِ وضده الفرقة والاختلاف والتدابر:** وهذا من أعظم غايات الشريعة ومقاصدها أنها جاءَتْ لتحقيقِ الجماعةِ والائتلاف ونفي الفرقة والاختلاف، والنصوص في ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:2]، وأمثلة ذلك كثيرة في فروع الفقه الإسلامي، ومنها بطلان عقود البيع المفضية إلى التنازع والشقاق؛ كما قرره ابن قدامة في المغني: (فيفضي إلى التنازع، وهو مفسدة فيبطل البيع من أجله) (ابن قدامة، 1405، الجزء5، ص 165).

- **مقصد التيسير ورفع الحرج وضده المشقة والتشديد:** والمقصود أنَّ مسائلَ فقه المعاملات المالية التي ينشأ عن تطبيقها حرج على المكلف ومشقة في نفسه أو ماله فالشريعةُ تخففها بما وقعَ تحتَ قدرة المكلف دون عسر أو إحراج، وعموم النصوص الشرعية في ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

3. مقاصد خاصة بالأموال والتصرفات المالية المتعلقة بالتبرعات والعطايا: هي مجموعةُ المعانِي والغايات والعلل التي توخّتها الشريعة الإسلامية في تشريعها للتبرعات والعطايا، والتي من خلالِها تتحققُ مطالبُ الناس وحاجاتهم، من دونِ تَعَارضٍ مع قواعدِهَا العامّة أو أحكامها الشرعية. والشريعة الإسلامية ميّزت بين الواجب والتطوع في مجال الإنفاق المالي، ورغَّبت في

العطاءِ بدونِ مقابلٍ، وبذلكَ فتحت مجالاً واسعاً لمصالح الناس الحاجية الجليلة، والتي صارت ميدانا رحباً لاجتهاد فقهائنا، فظهر فقه كامل ومستقل يسمى: فقه التبرعات. وأهم هذه المقاصد ما يلي:

- **مقصد التكثير منها:** دَلَّتْ الشريعة على الترغيب في تكثير العطايا والتبرعاتِ لما فيها من المصالح العامة والخاصة، فجعلت من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت، ففي الحديث الصحيح: « إذا مات الإنسانُ انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» (صحيح مسلم (3/ 1255)، برقم: 1631). وقال النبي- صلى الله عليه وسلم-: «اليدُ العليا خيرٌ من اليد السفلى» صحيح البخاري (2/ 123، برقم: 1472)، ولهذا أقرَّ الشارعُ الحكيمُ صورا متعددة للتبرعات والعطايا ولم يلزم المنفق بصورة أو بقدر معين، وإنما ترك لحال المنفق وسعته؛ دفعًا للحرجِ ورفعًا للمشقة، وكُلُّ ذلك يحقق مقصد الشريعة في جلب مصالح المجتمع وتكثيرها ودرء مفاسده وتقليلها.

- **مقصد توسيع وسائل انعقادها:** أي التوسع في وسائل انعقادها حسبَ رغبة المتبرعين. ووجه هذا المقصد أن التبرعَ بالمال عزيزٌ على النفس، فالباعث عليه أريحية دينية ودافع خلقي عظيم، وهو مع ذلك لا يسلم من مجاذبة شح النفوس تلك الأريحية، وذلك الدافع في خطرات كثيرة، أقواها ما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾ [البقرة: 862]، وقد تبين ترغيب الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كيفيات انعقادها خدمة للمقصد الأول. ولذلكَ أباحتِ الشريعةُ تعليقَ العطيةِ على حصول موت المعطي بالوصية وبالتدبير، مع أنَّ ذلكَ منافٍ لأصلِ التصرفِ في المال؛ لأنَّ المرء إنما يتصرف في ماله مدة حياته.

- **ألاَّ يكونَ التبرعُ وسيلةً لإضاعةِ مالِ الغيرِ:** من مقاصد الشريعة من التبرع ألا يُجعل ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن. وهذا من فعل الجاهلية، حيثُ كانت الوصايا في الجاهلية قائمة مقام المواريث، وكانوا يميلونَ بها إلى حرمان قراباتهم وإعطائها كبراء القوم لحب المحمدة والسمعة. (ابن عاشور، 1425هـ - 2004م، الجزء2، ص 571)، وتطبيقاً لهذا المقصدِ

مُنعَ المريضُ مرضاً مخوفاً من التبرع، ولم يمنع من المعاوضة بالبيع ونحوه؛ لأنَّ في البيع أخذ عوض بخلاف التبرع فالتهمة في تبرع المرض قائمة. وعليه فمقاصدُ الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية من أبرز مظاهر تكامل التشريع الإسلامي ومرونته في تنظيم الحياة الاقتصادية، إذ تُظهر عناية الشريعة بتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم من خلال منظومة قيمية متكاملة. وتقومُ هذه المقاصدُ على غاياتٍ عامة تُشكّلُ الإطارَ الكلي للمعاملات المالية، كالعبودية لله تعالى، والابتلاء في التصرف بالمال، وعمارة الأرض، والاستخلاف الإنساني في تدبير الموارد. وكلها مقاصدُ تَسْعى إلى بناءِ نظام اقتصادي عادلٍ ومتوازنٍ يُنمّي الثروة ويمنع الاحتكار والفساد، ويحققُ التنمية المستدامة في ضوء مبادئ العدالة والمصلحة العامة. أمَّا المقاصدُ الخاصة، فهي التي تتصلُ بتنظيم العلاقات المالية المباشرة بين الأفراد والجماعات، ومن أهمها تحقيق العدل والصدق والبيان في المعاملات، وضمان التداول المالي المشروع، وتعزيز روح التعاون والائتلاف بين أفراد المجتمع، مع مراعاة مبدأ التيسير ورفع الحرج عن المكلفين. كما شملت الشريعة مقاصد خاصة بالأموال والتصرفات التطوعية، كالتبرعات والعطايا، التي تهدف إلى إشاعة التكافل الاجتماعي وتوسيع دائرة النفع العام مع صيانة حقوق الغير من الضياع. وبذلك يظهر أن الشريعة الإسلامية قد وضعت نظامًا ماليًا متكاملًا يقوم على العدالة، والتكافل، وحفظ المال، وتحقيق المصلحة العامة في إطارٍ من القيم الإيمانية والضوابط الأخلاقية.

رابعا: مبادئ وضوابط إعمال مقاصد الشريعة في توجيه الأحكام القضائية:

يُعدّ التوثيق وإثبات الحقوق بالكتابة من أهم الوسائل التي اعتبرتها الشريعة لتحقيقِ مقاصدِهَا في صيانة الأموال ورفع الخصومات، إذ يمكِّن القاضي من الوصول إلى الحقيقة عبرَ أدلةٍ مستقرةٍ لا تتغير بالشبهة أو النسيان. ومن هنا جاءت عناية الفقه القضائي بإثبات الخطوط والوثائق واعتمادها في الحكم متى سلمت من التزوير والريبة، باعتبار أن الحكم بالخط المجرد يُجسِّد مقصد الشريعة في حفظ الحقوق ومنع التلاعب والادعاءات الباطلة، ويُعدّ من أبرز التطبيقات العملية لإعمال المقاصد في القضاء، وبيانها على النحو الآتي:

1. التوثيق والأدلة الخطية:

يُعتَمد في الأحكام الشرعية على الخطوط، والقرارات، والمستندات، والوثائق التي تحمل تواقيع القضاة، ما لم يوجد ما يخالف أحكام الشريعة. كما يُعمل بالوصية التي يُعثر عليها بعد وفاة الموصي إذا كانت موقعة بإمضائه، ولو لم يكن فيها شهود، ما لم يُعلم أنه قد رجع عنها. كذلك تُقبل السندات وكشوفات الحساب والدفاتر الموقعة من أصحابها كحجة عليهم بعد التحقق من نسبتها إليهم، ما لم تظهر قرائن تدعو إلى التوقف، فيُبحثُ الأمر حَتَّى يتضحَ وجهُ الصوابِ. ويُعتدُّ بخطِّ البائعِ، والصراف، والسمسار فيما يكون عليهم لا فيما يكون لهم. فالاعتمادُ على المحررات الرسمية القضائية؛ المحررات الرسمية اختلف في تعريفها فقال ابن القيم: "أن يرى القاضي حجة فيها حكم لإنسان فيطلب منه إمضاؤه والعمل به. (ابن القيم، ص 173)، ويقول ابن قدامة:" وإذا ارتفعَ له خصمانِ فذكر أحدهما أن حجته في ديوان الحكم، فأخرجها الحاكم من ديوانه فوجدها مكتوبة بخطه تحت ختمه، وفيها حكمه، فإن ذكر ذلك حكم به، وإن لم يذكره لم يحكم به"، (ابن قدامة1405هـ، ج10، ص 67)، وهذا قول الإمام أبي حنيفة والشافعي، ويروى عن الإمام أحمد ثلاث أقوال: **الأول**: أنه إذا تيقن أنه خطه نفذه وإن لم يذكره. **والثاني:** أنه ينفذه حتى يذكره. **والثالث:** أنه إذا كان في حرزه وحفظه نفذه وإلا فلا. (ابن عابدين، 1386هـ، الجزء 4، ص 413، النووي، 1405هـ، الجزء11، ص 157، ابن قدامة1405هـ، الجزء10، ص 67)

-**الحكم بالخط المجرد:** الأصل في هذه المسألة هل البيان بالكتاب بمنزلة البيان باللسان. فمثلا إذا وجد في أدوات شخص ما أن له على فلان كذا وكذا، وكانت الكتابة خلوًا من الشهادة، فهل يكتفى بالخط المجرد إذا كان معروفًا، أو أن الكتابة لا تكون حجة بغير شهود، في المسألة أقوال:
القول الأول: لا يمكن الاعتماد على الخط بمفرده؛ لأن الكتابة بغير شهود لا تكون حجة. وهذا مذهب الحنفية في الجملة، والأصح في مذهب الشافعية، وقول في مذهب المالكية، والمشهور في مذهب الحنابلة عند المتأخرين. (ابن عابدين، 1386هـ، ج 4، ص 413؛ ابن الهمام، ج 7، ص 387؛ القرافي، ج 10، ص 157؛ الأنصاري، 2000م، ج4، ص 308؛ النووي، 1405هـ، ج11، ص 157؛ البهوتي، 1402هـ، ج 6 ص 319)، واستثنى الحنفية خطَّ البياعِ، والصرافِ، والسمسارِ وما

يكتبه الناس فيما بينهم فإنها تعتبر حجّةً عليهم، ولو لم تكن في شكل صَكٍّ أوْ سَنَدٍ رَسْميٍّ، وذلكَ لأنَّ العادة جرت أنَّ التّاجر يكتبُ دينَهُ ومطلوبه في دفتره صيانةً له من النِّسيانِ، ولا يكتبه للّهو واللّعب. أمّا ما يكتب فيها من ديونٍ لهم على النّاس فلا يعتبر وثيقةً وحجّةً، ويحتاج في إثباتها إلى وجهٍ آخر. (ابن عابدين، ،ج2، ص 20)، ودليلهم: أن الخطوط تتشابه ولذلك لا يمكن الاعتمادُ عليها، كمَا أنَّ الحججَ الشرعيةَ هي شهادةٌ وإقرارٌ ونكولٌ والخطُّ خارجٌ عنها، والقَاضِيْ لا يقضي إلا بحجج شرعية وليس الخط منها، (بكير، 2002م، ص 56).

القولُ الثانِيْ: الذينَ يرونَ الاحتجاج بالخط ولزوم القضاء به، وهذا هو المعتمد في مذهب المالكية، وقول في مذهب الحنابلة، وذكر ابن تيمية أنه مذهبُ جمهور العلماء. وحجتهم الأدلة الآتية:

الدليل الأول: قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ} [البقرة: 282].

الدليل الثاني: ما رواه البخاري من طريق مالك، عن نافع، عن ابن عمر - رضي الله عنهما -: "أن رسولَ اللهِ- صلى الله عليه وسلم- قال: ما حَقُّ امرئٍ مسلمٍ له شيءٌ يوصِيْ فيه، يبيتُ ليلتينِ إلا ووصيته مكتوبة عنده" (البخاري، ص 124-2-2738).

الدليلُ الثالثُ: احْتَجُّوا أيْضا بكتابة رسولِ اللهِ إلى الملوك بتبليغ دعوته. وقيود التُّجُّار - كالصّرّاف والبيّاع والسّمسار - الّتي تكون في دفاترهم المعتدّ بها، وتبيّن ما عليهم من ديونٍ تعتبر حجّةً عليهم، ولو لم تكن في شكل صكٍّ أو سندٍ رسميّ، وذلك لأنَّ العادةَ جَرَتْ أنَّ التَّاجرَ يكتبُ دَينَه ومطلوبَهُ في دفتره صيانةً له من النّسيان، ولا يكتبه للّهو واللّعب. أمّا ما يكتب فيها من ديونٍ لهم على النّاس فلا يعتبر وثيقةً وحجّةً، ويحتاج في إثباتها إلى وجهٍ آخر.

-التطبيق المقاصدي: احتلت الأدلة الخطية مكانة معتبرة في التشريع القضائي، فلم تعد وسائل الإثبات مقتصرة على الشهادات وتوسعت دائرة الإثبات بإدراج تشريعات جديدة تضمنت أحكامًا خاصة بالأدلة الخطية. فقد قررَ التشريع اعتماد الوثائق والمستندات الموقعة من القضاة المعترف بهم، وهو ما يعني الاعتراف بالمحررات الرسمية والاعتماد عليها في إثبات الحقوق والعقود حتى في

غيابِ الشهودِ الذينَ يشهدون بمضمونها. كما نصت الأحكام المتعلقة بالوثائق الموقعة من أصحابها على اعتبارها حجة عليهم فيما تتضمنه من التزامات، أي أن الإقرار بالكتابة أصبح في حكم الإقرار باللسان. ويُستفاد من ذلك أن المقصد الأسمى لهذه التشريعات هو صيانة حقوق الناس واحترام أملاكهم، وترسيخ الثقة بين المتعاملين، بما يجعلهم أكثر التزامًا وَحِرْصًا علَى توثيقِ معاملاتِهم. وهذا بدوره يسهمُ في تنشيطِ حركةِ المعاملاتِ، وتيسير التمويل، وتحقيق الأرباح، وتنمية الدورة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، تَحقيقًا لمقصدِ الرواج والتداول المالي في الشريعة، وفي هذا الصدد يقولُ ابن عاشور-رحمه الله-: "إن تحديدَ التوثق في المعاملات من أعظم وسائل بث الثقة بين المتعاملين، وذلك من شأنه تكثير عقود المعاملات، ودوران دولاب التمول" (ابن عاشور، 1994م، ج 3 ، ص 98)، وليسَ من اللائقِ أن تهدر الأدلة الكتابية والتي هي أكثر بعدًا عن التزويرِ والتلفيق وأضمن لمصالح الناس، لاسيما في زمن تستقبل المحاكم في فترات متباينة أفرادًا وأزواجًا ودفعا في بعض الأحوال من شهود الزور الذين تشترى ذممهم وأديانهم، هذا من جانب ومن جانب آخر نفوس تنفر من الشهادات، وتكتمها خوفا وترهيبا.

2. الاتفاقيات الملتزمة، والشروط التي تسبق عقدًا من العقودِ:

تقرر الأحكام وجوب الوفاء بالمواطأة والشروط التي تُبرم قبل العقد، كما توجب الالتزام بما يتعهد به الأطراف من التزامات واتفاقيات اختاروا الدخولَ فيها، مما يعكسُ حِرْصَ التشريع على ترسيخ مبدأ الوفاء بالعقود واحترام العهود والالتزامات التي تنظم العلاقات بين المتعاقدين وهذا مذهب الإمامين مالك وأحمد (المواق، 1994م، ج4، ص 405؛ ابن قدامة، 1994 م، ج4، ص 42؛ ابن قدامة، 1405هـ، ج10، ص 67) اللذين أوجبا العمل بظاهر قوله تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، وجعلا العقد كل ما أعلنه القوم بعضهم لبعض والتزموا به وارتبطوا به، وقرر المذهبان تبعا لذلك، أن ربط العقد تارة يكون مع الله، وتارة يكون مع الآدمي، وتارة يكونُ بالقولِ ويكونُ بالفعل، وهو لا يخرج عن قول رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: "المسلمون عند شروطهم" (أبو داود، 3-304 -3594)، وتظهر حقيقة التزام المسلم بدينه من خلال وفائه بشروطه وعهوده، فالشرط الذي يجب الوفاء به هو ما كان موافقًا لكتاب الله تعالى ودينه، أما ما

خالفه فلا يُعتد به ولا يُلزم الوفاء به. كما لا يُلزم المسلم بعقدٍ إلا إذا كانَ موافقًا لما في كتابِ الله. وعلى المسلمين عمومًا أن يلتزموا بعقودهم ومواثيقهم وشروطهم، ما لم تتضمن ما يخالف نصوص الشريعة، إذ يسقط الالتزام عندئذٍ. والأصلُ في الوفاءِ بالعقودِ أنه واجب، إلا إذا ورد دليلٌ يدلُّ على أن الوفاء بها مندوب لا واجب. وتندرج تحت هذا الأصل بعضُ المواد التشريعية، مثل الإلزام بالجهاز باعتباره التزامًا تمّ بطريق المواطأة، وكذلك الالتزامات الناتجة عن الاتفاق والرضا ما دامت لا تخالف نصًا قطعيًا. ومع أن واضعي تلك المواد استندوا إلى مذهب الإمامين مالك وأحمد، إلا أن لهذا المبدأ أصلًا أيضًا في مذهب الشافعية؛ إذ عدّ كثير منهم أن عبارات مثل: «ألزمت ذمتي»، أو «يلزمني»، أو «أوجبت على نفسي» تعدّ في حكم النذر، والنذر يجب الوفاء به متى استوفى شروطه. كما قرر الإمام السبكي من كبار الشافعية وجوب الوفاء بالوعد مطلقًا، سواء كان مقرونًا باتفاق أو شرط أو التزام، أو لم يكن كذلك (بكير، 2002م، ص 68).

- التطبيق المقاصدي:

أبرز المحدداتِ التي تكشفُ لنا مقاصدَ الشريعةِ الإسلامية في جوازِ المواطأةِ والشروط الواقعة قبل العقد:

- ❖ تحقيق العدالة: تتطلب الشريعة الإسلامية أن يتمَّ التعاملُ بين الأطرافِ بطريقةٍ عادلةٍ ومنصفةٍ، والمواطأة تسهم في ضمان أن كل طرف على دراية كاملة بالشروط والمتطلبات المتفق عليها، مما يقلل من فرص النزاعات ويسهم في تحقيق العدالة.
- ❖ ضمان الشفافية: من خلال توثيق الاتفاقات والشروط قبل إبرام العقد، يتم توفير مستوى عالٍ من الشفافية. هذا يعزز الثقة بينَ الأطراف ويقلل من سوء الفهم.
- ❖ تحقيقُ المصلحة العامة: المقاصد الشرعية تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة للأطراف المتعاقدة والمجتمع بأسره. المواطأة تسهم في حماية حقوق الأطراف وضمان الالتزام بالوعود والاتفاقات.

❖ تعزيز الأمانة والصدق: الشريعة الإسلامية تشجع على الأمانة والصدق في جميع التعاملات، المواطأة تضمن أن كل طرف يلتزم بالشروط والأحكام المتفق عليها، مما يعزز القيم الأخلاقية في المجتمع.

3. التصرفات المالية الضارة بالغير:

حماية الحقوق المالية تتضمن تحقيق العدالة بين الأفراد، وصون العلاقات الأسرية والاجتماعية، وقد تقرر أنه لا يُنفَّذ تبرع من كان مدينًا بدين يستغرق أمواله، إذا كانَ الدائنونَ قد طالبوه بديونهم أمامَ القضاء، حتى ولو لم تصدر أوامر بالحجز على أمواله، صيانةً لحقوق الغرماء، كما نصت الأحكام على إلغاء إقرار المريض في مرض موته إذا أقرّ لأحد ورثته بعين أو دين، متَى ظهرَ للقاضِيْ مِنَ القرائنِ أنه قصدَ حرمانَ بقيةِ الورثة، حمايةً للعدالة في التوريث ومنعًا للتحايل. وفي شأن الأموال المشتركة، ألزمت الأحكام الشريك الممتنع عن عمارتها بالمشاركة في العمارة متى اقتضتها الحاجة، بناءً علَى طلبِ الشركاء الآخرين، حِفَاظًا على المال المشترك وتنميته. كما قررت أنَّ للشَّرِيْكِ حَقَّ الأولويةِ في استئجار الجزءِ الذي يملكه شريكه بأجرة المثل، ضمانًا للمصلحة المشتركة واستقرار التعامل. وفِيْمَا يتعلقُ بالشفعةِ، بيّنت الأحكام أنه إذا باع الشريك نصيبه وادعى أن التصرف كان على سبيل النذر أو الهبة دُونَ مُقَابِلٍ ليتفادَى حقُّ الشركاءِ في الشفعة، فإن دعواه لا تُقبل، ويثبت لبقية الشركاء حق الأخذ بالشفعةِ، مَنْعًا للحيلِ وإبْطَالًا للتَّحَايُلِ. كما رفضت الشريعة الدعوى بالنذر الذي يخص بعض الأبناء دونَ مُسَوّغ شرعي، لما يسببه ذلكَ من إثارة الأحقاد والتنافر داخل الأسرة، حرصًا على العدل والمساواة بين الأولاد، وصيانةً للروابط الأسرية. وتضمنت هذه الأحكام تشريعية على غير المعتمد في بعض المذاهب الفقهية، تحقيقًا للمصلحة العامة ومنعًا للضرر بين الشركاء والأفراد. فالقاعدةُ المقررةُ في مذهب الشافعية لا تُلزم الشخص بإصلاح أملاكه أو عمارتها، فأوجبت على الشريكِ المشاركةَ في عمارة المال المشترك عند الحاجة، حِمَايةً لحقوقِ بقيةِ الشركاءِ وصيانةً للمصلحةِ الجماعية. كما منحت الشريك حقّ الأولوية في استئجار الجزء الذي يملكه شريكه بأجرةِ المثل، حتى لو كانَ ذلكَ مخالفًا لرغبة الشريك المالك، وذلكَ مَنْعًا للإضرار به إذا حاولَ هذا الأخير تأجير نصيبه لغيره بقصد الإضرار، فكان هذا الحكم على غير المذهب الشافعي لتحقيقِ مبدأ «لا ضررَ ولا

ضرارَ» والضرر والضرارُ مبثوث منعه في الشريعة كلها (الشاطبي، ج 3، ص 185). وفيما يخصُّ الشفعة، قررت الأحكام أن الشريك إذا تصرف في نصيبه وادعى أن تصرفه كان بلا مقابل، كنذر أو هبة فإن دعواه لا تُقبل، ويثبت لبقية الشركاء حق الأخذ بالشفعة، منعًا للتحايل على هذا الحق الشرعي. وبهذا قُيِّدت حرية المالك في التصرف بما يمنع الإضرار بالآخرين ويضمن العدالة في المعاملة. كما شددت الأحكام على منع التمييز بين الأبناء في العطايا أو النذور دون سبب شرعي مبرر، إذ لا يجوز أن يخص الوالدُ بعضَ أولادِهِ بنذر أو عطية دون الآخرين، لما في ذلكَ من ظلمٍ وإثارةٍ للعداوة والبغضاء، حفاظًا على وحدة الأسرة ومبدأ المساواة والعدل بين الأبناء (بكير، 2002م، ص 72-73).

-التطبيق المقاصدي:

تهدفُ الشريعة الإسلامية إلى بناءِ مجتمعٍ قائمٍ على العدالةِ والأمانةِ وحفظِ الحقوقِ، وبما أن التصرفات المالية الضارة تتعارضُ مع هذا المقصدِ فإنَّ الشريعةَ الإسلاميةَ شددت على ضرورة تحقيق الآتي:

- ❖ العدالة في جميع التعاملات المالية، مما يعني أن كل فرد يجب أن يحصل على حقوقه بطريقة عادلة ودون ظلم أو ضرر، وهو ما قررته جميع المواد القضائية السابقة، والتي استندت إلى القواعد الكلية للشريعة للإسلامية في دفع الضرر والإضرار؛ لأنه من المؤكد أن كثيراً من التصرفات لاسيما المالية منها قد ينشأ عن مباشرتها ضرر بالغير.
- ❖ تحقيق المصلحة العامة: الشريعة الإسلامية تسعى لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع ككل، ولذلك تحرم التصرفات المالية الضارة؛ لأنها تتعارضُ مع هذا الهدف، فمثلًا الشخص الذي لا يقيم وزناً لأمواله التي هي جزء من أموال الأمة في رعاية شخص معين لاعتبارات معينة، يجب أن يجبر على استصلاح أمواله لتكون ذات فائدة ونفع لكل المجتمع.
- ❖ حِفْظُ النسلِ والعائلةِ: فالتصرفاتُ الماليةُ الضارةُ يمكن أن تؤثر على استقرار الأسر والنسل، ولهذا السبب تعمل الشريعة على منعها لضمان استقرار العائلات والمجتمع.

4. خيار الرؤية:

الأحكام تدل على صحة بيع العين التي لم تُشاهد عند العقد إذا وُصفت وصفًا دقيقًا يُعينها، وثبت عند التسليم مطابقتها لذلك الوصف، مع منح المشتري حق الخيار في القبول أو الرد. كما أجازت بيع العروض والسلع المقيدة في الدفاتر أو السجلات اعتمادًا على أوصافها المثبتة، دون اشتراط رؤيتها الفعلية، بشرط أن تكون مطابقة لما وُصف، تحقيقًا لمبدأ التيسير في المعاملات وحفظًا لحقوق المتبايعين. فخيار الرؤية هو ما يثبت لأحد المتعاقدين عند رؤية محل العقد، والأصل فيه قوله - صلى الله عليه وسلم-: "من اشترى شيئاً فهو بالخيار إذا رآه إن شاء أخذه وإن شاء تركه" (البيهقي، برقم: 1860)، ويثبتُ خيارُ الرؤيةِ بشروطٍ: أولها: عدم رؤية المشتري لمحل العقد. وثانيها: أن يكون محل العقد عيناً، أما إذا كانت ديناً يثبت في الذمة كالسلم فلا يثبت فيه خيار الرؤية. وثالثها: رؤية العاقد للمحل فلا خيار له قبله. فصحة البيع إذا وجد المبيع متصفًا بالصفاتِ التي وصف بها، أما إذا وجدَ المبيعَ علَى غير الصفات التي وصف بها كلها أو بعضها فالبيعُ باطلٌ، مع أن النصوص بخلاف ذلك، إذ تجعل البيعَ صَحيحاً فقط ثم تجعل للمشتري خيار الرؤية، قال شيخنا القاضي عبد الرحمن بكير: " يجوز بيعُ العين التي لم تشاهد إذا وصفت بما يعينها، وللمشتري الخيار إذا وجدها على غير الصفة التي وصفت بها. وعلى هذه الصياغة ستساير أحد وجهي أصحاب الشافعي ومذهب أحمد.. وسيكون الخيار في هذه الحالة خيار صفة أو وصف لا خيارَ رؤية، ويسميه المالكية والحنفية خيار فوات الوصف، وستكون مصدراً لاستقرار المعاملات والمقاولات والتعامل على النماذج التي تعرض في الأسواق، أو على الأوصاف التي يعلن عنها بوسائل الإعلام في هذا العصر" (بكير، 2002م، ص 84-85).

- التطبيق المقاصدي:

خيار الرؤية في عقد البيع هو حقٌّ يقرّره الشرع للمشتري يتيح له رؤية المبيع قبل الالتزام النهائي بالعقد، وذلك ضمانًا لسلامةِ الرضا وتحقيقًا لمطابقة السلعة للتوقعات والمواصفات المتفق عليها. وتدل مقاصد الشريعة الإسلامية في إقرار خيار الرؤية على تحقيق العدالة والتوازن بين طرفي العقد؛ إذ يمكّن المشتري من التحقق من جودة المبيع وحقيقته، وصون حقه في استلام سلعة

توافق ما تم الاتفاق عليه. كما يسهم هذا الخيار في تعزيز الثقة والاستقرار في المعاملات التجارية، ويُعدّ وسيلة فعَّالة لمنع الغش والتدليس أو التلاعب من قبل البائع، حيث يُتاحُ للمشتري الوقوف بنفسه على حالةِ المبيع قبلَ إتمامِ الصفقة وإلزامها.

5. شركة الأبدان:

أقرت الأحكامُ مشروعيةَ شركة الأبدان؛ وهِيَ شراكةٌ قائمةٌ بينَ أصحابِ الحرف أو المهن الواحدة بالاشتراك في العمل وتقاسم ما ينتج عنه من أرباحٍ، بشرطِ اتحاد الصنعة بينهم. كما أكدت وجوب الالتزام بالشروط المتفق عليها بينَ الشركاءِ ما دَامَتْ لا تخالفُ أحكامَ الشريعةِ، تحقيقًا للعدالةِ وَحِفْظًا لحقوق كل طرف في هذه المشاركة العملية. كَأَنْ يشترك صانعان فأكثر على أن يعملا بأبدانهما وما يروقانه من الأجر، فهو بينهما على ما اشترطا، وهي جائزة مطلقا سواء اتخذت الصفة أو اختلفت فيجوز اشتراك نجار مع حداد ولكل واحد منهما أن يأخذ (الجزيري، 1424 هـ - 2003 م، الجزء 3، ص 39)، وشركة الأبدان عند أبي حنيفة ومالك وأحمد جائزةٌ، ودليلهم على ذلك "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أشركَ بينَ عمار وسعد وابن مسعود، فجاء سعد بأسيرينِ، ولم يجيئا بشيء" (النسائي، 1406هـ - 1986م، 319-7 -3937) وأمَّا الشافعي، فذهب إلى عدم صحة هذا النوع من الشركة، وعمدته في ذلك أن الشركة إنما تختصُّ بالأموال لا بالأعمالِ؛ لأن ذلك لا ينضبط، فهو غَرَر؛ لأن عمل كل واحد منهما مجهول عند صاحبه، والمنصوصُ عن أحمدَ - رحمه الله - صحة شركة الأبدان، (باجبير، ص 200)، اختلافُ الصنائع واتفاقها المختلف عليه على شرط اتحاد الصنعة (بكير، 2002م، ص 90).

-التطبيق المقاصدي:

شركةُ الأبدانِ في الفقهِ الإسلامِيْ هي شركةٌ تجمعُ بينَ اثنين أو أكثر من الأفراد يتعاونون في العمل بأنفسهم لأجل تحقيق ربح مشترك، هذا النوع من الشركات له مقاصد شرعية محددة تهدف إلى تحقيق مجموعة من الأهداف النبيلة:

- **التعاون والتكافل:** فشركةُ الأبدانِ تعزز مبدأَ التعاونِ بين الأفراد، حيثُ يعملُ الشركاءُ مَعًا لتحقيق هدف مشترك، مما يخلقُ جَوًا من التكافلِ والتعاون الاجتماعي.
- **العدالةُ:** فتهدف إلى تحقيق العدالة وتوزيع الأرباح والخسائر بناءً على الجهد المبذول، مما يضمن عدالة التوزيع.
- **تحقيق المصلحة العامة:** فالشركاتُ تسهمُ في التنمية الاقتصادية وتحقيق المصلحة العامة، حيث تعملُ على زيادةِ الإنتاجيةِ وتحقيقِ الربحِ بطريقةٍ شرعيةٍ ومشروعةٍ.
- **تشجيع العمل والاجتهاد:** فالشراكة تهدف إلى تشجع العمل الجاد والابتكار، والاجتهاد؛ لتحقيق الأرباح.
- **حفظ المال**: فالشركاتُ تسهمُ في حفظِ المال واستثماره بطرق مشروعة، مما يحقق الاستقرار المالي للأفراد والمجتمع.

6. بيعُ الأعيانِ الموقوفةِ:

بيع العين الموقوفة عندَ تحقق الضرورة التي تبرر ذلك، كأن تنهدم ولا يُوجد من يستأجرها بما يكفي لإصلاحها، أو يُخشى ضياعُها، على أن يُستبدل بثمنها عينٌ أخرى من جنسِ الوقفِ تَحْقِيْقًا لمقصده واستمرار نفعه. كما أجازت بيع جزءٍ من العين الموقوفة إذا اقتضت المصلحة ذلك؛ لإصلاح الجزء الآخر منها، حفاظًا على أصل الوقف وضمانًا لاستمرارية الانتفاع به في وجوه البر. فالأصلُ في جوازِ بيعِ الوقفِ أن يكون مبنيًّا على الضرورة، كحالة انهدام العين الموقوفة أو إشرافها على الخرابِ، أو تعذَّر الانتفاعُ بها لعدم وجود مستأجر تكون أجرته كافية لإصلاحها وصيانتها، وهذا هو الأساسُ الذي استند إليه القائلون بجواز بيع الموقوف في مثل هذه الحالات. ولا يُقْصدُ بالضرورةِ هنا المعنى الواسع أو الحرفي لـ«المصلحة» المطلقة، وإنما المراد بها الضرورة أو الحاجة الملحّة؛ ذلكَ أن المصلحةَ تختلفُ في تقديرها باختلافِ الأفهام والأنظار، فلا يَصِحُّ التعويلُ عليْهَا دون ضابط. ولهذا قيَّد المذهب الذي أُخذ منه هذا القول جواز بيع الوقف بحالات الضرورة والحاجة المعتبرة شرعًا، دَفْعًا للتوسعِ غير المنضبط في التصرفِ في الأوقافِ. (بكير، 2002م، ص 133-134). أمَّا اشتراطُ شراء عينٍ من جنسِ العينِ المبيعةِ بحيث يتحقق بها نفعٌ للموقوف عليهم،

وفي الوقت نفسه يُحافظ على معنى الوقف وصورته، فإنَّ ذلكَ يظهرُ بجلاءٍ في حالةِ دارٍ انهدمت فبيعت، ثم اشترِي بثمنها دارٌ أخرى من جنسها تقوم مقامها. غير أنَّ هذا التصوّر يثير إشكالًا عندَ تطبيقه على حالةِ بيع جزءٍ من الوقفِ لإصلاحِ الجزء الآخر؛ إذ إنَّ ما يُشترى في هذه الحالة لن يكون- في الغالب- من جنس المبيع، وإنما يكون أدوات وموادّ بناء ووسائل إصلاح، وقد تكون من جنس المبيع أو من غير جنسه. وهنا يبرز التساؤل عن كيفية تصرّف الحاكم أو من يقوم مقامه إذا كان مقيّدًا بهذا الشرط، مع أنّ مقتضيات الإصلاح تقتضي الخروج عنه عمليًّا. قال القاضي رحمه الله: "وفي اعتقادي أنَّ اشتراطَ هذا الشرط من حيثُ أمكنَ تنفيذُه، أما حيثُ تعذر كما في مثالنا فيشتري ما تحصل به الفائدة والمنفعة للموقوف عليه وللموقوف، وذلك أمر لا يخرج عن المذهب القائل بجواز البيع، ولو نص المشرع صراحة على مثل ذلك لأبدع" (بكير، 2002م، ص 134).

التطبيق المقاصدي:

الوقف هو ضمان مصلحة من المصالح الشرعيّة العامّة أو الخاصّة، ويمكن حصرها في الآتي:

- **تحقيق المصلحة العامة:** فالشريعةُ تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة للمجتمع، وإذا كان بيع العين الموقوفة سيساهم في تحقيق مصلحة أكبر، فيمكن السماح به. على سبيل المثال، إذا كانت العين الموقوفة تُستخدم بشكل غير فعال أو إذا كان بالإمكان استثمار العائد من البيع في مشاريع خيرية أكثر نفعًا.
- **حفظ المال:** فحماية المال واستثماره بشكلٍ صحيحٍ هو أحدُ مقاصدِ الشريعة، فإذا كان بيع العين الموقوفة سيساهم في حفظ المال واستثماره بشكل أفضل، فقد يكون هذا البيع مبررًا.
- **رفع الضرر:** فالشريعةُ تهدفُ إلى رفع الضرر عن الأفراد والمجتمع، فالعين الموقوفة إذا كانت تسبب ضررًا أو تتطلب نفقات تفوق قدرتها على الإنتاج، فقد يكون بيعها وسيلة لرفع هذا الضرر.

وعليه تعكس الأحكام المتعلّقة بالتوثيق والأدلّة الخطّية ومنظومة المواطأة والشروط السابقة للعقود مقصدي العدل والشفافية؛ إذ اعتدَّت بالمحرَّرات الرسمية، ودفاتر التجار الموقَّعة حُجّةً

على أصحابها بعد التحقق من نسبتها، وأقرّت العمل بالوصايا المكتوبة ولو دون شهود ما لم يُعلم الرجوع عنها. كما قرّرت لزوم ما التزمته الأطراف من شروطٍ واتفاقاتٍ ما لم تُخالف نصًّا شرعيًّا، توطيدًا للثقة بين المتعاقدين وتقليلًا لمنازعات الإثبات. بهذا تتسع دائرة البيّنات وينتظم توثيق الالتزامات، فيتحقق مقصد حفظ الأموال وتنشيط التداول الاقتصادي عبر تقليل الغموض والتحايل. وفي باب منع التصرّفات المالية الضارّة بالغير، شدّدت الأحكام على صيانة الحقوق الفردية والأسرية؛ فقيّدت نفاذ تبرّعات المَدين المطالب قضائيًّا حمايةً للغرماء، وقيّدت إقرار المريض بما يمنع حرمان الورثة، وألزمَت الشريك بالمشاركة في عمارة المال المشترك عند الحاجة، وأثبتت الشفعة مع إبطال الحِيَل كإظهار البيع في صورة هبة أو نذر. كما منعت التمييز بين الأولاد في العطايا دون مسوّغ شرعي. هذه التدابير تترجم قواعد لا ضرر ولا ضرار وتحقيق المصلحة العامة وحفظ النسل إلى آثار قضائية عملية، فتوازن بين حرية التصرّف ومنع الإضرار واستقرار المعاملات. أما الآليات الميسِّرة لحركة السوق، فأبرزها خيار الرؤية الذي يصحّح بيع الموصوف مع تمكين المشتري من الردّ عند عدم المطابقة، بما يلائم بيئات العروض والنماذج والإعلانات الحديثة؛ وكذلك شركة الأبدان التي تجيز الشراكة بالعمل بين أصحاب الحِرَف تحقيقًا للتعاون وعدالة توزيع العائد بحسب الجهد؛ واستبدال الأعيان الموقوفة أو بيعها عند الضرورة أو المصلحة الراجحة لضمان دوام نفع الوقف. وتتكامل هذه التطبيقات في خدمة مقاصد التيسير والتعاون واستدامة الموارد الخيرية، مع إبقاء بوصلة القضاء متجهة نحو العدل الشامل وحفظ المال والمصلحة العامة.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

بعدَ استعراضِ جوانب البحث النظرية والتطبيقية حول مراعاة مقاصد الشريعة في الحكم القضائي وتطبيقاتها في المعاملات المالية من خلال دراسة تحليلية لكتاب «نماذج من فقه القضاء وفقه الفتوى بحضرموت»، تبيَّن أن النظام القضائي الإسلامي يمتلك من المرونة والعمق ما يؤهله لاستيعاب المستجدات الاقتصادية والاجتماعية، مع الحفاظِ على أصالته الشرعية ومقاصده العليا. وقد خلصت الدراسة، من خلال التحليل والاستقراء، إلى مجموعة من النتائج والتوصيات

التي تُبرز دور المقاصد في ترشيد العمل القضائي وضمان اتساقه مع القيم العادلة للشريعة الإسلامية، وذلك على النحو الآتي:

أولا: النتائج:

1. أثبتَ البحثَ أنَّ النظامَ القضائي الإسلامي يمثلُ ميدانًا واسِعًا لتجسيد القيم العليا للشريعة الإسلامية، حيثُ تتجلَّى فيه مبادئُ العدلِ والإنصافِ والمساواة التي طَالما تطلعتْ إليها المجتمعات الإنسانية عبرَ العصور، ويُعدُّ تاريخ القضاء الإسلامي شاهِدًا حيًّا على هذه القيم.
2. تبيَّن أن فاعلية الأحكام القضائية في تحقيق مقاصد الشريعة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمبادئ والضوابط التي تستند إليها؛ فكلما كانَ الحكم القضائي مؤسسًا على أسس مقاصدية راسخة، زادت قدرته على تحقيق العدالة وصيانة الحقوق.
3. مراعاةُ مقاصدِ الشريعة في الحكم القضائي تُعَدُّ مسؤولية أساسية للمشرّع والقاضي معًا، إذ تمثل ضمانًا لتحقيق الأمن القانوني والاجتماعي، وحمايةُ الحقوق الفردية والعامة، وترسيخ مبدأ العدالة الشاملة في المجتمع.
4. تؤكدُ الدراسة وجود تمايز بين الأحكام الشرعية العامة للمكلفين وبين التشريع القضائي، بمراعاة ظروف المتخاصمين وأحوالهم الخاصة، وهو ما يعكس مرونة القضاء الإسلامي وقدرته على التكيّف مع الواقع دون الإخلال بمقاصد الشريعة.
5. إعمالُ المقاصد في التشريع القضائي ينبغيْ أن يوجَّهَ نحوَ المقصدِ الكلي للشريعة، وهو تحقيقُ العدلِ الشامل الذي تصلح به أحوال الناس وتستقيم به شؤون المجتمع في الدنيا والآخرة.
6. تحريمُ الشريعة الإسلامية للتصرفاتِ المالية الضارة، وهذا يُعدُّ تطبيقًا عمليًّا لمقصدها في تحقيق المصلحة العامة، وهو ما جسّدته التشريعات القضائية، من خلال حفظ الحقوق ومنع الضرر والتحايل المالي.

7. إلزام القضاء بخيار الرؤية في عقود البيع يسهم في تعزيز استقرار المعاملات الحديثة، ويواكب طبيعة الأسواق المعاصرة القائمة على النماذج والعروض المسبقة، مما يحقق مقصدي التيسير والشفافية في التعاملات المالية.
8. تشريعاتُ القضاءِ الإسلامي التي نظّمت شركة الأبدان أظهرت مقاصد واضحة في تحقيق العدالة والمصلحة المشتركة، إذ عززت التعاون والتكافل بين الأفراد، وربطت بين الجهد والعمل والعائد بما ينسجم مع روح الشريعة.

التوصيات:

1. تعزيز الوعي المقاصدي لدى القضاةِ والباحثين في القضاءِ الإسلامي من خلالِ إدراج مقررات ودورات تدريبية تُعنى بتفعيلِ مقاصدِ الشريعة في العمل القضائي، وربطها بالتطبيقاتِ الواقعية في المعاملات المالية.
2. تطوير التشريعات القضائية الإسلامية بما يواكب المستجدات الاقتصادية والمالية المعاصرة، مع الحفاظ على الأصول المقاصدية للشريعة، بحيث تصبح مراعاة المقاصد جزءًا أصيلًا من عملية إصدار الأحكام.
3. تقنين الأدلة الكتابية والإلكترونية الحديثة في الإثبات القضائي، بوصفها امتدادًا لمبدأ حفظ الحقوق وتحقيق الشفافية، بما يتفق مع مقصد الشريعة في صيانة الأموال ومنع التلاعب والتحايل.
4. تشجيع البحوث المقارنة بين التطبيقات القضائية في البيئات الإسلامية المختلفة، لاستنباط أفضل الممارسات المقاصدية التي تحقق العدالة وتراعي اختلاف السياقات الاقتصادية والاجتماعية.
5. إعادة النظر في بعض الإجراءات القضائية التقليدية التي قد تحدُّ من فاعلية النظام القضائي الإسلامي، وإعادة صياغتها بما يتوافق مع مقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج وتحقيق المصلحة العامة.

6. الاهتمام بتوثيق التجارب القضائية المحلية في المحافظات والمناطق الإسلامية وجمعها في دراسات تحليلية وموسوعات فقهية، لإبراز أصالة النظام القضائي الإسلامي وقدرته على التجديد المقاصدي.

References

Al-Quran Al-Karim and Kutub Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Al-Sharifah.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad b. Abī Bakr. al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Sharʿiyyah, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (al-Riyāḍ: Dār al-Waṭan).

Ibn al-Najjār, Muḥammad b. Aḥmad al-Fatūḥī. Muntahā al-Irādāt (Muʾassasat al-Risālah, 1st ed., 1419 AH / 1999 CE).

Ibn al-Humām, Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid. Fatḥ al-Qadīr (Bayrūt: Dār al-Fikr).

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn b. ʿUmar. Tanqīḥ al-Fatāwā al-Ḥāmidiyyah (Syria: Dār al-Maʿrifah).

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn. Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār (Maktabat al-Ḥalabī, 2nd ed., 1386 AH).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir b. Muḥammad. al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li-l-Nashr, 1984).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1425 AH / 2004 CE).

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad. al-Kāfī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1414 AH / 1994 CE).

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh b. Aḥmad. al-Mughnī (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1st ed., 1405 AH).

Ibn Mufliḥ, Muḥammad b. Mufliḥ b. Muḥammad. al-Furūʿ, ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Muʾassasat al-Risālah, 1424 AH / 2003 CE).

Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram. Lisān al-ʿArab (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1414 AH).

Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ashʿath. Sunan Abī Dāwūd (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʿArabī).

al-Anṣārī, Zakarīyā. Asnā al-Maṭālib (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH / 2000 CE).

Bājubayr, ʿUmar Maḥfūẓ. Fiqh al-Muʿāmalāt al-Māliyah (Publications of Jāmiʿat al-Qurʾān al-Karīm wa-l-ʿUlūm al-Islāmiyyah, 2020).

al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH).

Bukayr, ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh. al-Mutafarriqāt al-Mujtamaʿāt (al-Mukallā: Dār Ḥaḍramawt li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, 2007).

al-Buhūtī, Manṣūr b. Yūnus. Kashshāf al-Qināʿ ʿan Matn al-Iqnāʿ, ed. Hilāl Muṣayliḥī and Muṣṭafā Hilāl (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1402 AH).

al-Jazīrī, ʿAbd al-Raḥmān. al-Fiqh ʿalā al-Madhāhib al-Arbaʿah (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd ed., 1424 AH / 2003 CE).

Ḥaydarah, ʿAlī. Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām (Sharqū Printing Press, 5th ed., 1388 AH / 1968 CE).

al-Khādimī, Nūr al-Dīn. al-Ijtihād al-Maqāṣidī, Silsilat Kitāb al-Ummah (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Māliyah, 1st ed., 1419 AH).

al-Khalīqī, Riyāḍ Manṣūr. "al-Maqāṣid al-Sharʿiyyah wa-Atharuhā fī Fiqh al-Muʿāmalāt al-Māliyah." Majallat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz: al-Iqtiṣād al-Islāmī 17, no. 1 (1425 AH / 2005 CE): 30.

al-Rāzī, Muḥammad b. Abī Bakr. Mukhtār al-Ṣiḥāḥ (Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1415 AH / 1995 CE).

al-Rāfiʿī, ʿAbd al-Salām. Fiqh al-Maqāṣid wa-Atharuh fī al-Fikr al-Nawāzilī (Morocco: Ifrīqiyā al-Sharq, 2004).

al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah (Dār al-Maktabī, 1998).

al-Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā. al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah (Dār Ibn ʿAffān, 1st ed., 1417 AH / 1997 CE).

al-Shāfiʿī, Aḥmad b. Muḥammad. al-Nūr al-Waḍḍāʾ fī Bayān Aḥkām al-Qaḍāʾ (1414 AH / 1993 CE).

ʿUthmān, Muḥammad Raʾfat. al-Niẓām al-Qaḍāʾī fī al-Fiqh al-Islāmī (Dār al-Bayān, 2nd ed., 1415 AH / 1994 CE).

al-ʿAdawī, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad. al-Sharḥ al-Ṣaghīr li-l-Dardīr (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1412 AH).

al-ʿAdawī, ʿAlī b. Aḥmad al-Ṣaʿīdī. Ḥāshiyat al-ʿAdawī ʿalā Sharḥ al-Kharshī (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1412 AH).

ʿAwdah, ʿAbd al-Qādir. al-Tashrīʿ al-Jināʾī al-Islāmī Muqāranan bi-l-Qānūn al-Waḍʿī (Bayrūt: Dār al-Kātib al-ʿArabī).

al-Fāsī, ʿAllāl. Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah wa-Makārimuhā (Dār al-Gharb).

al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb. al-Qāmūs al-Muḥīṭ (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 8th ed., 1426 AH / 2005 CE).

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs. al-Dhakhīrah (Bayrūt: Dār al-Gharb, 1994).

Karmī, Aḥmad ʿAjjāj. al-Idārah fī ʿAṣr al-Rasūl) ﷺ al-Qāhirah: Dār al-Salām, 1st ed., 1427 AH.(

al-Majīdī, ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad ʿAbd al-Majīd. al-Shaykh ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh Bukayr: Fikruh wa-Juhūduh al-Iṣlāḥiyyah (Yemen: Jāmiʿat al-Andalus, 2014–2015).

al-Māliqī, ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Judhāmī al-Nabhānī. al-Murqabah al-ʿUlyā fī man Yastaḥiqqu al-Qaḍāʾ wa-l-Futyā (Tārīkh Quḍāt al-Andalus) (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 5th ed., 1403 AH / 1983 CE).

Majallat Ḥaḍramawt al-Thaqāfiyyah (Markaz Ḥaḍramawt li-l-Dirāsāt al-Tārīkhiyyah wa-l-Tawthīq wa-l-Nashr), no. 10 (Rabīʿ al-Ākhir 1440 AH / December 2018 CE).

Muslim b. al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī. Ṣaḥīḥ Muslim (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī).

al-Mawwāq, Muḥammad b. Yūsuf. al-Tāj wa-l-Iklīl (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1416 AH / 1994 CE).

al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā. Rawḍat al-Ṭālibīn (Dār ʿĀlam al-Maktabāt, 1405 AH).

Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. Al-Sunan al-Ṣaghīr li-l-Bayhaqī. Taḥqīq: ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī. Pākistān: Jāmiʿat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Karāchī, ṭ. 1, 1410H / 1989M.

Abū ʿArbān, ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad. al-Qaḍāʾ al-ʿUrfī Muqāranan bi-l-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Taṭbīqiyyah Muqāranah fī Qiṭāʿ Ghazzah (al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi-Ghazzah).

https://www.pdffactory.com

5- *A TONGUE-MANAGEMENT MODEL FROM AN ISLAMIC PERSPECTIVE*

تطوير إطار نظري لإدارة اللسان من المنظور الإسلامي

Author

✍

**** Dawood Abdulmalek Yahya Al-Hidabi***

Institution: International Islamic University, Faculty of Education, Malaysia, dawood@iium.edu.my

Arafat Ali Saleh Amran

Institution: International Islamic University, Malaysia, Al-Meqdad Al-Shami

Progress Received: 28 November 2025, Revised: 29 December 2025, Accepted: 8 January 2025; Published: 20 January 2026.

ABSTRACT:

This study aims to examine the concept of managing the tongue *in Islam through a faith-based and educational lens grounded in the principles and higher objectives of Islamic law. It connects scriptural texts with contemporary realities and explores the seriousness and significance of the tongue, highlighting its spiritual, psychological, and social consequences. The analysis draws upon the Qur'an, the Prophetic Sunnah, and the insights of classical and contemporary scholars.*

The study was motivated by the observable neglect of proper tongue conduct in modern contexts influenced by materialistic Western culture, which often fails to accord speech the importance it holds in Islamic teachings. In response, the research proposes an educational model consisting of two integrated levels:

1. ***The Preventive Level****, which focuses on restraining the tongue from falsehood, idle talk, backbiting, etc.*
2. ***The Constructive Level,*** *which emphasizes guiding the tongue toward faith-based speech that leads to righteous actions and generates benefit for the individual and all other creatures.*

These two levels are examined across three dimensions: the individual's relationship with Allah, with the self, and with other created beings.

Keywords: Tongue-Management Model, Islamic Perspective.

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة موضوع إدارة اللسان في الإسلام دراسة تربوية وإيمانية، تستند إلى أصول الشريعة ومقاصدها، وتربط بين النصوص الشرعية والواقع المعاصر. وقد تناول البحث خطورة اللسان ومكانته، وبيّن الآثار الإيمانية والنفسية والاجتماعية لإعمال اللسان، مستندًا إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وفهوم العلماء. وذلك لما لوحظ من إهمال لأعمال اللسان نتيجة لطغيان الثقافة الغربية المادية التي لا تعير الاقوال اهتماما يليق بأهميتها من المنظور الإسلامي، حيث اقترح نموذجًا تربويًا يقوم على مستويين متكاملين: المستوى الوقائي الذي يختص بكفّ اللسان عن الباطل واللغو والغيبة، والمستوى البنائي الذي يركّز على توجيه اللسان إلى الأقوال التي تبنى على الإيمان وتثمر أعمالا صالحة وتحقق منافع للإنسان وغيرة من المخلوقات، حيث تمت دراسة هذين المستويين عبر ثلاثة محاور وهي محور علاقة العبد بربه، ومحور علاقة العبد بنفسه، ومحور علاقة العبد بالمخلوقين.

الكلمات المفتاحية: إدارة اللسان، المنظور الإسلامي.

Introduction

The spoken word is one of the greatest powers possessed by the human being. It is not merely a tool for expressing ideas and emotions; rather, it is an instrument capable of both construction and destruction. Through words, concepts are formed, ethics are shaped, and human relationships are defined. Islam has given special attention to speech, making it a central basis for moral responsibility and accountability, as indicated in the verse: *"Not a word does he utter but there is an observer ready (to record it)."* (Qāf 50:18). This verse highlights that every utterance made by a person is subject to divine monitoring and ultimate accountability, reinforcing the concept of **verbal responsibility**, one of the essential pillars of Islamic ethics.

With the development of human societies and the rapid expansion of modern—particularly digital—communication channels, the danger and influence of speech have increased significantly. Words are no longer confined to personal conversations or private gatherings; they are now broadcast across digital platforms and can reach millions within moments. Consequently, **"managing the tongue"** in the age of digital media has become an educational, ethical, and even security-related concern that extends beyond the individual to affect the intellectual and psychological stability of entire communities.

God Almighty endowed the human being with a unique blessing that expresses the essence of human nature: the gift of articulation, which distinguishes humans from all other creatures. Allah says: *"The Most Merciful, who taught the Qur'an, created humankind, and taught them articulation."* (Al-Raḥmān 55:1–4). The sequence of these verses suggests that the teaching of articulation came after creation and after the teaching of the Qur'an, indicating that articulation represents the perfection of human creation. It is the capacity through which humans comprehend revelation, interact with it, and express their existence. Speech, therefore, is not merely a vocal ability or physical articulation; it is a reflection of intellect and understanding, a manifestation of inner awareness translated into meaningful and influential language.

From this perspective, the tongue becomes the mirror of the mind, the interpreter of the heart, and the bridge between thought and action. A person is known not merely by what they possess or do, but by what they say, for speech reveals one's inner state, level of consciousness, and true intentions. The Prophet ﷺ captured this profound relationship in his concise wisdom: *"A servant's faith will not be upright until his heart is upright, and his heart will not be upright until his tongue is upright."* (Musnad Aḥmad, 12819). This integrative connection between the heart and the tongue forms the ethical foundation upon which Islam evaluates speech and regulates verbal behavior; speech cannot be separated from intention, nor the tongue from faith.

In this light, the concept of **"tongue management"** emerges as a comprehensive ethical system encompassing prevention from verbal vices, constructive use of good speech, and the devotional purpose behind utterances. A truthful word reflects firm faith, builds conscience and community, and generates benefit; whereas a harmful word becomes the root of discord and a source of moral and social destruction.

Studying the tongue from an Islamic perspective extends far beyond viewing language as a mere phonetic or semantic system. Rather, it approaches speech as a moral and behavioral phenomenon that expresses one's inner spiritual state and the presence of God-consciousness in daily conduct. In Islamic thought, the tongue is a trust and a responsibility, a field for reward and punishment, and thus **managing one's speech** is an essential component of self-purification and of building a compassionate, believing community.

Research Problem

The research problem lies in the limited religious and educational awareness surrounding the concept of *managing the tongue*, and in the failure of many individuals to recognize the seriousness of verbal actions and their impact on the soundness of faith and the quality of social relationships. In addition, there is a lack of a comprehensive understanding of the preventive and constructive dimensions associated with proper tongue conduct.

Research Questions

This study seeks to answer the following questions:

1. What is the status of the tongue in Islam, and what are the Sharī‘ah-based foundations for regulating it?
2. What are the major afflictions of the tongue, and what dangers does each one pose?
3. What are the spiritual, psychological, and social effects of verbal actions?
4. What is the proposed model for managing the tongue?

Research Objectives

The research aims to:

1. Clarify the Islamic concept of tongue management and ground it in the Qur’an and the Sunnah.
2. Analyze the afflictions of the tongue and highlight their legal and social dangers.
3. Demonstrate the spiritual, psychological, and social consequences of truthful or corrupt speech.
4. Develop an educational model for managing the tongue.

Significance of Study

The significance of this research emerges from several dimensions:

1. **Religious Significance:** Because of the tongue’s direct connection to matters of faith, sincerity, and the consequences that follow—whether for good or for harm.
2. **Educational Significance:** Refining the tongue is one of the central themes of self-purification (*tazkiyah*) and moral excellence (*iḥsān*).
3. **Social Significance:** Speech profoundly influences relationships, and many forms of discord and societal tension arise from the misuse of the tongue.
4. **Digital Significance:** With the expansion of digital communication, words spread rapidly and often without reflection, intensifying the need for regulating and managing speech.

Research Methodology

This study adopts a qualitative approach, which involves collecting relevant scriptural texts and scholarly articles related to the tongue, analyzing these sources, extracting their spiritual and educational implications, and classifying them accordingly.

Scope of the Study

The scope of this research is limited to the religious and educational aspects connected to verbal actions—whether positive or harmful—and their preventive and constructive dimensions.

Chapter 1:

The Sharīʿah Foundations and Functional Roles of the Tongue

1 *The Blessing of* Bayān *and the Function of the Tongue*

Bayān—the ability to articulate meaning—is among the greatest blessings God has bestowed upon the human being. Early Muslim scholars recognized that this divine gift constitutes the essence of human distinction, enabling the individual to convey the meanings that reside within the mind and to express needs and intentions. Ibn Jinnī defines language in *al-Khaṣāʾiṣ* as "sounds by which each people express their purposes," a definition that captures the core of *bayān* as an instrument for representing thought and achieving communication. Language is not merely a collection of sounds; it is a semantic system that embodies the identity and shared consciousness of a community. (Ibn Jinnī, 1985)

Because *bayān* is intimately linked with reason and faith, Islam assigns to the tongue both a devotional and an ethical function. It is the medium of remembrance, supplication, and glorification of God, and simultaneously a tool for dialogue, reform, and counsel. The first revelation—*"Read in the name of your Lord who created"* (al-ʿAlaq 96:1)—is a profound indication that articulation is, at its root, an act of the mind and heart through which one draws closer to God by truthful and meaningful speech.

Within Islamic thought, the tongue is viewed as a trust and a moral responsibility. When employed in goodness, it contributes to the construction of individual character and the welfare of society; when released into falsehood, it becomes a means of destruction. Ibn al-Qayyim explains in *al-Jawāb al-Kāfī* that the tongue expresses the hidden states of the self and serves as the intermediary between the heart and the limbs; its discipline leads to the rectification of the heart, while its laxity results in corruption and deviation. (Ibn al-Qayyim, 1997)

For this reason, restraining the tongue is a central feature of spiritual purification. Al-Ghazālī states in *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* that most of human error stems from the tongue and that true piety requires guarding one's speech and avoiding verbal harms because of their impact on the heart and on one's level of God-consciousness. (al-Ghazālī, 1997)

Thus, the function of the tongue extends beyond communication to moral education and civilizational development. The word is an instrument of teaching, conveying the message of God, social reform, public speaking, scholarship, and media—all of which arise from the blessing of *bayān* and are rewarded when accompanied by sincerity and righteous intention.

This means that the blessing of *bayān* is not complete unless directed toward purposes of goodness. In Islam, speech is not the private possession of the speaker but a moral and legal responsibility for which one will be held accountable. This understanding forms the foundation for an "ethical management of speech," in which freedom is balanced with discipline, and

expressive capacity is coupled with piety—so that the word fulfills its role in building both the individual and society.

1.2 Commandments on Truthfulness and Good Speech

Truthfulness is among the highest virtues of the tongue in Islam. It is the essence of moral character, the foundation of faith, and the basis upon which trust within society is established. The Qur'an repeatedly connects truthfulness with faith, as in: *"O you who believe, fear Allah and be with the truthful."* (al-Tawbah 9:119)

This divine instruction frames truthfulness as a comprehensive way of life rather than a mere verbal attribute. A truthful tongue expresses a believing heart, as the Prophet ﷺ said: *"Truthfulness leads to righteousness, and righteousness leads to Paradise… a person continues to speak the truth until he is recorded with God as a truthful one."* (Bukhārī, 6094)

Truth in speech reflects correct intention, a sound heart, and inner balance. It is not merely a moral obligation but a pedagogical and spiritual foundation of the upright Muslim personality. Conversely, Islam warns strongly against lying and deception due to their destructive effects on social and interpersonal relations. The Qur'an states: *"Only those who do not believe in the signs of God fabricate lies."* (al-Naḥl 16:105)

The relationship between faith and truthfulness is inseparable. The Qur'an frames truthfulness as part of tawḥīd and righteous action, while false speech is associated with hypocrisy. Islam also commands *good speech*, which encompasses sincerity, kindness, and beneficial communication. God says: *"And speak to people good words."* (al-Baqarah 2:83)

Al-Ghazālī explains that good speech is that which is free from sin, falsehood, and heedlessness, and which carries benefit and righteousness. Ibn al-Qayyim adds in *al-Wābil al-Ṣayyib* that the righteous word ascends to God and elevates its speaker, while the corrupt word falls back upon its author, illustrating the spiritual impact of speech. (al-Ghazālī, 1997; Ibn al-Qayyim, 1999)

Commands for good speech appear throughout the Qur'an in legislating various domains:

- **Family interaction:** *"And speak to them a noble word."* (al-Isrāʾ 17:23)
- **Social relations:** *"And speak to people good words."* (al-Baqarah 2:83)
- **Dialogue and daʿwah:** *"And debate with them in the best manner."* (al-Naḥl 16:125)

These verses establish a comprehensive ethical framework in which the good word becomes a means of reform, education, and mercy. Good speech is not only verbal refinement but an act of worship with social, economic, and political consequences. It builds trust, resolves conflict, and strengthens relationships at individual and societal levels.

1.3 Silence and the Regulation of Speech

In Islam, silence represents a distinguished ethical and pedagogical quality—not in the sense of withdrawal or passivity, but as a conscious restraint of the tongue and an expression of intellectual and spiritual clarity. Silence is not the absence of speech but the presence of wisdom. The Prophet ﷺ said:

"Whoever believes in God and the Last Day, let him speak good or remain silent." (Bukhārī, 6136; Muslim, 47)

This ḥadīth establishes the foundational rule of Islamic speech etiquette: the word must be good, or silence is preferred. Practiced with sincerity and wisdom, silence becomes a devotional and behavioral discipline.

1. The Preventive Dimension of Silence

Silence serves first as a preventive strategy that protects the individual from sin, idle talk, and futile argument. The Prophet ﷺ taught: *"Are people not thrown into the Fire on their faces for anything more than the harvest of their tongues?"* (Tirmidhī, 2616)

Al-Ghazālī considers restraint of the tongue one of the pillars of spiritual refinement, and Ibn al-Qayyim regards the tongue as the greatest instrument for good or evil. Therefore, monitoring speech is essential for upright conduct. (al-Ghazālī, 1997; Ibn al-Qayyim, 1999)

In contemporary settings, preventive silence also includes controlling one's writing and digital expression—since online posts and media communication function as extensions of the tongue.

2. The Constructive Dimension of Silence

Constructive silence is practiced with the intention of reflection, discernment, and choosing the most beneficial moment to speak. It is silence that *builds*—preparing the ground for wise and impactful speech. Ibn ʿAṭāʾillāh al-Sakandarī states: "How many times has silence been more eloquent than speech, and how many words have caused more harm than silence." (al-Sakandarī, 1998)

Al-Ghazālī links constructive silence with sincerity of intention, and Ibn ʿĀshūr explains that speech in a Muslim society is not a private affair but a social and civilizational responsibility. (al-Ghazālī, 1997; Ibn ʿĀshūr, 1984)

3. The Psychological and Educational Dimensions of Silence

From a pedagogical perspective, silence trains the self to control emotions and impulses. When a person is angry or provoked, restraining the tongue reflects the strength of faith and intellect. The Prophet ﷺ stated: *"The strong person is not the one who overpowers others, but the one who controls himself when angry."* (Bukhārī, 6114)

Thus, silence is both a communicative skill and a psychological discipline, meriting integration into Islamic psychology and educational curricula.

1.4 Afflictions of the Tongue and Their Impact on the Individual and Society

The tongue is among the most consequential limbs of the human being, for it expresses the contents of the heart and manifests intellect and faith. For this reason, Islam pays extraordinary attention to regulating speech and warning against the diseases of the tongue that corrupt both

religion and worldly life. Though seemingly simple, speech carries moral power that can build or destroy, reconcile or divide, spread peace or ignite discord.

1. Theological (ʿAqīdah-Related) Afflictions of the Tongue

a. Speaking about God without Knowledge

Among the gravest verbal offenses is speaking about God without knowledge. God links this sin with polytheism: *"Say: My Lord has only forbidden immoralities… and that you say about God that which you do not know."* (al-Aʿrāf 7:33)

This transgression is the root of doctrinal deviation, for every innovation or misguidance originates from attributing to God what He has not revealed.

b. Mocking Religion and Its Symbols

Mocking God, His signs, or His Messenger is a major crime. God declares: *"Was it God, His signs, and His Messenger that you were mocking? Do not make excuses; you have disbelieved after your belief."* (al-Tawbah 9:65–66)

Ibn ʿĀshūr explains that such mockery reflects inner disbelief, for the tongue here exposes disdain for revelation and irreverence toward the sacred. Regulating the tongue in this domain is therefore a binding religious obligation.

2. Afflictions of the Tongue in the Social and Ethical Domain

*a. Backbiting (**ghībah**) and Talebearing (**namīmah**)*

Backbiting and talebearing are among the most widespread afflictions of the tongue in societies. They represent two forms of verbal deviance that undermine and destroy social bonds. The Prophet ﷺ defined backbiting as: *"Mentioning about your brother that which he dislikes."* (Muslim, 2589).

The Qur'an likens it to one of the most repulsive moral scenes:

"Would one of you like to eat the flesh of his dead brother? You would detest it." (al-Ḥujurāt 49:12)

Al-Nawawī (2001) states that backbiting is prohibited by consensus of the Muslim community and that it corrupts the heart and plants enmity and hatred among people. Talebearing—conveying speech with the intention of causing discord—is even more dangerous, as it builds relationships on suspicion and mistrust. The Prophet ﷺ said: *"The talebearer will not enter Paradise."* (Bukhārī, 6056).

Ibn Rajab (1999) comments that talebearing dismantles the pillars of social trust and opens the doors of discord, which then becomes very difficult to extinguish.

b. Lying and Slander

Lying is one of the major sins and a hallmark of practical hypocrisy, as indicated in the ḥadīth: *"The signs of a hypocrite are three: when he speaks, he lies; when he makes a promise, he breaks it; and when he is entrusted, he betrays the trust."* (Bukhārī, 33).

At its core, lying is a deviation of the will before it is a deviation of the tongue, as it reflects a disturbance in inner truthfulness. Truth is the root of all virtue, whereas lying is the root of all vice. This shows that Islam does not deal with speech in isolation from its purposes; rather, the ethical criterion in Islam is intention and consequence, not merely the outward utterance.

c. Idle Talk, Argumentation, and Fruitless Disputation

Idle talk (*laghw*) is a manifestation of the absence of ethical awareness. God describes the believers as:

"Those who turn away from idle talk." (al-Muʾminūn 23:3)

Idle talk includes any speech that has no benefit in this world or the next; excessive engagement in it leads to hardness of the heart and heedlessness. As for argumentation and fruitless disputation, they are two afflictions that corrupt knowledge and generate hostility. The Prophet ﷺ said: *"I guarantee a house on the outskirts of Paradise for the one who abandons argumentation, even if he is right."* (Abū Dāwūd, 4800).

Blameworthy disputation is often linked to corrupt intention, as its aim is typically to achieve victory for the ego rather than for the truth. Thus, regulating one's tongue in dialogue is a hallmark of scholars and those spiritually aware.

3. Psychological and Social Effects of the Afflictions of the Tongue

a. Psychological Effects

Unrestrained speech contributes to inner psychological disturbance. Hastiness in speech generates lasting regret and feelings of guilt, whereas controlling the tongue produces serenity and tranquility. Scholars of Islamic education have observed that excessive talking weakens contemplation and awareness, while purposeful silence strengthens the faculties of reflection and understanding.

From the perspective of Islamic psychology, the mature use of the tongue supports a healthy balance between emotion and reason: the individual expresses the self without harming others and engages in communication bound by ethical restraints.

b. Social Effects

On the social level, the afflictions of the tongue are among the primary causes of social disintegration, as they transmit discord from the heart to the wider community. Backbiting and lying create an environment of mistrust, and talebearing undermines the spirit of cooperation, leading to fragility in the social fabric.

In contrast, training the tongue in truthfulness and good speech fosters a culture of respect and dialogue. This enhances social security and reduces hate speech in media and social networks. Hence, building ethical awareness in a Muslim society begins with educating the *word*, for it is the vessel that carries both meaning and value.

1.5 Dhikr (Remembrance of God) and Worship by the Tongue

Dhikr (remembrance of God) is one of the noblest and highest functions of the tongue, combining the presence of the heart, the articulation of the tongue, and the orientation of the limbs toward obedience to God. When the tongue is used for good, it becomes an instrument for self-purification and community building. God says:

"Those who believe and whose hearts find tranquility in the remembrance of God—indeed, in the remembrance of God do hearts find tranquility." (al-Raʿd 13:28)

Dhikr is not mere verbal repetition; it is the presence of the heart and conscious awareness of God's greatness. For this reason, it is regarded as a form of worship that unites intellect, spirit, and speech.

1. The Status of Dhikr *in the Qur'an and Sunnah*

The Qur'an frequently commands remembrance of God, indicating its central role in the life of the believer:

"So remember Me; I will remember you. Be grateful to Me, and do not be ungrateful." (al-Baqarah 2:152)

In the Prophetic Sunnah, the Prophet ﷺ links constant remembrance with spiritual elevation, saying:

"The 'solitary ones' have gone ahead." They asked, "Who are the solitary ones, O Messenger of God?" He said: "Those men and women who remember God often." (Muslim, 2676)

This indicates that *dhikr* is not a superficial ritual practice; it is a spiritual and ethical way of life that reshapes the believer's conscious awareness of faith.

2. The Tongue as an Instrument of Worship and Faith Expression

a. Uttering the Two Testimonies and Their Existential Significance

The first word by which a person enters Islam is the word of tawḥīd—the testimony of faith. It is an utterance of the tongue that expresses the conviction of the heart, as in the verse:

"So know that there is no deity except God." (Muḥammad 47:19)

This utterance is a public declaration of a covenant with God, not a mere verbal statement. The tongue here translates the heart's knowledge and submission. Verbal acts of worship therefore derive their value only when affirmed by the heart and embodied by the limbs, such that the

components of the human self—faith, intention, intellect, and emotion—are harmonized, with the heart serving as the central locus of guidance and behavior.

b. Recitation, Supplication, and the Qur'an

The tongue is also the medium through which divine revelation is carried to human consciousness via recitation and tilāwah. God says:

"And recite the Qur'an with measured recitation." (al-Muzzammil 73:4)

Reciting the Qur'an with the tongue, accompanied by reflection in the heart, represents the highest form of interaction between word and meaning. It trains the believer in truthfulness, contemplation, and practical commitment to divine guidance.

Supplication (*duʿāʾ*) is likewise a verbal act of worship, a form of intimate discourse directed to God that links speech with creed and thought with emotion. The Prophet ﷺ said: *"Supplication is worship."* (Tirmidhī, 2969).

Duʿāʾ is thus a verbal expression of neediness and certainty in God, rebuilding the relationship between servant and Lord on the basis of sincerity and hope.

3. Remembrance and Psychological Refinement

In Islam, *dhikr* is closely tied to spiritual psychology, as it creates balance between agitation and calm, and between anxiety and tranquility. Remembrance is a remedy for the heart, while neglect of *dhikr* is a cause of spiritual hardness.

From a contemporary perspective, regular practice of *dhikr* helps reduce stress and improve psychological and social adjustment, as it returns the individual to the core of his or her faith-consciousness and enhances the capacity to manage emotions. *Dhikr* is thus not only an act of worship but also an educational and psychological method that nurtures self-awareness in light of one's relationship with God, thereby achieving inner equilibrium, which is the foundation of ethical behavior.

4. Dhikr as a Constructive Social Force

The impact of *dhikr* is not limited to the individual; it also extends to society at large. It reinforces a sense of collective faith and builds an identity grounded in shared values and principles. The tongue that remembers God is the same tongue that calls to goodness; and a tongue that calls to goodness is the basis of sound social communication.

Societies in which *dhikr* and good speech are widespread are more likely to enjoy stability, as the good word generates positive energy that translates into cooperation and solidarity. The Qur'an expresses this with the parable:

"Have you not seen how God presents an example: a good word is like a good tree…" (Ibrāhīm 14:24)

The "good word" is not confined to individual remembrance but includes every utterance that inspires reform and social construction—whether in teaching, preaching, writing, media work, or positive digital communication.

5. A Balance Between the Afflictions of the Tongue and the Worship of the Tongue

The central paradox highlighted by the Islamic perspective is that the same instrument—the tongue—can either lead a person to Paradise or drive them to destruction. When used for backbiting, lying, and slander, it becomes a cause of moral ruin; when used for remembrance, teaching, and reform, it becomes a means to spiritual elevation and divine acceptance.

No limb is more deserving of constant monitoring than the tongue, for it is the locus in which both good and evil converge. Whoever controls it controls their overall conduct; whoever lets it loose endangers themselves and others. This balance demonstrates that managing the tongue constitutes the pinnacle of faith-conscious awareness, as it requires internal discipline grounded in intention, belief, intellect, and emotion—components that should form the foundation of contemporary programs in spiritual and psychological education.

Chapter 2:

The Educational Classification and Theoretical Foundations of Tongue-Related Actions

The educational grounding (*taʾṣīl tarbawī*) of tongue-related actions allows for a systematic classification that helps distinguish between positive, constructive forms of speech and negative forms that require prevention, discipline, and corrective intervention.

2.1 Classification of Positive and Negative Actions of the Tongue

In the Islamic worldview, the influence of the tongue extends across a person's relationship with God, the self, and other created beings. Accordingly, tongue-related actions can be classified into two primary dimensions: the **preventive dimension** and the **constructive dimension.**

- The **preventive dimension** encompasses actions intended to safeguard the tongue from prohibited speech and to protect the heart from its harmful consequences.
- The **constructive dimension** comprises actions that strengthen faith, refine the soul, and build relationships and communities.

I. The Preventive Dimension of Tongue-Related Actions

The preventive dimension represents the moral discipline that protects the tongue from deviation and prevents the individual from uttering words that corrupt faith, harm the self, or weaken social bonds. This is a conscious and intentional restraint—not a mere passive silence—aimed at preserving the heart, guarding the limbs, and averting harm from oneself and others.

1. Preventive Dimension in a Person's Relationship with God

Preventive discipline in relation to God is realized by restraining the tongue from any expression that contradicts monotheism or violates proper reverence toward God. The believer avoids speech implying shirk, objecting to divine decree, expressing resentment or despair, or using statements that reflect poor assumptions about God or liken divine attributes to those of creation.

The believer refrains from fruitless theological argumentation, avoids innovating unfounded devotional formulas, and abstains from transmitting scriptural texts without knowledge. Here, **silence becomes a protective measure** against speaking about God without authority.

2. Preventive Dimension in a Person's Relationship with the Self

Preventive discipline regarding the self involves restraining the tongue from speech that pollutes the heart or weakens one's character. This includes avoiding lying, idle talk, obscenity, insults, and argumentation driven by ego. The believer also avoids negative verbal patterns that feed self-doubt, harmful inner talk, excessive oaths, or psychologically injurious expressions.

Conscious silence—especially during anger—prevents impulsive speech and guards a person from regretful words.

3. Preventive Dimension in a Person's Relationship with Others

In interpersonal relations, preventive discipline includes restraining the tongue from backbiting, talebearing, mockery, ridicule, verbal aggression, false testimony, slander, and spreading rumors. The believer refrains from speech that provokes hostility, damages reputations, fractures family ties, or humiliates individuals or communities.

Preventive speech ethics also include avoiding words that kindle conflict, threaten social cohesion, or create unnecessary confrontations.

II. The Constructive Dimension of Tongue-Related Actions

The constructive dimension represents the positive, uplifting use of speech that elevates the spirit, refines character, and strengthens social relationships. The tongue becomes a means for goodness, promoting faith, and building society.

1. Constructive Speech in a Person's Relationship with God

Constructive speech that deepens one's relationship with God includes acts such as dhikr, Qur'an recitation, duʿāʾ, istighfār, praising God, expressing gratitude, honoring revelation, teaching religious knowledge, reciting verses with reflection, and calling to God with wisdom.

Constructive speech also includes expressing sincere intentions, using words that guide the self toward piety, and articulating devotion through reverent expressions.

2. Constructive Speech in a Person's Relationship with the Self

Constructive speech toward the self includes words that strengthen resolve, purify the heart, and promote psychological resilience—such as honest self-reflection, expressing emotions appropriately, motivating oneself with positive speech, and reminding oneself of virtuous goals.

It also includes disciplined emotional expression, thoughtful silence for reflection, using speech to correct personal flaws, apologizing, and fostering healthy self-confidence.

3. Constructive Speech in a Person's Relationship with Other Created Beings

Constructive speech with others includes sincere advice, teaching, guidance, mediation between disputants, encouragement, motivation, gentle and kind speech, expressing noble sentiments, bearing witness to truth, calling to virtue, and cultivating social awareness through responsible discourse.

It also encompasses beneficial writing, ethical media communication, expressing gratitude, apologizing, praying for others, and any form of speech that strengthens trust and human relationships.

2.2 Educational and Preventive Methods for Managing the Tongue

Managing and disciplining the tongue is a central educational issue addressed deeply by Muslim scholars, as it relates to the development of a balanced, morally upright believer. In Islamic thought, the word is not merely an instrument of expression—it is an instrument of influence, purification, and reform.

The Islamic pedagogical approach to tongue management is based on two integrated dimensions: the **preventive** and the **constructive**, both grounded in faith-based education that reforms the inner self before external behavior.

The Preventive Approach

The preventive approach involves refraining from falsehood and idle speech, in line with the Prophet's ﷺ instruction: *"Whoever believes in God and the Last Day, let him speak good or remain silent."* (Bukhārī, 6018)

Here, silence becomes an intellectual and moral act—silence rooted in knowledge and wisdom. It protects one from sin and opens the door to deep understanding. God says:

"O you who believe, fear Allah and speak words that are just." (al-Aḥzāb 33:70)

Ethical silence prevents verbal harm, preserves human relationships, and averts social discord. Its educational cultivation begins in the home and school through teaching children proper communication, attentive listening, and the value of truthful speech.

The Constructive Approach

The constructive approach guides speech toward reform, remembrance, teaching, and community building. The Qur'an describes this model:

"Who is better in speech than one who calls to God, acts righteously, and says, 'Indeed, I am of the Muslims'?" (Fuṣṣilat 41:33)

Constructive speech spreads goodness and knowledge. Quranic eloquence educates both intellect and emotion, tying speech to intention and excellence (*iḥsān*). Teaching is among the most powerful forms of constructive speech, functioning as continuous charity and a tool for moral development, as the Prophet ﷺ said: *"Whoever guides to good has a reward similar to that of the one who practices it."* (Muslim, 1893)

In the contemporary world, constructive speech includes writing, media communication, and digital expression—all extensions of the tongue that shape collective consciousness.

Both the preventive and constructive approaches converge into a unified vision that reflects Islam's balanced methodology in managing speech—beginning with the reformation of the heart, intention, intellect, and emotions, and culminating in righteous action.

- **Conscious silence** prevents harm and purifies the self.
- **Purposeful speech** builds individuals and communities.

Together, they form the core of Islamic character education.

Chapter 3:

Models of Tongue Management

3.1 Pre-Modern Theoretical Frameworks

Muslim scholars have addressed the topic of the tongue with profound integration of spirituality, ethics, and education, identifying it as a key to the purity of the heart and the rectification of behavior. Their approaches can be grouped into three major intellectual orientations:

1. The Ethical-Pedagogical Orientation (Imām al-Ghazālī)

Imām al-Ghazālī provides one of the most comprehensive treatments of the tongue in *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, dedicating an entire book—"The Book of the Afflictions of the Tongue." He categorizes tongue-related actions into positive and negative forms and emphasizes that the tongue is "the most dangerous of the limbs and the most beneficial or harmful."

Positive actions include dhikr, Qur'an recitation, supplication, teaching, and reconciliation. Negative actions include backbiting, talebearing, lying, flattery, and disputation.

Al-Ghazālī views silence as a spiritual discipline, not mere absence of speech—an exercise in heart-monitoring and self-purification. He proposes three practical steps for disciplining the tongue:

1. **Mindfulness:** reflecting before speaking.
2. **Intention:** ensuring speech is sincere for God.
3. **Habituation:** training oneself to use the good word until it becomes a natural disposition. (al-Ghazālī, 1997)

2. The Spiritual-Behavioral Orientation (Ibn al-Qayyim)

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, in *Madarij al-Sālikīn* and *al-Fawāʾid*, presents a spiritually grounded view in which the tongue mirrors the heart. If the tongue is sound, the heart is sound; if the tongue is corrupt, it indicates a diseased spiritual interior.

He articulates three main categories of speech:

- **Speech that gives life to the heart:** dhikr, Qur'an, teaching.
- **Speech that sickens the heart:** idle talk, disputation, ego-driven argumentation.
- **Speech that kills the heart:** lying, slander, mockery.

He identifies three stages of tongue purification:

1. **Removal:** eliminating sinful speech.
2. **Adornment:** filling the tongue with dhikr and calling to God.
3. **Elevation:** using speech for higher moral and reformative purposes. (Ibn al-Qayyim, 2008)

3. The Maqāṣid-Based Social Orientation (al-Māwardī and Ibn ʿĀshūr)

Al-Māwardī, in *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*, highlights the role of speech in preserving the higher objectives of Sharīʿah. A truthful word protects religion, intellect, and honor; a corrupt word destroys social order. He frames speech as a socially regulated responsibility, not an unrestricted freedom. (al-Māwardī, 1986)

Ibn ʿĀshūr, in *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr*, views speech as an instrument for the realization of Sharīʿah's aims in reform and social construction. For him, speech is not a mere sound but an *act* with profound consequences for societal harmony or discord. His approach integrates freedom of expression with ethical accountability, emphasizing that the word must serve as a tool of building rather than destruction. (Ibn ʿĀshūr, 1948)

Discussion and Analysis

A review of the three earlier models shows that each perspective highlights a fundamental dimension of tongue management. Al-Ghazālī focuses on the **ethical-pedagogical dimension**, emphasizing the regulation of speech through silence, mindfulness (*murāqabah*), intention, and

habituation, thereby making the tongue an instrument of self-purification. Ibn al-Qayyim, on the other hand, highlights the **spiritual-behavioral dimension,** presenting the tongue as a mirror of the heart and classifying speech into that which gives life to the heart, that which sickens it, and that which kills it—while affirming the stages of *takhliyah* (removal), *taḥliyah* (adornment), and *tarqiyah* (elevation) as a comprehensive educational path.

Meanwhile, al-Māwardī and Ibn ʿĀshūr offer a **maqāṣid-based social dimension**, in which speech is tied to the public good and the word is treated not as a mere personal freedom but as a social responsibility and a tool for preserving moral and social order.

Taken together, these perspectives demonstrate that tongue management cannot be reduced to a single dimension. Rather, it is a comprehensive system in which individual ethics, inner faith, and social objectives are deeply interwoven. Ethics regulate behavior, faith directs intention, and maqāṣid (higher objectives) determine purpose and function. From this arises the need for an **integrative model** that combines these three dimensions into a unified vision in which the heart functions as the center of leadership, the tongue as an instrument that expresses faith, regulates conduct, and serves society.

3.2 The Proposed Integrative Model for Tongue Management

The analysis of the preceding models reveals complementary elements that need to be brought together within a single framework. This leads to the **proposed integrative model for tongue management,** which begins with the heart as the locus of leadership and the center of the entire system.

First: The Central Dimension – The Heart as the Leadership Center and Core of the System

The proposed model is built on the premise that the **heart** is the central axis in managing the tongue, surrounded by four key components: **intellect, faith, intention, and positive emotions**. In the Islamic conception, the heart is not merely a spiritual organ; it is the leadership center in which these elements interact and from which speech and righteous, beneficial actions emerge. The tongue is thus nothing more than a translator of what resides in the heart and its components.

The Prophet ﷺ said:

“Indeed, in the body there is a morsel of flesh; if it is sound, the whole body is sound, and if it is corrupt, the whole body is corrupt. Indeed, it is the heart.” (Bukhārī, 52; Muslim, 2996)

Accordingly, the heart encompasses:

1. ***Faith (īmān):***
   Faith is the spiritual energy that illuminates the heart and directs it toward truth. When faith fills the heart, its effects overflow onto the tongue in the form of truthful and balanced speech, in line with the verse:

   “O you who believe, fear Allah and speak words that are just.” (al-Aḥzāb 33:70)

Faith connects speech to *taqwā* and transforms the word into an act of worship linked to God, rather than a passing utterance.

2. ***Intellect (ʿaql):***
   Intellect is the faculty of discernment and evaluation that protects the heart from impulsiveness and weighs words before they are spoken. Intellect balances emotion and intention, and grants speech its conscious and responsible dimension. God says:

   "Not a word does he utter but that with him is an observer, prepared [to record]." (Qāf 50:18)

3. ***Intention (niyyah):***
   Intention is the moral driver of both action and speech. It is through intention that speech transforms from habit into worship, and from a casual utterance into a righteous deed rewarded by God. The Prophet ﷺ said:

   "Actions are only by intentions, and each person will have only what he intended." (Bukhārī, 1)

   Intention directs speech and grants it value in the scale of Sharīʿah.

4. ***Emotions (mashāʿir):***
   Emotions represent the human dimension that colors speech with mercy or harshness, sincerity or ostentation. One word can function as a cure or a poison, depending on the emotional state and inner warmth behind it. God says:

   "It is by a mercy from Allah that you were gentle with them." (Āl ʿImrān 3:159)

   When the Prophet ﷺ prohibited anger (Bukhārī, 6116), he effectively directed believers to regulate their emotional responses as part of tongue discipline, since managing emotions precedes managing speech.

Thus, the heart emerges as the central anchor in the internal system, with intellect, faith, intention, and emotions operating as integrated units that surround and nourish it and receive guidance from it. Faith illuminates the heart, intellect directs it, intention purifies it, and emotion softens it. All of these converge in a sound heart that overflows onto the tongue in truthful, balanced, and wise speech. When the heart is rectified through these four components, speech is rectified, and the tongue becomes an instrument of purification, construction, and reform.

Second: The Tongue as the Interpreter of the Inner Self

The tongue is the mirror of the inner self and the instrument through which intentions, beliefs, and emotions are expressed. It is the medium that connects the heart to the outside world and transfers faith from conceptual belief to embodied action.

The Qur'an makes speech a locus of accountability:

"Not a word does he utter but that with him is an observer, prepared [to record]." (Qāf 50:18)

This indicates that the word is an accountable act, not a fleeting sound. The Prophet ﷺ linked the integrity of faith to the integrity of the tongue, saying:

"A servant's faith will not be upright until his heart is upright, and his heart will not be upright until his tongue is upright." (Aḥmad, 12636)

The tongue thus serves as a measure of the heart's purity and the conscience's soundness, and from it begins the journey of self-purification and reform.

Third: Preventive and Constructive Actions of the Tongue

The Islamic concept of tongue management is built upon two complementary dimensions: the **preventive dimension** and the **constructive dimension.**

The **preventive dimension** concerns safeguarding the tongue from slipping into speech that corrupts the heart or harms the individual or society, in line with the verse:

"And those who turn away from idle talk." (al-Muʾminūn 23:3)

This dimension is expressed across three axes, each illustrated by examples (not intended as exhaustive):

1. ***Preventive Dimension Between the Servant and His Lord***
   This appears in the believer's caution regarding speech that affects tawḥīd or breaches proper etiquette with God—such as refraining from comments on divine decree that imply discontent, avoiding speculative speech in theological matters without knowledge, and steering clear of religious disputes that stir doubts and harden hearts.
2. ***Preventive Dimension Between the Servant and Himself***
   This is seen in refraining from expressions that harm one's own dignity and spiritual well-being, such as lying, vulgarity, idle talk, or words that fuel anger and impulsiveness. It also includes practicing prudent silence that protects a person from hasty statements they might later regret.
3. ***Preventive Dimension Between the Servant and Other Creatures***
   This is realized by restraining the tongue from verbal harm—abandoning backbiting, talebearing, ridicule, and slander; avoiding rumor-spreading and inciting discord; and refraining from hurtful words that spoil relationships or destroy social bonds.

In contrast, the **constructive dimension** directs the tongue toward meanings that nurture faith, reform the soul, and build relationships, as captured in the verse:

"And speak to people good words." (al-Baqarah 2:83)

This dimension also unfolds across three axes:

1. ***Constructive Dimension Between the Servant and His Lord***
   This includes directing the tongue toward the remembrance of God, recitation of the Qur'an, supplication, expressing gratitude, teaching beneficial knowledge, and speaking in ways that glorify the symbols of Islam and deepen one's connection with God.
2. ***Constructive Dimension Between the Servant and Himself***
   This appears in honest emotional expression, self-encouragement toward obedience and

good works, using speech for inner counsel and self-correction, and adopting a positive internal language that strengthens confidence and tranquility.

3. ***Constructive Dimension Between the Servant and Other Creatures***
   This is reflected in speech that improves social conditions—kind advice, reconciliation between people, encouragement, prayer for others, bearing witness to the truth, and responsible public discourse that reinforces respect, affection, and cooperation among individuals.

In this way, the two dimensions work together: **preventive silence** averts harm, and **constructive speech** brings about benefit—transforming the tongue into a means of purification and building, rather than sin and destruction.

Fourth: From Speech to Righteous and Beneficial Action

In the Islamic worldview, speech is not an end in itself, but a means that should culminate in righteous and beneficial action. God says:

"To Him ascends good speech, and righteous work raises it." (Fāṭir 35:10)

Truthful speech ascends to God with acceptance, but it is righteous action that elevates it and grants it existential weight. Speech and action thus work together in building the individual and society. Faith itself is defined as **speech of the tongue, belief in the heart, and action of the limbs.**

The Prophet ﷺ drew attention to the practical consequences of speech, saying:

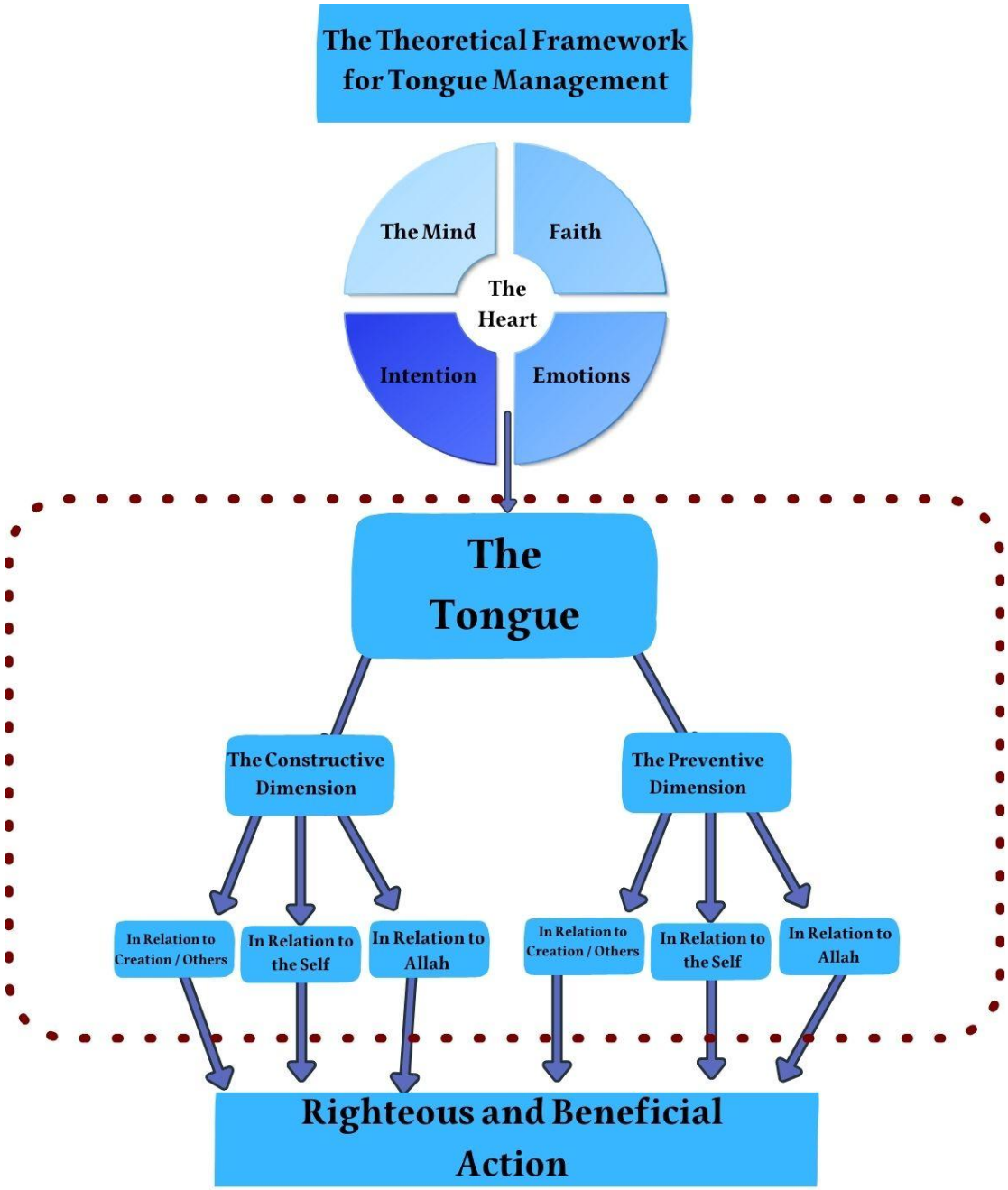
"A servant may utter a word that is pleasing to God… and God raises him by it in rank." (Bukhārī, 6478)

A good word generates good behavior, and beneficial action is the fruit of sound speech. Thus, the cycle of faith is completed—from heart, to tongue, to action—where disciplined speech is transformed into righteous deeds that contribute to personal purification and the cultivation of the earth.

In light of this, the proposed model for tongue management from an Islamic perspective can be summarized as a movement **from the heart to the tongue, then to preventive and constructive dimensions, and finally to righteous and beneficial action**.

This progression may be visually represented as follows (conceptually):

Heart (faith–intellect–intention–emotion) → Tongue (expression of the inner self) → Preventive and Constructive Speech → Righteous and Beneficial Action.


The Theoretical Framework for Tongue Management
The Mind
Faith
The Heart
Intention
Emotions
The Tongue
The Constructive Dimension
The Preventive Dimension
In Relation to Creation / Others
In Relation to the Self
In Relation to Allah
In Relation to Creation / Others
In Relation to the Self
In Relation to Allah
Righteous and Beneficial Action

Findings

The study reveals that the tongue, within the Islamic worldview, is regarded as a trust and a profound moral responsibility, and that the divine gift of articulation (*bayān*) represents the essence of human dignity that distinguishes human beings from all other creatures. The findings show that managing the tongue is not merely a matter of regulating speech; rather, it constitutes a comprehensive ethical framework grounded in the values of truthfulness and good speech.

Silence, in this framework, emerges as a positive pedagogical virtue—not a negative withdrawal—because of its role in refining the self and safeguarding the heart. Furthermore, the afflictions of the tongue pose a direct threat to doctrinal integrity and social cohesion, whereas *dhikr* (remembrance of God) represents the highest function of the tongue and serves as an instrument of spiritual purification.

The results confirm that cultivating disciplined speech is foundational to building a conscious, faith-inspired personality, and that the relationship between the heart and the tongue is an integrative one in which speech reflects the inner state of the soul.

In contemporary contexts, the spoken and written word—particularly in the digital age—functions as a dual instrument capable of construction and destruction, which necessitates heightened ethical and educational awareness in its use. Ultimately, the fruit of tongue management is righteous and beneficial action that contributes to personal purification and the flourishing of society, forming a cornerstone of human civilizational development.

Recommendations

Based on the study's findings, the following recommendations are proposed:

1. **Strengthening the family's role** in cultivating etiquette of dialogue and disciplined speech.
2. **Integrating tongue management concepts** into school curricula and academic programs in higher education institutions.
3. **Embedding the concept of "tongue management"** within media practices and religious discourse.
4. **Training preachers, teachers, media professionals, and policymakers** in the optimal and ethical use of professional speech.
5. **Developing training programs** on tongue management for all sectors of the Muslim community.
6. **Reviving a culture of dhikr, constructive silence, and good speech** in public life, in light of their long-term effects on individuals and society.
7. **Connecting tongue management** to the broader civilizational project of the Muslim ummah.

Suggestions for Future Research

It is recommended to encourage research related to speech practices and tongue management, including diagnosing the current state of public discourse across different societal groups in order to identify strengths and weaknesses. This can be achieved through discourse analysis, surveys, and community-based assessments

Moreover, conducting **action research** to examine the impact of diverse strategies aimed at enhancing effective tongue management is suggested. Such studies can contribute to promoting affection, compassion, cooperation, and social cohesion among community members, thereby supporting societal development and prosperity.

References

The Qur'an.

Ahmad ibn Hanbal. (1999). Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal (Shu'ayb al-Arna'ūt, Ed.). Al-Risalah Foundation. (Hadith No. 12819)

Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ 'Uthmān. (1985). Al-Khaṣā'iṣ (Muḥammad 'Alī al-Najjār, Ed.; 4th ed., 3 vols.). Cairo: Egyptian General Book Organization.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. (n.d.). Al-Jawāb al-Kāfī liman sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī [Electronic version]. Al-Maktabah al-Shāmilah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1999). Al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalīm al-Ṭayyib (Sayyid Ibrāhīm, Ed.; 3rd ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. (2008). Madārij al-Sālikīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). Al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr. Tunis: Tunisian Publishing House.

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1998). Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah (Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Ed.). Cairo: Dār al-Ma'ārif.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1997). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār Ṭawq al-Najāh.

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1998). Sunan al-Tirmidhī (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad. (1986). Adab al-Dunyā wa-l-Dīn. Beirut: Maktabat al-Ḥayāh.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. (1997). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (4 vols.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2000). Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1997). Al-Jawāb al-Kāfī liman sa'ala 'an al-Dawā' al-Shāfī (al-Dā' wa-l-Dawā') (1st ed.). Casablanca: Dār al-Ma'rifah.

6. The Impact of Islamic Civilization on Global Scientific Advancement: An Analytical Study

أثر الحضارة الإسلامية على التطور العلمي العالمي: دراسة تحليلية

Authors

Muneer Mohammed Saleh Alsayadi1,2*

Institution: Ib University, Department of Food Science and Technology, Faculty of Agriculture and Food Sciences Yemen, smuneer006@gmail.com

Progress Received: 13 October 2025, Revised: 11 November 2025, Accepted: 19 December 2025, Published: 20 January 2026.

Abstract:

Islamic civilization (8th to 15th centuries CE) played a pivotal role in preserving, synthesizing, and developing scientific knowledge. This paper examines the major contributions of Muslim scholars to mathematics, astronomy, medicine, veterinary medicine, optics, geography, agricultural sciences, and other fields; the institutional and philosophical foundations that supported these developments; and the mechanisms through which this scientific knowledge was transmitted to Europe and contributed to shaping the modern scientific process. Drawing on recent literature, this paper argues that Islamic civilization was not merely a transmitter but also an innovator and facilitator of scientific method and thought, laying the foundations for all modern science. The paper also examines how modern scholarship can best integrate these contributions into the broader history of science.

Keywords: Islamic civilization, scientific development, knowledge transfer, medieval science, innovation, Golden Age of Islam

الملخص:

لعبت الحضارة الإسلامية (من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادي) دورًا محوريًا في الحفاظ على المعرفة العلمية وتوليفها وتطويرها. تتناول هذه المراجعة أهم مساهمات العلماء المسلمين في الرياضيات والفلك والطب، والطب البيطري والبصريات والجغرافيا والعلوم الزراعية وغيرها من المجالات؛ والأسس المؤسسية والفلسفية التي دعمت هذه التطورات؛ والآليات التي نُقلت من خلالها هذه المعرفة العلمية إلى أوروبا وساهمت في تشكيل العملية العلمية الحديثة. بالاستناد إلى الأدبيات الحديثة، تُجادل هذه الورقة بأن الحضارة الإسلامية لم تكن مجرد ناقلة، بل كانت أيضًا مُبتكرة ومُيسّرة للمنهج والفكر العلميين، مُرسيةً أسس جميع العلوم الحديثة. كما تبحث المراجعة في كيفية دمج الدراسات الحديثة لهذه المساهمات على النحو الأمثل في تاريخ العلوم الأوسع.

الكلمات المفتاحية: الحضارة الإسلامية، التطور العلمي، نقل المعرفة، العلوم في العصور الوسطى، الابتكار، العصر الذهبي للإسلام

Introduction

Civilization is a broad social and cultural concept characterized by the advanced development of arts, knowledge, and collective progress across diverse races and religions. Its origins trace back to the earliest human settlements, with every nation contributing uniquely to its evolution. The distinguishing features of each civilization lie in the strength of its foundations and its lasting influence on humanity.

Islamic civilization, recognized as the only monotheistic civilization, is grounded in the belief in the oneness of Allah and rejects all forms of racial or ethnic discrimination. It was built through the contributions of various peoples: Arabs, Persians, Turks, Africans, Indians, Chinese, Malays, and others who embraced Islam and enriched its cultural and scientific legacy. Importantly, Islam encouraged the assimilation of knowledge from earlier civilizations, provided it aligned with Islamic principles.

During the period when Western civilization was undergoing the Dark Ages (approximately 700–1200 AD), the Islamic Empire stretched from Central Asia to Southern Europe. Science and learning flourished, with Arabic scholars valuing knowledge and making remarkable advances in fields such as science and mathematics. Many Greek and Roman texts were translated into Arabic, forming the basis for further intellectual development.

In modern times, however, there is a tendency either to glorify the achievements of the Islamic past without examining the underlying causes of its success or to overlook the reasons behind its later decline. Despite its influence, Islamic contributions to science are often underrepresented in modern discourse. This study seeks to explore and emphasize the enduring contributions of Islamic civilization to the advancement of science throughout history. This ~~includes:~~ includes exploring the scientific achievements of Islamic civilization, analyzing the transmission of knowledge from Islamic scholars to Europe, and evaluating the long-term impact on modern science.

The Emergence of Islamic CIvilization

Many historians trace the origins of Islamic civilization to the 7th century CE, coinciding with the birth of the Prophet Muhammad (peace be upon him) in 571 CE. His prophetic mission began in 610 CE, and after establishing a profound religious and social transformation across the Arabian Peninsula, he passed away in 632 CE. Following the Prophet's demise, Islamic civilization continued to advance under his successors and reached remarkable heights during the Umayyad and Abbasid dynasties. These periods witnessed significant achievements in religion, culture, art, and science, solidifying the influence of Islamic civilization over much of the known world. Undoubtedly, this era stands as one of the most exceptional and distinguished periods in human history (Ashimi, 2016).

The Islamic Empire, which stretched from the Mediterranean to India and Malaysia and from the Caspian Sea to North Africa, encompassed many cities that had once been the cultural and

intellectual centers of Greece, Rome, Persia, and India. As a result, Islam played a crucial role in preserving and advancing the scientific knowledge inherited from these earlier civilizations (Group, 2006, p. 231). Guided by the Qur'an and the teachings of the Prophet Muhammad (peace be upon him), the faith's emphasis on learning and the pursuit of knowledge inspired religious scholars and leaders to protect, cultivate, and spread scholarly works throughout the Islamic world (Haqparast & Salangi, 2024).

Islamic civilization is closely associated with the Islamic world, which can be geographically divided into three main regions. When viewed as a whole, the Islamic world resembles an eagle in flight with its wings fully spread. The central region represents the core or body of this "eagle," consisting of the Arabian Peninsula, Iraq, Palestine, Syria, and Asia Minor—where Asia Minor forms the head and beak, while the southern Arabian Peninsula represents the tail. The right wing extends eastward, encompassing Iran, Turkey, Afghanistan, the Indian subcontinent, and reaching as far as Malaysia and Indonesia. The left wing stretches westward, covering North Africa and historically extending into parts of Spain and France. This vivid geographical analogy illustrates the vast expanse and interconnectedness of Islamic civilization across continents (Ashimi, 2016).

Concept of Science in Islamic Thought

According to Jusoh (2014), Islamic science encompasses the pursuit of knowledge that engages both intellect and sensory experience to interpret data and facts derived from scientific investigation. It also evolves in alignment with advancements in science and technology (Jusoh, 2014). According to the Qur'anic context, scholars in Islam do not only refer those who belong to the sciences of Sharia and related instruments, but rather greater than that. The divine scholars are those who combine knowledge and action, and whose objectives are to be liberated for God, Lord of the Worlds, whether their efforts are connected to religious or worldly sciences. Every scholar who strives to exert effort and acquire knowledge, making it beneficial and connecting it to righteous action, proposes knowledge that serves the guidance of humanity.

Islamic Knowledge and Strengthening the Nation's Constants: Introduction and Principles (Amer & Amer, 2025). Therefore, knowledge is everything that a person learns that benefits humanity in their lives and in their relationships with their Lord and with each other. Islam has called people to learn and has strongly urged it, guiding them to the sources of knowledge represented by the written Book (the Word of God), the Prophetic Sunnah, and the visible universe with the verses and wisdom that God has deposited therein. God Almighty says in the first verse revealed: "Read in the name of your Lord who created" (Al-Alaq 96:1). He urged people to reflect on the universe and creation, first and foremost among them humanity, saying: "And in yourselves - then will you not see?" (Adh-Dhariyat 51:21). He also urged people to contemplate and research the sciences of life, agriculture, botany, geography, geology, sociology, and zoology: "Have you not seen that God sends down water from the sky and produces thereby fruits of varying colors? And among the mountains are streaks white and red of varying colors and [others] very black. And among people and animals, and livestock are varying colors likewise. Only those of His servants fear God who have knowledge. Indeed, God is Exalted in Might and Forgiving." (Fatir 35:27-28). The scholars' opinion includes everyone who specializes in the sciences of the written

Book and everyone who specializes in the visible universe. They said that the jurists are doctors and the hadith scholars are pharmacists. Imam Ahmad ibn Hanbal said: “The jurists were doctors and the hadith scholars were pharmacists: then Al-Shafi’i came as a physician-pharmacist. The world has never seen anyone like him” (Amer & Amer, 2025).

The History of Science in Islam

The early advancement of science in Islamic civilization remains partly unclear due to limited original sources. However, by the mid-2nd century of Islam (around 777 CE), scientific activity was already well established, with significant ~~major~~ contributions in fields like cosmology, geography, astronomy, and alchemy. The death of Jabir bin Hayyan marks this formative stage. Despite scarce early evidence, medicine and astronomy can be traced back to the time of Prophet Muhammad (Pbuh). His teachings on health, hygiene, and disease formed the basis of *al-Tibb al-Nabawi* (Prophetic Medicine), which later advanced into a distinct medical discipline. Similarly, pre-Islamic Arabic astronomy was transformed under the influence of Qur’anic cosmological concepts (IQBAL, 2007). The first century of Islam despite significant political developments was characterized not only by military expansion that introduced Muslims to diverse cultures and civilizations but also by remarkable intellectual energy and a deep curiosity about the world. The groundwork for the Islamic scientific tradition was already laid before Greek texts were translated and integrated into Islamic scholarship in the 9th century (Saliba, 2007). Scientific progress in the Islamic world began early, supported by visionary rulers like the Umayyad caliph Abd al-Malik bin Marwan (AD 646–705), who valued scientific advancement for its benefits to governance. Even today, political support remains an essential factor for the flourishing of science (Zou'bi, 2025).

The intellectual openness of Islamic thought was a key driving force behind the advancement of Islamic civilization and its global impact. Knowledgeable and visionary caliphs played a crucial role in fostering this progress. Simulteneously~~,~~ scholars and thinkers across the Islamic world continuously pursued the expansion of knowledge in both the humanities and the sciences. This pursuit led to the emergence of diverse branches of religious scholarship—such as Qur’anic recitation, calligraphy, and jurisprudence, as well as remarkable advancement in rational and empirical disciplines, including philosophy, linguistics, history, natural sciences, and mathematics, particularly algebra (Mugiyono, 2013).

The Intellectual Legacy of Islam: Foundations of Knowledge and the Emergence of the European Renaissance

Islam, which began with the divine command *“Iqra”* (Read), places great importance on education and the pursuit of knowledge, making it an obligation for every Muslim throughout their lives. Consequently, the development of science and learning became a central aspect of Muslim society. In contrast to the intellectual stagnation that characterized Europe during the Middle Ages, where religious dogma often restricted inquiry, Islamic civilization flourished as a beacon of enlightenment. Muslim scholars made remarkable advances across numerous disciplines, including the natural sciences, mathematics, astronomy, philosophy, history,

literature, and geology. Their achievements were so extensive that Europeans still constrained by Church authority—sometimes viewed Muslims with suspicion, accusing them of focusing too heavily on worldly knowledge. Nevertheless, the scientific and intellectual legacy of Muslim scholars played a pivotal role in inspiring the European Renaissance. At a time when reason and inquiry were suppressed in Europe, Muslim scientists not only translated Greek works into Arabic but also preserved, refined, and expanded upon them. Following the Crusades, this body of knowledge reached Europe through cultural exchanges in regions such as Spain, Sicily, and Italy, where merchants, soldiers, and translators facilitated its transmission ultimately laying the foundation for Europe's intellectual revival and the dawn of the Renaissance (Haqparast & Salangi, 2024). Table 1 provides details of major translations completed during this second phase (eleventh to the fourteenth centuries). These three centuries saw significant expansion of the links between the Muslim world and the emerging Europe, which was recovering from the ruins of the Roman Empire through a complex process of intermingling populations, Viking settlements, and unprecedented economic growth (IQBAL, 2007).

Table 1 Some Arabic scientific and philosophical works translated into Latin between the eleventh and the thirteenth centuries

Author	Arabic Work	Latin/English Title	Translator
al-Khwarizmi	*Astronomical tables*	*Ezich Elkaureismi per Athelardum bathoniensem ex arabico sumptus*	Adelard of Bath (*fl.* 1116–1142)
Abu Ma'shar	*Kitab al-madkhal al-Saghir* (Shorter Introduction to Astronomy)	*Ysagoga minor Iapharis matematici in astronomiam per Adhelardum bathoniensem ex Arabic sumpta*	Adelard of Bath
Ibn Sina	*Risala (maqala) fi-l-nafs*	*De anima*	Gundisalvo with Ibn Dawud
al-Ghazali	*Maqasid al-falasifa*	*The Aims of the Philosophers*	Gundisalvo with Johannes
al-Farghani	*'Ilm al-nujum*	*De Scientia astorum*	John of Seville (*fl.* 1133–1142)
Abu Ma'shar	*Kitab al-Madkhal al-kabir ila 'ilm ahkam al-nujum*	*Great Introduction to the Science of Astrology*	John of Seville
Qusta bin Luqa	*Kitab al-Fasl bayn al-ruh wa-l-nafs*	*De differentia spiritus et anime*	John of Seville
al-Khwarizmi	*Algebra*	*Algebra*	Robert of Chester (*fl.* 1140–1150)
al-Kindi	*al-Kitab al-astarlab*	*De iudiciis astrorum*	Robert of Chester
al-Battani	*Zij al-sabi*	*De motu stellarum*	Plato of Tivoli
Ibn Sina	*Al Qanun fi'l-tibb*	*Canon of Medicine*	Gerard of Cremona (*ca.* 1114–1187)

The Contributions of Islamic Civilization to Global Scientific Advancement

Muslim scholars were inspired by the Quranic injunctions to seek knowledge and study the natural world as signs of the Creator. By Combining, this spiritual motivation with the rich legacy of ancient Greek, Indian, and Persian learning, Islamic civilization became the scientific centre of the world for over 500 years. During this era, Arabic became synonymous with learning and science. This period also laid the groundwork for modern universities, algebra, and empirical inquiry (Ashrof, 2024).

Islamic civilization, particularly, between the 8th and 14th centuries, made landmark contributions to global science across various fields including mathematics, optics, astronomy, medicine, and pharmacy, while also introducing institutional and methodological innovations. Below are key figures and developments supported by evidence from primary and secondary sources. The early Middle Ages were characterized by widespread misconceptions and the dominance of Christian rulers, which led to a decline in scientific progress and intellectual pursuits across the Western world. During this time, Muslim scholars such as Ibn Sina and Ibn Rushd played a vital role in preserving and advancing Greek philosophy by translating key works into Arabic, analyzing them critically, and integrating their insights into Islamic thought. The scientific knowledge refined by these scholars later returned to Europe through the translation movement (Kashani, 2008). Under the Abbasid caliphs—particularly Harun al-Rashid and his son al-Ma'mun—Baghdad became a major center of intellectual activity. These rulers actively promoted the collection and translation of scientific manuscripts from different regions, leading to the establishment of major translation efforts. This movement not only preserved ancient knowledge but also laid the foundation for the golden age of Islamic civilization (O'Leary, 1342).

Mathematics

It is widely recognized that medieval Islamic civilization played a central role in advancing the technical foundations of mathematics. Building upon the intellectual heritage of Greek, Indian, and Persian scholars, Muslim mathematicians introduced significant innovations across various mathematical fields and produced numerous treatises that presented new concepts and proved complex theorems. Although no single work from the medieval Islamic period focuses exclusively on the philosophy of mathematics, many Muslim scholars explored philosophical questions related to mathematics within broader discussions of mathematics, physics, metaphysics, and theology (*kalām*). When these scattered reflections are examined collectively, it becomes evident that while philosophy of mathematics was not an independent discipline in the Islamic intellectual tradition, Muslim thinkers developed deep and original insights into several philosophical aspects of mathematical thought (Zarepour, 2022).

Al-Khwarizmi and the Development of Algebra: The Origin of Alghorismic Thought

Anjum, 2018 and Nabirani, Evans, and Persaud (2019) review the development of algebra by al-Khwarizmi (al-Khwarizmi), a Muslim mathematician of the 8th and 9th centuries CE who played a pivotal role in the development of algebra. Born in Khwarazm (modern-day Uzbekistan), al-Khwarizmi studied various sciences in several languages and worked at the House of Wisdom in Baghdad under Caliph al-Ma'mun during the Islamic Golden Age. His most influential works include the Book of

Addition and Subtraction According to the Hindu Calculation, which introduced the decimal system and zero, and the Compendium on Calculation of Completion and Balancing, considered the first algebraic treatise and the origin of the term "algebra." His systematic, step-by-step approach to problem-solving led to the modern concept of the algorithm. In addition to mathematics, al-Khwarizmi contributed to astronomy, geography, and cartography, producing detailed world maps, astronomical tables, and studies on calendars and the astrolabe (Anjum, 2018; Nabirahni, Evans, & Persaud, 2019).

Medicine and Pharmacology

Muslim scholars made monumental contributions to medical science by building upon the legacies of Greek, Persian, and Egyptian medicine. Physicians in the Islamic world were highly respected, and medical study was closely linked with philosophy, leading to major advancements in pharmacology, clinical observation, and optics. Hospitals were established across the empire, providing free medical care. Pioneers like al-Razi (865–925 CE) authored the *Al-Hawi*, a comprehensive medical encyclopedia later translated into Latin, while Ibn Sina (Avicenna, 980–1037 CE) produced *The Canon of Medicine*, which became Europe's primary medical textbook for centuries. Islamic hospitals, known as **bimaristans**, functioned as centers for both treatment and education, often featuring specialized wards, pharmacies, and libraries, and offering free or low-cost care to the public. These contributions not only shaped medieval European medicine but also laid the foundation for modern medical science (Lindberg, 2007; Nasr, 2001; Pormann & Savage-Smith, 2007).

Ahmad, Rabee, and Zulkifle (2017) challenge the view that medieval Arab medicine was merely derivative, showing instead that Arab scholars contributed many original medical innovations—such as bedside clinics, mobile clinics, differential diagnosis (e.g. distinguishing measles from smallpox), specialized pediatrics, emergency care, and developments in ophthalmology, psychiatry, cardiology, etc. They emphasize that Arab medical research combined rational thinking, experimentation, and literary knowledge, citing Al-Razi's insistence that a physician must not rely solely on experiment without hypothesis and scholarship. The review thus argues that Arab-Muslim contributions significantly shaped medical knowledge and practice, and that many of their contributions were sources for later developments in Europe.

Both Obaidullah and Hehmeyer & Khan highlight that medieval Muslim scholars revolutionized medical science by advancing diagnostic techniques, surgery, pharmacology, and hospital organization, moving far beyond mere preservation of Greek medicine. They emphasize that figures like al-Razi, Ibn Sina, al-Zahrawi, and Ibn al-Nafis combined empirical observation, experimentation, and ethical medical practice grounded in Islamic values. Their works, including Al-Hawi, The Canon of Medicine, and treatises on surgery and circulation, became standard references in Europe for centuries, underscoring Islam's pivotal role in shaping global medical knowledge and practice (Hehmeyer & Khan, 2007; Obaidullah, 2007).

Veterinary medicine

During the Islamic Golden Age, Muslim scholars transformed veterinary medicine into a formal science, integrating it with medicine and natural philosophy. They produced detailed treatises on animal diseases, treatments, and ethics, emphasizing humane care guided by Islamic principles. The Arabic-Persian scholarly tradition helped preserve and spread this knowledge, shaping

veterinary practice across regions for centuries (Richter-Bernburg & Said, 1996). Hare's article shows that *Kitāb al-Falāhah* (a medieval agrarian manual) contains substantial veterinary content, including chapters on caring for livestock, diagnosing animal diseases, and advice on feeding and maintaining working animals. He also explores how ***Fleta*** (a legal text) complements this by giving rules related to animal welfare, ownership, and veterinary care obligations. The author argues these texts reflect a sophisticated awareness of animal health in medieval Islamic society integrating veterinary practice into agriculture, economics, and law (Hare, 1935).

Chemistry and Biology Sciences

In his 2001 study "Muslim Contribution to Chemistry," Salah Zaimeche highlights how Muslim scholars transformed chemistry from a speculative art into an experimental science. Pioneers such as Jabir ibn Hayyan, Al-Razi, Al-Zahrawi, and Ibn al-Wafid introduced systematic experimentation and laboratory methods, including distillation, crystallization, and sublimation, while discovering key substances like alcohol, nitric acid, sulphuric acid, and silver nitrate. Their works not only advanced industrial chemistry—such as in metallurgy, perfumes, and dyes—but were also translated into Latin, profoundly shaping European scientific progress. Zaimeche argues that Islamic chemistry was far from mystical alchemy; it was a disciplined, evidence-based pursuit grounded in empirical observation, making it one of the earliest true scientific traditions in history (Zaimeche, 2001). In the area of chemistry, Muslim scholarship led to the discovery of such substances as potash, alcohol, nitrate of silver, nitric acid, sulphuric acid and mercury chloride. It also developed to a high degree of perfection the arts of textiles, ceramics and metallurgy. Some mathematics processes retain their Arabic names today, such as al-Jabr which is now referred to as (Algebra). Similarly, in chemistry, words like "alcohol" and "al kali" are derived from their Arabic names al-kahl and al-qaliy respectively (Adeleke, 2014). Dhu'l-Nun and al-Jahiz were two prominent Muslim chemists of their time. Dhu'l-Nun primarily focused on the transmutation of metals, whereas al-Jahiz is noted for producing ammonia from animal waste through dry distillation. Other influential Muslim chemists included Ibn Khaldun (d. 1406), Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), and Abul-Qasim Muhammad al-'Iraqi, among others. These scholars applied their chemical expertise to a wide range of industrial processes, and their contributions significantly influenced the development of modern chemistry (Adeleke, 2014).

Physics and Optics

Islamic scholars made fundamental advances in physics and optics, emphasizing experimentation and empirical observation. Ibn al-Haytham (965–1040 CE), in his *Book of Optics*, refuted the Greek theory of vision by demonstrating that light reflects off objects and enters the eye. He systematically studied reflection, refraction, and the behavior of light through lenses and pinholes, effectively developing early experimental methods such as the camera obscura. His meticulous use of observation and controlled experimentation predated modern scientific methodology by centuries and influenced later European thinkers including Roger Bacon and Witelo. These principles also had practical applications in architecture, instrumentation, and the precise calculation of time for religious practices (Saliba, 1992).

Geography, Engineering, and Technology

Islamic civilization contributed significantly to geography, engineering, and technological innovation. Al-Idrisi (1100–1165 CE) produced detailed maps, including the *Tabula Rogeriana*, integrating knowledge from Europe, Africa, and Asia (Saliba, 2007). Engineers developed water clocks, irrigation systems, and mechanical devices that improved urban infrastructure and agricultural productivity. Advances in architecture and hydrology reflected the application of scientific principles in building design, water management, and sustainable urban planning.

Intellectual Foundations of Islamic Science: Insights from the Translation Movement

After the rise of the new Islamic order under the Umayyads, Muslim scholars began to focus on preserving and expanding the intellectual heritage of earlier civilizations. Centers of learning and existing bodies of knowledge were safeguarded, and systematic efforts were made to translate major works into Arabic. These translations were not limited to Greek and Syriac—the languages of Hellenistic and Eastern Christian scholarship—but also included Pahlavi, the scholarly language of pre-Islamic Persia, and Sanskrit from India. Among the most distinguished translators were Hunayn ibn Ishaq, a renowned Arab-Christian physician, and Ibn al-Muqaffaʿ, who pioneered an Arabic prose style well suited to expressing complex philosophical and scientific concepts. This translation movement, which began in the early 8th century and reached its height during the reign of Caliph al-Maʾmun (813–833 CE) with the founding of the Bayt al-Ḥikmah or *House of Wisdom* in Baghdad, represented one of the most remarkable intellectual enterprises in human history. Its primary aim was to engage critically with the scientific and philosophical heritage of antiquity—especially Greek, Persian, and Indian traditions—and to reinterpret these ideas through the lens of Islamic thought. Key texts by Aristotle, Plato, and members of the Pythagorean school, as well as major works in astronomy, mathematics, and medicine, were rendered into Arabic. Significant Sanskrit treatises on astronomy and medicine were also translated. Through these collective efforts, Arabic emerged as the dominant language of science and philosophy for several centuries, serving as a repository for the accumulated knowledge of the ancient world. Importantly, these translations were not undertaken out of political or economic ambition but were inspired by the Islamic emphasis on the pursuit of knowledge (ʿilm). As long as these disciplines upheld the principle of tawḥīd the unity of Allah they were regarded as harmonious with the spirit of Islam rather than contrary to it. This intellectual openness enabled Muslim scholars to integrate, refine, and expand upon the scientific legacy of earlier civilizations, laying the foundation for many later advancements in global science (Baloch, 2019; Mazhar-ul-Haq, 2001).

Conclusion

Islamic civilization made profound and enduring contributions to global scientific development, establishing itself as a central hub of knowledge during the medieval period. By preserving, translating, and expanding upon the intellectual heritage of Greek, Persian, Indian, and other ancient civilizations, Muslim scholars not only safeguarded prior knowledge but also introduced original innovations across diverse disciplines, including mathematics, medicine, chemistry,

optics, astronomy, geography, and engineering. The intellectual openness encouraged by Islamic thought, coupled with the support of visionary rulers and institutions such as the House of Wisdom, fostered a culture of inquiry, experimentation, and critical analysis that laid the foundations for the scientific method.

Moreover, the transmission of this knowledge to Europe through translation movements and intercultural exchanges significantly influenced the European Renaissance, bridging the gap between ancient science and modern scientific thought. Figures such as Al-Khwarizmi, Ibn Sina, Al-Razi, Ibn al-Haytham, and others exemplify the integration of empirical observation, rational reasoning, and ethical responsibility in scientific practice. Islamic civilization thus functioned not only as a transmitter of knowledge but as an innovator that shaped both the intellectual and methodological frameworks of modern science.

In sum, the legacy of Islamic civilization demonstrates that scientific progress is deeply interconnected with cultural, philosophical, and institutional contexts, underscoring the importance of acknowledging and integrating these contributions into the broader history of global science.

References

Adeleke, R. S. (2014). An Examination on the Contributions of Islam to Sciences and Civilization. *Research on Humanities and Social Sciences, ISSN (Paper)*, 2224-5766.

Ahmad, W., Rabee, K., & Zulkifle, M. (2017). Arab and Muslim contributions to Medicine and Research A Review. *Bangladesh Journal of Medical Science, 16*(3), 339-345.

Amer, A., & Amer, E. (2025). *Islamic Knowledge and Strengthening the Nation's Constants: Introduction and Principles* (1 ed.). Selangor, Malaysia: IIUM Press.

Anjum, S. (2018). Al-Khwārizmī's contribution to mathematics. . *Insight Islamicus, 18*, 95–102.

Ashimi, T. A. (2016). ISLAMIC CIVILIZATION: FACTORS BEHIND ITS GLORY AND DECLINE. *International Journal of Business, Economics and Law, 9*(5), 180-184.

Ashrof, M. (2024). Exploring the Historical Muslim Perspective on Science and Knowledge. Retrieved from https://countercurrents.org/2024/12/exploring-the-historical-muslim-perspective-on-science-and-knowledge/

Baloch, Q. B. (2019). THE ISLAMIC CIVILIZATION. *The Dialogue*, 37-59.

Haqparast, H., & Salangi, M. M. (2024). The Impact of Islamic Civilization on the European Intellectual Awakening: An Analytical Study. *Sprin Journal of Arts, Humanities and Social Sciences Sprin, 03*(01), 57-62. doi:https://doi.org/10.55559/sjahss.v3i1.223

Hare, T. (1935). Some contributions to Mediæval veterinary science in the Kitāb al-Falāhah and in Fleta. In: SAGE Publications.

Hehmeyer, I., & Khan, A. (2007). Islam's forgotten contributions to medical science. *CMAJ: Canadian Medical Association Journal, 176*(10), 1467-1468.

IQBAL, M. (2007). *Science and Islam*. Westport, USA: Greenwood Press.

Jusoh. (2014). Falsafah Sains dan teknologi menurut al-Quran. *UTM*.

Kashani, H. (2008). Infinity: The Turningpoint of Islam, Philosophy, and Mathematics. *Al-Hadi International Publishing House*.

Lindberg, D. C. (2007). *The Beginnings of Western Science*. Chicago, USA: University of Chicago Press.

Mazhar-ul-Haq. (2001). *A Short History of Muslim Spain,* . Lahore: Bookland.

Mugiyono. (2013). Perkembangan Pemikiran Dan Peradaban Islam Dalam Perspektif Sejarah. *Jurnal Ilmu Agama, 14*(1), 1–20. Retrieved from https://www.neliti.com/id/publications/98384/perkembangan-pemikiran-dan-peradaban-islam-dalamperspektif-sejarah

Nabirahni, D. M., Evans, B. R., & Persaud, A. (2019). Al-Khwarizmi (Algorithm) and the development of algebra. *Mathematics Teaching Research Journal, 11*(1-2), 13-17.

Nasr, S. H. (2001). *Science and civilization in Islam*: ABC International Group.

O'Leary, D. (1342). *The Transfer of Greek Science to the Islamic World. (A. Aram, Trans.)* Tehran. Iran: University of Tehran.

Obaidullah, M. (2007). Medical science and Islam: an analysis of the contributions of the medieval Muslim scholars. *Erişim adresi: https://www. researchgate. net/publication/270215891*.

Pormann, P. E., & Savage-Smith, E. (2007). Medieval islamic medicine. *Washington, DC*.

Richter-Bernburg, L., & Said, H. (1996). Medical and veterinary sciences. *Differentiation, 750*(1050), 307.

Saliba, G. (1992). The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision. In: JSTOR.

Zaimeche, S. (2001). Muslim Contribution to Chemistry.

Zarepour, M. S. (2022). *Arabic and Islamic Philosophy of Mathematics* (E. N. Z. (ed.) Ed. (Summer 2022 Edition) ed.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy

Zou'bi, M. R. (2025). The Arab Islamic Civilisation as a Global Force for Good: A Reworked Science-Focused Historical Narrative. Retrieved from https://muslimheritage.com/global-force-for-good/

7- THE IMPACT OF FinTech IN SOCIAL FINANCE WITHIN THE FRAMEWORK OF ISLAMIC INVESTMENT SYSTEM "MALAYSIA AS A CASE STUDY"

أثر التكنولوجيا المالية في التمويل الاجتماعي في ضوء نظام الاستثمار الإسلامي: دراسة حالة ماليزيا

Author

✍

****Osamah Hashem***

[1]*Faculty Economic and Muamalat, Islamic Science University of Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800, Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA, osamah.ymh@usim.edu.my,* [1]**ORCID: 0009-0007-9015-5215**

Al-Meqdad Ali Al-Shami[2]

[2] UCYP University, Kompleks Yayasan Pahang, Jalan Tanjung Lumpur, Kampung Anak Air, 26060, Malaysia

meqdad@kyp.edu.my

Al-Qasemi Tawfik Abdulrahman Qasem[2]
[2] Sultan Azlan Shah University, Bukit Chandan, 33000 Bandar Diraja Kuala Kangsar, Perak Darul Ridzuan, Malaysia, tawfeeq@usas.edu.my
tawfeeq@usas.edu.my

Progress Received: 26 April 2025, Revised: 15 May 2025, Accepted: 8 Jun 2025, Published:20-6- 2025

ABSTRACT:

The emergence of Financial Technology (FinTech) as a disruptive force in the global financial scene presents both opportunities and challenges for the Islamic finance sector. The relationship between FinTech and Islamic social finance (ISF), a field founded on ethical and charitable ideas like *Sadaqah* , *Waqf*, and *Zakat*, is the specific focus of this study. Through a qualitative, methodical analysis of recent literature, government reports, and case studies, this study investigates how FinTech impacts the efficacy, accessibility, and *Shari'ah* compliance of ISF instruments. Significant findings indicate that technologies such as blockchain, artificial intelligence (AI), and mobile platforms may significantly enhance ISF fund collection, management, and distribution, promoting greater financial inclusion for underserved communities. However, a few challenges remain, such as ensuring full *Shari'ah* compliance in complex technological applications like blockchain and managing new operational risks associated with digital platforms, winning over clients, and navigating complex regulatory frameworks. This study highlights the significance of developing comprehensive regulatory frameworks and utilizing these developments to support a more transparent, inclusive, and sustainable Islamic financial ecosystem. The findings demonstrate how FinTech has increased the operational effectiveness, accessibility, and transparency of Islamic social financial institutions (ISFIs). According to the study, the successful integration of FinTech requires a robust regulatory framework that balances innovation with the moral precepts of Islamic law to guarantee sustainable and equitable growth for the Islamic social finance ecosystem.

Keywords: FinTech, *Shari'ah* compliance, Islamic Social Finance, *Zakat*, *Waqf*, Islamic Investment, and Financial Inclusion

الملخص:

إن ظهور التكنولوجيا المالية (FinTech) كقوة مؤثرة في المشهد المالي العالمي تعد فرصاً وتحديات لقطاع التمويل الإسلامي. تركز هذه الدراسة بشكل خاص على العلاقة بين التكنولوجيا المالية والتمويل الاجتماعي الإسلامي، وهو مجال قائم على مفاهيم دينية وأخلاقية واجتماعية كالصدقة والوقف والزكاة. ومن خلال تحليل نوعي ومنهجي للأدبيات الحديثة والتقارير الحكومية ودراسات الحالة، تبحث هذه الدراسة في كيفية تأثير التكنولوجيا المالية على فعالية أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي وسهولة الوصول إليها وتوافقها مع أحكام الشريعة الإسلامية. تشير النتائج المهمة إلى أن تقنيات مثل سلسلة الكتل (Blockchain) والذكاء الاصطناعي (AI) والمنصات الرقمية قد تُحسّن بشكل كبير من جذب أموال التمويل الاجتماعي الإسلامي وإدارتها وتوزيعها، مما يعزز الشمول المالي للمجتمعات المحرومة. ومع ذلك، لا تزال هناك بعض التحديات، مثل ضمان التوافق التام مع أحكام الشريعة الإسلامية في التطبيقات التكنولوجية المعقدة كـ(Blockchain)، وإدارة المخاطر التشغيلية الجديدة المرتبطة بالمنصات الرقمية، واكتساب العملاء، والتعامل مع الأطر التنظيمية المعقدة. تُبرز هذه الدراسة أهمية تطوير أطر تنظيمية شاملة والاستفادة من هذه التطورات لدعم نظام مالي إسلامي أكثر شفافية وشمولية واستدامة. من النتائج التي أظهرتها الدراسة كيفية مساهمة التكنولوجيا المالية في تعزيز الفعالية التشغيلية وسهولة الوصول والشفافية للمؤسسات المالية الاسلامية الاجتماعية. ووفقًا للدراسة، يتطلب التكامل الناجح للتكنولوجيا المالية إطارًا تنظيميًا متينًا يوازن بين الابتكار والمبادئ الأخلاقية للشريعة الإسلامية لضمان نمو مستدام وعادل لمنظومة التمويل الاجتماعي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: التكنولوجيا المالية، الامتثال للشريعة، التمويل الاجتماعي الإسلامي، الزكاة، الوقف، الاستثمار الإسلامي، الشمول المالي.

Introduction

The advent of financial technology, or FinTech, is causing an unprecedented transformation in the global financial sector. This disruption, which has impacted both conventional and Islamic finance and altered the way services are offered and accessed, has been facilitated by peer-to-peer (P2P) lending, digital payments, and mobile banking. Because FinTech offers a modern way to further the core objectives of Shari'ah-based financial systems, particularly in the field of social finance, it is especially significant within the Islamic finance ecosystem. Islamic social finance, which encompasses charitable instruments like zakat and waqf and aims to promote social welfare, equality, and the fight against poverty, is the backbone of the Islamic economic system.

Conventional methods, which usually have problems with size, transparency, and operational effectiveness, have always been used to administer Islamic social finance. FinTech's automation, enhanced data analytics, and wider reach capabilities present a compelling opportunity to overcome these traditional constraints. For instance, blockchain technology can increase the transparency and traceability of waqf assets, and digital platforms can facilitate the collection and distribution of zakat.

This study's goal is to look at the different ways Islamic social finance has been impacted by financial technology. It addresses the important subject of how FinTech might increase the efficacy and reach of Islamic social investment while examining the challenges related to *Shari'ah* compliance and regulatory monitoring. By combining recent academic research with industry reports, this paper provides a comprehensive analysis of the benefits and drawbacks of integrating FinTech within the framework of Islamic social finance.

Financial technology (FinTech) in Islamic social finance presents a significant paradigm shift, with both revolutionary opportunities and difficult problems related to *Shari'ah* compliance, operational efficiency, and financial inclusion. With a focus on the digitization of both traditional charitable instruments like waqf and zakat as well as more modern tools like Islamic crowdfunding and mobile banking, this study explores the nuanced impacts of FinTech on Islamic social finance. This paper uses a qualitative analytical approach to synthesize the findings of a comprehensive literature review, official reports from regulatory bodies, and empirical investigations focused on significant markets like Malaysia.

Financial technology, or FinTech, is upending traditional forms of service delivery and market access amid a digital transformation in the global financial environment. The Islamic finance sector, which was worth over $2.88 trillion in 2019, is adopting digital innovation more as part of this shift in order to increase efficiency and reach. The use of FinTech within the ethical framework of Islamic finance, especially in the field of social finance, offers a distinctive and fascinating case study, whereas mainstream FinTech concentrates on maximizing profit.

A fundamental part of the Islamic economic system, Islamic social finance (ISF) is based on the ideas of social justice, risk-sharing, and moral investing. In the past, traditional ISF tools like *Sadaqah* (voluntary charity), waqf (endowments), and zakat (mandated almsgiving) have been essential to reducing poverty and promoting social welfare. However, because these instruments are manual and localized, they have frequently encountered size and reach limits.

The emergence of FinTech provides a potent remedy for these constraints. Blockchain, crowdfunding platforms, and mobile wallets offer the ability to revolutionize ISF money collection and distribution, increasing accessibility and transparency for marginalized communities. However, there are several challenges with this connection. To guarantee that they comply with the stringent moral and legal (*Shari'ah*) standards of Islamic law, new technology applications must be thoroughly examined.

The purpose of this study is to present a thorough examination of FinTech's effects on Islamic social finance. It will look at how technology is being used to promote financial inclusion and increase operational effectiveness while managing the crucial requirement of *Shari'ah* compliance. By concentrating on the social finance aspect in particular, this study closes a gap in literature and provides insights into the advantages and disadvantages of digital transformation in this crucial industry.

Literature Review

The corpus of research on Islamic FinTech and its use in social finance is expanding, covering a range of topics from country-specific case studies to thematic reviews. A growing field of study is the relationship between Islamic finance and FinTech. FinTech has the ability to improve banking, capital markets, social finance, and other facets of Islamic finance, according to several studies. Scholars like Alshater and Othman (2020) and Naifar (2019) highlight how FinTech solutions including blockchain, AI, and the Internet of Things (IoT) help Islamic financial institutions (IFIs) become more competitive, efficient, and economical. But the literature also highlights important issues, one of which is the necessity of maintaining *Shari'ah* compliance in the face of swift technological advancement. Early research demonstrated how technology may transform Islamic banking and investing by making services like mobile banking, crowdsourcing, and digital payments possible. After conducting a thorough study, Rabbani et al. (2020) concluded that although FinTech has a lot of room to expand, there are a lot of obstacles in the way of *Shari'ah* compliance, operational effectiveness, and client retention.

The Role of Social Finance in the Islamic Framework

Zakat, waqf, and Sadaqah are examples of Islamic social finance tools that are essential to the Islamic socioeconomic system. These tools have historically been managed by charities and religious organizations, but organizational inefficiencies have limited their ability to have a wider societal influence. According to recent studies, embracing technology improvements is

necessary to scale up Islamic social finance. For instance, Yesuf and Aassouli (2020) draw attention to the possibility of combining Islamic social finance with the more general Sustainable Development Goals (SDGs).

An increasing amount of literature focuses on the application of FinTech in Islamic social finance. According to research by Rahim et al. (2023) and Razali et al. (2020), social fund transactions are already facilitated by e-wallets and digital platforms, increasing accessibility and efficiency. Examples include organizations automating their zakat distribution and collection procedures, which have been demonstrated to save operating expenses and speed beneficiary payments.

P2P lending platforms have great potential to benefit underprivileged populations and micro-entrepreneurs when they are made to be Shari'ah-compliant. It is also acknowledged that FinTech-based crowdfunding models, particularly donation-, reward-, and equity-based models, have the potential to completely transform social finance operations. However, there are still gaps in the literature on a comprehensive assessment of FinTech's unique influence on the governance framework of Islamic social investment, especially about managing novel risks and guaranteeing regulatory compliance.

Methodology

The qualitative research approach used in this work is based on a methodical content analysis of published works and government reports. The study uses a desk-based methodology to collect and examine data from a variety of reliable sources, such as official reports from Islamic financial institutions, academic databases, and publications from central banks like Bank Negara Malaysia. In order to reflect the most current advancements in FinTech and Islamic social finance, the selection criteria for sources give priority to recent publications and reports. In order to find recurrent themes, patterns, and trends pertaining to the influence of FinTech on Islamic social finance, the collected texts are coded and examined using a thematic approach to data analysis. The examination focuses on three primary areas: (1) the usage of certain FinTech technologies; (2) the impact's nature (both good and negative); and (3) the difficulties associated with governance and *Shari'ah* compliance.

Data collection and analysis

• Analysis of documents: To comprehend policy and real-world implementation trends, official reports and framework papers from national regulatory authorities (like the Central Bank of Malaysia) and international Islamic finance organizations (like the Islamic Development Bank) were examined.

• Thematic analysis: To find recurrent themes, patterns, and connections regarding the influence of FinTech on Islamic social finance, the gathered data was subjected to thematic content analysis.

The FinTech-Social Finance Intersection: A Closer Look

FinTech, or financial technology, has advanced so quickly that it has completely changed the global financial environment. The financial industry, particularly the niche field of Islamic finance, has seen both possibilities and difficulties as a result of this technological transformation. Islamic finance, which is based on the moral precepts of *Shari'ah*, is essentially different from traditional finance in that it forbids *riba* (interest) and *gharar* (uncertainty) and encourages risk-sharing and socially good results.

Within Islamic finance, social finance—which encompasses tools like *zakat*, *waqf*, and Sadaqah —plays a critical role in addressing socio-economic disparities. Historically managed through traditional methods, the integration of FinTech into ISF processes offers a path toward greater efficiency, broader reach, and enhanced transparency. The potential for digital tools to streamline donation processes, manage endowments, and distribute funds more effectively has captured the attention of institutions and researchers alike.

The quick digital transformation is not without its challenges, though. Careful thought must be given to important problems including making sure FinTech apps continue to adhere to *Shari'ah* norms, upholding strong governance, and safeguarding donor and beneficiary data. With an

emphasis on the opportunities taken advantage of and the difficulties faced, this study aims to present a thorough examination of the influence of FinTech on ISF.

FinTech in Islamic Social Finance: Zakat and Waqf as an Example Though more recent, research on FinTech's involvement in certain ISF instruments is growing quickly:

- **Zakat:** Digital platforms greatly improve the effectiveness and accessibility of zakat collection and distribution, according to studies. While advanced analytics can assist zakat organizations manage and distribute donations more efficiently, fintech applications make it easier for donors (muzakki) to calculate and pay their requirements. Anurahman (2023), for example, emphasized the potential of internet payment methods to increase zakat collections, especially among millennial contributors.

- **Waqf:** FinTech applications, such as blockchain and crowdsourcing, have been investigated for cash waqf investment and management. Fintech-driven platforms may boost public awareness, make microdonations easier, and offer more transparency about investment returns and resource distribution.

The Integrated Model of Islamic Social Finance: To produce more significant social results, recent research highlights the necessity of an integrated model that blends modern technology with charitable methods. Collaboration between various stakeholders, such as financial institutions, regulators, and non-profits, is frequently a part of this strategy. According to Widiastuti et al. (2022), technology, human capital, finance sources, and distribution are the four main components of such an integrated approach. In actuality, the literature research produced a few important conclusions on how FinTech affects Islamic social finance.

- **Increased Accessibility and Efficiency:** FinTech has significantly improved ISF fund distribution and collection. For both contributors and recipients, online platforms, mobile wallets, and QR code payments have made the procedure easier.

- **Enhanced Accountability and Transparency:** The application of distributed ledger and blockchain technology provides an answer to the problems with trust and transparency that have historically beset several ISF institutions. Immutable transaction logs and real-time money tracking can boost public trust.

- **Greater Outreach and Financial Inclusion:** By expanding ISF's reach to previously underserved or "unbanked" communities, digital fintech technologies have helped to promote financial inclusion, especially in emerging nations.

- **Handling *Shari'ah* Compliance and Regulatory Difficulties:** The rapid advancement of FinTech poses difficulties in maintaining ongoing *Shari'ah* compliance. A strong

regulatory framework is required to direct this integration, and regulators and *Shari'ah* scholars must continuously assess emerging technology.

FinTech tools for social finance

- **Zakat platforms:** Mobile applications and digitalized zakat platforms have made the distribution and collecting procedure more efficient. According to studies, these platforms improve the overall effectiveness of zakat organizations by lowering operating expenses, boosting security, and accelerating payments to beneficiaries.

- **Waqf management:** Innovative methods for managing waqf assets and allocating their profits are provided by digital technology, such as blockchain. Blockchain can monitor waqf monies from payout by offering a transparent and safe ledger, restoring confidence between donors and recipients.

- **Crowdfunding:** Islamic crowdfunding platforms have emerged as a modern social finance tool, allowing for the direct funding of community projects and micro-entrepreneurship. These platforms operate on Islamic principles of risk-sharing and ethical conduct, promoting financial inclusion for small and medium-sized enterprises (SMEs) and marginalized communities.

- **Robo-advisors:** AI-driven robo-advisors, such as those launched in Malaysia, can help manage socially and ethically responsible investment portfolios in a *Shari'ah*-compliant manner.

Challenges and risks

- ***Shari'ah* compliance**: One of the biggest challenges is making sure that sophisticated, contemporary technology like blockchain and predictive analytics algorithms follow Islamic legal decisions. Inadequate supervision may allow aspects of *maysir* (gambling) or *gharar* (uncertainty) to enter the system.

- **Operational risks**: Cybersecurity threats, data privacy issues, and the possibility of technical breakdown are among the new operational risks brought about by the use of new technology. To safeguard donor information and finances, ISFIs need to make significant investments in security measures**.**

- **Digital divide:** Despite efforts to promote financial inclusion, many areas still have a sizable digital divide. FinTech-driven social finance may not be beneficial to recipients in rural or impoverished areas if they do not have access to technology or digital literacy.

Analysis of the Impact of Financial Technology on Islamic Social Finance

The analysis revealed several key findings regarding the impact of FinTech on Islamic social finance, which are illustrated in the figures and tables below.

Figure 1: Common FinTech applications in Islamic social finance

Based on the literature analysis, the most prevalent FinTech applications that have been identified as having an influence on Islamic social finance are shown graphically in this figure.

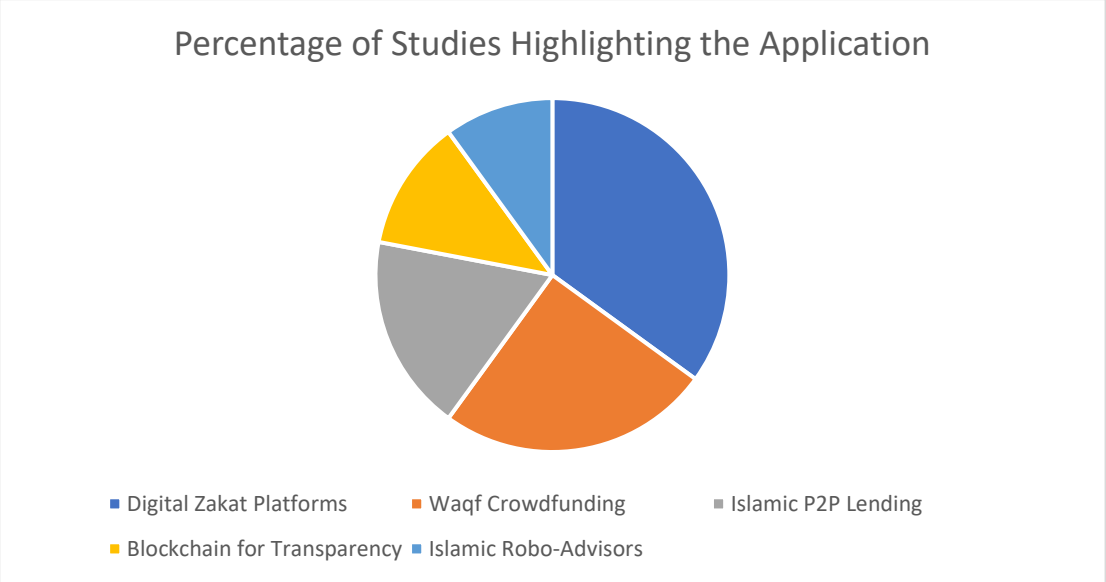


Table 1: Key impacts of FinTech adoption on Islamic social finance

This table summarizes the core impacts, both positive and negative, identified from the thematic analysis of the collected literature.

Dimension	Positive Impact of FinTech	Negative Impact/Challenge
Operational Efficiency	Automated collection and distribution; reduced costs.	Requires significant initial investment and technical expertise.
Transparency & Trust	Immutable records via blockchain; real-time tracking.	Ensuring full *Shari'ah* compliance at all technical levels.
Financial Inclusion	Enhanced access for the unbanked and marginalized.	Access barriers due to the digital divide in some regions.
***Shari'ah* Compliance**	New frameworks for ethical investing (robo-advisors).	Risk of non-compliance in complex or un-vetted technologies.

Table 2: Islamic crowdfunding platform performance indicators

This table presents sample data on the performance of Islamic crowdfunding platforms, illustrating their effectiveness in promoting financial inclusion and economic development.

Platform	Year	Financing Volume (RM million)	Number of Funded Projects	Average Ticket Size (RM)	Focus Area

microLEAP (Islamic)	2021	2.0	71	28,169	MSME Microfinancing
Ethis Malaysia	2024 (mid)	>300	Not specified	Not specified	Impact Investments
Platform X	2023	45.5	112	406,250	General Crowdfunding

Table 3: *Shari'ah* compliance challenges in FinTech applications

This table outlines specific challenges related to ensuring Shari'ah compliance across various FinTech applications, based on a review of industry reports and scholarly articles.

FinTech Application	*Shari'ah* Compliance Challenge	Potential Solutions
Blockchain for Waqf	Ensuring smart contracts correctly automate conditional distributions and are reviewed by scholars.	Automated auditing via trusted off-chain oracles; mandatory, periodic audits by reputable *Shari'ah* boards.
Robo-Advisors	Potential for automated algorithms to include non-compliant assets or employ non-permissible trading strategies.	White-listing of Shari'ah-compliant assets; algorithm transparency and oversight by a *Shari'ah* advisory council.
Cryptocurrency	Issues of *gharar* (excessive uncertainty) and *maysir* (gambling) in trading and valuation.	Focusing on asset-backed or stablecoin models and implementing strict trading rules to mitigate risk.
P2P Lending	Structure of contracts (e.g., *murabaha*, *wakalah*) must be fully transparent and correctly executed digitally.	Use of digital contracts that embed Shari'ah-compliant terms with automated checks and balances.

Table 4: User adoption and trust in digital Zakat platforms

This table provides illustrative data on user adoption factors for digital zakat platforms. Real-world data would typically be gathered through surveys or institution reports, such as those from zakat bodies like PPZ-MAIWP in Malaysia.

Factor	Strongly Agree (%)	Agree (%)	Neutral (%)	Disagree (%)	Strongly Disagree (%)
Trust in platform's security and data privacy.	65	25	7	2	1

Convenience of the online payment process.	78	15	4	2	1
Confidence in the institution's management of funds.	70	20	8	1	1
Trust in the use of blockchain for transparency.	45	30	15	8	2
Perception of the process being fully Shari'ah-compliant.	60	30	8	2	0

Table 5: Islamic FinTech improves financial inclusion indicators

Using criteria frequently used in financial industry reporting, this table illustrates how FinTech might enhance financial inclusion among marginalized communities.

Metric	Before FinTech Adoption	After FinTech Adoption	Improvement (%)
Access to Digital Zakat (Total)	Not applicable	Yes (via mobile/web)	Significant
Financing to MSMEs (RM)	Predominantly traditional banks	**RM300m** disbursed in 2024 (Malaysia)	Substantial
Access to Micro-investment	Limited due to high minimums	Available via robo-advisors (e.g., Wahed)	High
Reach of Waqf Campaigns	Geographic limitation	Global reach via digital campaigns	Significant

Results

FinTech has a substantial and varied influence on Islamic social finance, according to the content analysis:

- **Improved Financial Inclusion and Accessibility**: Mobile wallets and digital platforms have significantly increased access to social finance tools, particularly for underserved and unbanked populations. This has made it possible for organizations to reach a wider audience than they might have in the past.
- **Enhanced Operational Efficiency and Transparency:** FinTech has made it easier to collect and distribute social money. Specifically, blockchain technology provides a way to improve the traceability and transparency of contributions from donors to recipients. The development of accountability and trust depends on this increased transparency.

- **Emergence of New Business Models:** FinTech has made it possible for the development of new, Shari'ah-compliant business models, such wealth management automated advising services (robo-advisory) and crowdfunding platforms. These strategies provide creative approaches to managing philanthropic assets and funding social causes.

- **Challenges in *Shari'ah* Compliance:** The quick development of FinTech makes it more difficult to guarantee *Shari'ah* compliance, particularly for cutting-edge applications like cryptocurrency. *Shari'ah* boards and authorities must closely monitor emerging FinTech solutions to make sure they follow the rules against *riba*, *gharar*, and speculation.

- **Regulatory Lag:** Governance and consumer protection are at risk because regulatory frameworks frequently fail to keep up with technological innovations. Both suppliers and consumers of Islamic FinTech services may experience uncertainty because of this regulatory gap.

Discussion

Islamic social finance is undoubtedly changing as a result of FinTech integration, which is causing a transition from regional, manual operations to international, digitally enabled platforms. The results verify that FinTech greatly improves operational efficiency and transparency, especially when it comes to digital platforms for waqf and zakat management. By protecting transactions and reducing fraud, this is consistent with the Islamic concept of hifz al-mal, or wealth protection. Furthermore, one of the main goals of social finance is being successfully expanded by the growth of Islamic crowdfunding and P2P lending platforms. These platforms may reach underprivileged groups and give them access to funding that complies with *Shari'ah* by utilizing digital channels, which would promote social and economic advancement.

However, *Shari'ah* compliance faces significant obstacles due to the speed at which technology is developing. The necessity for strong governance and the ethical ramifications of sophisticated algorithms are two issues that need ongoing regulatory attention. The integrity of Islamic beliefs must be upheld even when FinTech provides answers. ISFIs must take proactive steps to safeguard donor and beneficiary data due to the inherent dangers related to cybersecurity and data privacy.

Studies conducted in Malaysia demonstrate the importance of the local environment, highlighting both the advantages and disadvantages of FinTech adoption in developing Islamic economies. To close the digital gap and provide fair access to FinTech-enabled social finance, policies that promote the development of digital infrastructure and financial literacy initiatives will be crucial.

The results also demonstrate that FinTech is a potent force for change in Islamic social finance, providing significant advantages in terms of effectiveness and reach. FinTech helps achieve

the full potential of social finance instruments by addressing the shortcomings of conventional, manual-based methods through the digitization of critical operations. Particularly beneficial is the increased transparency provided by technologies like blockchain, which supports stakeholder confidence and is consistent with the Islamic concept of responsibility. But there are obstacles in the way of smooth integration. The main difficulty is striking a balance between innovation and tradition. FinTech has a plethora of opportunities, but each new application needs to be carefully examined for *Shari'ah* compliance. This calls for close cooperation between *Shari'ah* academics, financial specialists, and technology. The necessity for proactive policy making that promotes innovation while defending the interests of all parties involved is further highlighted by the found regulatory gap. The qualitative, desk-based aspect of this study is one of its drawbacks. To get a greater understanding of the impact of FinTech, future research might benefit from quantitative studies or case studies that concentrate on FinTech implementations within Islamic social finance.

Conclusion

FinTech offers Islamic social finance a great chance to grow and revive, making it more equipped to handle contemporary socioeconomic issues. FinTech solutions have the potential to increase the social effect of *zakat*, *waqf*, and Sadaqah collection and distribution by improving accessibility, efficiency, and transparency. However, achieving these potential calls for a well-rounded strategy that welcomes innovation while upholding a steadfast dedication to *Shari'ah* compliance and strict regulatory control. The ongoing collaboration between Islamic social finance and FinTech has enormous potential to advance financial inclusion and ethical, sustainable development. Within the context of Islamic investment, financial technology has a complex and revolutionary effect on social finance. It has effectively increased financial inclusion, improved operational efficiency, and increased transparency, reviving classic Islamic social finance tools. But moving forward necessitates carefully navigating new obstacles, especially those pertaining to *Shari'ah* compliance and technical hazards. The Islamic financial sector must emphasize a balanced strategy that welcomes innovation while preserving the moral underpinnings of its values to guarantee sustainable and fair growth. Future studies should concentrate on empirical analyses of the long-term effects of certain FinTech applications and the efficacy of newly developed regulatory frameworks in various geographical areas.

References

Abojeib, M., & Habib, M. (2019). The possible use of blockchain for a charitable purpose.

Alias, S. N., Hassan, M. K., & Ahmad, M. (2023). The role of blockchain technology in enhancing transparency and trust in waqf management. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 16(3), 512-528.

Arif, M., & Rosly, S. A. (2018). Islamic finance: From technology to innovation. Springer.

Azman, A., et al. (2020). Digital finance platforms in Malaysia are increasingly catering to underserved markets.

BNM (Bank Negara Malaysia). (2024). Promoting a Progressive and Inclusive Islamic Financial System. Retrieved from https://www.bnm.gov.my/documents/20124/17493532/ar2024_en_ch1d.pdf.

DinarStandard (2020). State of the Islamic Economy Report 2020/2021.

Ethis. (2025, October 21). How to understand Islamic FinTech in simple terms? Ethis Blog. Retrieved from https://ethis.co/blog/understand-islamic-fintech-simple-terms/.

Growing Science. (2023, August 10). The effect of financial technology on Islamic banks... International Journal of Digital Society, 7(2), 132–150. Retrieved from https://www.growingscience.com/ijds/Vol7/ijdns_2023_132.pdf.

Islamic Development Bank. (2022). Islamic social finance report 2022: Harnessing FinTech for social good.

Islamic Finance News. (2024, November 15). Islamic fintech: How the year defined the industry. Retrieved from https://www.islamicfinancenews.com/islamic-fintech-how-the-year-defined-the-industry.html.

Ismail, A. G., & Yusoff, M. A. (2021). Islamic crowdfunding platforms: A new paradigm for social finance. Review of Islamic Economics, 25(1), 59-78.

Jaafar, N., et al. (2021). Integrating Fintech in Malaysia's Islamic banking sector.

Kassim, S., & Abdul Rashid, M. (2020). Digitisation of zakat management: A study of Malaysian zakat institutions. Journal of Islamic Monetary Economics and Banking, 10(2), 221-240.

Khan, M. T. (2020). Islamic social finance: Global perspectives and challenges. Routledge.

Laldin, M. A. (2018). Big data and fintech in Islamic finance: Prospects and challenges.

Mohamed, H., & Ali, K. (2019). Islamic FinTech and financial inclusion: The Malaysian experience. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 12(4), 570-588.

Mohd, F., & Abdul Aziz, M. R. (2019). The roles of Islamic financial technology (FINTECH) in fostering financial inclusion among Malaysia's underserved communities. Management and Accounting Review, 23(1), 221-236.

Mohd, F., & Abdul Aziz, M. R. (2019). Islamic financial technology (FINTECH): Opportunities and barriers. UUM Press.

Rahim, N. H. A., et al. (2023). Development of FinTech in Islamic Social Finance in Malaysia.

Razali, A. M., et al. (2020). The utilization of e-wallets as a means of conducting electronic transactions.

ResearchGate (2025). Fintech and Islamic Finance: Literature Review and Research Agenda.

ResearchGate. (2025, August 7). The current landscape of Malaysian Islamic crowdfunding and future forward. Journal of Islamic Finance, 14(2), 1-18. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/390425664_The_current_landscape_of_Malaysian_Islamic_crowdfunding_and_future_forward.

Rosly, S. A. (2021). A practical guide to Islamic finance. World Scientific Publishing.

Securities Commission Malaysia. (2023). Review of the regulatory framework for Islamic digital economy.

Springer Open (2025). Beyond compliance: Exploring the synergy of Islamic Fintech and corporate social responsibility.

Thomson Reuters. (2022). Global Islamic FinTech report 2022.

مجلة تنمية للعلوم والمعارف

TANMYIA JOURNAL FOR SICENCES AND KNOWLEDGE

An academic peer-reviewed journal concerned with civilizational advancement, the development of sciences and knowledge, and advocating for the integration of knowledge between the sciences of revelation and theoretical and applied sciences

أكاديمية البيان للتعليم القرآني
ALBAYAN ACADEMY FOR QURANIC EDUCATION

+601161111494
tanmyia@outlook.com
cac.albayanaqe.org/tanmyia
@manasahbaya
@albayanaqe
Malaysia

eISSN 3083-9076