

BIDAYAH

Studi Ilmu-Ilmu Keislaman

Pasal 2

- (1) Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang hak cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pasal 72

- (1) Barangsiapa yang sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal (9) ayat 9 dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan / atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00,- (satu juta rupiah), atau pidana penjara 7 (tujuh) tahun dan / denda paling banyak Rp. 5.000.000,00,- (lima juta rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait dan sebagainya dimaksud dengan pasal (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan / atau dengan paling banyak Rp. 500.000.000,00,- (lima ratus juta rupiah).

BIDAYAH

Studi Ilmu-Ilmu Keislaman

Volume II, No. 3 September 2011

Diterbitkan oleh :
STAI Teungku Dirundeng Meulaboh
Bekerjasama dengan
LKAS Banda Aceh

SUSUNAN PENGURUS JURNAL BIDAYAH

PENANGGUNG JAWAB

Syamsuar

REDAKTUR

Suharman

PENYUNTING

Syaibatul Hamdi

Ustazi

REDAKTUR PELAKSANA

Amrizal Hamsa

PENYUNTING AHLI

Muslim Ibrahim

Ahyar Zain

Basri Ibrahim

Fauzi Saleh

R. Asep Hamdan Munawar

DESAIN GRAFIS

Ismail Arafah

SEKRETARIAT

Aan Muhammady

ALAMAT REDAKSI

Jalan Sisingamangaraja, No. 99, Gampong Gampa, Meulaboh-Aceh Barat

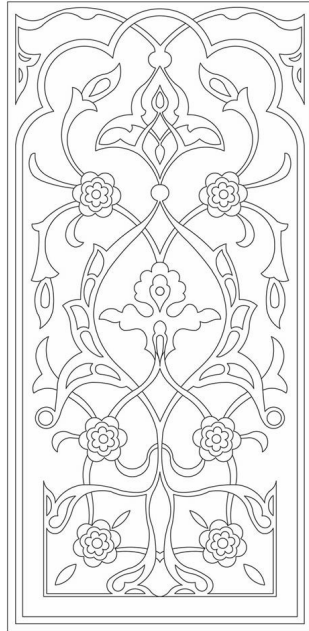
Telp. 0655-7551591; Fax: 0655-7551591

Email: meulabohaceh@ymail.com

Website: www.staidirundeng.ac.id

DAFTAR ISI

منهج المالكية في الاستدلال بالأدلة النقلية فخر الرازي محمد يونس	263
(تفسير الأزهر) للشيخ الدكتور عبد الملك عبد الكريم أمر الله الملقب بـ (حامكا) أوفى سفريجال بوترا	279
أصول التفسير عند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في تفسير القرآن أندري نيروانا	307
أزمة الإبداع في الفكر الإسلامي المعاصر راشدين محمد	339
PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN TENTANG SUMBER HUKUM ISLAM Kusnadi	363
KEDUDUKAN MAHKAMAH SYAR'YAH DALAM SISTEM PERADILAN DI INDONESIA DALAM RANGKA PEMBERIAN OTONOMI KHUSUS BAGI PROVINSI NANGGROE ACEH DARUSSALAM Yusrizal	373
PERTANGGUNGJAWABAN PIDANA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM Usammah	389



منهج المالكية في الاستدلال بالأدلة النقلية

فخر الرازي محمد يونس

Abstract

Sources in the legal arguments of Usul Fiqh discussion divides into two, namely the proposition Naqli (sourced from history) which is a source of primary law and arguments' aqli (ijtihad human mind) as a source of secondary law. Ushul fiqh experts disagree on the types of grouping these laws. For example Ulama disagreements about qiyas (analogy), in which scholarly arguments of Naqli enter it in the group, while the Ulema Maliki breaks it into parts aqli proposition. In fact, the difference is not limited to the grouping of their arguments, however, extends to the manhaj (methodology) law making process (istidlal) of the arguments. Where Ulema Maliki returned proposition divide the Quran and Sunnah each To: Nash, Al `General, understand Al Mukhalafah, Al understand Al Aula And Al Tanbih` Ala Al `Illah. Making Maliki as schools that have a legal basis of the most widely-mazahab compared to other schools.

Keywords: Decision-law (الإستدلال), Proposition Naqli (الأدلة النقلية), Maliki (المالكية)

الاستدلال في اللغة استفعال من الدلالة وهو عبارة عن طلب دلالة الدليل، فهو كاستغفار الذي هو طلب الغفران والاستنصار الذي هو طالب النصرة.¹

أما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فقد أطلقوا على معنيين، أحدهما خاص والآخر عام، لكل منهما مجال يخص بالاستعمال والتعبير عنه وإن جمعوا بينهما في أحيان كثيرة.

أما معناه الخاص فقد أطلق الفقهاء والأصوليون على نوع خاص من أنواع الأدلة²، وهو عبارة عن مجموعة من الأدلة التي لا تستند على نص ولا إجماع ولا قياس منها المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب، وليس هو المطلوب في هذه المقالة.

وأما الاستدلال بمعناه العام فقد عرفه الفقهاء بعدة التعاريف منها: ما عرفه الجرجاني حيث قال: والاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل الاستدلال هو تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو العكس أو من أحد الأثرين إلى الآخر.³

وعرفه أبو الحسين البصري أن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه⁴

ويرى ابن الحاجب أن الاستدلال بمعناه العام يطلق على ذكر الدليل، وأوضح هذا المفهوم بقوله: يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيره⁵، وهذا هو المطلوب بيانه في هذا البحث.

لا خلاف بين المسلمين أن كتاب الله هو أصل الأصول، فالحكم لله عز وجل وأمر في كتابه بطاعة أمره واتباع ما جاء به رسوله الأمين، ودليل القرآن عند أهل علم الكلام وغيرهم إعجازه. وهذا الإعجاز مازال مستمرا في أحكام شريعته وبلاغته الأصلية وإخباره بالمغيبات ومسايرة معانيه لكل ما استجد من العلوم الإنسانية.

ومن الطبيعي أن يولي الإمام مالك والمالكيون من بعده عنايتهم الأولى لجميع الأحكام المنصوصة في القرآن الكريم، فلقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي بالكتاب وبما أوحى الله إليه به من حكمة واتباع أصحابه سنته، وسلك الأئمة بعدهم نفس السبيل ويقال إنه لا أحد أنزع إلى كتاب الله من الإمام مالك رحمه الله وأتباعه من بعده⁶.

نص الكتاب

أما نص الكتاب الذي هو الدليل الأول من أدلة الكتاب مركب إضافي يحتاج إلى بيان كل واحد من جزئيه، فالنص عند الأصوليين هو: لفظ مفيد لمعنى لا يحتمل ذلك اللفظ غيره، وذلك كزيد في قولك جاء زيد، فانه مفيد الذات المشخصة من غير احتمال. ويقابله الظاهر وهو ما احتمل معنى غير المعنى المراد منه، احتمالا مرجوحا كالأسد حين نقول: رأيت اليوم أسدا.

ومثال النص في الكتاب العزيز قوله تعالى في صيام المتمتع الذي لم يجد هديا: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتك تلك عشرة كاملة﴾⁷. فقوله تعالى: ﴿تلك عشرة كاملة﴾ نص في أن المتمتع الذي

لم يجد هدياً أن يصوم ثلاثة أيام في الحج وسبعة أيام بعد الرجوع، فتلك عشرة كاملة⁸.

وأما الكتاب: فالمراد به القرآن العظيم. وهو في اللغة: يطلق على كل كتابة ومكتوب، والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه، وأما في الاصطلاح فهو الكلام المنزل على الرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً، فخرج بقوله "المنزل" الأحاديث القدسية والأحاديث النبوية وغيرها، خروجها من الحد أن ألفاظها لم تنزل، وإنما نزلت معانيها، والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم عبر عنها بلفظه، وخرج بقيد "على الرسول المكتوب في المصاحف" التوراة والإنجيل وسائر الكتب، وخرج بقوله "المنقول إلينا نقلاً متواتراً" القراءة الشاذة⁹.

العموم

والعموم يقع تارة في كلام العرب بمعنى التناول، وإفادة اللفظ للشيء، وهذا وسيلته الوضع، فالذي يوصف به على الحقيقة هو اللفظ، وتارة يقع بمعنى الكلية وهي: كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه، والموصوف بهذا هو المعنى، وتارة يقع بمعنى الشمول الذي يتصل به اللفظ والمعنى جميعاً، والمراد بالعموم هنا الأول. وإلا لخرج اسم الجمع، لأن آحاده أجزاء لعدم صدقه على كل واحد، كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما أفادته النكرة المنفية، إذ معناها واحد لا بعينه. ولما كان البحث هاهنا عن العام الذي هو من الألفاظ وجب أن يكون العموم معناه: التناول أفاده العلامة الشريفي

على محلي جمع الجوامع، إذا تقرر هذا فالعام هو: لفظ يستغرق جميع المعاني الصالحة له دفعة من غير حصر.

ثم إن العام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العام الباقي على عمومته، قال القاضي جلال الدين البلقيني: ومثاله عزيز، إذ ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص فقوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا النَّاسِ اتَّقُوا رَبَّكُمْ¹⁰﴾ قد يخص منه غير المكلف ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ¹¹﴾ خص منه حالة الاضطرار، ومنه السمك والجراد، وحرم الربا وخص منه العرايا.

الثاني: العام المراد به الخصوص وهو اللفظ

المستعمل في بعض أفراد، فليس عمومته مراداً لا تناولاً، ولا حكماً، بل هو كلي من حيث أن له أفراداً بحسب الأصل لكن استعمل في بعض من تلك الأفراد، ومن أمثلته قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ¹²﴾ والقاتل واحد، وهو نعيم بن مسعود الأسجعي، وقد أسلم رضي الله تعالى عنه، أو أعرابي من خزاعة، قيل ذلك لقيامه مقام كثير في تشييطه المؤمنين عن ملاقات أبي سفيان رضي الله تعالى عنه، وهو المراد بـ"الناس" الثاني، ومنها قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ¹³﴾ أي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما في الناس من الخصال الحميدة.

والثالث: العام المخصوص وهو: اللفظ

المستعمل في كل الأفراد، لكن عمومته مراد تناولاً لا حكماً، لأن بعض الأفراد لا يشملها الحكم نظراً للمخصص، ومن أمثلته قوله تعالى فاقتلوا المشركين خص منه أهل الذمة، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقات¹⁴﴾ يتربصن بأنفسهن ثلاث قروء فالمطلقات عام في الحوامل وغيرهن، خص منه الحوامل بقوله تعالى:

﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾¹⁵،

وبهذا تبين الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص وهو للمتأخرين كتاج الدين السبكي ووالده، وفرقوا أيضا بينهما: بأن العام المراد به المخصوص مجاز قطعاً لاستعماله في غير ما وضع له¹⁶. وأما العام المخصوص فاختلفوا فيه: ف قيل: إنه حقيقة، وعزه تاج الدين السبكي للفقهاء واختاره كوالده كما في جمع الجوامع، لأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص، وذلك التناول حقيقي اتفاقاً، فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً، وقيل: إنه مجاز وهو مذهب الأكثر¹⁷.

ويجوز التمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص، منها ما رواه الشيخان والترمذي عن ابن مسعود أنه لما نزل ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾¹⁸ شق ذلك على الصحابة، فقالوا: أينما لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال صلى الله عليه وسلم: إنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾¹⁹ فإن الصحابة أدخلوا أنفسهم في عموم "الذين آمنوا" وأدخلوا كل ظلم في العام المستفاد من التعبير بالنكرة في سياق النفي وهو قوله "بظلم" قبل بحثهم عن المخصص. ثم بين لهم أنه من العام الذي أريد به الخاص وهو الشرك الذي كان أعلى أنواع الظلم. هذه من أمثلة العمل بالعام قبل البحث عن المخصص في حياته، أما بعد وفاته فله أمثلة أيضاً منها: ما رواه مسلم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اقتلوا الحيات، وذات الطفتين، والأبتر فإنهما يسقطان الحبل ويلتمسان البصر"، قال وكان ابن عمر يقتل كل حية وجدها،

فأبصره أبو لبابة وزيد بن الخطاب وهو يطارد حية فقال إنه نهي عن ذوات البيوت .

وأنه قد وقع في صحة الاحتجاج بالعام بعد التخصيص خلاف، فذكر القراني في التنقيح وشرحه أنه حجة عند أكثر العلماء، وأنه هو الصحيح²⁰.

مفهوم المخالفة

ويسميه الأصوليون بتنبية الخطاب ودليل الخطاب ولحن الخطاب، أي معناه أن المفهوم من حيث هو المعنى الذي دل عليه اللفظ في غير محل النطق عكس المنطوق، إذ هما متقابلان وينقسم المفهوم إلى قسمين:

الأول: مفهوم الموافقة، ويسمى تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب وهو: إعطاء ما ثبت للفظ من الحكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى، كان الحكم المنطوق به منفيًا²¹ أو موجبا كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾²² فالنهي عن التأنيف منطوق به، وعن الضرب مفهوم موافق للتأنيف من باب أولى بجامع الإذابة في كل، إذ هي أشد في الضرب، وكقوله تعالى ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾²³. فإنه يقتضي ثبوت الأمانة في الدرهم من باب أولى.

القسم الثاني: مفهوم المخالفة وهو: إثبات نقيض الحكم المنطوق به للمسكوت عنه.

ولمفهوم المخالفة أنواع منها: الظرف زمانا كان، أو مكانا: كقوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾²⁴ مفهومه أن الإحرام في غير تلك الأشهر غير مشروع، ومنها العدد كقوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾²⁵. فمفهومه أنه لا يجوز ضربهم أكثر من ذلك ولا أقل. ومنها الشرط: كقوله تعالى: ﴿وإن كن

أولات حمل فانفقوا عليهن²⁶، فمفهومه هو انتفاء المشروط الذي هو الإنفاق عند انتفاء الشرط الذي هو الحمل، أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن. ومنها الغاية، كقوله تعالى: ﴿فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوج غيره²⁷﴾ أي فإذا نكحته حلت للأول بشرط المعروف في الفروع. ومنها الحصر، كقوله تعالى: ﴿أما إلهكم إله واحد²⁸﴾ فغيره ليس بإله، كقوله تعالى: ﴿إياك نعبد²⁹﴾ أي لا نعبد إلا إياك. ومنها الصفة، قال العلامة المحلي نقلا عن السبكي في منع الموانع، وليس المراد بها النعت المصطلح عليه عند النحويين، بل المراد بها ما يعم ذلك نحو ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾³⁰، فمفهومه أن غير الفاسق لا يجب التبين في خبره، فيجب قبول خبر الواحد العدل³¹.

المفهوم الأولي

وهو قسم من مفهوم الموافقة ومندرج فيه، فالمفهوم إما مساو لحكم المنطوق أو أولي منه، وليس لهم مفهوم أدون لما ذكره العلامة الشرييني نقلا عما ذكره في التوضيح من أن الدلالة على المفهوم هي: الدلالة على الحكم في شيء لمعنى فيه يفهم كل ما يعرف اللغة، أي وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجله، فالثابت بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق في كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة، فهو فوق الثابت بالقياس، لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد، وفي المفهوم باللغة الموضوعية لإفادة المعاني. قال الشرييني ويفهم منه أنه لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى في المنطوق قطعيا وفي المفهوم ظنيا، حتى يكون أدون³². واختلف الأصوليون

في دلالة مفهوم الموافقة هل هي قياسية أم لفظية؟ مجازية أو حقيقة عرفية؟ على ثلاثة أقوال ذكرها السبكي في جمع جوامعه فقال: قال الشافعي وإمام الحرمين والرازي دلالتهم قياسية أي بطريق القياس الجلي، وهو ما قطع فيه بنفي الفارق ولو كان نفيه مطنونا، وقيل: دلالتهم لفظية أي مستندة للفظ، ولا مدخل للقياس فيها لفهمه أي مفهوم الموافقة من غير اعتبار، قال الأسفراييني وهو الصحيح من المذهب. ثم اختلف القائلون بأنها لفظية، فقال الغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن، أي لا من مجرد اللفظ، فلولا دلالتهم في آية الوالدين على أن المطلوب تعظيمهما ما فهم من الآية منع الضرب من منع التأفيف؛ إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه، والدلالة عليه حينئذ مجازية، والعلاقة إطلاق الأخص الذي هو منع التأفيف، والأكل في آيتي الوالدين واليتيم على الأعم، وهو المنع من الإيذاء والمنع من الإيتلاف. وقيل: اللفظ لها أي للدلالة على المعنى الأعم عرفا عوضا عن الدلالة على الأخص لغة، فتحريم ضرب الوالدين، وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين، وإن كانا بقريئة على الأول منهما³³. واختلفوا أيضا على دلالة تحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ قطعية أو ظنية؟ واحتج من قال بأنها ظنية بصورة في الخارج وهي: أن الملك مثلا قد يأمر المعلم بضرب ولده للتعليم، وينهاه عن قوله له "أف"، ويأمره بقتل ملك، وينهاه عن ضربه، أما مفهوم الموافقة يحتج به اتفاقا.

التنبية على العلة

ويعرف أيضا بدلالة الإيماء وهو: أن يقرن الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم عابه الفطن بمقاصد الكلام؛ لأنه لا يليق بالفصاحة، وذلك كقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر³⁴﴾ فقد اقترن الوصف، وهو أمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر بالحكم وهو الخيرية، فالوصف هنا إن لم يكن علة للحكم عليهم بالخيرية عابه الفطن بمقاصد الكلام. وأنها تتنوع إلى خمسة أنواع:

النوع الأول: ترتيب الحكم على الوصف، وذلك بأن يذكر حكم و وصف وتدخل الفاء على الثاني منهما، مثال ما إذا دخلت الفاء على الوصف قوله صلى الله عليه وسلم في الحرم الذي وقصته ناقته "لا تقربوه" وفي رواية "لا تمسوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملييا"، ومثال ما إذا دخلت على الحكم ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما³⁵﴾.

النوع الثاني: أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الأعرابي: "واقعت أهلي في نهار رمضان يا رسول الله" فقال له عليه الصلاة والسلام "اعتق رقبة"، فإنه يدل على أن الجماع علة في الاعتاق، وإلا كان اقترانه به مخلا بالفصاحة لخلو السؤال عن الجواب وذلك بعيد، فيقدر السؤال في الجواب: فكأنه قال صلى الله تعالى عليه وسلم واقعت فاعتق، فالعلة مقدرة، والحكم ملفوظ به.

النوع الثالث: أن يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا، سواء كان ذكره دافعا لسؤال، أو رده من توهم

الاشتراك بين صورتين، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له إنك دخلت على قوم عندهم هرة، فقال عليه الصلاة والسلام "إنها ليست نجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات" فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا، أو لم يكن ذكره دافعا لسؤال، أو رده من توهم الاشتراك، كما إذا ذكر الشارع وصفا في محل الحكم فلو لم يكن ذلك الوصف علة لم يحتج إلى ذكره.

النوع الرابع: أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما، فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة، سواء كان ذلك الآخر الذي هو قسيم الموصوف مذكورا معه، أو لا.

النوع الخامس: النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله، وذروا البيع³⁶﴾ فإنه تعالى لما أوجب علينا السعي، ونهانا عن البيع، علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب. هذا ما ذكره العلامة الأسنوي³⁷ في شرح المنهاج مع زيادة وتصرف.

استدلال المالكية بالسنة

نص السنة

وقد تقدم معنى النص في المبحث السابق من أدلة الكتاب فلا فائدة في إعادته تفاديا من التكرار إلا بذكر مباحث لم تذكر زيادة في الفائدة، والسنة لغة: الطريقة محمودة كانت أم لا، من ثمة قال صلى الله تعالى عليه وسلم: "من سن في الإسلام سنة حسنة له أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص

من أجورهم شيء، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء" رواه مسلم. وفي اصطلاح الأصوليين: هي ما يضاف إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من صفة ككونه ليس بالطويل ولا بالقصير. ومن قول وفعل، والمراد بالقول كما ذكره اللؤلؤ المنظوم نقلا عن المحلي في شرح الورقات: لفظ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي قاله بقصد إفادة غيره، بخلاف ما ليس كذلك كعقد النكاح والبيع والشراء، والذكر فإنها من قبيل الأفعال. ومن الفعل الإشارة كإشارته صلى الله تعالى عليه وسلم لكعب بن مالك أن يضع الشطر من دين له على ابن أبي حدر، ومنه أيضا لهم إذ هو فعل نفس، كالكف عن الإنكار، فإذا هم بفعل وعاقه عنه عائق كان مطلوباً شرعاً؛ لأنه لا يهمل إلا بحق. ومثل البناني اللهم "بهمه صلى الله تعالى عليه وسلم يجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء، فثقل عليه فتركه، كما رواه أبو داود، وقد استدل به أصحاب الشافعي على استحباب ذلك" ³⁸ وتقريره صلى الله تعالى عليه وسلم داخل في الأفعال؛ لأن التقرير كف عن الترك وهو فعل على الصحيح. ومعنى التقرير أن يعلم أن أحداً فعل شيئاً ولم ينكره عليه، أو فعل بحضرته كأكل سيدنا خالد بن الوليد الضب بحضرته صلى الله تعالى عليه وسلم. ثم إن الحد المذكور للسنة هو حد للخبر فهما مترادفان كالحديث.

العموم

ذهب المحققون أن للعام صيغاً تخصه في لسان العرب وهي نحو العشرين، منها: كل، وجميع، والذي، والتي، ومتى، وأين، وحيثما، وأي، وما، والمعرف بـ "ال"، أو بالإضافة، والنكرة في سياق النفي،

والنكرة الملازمة للنفي، والفعل الواقع في سياق النفي. أما "كل" فهي أقوى صيغ العموم، ولا بد من إضافتها للفظ حتى يحصل العموم فيه. وذكر ابن هاشم في المغني أن "كل" إذا وقعت في حيز النفي كان النفي موجهاً إلى الشمول خاصة، وأفاد بمفهومه ثبوت الفعل لبعض الأفراد، كقول فلان: لم أجد كل الدراهم. وإن كان النفي في حيزها اقتضت السلب عن كل فرد، نحو قوله صلى الله عليه وسلم "كل ذلك لم يكن" جواباً لذي الدين، لما قال له أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ ³⁹. وهذا معنى قول القرافي سلب الحكم عن العموم لا يقتضي العموم، نحو ليس كل بيع حلالاً ⁴⁰. وأما "الذي" فلعموم العالم، وكذلك تشنيته، وجمعه. وأما "التي" فلعموم المؤنث، وكذلك تشنيته وجمعها لقوله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَأَذِوهَا﴾ ⁴¹، ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحَسَنِ أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ ⁴²، ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ ⁴³، ﴿وَاللَّائِي يَئْسَنُ مِنَ الْخَيْضِ﴾ ⁴⁴، وأما "متى" فهي للعموم في الزمان المبهم، شرطية كانت أو استفهامية، فلا يصح أن نقول: متى زالت الشمس فآتني. قال الأسنوي في شرح المنهاج: وهذا القيد أعني الزمان المبهم لابن الحاجب ⁴⁵، ولم أر هذا في الكتب المعتمدة، وأما "أين" و"حيثما" فهما للمكان شرطيتين، وتزيد "أين" بالاستفهام. وأما مكانية حيثما تستقيم يقدر لك الله نجاحاً في غابر الأزمان، وفي نشر البنود: أنها اعتبارية بأن الأحوال قد تعد أمكنة ⁴⁶.

وأما "من" فإنها تعم الذكور، والإناث، والأحرار، والعبيد، وهي مختصة غالباً بمن يعلم، عكس "ما" سواء كانت "من" شرطية، أو استفهامية، أو

موصولة، إلا أنها إن كانت موصولة فعمومها ليس بالوضع، بل بالوصف المعنوي الذي هو مضمون الصلة، لأن الموصول مع الصلة في حكم اسم موصوف، وأما "أي" فهي عامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمنة والأمكنة، وينبغي أن تقيد بما سوى الصفة نحو مررت برجل، أي رجل، وكذا الحال نحو مررت بزيد أي رجل فلا عموم فيهما.

وأما "المعرف بـ"ال"، أو بالإضافة" فيفيد العموم سواء كان مفرداً، أو تثنية أو جمعا، ما لم يتحقق عهد. فإن تحقق صرف إليه اتفاقاً؛ لانتفاء صيغة العموم حينئذ، قال حلولو في الضياء اللامع: "وقد احتج مالك رحمه الله تعالى على من قال إن الاعتكاف لا يكون إلا في مسجد بُني بقوله تعالى 47: ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ 48. ومن أمثلة المعرف بـ"أل" قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "العجماء جرحها جبار" وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ 49، ومن أمثلة المعرف بالإضافة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في قول المصلي: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" فإنه إذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح في السماوات والأرض، أو كما قال. وأما النكرة في سياق النفي فتعم بشرط أن تكون النكرة مبنية مع "لا" التي لنفي الجنس، أو زيدت من قبل الاسم المنكر، أو كانت النكرة ملازمة للنفي. هذا مذهب القرافي.

وإن دلالة النكرة في سياق النفي على العموم قسمان كما في الترياق النافع نص وظاهر، فالنص فيما إذا وقعت بعد "لا" العاملة عمل إن، أو جرت بـ"من" الزائدة كما تقدم. والظاهر هو ماعدا ذلك، نحو ما في الدار رجل فيحتمل نفي الواحد احتمال

مرجوحاً لصحة أن يقال: ما في الدار رجل بل رجالان، أو بل رجال. 50 ويلحق بالنكرة المذكورة في دلالتها على العموم النكرة في سياق الشرط، فإنها تعم إذا كان الشرط عاماً نحو: من يأتي بمال أكرمه، فلا يختص بمال دون مال، و إلا فلا عموم لها على الأصح. وكذلك النكرة المثبتة في سياق الامتنان تعم، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ 51.

وأما الفعل المتعدي الواقع في سياق النفي إذا كان غير مقيد بشيء فذكر في الضياء اللامع أن فيه مذهبين: أحدهما أنه يعم. والثاني: أنه لا عموم له فعلى الأول لو قال في: والله لا أكلت، أردت مأكولاً خاصاً قبل منه، وبه قال الإمام الشافعي رحمه الله. قال القرافي وهو ظاهر مذهبا، واختاره ابن الحاجب. وعلى الثاني: لم يقبل منه، وبه قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى ورجحه 52.

واتفقوا على العموم وقبول التخصيص بالنية إذا ذكر المصدر نحو: والله لا أكلت أكلاً، ونوى به شيئاً معنياً، فلا خلاف بين الحنفية وغيرهم أنه لا يحنث بغيره، و في شرح التنقيح: "وأما الاستدلال أصحابنا المالكية عليهم بالمصدر إذا نطق به نحو: لا أكلت أكلاً فالزام ظاهر؛ لأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنما هو تأكيد للفعل، والتأكيد للفعل لا ينشئ حكماً، بل ما هو ثابت معه ثابت قبله، فإذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله...، فهذا كلام حق" 53.

مفهوم المخالفة

والمقرر عبد المالكية أنه حجة عند مالك رحمه الله تعالى وأصحابه، وخالف بعض المالكية في مفهوم الشرط منه القاضي أبو بكر الباقلاني، وقد تقدمت أمثله في ضمن مبحث أنواع الكتاب، وأما من السنة فمثال الظرف قوله صلى الله تعالى عليه وسلم "إذا دخل رمضان فتحت أبواب السماء، وأغلقت فيه أبواب جهنم"، ومثال العدد قوله صلى الله تعالى عليه وسلم "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات"، فمفهوم العدد أنه لا يجوز الاقتصار على أقل منها، وعند المالكية أن الغسل سبع مرات محمول على الاستحباب، ولا يتعدد بولوغ كلب أو كلاب، ومثال الشرط قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه"، فمفهومه أن من وهب له طعام يجوز له بيعه قبل استيفائه كما هو عبد المالكية، ومثال الغاية قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ" فمفهوم الغاية أن الصبي إذا بلغ، والمجنون إذا أفاق، والنائم إذا استيقظ لا يرفع عنهم القلم الذي هو عبارة عن الخطاب التكليفي، بل يتعلق بهم، ومثال الحصر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "إن الله لا يقبل صلاة بغير طهور" أي وضوء أو غسل، أو بدلها للعاجز عنهما، فمفهوم الحصر أن الصلاة الواقعة بطهور مقبولة، ومثال الصفة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "في الغنم السائمة الزكاة"، فمفهوم الصفة أن المعلوفة لا تجب فيها، أما عند المالكية وجوب الزكاة، وذكر السائمة في الحديث نظرا للغالب. هذا والقائل بمفهوم المخالفة احتج بحجج عقلية وعقلية أوردها الآمدي في الأحكام، فمن النقلية

أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم اتفقوا على أن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل" ناسخ لمفهوم قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "الماء من الماء"، ولولا أن قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير إنزال، لما كان نسخا له، ومن العقلية أنه لو كان حكم السائمة والمعلوفة سواء في وجوب الزكاة لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة، بل كان ملغيا بذكر ما يوهم نفي الزكاة في المعلوفة، ومقصرا في البيان مع دعوى الحاجة إليه، وذلك على خلاف الأصل؛ وحيث امتنع ذلك دل على أن فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة،⁵⁴ وحكى حلولو في شرح التنقيح: أن القائلين بحجية المفهوم اختلفوا في مأخذهم على أقوال: أحدها: اللغة، قال القراني وهو المشهور، والنقل بذلك ثابت عند بعض أئمة اللغة، وادعى ابن الحاجب القطع بصحة قبول الآحاد في ذلك، ونحوه للأبياري. الثاني: الشرع والقائلون بذلك تمسكوا بظواهر وأخبار واردة عن الصحابة في فهم أي، وأخبار تقتضي إعمال المفهوم، كما فهم بعضهم ذلك من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "إنما الماء من الماء" و "إنما الربا في النسيئة" الثالث: المعنى وهو النظر إلى فوائد التخصيص، وأنه لا فائدة إلا مخالفة المسكوت عنه للمنطوق به وهو مأخذ الشافعي.⁵⁵

المفهوم الأولي

حكى الآمدي في الأحكام: اتفاق أهل العلم على صحة الاحتجاج به، إلا ما نقل عن داود الظاهري أنه قال: إنه ليس بحجة، ودليل كونه حجة، أن السيد إذا قال لعبده لا تعطي زيدا حبة، ولا تقل له "أف"، ولا تظلمه بذرة ولا تعبس في وجهه فإنه

يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم، والضرب، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيته بما فوق تعبيس من هجر الكلام وغيره،⁵⁶ ومن أمثلته من السنة ما ثبت في صحيح مسلم أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك". قال الآبي: فالحديث ليس من دليل الخطاب بل من التنبيه بالأدنى على الأعلى، لأنه إذا قضى الناسي مع عدم الإثم فأحرى المتعمد⁵⁷.

التنبيه على العلة

فالحاصل عند الأصوليين أنه قد وقع خلاف في مناسبة الوصف المومئ إليه في كون علل الإيماء صحيحة فالمختار عند ابن الحاجب كما في مختصره الأصولي أنه يشترط ذلك إن كان التعليل فهم من المناسبة، ومن أمثلته من السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب يدل على أنه علة له، وإلا خلا ذكره عن الفائدة. وإن لم يفهم التعليل من المناسبة فلا يشترط ذلك؛ لأن التعليل يفهم من غيرها، وقد وجد فلا حاجة إليها، وذكر في جمع الجوامع: أن مذهب الأكثر عدم الاشتراط، وهو مبني كما في المحلى على أن العلة بمعنى المعرف، لا بمعنى الباعث⁵⁸.

استدلال المالكية بالإجماع

الإجماع هو: اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، في عصر من الأعصار على أي أمر كان. وهو قريب من تعريف القراقي: بأنه اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في

أي أمر من الأمور⁵⁹، مراده بـ "أهل الحل والعقد" المجتهدون. والتعريف الأول أخص في العبارة، وأفيد للمعنى المقصود، فإن "أهل الحل والعقد" قد لا يكونوا مجتهدين، فـ "الاتفاق" جنس، والمراد به الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو السكوت عند من رأى أنه إجماع، واحتتز بـ "مجتهدى الأمة" اتفاق العوام؛ فإنه لا عبر باتفاقهم؛ واتفاق بعض المجتهدين وبإضافة "مجتهدى" إلى "الأمة" يحتز عن الاتفاق من المجتهدين من الأمم السالفة، فإنه وإن قيل أن إجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للأصوليين، فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو حجة شرعية يجب العمل بها الآن، وذلك وإن وجب العمل به فيما مضى على من مضى فقد انتسخ حكمه منذ بعث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وهذا بناء على أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا، واحتتز بالاتفاق بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الاتفاق الذي في حياته، فإنه غير منعقد، لأنه إن كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم معهم فالعبرة بقوله، ويجب عليهم إتباعه، وإن لم يكن معهم فلا عبرة بقولهم مع مخالفتهم لهم، فلا يقع الاحتجاج في زمانه إلا بأقواله وأفعاله. والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد في العصر الذي حدثت فيه المسألة، ثم يصير ذلك حجة عليهم وعلى من بعدهم، لا ما توهمه بعضهم من أن المراد جميع الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة؛ فإن هذا توهم باطل، فظهر بهذا فائدة زيادة هذا القيد يعني في عصر من الأعصار لأنه دفع ذلك التوهم، وممن زاده السبكي في جمع الجوامع،⁶⁰ وأفاد أيضا أنه لا يختص بعصر الصحابة، ومن لم يذكر هذه الزيادة كالعلامة القراقي في حده السابق أجاب بأن المقصود من

الإجماع العمل، وإنما يكون إذا كان في عصر، والمراد بالاجتهاد المعبر في الإجماع ليس خصوص الاجتهاد الفقهي، بل في كل شيء ما يناسبه،⁶¹ نبه عليه الشريبي في حواشيه، فالعبرة في مسائل الكلام مثلاً بالمتكلمين وإن لم يكونوا مجتهدين في غير الكلام والمراد بالاتفاق على أي أمر كان ما يتناول في الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات فهو حجة فيها.

والملاحظ أن الرأي المالكية في الإجماع بعد عهد الإمام مالك قريب من السنة التي قال ابن رشد أنه لا يردّها إلا كافر، كما أنهم قالوا إن الإجماع لا بد له من مستند⁶².

استدلال المالكية بعمل أهل المدينة

والمراد بأهل المدينة الصحابة والتابعون فقط، كما نبه عليه في نيل السؤل،⁶³ لكن ذكر صاحب نشر البنود أخذاً من استدلال ابن الحاجب للقول "بأن إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين، حجة عند مالك بأنهم أعرف بالوحي، وبالمراد منه لمسكنهم محل الوحي. أن المراد بأهل المدينة الصحابة الذين استوطنوا المدينة حياته صلى الله تعالى عليه وسلم، وإن استوطنوا غيرها بعده، والتابعون الذين استوطنوها مدة يطلعون فيها على الوحي، والمراد منه بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك، وهذا يقتضي أن تابع التابعين الذين سكنوا المدينة زمن التابعين الموصوفين بما ذكر مدة يطلعون فيه منهم على ما ذكر كذلك، لكنه خلاف تقييده بالصحابة والتابعين، قال في الآيات البينات، اللهم إلا أن يكون للغالب ولا يتقيد الحكم بالسكانين بخصوص بيوت المدينة، بل يشمل النازلين بالعوالي إذا كانوا يطلعون على ما ذكر، ولهذا كان

العلماء مطلقاً، وخصوصاً أهل الحديث يرجحون الأحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض أهل الحديث: إذا جاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه، لأن في المدينة المنورة مهبط الوحي فيكون الضبط فيه أيسر وأكثر، وإذا بعدت المشقة كثر الغلط والتخليط.⁶⁴

ومن المعلوم أن هذا الدليل من أمهات مسائل مذهب مالك رحمه الله تعالى، وقد اشتهر أن عمل المدينة حجة عند مالك، فمنهم من يطلق هذا العبارة، ومنهم من يقيدها، ومنهم من يشنع على المالكية هذا الدليل، وهم إذا تكلموا فإنما يتكلمون في غير موضع الخلاف، ولا تحرير للمسألة، ومنهم من لم يتصور المسألة ولا تحققها، فإذا أردنا تحقيق القول في الدليل فهو ما ذكره أبو العباس الشهير بحلوله في شرح التنقيح وغيره: أن ما ينقل عن أهل المدينة إما نقل شرع من جهة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قول أو فعل كالصاع، والمد، وأنه عليه الصلاة والسلام كان يأخذ به منهم الصدقة وزكاة الفطر، وكالأذان والإقامة، وترك الجهر بـ"بسم الله الرحمن الرحيم" في الصلاة، وكالأحباس، فنقلهم لهذه الأمور من قوله أو فعله كنقلهم موضع قبره "مسجده، ومنبره، ومدينته"، وغير ذلك مما علم ضرورة من أحواله وسيره و صفة صلاته من عدد ركعاتها وسجوداتها وأشياء هذا، أو نقل إقراره عليه الصلاة والسلام لما شاهده منهم، ولم ينقل عنه إنكاره كنقل عهدة الرقيق وشبه ذلك، أو نقل تركه لأمر وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم، كترك أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه عليه السلام بكونها عندهم كثيرة، فهذا النوع من إجماعهم حجة قطعية يلزم المصير إليه، ويترك ما

خالفه من خبر واحد أو قياس، فإن هذا النقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي فلا يترك لما توجهه غلبة الظنون، وإلى هذا رجح أبو يوسف وغيره من المخالفين لما ناظر مالكا،⁶⁵ وهو الذي تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا ووافق عليه جميع من الشافعية، وكذا نقول تصور ذلك في غيرهم، لكن لا يوجد، فإن شرط نقل التواتر تساوي الطرفين ووسطه، وهذا موجود في أهل المدينة، فإن الذي يقبله غيرهم آحاد والمتواتر مقدم.

والنوع الثاني إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال: وهذا النوع اختلف فيه المالكية، فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة ولا فيه ترجيح، وهو قول كبار البغداديين منهم ابن بكير، وأبو يعقوب الرازي، وأبو الحسن بن المتناوب، وأبو العباس الطيالسي وأبو الفرج القاضي⁶⁶. وأبو بكر الأبهري وأبو التمام وأبو الحسن بن القصار، قالوا: لأنهم بعض الأمة، والحجة إنما هي بمجموعها وهو قول المخالفين أجمع....، وأنكر هؤلاء أن يكون مالك يقول هذا، وأن يكون مذهبه والأئمة أصحابه، وذهب بعضهم إلى أنه يرجح به على اجتهاد غيرهم.

وذهب آخرون إلى أنه حجة يقدم على خبر الواحد، قال القاضي عبد الوهاب وعليه يدل كلام ابن المعدل، وأبي مصعب، وقول جماعة من المغاربة. قال القاضي عياض وأما معارضته لخبر الواحد فيما كان إجماعهم عليه من طريق النقل فهو مقدم على الخبر من غير خلاف عندنا، هذا ما يليق من كلامه على هذا الدليل، ومراده بالنقل نقل أهل المدينة، سواء صرحوا بنقله عنه صلى الله تعالى عليه وسلم، أو كان له حكم الرفع بأن كان لا مجال للرأي فيه، وهذا من

باب تقديم المتواتر على الآحاد، وأما إن كان معارضته له من طريق الاجتهاد ففي أيهما يقدم؟ فيه خلاف فقول أكثر البغداديين: إنه ليس بحجة، لأنهم بعض الأمة، فيقدم عليه خبر الواحد. وذهب آخرون إلى أنه حجة فيقدم على خبر الواحد. ومحل هذا الخلاف في خبر لا ندري هل بلغ أهل المدينة، أو لا؟ والمختار: عدم التمسك بالآحاد حينئذ؛ لأن الغالب عدم خفاء الخبر عليهم؛ لقرب دارهم وزمانهم وكثرة بحثهم عن أدلة الشريعة. أما ما بلغهم ولم يعملوا به فهو ساقط قطعاً، وما علم أنه لم يبلغهم فمقدم على عملهم قطعاً، قال القاضي عياض: وما ذكره أبو بكر الصيرفي وأبو حامد الغزالي وغيرهما من المخالفين، فتحريف لم يرو شيء منه عن مالك⁶⁷، قال: وعن الشافعي: عمل أهل المدينة أحب إلي من القياس " ونحوه ذكر الأبياري، قال: في تقديم عمل المدينة على القياس نظر، وقد اختلف قول مالك في ذلك فروي عنه أنه يقدم القياس على عمل أهل المدينة المخالف له، وروي أيضاً عنه أنه يقدم العمل، وينبني هذا على الخلاف في جريان القصاص في الأطراف بين الحر والعبد، والمشهور عن مالك عدم جريانه، وبه قال الفقهاء السبعة. وعنه قول آخر بجريانه وهو مقتضى القياس، لكن المشهور تقديم القياس فتحصل من هذا أن عمل أهل المدينة حجة عند مالك رحمه الله تعالى فيما طريقه التوقيف ولا مجال للرأي فيه.

وقيل: مطلقا، والدليل على حجيته قوله

صلى الله تعالى عليه وسلم " إن المدينة لتنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد"، والخطأ خبث فيجب
نفيه عنهم، ولأن خلفهم ينقل عن سلفهم فيخرج
الخبر عن حيز الظن والتخمين إلى حيز اليقين.

استدلال المالكية بأقوال الصحابة

والكلام على هذا الدليل يقتضي تفصيلا وهو
أن رأي الصحابي المجتهد حجة في غير حق الصحابة
كالتابعي فمن بعده من المجتهدين، بمعنى أنه يجب عليه
إتباعه ولا يجوز له مخالفته، لقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"،
وهذا هو المشهور عن مالك وقيل: إنه ليس بحجة
مطلقا، وهو مروى عن مالك أيضا كما ذكره في نشر
البنود، وقيل بالتفصيل: قال في نشر البنود: "وعزاه
الباجي لمالك: وهو أنه حجة بشرط أن لا يعلم له
مخالف، لأنه حينئذ إجماع، وإن خولف فليس بحجة،
لأن القول الآخر مخالف يناقضه.⁶⁸ وأما في حق
صحابي آخر مجتهد فليس رأيه بحجة بالاتفاق، قولا
كان أو فعلا، إماما كان أو حاكما أو مفتيا، وكذا
قول الصحابي غير المجتهد ليس بحجة على الصحابي
وغيره بالاتفاق، فلا يعمل بما جاء عنه إلا ما كان
رواية صريحة، أو كالصرحة بأن كان لا مجال للاجتهاد
فيه.

وحيث كان قول الصحابي المجتهد حجة عند
مالك في حق غيره، فيجوز للعامي أن يقتدي به عند
تحقق مذهب الصحابي في المسألة، لأن مذاهب
الصحابة لم تثبت حق الثبوت، لأنها نقلت فتاوى
مجردة، فلعل لها مقيدا أو مخصصا أو مكملا، لو
انضبط كلام قائله لظهر، بخلاف تقليد أحد الأئمة

الأربعة لثقة بمذاهبهم لتدوينها، فالعامي مأمور بإتباع
مذاهب الخلف لأجل ذلك، وإن كان نظر الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم أعلى وأتم، لأنهم شاهدوا
التنزيل، ووقفوا من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم
ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم، فكان
حال التابعي ومن بعده بالنسبة إليهم كحال العامي
بالنسبة إلى المجتهد التابعي، ومن أمثلة هذا الدليل ما
ذكره القرافي في الفروق من مسألة ذات الوليين، وذات
الرجعية، فإن المرأة إذا جعلت أمرها لوليين فزوجاها من
رجلين كفتين فالمعتبر أولهما إن عرف. والمرأة تعلم
بالطلاق دون الرجعة فتتزوج، ثم تثبت رجعة الأول،
فإن دخل الزوج الثاني بها كان أحق بها وألغيت
الرجعة، فقد اعتمد رحمه الله تعالى على قضاء عمر
رضي الله تعالى عنه في مسألة الوليين، وعلى قضاء
معاوية بن أبي سفيان، وعبد الله بن الزبير في مسألة
الرجعة، وأفتوا المرأة بالدخول⁶⁹. وإذا ثبت أن قول
الصحابي حجة فهل يخص به عموم الكتاب والسنة أم
لا ؟ ذكر الأسنوي في شرح المنهاج حكاية عن
المواردي أن فيه خلافا لأصحاب الشافعي، وذكر في
نشر البنود: أنه لا يخصه⁷⁰، واختار القرافي
التخصيص، فقد قال في شرح التنقيح: الذي أعتقده
أن الراوي إذا كان صحابيا شأنه الأخذ عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم، فيقال: إنه إذا خالف مذهبه ما
رواه يدل ذلك منه على أنه اطلع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم على قرائن حالية تدل على تخصيص
ذلك العام، وأنه عليه الصلاة والسلام أطلق العام
لإرادة الخاص وحده، فلذلك كان مذهبه مخالفا
لروايته. أما إذا كان الراوي مالكا أو غيره من المتأخرين
الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله تعالى عليه

وسلم فلا يتأتى ذلك فيه، ومذهبه ليس دليلاً حتى
يخصص به كلام صاحب الشرع، والتخصيص بغير
دليل لا يجوز إجماعاً. مثال ذلك حديث البخاري من
رواية ابن عباس "من بدل دينه فاقتلوه" مع قوله إن
ثبت عنه "إن المرتدة لا تقتل"⁷¹.

¹ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: ن، باب نصر، ج. 11 ص.

348

² انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ج. 3، ص. 161

³ علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات ج. 1، ص. 86-87

⁴ أبو الحسين، محمد بن علي بن الطبيب البصري، المعتمد ج. 2 ص. 81

⁵ انظر مختصر ابن الحاجب، ج. 2 ص. 280

⁶ ترتيب المدارك (ج/26) ومدخل إلى أصول الفقه المالكي ص. 60

⁷ سورة البقرة الآية: 196

⁸ الإحكام في أصول الأحكام، >1، ص. 137

⁹ إرشاد الفحول، ص. 133

¹⁰ سورة الحج، الآية: 1

¹¹ سورة المائدة الآية: 3

¹² سورة آل عمران الآية: 173

¹³ سورة النساء الآية: 54

¹⁴ سورة البقرة الآية: 228

¹⁵ سورة الطلاق، الآية: 4

¹⁶ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج. 3، ص. 39

¹⁷ نشر البنود على مراقي السعود، ج. 2، ص. 237

¹⁸ سورة الأنعام، الآية: 82

¹⁹ سورة لقمان، الآية: 13

²⁰ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص. 227

²¹ فتح الودود على مراقي السعود، ص. 50

²² سورة الإسراء الآية: 23

²³ سورة آل عمران، الآية: 75

²⁴ سورة البقرة، الآية: 197

²⁵ سورة النور، الآية: 4

²⁶ سورة الطلاق، الآية: 6

²⁷ سورة البقرة، الآية: 230

²⁸ سورة الكهف، الآية: 110

²⁹ سورة الفاتحة، الآية: 5

³⁰ سورة الحجرات، الآية: 6

³¹ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 7، ص. 303

³² جمع الجوامع، ج. 1، ص. 319

³³ جمع الجوامع ج. 1، ص. 320

³⁴ سورة آل عمران، الآية: 110

³⁵ سورة المائدة، الآية: 38

³⁶ سورة الجمعة، الآية: 9

³⁷ نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، ج. 4، ص. 63

³⁸ حاشية العلامة البناني على الشرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع،

ج. 2، ص. 94

³⁹ ابن هشام، مغني اللبيب، حققه وعلق عليه مازن المبارك وزميله، الطبعة

الخامسة سنة 1979، بيروت: دار الفكر، ص. 265

⁴⁰ أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق البزليطي، الشهير بجلولو،

الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، ط: المغرب سنة 1327، ج. 1،

ص. 335

⁴¹ سورة النساء، الآية: 16

⁴² سورة الأنبياء، الآية: 101

⁴³ سورة النساء، الآية: 34

⁴⁴ سورة الطلاق، الآية: 4

⁴⁵ شجرة النور الزكية في طبقة المالكية، ص. 167

⁴⁶ نشر البنود على مراقي السعود، ج. 1، ص. 214

⁴⁷ الضياء اللامع، ج. 1، ص. 335

⁴⁸ سورة البقرة، الآية: 187

⁴⁹ سورة المؤمنون، الآية: 1

⁵⁰ الحسيني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن شهاب الدين العلوي، الترياق النافع

بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع، الطبعة الأولى: الهند: حيدر آباد الدكن

سنة 1317، ص. 164

⁵¹ سورة الفرقان، الآية: 48

⁵² الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، ص. 191

⁵³ الضياء اللامع، ج. 1، ص. 338

⁵⁴ الإحكام في أصول الأحكام، ج. 3، ص. 69

⁵⁵ الضياء اللامع، ج. 1، ص. 156

⁵⁶ الضياء اللامع، ج. 3، ص. 63-64

⁵⁷ نيل الإبتهاج بنظر الديباح، ص. 287

⁵⁸ شرح جمع الجوامع، ج. 2، ص. 313

⁵⁹ شرح تنقيح الفصول، ص. 322

⁶⁰ حاشية العلامة البناني على الشرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع،

ج. 2، ص. 176

⁶¹ المصدر نفسه

⁶² المستصفي، ج. 1، ص. 215

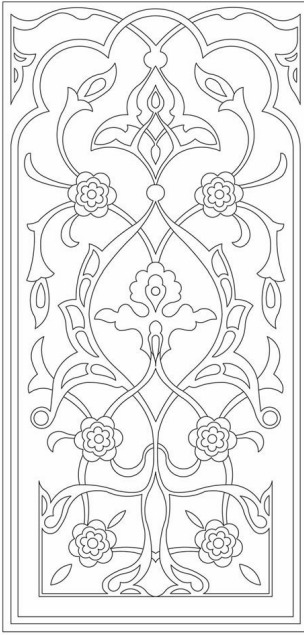
⁶³ الولائي، محمد بن يحيى بن محمد المختار الحوضي، نيل السؤل على مرتقى

الوصول بمأمش فتح الودود على مراقي السعود، (فاس: المطبعة المولوية، سنة

1327 هـ، ص. 271

⁶⁴ نشر البنود ج. 2، ص. 90

-
- ⁶⁵ ترتيب المدارك، ج-1، ص. 48
- ⁶⁶ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون، ج2، ص. 185
- ⁶⁷ المدارك، ج. 1، ص. 53
- ⁶⁸ نشر البنود ج. 2، ص. 264
- ⁶⁹ الفروق للإمام القرافي: ج. 3، ص. 104
- ⁷⁰ نشر البنود ج. 4، ص. 408
- ⁷¹ مرجع السابق، ج. 1، ص. 261



(تفسير الأزهري) للشيخ الدكتور عبد الملك عبد الكريم أمر الله الملقب بـ (حامكا)

Aufa Safrijal Putra
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Teungku Dirundeng Meulaboh
Email: abuamru82@yahoo.com

Abstract

HAMKA interpreted his Tafsir through various approaches. The most significant one is historical approach combined with socio-cultural scheme. Besides relating historical events with the condition faced by Indonesian society, HAMKA also doing comparison with various holy books. The description itself fluctuated. He often commented his interpretation elaborately if it is related to socio-religious life. Thus, HAMKA's Tafsir appears to have Indonesian character. He himself mentioned in the opening of the Tafsir that the interpretation is aimed to be a helpful tool to deliver Islamic teachings to society. And it does not raise conflict among sects (Mazhab Fiqh).

Keywords: *Tafsir (interpretation), HAMKA*

التعريف بالمؤلف

ووالده عبد الكريم أمر الله، أحد العلماء المشهورين في

هو عبد الملك بن عبد الكريم بن أمر الله-

إندونيسيا.

هو عالم ومفسر ومؤرخ وأديب وكاتب وصحفي

نشأ حامكا في أسرة ملتزمة بالدين وفي بيئة

إسلامي إندونيسي ، جمع في نفسه بين فصاحة

لم تنزل تحافظ بقوة على صيغتها الإسلامية ممتزجة

اللسان، وحدة القلم والعلم الغزير في مختلف المجالات

بالعادات المحلية، وقد بدأ حامكا تعليمه الديني في

الإسلامية والنشاطات الدعوية والتربوية والاجتماعية

البيت حيث تلقى قراءة القرآن والمبادئ للإسلام على

الكثيفة، كان له دور كبير في إرساء دعائم النهضة

يدي أبيه وأخته لأبيه، وفي الثامنة من عمره التحق

الفكرية والوعي الديني لدى مسلمي إندونيسيا كما

بمدرسة القرية صباحا بينما يواصل درسه في المدرسة

كانت له اسهامات بارزة في تطوير حياتهم الثقافية

الدينية مساء⁽²⁾ ، ثم أدخله والده عام 1918 م إلى

والعلمية والدينية والتربوية والاجتماعية قبل عام

المدرسة التي أسسها مع بعض رفاقه -العلماء

1945 م ولاسيما بعده، واشتهر هذا العالم بين

المشهورين في البلاد وهي مدرسة (سومطرة طوالب)

الناس بلقبه (حامكا) (HAMKA) الذي يمثل

الواقعة في مدينة بادانج بآنجانج (Padang

اختصارا من اسمه.

(Panjang)، وذلك رغبة منه بأن يكون ابنه عالما

ولد في 14 من محرم سنة 1326 هـ، الموافق

وفقيها في المستقبل⁽³⁾.

16 فبراير 1908 م، في قرية سونجاوي باتانج

وفي سنة 1924 م استأذن حامكا والده

(Sungai Batang)، في مركز مانينجاو

للسفر إلى إقليم جاوى الوسطى التي تبعد أكثر من

(Maninjau)، التابعة لمحافظة سومطرة الغربية⁽¹⁾،

ألف وأربعمئة كيلومتر من قريته، وتعلم هناك على يد

كبار القادة الاسلاميين والقوميين مثل الحاج عمر

حمكا، الحاج عبد الملك بن عبد الكريم بن أمرالله،
ذكريات الحياة، الناشر: بولان بينتائج، جاكرتا، 1974،
الطبعة 3، ج 1 ص 9-7

(2) المرجع السابق ج 1 ص 36

(3) المرجع السابق ج 1 ص 61-62

(1) Hamka, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim bin
Amrullah, Kenangan Hidup Hamka, Penerbit,
Bulan Bintang, Jakarta, 1974, Cet, 3, Jilid 1,
Hal, 7-9.

سعيد تشوكرو أمينوتا (Umar Said Tjokro)

Aminoto) زعيم حزب (شركات إسلام) – أكبر

حزب سياسي في ذلك الوقت – وتلقى منه المحاضرات

عن الإسلام والاشتراكية، ثم الحاج فخر الدين- زعيم

الجمعية المحمدية – في مجال الدراسات الإسلامية، ثم

درس تاريخ لمنظمات الإسلامية والعلوم الإدارية

والتنظيمية من الحاج أحمد رشيد سوتان منصور، زوج

أخته الذي يعمل كأحد دعاة الجمعية المحمدية

حينئذ⁽¹⁾ .

وبعد عام من التلق ي والدراسة عاد حامكا

إلى بلده ليباشر لتوه مجال التبليغ وتدريب الشباب

على الخطابة كما أنه أكثر من مطالعة الكتب الدينية

والمجلات الدينية الأخرى التي أهله إلى أن يكون علما

كبيرا في فيما بعد⁽²⁾، وهو في تلك الظروف لم يغفل

متابعة المستجدات العالمية في ذلك الزمن من خلال

الكتابة في بعض الجرائد والمجلات المشهورة مثل

جريدة الهند الجديدة التي يديرها الحاج أغوس سالم –

أحد قادة حزب شركات اسلام – وجريدة (راية

الاسلام) الصادرة في جاوة ومجلة (نداء الأزهر)

الصادرة بالقاهرة تحت إدارة جمعية الطلبة الإندونيسيين

وغيرها، وبذلك فقد كان حامكا يتابع الأحداث

الجسام التي دارت في العالم الاسلامي في ذلك الزمن

مثل انقلاب مصطفى كمال في تركيا وثورة السلطان

باشا الأطرش في سوريا و سعد زغلول

بمصر وغيرها مما وسع آفاق علمه وثقافته⁽³⁾.

وفي عام 1927 م سافر حامكا إلى

مكة المكرمة لأداء فريضة الحج ثم مكث فيها

بضعة أشهر وشغل نفسه بالقراءة والاطلاع على

بعض الكتب العربية والدينية التي ألفها عدد من

أعلام مصر، أمثال مصطفى لطفي المنفلوطي و

مصطفى صادق الرافعي و أحمد شوقي و محمد

حسين هيكل وغيره، في مكتبة للشيخ حامد

الكردي في مكة المكرمة⁽⁴⁾ .

وفي عام 1950 م انتقل حامكا وأسرته إلى

جاكرتا وبعد عام عُين موظفا في وزارة الشؤون الدينية،

كما قام أيضا بالتأليف والتدريس بصفته أستاذا زائرا

⁽³⁾ محمد روم راوى، حامكا وجهوده في تفسير القرآن الكريم
بإندونيسيا في كتابه الأزهر، (رسالة الدكتوراه في كلية
أصول الدين جامعة الأزهر بالقاهرة، 1989 م) ص 131

⁽⁴⁾ Hamka, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim bin
Amrullah, Kenangan Hidup Hamka, Hal, 134-
135

⁽¹⁾ المرجع السابق ج 1 ص 75-82.

⁽²⁾ المرجع السابق ج 1 ص 104

الاسلام، ثم حصل حامكا على مثل هذه الشهادة أيضا من الجامعة القومية الماليزية 1974 م. وبعد عودته من مصر شغل حامكا إماما ورئيس مجلس الإدارة للجامع الكبير (كيبايوران بارو) (Kebayoran baru) المجاور لمنزله في جاكارتا الجنوبية الذي سماه فضيلة الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت في زيارته له في ديسمبر عام 1959 م بالجامع الكبير

(الأزهر)، وفي هذا الجامع نشط حامكا بإلقاء المحاضرات في تفسير القرآن الكريم بعد كل صلاة فجر، واستمرت هذه الدروس لمدة ست سنوات (1958 م-1964 م)⁽²⁾، وقد كانت هذه الدروس الصباحية هي نواة لصدور تفسير الأزهر فيما بعد كما سنبينه لاحقا.

وفي 27 يناير 1964 م نجح حامكا في السجن بأمر من الرئيس سوكارنو بعد أن اتهمه بتدبير المؤامرة لاغتيال وزير الشؤون الدينية في ذلك الوقت ومحاولة الانقلاب على رئيس الجمهورية بالتعاون مع رئيس وزراء دولة ماليزيا، فكل هذه التهم كانت

في عدد من الجامعات مثل الجامعة الإسلامية الحكومية بجاكرتا وجامع مسلمي إندونيسيا بمدينة ماكاسار (Makasar) وأكاديمية الصحافة و جامعة إندونيسيا كلاهما بجاكرتا، أما نشاطه السياسي فقد وجد طريقه في أول انتخاب عام في البلاد سنة 1955 م بأن انتخب عضوا لمجلس الشعب عن الحزب الماشومي، (Al masyumi).

وفي عام 1958 م سافر حامكا إلى باكستان للمشاركة في الندوة العالمية في مدينة لاهور وبعدها قام بزيارة مصر تلبية لدعوة الحكومة المصرية والأزهر الشريف لحضور المؤتمر الإسلامي المنعقد في ذلك الوقت، وفي هذه الزيارة أيضا أصدر الأزهر الشريف قرارا من رئيس الجمهورية و شيخ الأزهر بمنح حامكا درجة (الأستاذ الفخرية) في علوم الدين والفلسفة الإسلامية⁽¹⁾، وذلك تقديرا لدوره وجهوده في دفع المسلمين إلى الأمام وكذلك في الدفاع عن

(1) Hamka, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim bin Amrullah, Tafsir Al-Azhar, Penerbit: Panjimas, Jakarta, , 1982, Cet ke 3, Jilid 1, Hal,44-45

حامكا، تفسير الأزهر، مكتبة بانجيماس، جاكارتا، 1982، الطبعة الثالثة ج 1 ص 44-45.

(2) المرجع السابق ج 1 ص 48.

ملفقة والغرض الحقيقي منها هو عزله عن

جماهير المسلمين الذين أحبه وتأثروا

بأفكاره، ومكث حامكا في السجن دون

محكمة لستين إلى أن سقط حكم الرئيس

سوكارنو عام 1966 م، وقد انتهز حامكا

هذه الفترة للتفرغ في كتابة تفسيره حتى أتمه

في تلك السنة⁽¹⁾.

ومع بداية عهد النظام الجديد (Orde baru

الذي تولى فيه الرئيس سوهارتو رئاسة البلاد، أفرج عن

حامكا ، ومنذ ذلك الحين واصل مهمته الدعوية

والتربوية والتأليفية والصحفية عبر الوسائل المتعددة من

الدروس الصباحية والمحاضرات العلمية في الجامعات

والمحاضرات في الإذاعات والتلفزيون ورئاسة مجلة

(بانجي ماساراكات) المحظورة سلفا، وفي عام 1975

م انتخب حامكا رئيسا لمجلس العلماء الإندونيسيين

المركزي مما دل على تقدير العلماء في البلاد لدوره

ومكانته، ثم أعيد انتخابه للمرة الثانية سنة 1980 م،

إلا أنه سرعان ما استقال من هذا المنصب بعد أن

نشبت النزاع السياسي بينه وبين وزير الشؤون الدينية

وقتئذ بسبب موقفه الثابت أمام ضغط الحكومة في

سحب الفتوى التي أصدرها المجلس بشأن حرمة تهنئة

النصارى في عيدهم، وتوفي في 22 رمضان سنة

1401 هـ / 24 يوليو سنة 1981 م بعد كفاح

طويل في سبيل الله لتقدم شعبه تاركا وراءه الكنوز

الثرية من الأفكار والمؤلفات.

نبذة عن تفسير الأزهر

يُعتبر (تفسير الأزهر) من أعظم مؤلفات

الشيخ حامكا على الإطلاق التي بلغت أكثر من مائة

وخمسة عشر كتابا، كما أنه من أكثرها انتشارا في

إندونيسيا ودول جنوب شرق آسيا عموما كما ليزيا و

سينغافورة و تيلاندا و بروناي دار السلام وغيرها،

وحتى اليوم لازالت عملية طباعة هذا التفسير تُعاد

مرارا نظرا لطلب الناس المتزايد عليه، فهو تفسير كامل

للقرآن الكريم وكتب باللغة الإندونيسية الحديثة

وبطريقة ميسرة وأسلوب سلس.

وقد سمي حامكا تفسيره هذا بـ (الأزهر)

لسببين ذكرهما في مقدمة هذا التفسير:

(1) المرجع السابق ج 1 ص 50-53.

الأول: بداية هذا التفسير كان عن طريق المحاضرات

الصباحية ألقيت بالجامع الكبير بالقرب من منزله

المسمى بالجامع الأزهر.

الثاني: للإشارة إلى أن تأليف هذا التفسير كان عنوانا

على شكر مؤلفه وتقديره للأزهر الشريف بالقاهرة

الذي منحه درجة الأستاذية الفخرية سنة 1958م،

فأراد المؤلف أن يكون الكتاب بمثابة الهدية للأزهر

الشريف ودليلا على أنه قد أدى المسؤولية تجاه

المسلمين والأزهر الشريف الذي أكرمه بتلك

المنحة⁽¹⁾.

وبدأ حامكا عمله في تفسير القرآن الكريم

أولا بالطريقة الشفوية منذ أواخر عام 1958م ،

وعندما صدرت مجلة (جيما إسلام) أي صوت

الإسلام في شهر يناير 1962م بدأت هذه المحاضرات

تنشر في صفحاتها تحت عنوان (تفسير الأزهر)،

وبانتشار المجلة إلى جميع أنحاء البلاد سرعان ما

اشتهرت هذه الحلقات وشارك فيها عدد غفير من

الشعب، ولما اعتقلته الحكومة بعدما بسنتين انتهر

حامكا الفرصة لمواصلة تفسيره عندما أفرج عنه وقد

أتمه بالفعل و تم طبعه ونشر بعد بضعة أشهر⁽²⁾.

والجدير بالإشارة هو أن هذا التفسير لم يبدأ

بسورة الفاتحة كما كان بعد طبعه وإنما بدأه حامكا من

الجزء الثامن عشر أي من سورة المؤمنون، وكذا شأنه

عندما نشر أولا في مجلة (جيما إسلام)، بمعنى أن

الذي نشر فيما تفسير للجزء الثامن عشر، ثم إن هذا

النشر في هذه المجلة خلال سنتين لا يغطي إلا جزءا

واحدا والنصف فقط من القرآن الكريم، أي من سورة

المؤمنون حتى منتصف سورة الشعراء ثم توقف بسبب

الاعتقال الذي حل بمؤلفه⁽³⁾، إذن فإتمام بقية

الأجزاء من هذا التفسير تم طوال فترة السجن.

وعن سبب بدء هذه العملية التفسيرية

من الجزء الثامن عشر صرح حامكا قائلا:

"...وقد انتشر بفضل الله تعالى المؤلفات في

تفسير القرآن الكريم في البلاد بشكل موسع، إلا

أن كثيرا منها لم يكتمل حتى الجزء الثلاثين،

فوددت أن يكون هذا التفسير بمثابة همزة وصل

⁽¹⁾ Hamka, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim bin Amrullah, Tafsir Al-Azhar, Jilid 1, Hal, 48

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 1 ص 48 بتصرف.

⁽²⁾ المرجع السابق ج 1 ص 53 بتصرف.

⁽³⁾ المرجع السابق ج 18 في المقدمة ص 5.

لتلك الكتب الكثيرة التي لم يكملها مؤلفوها إما لوفاتهم أو لأمر أخرى كثيرة⁽¹⁾.

وفي اعداد هذا التفسير صرح حامكا

بأنه تأثر كثيرا بمنهج وأفكار الشيخ محمد عبده

وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا المتمثلة في

مؤلفاتهما المتعددة، خاصة تفسير المنار، فلذلك

سار حامكا على منهجهما واتجاههما في تفسير

الآيات، وقد قال حامكا عن هذا التأثير بالمنار:

"التفسير الذي يجذب بشدة قلب المؤلف لأن

يجعله نموذجا (في كتابة هذا التفسير) هو

تفسير المنار الذي ألفه الشيخ محمد رشيد رضا

معتمدا على دروس وأفكار أستاذه الشيخ محمد

عبده، فهذا التفسير - أي المنار - بجانب بيانه

للعلوم التي تتعلق بالدين وعن الحديث والفقه

والتاريخ وغيرها فهو أيضا يسعى إلى تطبيق

معاني الآيات نظرا للتطورات السياسية

والاجتماعية التي مرت بالمجتمع في ذلك الوقت

الذي ألف فيه، فلذلك على الرغم من أن هذا

التفسير لم يكتبه مؤلفه إلا في اثني عشر جزءا

(1) المرجع نفسه

فقط، أي أنه لم يبلغ نصف القرآن الكريم، إلا

أن حرى بأن يكون دليلا لإتمام المؤلف لتفسير

الأزهر حتى آخر الجزء⁽²⁾.

وإذا ما تصفحنا تفسير الأزهر سنجد بشكل

جلي صدق حامكا في مقولته تلك، فنحن نجد

ملتزما بالمنهج الذي سار عليه الإمام محمد عبده

والشيخ رشيد رضا في التفسير، فوجوه هذا الالتزام و

التأثر بهذين المفسرين الكبيرين تمثلت في عدة جوانب

ويمكن إجماله في النقاط التالية:

1- عدم تجاوز النص في شرح مبهمات القرآن

الكريم⁽³⁾.

2- تفسير الآيات على ضوء العلم الحديث.

(2) المرجع السابق ج 1 ص 41.

(3) فعلى سبيل المثال عند تفسير قوله تعالى: (فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ

حَسَنٍ وَأُنْبِتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا

الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ

مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) سورة آل

عمران الآية 37، حيث قال حامكا: "وقال بعض المفسرين أنه

كلما دخل عليها زكريا كان يجد ما يكفيها من الطعام بل

الأغراب من ذلك أنه كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف

وافاكهة الصيف في الشتاء. أرى أن مثل هذا التفسير رغم

جاذبيته للأنظار إلا أنه لا يعتمد على رواية قوية ولم يرد أية

رواية صحيحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان ذلك

الأمر المهم فلذلك يجدر بنا التوقف أو الاكتفاء فقط بمجمل

البيان الذي ورد في الآية، المرجع السابق ج 3 ص 162

وقارن بينه وبين ما جاء في تفسير المنار، الشيخ محمد رشيد

رضا، تفسير المنار، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة 2،

دت، ج 3 ص 293.

3- التشدد في ذكر الروايات الإسرائيلية والتحذير

من ذلك وكذلك تجنب في ذكر الروايات الضعيفة

والموضوعة قدر الامكان.

4- التركيز على بيان هداية القرآن الكريم في معالجة

القضايا الاجتماعية التي تلحق بالمجتمع وبيان سنن الله

في الكون وقوانين الاجتماع والنهوض والسقوط.

وإلى جانب تأثيره بأفكار هذين العالمين

الجليلين تأثر حامكا أيضا بتفسير الظلال للسيد قطب

وأثنى عليه، وقال في هذا الشأن: "أرى أن هذا

الكتاب- أي في ظلال القرآن- هو التفسير الذي

يناسب هذا العصر بحق، ولئن كان من جهة الرواية

لم يصل هذا التفسير إلى المستوى الذي وصل إليه

تفسير المنار إلا أنه من حيث الدراية قد ضم في طياته

الأفكار التي تتماشى مع تطورات العصر بعد الحرب

العالمية الثانية الذي نسميه عصر الذرة، ولذلك فقد

كنت متأثرا إلى حد كبير بهذا التفسير الذي ألفه سيد

قطب خلال كتابتي لتفسير الأزهري⁽¹⁾.

طريقة عرضه

قبل التطرق إلى شرح طريقة حامكا في عرض

تفسيره نشير إلى أنه بدأ كتابه بالمقدمة حيث شرح

فيها بعض الأمور المتعلقة ببعض البحوث في علوم

القرآن منها: تعريف القرآن وإعجازه ووجوه إعجازه ثم

البحث عن القرآن بين لفظه ومعناه وطريقة تفسير

القرآن، وفي هذه المقدمة أيضا بيّن المؤلف بعض

خصائص تفسيره وتأثره ببعض التفاسير كالمنار وظلال

القرآن، ثم سبب تسميته بتفسير الأزهري، وقصة اعتقاله

واتمامه لتفسيره ذلك في السجن، ثم ختمها ببعض

التوجيهات للقراء.

وبعد هذه المقدمة التي بلغت 65 صفحة

شرح حامكا في تفسير الآيات القرآنية مرتبة وفق

ترتيبها في المصحف، أي بدءًا بسورة الفاتحة ثم البقرة

ثم آل عمران وهكذا حتى آخر سورة الناس.

وفيما يتعلق بالطريقة التي سلكها المفسر في عرض

تفسيره فهي كما يلي:

1) ذكر اسم السورة وترتيبها في المصحف وعدد

آياتها ومكان نزولها (مكية السورة أو

مدنية) مرة ثانية في أعلى الصفحة بحروف

⁽¹⁾ Hamka, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim bin Amrullah, Tafsir Al-Azhar, Jilid 1, Hal, 41

حامكا، تفسير الأزهري، (م س) الطبعة الثالثة ج 1 ص 41

أكبر وأوضح وبكلا اللغتين: الإندونيسية

أولا ثم العربية في مرحلة ثانية.

(2) ذكر عنوان التفسير للآية أو

مجموعة الآيات التي أراد المؤلف

تفسيرها، حيث وضع حامكا فوق

تفسير كل آية أو مجموعة من

الآيات عنوانا لها.

(3) سرد التفسير لكل آية أو جزء من تلك

الآية، بحيث كتب حامكا ترجمة النص

المفسر أولا بالحروف اللاتينية المائلة للتيسير

على القارئ في التمييز بين النص وتفسيره.

المصادر التي اعتمد عليها حامكا في تفسيره

من خلال اطلاعنا على هذا التفسير وكذلك

ما ذكره المؤلف في آخر كتابه نرى أن حامكا قد رجع

واستفاد في إعداد هذا التفسير من الكتب الكثيرة،

فهذه المراجع تشتمل على كتب في مجالات متعددة

من العلوم الإسلامية مثل التفسير والحديث والتاريخ

والفقه والتصوف والعلوم واللغة وغيرها إضافة إلى

كتابات المستشرقين والعلماء الغربيين والعهد القديم

(التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل)، فهذا إن دل على

شيء فإنما يدل على مدى غزارة علم مؤلفه وكثافة

تعامله بالتراث والواقع الذي يعيشه المسلمون فضلا

عن إرادته في إظهار وجوه هداية القرآن الكريم للفرد

والاجتماع في عصره ثم الدفاع عن الاسلام من هجوم

أعدائه.

ومن بين المصادر التي اعتمد عليها حامكا

بشكل واضح في إعداد هذا التفسير:

الأول: مصادر التفسير الأساسية وهي التي

تشتمل على القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال

الصحابة وأقوال التابعين، وقد استغنينا عن ذكر

النماذج منها لتوفرها بكثرة في صفحات هذا

التفسير.

الثاني: كتب التفسير بالمأثور وهي:

أ- جامع البيان عن تأويل آي القرآن

للطبري⁽¹⁾

(1) وهو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، من أهل طبرستان، ولد سنة 224 هـ وتوفي سنة 310 هـ وقيل 311 هـ. كان رحمه الله فريدا عصره علما وعملا وحفظا لكتاب الله وأكثر العلماء خبرة وإحاطة بمعاني القرآن الكريم وناسخه ومنسوخه وبطرق الرواية صحيحها وسقيمها. ولذلك كان تفسيره من أجل التفاسير بالمأثور وأصحها وأجمعها لما اشتمل على الأحاديث عن النبي وعن الصحابة والتابعين، وعرض فيه الأقوال ورجح بعضها على بعض وذكر فيه كثيرا من الإعراب واستنباط الأحكام، وقد لقي تفسيره هذا محل التقدير من الجميع، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير الأعلام النبلاء، تحقيق: شعب الأرناؤوط وأكرم البوشي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983 الطبعة 1 ص 267

وكدليل على رجوع حامكا إلى هذا التفسير

تعالى: يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا⁽⁵⁾، قال

نذكر تفسيره لقوله تعالى: الذين يظنون..⁽¹⁾، فيعد

حامكا⁽⁶⁾: "يخبر الله تعالى في هذه الآية عن أوليائه

أن ذكر أن معظم المفسرين يرون أن لفظ (يظنون) في

وهم المتقون الذين خافوه في الدنيا واتبعوا رسله

هذه الآية يأتي بمعنى (يصدقون تصديقا كاملا) وليس

وصدقوهم فيما أخبروهم وأطاعوهم فيما أمرهم به

بمعناه الأصلي الذي هو (الشك بالشيء يميل إلى

وانتهوا عما زجروهم عنه، فأمثال هؤلاء سيلقون الله

الراجح) ذكر حامكا قول ابن جرير في ذلك حيث

سبحانه وتعالى وفدا⁽⁷⁾.

قال⁽²⁾: "إن العرب قد يسمّوا اليقين (ظنا)، والشك

الثالث: كتب التفسير بالرأى الجائز:

(ظنا) نظير تسميتهم الظلمة (سدفة)، والضياء

أ) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) لمحمد

(سدفة)، والمغيث (صارخا)، والمستغيث (صارخا)،

رشيد رضا⁽⁸⁾

وما أشبه ذلك من الأسماء التي تسمى بها الشيء

ومثال رجوع حامكا إلى هذا التفسير

وضده⁽³⁾.

هو ما قاله عند تفسير قوله تعالى: ..غير

ب- تفسير القرآن العظيم لابن كثير⁽⁴⁾

وفي تفسيره نقل حامكا بعض الآراء التي قالها

ابن كثير في كتابه، من ذلك مثالا عند تفسير قوله

⁽⁵⁾ سورة مريم الآية 85

⁽⁶⁾ Hamka, , Tafsir Al-Azhar, , Jilid 16, Hal, 103

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 16 ص 103
⁽⁷⁾ ابن كثير، اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون، الناشر: مؤسسة قرطبة مصر سنة، مصر، 2000، د.ط، ج 9 ص 296، ونصه: "يخبر تعالى عن أوليائه المتقين، الذين خافوه في الدار الدنيا واتبعوا رسله وصدقوهم فيما أخبروهم، وأطاعوهم فيما أمرهم به، وانتهوا عما زجروهم: أنه يحشرهم يوم القيامة وفدا إليه."

⁽⁸⁾ هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين (1282-1354هـ = 1865-1935م)، أحد رجال الاصطلاح الإسلامي ومن العلماء البارزين في الحديث والأدب والتاريخ والتفسير. ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام) ثم رحل إلى مصر سنة 1315هـ، فلزم الشيخ محمد عبده وتلمذ له. واستقر بمصر إلى أن توفي ودفن بالقاهرة، ومن أشهر آثاره مجلة (المنار) أصدر منها 34 مجلدا، و (تفسير القرآن الكريم) اثنا عشر مجلدا منه، ولم يكمله، و (الوحي المحمدي) و (شبهات النصارى وحجج الإسلام)، الزركلي، خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، ج 6 ص 126

⁽¹⁾ سورة البقرة الآية 46

⁽²⁾ Hamka, , Tafsir Al-Azhar, Jilid 1, Hal, 192

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 1 ص 192
⁽³⁾ الطبري، ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د/عبدالله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، القاهرة، 2001 الطبعة الأولى، ج 1 ص 623
⁽⁴⁾ هو عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي الشافعي، ولد سنة 700هـ وتوفي بدمشق سنة 774هـ، أما تفسيره المسمى (تفسير القرآن العظيم) فيعتبر من أهم مصادر التفسير بالمأثور. وقد نقل فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكبار الصحابة والتابعين، الزوقاني، الشيخ محمد عبد العظيم، الزوقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1422هـ/ 2001م، ج 2 ص 23

المغضوب عليهم ولا الضالين⁽¹⁾ حيث اقتبس

في معنى الضالين كلاما مختصرا للشيخ محمد

عبده المذكور في تفسير المنار، وهو كما يلي:

"وبين الشيخ رشيد رضا في المنار ما فسره

أستاذه- الشيخ محمد عبده- في شأن الضالين

بأنهم على أربعة أقسام: الأول: من لم تبلغهم

الدعوة إلى الرسالة أو بلغتهم ولكن ما يحصل

بالحس والعقل فقط وحرمو رشد الدين، فمثل

هؤلاء إن لم يضلوا في شؤونهم الدنيوية فسيضلون

لا محالة فيما تطلب به نجاة الأرواح وسعادتها في

الحياة الأخرى، لأن من حُرِم من التمتع بالدين

حرم السعادتين وظهر أثر التخبط والاضطراب

في معتقداته اليومية وحل به الأضرار والأزمات

التي لا علاج لها، فهذه سنة الله في هذا العالم

ولا سبيل لتجنبها، أما أمرهم عن الآخرة فمن

الواضح من أنهم لن يساوا المهتدين في منازلهم،

وقد يعفو الله عنهم لأنه تعالى الفعال لما يريد،

الثاني: من بلغت الدعوة على وجه يبعث على

النظر، فجذبت هذه الدعوة وأعجب بها إلا أنه

لم يوفق إلى الإيمان وانقضى عمره قبل أن يصل

إليه، وهذا القسم لا يكون إلا أفرادا متفرقة في

الأمم، ولا يعم حاله فيها فلا يظهر له أثر في

أحوالها العامة، عن حال صاحب هذه الحالة فقد

ذهب بعض علماء الأشاعرة بأنه ممن ترجى له

رحمة الله تعالى، ونقل هذا الرأي أيضا عن أبي

الحسن الأشعري، وأما على رأي الجمهور فلا

ريب أن مؤاخذته أخف من مؤاخذه الجاحد

الذي أنكر التنزيل وكفر بنعمة العقل ورضي

بخطئه من الجهل، الثالث: من بلغتهم الرسالة

وصدقوا بها ولكن لم يستخدموا العقل

للنظر في أدلتها ولا الوقوف على أصولها فاتبعوا

في ذلك أهوائهم المنحرفون في اعتقادهم عما

تدل عليه جملة القرآن وما كان عليه السلف

الصالح ففرقوا بذلك الأمة إلى فرق شتى،

والرابع: الذين يقعون في ضلال في الأعمال

وتحريف للأحكام عما وضعت له، مثل الذي

يحتال في أداء زكاته بتحويل ماله إلى ملك الغير-

ابنه مثلا- قبل حلول الحول ثم يسترده همرة

(1) سورة الفاتحة الآية 7

أخرى بعد مضي قليل من الحول الثاني بالاتفاق

2 -التحرر من المذاهب الفقهية

مع هذا الغير، ويظن هذا المحتال بأنه بحيلته قد

الموجودة وعدم التعصب لأحدها

نجح في خداع الله تعالى كما يظن بأن الله

والنظر إلى الأدلة والأخذ بالأقوى.

جاهل، فمثل هذا الضلال جاء ممن برع في عقله

يقول حامكا في هذا الشأن:

ولكن قلبه خال من الإيمان، فهدم بذلك دينه

"ولأن هذا التفسير تم تأليفه في الظروف

كما هدم نفسه، هكذا ما قاله الأستاذ محمد

الجديدة وفي الدولة التي يمثل عدد مسلميها

عبدته في تقسيم هؤلاء الضالين⁽¹⁾"⁽²⁾.

أكبر من دول أخرى ثم إن سكانها في أشد

الحاجة إلى التوجيه الديني وفهم أسرار

منهج حامكا في هذا التفسير

القرآن الكريم، فلذلك جعلنا هذا التفسير

بالاطلاع على تفسير الأزهر يمكن أن

لا يشحن بالخلافات المذهبية كما أن مؤلفه

نستخلص بأن منهج حامكا فيه يتمثل في:

لا يتعصب لأي مذهب من المذاهب

1 -الجمع بين المأثور والرأي.

الفقهية، كل ما في الأمر هو محاولة لفهم

لم يكن موقف حامكا بالنسبة إلى الروايات

معاني القرآن الكريم وبيانها باللغة

مبني على مجرد النقل بل قام بمناقشتها لمعرفة

الإندونيسية مع إتاحة الفرصة للقراء

الصحيح منها من العليل ، كما أنه ، في

للتفكير والتدبر، فكان مذهب المؤلف هو

إبداء الرأي لم يكن يعتمد على الرأي المجرد

مذهب السلف الذي عليه الرسول صلى

ويغض النظر عن المأثور.

الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم

أجمعين وجميع العلماء الذين اتبعوهم

بإحسان"⁽³⁾.

⁽¹⁾ رشيد رضا، الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم

(تفسير المنار)، الناشر: دار الفكر، بيروت، دت، الطبعة 2

ج 1 ص 69-71

⁽²⁾ Hamka, Tafsir Al-Azhar, , Jilid 16, Hal, 103

حامكا، تفسير الأزهر، ج 16 ص 103

⁽³⁾ Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 1, Hal, 40-41

بشكل واضح إلى رأي الشافعي، ومع ذلك في لا يزال

يدافع عن مذهبه الحنفي⁽¹⁾.

ثم إن حامكا أيضا لا يتوسع في

ذكر الفروع الفقهية والخلافات المذهبية في

تفسيره إلا بقدر ما يراه مهما للقراء، وعلى

سبيل المثال عند تفسير قوله تعالى: والذين

يتوفون منكم ويزرون أزواجا يتربصن

بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ..⁽²⁾ فإنه

عند حديثه عن عدة المتوفى عنها زوجها

التي ذكرت في الآية لا يخوض في الخلافات

بين الفقهاء أو يسرد أدلة كل مذهب

ومناقشتها ولكن اكتفي بالقول كما يلي:

"فعدة تلك المرأة أربعة أشهر وعشرا،

وخلال تلك الفترة عليها أن تعبر عن حزنها

وحدادها بترك الزينة والتطيب والاحتفال،

وحول هذا الأمر الأخير، أي الاحتفال

للمرأة المتوفى عنها زوجها، قال الإمام مالك

وأبو حنيفة والشافعي بأنه إذا كانت تلك

المرأة تعاني من مرض العين حيث اضطرها

وفي هذا الإطار أيضا انتقد حامكا بعض

المفسرين الذين يفسرون القرآن الكريم متأثرين بمذهبهم

الفقهي أو العقدي إلى درجة جعلهم القرآن الكريم

تابعاً لمذهبهم فيؤولونه بما يتفق مع آرائهم وأهوائهم.

قال حامكا في هذا الشأن: "القرآن الكريم

الذي نزل بلسان عربي مبين كان دستوراً للناس

أجمعين، ولكن في بعض الأحيان قد يحمله مفسروه إلى

فهم ضيق متأولين إياه بما يتفق مع مذهبهم،

فالكشاف للزخشي مثلاً، عندما تقوم بمطالعة فإنك

تجد ميله إلى المذهب الاعتزالي ودفاعه عن المعتزلة،

وكذلك إذا قرأنا تفسير الرازي فنجد دفاعه عن

المذهب الشافعي وتأثره به، وأيضاً إذا قرأنا تفسير روح

المعاني للألوسي - مفتي بغداد - فإننا سنرى تأثره

بمذهبه الجديد، وهو المذهب الحنفي، بعد أن كان

على المذهب الشافعي، ثم ودفاعه عنه، حتى إننا نجد

يقول ما في معناه: وأما في مذهبنا (الحنفي) فليس

كذلك، ولو كان ظاهر الآية ودلالة ألفاظه أقرب

(1) المرجع السابق ج 1 ص 40

(2) سورة البقرة الآية 234

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 1 ص 40-41

إلى الاكتحال فلها أن تكتحل في الليل،

ثم إذا حضر الصباح فعليها أن تمسحه من

عينها. ثم إن هذه المدة للعدة والحداد فقط

في حالة ما إذا كان المتوفى هو الزوج، أما

إذا كان غير ذلك بأن يكون المتوفى أختها

أو والدها فحدادها ثلاثة أيام فقط⁽¹⁾.

3- الاكتفاء بما جاء في القرآن الكريم

والسنة النبوية الصحيحة في المبهمات

والأمور الغيبية، فلم يتطرق في غالب

الأحوال إلى تعيين ما أبهمه القرآن أو

تفصيل ما أجمله لأنه رأى أن لا ضرورة في

ذلك كما أنه سيصرف القراء عن الهدف

الرئيسي لإنزال القرآن الكريم، والمثال في

ذلك ما ذكره حامكا عند تفسير قوله

تعالى: وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل

في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من

يفسد فيها ويسفك الدماء...⁽²⁾ حيث

قال: "وقبل أن نخوض في تفسير هذه الآية

فلا بد أن نقوّي تمسكنا بكل تواضع وإيمان

بما قد قاله الله سبحانه وتعالى في الآيات

الثلاث الأول،

أي الآيات 1-3⁽³⁾ من سورة البقرة

وهو عن قضية الإيمان بالغيب، فقد أوحى

الله سبحانه وتعالى إلى رسوله صلى الله

عليه وسلم في هذه الآية 30، بأنه قد

خاطب ملائكته بأنه تعالى سيجعل في

الأرض خليفة وعقبه بالإخبار عن حدوث

نوع من المحادثة بين الله والملائكة، أما

بالنسبة لكيفية سير تلك المحادثة وأين ومتى

وقعت فلا ينبغي لنا أن نبحثه أو نتطرق

إليه"⁽⁴⁾.

ثم إن حامكا أيضا يتشدد في ذكر

الروايات الإسرائيلية، ولئن ذكرها فإنما قصده

في ذلك هو للتنبيه لئلا يغترّ الناس بها وللرد

عليها ردا مقنعا وليتحاشى الناس عن روايتها

والاستشهاد بها، وفي هذا الإطار أيضا فإن

(3) الم (1) ذلك الكتاب لا ريب فيه هدا للمتقين (2) الذين يؤمنون

بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقنهم ينفقون (3)

(4) Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 1, Hal, 48

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 1 ص 161

(1) Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 2, Hal, 237

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 2 ص 237

(2) سورة البقرة الآية 30

ملاحح عن تفسير الأهر و نموذج منه

وبعد أن بينا بنوع من التفصيل بعض الجوانب

المتعلقة بسيرة حامكا وتفسيره الشهير - تفسير

الأهر - سننتقل إلى الخوض في صلب الكتاب ،

ولذلك سنعرض عددا من الأفكار التي تضمنها

الكتاب على اتجاه مؤلفه الأدبي الاجتماعي في تفسير

القرآن الكريم، وبالتالي سيثبت لنا أن هذا الاتجاه في

التفسير حاضر بقوة بين المسلمين في إندونيسيا وله

دوره في ترسيخ الوعي القرآني بين أبنائها.

ولعرض نماذج من هذا التفسير سنذكر آيات

متعددة من مختلف السور ونعرض بعدها التفسير الذي

قدمه حامكا لتلك الآيات، وسنرى من خلال هذا

العرض كيف اجتهد حامكا في جعل تفسيره منصبا في

إبراز الوجوه التي تعتبر ركائز الاتجاه الأدبي الاجتماعي

من حيث التركيز على معالجة القضايا الاجتماعية،

وبيان سنن الله في الكون، وربط معاني الآيات بالواقع،

والاكتماء بما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية

الصحيحة في شرح المبهلمات والأمور الغيبية، والتشدد

في ذكر الاسرائيليات إلا لغرض، ونبد روح التعصب

للمذاهب الفقهية، وفهم معاني الآيات على ضوء

حامكا يتجنب قدر الإمكان ذكر الروايات

الضعيفة والموضوعة إلا بما يراها مهما للتنبيه

عليها.

4. التركيز على معالجة القضايا الاجتماعية بأبعادها

المتعددة وبيان سنن الله في الكون وقوانين الاجتماع

والعمران كما حاول ربط معاني الآيات بالواقع الذي

يعيشه الناس. وبذلك فقد انتهج المنهج الذي سلكه

الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا وآخرون

من رجال هذه المدرسة في تفسيرهم للقرآن الكريم.

هذا وسنأتي بمزيد من البيان لهذه النقاط

وذكر الأمثلة لذلك عند الحديث عن النماذج لتفسير

حامكا في الفقرات القادمة.

5. فهم وإظهار معاني الآيات على ضوء العلم

الحديث، فيبدو أن المؤلف مؤمن بأن ما جاء في

القرآن الكريم لا يتعارض أبدا مع ما كشفه العلم كما

أن بيان معاني القرآن الكريم بالعلم يزيدها وضوحا

ويؤكد من إعجازه وكونه من عند رب العالمين.

العلم الحديث، كل ذلك مع يسر العبارة وسهولة

الأسلوب، وغيرها.

الملصح الأول:

التركيز أو الحرص على إبراز

هداية القرآن الكريم في تنظيم وإصلاح الحياة الفردية

والاجتماعية، ويدخل في هذا الإطار محاولة علاج

القضايا الاجتماعية من واقع الآيات القرآنية.

مثال

ذلك: عند تفسير قوله تعالى: ليس البر

أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من

ءامن بالله واليوم الآخر والملئكة والنبين وءاتى المال

على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل

والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلوة وءاتى الزكاة

والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصبرين في البساء

والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم

المتقون. (1)، فبعد أن بين حامكا بشكل مختصر

الجانب الاعتقادي فيما يراد بالبر الحقيقي في نظر

الاسلام الذي هو الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة

والكتب والرسل بدأ بالحديث مطولا عن الجانب

العملي الذي هو دليل صدق هذا الإيمان، وقد دأب

حامكا في كتابته على دفع المسلمين إلى العمل كما

سعى جاهدا إلى تكريس هذا المفهوم في تفسيره

للآيات، وذلك بناءً على ما أكدته الآيات القرآنية

في مواضع كثيرة من أن الإيمان لا بد أن يقرنه ويصدقه

العمل.

وقال حامكا في تفسير هذه الآية: " فما

أسهل أن يقوم أحد بمجرد حفظ بنود أركان الإيمان

مع أنه لا بد من التأكيد هنا بأن مجرد حفظه في

الذاكرة لا يعنى أبداً أن ذلك الشخص قد آمن،

فالإيمان قابل للزيادة إلى ما لا نهاية له كما أنه يمكن

أيضا أن ينخفض بل يزول بشكل نهائي، فاعلم أن

الإيمان هو الكفاح وأن النتيجة من الإيمان الحقيقي هو

القدرة على تحمل الاختبارات في سبيله، فلا إيمان بلا

اختبار، فهذه الحقيقة سنلمسها عندما قرأنا الآيات

الأولى من سورة العنكبوت (السورة التاسعة والعشرون

في المصحف) (2).

وبعد هذا التأكيد من حامكا والذي يبدو أنه

بمثابة المقدمة لما سيقوله من التعاليم الأخلاقية الموجودة

في هذه الآية، بدأ في عرض المعاني التي يحتويها كل

جزء من الآية، وبدأ حامكا تفسيره لهذه الآية قائلا:

(1) Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 2, Hal, 69

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 2 ص 69

(1) سورة البقرة الآية 177

"فقله تعالى: (و ءاتى المال على حبه) هو بمثابة

الاختبار الأول للإيمان ولاستكمال البر، فحب المال

والحرص على جمعه بأكثر ما يمكن وكذلك البخل في

إنفاقه كلها من طبيعة الإنسان الأصلية التي خلقها الله

تعالى في نفسه، وقد أكد الله ذلك في سورة المعارج

الآية 19 ، فلذلك لولا وجود الإيمان لاستعبد المال

الإنسان بسبب هذه الغريزة، ولذلك قال ابن مسعود

في تفسيره الآية بأن هناك الكثير من الذين ينفقون

أموالهم ويضحون بها ولكن يبقى في قلوبهم صفة

البخل، لأنهم في طبيعتهم يحبون الحياة ويخافون الفقر،

فقد روى البيهقي⁽¹⁾ أن أحد الصحابة سأل رسول

الله صلى الله عليه وسلم عن إنفاق المال الذي يحبه

الإنسان مع أن كل إنسان يحب المال الذي بين يديه؟

فرد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم قائلا: "إنكم

عندما أنفقتموه وقلوبكم تحدثكم: كيف لو طال

عمرنا كيف لو صرنا فقراء".

ومن هذا نرى أن البخل هو من فطرة الإنسان

ولا يغلبه إلا الإيمان، وهو أن يؤمن بأن المال الذي

أنفقه سيجد عوضه، كما أن المال الذي بين يديه لم

يكن موجودا من قبل.

ثم واصل حامكا تفسيره قائلا:

"وبعد هذا البيان أوضحت الآية أصنافا من

البشر التي ينبغي على الإنسان إنفاق هذا

المال الذي يتغلغل حبه في قلبه إليهم، فذكر

الله تعالى أول صنفه وهو: (ذوي القربي)

هنا نلمس لطف القرآن الكريم في توجيه

الإنسان إلى طريق البر، فبعد أن كشف سر

قلبه بحيث أكد أنه ليثقل عليه أن ينفق

المال الذي أحبه حبا شديدا والذي جمعه

بكل عناء وتعب بدأ القرآن الكريم في ذكر

الجهة التي ينبغي له أن يوجه إليه هذا

الإنفاق والهدية والمساعدة هم ذوو قرابته،

وبدأ القرآن بذكرهم لكي ينخفض الشعور

بالثقل في هذا الأمر، ويندرج تحت اسم

(1) ورواه حامكا بالمعنى، ونصه عند البيهقي: عن أبي هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ أي الصدقة أفضل؟ قال: لتتبان أن تصدق وأنت صحيح شحيح تأمل البقاء وتخاف الفقر ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا ألا وقد كان لفلان؛ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، الطبعة الثالثة، ج 4 ص 318، رقم 7832، وله شاهد في البخاري، ونصه: حدثنا أبو هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أي الصدقة أعظم أجرا؟ قال: أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان؛ البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، المكتبة السلفية، القاهرة، 1400 هجرية، كتاب الزكاة، باب أفضل صدقة الشحيح الصحيح، الطبعة الأولى، ج 1 ص 438 رقم 1419

(ذوي القربى) الذين ينبغي علينا الإنفاق
عليهم إما الأخ الشقيق الذي ابتلى بالفقر
أو العم المسكين، فالأخوان الشقيقان قد
يعيشان في حالة واحدة تحت أحضان
أبويهما في الصغر ولكن بعد أن بلغوا
أشدّهم قد اختلفوا في الرزق والقدر بأن
يكون أحدهما يتمتع بالحياة الكريمة والرفاهية
بينما الآخر لم يحالفه القدر والكسب،
فالآية أمرت بأن يبدأ المرء الإنفاق إلى أخيه
هذا قبل غيره، وقد قال الرسول صلى الله
عليه وسلم في هذا الأمر: "الصدقة على
المسكين صدقة وعلى ذي الرحم ثنتان
صدقة وصله⁽¹⁾، وورد كذلك من رواية
زينب، امرأة عبد الله بن مسعود، أنها كانت
امرأة غنية بينما زوجها فقير، وهي أيضا

تنفق على أيتام في حجرها، ربما من زوجها
السابق، فسألت رسول الله صلى الله عليه
وسلم أكانت تجزئ عنها إذا أنفقت على
زوجها، فإنها غنية؟ فأجاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم: نعم، لك أجران أجر
الصدقة وأجر القرابة"⁽²⁾.
ثم ذكر سبحانه وتعالى الصنف
الثاني الذي ينبغي أن نساعدوه وهو:
(واليتامى) وسيأتي ذكر هذا الأمر كثيرا في
القرآن الكريم، إما عن الأيتام الأغنياء أو
الفقراء منهم، فقد روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم أن البيت السعيد هو الذي
يرعى فيه الأيتام رعاية طيبة، ومثل هذا

(2) رواه البخاري ومسلم في صحيحهما. وأخرج الشيخ حاكم هذا الحديث عن الرواية بالمعنى؛ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري صحيح البخاري، الناشر: المكتبة السلفية، القاهرة، 1400 هجرية، كتاب الزكاة، باب الزكاة، باب الصدقة على الزوج والأيتام في الحجر، الطبعة الأولى ج 1 ص 454، رقم 1466)، و مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الناشر: بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419 هـ، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوجة والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين، د. ط، ص 387، رقم 1000، لفظ البخاري فيه: "عن زينب امرأة عبد الله قالت: كنت في المسجد فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: تصدقن ولو من حليكن". وكانت زينب تنفق على عبد الله وأيتام في حجرها قال: فقالت لعبد الله: سل رسول الله x أيجزي عني أن أنفق عليك وعلى أيتام في حجر من الصدقة؟ فقال: سلي أنت رسول الله x، فانطلقت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فوجدت امرأة من الأنصار على الباب حاجتها مثل حاجتي، فمر علينا بلال فقلنا: سل النبي x أيجزي عني أن أنفق على زوجي وأيتام لي في حجر من؟ قلنا: لا تخبر بنا، فدخل فسأله، فقال: من هما؟ قال زينب، قال أي الزينب؟ قال: امرأة عبد الله؟ قال: نعم، لها أجران أجر القرابة وأجر الصدقة."

(1) الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، الطبعة الأولى، كتاب الزكاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الصدقة على ذي القرابة، الطبعة الأولى ج 3 ص 47، رقم: 658، وقال: حديث سلمان بن عامر حيث حسن. وأحمد بن محمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاکر (القسم الأول) و حمزة أحمد الزين (القسم الثاني)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1995، الطبعة الأولى ج 12 ص 499، رقم 16180، و النيسابوري، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، والمستدرک علی الصحیحین، الناشر: دار الحرمین للطباعة، القاهرة، 1997، كتاب الزكاة باب: وأما حديث محمد بن أبي حفصة الطبعة 1 ج 1 ص 563، رقم 1377 وقال الحاكم: إسناده صحيح، أما الإمام الذهبي فلم يعلق عليه.

البيت سيحيطه رحمة الله تعالى (1)، ثم إن

رعاية الأيتام من ذوى القربى أفضل من

غيرهم.

وبعده قال تعالى عن ثالث هذه الأصناف:

(وابن السبيل) وذكر عن مجاهد من رواية ابن

جرير (2)، ابن سبيل أي أنهم المسافرون الذين

نزلوا بيتنا فلا بد أن نستضيفهم جيدا ونطعمهم

ونجهز لهم المأوى، وإذا استطعنا المزيد فعلينا أن

نزودهم أيضا بما يواصلون به سفرهم.

ثم تحدث سبحانه وتعالى عن الصنف الرابع

في الإنفاق عليهم: (والسائلين): إنه من الآداب

الإسلامية الكريمة أن لا يسأل الإنسان غيره إلا إذا

كان مضطرا لأن اليد العليا خير من اليد السفلى (3)،

وحيث يكون إيمان العبد راسخا فإنه لن يمد يده

للسؤال غلا في حالة الاضطرار القصوى، ولذلك على

القادر الذي أراد أن يحسن حسبا أمره الله فعليه أن

لا يرد طلب امرئ مؤمن عندما جاءه ليسأل، وذلك

لأن المؤمن لا يتسهل في المجئ إلى غيره علما بأن نفسه

تثقل في الطلب والسؤال، فهو إذن لا يمد يده للسؤال

إلا عندما يتقن أن طلبه لن يخيب، ومن أجل ذلك

لا ينبغي لنا أن نحقره بتخيب أمله، وقد حُكي على

ألسنة الناس أن مثل هذه المروءة المبنية على الإيمان

الراسخ ما تزال يحتفظ بها بعض أهل السودان

المسلمة، فهم على الرغم من فقرهم المدقع يمتنعون عن

مساءلة الناس، فقد قيل أن إحدى البيوت هناك

استمرت في الانغلاق بضعة أيام ثم قام بعض جيرانهم

الذين كان الإيمان راسخا في قلوبهم بفك باب ذلك

(3) هذا حديث أخرجه البخاري ومسلم بسنديهما عن حكيم بن حزام رضي الله عنه؛ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري صحيح البخاري، الناشر: المكتبة السلفية، القاهرة، 1400 هجرية، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غني الطبعة الأولى ج 1 ص 41، رقم 1427، ونصه: قال النبي صلى الله عليه وسلم: اليد العليا خير من اليد السفلى، وأبدأ بمن تعول، وخير الصدقة عن ظهر غني، ومن يستعفف يعفه الله ومن يستغن يغنه الله، و مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الناشر: بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419 هـ، كتابه الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى وأن اليد العليا هي المنفقة وأن السفلى هي الأخذة، دبط، ص 398، رقم 1034، ونصه: أفضل الصدقة (أو خير الصدقة) عن ظهر غني واليد العليا خير من اليد السفلى، وأبدأ بمن تعول.

(1) بعد البحث والمطالعة لكتب الحديث لم أحصل على الحديث الذي تحدث بهذا النص، لكن يمكن الاستشهاد بحديثين آخرين يحملان نفس المضمون وهو فضل العمل في كفاية اليتيم وأنها من العمل الذي استحق صاحبها الخير الكثير، فقد أخرج الترمذي بسنده عن ابن عباس أن رسول الله قال: من قبض يتيما من بين المسلمين إلى طعامه وشرابه أدخله الله الجنة البتة غلا أن يعمل ذنبا لا يغفر له. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي سنن الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة اليتيم وكفالاته، الطبعة الأولى ج 4 ص 282 رقم 1917، كما أخرج أيضا عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين وأشار بإصبعيه يعني السبابة والوسطى. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي سنن الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة اليتيم وكفالاته، الطبعة الأولى ج 4 ص 283 رقم 1918، قال: هذا حديث حسن صحيح.

(2) ابن جرير، ابن جرير الطبري، جامع البيان، تحقيق: د/عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، القاهرة، 2001، الطبعة الأولى، ج 3 ص 83

البيت بقوة فوجدوا أفراد العائلة الموجودة فيه من الأب والأم وأبنائهم قد أوشكوا على الموت بسبب الجوع، فالشاهد هنا أن هؤلاء فضلوا المخاطرة بأرواحهم بدلا من أن يمدوا أيديهم للسؤال إلى الناس، فلم تذهب مروعهم بسبب الفقر، فمثل هذه الواقعة قد لا تحدث كثيرا في هذا الوقت بل الذي حدث هو العكس حيث أن الكثيرين باعوا إيمانهم بسبب الفقر، فنرى كثيرا من الفتيات يلقين بأنفسهن في الدعارة بسبب الفقر كما أن الشباب يمكنون تحت الكباري، فهذا دليل من أن الناس كلما بعدوا عن الدين كلما عاشوا حياة ضنكا، حتى أصبحنا نرى الآن الفرق الشاسع والمنظر المؤلم بين حياة الفقراء والأغنياء. ولذلك فقد أكد الإسلام على أهمية صلاة الجماعة حتى تكون وسيلة في التواصل واللقاء بين غني وفقير حتى يساعد الأول الأخير، فقد أكد النبي ع أن من شروط الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر هي العلة الطيبة بين الجيران"⁽¹⁾.

وبعد هذا البيان عن هداية القرآن في الإنفاق وبعض الجهات التي ينبغي أن تكون لها أولوية فيه تطرق حامكا إلى قضية مهمة أثارت مناقشة واسعة بين المسلمين في إندونيسيا في زمانه وهي قضية العدالة الاجتماعية في نظر الإسلام والاشتراكية والفرق بينهما، فإثارة حامكا لهذه القضية كثيرا في تفسيره لا يمكن أن نفهمه إلا إذا رجعنا للحالة الاجتماعية والظروف السياسية للشعب الإندونيسي عند تأليف هذا التفسير وهو في فترة الستينات من القرن العشرين، فقد شهدت إندونيسيا خلال النصف الأول من هذه الفترة التي عرفت باسم فترة (الديمقراطية الموجهة) النفوذ الكبير للشيوعيين على مقاليد الحكم في البلاد وانتشار أفكارها وحركاتها وقوة شوكتها وذلك بفضل الدعم المتبادل بينها والرئيس سوكارنو⁽²⁾، ثم بعد محاولة الانقلاب الفاشلة لهذه الحركة عام 1965م وسقوط سوكارنو من منصبه بعد ذلك بعام حدث تحول نوعي في مستقبل هذه الحركة بحيث توحد المسلمون والجيش لتدمير هذه الحركة ومحو آثارها في

⁽²⁾ Taufiq Abdullah, Sejarah Umat Islam di Indonesia, Penerbit: PT. Intermasa, Jakarta 2003, Cet, ke 2, Hal, 295. ،

توفيق عبدالله، تاريخ المسلمين في إندونيسيا ، الناشر: انترماسا، جاكارتا، 2003، الطبعة 2 ص 295 بتصرف.

⁽¹⁾ Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 2, Hal, 69-71

حامكا، تفسير الأزهر، (ج 2 ص 69 - 71

المجتمع، ففي هذا الإطار يريد حامكا أن يساهم ويتفاعل مع هذه الجهود في التصدي لهذه الأفكار الإلحادية وبيان ضعف تعاليمها أمام الإسلام كما أنه عزم على توعية المسلمين بخطرهما على مستقبل دينهم وحياتهم.

فهذه المحاولة دليل واضح على تفاعل حامكا مع واقع شعبه في تفسير الآيات وحرصه على معالجة الأمراض الاجتماعية التي تنتشر بين أبنائه.

وفي المقابل لما قلنا نرى أن الإسلام بدأ العدالة الاجتماعية بإصلاحه الفرد وذلك بجعله عبدا مؤمنا يصدق الله ويجب إخوانه ويجود في إنفاق المال في سبيل الله فليس معناه أن الدولة الإسلامية لا تراقب تصرفات هذه الأفراد، فالأفراد الذين رفضوا إخراج الزكاة يباح أخذ مالهم جبرا، فابن حزم، أحد مجتهدي الأندلس الكبار وأحد العلماء البارزين في المذهب الظاهري، قد أفتى بأنه إذا مات أحد جوعا في إحدى قرية من القرى فالإمام الأعظم أو الحاكم الأعلى في الدولة يحق له استجواب سكان تلك القرية لمعرفة سبب موت أحد أفرادها فيبحث من جيرانه

ومن أقاربه المسؤولين عنه، وإذا لم يوجد هؤلاء فأهل

القرية كافة مكلفون بدفع الدية، فهذا الرأي الذي أدلى به ابن حزم لم يعارضه أى من المجتهدين، فهذا الاجتهاد دليل على مبدأ العدالة الاجتماعية في الإسلام⁽¹⁾.

ثم بعد هذا البيان الشافي والواقع الملموس عاد حامكا ليكشف بعده معاني أخرى للآية التي كان هو بصدد الحديث عنها، فعند تفسير الجزء التالي من الآية، وهو قوله: (وفي الرقاب) قال حامكا: "وبالرغم من أنه بحسب القانون الدولي الذي يتبناه الدول في العالم أن عهد العبودية قد انتهى منذ حوالي مائة عام، ولكن الحروب مازالت مندلعة كما أن عملية الرق ما زال قائما، فأسرى الحرب مازالوا يعاملون معاملة العبد ومثال ذلك ما فعله الروس بآلاف أسرى الحرب من اليابان الذين أخذوا إلى جزيرة سيبيريا، فلذلك يمكن القول بأن عمية الرق لم تنته بعد ولو أنها أخذت شكلا آخر عما كان في السابق، من أجل ذلك فإن كفاح الشعوب المتعددة للمطالبة بحرية الإنسان أو تحرير الشعوب من الاحتلال يبقى نوعا من أنواع البر الرفيع في نظر الإسلام.

⁽¹⁾ Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 2, Hal, 71-72

حامكا، تفسير الأزهري، (م س) ج 2 ص 71 - 72

وبعد أن بين الله عددا من القواعد التي ينبغي أن تتحلّى بها النفوس الشريفة واصل سبحانه وتعالى قوله: (وأقام الصلاة). وذكر في هذا الآية لفظ (أقام) للتأكيد بأن الصلاة لا بد أن تنبع من الإيمان والوعي الكامل لا مجرد عمل إعتيادي، فالمؤمن الواعي لن يشعر بالثقل لأداء الصلاة لأنه صدر من إيمانه بالله والتراحم بين البشر، فإقامته للصلاة ليس مجرد توجيه الوجه إلى المشرق والمغرب أو التقليد للآباء أو مجرد حركات فارغة كما أن التوجه إلى الكعبة المشرفة في حينه ليس فقط ظاهريا (جسديا) وإنما باطنيا (نفسيا) أيضا، وذلك كما ورد في دعاء الافتتاح: إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيئا وما أنا من المشركين⁽¹⁾ بهذه الروح تكون صلاة العبد ذات معنى فيصبح خاشعا فيها خشوعا حقيقيا لا شكليا أو صوريا، وقد قال أحد الشعراء، الشيخ مصطفى الغلاييني، في هذا الإطار: إن العمل لا بد أن يتحلّى بالإخلاص لأن الإخلاص روح العمل، فالعمل بلا إخلاص الجيفة التي لها جسم ولكن لا روح لها، " وقد ذكر الله سبحانه في مقدمة الآية بأن مجرد توجيه

الوجه مشرقا أو مغربا لم يعد من البر ولكن البر هو إذا ملأ القلب الإيمان أولا ثم يعقبه الحب للناس ومنه صدرت الصلاة، إذن، فالصلاة لا بد أن تصدر من الإيمان والحب.

وبعد هذا البيان جاء قوله تعالى: (وءاتى الزكاة) فقلما نجد الفصل في القرآن الكريم بين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بل العكس كثير وهو الجمع بينهما كما في الآية، وذلك لأن الصلاة عامة الخضوع لله تعالى بينما الزكاة علامة الحب في المجتمع، ثم قال تعالى: (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) العهد قسمان: الأول: العهد بالله. إن هذه الحياة كلها مربوطة بالعهد، فالاعتراف بالعبودية لله معناه العهد به كما أن الشهادة بأن محمدا رسول الله معناه التعهد بالطاعة بكل ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم ما نجاه. أما الثاني فهو العهد بالناس. إن الحياة كلها عهود، فعلى سبيل المثال: إقامة الدولة في حقيقته عهد من قبل أفراد الشعب على العيش معا جنبا

(1) هذا الدعاء مأخوذ من قوله تعالى في سورة الأنعام الآية 79

وبهذا يؤكد أن حياة الإنسان كلها

ما هي إلا عقود وعهود، إما مع الله وإما

مع الناس، فالذين آمنوا بالرغم من أنهم قد

أقاموا الصلاة وأدّوا الزكاة وأنفقوا مالههم بكل

جود وكرم فإنهم لم يبلغوا البر إذا لم يكونوا

أوفياء بعهودهم، فمن الناس من يفي

بعهوده مع الناس لكن ليس كذلك مع الله،

فنحن نرى على سبيل المثال بعض المسلمين

الذين اجتمعوا وتشاوروا لتنظيم عمل من

الأعمال الدعوية ولكن شغلهم هذا

الاجتماع عن صلاة العصر، ولكن في

المقابل نجد من قوي عهدهم بالله ولكن

خانوا العهود مع الناس مثل الرجل الذي

التزم بالصلاة بحيث لا يفوته الجماعة في

إلى جنب بحيث أن المصلحة الفردية تزول

أمام المصلحة الجماعية، وكذلك الحرب

والسلام بين الدول فهو عهد مبرم بينهم،

وحتى العقد الذي حدث بين ولي المرأة

بالرجل الذي يريد أن يزوج بنته والذي سمي

بعملية الايجاب والقبول فذلك عهد، ثم

إن الخليفة أو أمير المؤمنين في بداية توليه

للسلطة يتعهد عهدا سمي بالبيعة أمام

الشعب الذي أعطاه الثقة كما أن الشعب

يتعهدون للخليفة على الطاعة ما دام يسير

على طريق الحق والعدل الذي وضعه الله

والرسول ق والذي تعهد الخليفة على

تحقيقه بكل جهده، وبهذا التعاهد بين

الخليفة والشعب يحق للخليفة أن يحكم

على الذي نقضوا هذا العهد كما يفتح الله

الطريق أمام الشعب لعزل الخليفة إذا لم يَفِ

بعهده، فقد قال الرسول ق: لا طاعة

لمخلوق في معصية الخالق⁽¹⁾.

ما جاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، الطبعة الأولى ج 4 ص 182، رقم الحديث 1707، وقال: "هذا حديث حسن صحيح، ونصه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة." وأيضاً: وأحمد بن محمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكر (القسم الأول) و حمزة أحمد الزين (القسم الثاني)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1995، الطبعة الأولى مسند أحمد، ، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القسم الأول) ج 2 ص 67، رقم الحديث 1095، ونصه: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل. "وعلقه أحمد شاكر قائلا: "إسناده صحيح وهذا من زيادات عبد الله بن أحمد."

(1) فقد روى حمكا الحديث بمعناه من رواية الترمذي عن ابن عمر وأحمد عن علي بن أبي طالب؛ الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي سنن الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، كتاب الجهاد، باب:

كل مرة وكان مع ذلك لا يعطي لأبنائه

التربية الحسنة أو لا ينفق على "زوجته".

ثم بعد هذا الأمر قال جل شأنه: (والصابرين

في البأساء والضراء وحين البأس) هنا نجد مفتاح

الإيمان والبر، فالإنسان في سبيل الوصول إلى كليهما

لا بد أن يتحلّى بالصبر، فكم من الدعاة يمثلون أمام

الناس ليدعوهم إلى الإيمان ولكن كم منهم يصبرون

على إتمام تلك الرسالة، فالأغلب منهم يتساقطون

على طريق الدعوة لكونهم لا يصبرون على الأذى

الذي لحقهم، ثم إن لكل واحد منا آمالا وأمنيات

كثيرة في حياته، ففي بعض الأحيان قد يتمنى المرء

بكل شوق بأن يحصل على شيء يحبه ولكنه نسي

بأنه ليس كل ما يريده سيتحقق لكونه المدبر له في

هذا العالم والله هو المدبر، ثم إنه قد يتمنى أن

يستجيب الله لطلبه أو أن يزيل عنه البأساء والضراء

بشكل عاجل، ولكن إذا لم يستجب الله لذلك

غضب على الله وزال الصبر منه، ومن هنا نقول بأن

الذي يجلب الفشل في حياتنا هو نفسنا وليس غيرنا.

ثم بعد هذا الكلام كله ختم الله تعالى الآية قائلا:

(أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) فمعنى

الكلام أى: سيروا في هذه الأشياء التي ذكرتها الآية

بكل ترتيب بأن تبدأوا بالإيمان ثم تحبوا الناس ثم تقيموا

الصلاة بخشوع وتؤدوا الزكاة إذا جاء وقتها وتوفوا

بعهودكم — لأن الحيوان مربوط بالحبال أما الإنسان

فمربوط بأقواله — ثم تصبروا على تحمل المشقات في

الحياة، فإذا تحقق كل ذلك فجدير لكم بأن تدخلوا في

عداد الصادقين والمتقين⁽¹⁾. (انتهى كلام حامكا).

الخلاصة لهذا التفسير

وبعد هذا العرض الطويل حول ما جاء

في هذا التفسير أود أن أسجل رأيي عنه

باختصار، فبالاطلاع على الكتاب بكامله أرى

أنه ليس بالغريب أن يحقق هذا التفسير قبولا

كبيرا وانتشارا واسعا ليس فقط بين أوساط

المسلمين في إندونيسيا، ولكن أيضا بين سكان

الدول الناطقين باللغة الملايو القريبة من اللغة

الإندونيسية، مثل ماليزيا وبروناي وبعض سكان

سينغافورة و تيلاند، فالقيمة العلمية للكتاب

وجودته جعلته محل اعتراف من الجميع يتمشى

تماما مع شهرة مؤلفه كعالم ديني كبير لعب دورا

⁽¹⁾ Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 2, Hal, 78

حامكا، تفسير الأزهر، (م س) ج 2 ص 78

بارزا في توجيه المسلمين وإصلاح شؤونهم الدينية

والاجتماعية والثقافية وخاصة في فترة الستينات

والسبعينات من القرن الماضي.

ولذلك فإن الكتاب - كما لا ينكره أحد في

إندونيسيا - يحمل بين طياته محاسن كثيرة ومن أهمها

تركيزه على بيان هداية القرآن الكريم في تنظيم حياة

المسلمين وفي معالجة قضاياهم الفكرية والثقافية

والعقائدية والاجتماعية وبيان سنن الله في الكون

وقوانين الاجتماع ثم تفسير الآيات على ضوء العلم

الحديث ونبذ روح التعصب والتقليد من المجتمع ثم

تجنب قدر الإمكان ذكر الإسرائيليات والروايات

الضعيفة، وكل هذه المحاسن كان مسلمو إندونيسيا

على وجه الخصوص في أشد الحاجة إليها لتطوير

أنفسهم والنهوض بالأمة من جديد على ضوء

الإسلام والقرآن الكريم بعد ركوع طويل طوال حقبة

الاحتلال - منذ منتصف القرن 18 ، ولذلك فإن

الكتاب قد ساهم بشكل كبير في توجيه الشعب إلى

تعاليم القرآن الكريم الصحيحة وتعريفهم بالحل

الإسلامي لقضايا حياتهم في ظل تدفق الأفكار

المنحرفة والتيارات المختلفة على المجتمع الإندونيسي

من الشيوعية والعلمانية والمادية والصوفية الضالة فضلا

عن نشاط الحركات التنصيرية،

فقد نجح الكتاب في حماية المسلمين من هذه

الهجمات وتوضيح تفوق الإسلام على تلك الأفكار

والتعاليم المنحرفة في معالجة قضايا الفرد والمجتمع.

ولا أنسى أن أذكر أنه إضافة إلى كل هذه

المزايا فإن هذا التفسير يساق بأسلوب بسيط ميسر،

وبعيدا عن التعقيدات اللغوية والمصطلحات العلمية مما

فتح الباب على مصراعيه أمام أكبر قدر ممكن من

الشعب للاستفادة منه، ولذلك كان تأثير هذا التفسير

في المجتمع بكل طبقاته منذ فترة صدوره إلى الآن

كبيرا، وكما قلنا في السابق فقد ساعد حامكا في

ذلك انغماسه في العمل الصحفي والأدبي منذ صباه

فضلا عن الهدف الذي وضعه لقراء هذا الكتاب وهو

الشباب والدعاة وعامة المسلمين، ولذلك يريد أن لا

يكون حديثه على مستوى عال جدا أو متدنّ بل

الوسط بين الحالتين.

ولا تزال أهمية هذا الكتاب متواصلة إلى

الوقت الحالي، فهو مرجع لكثير من الدعاة والباحثين

وطلبة العلم وعامة المسلمين في البلاد في فهم معاني

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

حمكا، الحاج عبد الملك بن عبد الكريم بن أمراة،
ذكریات الحياة، جاكرتا بولان بینتانج :
1974.

محمد روم راوی، حامكا وجهوده فی تفسیر القرآن
الكريم بإندونيسيا فی كتابه الأزهر، (رسالة
الدكتوراه فی كلية أصول الدين جامعة
الأزهر بالقاهرة، 1989 م)
حامكا، تفسیر الأزهر، جاكرتا : مكتبة بانجيماس،
1982 الطبعة الثالثة

الشيخ محمد رشید رضا تفسیر المنار، ، تفسیر المنار،
الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة
الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي،
سير الأعلام النبلاء، ، تحقيق: شعب
الأرناؤوط وأكرم البوشى، الناشر: مؤسسة
الرسالة، بيروت

الطبري، ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل
آي القرآن، تحقيق: د/عبدالله بن عبد
المحسن التركي، الناشر: دار هجر، القاهرة،
2001 الطبعة الأولى

الزوقاني، الشيخ محمد عبد العظيم، الزوقاني، مناهل
العرفان فی علوم القرآن، الناشر: دار
الحديث، القاهرة، 1422هـ/ 2001م
ابن كثير، اسماعيل بن كثير، تفسیر القرآن العظيم،
تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون،
الناشر: مؤسسة قرطبة مصر سنة ، مصر،
2000

القرآن الكريم وكشف هده كما أنه يبقى موضع بحث
ودراسة ومطالعة في الجامعات الإسلامية.

ونقترح لأجل زيادة فوائد هذا التفسير أن
يقوم الباحثون بتحقيق شامل لما ورد فيه، وسبب ذلك
أن كثيرا من الأحاديث والروايات التي ذكرها حامكا
في هذا الكتاب وكذلك أقوال العلماء والمفسرين لم تتم
الإشارة إلى مصادرها في الهامش، فالمؤلف كثيرا ما
اكتفى بإيراد الروايات والأقوال والآراء بالمعنى لا
بالنص، وإذا ذكر صاحب المقولة أو الرأي لم يشر إلى
الكتب التي احتواها حتى يستطيع كل أحد أن يرجع
إليها إذا أراد، فعدم توثيق حامكا لكثير مما نقله في
كتابته هذا لا يعنى أبدا أن فيه عيبا أو نقصا في قيمة
التفسير وجودته، وذلك نظرا للظروف التي تم فيها
إنجاز هذا الكتاب، فكما ألحنا سابقا إلى أن تفسیر
الأزهر لم يكتب إلا أثناء فترة الحبس، ففي مثل هذه
الظروف الصعبة من المؤكد أن المؤلف واجه عراقيل
كثيرة في مطالعة الكتب بشكل مباشر وبحرية كافية أو
الرجوع عند نقل الروايات والأقوال والآراء إلى
مصادرها الأصلية.

النيسابوري، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم
النيسابوري، والمستدرك على الصحيحين،
الناشر: دار الحرمين للطباعة، القاهرة
مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الناشر: بيت
الأفكار الدولية، الرياض، 1419 هـ
توفيق عبد الله، تاريخ المسلمين في إندونيسيا، الناشر:
انترماسا، جاكرتا، 2003، الطبعة 2

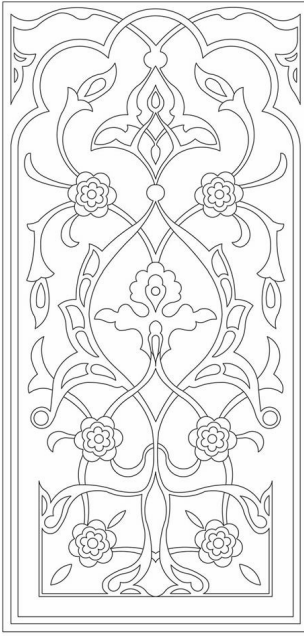
الزركلي، خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم
لاشهر الرجال والنساء من العرب
والمستعربين والمستشرقين، الناشر: دار العلم
للملايين، بيروت
رشيد رضا، الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير القرآن
الحكيم (تفسير المنار)، الناشر: دار الفكر،
بيروت، د.ت، الطبعة 2

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن
الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا،
الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،
2003، الطبعة الثالثة

البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري،
صحيح البخاري،: المكتبة السلفية،
القاهرة، 1400 هجرية، كتاب الزكاة،
باب أفضل صدقة الشحيح الصحيح ،
الطبعة الأولى

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى التومذي، سنن
الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت،
الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،
1987، الطبعة الأولى، كتاب الزكاة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما
جاء في الصدقة على ذي القرابة، الطبعة
الأولى

أحمد بن محمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: أحمد
شاكر (القسم الأول) و حمزة أحمد الزين
(القسم الثاني)، الناشر: دار الحديث،
القاهرة، 1995، الطبعة الأولى



أصول التفسير عند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في تفسير القرآن

أندري نيروانا

جامعة تنكو دي روندنج الإسلامية

Email: andrinirwana@yahoo.com

Abstract

Basically, ushulut tafsir is the science of Tafsir that describes the methods used by the ancient interpreter in the digging secrets contained in the Qur'an in order to know the laws of the Shari'ah, and bring benefit intended by Al Qur 'an. In this case, the science of Tafsir is a collection of rules and foundations that help the interpreter to explore the secrets of the Qur'an according to the human ability to uncover the lessons, as well as the validity level, arguments from the Qur'an . In this case, the science of Ushul commentary explains the meaning of understanding, experiences and secrets of the Qur'an and determine methods to figure it out, and put the rules and principles that interpreter can execute these methods in his interpretation.

Keywords: *ushulutafsir, Abdullah bin Umar*

أ. مقدمة

عبره وأسراره، وترسم المناهج لتعرفها، وتضع القواعد

والأصول ليسير المفسر على منهاجها القويم في سيره

أثناء تفسيره.

المطلب الأول

تفسير القرآن بالقرآن

ان الرجوع الى القرآن نفسه في تفسير القرآن

يعد خير طرق التفسير وأحسنها ذلك لأن الله سبحانه

وتعالى الذي أنزل القرآن هو أعلم بمراده فيه فهو الذي

يبينه ويوضحه وليس هناك تفسير اصدق من تفسير

صاحب الكلام وقائله قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ

إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁽²⁾. ولذا فقد

عده العلماء من أصح طرق التفسير، قال ابن تيمية

فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب أن

أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن⁽³⁾. وعلى

هذا أجمع العلماء قديماً وحديثاً⁽⁴⁾.

فلا بد لمن يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن

ينظر في القرآن الكريم أولاً فيضع ما تكرر منه في

موضع واحد ويقابل الآيات بعضها ببعض ليستعين بما

الحمد لله القائل: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا

جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁽¹⁾ أحمدته وأستعينه

وأستغفره وأتوب إليه، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا

شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله

عليه وعلى آله وصحبه ومن سار على سنته واهتدى

بهدية إلى يوم الدين.

ب. الإطار النظري

إن علم أصول التفسير هو العلم الذي يبين

المناهج التي انتهجها وسار عليها المفسرون الأوائل في

استنباط الأسرار القرآنية، وتعرف الأحكام الشرعية من

النصوص القرآنية التي بُنى عليها، وتُظهر المصالح التي

قصد إليها القرآن الكريم، فعلم أصول التفسير على

هذا هو مجموعة من القواعد والأصول التي تبين

للمفسر طرق استخراج أسرار هذا الكتاب الحكيم،

بحسب الطاقة البشرية، وتظهر مواطن العبرة من أنبائه،

وتكشف مراتب الحجج والأدلة من آياته الكريمة،

فعلى هذا تعين علوم التفسير على فهم معانيه وإدراك

⁽²⁾ سورة الفرقان : 33

⁽³⁾ مقدمة التفسير لابن تيمية : 363 / 13

⁽⁴⁾ المرجع السابق : نفس الصفحة

⁽¹⁾ سورة الفرقان : 33

جاء مسهبًا على معرفة ما جاء موجزا وبما جاء مبينًا

على فهم ما جاء مجملًا وليحمل المطلق على المقيد

والعام على الخاص وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن

وفهم مراد الله بما جاء عن الله وهذه المرحلة لا يجوز

لأحد مهما كان أن يعرض عنها ويتخطاها الى مرحلة

أخرى لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه وأعرف

به من غيره⁽¹⁾.

وقد وضع هذا المنهج الرسول ﷺ وسار عليه

الصحابة، ومن سار عليه عبد الله بن عمر ﷺ فقد

كان يعتمد في تفسيره على القرآن نفسه بمعنى انه

سلك في التفسير تفسير القرآن بالقرآن وهو أعلى

درجات التفسير وأهمها لأنه لا أحد أعرف بمراد الله إلا

الله تعالى لأنه كلامه. وهذا اللون في التفسير هو أصح

انواع التفسير بالمأثور فكان الرسول إذا سأل عن

تفسير الآية فإنه يأتي بما يشهد لتفسيرها من القرآن

ويعرض القرآن كله في الآية المراد تفسيرها، وكأن

القرآن إمامه وهذا العمل من ابن عمر ﷺ أمر مفروض

منه لأن تفسير القرآن بالقرآن هو الأساس عند

المفسرين فلزم أن ينظر بالقرآن نظرة فاحص مدقق لمن

أراد أن يفسر القرآن⁽²⁾.

وقد تعلم عبد الله بن عمر ﷺ منهج التفسير

القرآن بالقرآن من رسول الله ﷺ وبيان ذلك أن ابن

عمر ﷺ قال لما نزلت: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا

عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ

الذُنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾⁽³⁾ فقام رجل

فقال والشرك يا بني الله؟ فكره ذلك النبي

فقال⁽⁴⁾: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا

دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى

إِثْمًا عَظِيمًا﴾⁽⁵⁾ فمن خلال هذه الواقعة أن

الرسول ﷺ قد فسر القرآن بالقرآن وبين لهم أن المغفرة

والرحمة منوطة بعدم الشرك فبذلك وضع للصحابة

الكرام منهجًا يسيرون عليه ومن الذين اتبعوا هذا

المنهج عبد الله بن عمر ﷺ.

ومن أمثلة تفسير القرآن بالقرآن لعبد الله بن

عمر ﷺ

(2) أصول التفسير لخالد العلك، ص 50

(3) سورة الزمر: 53

(4) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 213 / 2

(5) سورة النساء: 48

(1) أنظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 6/1 ؛ البرهان للزركشي: 175/2 ؛

الإتقان للسيوطي: 175 / 2

1. أنه فسر قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ

قَانِتِينَ﴾⁽¹⁾ قال القنوت هو القيام⁽²⁾ وقرأ قوله تعالى:

﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا﴾⁽³⁾.

و في الأثر آخر، يذكر من قول ابن عمر أن

القنوت هو طولاً القيام وقراءة القرآن. وأخرج ابن أبي

شيبه عن ابن عمر، أنه كان لا يَقْنُتُ في الفجر، ولا

في الوتر، وكان إذا سُئِلَ عن القنوت قال : ما نَعْلَمُ

القنوتَ إلا طولاً القيام وقراءة القرآن⁽⁴⁾.

ويجعل الباحث المقارنة بين قول ابن عمر

وقول ابن عباس، أن قول ابن عباس في القنوت هو

نهي عن الكلام في الصلاة كما أخرج الطبري و

الأصبهاني عن ابن عباس.

أخرج الطبري عن ابن عباس في قول الله:

﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ قال : كانوا يتكلمون في

الصلاة، يَجِيءُ خادِمُ الرجلِ إليه وهو في الصلاة،

فَيُكَلِّمُهُ بحاجته، فَنُتْهُوا عن الكلام⁽⁵⁾.

وأخرج الأصبهاني في (الترغيب) عن ابن

عباس في قوله تعالى ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ قال : كانوا

يتكلمون في الصلاة، ويأمرون بالحاجة، فَنُتْهُوا عن

الكلام والالتفات في الصلاة، وأمروا أن يخشعوا إذا

قاموا في الصلاة قانتين خاشعين، غير ساهين ولا

لاهين⁽⁶⁾.

2. وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ

الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾⁽⁷⁾ قال هو قوله عز وجل:

وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ

الْغَيْثَ﴾⁽⁸⁾

وأخرج أحمد والبخاري، وخشيش بن أصرام

في (الاستقامة) وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن

مردوبة، عن ابن عمر، أن رسول الله قال : مفاتيح

الغيب خمس لا يعلمها إلا الله ؛ لا يعلم ما في غدٍ

إلا الله، ولا يعلم متى تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم

⁽¹⁾ سورة البقرة : 238

⁽²⁾ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي : 120/7 ؛ والدر المنثور، السيوطي، :

373/3

⁽³⁾ سورة الزمر: 9

⁽⁴⁾ المصنف في الأحاديث والأثر، الإمام ابن أبي شيبه، تحقيق: أبي محمد أسامة

بن إبراهيم بن محمد، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 306/2

⁽⁵⁾ التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم، للإمام الطبراني، تحقيق: هشام البدري،

دار الكتاب الثقافية، الأردن، (رقم 11776)

⁽⁶⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 3، ص 98

⁽⁷⁾ سورة الأنعام: 59

⁽⁸⁾ سورة لقمان: 34 ؛ الدر المنثور، السيوطي، : 373/3

متى يأتي المطرُ أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرضٍ
تموت إلا الله، ولا يعلم أحدٌ متى تقوم الساعة إلا الله
تبارك وتعالى⁽¹⁾.

وأخرج ابن جرير وابن المنذر، عن ابن عباس
في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُمْ فَاتِحَاتُ الْغَيْبِ﴾. قال: هُنَّ
خمس:

﴿إِنَّا لِلَّهِ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ
مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيَّ أَرْضٍ تَصِمُوتُ﴾ إِنَّ اللَّهَ
عَلِيمٌ خَبِيرٌ⁽²⁾.

3. وأيضاً نرى انه قال نزلت هذه الآية في

الأعراب: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾⁽³⁾

أَمْثَالِهَا⁽³⁾ فسأله رجل فقال يا أبا عبد الرحمن ما

المحاجرین قال ما هو أفضل من ذلك ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا

يَظْلُمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ

مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾⁽⁴⁾ وإذ قال الله لشيعي عظيم

فهو عظيم⁽⁵⁾.

وأخرج أحمد، والبخاري، ومسلم، والنسائي،

وابن مردويه، والبيهقي في (الأسماء والصفات) عن ابن

عباس، عن النبي فيما يروى عن ربه: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ

فلم يعملها كُتِبَتْ له حسنة، فإن عملها كُتِبَتْ له

عشرًا إلى سبعمائة إلى أضعافٍ كثيرة، ومن همَّ بسيئة

فلم يعملها كُتِبَتْ له حسنة، فإن عملها كُتِبَتْ له

واحدة، أو يمحوها الله، ولا يهلك على الله إلا

هالك⁽⁶⁾.

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس:

﴿مَنْجَاءٌ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ قال: إنما هي

للعُرابِ، ومضَعْفَةٌ للمهاجرين بسبعمائة ضعف⁽⁷⁾.

4. ومن فحمه الدقيق لكتاب الله شرب ماء

باردًا فشدد بكاؤه فقليل له: ما يبكيك؟ قال ذكرت آية

في كتاب الله: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾⁽⁸⁾

فعرفت ان أهل النار لا يشتهون الا الماء البارد، وقد

قال الله عز وجل ﴿أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا

رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾⁽⁹⁾.

⁽¹⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 6، ص 64

⁽²⁾ سورة لقمان : 34 ؛ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري،

282/9

⁽³⁾ سورة الأنعام: 160

⁽⁴⁾ سورة النساء: 40

⁽⁵⁾ الدر المنثور : 298/6

⁽⁶⁾ المرجع السابق، ج 6 ، ص 300

⁽⁷⁾ المرجع السابق، ج 6 ، ص 298

⁽⁸⁾ سورة السبا: 54

⁽⁹⁾ سورة الأعراف : 50

5. ونراه أحياناً يعرف شيئاً ورد في آية يعرفه

بآية أخرى ويوضح بيان ذلك، فقد عرف الفقير في

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ

وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ

وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ

اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁾.

قال ابن عمر رضي الله عنه ليس الفقير من جمع

الدراهم إلى الدراهم ولا التمرة إلى التمرة، وإنما الفقير

من أنقى ثوبه ونفسه ولا يقدر على غنى

﴿...يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ . .

﴾⁽²⁾.

حدثني المثنى قال، حدثنا عبد الله قال،

حدثنا معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: ﴿إِنَّمَا

الصدقات للفقراء والمساكين﴾، = قال:

﴿المساكين﴾، الطوافون، و﴿الفقراء﴾، فقراء

المسلمين⁽³⁾.

6. ما جاء في قوله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ

كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ

كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا

شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ . . .﴾⁽⁴⁾

فعن ابن عمر رضي الله عنه في قوله: ﴿كَمِشْكَاةٍ فِيهَا

مِصْبَاحٌ﴾ قال المشكاة جوف محمد صلى الله عليه وسلم والزجاجة قلبه

والمصباح النور الذي في قلبه ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ

مُبَارَكَةٍ﴾ الشجرة إبراهيم ﴿زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا

غَرْبِيَّةٍ﴾ لا يهودية ولا نصرانية ثم قرأ ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ

يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ

مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽⁵⁾.

ونرى أنه كان يستعمل فكره في تفسير القرآن

بالتقرآن ويحمل آية على آية أخرى مما تدل على عقليته

الفذة في الاستنباط وقياس آية على آية أخرى فمثال

ذلك.

وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي

حاتم، والبيهقي في (الأنباء والصفات)، من طريق

علي، عن ابن عباس: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ قال:

⁽¹⁾ سورة التوبة: 60

⁽²⁾ سورة البقرة: 237

⁽³⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج 14، ص 305، رقم

16819

⁽⁴⁾ سورة النور: 35

⁽⁵⁾ سورة آل عمران: 67

هادي أهل السماوات والأرض، ﴿مثل نوره﴾: مثل

هداه في قلب المؤمن، ﴿كمشكاة﴾. يقول : موضع

الفتيلة. يقول: كما يكاد الزيت الصافي يُضيء قبل أن

تمسّه النار، فإذا مسّته النار ازداد ضوءاً على ضوءه،

كذلك يكون قلب المؤمن، يعمل بلهدى قبل أن يأتيه

العلم، فإذا جاءه العلم ازداد هدًى على هدًى ونوراً

على نور⁽¹⁾.

وأخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن

مردويه، عن ابن عباس قال : ان اليهود قالوا لمحمد :

كيف يخلص نور الله من دون السماء ؟ فضرب الله

مثل ذلك لنوره فقال: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ والمشكاة كوة البيت، ﴿فِيهَا

مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ﴾ وهو السراج يكون في الزجاجة،

وهو مثل ضربه الله لطاعته نوراً، ثم سمّاها أنواعاً

شئى، ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾. قال : هي وسط

الشجر، لا تنالها الشمس إذا طلعت ولا إذا غربت،

وذلك أجود الزيت⁽²⁾.

7 - فمن هذا نجد أن عبد الله بن عمر يفسر

القرآن بالقرآن ويربط بين آيات القرآن الكريم وكيف

انه يوضح بعضه بعضا ويفسر بعضه بعضا فقد فسر

قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا. . .

﴿⁽³⁾أي أنها تجري كل يوم فإذا حبست ولم يأذن لها

بالخروج وخرجت من المغرب لم ينفع نفس إيمانها إذا لم

تؤمن من قبل كما قال الله تعالى سبحانه

وتعالى: ﴿...يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ

نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي

إِيْمَانِهَا خَيْرًا. . .﴾⁽⁴⁾.

8 - فعن عبد الله بن عمر في الآية

قال: ﴿لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ أن تطلع فتردها ذنوب بني آدم،

فإذا غربت سلمت، وسجدت، واستأذنت، فيأذن لها

حتى إذا غربت سلمت، فلا يؤذن لها فتقول: إن السير

بعيد، وان لم يؤذن لي لا ابلغ، فتحبس ما شاء الله أن

تحبس، ثم يقال اطلعي من حيث غربت قال: فمن

يومئذ إلى يوم القيامة: ﴿...لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ

⁽³⁾ سورة يس : 38

⁽⁴⁾ سورة الأنعام : 158

⁽¹⁾ الدر المنثور، السيوطي : ج 11، ص 61

⁽²⁾ المرجع السابق: ج 11، ص 64

تَكُنْ أَمْنَتْ. . . ﴿⁽¹⁾﴾ وقد يسلك ابن عمر رضي الله عنهما منها

في تفسير القرآن بالقرآن فيحمل آية أخرى وذلك أن

بعض الآيات لا يتضح معناها في نفسها ولا يتبين

المراد منها إلا بضم آية أخرى إليها وعطفها عليها

كأنهما في سياق واحد أو كأن أحدهما نتيجة للأخرى

موضحة لها. مثال ذلك إن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا معشر

أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نرى أنه ليس شيء من الحسنات

إلا مقبولا حتى نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا

اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ ⁽²⁾ نزلت

هذه الآية قلنا ما هذا الذي يبطل أعمالنا؟ فقال

الكبائر الموجبات والفواحش، فكنا إذا رأينا شيئا منها

قلنا: هلك حتى نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ

أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

...﴾ ⁽³⁾ فلما نزلت كففتنا عن القول في ذلك، وكنا

إذا رأينا أحدا أصاب منها شيئا رجونا له ⁽⁴⁾.

وقد يسلك عبد الله بن عمر أسلوبا في

تفسير القرآن بالقرآن وذلك بأن يراعي وجه التناسب

والترابط بين الآيات وذلك لكي يعطي صورة واضحة

وكاملة للمعنى المقصود من الآية فنراه يربط آية بأخرى

أو آية واحدة بآيتين أو أكثر مبينا وجه الترابط

والتناسب بين الآيات. والمثال على ذلك:

9 - إن ابن عمر رضي الله عنهما سمع رجلا وهو يتناول

بعض المهاجرين فقرا عليه الآية: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ

. . .﴾ ⁽⁵⁾ ثم قال: هؤلاء المهاجرون فمنهم أنت؟ قال:

لا. ثم قرأ عليه: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ .

.﴾ ⁽⁶⁾ الآية، ثم قال هؤلاء الأنصار. أفأنت منهم؟

قال لا ثم قرأ عليه: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ .

.﴾ ⁽⁷⁾ الآية، ثم قال أفمن هؤلاء أنت؟ قال أرجو.

قال: ليس من هؤلاء من يسب هؤلاء ⁽⁸⁾.

10 - وأيضا يعطينا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

صورة واضحة لربط آية بأخرى وحمل المعنى المقصود

بهذه الآية من خلال آية ثانية ومثال ذلك. فعن ابن

عمر سئل عن ليلة القدر أ في كل رمضان؟ وفي لفظ

ابن مردويه أ في رمضان هي؟ قال نعم ألم تسمع إلى

⁽⁵⁾ سورة الحشر : 8

⁽⁶⁾ سورة الحشر : 9

⁽⁷⁾ سورة الحشر : 10

⁽⁸⁾ الدر المنثور، السيوطي : 13 / 8

⁽¹⁾ سورة الأنعام : 158

⁽²⁾ سورة محمد : 33

⁽³⁾ سورة النساء : 48

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 324/6

قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ

وأخرج الطبراني، والحاكم وصححه، عن ابن

الْقَدْرِ⁽¹⁾. وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ

عباس عليه السلام قال: إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارى؛

الْقُرْآنُ⁽²⁾.

من أجل أنهم آمنوا بالتوراة والإنجيل⁽⁷⁾.

11 - عن ميمون بن مهران قال: سألت ابن

عمر عليه السلام عن نساء أهل الكتاب فتلا علي هذه الآية:

﴿...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. . .﴾⁽³⁾ وَلَا

تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ. . .﴾⁽⁴⁾ فكان يرى أن كل

كتابية هي مشركة بالحقيقة.

أخرج ابن جرير، وابن المنذر وابن أبي حاتم،

والنحاس، والبيهقي في (سننه)، عن ابن عباس عليه السلام في

قوله تعالى: ﴿...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا

الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. . .﴾ قال حل لكم⁽⁵⁾.

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس عليه السلام في الآية

قال: أُحِلَّ لَنَا طَعَامُهُمْ ونسأؤهم⁽⁶⁾.

المطلب الثاني

تفسير القرآن بالسنة

ان السنة المتمثلة بأقوال النبي وأفعاله هي

المراة بقوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾⁽⁸⁾ وهي المبينة والمفسرة

لكتاب الله عز وجل: ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾⁽⁹⁾ ولما كانت السنة النبوية

بهذه المكانة الرفيعة فإن الرجوع إليها أمرًا لا بد منه عند

تفسير القرآن الكريم. فالسنة هي المصدر الثاني بعد

القرآن الكريم في التفسير خاصة وهي التشريع عامة

عند الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم

الدين فقد أجمع العلماء أن أحسن طرق التفسير ان

(1) سورة القدر: 1

(2) سورة البقرة: 185

(3) سورة المائدة: 50

(4) سورة البقرة: 221؛ الدر المنثور، السيوطي، ج 5، ص 199

(5) الدر المنثور، السيوطي، ج 5، ص 197

(6) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري، 137/8

(7) التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم، الطبراني (11778)، والحاكم 2/

311

(8) سورة الحشر: 7

(9) سورة النحل: 44

يفسر القرآن بالقرآن أولاً فإن لم تجد أو أعياك فعليك
بالسنة النبوية فهي شارحة للقرآن⁽¹⁾.

وفي هذا يقول ابن تيمية - رحمه الله - بعد أن
قال إن أحسن طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن
فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن
موضحة له بل قال الإمام الشافعي كل ما حكم به
رسول الله ﷺ فهو ما فهمه من القرآن: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا
إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ
اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾⁽²⁾ ولهذا قال رسول
الله ﷺ (إلا أني أوتيت القرآن ومثله معه) يعني
السنة أيضاً نزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن إلا أنها
لا تتلى كما يتلى وقد استدلل الشافعي على ذلك
بأدلة كثيرة⁽³⁾.

ولهذا قال ابن تيمية يجب إن يعلم أن النبي
بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه⁽⁴⁾.
وفي هذا يقول عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين

كانوا يقرءوننا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن
مسعودؓ وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ
عشر آيات لم يجاوزها حتى يتعلموا ما فيها من العلم
والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم جميعاً⁽⁵⁾. لذا فقد
كانوا يبقون مدة في حفظ القرآن. ولهذا فإن ابن عمر
أقام أربع سنين وفي رواية ثمان سنين في تعلم سورة
البقرة⁽⁶⁾. ومن خلل هذا يظهر لنا أن ابن عمر
كان حريصاً في استيعاب معاني القرآن الكريم أكثر
من إهتمامه بحفظه. وقد كان عبد الله بن عمر
يفسر القرآن بالقرآن فإن لم يجد فسر بالسنة النبوية
المطهرة وقد اشتهر ابن عمر ﷺ بكثرة متابعته لآثار
النبي ﷺ وعدم ميله إلى الرأي إلا بالحالات القصوى
فقد كان يوجه عنايته إلى حفظ الآثر والتدقيق في
نقلها وشدة متابعته لآثر وأقوال النبي ﷺ وفي هذا يقول
ابن عبد البر "كان من أهل الورع أو العلم وكان كثير
الاتباع بآثار النبي ﷺ شديد التجري والتوقي في
فتواه⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ انظر رسالة الإمام الشافعي ص 6 ؛ تفسير ابن كثير : 3/1 ؛ مقدمة في

أصول التفسير : 93-94 ؛ وعمدة التفسير لأحمد محمد شاكر 41/1

⁽²⁾ سورة النساء : 105

⁽³⁾ مجموع الفتاوى : 13/363 ؛ البرهان للزركشي : 2/176 ؛ التفسير

والمفسرون : 1/45 ؛ وكتاب الشافعي لحمد أبي زهرة 221.

⁽⁴⁾ مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير : 35-36

⁽⁵⁾ السبعة لابن مجاهد : 69 ؛ معرفة القراء الكبار 1/56 ؛ والجامع لأحكام

القرآن للقرطبي : 1/39

⁽⁶⁾ انظر فتح الباري : 2/349

⁽⁷⁾ الإصابة : 2/349

فإن تفسيره للقرآن بالسنة كان سمة بارزة في

تفسيره، أن المدرسة التي نسب إليها وهي مدرسة

المدينة كانت تعرف بمدرسة التفسير بالمأثور وإن تفسير

القرآن بالسنة لدى عبد الله بن عمر رضي الله عنه قد اتخذ

أشكالاً متعددة فقد كان تارة يفسر القرآن بأسلوب

التصريح بقول النبي ﷺ وتارة يفسر الآيات بأسلوب

سرد واقعة في السيرة النبوية أو يكون ما قاله عبد الله

بن عمر موقوفاً وحكمه الرفع إلى رسول الله أو أن

يروى أحاديث نبوية محتواها تفسير لنص قرآني وقد

كتبها المفسرون المتأخرون واستدلوا بها على تفسير

لآيات قرآنية. فمن الأمثلة تفسير القرآن بالحديث

لعبد الله بن عمر رضي الله عنه:

1 - في قوله وتعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى

الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾⁽¹⁾.

حدثني محمد بن عبد الله بن عبد الحكم

قال، حدثنا أبي وشعيب بن الليث، عن الليث، عن

يزيد بن الهاد، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله،

عن عبد الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من

فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله)، فكان ابن

⁽¹⁾ سورة البقرة : 238

عمر يرى لصلاة العصر فضيلة للذي قال رسول الله

ﷺ فيها أنها الصلاة الوسطى⁽²⁾.

أخرج ابن جرير عن سعيد بن المسيب قال :

كان أصحاب رسول الله ﷺ مختلفين في الصلاة الوسطى

هكذا. وشبَّك بين أصابعه⁽³⁾.

وقال مالك في (الموطأ) بَلَّغني عن علي بن

أبي طالب / وعبد الله بن عباس كانا يقولان : الصلاةُ

الوسطى صلاةُ الصبح⁽⁴⁾.

ليس لدي الباحث رأي عن هذه القضية،

لأن كل الدليل يدل على صلاة الصبح، أو الظهر،

والعصر في بعض الأحاديث.

2 - تفسير لقوله تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ

أَكَاوُنَ لِلْسُخْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ

أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا

وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُقْسِطِينَ﴾⁽⁵⁾.

⁽²⁾ هذا الحديث إسناده صحيح جداً، وأصل الحديث المرفوع، دون رأي ابن عمر في آخره، أنظر جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، الباب 238، ج 5، رقم 5389، ص 172،

⁽³⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، 372/4

⁽⁴⁾ الموطأ، امام مالك بن أنس، دار الريان للتراث، القاهرة، 139/1

⁽⁵⁾ سورة المائدة : 42

حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال،

أخبرني عبد الرحمن بن أبي الموالي، عن عمر بن حمزة بن

عبد الله بن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: كُلُّ لَحْمٍ

أَنْبَتَهُ السُّحْتُ فَالنَّارُ أَوْلَى بِهِ. قيل: يا رسول الله، وما

السُّحْتُ؟ قال: الرِّشْوَةُ فِي الْحَكْمِ⁽¹⁾.

وأخرج عبدُ بنُ حميد، وابن جرير، وابن

مردويه، عن ابنِ عمرَ ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ:

(كل لحمٍ نبت من سحتٍ فالنارُ أولى به). قيل : يا

رسول الله، وما السُّحْتُ؟ قال : (الرِّشْوَةُ فِي

الحكم)⁽²⁾.

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس ﷺ، أن

رسول الله قال : رشوةُ الحكماءِ حرامٌ ؛ وهي السُّحْتُ

الذي ذكر الله في كتابه⁽³⁾.

3 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا

أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ

وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ

تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ.. ﴿⁽⁴⁾.

فعن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله

ﷺ: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ الرجل تكسر

منه أو يجرح من جسده، فيعفو عنه فيحط من خطايا

بقدر ما عفا من جسده، إن كان نصف الدية فنصف

خطايا، وإن كان ربع الدية فربع خطايا وإن كان

ثلث الدية فثلث خطايا وإن كانت الدية كلها

فخطايا كلها⁽⁵⁾.

4 - تفسير لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى

الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...﴾⁽⁶⁾.

فعن عبد الله بن عمر ﷺ عن النبي ﷺ انه تلى

هذه الآية: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ قال: أيكم

أحسن عقلا، وأورع عن محارم الله وأسرع في طاعة

الله⁽⁷⁾.

⁽⁴⁾ سورة المائدة: 45

⁽⁵⁾ الدر المنثور، السيوطي: 92/3

⁽⁶⁾ سورة هود : 7

⁽⁷⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري : 15 / 250-251 ؛ الدر

المنثور، السيوطي: 404/4

⁽¹⁾الموطأ، امام مالك بن أنس، دار الريان للتراث، القاهرة: الباب 42، ج

10، رقم 11967، ص 323

⁽²⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري، 8 / 434

⁽³⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم ، 4 / 1134 (6379)

5 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ

قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا

يُشْرِكُونَ⁽¹⁾

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه رأى رسول الله

ﷺ على المنبر يخطب الناس فمر بهذه الآية ﴿وَمَا قَدَرُوا

اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

فقال رسول الله: ((يأخذ السموات والأرض السبع

فيجعلها في كفه، ثم يقول بهما كما يقول الغلام

بالكرة أنا الله الواحد أنا الله العزيز)) حتى لقد رأينا

المنبر وانه ليكاد أن يسقط به⁽²⁾.

6 - تفسير لقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا

تُكَذِّبَانِ⁽³⁾

فعن ابن عمر رضي الله عنه قال ان رسول الله ﷺ قرأ

سورة الرحمن أو قرئت عنده فقال: ((ما لي أسمع الجن

أحسن جواباً لربها منكم؟)) قالوا ماذا يارسول الله؟

قال ((ما أتيت على قوله ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا

⁽¹⁾ سورة الزمر : 67

⁽²⁾ مسند أحمد رقم الحديث : 5391 ؛ جامع البيان عن تأويل أي القرآن،

الطبري : 2 / 26 ؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 6 / 108 ؛ الدر

المنثور، السيوطي: 247/7

⁽³⁾ سورة الرحمن : 13

تُكَذِّبَانِ؟) إلا قالت الجن: لا بشيء من نعمه ربنا

نكذب⁽⁴⁾.

7 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ⁽⁵⁾.

فعن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ

فِي شَأْنٍ﴾ قال: يغفر ذنباً ويكشف كرباً⁽⁶⁾.

8 - تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ

نَاصِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ⁽⁷⁾﴾ فعن ابن عمر رضي الله عنه

قال رسول الله ﷺ: ((إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر

في ملكه ألفي سنة يرى كما يرى أدناه ينظر إلى

أزواجه وخدمه وان أفضلهم منزلة لينظر إلى وجه الله

في كل يوم مرتين)) وفي رواية الترمذي بزيادة ثم قرأ

رسول الله ﷺ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا

نَازِرَةٌ⁽⁸⁾.

⁽⁴⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري : 27 / 124 ؛ تفسير القرآن

العظيم، ابن كثير 6 / 485 ؛ رواه الترمذي في باب سورة الرحمن رقم الباب :

1860 ورقم الحديث : 3412 وفي حديثه بعض التغيير.

⁽⁵⁾ سورة الرحمن : 29

⁽⁶⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 6 / 419 ؛ الدر المنثور،

السيوطي: 699/7 رواه ابن ماجه رقم الحديث 207

⁽⁷⁾ سورة القيامة : 22-23

⁽⁸⁾ سورة القيامة : 22-23 ؛ مسند أحمد رقم الحديث : 5295 ؛ سنن

الترمذي : 2553 ؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 7 / 311 ؛ الدر

المنثور، السيوطي: 8 / 35

9 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ

لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنه إن النبي ﷺ

قال: ((يوم يقوم الناس لرب العلمين حتى يغيب

أحدهم في رشحه إلى أنصاف أذنيه))⁽²⁾.

10 - في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ

مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾⁽³⁾

فعن عمرو بن دينار قال سمعت ابن عمر رضي الله عنه

يقول: قدم رسول الله ﷺ فطاف بالبيت سبعا وصلى

خلف المقام ركعتين⁽⁴⁾.

11 - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ

فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ

الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ

الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾⁽⁵⁾ فعن أمية بن

عبد الله انه قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنه انا نجد في كتاب

الله قصر الصلاة في الخوف ولا نجد قصر صلاة

المسافر فقال عبد الله انا وجدنا نبينا ﷺ يعمل عملا

عملنا به⁽⁶⁾.

12 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ

فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ

وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ

وَرَائِكُمْ وَلِتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا...﴾⁽⁷⁾.

فعن الزهري قال كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه

يحدث انه صلى صلاة الخوف مع الرسول ﷺ الله قال

كبر النبي ﷺ وصف خلفه طائفة على منا وأقبلت

طائفة على العدو فركع بهم النبي ﷺ ركعة وسجدتين

ثم انصرفوا واقبلوا علو العدو وجاءت الطائفة الأخرى

فصلوا مع النبي ﷺ ففعل مثل ذلك ثم سلم ثم قام كل

رجل من الطائفتين فصلى لنفسه ركعة و سجدتين⁽⁸⁾.

سجدتين⁽⁸⁾.

⁽⁶⁾ مسند أحمد رقم الحديث : 6159 ؛ وسنن أبي داود: 1223 ؛ جامع

البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري : 245/5 ؛ تفسير القرآن العظيم، ابن

كثير : 374/2 ؛ الدر المنثور، السيوطي: 255/2

⁽⁷⁾ سورة النساء : 102

⁽⁸⁾ سنن النسائي رقم 1504 ؛ سنن الترمذي رقم 564 ؛ وسنن ابن ماجه

رقم 1258 ؛ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، بلفظ آخر :

255/5

⁽¹⁾ سورة المطففين : 6

⁽²⁾ الجامع الصحيح، البخاري رقم الحديث : 4938 ؛ وصحيح مسلم رقم :

2862 ؛ ومسند أحمد : 4278 ؛ وسنن الترمذي: 2422 ؛ تفسير ابن

كثير : 366/7 ؛ الدر المنثور، السيوطي: 442/8

⁽³⁾ سورة البقرة : 125

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 298/1

⁽⁵⁾ سورة النساء : 101

13 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿... تَمَتُّعُوا فِي

دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾⁽¹⁾

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال لما مر النبي

بالحجر، قال لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم،

إلا أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل الذي أصابهم ثم

قنع رأسه، وأسرع السير حتى أجاز الوادي⁽²⁾.

14 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿... فَكَفَّارَتُهُ

إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ

أَهْلِيكُمْ...﴾⁽³⁾ فعن ابن عمر أن رسول الله كان يقيم

يقيم كفارة اليمين مداً من الحنطة بمد الأول⁽⁴⁾.

15 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ

بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ

فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ

شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾⁽⁵⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنه قال كان رسول

رسول الله ﷺ إذا سمع صوت الرعد والصواعق قال: ((

الهم لا تقتلنا بغضبك، ولا تهلكنا بعذبك، وعافنا قبل

ذلك))⁽⁶⁾.

16 - تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَتَسْتَؤُوا عَلَى

ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ

وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ

مُقْرِنِينَ (13) وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾⁽⁷⁾

عن ابن عمر رضي الله عنه قال إن النبي ﷺ كان إذا

ركب راحلته كبر ثلاثاً ثم قال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ

لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (13) وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا

لَمُنْقَلِبُونَ﴾. ثم يقول: ((اللهم إني أسألك في سفري

هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى، اللهم هون

علينا السفر وأطولنا البعد، اللهم أنت صاحب في

السفر والخليفة في الأهل اللهم أصحبنا في سفرنا

واخلفنا في أهلنا)) وكان إذا رجع إلى أهله قال: ((

آيئون تائبون إن شاء الله عابدون لرَبنا حامدون))⁽⁸⁾.

⁽⁶⁾ الدر المنثور، السيوطي: 623/4، رواه أحمد رقم الحديث: 5709، و

سنن الترمذي رقم الباب 1950 رقم الحديث: 3582؛ والنسائي رقم

الباب 10664 وعند النسائي في اللفظ بعض التغيير.

⁽⁷⁾ سورة الزخرف: 14.13

⁽⁸⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 220/6؛ الدر المنثور، السيوطي:

368/7. رواه مسلم رقم الحديث: 3231

⁽¹⁾ سورة هود: 65

⁽²⁾ تفسير عبد الرزاق، 1 / قسم 2 / 232؛ ورواه الإمام أحمد، 2 / 58

⁽³⁾ سورة المائدة: 89

⁽⁴⁾ الدر المنثور، السيوطي: 151/3

⁽⁵⁾ سورة الرعد: 13

المطلب الثالث

تفسير القرآن بأقوال الصحابة

أن تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة رضي الله عنهم

يأتي في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة النبوية المطهرة.

وذلك لأنهم شاهدوا التنزيل وعاشوا مع الرسول الكريم

صلوات الله عليهم فعرفوا التأويل وفهموا مقاصد القرآن الكريم فكان

أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقة كما رأى عمر

في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم ورأى تحجب

النساء النبي وان يتخذ من مقام إبراهيم مصلى وقال

لنساء النبي صلوات الله عليهم لما في الغيرة عليه: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ

طَلَّقَنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ

مُؤْمِنَاتٍ...﴾⁽¹⁾ فنزل القرآن بموافقة في ذلك كله⁽²⁾.

كله⁽²⁾.

ويؤيد ذلك ما روي في السنة أن الرسول صلوات الله عليه

حينما أرسل معاذًا إلى اليمن قال له بم تحكم؟ قال

بكتاب الله قال : فإن لم تجد قال بسنة رسوله قال:

فإن لم تجد ؟ اجتهد رأي فضرب رسول الله في صدره

وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول

الله⁽³⁾.

والصحابه الكرام رضي الله عنهم كانوا أيضًا يتبعون هذا

المنهج ويسيروا عليه فكان أحدهم إذا جهل معنى

الآية سأل صاحبه عن معناها لعله يجد لها تفسيرًا

عنده وممن اتبع هذا المنهج هو عبد الله بن عمر رضي الله عنهم

كان إذا عرضت عليه آية فلم يعرف معناها أرسل إلى

الأصحاب ليسأل عنها وإذا خبر أن أحد الصحابة

فسر آية وله دليل أخذ بهذا التفسير.

لقد كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهم من بين

الصحابه المعروفين والفقهاء البارزين الذين انتهت

إليهم الفتوى، وقد قلنا انه ظل يفتي الناس مما يقرب

ستين عاما، وهذا كله نتيجة علمه الفائق بالقرآن

وعلمومه بالسنة النبوية المطهرة، وقد ظهرت مكانته

العلمية وبرزت من بين الصحابة فاصبح يرجع إليه

الخاصة والعامة قيما يسألون ويستفتون، فمن وفاة

النبي صلوات الله عليه احتاج المسلمون إلى فقه الصحابة الكرام الذي

⁽³⁾ سنن الترمذي : 216/3 رقم الحديث 1327 ؛ وسنن أبي داود :

302/3 ؛ ومسند الإمام أحمد : 203/5 ؛ وقال الترمذي هذا الحديث

لا نعرفه إلا من هذه الوجه، وجاء في تحفة الاحوذى بشرح سنن الترمذي : 4 /

556-559 وقال المحقق وكل أسانيد هذا الحديث (حديث المعاذ) ضعيفة

ولكن تلقته الأمة بالقبول. فصح هذا الحديث

⁽¹⁾ سورة التحريم : 5

⁽²⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 1 / 169-170

عرفوا بالعلم وملازمة النبي ﷺ وحفظ القرآن ورواية الحديث ليفتوهم في واقع حياتهم المستجدة ولينقلوا لهم مبادئ الإسلام وأحكامه ولقد كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما شاباً متفرغاً في تحصيل العلم وفي صحبة النبي ﷺ وبقي منهجه هذا في حياة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وقد كان يتعدى عن الفتن ويتفرغ للعلم والعبادة، وما ساعده أيضاً على ذلك بقاءه فترة حتى احتاج الناس.

علومه ومعارفه وفقهه في الدين، فعن زيد بن مينا قال: كان ابن عباس، وابن عمر وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعبد الرحمن بن عمرو بن العاص، وجابر بن عبد الله ورافع بن خديج وسلمة بن الأكوع وأبو واقد الليثي مع أشباه لهم من أصحاب رسول الله ﷺ يفتون بالمدينة ويحدثون عن رسول الله ﷺ من لدن استشهاد عثمان إلى أن توفوا، والذي صارت إليهم الفتوى منهم، عبد الله بن عمر، وابن عباس، وأبو هريرة، وجابر بن عبد الله⁽¹⁾. ولقد أثنى الصحابة الكرام على ابن عمر مبينين منزلته العلمية والدينية

فهذا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: لقد رأيتنا ونحن متوافرون وما فينا شاب هو أملك لنفسه من ابن عمر رضي الله عنهما⁽²⁾.

وقد استدرك ابن عمر رضي الله عنهما على عدد كبير من الصحابة فيما يوهما في فهمه من مسائل الدين. وسأعرض فيما يلي أشهر الصحابة أو أشهر شيوخه الذين تلقى علمه عنهم. وهم: رسول الله ﷺ، عمر بن الخطاب، أبو بكر الصديق، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، زيد بن الخطاب بن نفيل، بلال بن رباح، عبد الله بن مسعود، عامر بن ربيعة، أبو لبابة الأنصاري، صهيب بن سنان، زيد بن ثابت، عثمان بن طلحة، سعد بن أبي وقاص، أبو سعيد الخدري، رافع بن خديج، حفصة بنت عمر بن الخطاب، وعائشة بنت أبو بكر الصديق رضي الله عنها هؤلاء أشهر من وقفت عليه من شيوخه عبد الله بن عمر بن الخطاب وهم من أجلاء وفضلاء الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين. ومن الدليل الذي يدل على هذه العلاقة.

(2) سيرة أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (673-748)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، 1413 هـ: 139/3

(1) حياة الصحابة، محمد يوسف الكندهلوي (ت 1984)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1971 م: 778/3

حدثني به محمد بن عبد الله بن عبد الحكم،

قال: حدثنا يحيى بن سلام أن شعبة حدثه عن ابن أبي

ليلى، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن

أبيه، قال: رخص رسول الله ﷺ للمتمتع إذا لم يجد

الهدي ولم يصم حتى فاتته أيام العشر، أن يصوم أيام

التشريق مكانها⁽¹⁾. وهذا الحديث يدل على علم عمر

بن الخطاب إياه.

ومن أمثلة تفسير ابن عمر بأقوال الصحابة:

1. عن سعيد ابن مرجانة قال جئت عبد الله

بن عمر فتلا هذه الآية: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ

أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ

وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ﴾⁽²⁾ ثم قال ابن عمر لئن

أخذنا بهذه الآية، لنهلكن! ثم بكى ابن عمر حتى

سالت دموعه قال، ثم جئت عبد الله بن عباس

فقلت: يا ابن عباس، أني جئت ابن عمر فتلا هذه

الآية: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ الآية

ثم قال لئن أخذنا بهذه الآية لنهلكن! ثم بكى حتى

سالت دموعه فقال ابن عباس يغفر الله لعبد الله بن

⁽¹⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، الباب 196، ج 3، رقم

3470، ص 100

⁽²⁾ سورة البقرة : 284

عمر لقد فرق أصحاب رسول الله ﷺ منها كما فرق

ابن عمر منها، فأنزل الله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾⁽³⁾

فنسخ الله الوسوسة، وأثبت القول والفعل⁽⁴⁾.

ولقد وردت روايات أخرى تقول أن ابن

عمر ﷺ قال نسختها الآية التي بعدها⁽⁵⁾ وقد جمع

بعضهم بين الروایتين بأن ابن عمر ﷺ كان لا يعرف

القصة ثم لما تحقق ذلك جزم به⁽⁶⁾.

وهذا يدل على أن ابن عمر ﷺ عندما سمع

الرواية من صحابي وتحقق من المسألة قال أن هذه

الآية منسوخة فيدل هذا انه كان ينقل عن الصحابة

ويفسر القرآن بأقوال الصحابة ﷺ.

2. ومن أمثلة تفسير القرآن بأقوال الصحابة

وبيان على لسان من نزلت كقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا

مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾⁽⁷⁾ فعن ابن عمر ﷺ قال

⁽³⁾ سورة البقرة : 286

⁽⁴⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري : 106/6

⁽⁵⁾ الجامع الصحيح، البخاري : 14/8

⁽⁶⁾ الدر المنثور، السيوطي : 432/1

⁽⁷⁾ سورة البقرة : 125

وافقت ربي ثلاث، في الحجاب، وفي أساري بدر، وفي مقام إبراهيم⁽¹⁾.

3. وفي قوله تعالى: ﴿...كُلَّمَا نَضِجَتْ

جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...﴾⁽²⁾ فعن ابن

عمر^{رضي الله عنه} قال : تلى رجل عند عمر هذه الآية: ﴿كُلَّمَا

نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ قال فقال

عمر أعدها علي ثم قال كعب : يا أمير المؤمنين، أنا

عندي تفسير هذه الآية قرأتها قبل الإسلام قال: فقال

هاثما يا كعب فإن جئت بها كما سمعت رسول الله ﷺ

صدقناك، وإلا لم ننظر إليها فقال إني قرأتها قبل

الإسلام: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا

غيرها في الساعة الواحدة عشرين ومائة مرة. فقال

عمر: هكذا سمعت من رسول الله ﷺ⁽³⁾.

4. وفي قوله تعالى: ﴿...مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ

بِهِ...﴾⁽⁴⁾ فعن ابن عمر ^{رضي الله عنه} يحدث عن أبي بكر

الصديق ^{رضي الله عنه} قال كنت عند النبي ﷺ فنزلت هذه الآية

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ فقال رسول الله ﷺ: ((يا

أبا بكر ألا اقرئك آية نزلت علي ؟ فقلت بلى يا

رسول الله قال فقرأنيها فلا أعلم إني قد وجدت

انفصاماً في ظهري حتى تمطيت لها. فقال رسول الله

ﷺ ما لك يا أبا بكر؟ قلت بأبي أنت وأمي يا رسول

الله وأينا لم يعمل السوء وإنا لمخزون بكل سوء عملناه

؟ فقال رسول الله ﷺ أما أنت يا أبا بكر وأصحابك

المؤمنون فإنكم تجزون بذلك في الدنيا حتى تلقوا الله

ليس لكم ذنوب، وأما الآخرون فيجمع ذلك لهم حتى

يجزوا به يوم القيامة))⁽⁵⁾.

5. وقد نقل عن سيدتنا عائشة تفسير لفظه

في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ

بِأَفْوَاهِكُمْ...﴾⁽⁶⁾ فعن ابن عمر عن عائشة أنها

كانت تقرأ ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ﴾ وتقول هي من ولق القول⁽⁷⁾.

القول⁽⁷⁾.

6. وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا

تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾⁽⁸⁾ فعن

⁽⁵⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري : 294/5 ؛ وتفسير القرآن

العظيم، ابن كثير : 398-399. رواه مسلم وفي لفظه بعض التغيير رقم

(6516)، وأحمد رقم الحديث

⁽⁶⁾ سورة النور : 15

⁽⁷⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 72/5

⁽⁸⁾ سورة هود : 105

⁽¹⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 297/1

⁽²⁾ سورة النساء : 56

⁽³⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 319/2

⁽⁴⁾ سورة النساء : 123

ابن عمر قال: قال عمر لما نزلت هذه الآية ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ سألت النبي ﷺ فقلت يا نبي الله فعلام عملنا؟ على شيء قد فرغ منه أم على شيء لم يفرغ منه؟ قال: فقال رسول الله ﷺ: ((على شيء قد فرغ منه يا عمر وجرت به الأقلام، ولكن كل ميسر لما خلق له))⁽¹⁾.

وقد ورد نفس الحديث في تفسير قوله

تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (6) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (7) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (8) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (9) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (10)﴾⁽²⁾ أن ابن عمر قال، قال عمر ﷺ يا رسول الله أرايت ما نعمل فيه أفي أمر قد فرغ أو مبتدع؟ قال: ((فيما قد فرغ منه فأعمل يا ابن الخطاب فإن كل ميسر أما من كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة وأما من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء))⁽³⁾.

⁽¹⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري: 15 / 480-481. رواه

الترمذي رقم (9215)

⁽²⁾ سورة الليل: 5-10

⁽³⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري: 15 / 480-481. رواه

البخاري بتغيير في بعض اللفظ رقم (4757)

7- وقد كان ﷺ إذا سئل عن تفسير آية

أحب أن يستوثق من تفسيرها فيرسل السائل إلى من يعلم تفسيرها من الصحابة ثم يستفهم السائل عن معناها لكي يستوثق من تفسيرها فقد ورد عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ﷺ أن رجلاً أتاه فسأله (عن قوله تعالى) عن: ﴿السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتْما رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾⁽⁴⁾ قال اذهب إلى ذلك الشيخ فسأله ثم

تعالى فأخبرني ما قال فذهب إلى ابن عباس فسأله قال: نعم: كانت السماء رتقاً لا تنبت، فلما خلق الله الأرض فتق هذه بالمطر وفتق هذه بالنبات فرجع الرجل إلى ابن عمر ﷺ فأخبره فقال ابن عمر: الآن علمت أن ابن عباس قد أوتي في القرآن علماً صدق ابن عباس هكذا كانت⁽⁵⁾.

8- وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ

الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (53)﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ

⁽⁴⁾ سورة الأنبياء: 30

⁽⁵⁾ الدر المنثور، السيوطي: 5 / 625

إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ... ﴿١﴾ فعن عبد الله بن عمر، عن

عمر رضي الله عنه في حديثه قال كنا نقول ما الله بقابل ممن افتن

صرفاً ولا عدلاً، ولا توبة عرفوا الله ثم رجعوا إلى الكفر

لبلاء أصابهم قال وكانوا يقولون ذلك لأنفسهم قال

فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة أنزل الله تعالى فيهم وفي

قولنا وفي قولهم لأنفسهم: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ

أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ

اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

(53) وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ

يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ (54) وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ

مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ

بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (55) قال عمر رضي الله عنه

فكتبها بيدي في صحيفة وبعثت بها إلى هشام بن

العاص قال: فقال هشام لما أتني جعلت أقرؤها بذی

طوي اصعد بها فيه وأصوت ولا افهما حتى قلت

اللهم افهمنيها قال فألقى الله عز وجل في قلبي إنما

أنزلت فينا وفيما كنا نقول في أنفسنا ويقال فينا

فرجعت إلى بعيري فجلست عليه فلحقت برسول الله

ﷺ بالمدينة⁽³⁾.

9. وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿...أَذْهَبْتُمْ

طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا...﴾⁽⁴⁾

فعن ابن عمر. رضي الله عنهما. أن عمر رضي الله عنه رأى في يد

جابر بن عبد الله درهماً فقال ما هذا الدرهم؟ قال أريد

أن اشتري به لحماً لأهلي فرموا إليه فقالوا: أفكلما

اشتھيتهم شيئاً اشتريتموه أين تذهب عنكم هذه

الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ

بِهَا﴾⁽⁵⁾.

10. وأيضاً كان ابن عمر رضي الله عنه ينقل عن

الأصحاب رضي الله عنهم أوجه قراءة القرآن ففي قوله تعالى: ﴿يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ...﴾⁽⁶⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنه قال:

ما سمعت عمر يقرؤها قط إلا (فامضوا إلى ذكر

الله)⁽⁷⁾.

⁽³⁾ الدر المنثور، السيوطي: 6 / 103 - 104

⁽⁴⁾ سورة الأحقاف: 20

⁽⁵⁾ الدر المنثور، السيوطي: 7 / 445 - 446

⁽⁶⁾ سورة الجمعة: 9

⁽⁷⁾ الدر المنثور، السيوطي: 161/8

⁽¹⁾ سورة الزمر: 53-55

⁽²⁾ سورة الزمر: 53-55

11. في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا

أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ

لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾⁽¹⁾.

حدثني إبراهيم بن سعيد الجوهري قال،

حدثنا عبد الوهاب بن عطاء، عن زياد الجصاص، عن

علي بن زيد، عن مجاهد قال، حدثني عبد الله بن

عمر: أنه سمع أبا بكر يقول: سمعت النبي ﷺ يقول:

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ في الدنيا⁽²⁾. من هذا

الحديث ظهر لنا أن أبو بكر الصديق يكون شيخا

لإبن عمر بسبب يسمع هذا الحديث منه.

⁽¹⁾ سورة النساء : 123

⁽²⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، الباب 123 ، ج 9 ، رقم

10522 ، ص 241

المطلب الرابع

تفسير القرآن بمقتضى اللغة العربية

1 - ما رواه نافع عن ابن عمر في تفسير قوله

تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

جُسُمٌ مِّنْ عَمَلٍ شَيْطَانٍ فَأَجْتَنِبُوا هَؤُلَاءَ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾⁽¹⁾.

كان يقول: الميسر قمار⁽²⁾.

2 - ما جاء في قوله تعالى:

﴿...فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...﴾⁽³⁾.

قال هي بدنة وقد قال أكثر الفقهاء أنها

الشاة ويؤيدون قول ابن عمر أن اللغة تساعد فلهدي

إسم للإبل تقول العراب : (كم هدي فلان أي إبله)

(4).

3 - وفي قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَصَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَتَصَدِيقَةً﴾⁽⁵⁾.

قال المكاء الصغير والتصدية والتصفيق. ولذا

قال النحاس: المعروف في اللغة ما روى عن ابن

عمر⁽⁶⁾.

4 - في قوله تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾⁽⁷⁾.

فقال دلوك الشمس هو زوالها وفي رواية

زياعها بعد نصف النهار⁽⁸⁾.

5 - وفسر. رضي الله عنه. المهل في قوله

تعالى:

﴿وَأَنِيسَتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِبُ الْوُجُوهَ﴾⁽⁹⁾.

فقال هل تدرون ما المهل؟ مهل الزيت يعني آخره⁽¹⁰⁾.

6 - وقد فسر نحر البدنة وهي قائمة معقولة

إحدى يديها بـ(صواف) فقد نحر بدنة وهي قائمة

معقولة إحدى يديها وقال صواف كما قال الله

⁽¹⁾ سورة المائدة : 90

⁽²⁾ أحكام القرآن لابن عربي، ج 2، ص 644 ؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 6، ص 267 ؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : ج 4، ص 634

⁽³⁾ سورة البقرة : 196

⁽⁴⁾ أحكام القرآن لابن عربي، ج 3، ص 282؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 12، ص 49 ؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : ج 1، ص 410

⁽⁵⁾ سورة الأنفال : 35

⁽⁶⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري: ج 9، ص 241 ؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 5، ص 425 ؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج 3، ص 314

⁽⁷⁾ سورة الإسراء : 78

⁽⁸⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 5، ص 314

⁽⁹⁾ سورة الكهف : 29

⁽¹⁰⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج 25، ص 123 ؛ الدر المنثور، السيوطي، ج 5، ص 386

تعالى⁽¹⁾.

11 - وفسر قوله تعالى:

يعني: ﴿...فَادْكُرُوا السَّمَاءَ لَهَا صَوَافٌ...﴾⁽²⁾.

﴿صَفْرَاءُ فَافْعَلُونَهَا﴾⁽¹¹⁾ فقال: فاقع لونها، قال:

صاف⁽¹²⁾.

7 - وقد فسر (المشكاة) في قوله تعالى:

12 - وفسر قوله تعالى: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا﴾ (1)

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾⁽³⁾. قال

قال (المشكاة) الكوة⁽⁴⁾.

فَالْحَامِلَاتِ زَوْجًا (2) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (3)

فَالْمَقْسَمَاتِ أَمْرًا⁽¹³⁾. قال الذاريات ذرؤاً الرياح

8 - وقد فسر - رضي الله عنه - لفظة سم

الخياط التي وردت في قوله تعالى:

والمقسمات أمرأ هي الملائكة والجاريات يسراً هي

السفن⁽¹⁴⁾.

﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾⁽⁵⁾ انه سئل عن سم

الخياط قال الجمل في ثقب الإبرة⁽⁶⁾.

13 - وفسر قوله

تعالى: ﴿...أَوَّلًا مَسْتَمَاءً...﴾⁽¹⁵⁾ قال هي اللباس

9 - وقد فسر - رضي الله عنه - (الشفق) في

قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ﴾⁽⁷⁾. قال الشفق :

: القبله⁽¹⁶⁾.

الحمرة⁽⁸⁾.

14 - وفسر قوله

تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُمْ سَكْرًا﴾⁽¹⁷⁾ قال السكر هي

10 - وفسر - رضي الله عنه - (تَبَّتْ) في قوله

الخمر وعلى هذا أهل اللغة اسم خمر لما يسكر⁽¹⁸⁾.

تعالى: ﴿تَبَّتْ أَيْلَهُنَّ يَتَبُّنَّ﴾⁽⁹⁾ قال: خسرت⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 6، ص 52

⁽²⁾ سورة الحج : 36

⁽³⁾ سورة النور : 35

⁽⁴⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج 18، ص 139 ؛ الدر

المنثور، السيوطي، ج 6، ص 199

⁽⁵⁾ سورة الأعراف : 40

⁽⁶⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 3، ص 456

⁽⁷⁾ سورة الإنشقاق : 16

⁽⁸⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 8، ص 458

⁽⁹⁾ سورة المسد : 1

⁽¹⁰⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 8، ص 166

⁽¹¹⁾ سورة البقرة : 69

⁽¹²⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج 1، ص 193

⁽¹³⁾ سورة الذاريات : 1-4

⁽¹⁴⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج 6، ص 414

⁽¹⁵⁾ سورة النساء : 43

⁽¹⁶⁾ أحكام القرآن لابن عربي، تحقيق : علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي،

ط3، 1972م، ج 3، ص 389 ؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج

12، ص 263

⁽¹⁷⁾ سورة النحل : 67

⁽¹⁸⁾ الدر المنثور، السيوطي، ج 1، ص 606

15 - وفسر قوله

السباب والجدال في الحج السباب والمرء

تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾⁽¹⁾ قال التفث مناسك

والخصومات⁽⁶⁾.

الحج كله. ولذا قال ابن العربي: لو صح عنه لكان

19 - في ما جاء في قوله

حجة لشرف الصحبة والإحاطة باللغة⁽²⁾.

تعالى: ﴿سَمَّاؤُنِلكَذِبًا كَالْوَلَدِلسُحْتِ﴾⁽⁷⁾ فقال ابن

16 - وفسر قوله

عمر: بابان من السحت يأكلهما الناس. الرشا في

تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾⁽³⁾ أي دخل العقبة⁽⁴⁾.

الحكم ومهر الزانية⁽⁸⁾. فبين أن السحت الذي ورد في

وقد يتعلق بالألفاظ اللغوية تفسير آيات

في القرآن يحتمل عدة معان.

فقيهه أو حمل الألفاظ على عمومها ما لم يأت

20 - في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَالْمَاعُونَ﴾⁽⁹⁾

مخصص لذلك أو أنه يحمل الكلام على الغالب

﴿وَيَمْنَعُونَالْمَاعُونَ﴾⁽⁹⁾ قال ابن عمر: الماعون هي

المشهور في كلامهم ولا يعدل عنه بدون سبب

الزكاة⁽¹⁰⁾.

فالأمثلة على ذلك.

المطلب الخامس

17 - وفسر قوله

موقفه من الإسرائيليات

كانت روايته عن أهل الكتاب قليلة جداً

تعالى: ﴿فَلَا رَفْثُولَافُسُوقُولَاجِدَالِفِيَالْحَجِّ﴾⁽⁵⁾ قال ابن

لشدة الورع والاحتياط في نقل الأخبار. والأمثلة على

ابن عمر رضي الله عنه رفث إتيان النساء والتكلم بذلك للرجال

ذلك:

والنساء إذا ذكروا ذلك بأفواههم، وقال فسوق

⁽¹⁾ سورة الحج : 29

⁽²⁾ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 5، ص 222 ؛ الدر المنثور، السيوطي،

ج 2، ص 549

⁽³⁾ سورة البلد : 11

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج 7، ص 415

⁽⁵⁾ سورة البقرة : 197

⁽⁶⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ج 1، ص 419-420-422

⁽⁷⁾ سورة المائدة : 42

⁽⁸⁾ الدر المنثور، السيوطي: ج 3، ص 81

⁽⁹⁾ سورة الماعون : 7

⁽¹⁰⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج 30، ص 485

1. وقد فسر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا﴾

مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ

الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ⁽¹⁾

قال عبد الله بن عمر رضي الله عنه إن إبليس موثوق

في الأرض السفلى فإذا تحرك فإن كل شيء في الأرض

بين اثنين فصاعدا من تحركه⁽²⁾.

فالظاهر أن تفسيره هذا بالإسرائيليات فإنه

يراد في السنة عن مكان إبليس بهذا اللفظ وإن عبد

الله بن عمر رضي الله عنه لا يستطيع أن يعطي بيانا واضحا

لمكان إبليس لعنه الله بهذه الصورة من غير دليل

فالظاهر أنه نقله عن أهل الكتاب من الذين أسلموا.

2. وقد فسر قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ

مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ⁽³⁾

فقد سئل عنها ابن عمر فقال حامية فسأل عنها كعبا

فقال أنها تغرب في ماء وطن⁽⁴⁾.

3. ومن تفسيره بالإسرائيليات وبيان لقدم

الأنبياء وتسلسلهم كتفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوَّلِكَ

الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ

وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ

وَإِسْرَائِيلَ...⁽⁵⁾

فعن عبد الله بن عمر أن إدريس أقدم من

نوح فبعث الله إلى قومه فأمرهم أن يقولوا لا اله الا

الله، ويعملوا ما شاء فأبوا فأهلكهم الله عز وجل⁽⁶⁾.

والمعلوم كما ذكرنا أن القرآن لم يبين أعمار

الأنبياء ولا تسلسلهم ولم توضح السنة ذلك هذه

الأمر فالظاهر أنه رضي الله عنه قد نقلها من علماء بني

إسرائيل ممن أسلموا لأنه يستحيل نقل مثل هذه

الأمر بدون دليل.

4. ومن بيانه لبعض الآيات بالإسرائيليات

كبيانه في قصة حرق سيدنا إبراهيم عليه السلام وعلى نبينا

صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ

كُنْتُمْ فَاعِلِينَ⁽⁷⁾

فعن مجاهد قال تالوت هذه الآية على عبد

الله بن عمر رضي الله عنه فقال أتدري يا مجاهد من الذي أشار

⁽¹⁾ سورة البقرة : 168

⁽²⁾ تفسير القرطبي : 141/2

⁽³⁾ سورة الكهف : 86

⁽⁴⁾ تفسير عبد الرزق : 412/1

⁽⁵⁾ سورة مريم : 58

⁽⁶⁾ تفسير ابن كثير : 467/4

⁽⁷⁾ سورة الأنبياء : 68

بتحريق إبراهيم بالنار؟ قلت: لا قال : رجل من
أعراب فارس يعني الأكراد⁽¹⁾.

ونلاحظ هنا أيضاً انه لم يرد في القرآن ولا في
السنة انه من الذي أشار بحرق نبينا إبراهيم عليه السلام وان
كل هذه الروايات غالباً ترد قصص يرويها بني
إسرائيل.

5. ومن بيانه بالإسرائيليات وذلك كما في

قوله تعالى : ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا

خَلَقْتُ يَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (75)

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

(76) ﴿⁽²⁾﴾.

فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله أربعة بيده

العرش وعدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شيء كن

فكان⁽³⁾. وفي الدر المنثور في نفس اللفظ وبه زيادة

وهي "واحتجب عن خلقه بثلاثة بنار، وظلمة

ونور⁽⁴⁾. فهذه الأمور كلها لم ترد في القرآن ولا في

السنة والظاهر أنها نقلت عن أهل الكتاب.

المطلب السادس

تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد

يقف عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أمام النص وقفة

عقلية عميقة، ينفذ فيه، ويفحصه، ويقلبه على كافة

وجوهه الممكنة، ويوسع مدى النظر إليه فيربطه بنص

آخر متعلق به أو مشابه له، ويحاول أن يستنبط من

ذلك كله المعاني والأحكام بفكره الخالص واجتهاده

الشخصي.

فمن أمثلة على ذلك:

1. ما ورد عنه في قوله تعالى : ﴿...فَمَنْ شَهِدَ

مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ

فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ

بِكُمْ الْعُسْرَ...﴾⁽⁵⁾ عن عبد الله بن عمر سئل عن

الصوم في السفر فقال: (أرأيت لو تصدقت على رجل

بصدقة، فردها عليك، ألم تغضب ؟ فإنها صدقة من

الله تصدق بها عليكم)⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ سورة البقرة : 185

⁽⁶⁾ أخرجه الطبري في تفسيره، قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: أخبرنا (شعبة)، عن يعلى، عن يوسف بن الحكم، قال: سألت ابن عمر، أو سئل عن الصوم في السفر، فقال: ... ثم ذكره بلفظه تاماً. قلت: يعلى هو ابن عطاء العامري، والإسناد صحيح. (جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 2 : 151 ، رقم 2858).

⁽¹⁾ تفسير الدر المنثور : 5 / 683

⁽²⁾ سورة ص : 75-76

⁽³⁾ تفسير الطبري : 23 / 185

⁽⁴⁾ تفسير الدر المنثور : 7 / 203

2. ما ورد عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا

وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ

اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ⁽¹⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن السعي بين

الصفاء والمروة واجب ليس بركن فإن تركه عمدا أو

سهوا جبر بدم⁽²⁾.

3. ومن حملة على الظاهر ففي قوله

تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾⁽³⁾ فعن ابن عمر

قال: من تمامها ان يفرد كل واحدة منها على الآخر

ويعتبر في غير أشهر الحج. وقال: العمرة واجبة ليس

أحد من خلق الله إلا عليه حجة وعمرة واجبتان ما

استطاع إلى ذلك سبيلا⁽⁴⁾.

4. وفي قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ

مَعْدُودَاتٍ﴾⁽⁵⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يكبر تلك

الأيام بمنى ويقول التكبير واجب ويتأول هذه الآية

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾⁽⁶⁾.

5. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَاتُكُمْ مِنْ

الرِّضَاعَةِ﴾⁽⁷⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنهما انه بلغه عن ابن الزبير

الزبير انه يأثر عن عائشة في الرضاعة لا يحرم منها دون

سبع رضعات قال: الله خير من عائشة، انما قال الله

تعالى ﴿وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾ ولم يقل رضعة ولا

رضعتين⁽⁸⁾. فقد ذهب انه يحرم مجرد الرضاع لعموم

هذه الآية (أخذ منه بالظاهر وقد ذهب إلى هذا القول

سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والزهري)⁽⁹⁾.

6. وفي قوله تعالى: ﴿...وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنْ

الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ...﴾⁽¹⁰⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أما

ما صاد من الطير البازات وغيرها من الطير، فما

أدركت فهو لك وإلا فلا تطعمه⁽¹¹⁾.

فهو أخذ بالظاهر لأنه يرى أن الآية ظاهرها

قد تكلمت على صيد الكلاب فكان يرى أن الطيور

لا تدخل هذه الآية إذا لم يدرك صاحبها الصيد.

⁽⁷⁾ سورة النساء : 23

⁽⁸⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 235/2؛ الدر المنثور، السيوطي: 472/2

⁽⁹⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 235/2

⁽¹⁰⁾ سورة المائدة : 4

⁽¹¹⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 494/2

⁽¹⁾ سورة البقرة : 158

⁽²⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : 351/1

⁽³⁾ سورة البقرة : 196

⁽⁴⁾ الدر المنثور، السيوطي: 1/ 208-209

⁽⁵⁾ سورة البقرة : 203

⁽⁶⁾ الدر المنثور، السيوطي: 1/ 224

وأما الصيد بالكلاب المعلمة فقد قال ابن عمر رضي الله عنه أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل ما أمسك عليك، أكل أو لم يأكل⁽¹⁾. فقد أخذ بظاهر الآية.

7. وفي قوله تعالى: ﴿... وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا...﴾⁽²⁾ عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه عمر رضي الله عنه كان لا يأكل الصيد وهو محرم، وإن صاده الحلال⁽³⁾.

8. وفي قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ...﴾⁽⁴⁾ ان ابن عمر رضي الله عنه سأل عن عن امرأة أحلت جاريتهما لزوجها: يا يحل لك لن تطأ فرجا ان شئت بعت وان شئت وهبت وان شئت أعتقت⁽⁵⁾.

فكان يرى انه لا يستطيع لهذا الرجل ان ينكح جارية امرأته لأنه لا يملكها حملا منه على ظاهر الآية.

⁽¹⁾ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 497/2

⁽²⁾ سورة المائدة : 96

⁽³⁾ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري : 71/7

⁽⁴⁾ سورة المؤمنون : 6

⁽⁵⁾ الدر المنثور، السيوطي: 89/6

الخاتمة

الاستنباط والإجتهد وكان ممن يفسر القرآن

باللغة وذلك لعلمه أن القرآن نزل بلغة

العرب.

3. أن أقوال ابن عمر رضي الله عنهما في التفسير كانت لها

أهميتها وقيمتها وذلك لعلمه باللغة ولأنه

شاهد التنزيل وعرف حقيقة المراد من التأويل

وأقوال الصحابة في رأي الراجح حجة على

غيرها.

4. كان من المقلين نسبيا بالأخذ بالإسرائيليات

في تفسيره وهذا مما يجعل لتفسيره قيمة كبيرة

وذلك لأن دخول الإسرائيليات هي بلا شك

لها أثر سيئ في التفسير لما فيها من المبالات

التي تصادم العقل والنقل.

5. تفسير وعبد الله بن عمر يصدر من القرآن،

والسنة، وأقوال الصحابة، واللغة العربية،

ويصدر أيضا من إجتهداهما.

الحمد لله متم النعم الخاتم لعباده المؤمنين

بحسن الختام. الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا

لنهددي لولا أن هدانا الله، فإليه وحده يرجع الفضل

كله سبحانه لا أحصي ثناء عليه، وهو كما أثنى على

نفسه. أحمده سبحانه حيث وفقني وأعاني على إرتياد

هذا الطريق الشاق، فكانت كل خطوة على هذا

الطريق تضيف إليّ من الثراء والكسب العلمي على

قدر المشقة والجهد.

وبعد: فقد تم هذا البحث من خلال

التحليلات بعونه سبحانه وتعالى. وقد توصلت إلى

أهم نتائجه وهي فيما يأتي :

1. كان غالب تفسير عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

بالمأثور فقد كان يوازن بين القرآن والسنة فلا

يكاد تمر عليه آية إلا ووجد لها تفسيراً

وتصديقا في السنة القولية والفعلية لرسول الله

ﷺ.

2. كان ممن يقول بالرأي في تفسير القرآن ما

وجد حاجة إلى ذلك وكانت له قدرة على

المصادر والمراجع

مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض،

1410 هـ

القرآن العظيم

الإتقان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين

عبد الرحمن السيوطي (839-911

هـ)، دار مصر للطباعة، القاهرة.

أحكام القرآن، لابن عربي، تحقيق: علي محمد

البجاوي، دار الفكر العربي، الطبعة

الثالثة 1972م

الإصابة في تمييز الصحبة، شهاب الدين أحمد بن

علي بن محمد الكِنَاني العسقلاني أبو

الفضل المعروف بابن حجر (773-

852)، تحقيق: علي مُحَمَّد البجوي،

الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل 1412

هـ/ 1973 م

أصول التفسير وقواعده، الشيخ خالد عبد الرحمن

العك، بيروت: دار النفس، 1428 هـ/

2007 م

البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين محمد

بن عبد الله الزركشي، (745-794

هـ)، تحقيق أبي الفضل الدمياطي، دار

الحديث، القاهرة، 1427 هـ/ 2006 م

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت 774 هـ)،

طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة،

1367 هـ.

تفسير القرآن، عبد الرزاق بن همام الصنعاني

(126-211)، تحقيق: د. مصطفى

التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم، للإمام

الطبراني، تحقيق: هشام البدراني، دار

الكتاب الثقافة، الأردن،

جامع البيان في تأويل أي القرآن، الطبري، دار

الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1992م.

الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله

البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب

البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت،

1987 م/ 1407 هـ

الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، القرطبي

أبو عبد الله محمد الأنصاري (ت 671

هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

1987م

حياة الصحابة، محمد يوسف الكندهلوي (ت

1984)، دار المعرفة للطباعة والنشر،

بيروت، لبنان 1971م

الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت

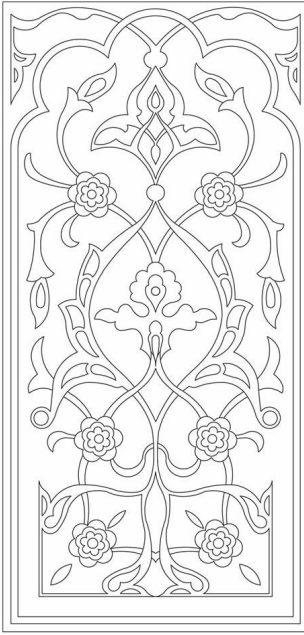
911 هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر،

بيروت، 1993 م

الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله

(150-204 هـ)، تحقيق: أحمد محمد

شاكر، القاهرة، 1358 هـ/ 1939 م.



أزمة الإبداع في الفكر الإسلامي المعاصر

Rasyidin Muhammad

جامعة تنكو دي روندنج الإسلامية

Abstract

Undeniably, in the golden age of Islam, Muslims have been able to produce a wide variety of disciplines. Call it Al-Khwarizmi in the field of mathematics, al-Biruni in the field of physics, Ibn Sina in medicine, and other Muslim scientists who could not mention one by one. Breakthrough past Muslims have many mempengaruhi world faces today. In fact, the progress of Europe greatly owed to the Muslims. But often the journey time, Muslims began to decline. Full moon lit up the sky always Islam, changed eclipse. Creative thinking, change kejumu and blind imitation. This paper examines the causes of deterioration that hit Muslims. Why are people who were once so digdaya, turned into weak? With no study of this kind is expected to open up horizons of Muslims, and inspire all parties to jointly seek solutions to diseases that have long undermined the people.

Keywords: Crisis, creativity, contemporary thought.

لمواجهة الأزمات ومعالجتها كأن تدرس الأزمة من جميع نواحيها سواء من الناحية السياسية أو الإدارية أو الاجتماعية وغيرها⁽⁴⁾.

فالأزمة بهذا المعنى هي لحظة الركود والتراجع والتقهر حيث تخمد بموجبها معالم الإبداع المعرفي والإنتاج العلمي. ولا تخرج الأزمة إلى نتيجتين إما إلى مزيد التراجع والتقهر أو إلى النهوض والتطور. أما فيما يخص أزمة الفكر الإسلامي سنقف على لمحة تاريخية نحاول من خلالها بيان معالم الإشعاع الحضاري للأمة الإسلامية زمن اضطلاعها بدورها القيادي للعالم، وذلك قبل الخوض في تجليات الأزمة.

لمحة تاريخية

تعتبر الأمة الإسلامية في العصر الراهن من الأمم المتخلفة على جميع الأصعدة سياسيا وثقافيا واقتصاديا واجتماعيا بما يجعلها خاضعة لأزمة عامة على جميع المجالات. وهو أمر مؤكد تناقله الدارسون

ترتبط معاني الأزمة في الغالب بمعنى التغيير والتحول من حال إلى حال، إما إلى الأفضل أو إلى الأسوأ. فالأزمة هي الحالة الفاصلة بين حالة الثبات والتطور. و "الأزمة كلمة تبدو أنها بسيطة فهي كلمة شائعة ومتداولة، وبالرغم من ذلك فإن هذه الكلمة تحمل في طياتها قدرا لا يستهان به من الغموض و من الالتباس و من احتمال تداخل المعاني و تعددها"⁽¹⁾. و لذلك، فقد حرصت على أن أقدم لمحة بسيطة عن معنى الكلمة.

جاء في لسان العرب الأزمة الشدة والقحط، ويقال أصابتنا أزمة أي شدة⁽²⁾. كما جاء في قاموس مختار الصحاح الأزمة بأ ننا الشدة والقحط وأزم الشيء أمسك عنه ، والمأزم المضيق وكل طريق ضيق بين جبلين مأزم وموضع الحرب أيضا مأزم⁽³⁾. ولقد أصبح لفظ الأزمة يطلق على العديد من المواقف الصعبة المختلفة التي تعاني منها الدول

(1) الرميحي، (سعد)، أزمة العقل العربي مناظرة بين كل من الأستاذ الدكتور محمد عمارة و الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا، الأفاق الدولية للإعلام، القاهرة - مصر، د ت، ص 9.

(2) ابن منظور، لسان العرب، (م س)، ج 1/ص 135-136.

(3) الرازي، (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، (م س)، ج 1/ص 15.

(4) الشلوي، (فهد بن ناجي)، دور التربية في مواجهة الأزمات من خلال السيرة النبوية، بمشكمل للحصول على درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، سنة 1428هـ، ص 8.

وبالبحثون في الأزمة الإسلامية وأسبابها. وهذا الوهن الذي تعيشه الأمة الإسلامية لم يكن يحدث لو أنها واصلت ما انتهجه الأولون من المسلمين الذين اجتهدوا وأبدعوا المعارف والعلوم واكتشفوا نظريات في الحساب والهندسة وعلم النفس والطب والآداب وغيرها، ولكنها في العصر الحاضر صارت تقف على أطلال ما أثر عن الأولين وابتعد عن ما دعا إليه القرآن الكريم من الاجتهاد والإبداع وعن ما ذكره الله تعالى في جعله لرسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة لنا وهو الذي أكد على طلب العلم من المهد إلى اللحد ولو في الصين، فقد ابتعدت الأمة الإسلامية عن كل هذا كما ابتعدت عن هويتها تدريجيا وعن معاني التوكل والجهاد والضرب في الأرض، وكذلك عن تصورها لشمولية المعرفة وضرورة حيازتها بكل أصنافها وتسخير الكون واستغلاله الاستغلال الأمثل في تقوية الأمة الإسلامية بحيث تكون شاهدا على صلاحية الإسلام في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: **قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَاتٌ مِّنَ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۚ إِنَّ النُّورَ هُوَ اللَّهُ ۚ** (1).

إن هذا البعد عن الهوية الإسلامية أدى إلى الزهد في العلوم الطبيعية وذلك بسبب فقدانها التصور المتوازن والشمولي للمعرفة. حيث تمكن الآخر من فرض السيطرة عليها وبسط النفوذ والسيادة عليها عن طريق الاستعمار، "ولعل من الأدلة على ذلك ما درجت عليه وسائل الاعلام الدولية من تصوير المسلم بصورة شخص عدواني، هدامي، ارهابي، متمرد على القانون، غير متحضر متعصب، متمزمت، متأخر غير مؤهل لمجاراة عصره" (2). الأمر الذي جعل الشخص المسلم هدفا للسخرية والتحقير من قبل الغرب الذي ينظر إلى المسلم اليوم بنظرية دونية وأنه في أقل مرتبة من الإنسان المنتمي إلى العالم الغربي لأن المسلم يعيش حالة على الغرب في ما ينتجه معرفيا وثقافيا واقتصاديا. وعلى الرغم من اتساع بقعة الأراضي التابعة للأمة الإسلامية واعتبارها من أكبر المساحات على ساحة المعمورة وأغناها وتجاوز عدد سكانها ألف مليون نسمة، وامتلاكها أعظم الإمكانيات المادية والبشرية في العالم وحيازتهم للدين الإسلامي هو دين

(2) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة - خطة العمل - الانجازات، (م س)، ص 23-24.

الله الكامل، "دين متكامل حاوٍ لكل خير شامل

لكل فضيلة، وافعي يناسب الإنسانية برمتها

ويمكن الحصول منه على أفضل الحلول وأحسن

المعالجات لمشاكل العالم المعاصر كلها لا

مشاكل المسلمين وحدهم"⁽¹⁾. على الرغم من هذا

الثراء المادي والروحي للعالم الإسلامي فإنه في بعض

أنحاءه يشكو جملة من المشاكل المادية والاجتماعية

والاقتصادية والسياسية، وتوصف الدول المنتمية إليه

بالدول المتخلفة أو النامية أو توصف به بعض بلدان

في إفريقيا بالعالم الرابع. هذا إضافة إلى ما الحقوه

بالدين الإسلامي من تهم مؤدّاهما أن ما يشكو منه

العالم الإسلامي من تخلف وانحطاط إلى تبيّنه للدين

الإسلامي. وأنه (أي الإسلام) السبب المباشر لما

يحدث من تخلف وتبعية و فتن.

غير أن الواقع يثبت أن تاريخ الأمة

الإسلامية حافل بجملة من المفكرين والمخترعين

والمبدعين والعلماء الذين نبهوا وأبدعوا في مجالات

تخصصهم. من ذلك الإنجازات العلمية التي قدمها

العلماء المسلمون في مجال العلوم الرياضية مثل محمد

(1) (م س)، ص 24.

بن موسى الخوارزمي⁽²⁾، والكرخي⁽³⁾، وعمر الخيام

⁽⁴⁾، والكاشي⁽⁵⁾.

وفي مجال علم الهندسة مثل ثابت بن قرة

⁽⁶⁾، وفي علم المثلثات المستوية والمجسمة مثل

(2) أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي (.... - بعد 232هـ / ... - بعد 847م)، أقامه المأمون العباسي قيما على خزانة كتبه، وعهد إليه بجمع الكتب اليونانية وترجمتها، وأمره باختصار (المجسطي) لبطليموس، فاختصره وسماه (السند هند) أي الدهر الداهر. وللخوارزمي كتاب (الجبر والمقابلة) ترجم إلى اللاتينية ثم إلى الانكليزية، ونشر بهما وطبع بالعربية (مختصر منه، و (الزيج) نقل عنه المسعودي، و (التاريخ) نقل عنه حمزة الاصفهاني، و (صورة الارض من المدن والجزال الخ) و (عمل الاسطرلاب) و (وصف إفريقيا) وهو قطعة من كتابه (رسم المعمور من البلاد). وعاش إلى ما بعد وفاة الواثق بالله. (أنظر: الزركلي، (خير الدين)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء والمستعربين والمستشرقين، (م س)، ج 7 / ص 116 (3) أبو بكر محمد بن الحسن الكرخي (.... - نحو 410هـ / ... - 1020م): رياضي مهندس. اتصل بفخر الملك (وزير بماء الدولة البويهية) وصنف له كتاب (الفخري) في الجبر والمقابلة، و (الكافي) في الحساب. وله (إنباط المياه الخفية) و (البديع في الحساب). (أنظر: الزركلي، (خير الدين)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء والمستعربين والمستشرقين، (م س)، ج 6 / ص 83 (4) أبو الفتح عمر بن إبراهيم الخيام (.... - 517 هـ / ... - 1123 م): كان عالما بكل ما في العالم من معنى عصري. أما في الرياضيات و الفلك، فقد جاوز حد الإحاطة بما وصل إليه العلماء من قبله إلى درجة الارتداد و الاكتشاف، فهو أول من حلّ المعادلة التكعيبية في كتابه الجبر والمقابلة، و هو الذي عهد إليه السلطان ملكشاه السلجوقي بإنشاء الرصد لاستطلاع حركات أجرام السماء. (أنظر: كحالة، (عمر رضا)، معجم المؤلفين تراجم مصنفين الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1 سنة 1414 هـ / 1993 م، ج 2 / ص 549 (5) جمشيد بن مسعود بن محمود الكاشي (غياث الدين) (.... - 919 هـ / ... - 1513 م): عالم بالرياضيات آثاره: المفتاح في الحساب، سلم السماء في حلّ أشكال وقع للمتقدمين في الابعاد والاجرام، رسالة في نسبة القطر إلى المحيط، نزهة الحدائق في كيفية صناعة الآلة المسماة بطبق المناطق، رسالة الوتر والجيب في استخراجهما لثلث القوس المعلومة الوتر والجيب. (أنظر: (م س)، ج 1 / ص 504. (6) أبو إسحاق إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت الحارثي (.... - 335 هـ / ... - 946 م) مهندس طبيب و كان عجا في الرياضي، إليه المنتهى في ذلك. من كتبه (زبدة الحكم) في الحكمة، و (أغراض المجسطي) و (تفسير المقالة الأولى من المخروطات) و (آلات الظلال)

ولقد كان لهذه الإنجازات من طرف علماء المسلمين
 الأثر البالغ في الحضارة الغربية. الأمر الذي أدى إلى
 اعتراف المستشرقين المنصفين منهم إلى الاعتراف بأن
 الحضارة الإسلامية لها الفضل في بناء الحضارة
 الأوروبية الحديثة لكون هذه الأحره تأسست بناء
 على ما قدمه المسلمون من علوم في الطب
 والكيمياء والرياضيات والفيزياء بما ساهم في الإسراع
 بقدم عصر النهضة وما انجّر عنه من تطور في
 مختلف العلوم والمعارف ⁽⁶⁾. الأمر الذي يؤكد أن
 الإسلام برئ من هذه التهم وإن كان المسلمين عاشوا
 مرحلة التخلف فإن الإسلام لم يكن سببا في ذلك
 بل عقلية المسلم هي التي أوصلته إلى تلك الحالة.
 فالإسلام دين الله الكامل والشامل والحاوي للإنسانية
 جمعاء وهو صادر من إله واحد أحد جلّ أن يخطئ
 ويلحقه النقصان والضعف. ولكن المسلمين
 بابتعادهم عن الدين الإسلامي الحنيف وأخذهم
 بظواهر هو الذي أوصلهم إلى ما هم عليه الآن. وإلا

=====

الهيئة وما يحدث في بسيط الكرة، الصيدلة في الطب، والجماهر في معرفة
 الجواهر. (أنظر: (م س)، ج 5/ ص 314).

(5) بن نصر، (محمد)، هل بالإمكان حصول ما لم يحصل، مجلة إسلامية
 المعرفة، (م س)، سنة 1429 هـ / 2008 م، ع 53 / ص 105-107.

(6) عوجة، (عماد)، شهادتنا استشراقية أنصفت الحضارة الإسلامية، مجلة
 حراء، إسطنبول - تركيا، سنة 2007 م، ع 9/ ص 51.

البتاني ⁽¹⁾، الذي كان أول من اكتشف أخطاء
 بطليموس. وفي العلوم الطبيعية ابن الهيثم ⁽²⁾، و في
 علم الطب نجد ابن سينا ⁽³⁾، وفي مجال الفيزياء أبو
 الريحان البيروني ⁽⁴⁾. وفي علم البصريات مثل ابن
 الهيثم، الذي يعدّ مؤسس علم البصريات الحديث ⁽⁵⁾.

=====

و (رسالة في الاسطرلاب) و (مقالة في رسم القطوع الثلاثة) و (رسالة في
 وصف المعاني المستخرجة في الهندسة وعلم النجوم) و (مقالة في طريق
 التحليل والتكيب) في الهندسة، و (كتاب في حركات الشمس) رسالة، و
 (كتاب في مساحة قطع المخروط المكاني) رسالة، و (كتاب في الدوائر
 المتماثلة) ست ورقات، و (كتاب في أصول الهندسة) خمس أوراق. (أنظر
 :الذهبي، (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة
 الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1 سنة 1403 هـ / 1983 م، ج 13/ ص
 485).

(1) أبو عبد الله محمد بن جابر الخراساني الأصل البتاني (... - 317 هـ / ... -
 929 م): الحاسب، المنجم المشهور صاحب الزيج ؛ له الأعمال العجيبة
 والأرصاء المتقنة. وأول ما ابتدأ بالرصد في سنة أربع وستين ومائتين، إلى سنة
 ست وثلاثمائة، وأثبت الكواكب الثابتة في زيجها لسنة تسع وتسعين ومائتين.
 وكان أوحده عصره في فنه، وأعمال تدل على غزارة فضله وسع علمه. وله من
 التصانيف " الزيج " وهو نسختان: أولى وثانية، والثانية أجود وكتاب " معرفة
 مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك " ورسالة في " مقدار الاتصالات " ،
 وكتاب شرح فيه أربع أرباع الفلك، ورسالة في تحقيق أقدار الاتصالات، وشرح
 أربع مقالات بطليموس ، وغير ذلك.(أنظر :الصفدي، (صلاح الدين خليل
 بن ايبك)، الوافي بالوفيات ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 1
 سنة 1420 هـ / 2000 م، ج 2 / ص 209).

(2) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم (354 - نحو 430 هـ / 965 -
 نحو 1038 م): مهندس من أهل البصرة، يلقب ببطليموس الثاني. له
 تصانيف كثيرة تزيد على سبعين، منهت " المناظر " و " كيفية الاطلاع " و "
 تهذيب المجسطي " و " الشكوك على بطليموس ". (أنظر: الزركلي، (خير
 الدين)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء والمستعربين
 والمستشرقين، (م س)، ج 6 / ص 83-84).

(3) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370 - 428 هـ / 980 -
 1037 م): الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق
 والطبيعات والاهليات. من أشهر كتبه " القانون " و " كبير في الطب " و "
 الشفاء " و غير ذلك. (أنظر: (م س)، ج 2 / ص 241-242).

(4) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (362 - 440 هـ / 973 -
 1048 هـ): فيلسوف رياضي مؤرخ، من أهل خوارزم. من تصانيفه
 الكثيرة: الآثار الباقية عن القرون الخالية، مختار الاشعار والآثار، مقاليد علم

Humanity) الذي يقول فيه: "إن روجر سيكون

درس اللغة العربية والعلم العربي في مدرسة

أكسفورد على يد خلفاء معلمي العرب في

الأندلس، وليس لروجر يكون ولا لسميّه الذي

جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في

ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر سيكون

إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلامي

التجريبي إلى أوروبا المسيحية"⁽²⁾.

ويقول مسيو ليبري: "لو لم يظهر

المسلمون على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة

أوروبا الحديثة عدة قرون"⁽³⁾. كما أكد هذا

الاعتراف المؤرخ الفرنسي الشهير سديو: "لقد

استطاع المسلمون أن ينشروا العلوم والمعارف

والرقيّ والتمدّن في المشرق والمغرب، حين كان

الأوروبيون إذ ذاك في ظلمات جهل القرون

الوسطى... ولقد كان العرب والمسلمون -بما

قاموا به من ابتكارات علمية- ممن أرسوا أركان

ما دليل توصّل المسلمين الأوائل الذين أخذوا

بأسباب الدين الإسلامي وأصوله واجتهدوا فيه إلى

النبوغ المعرفي والحضاري عامة؟

ويذكر المهتمون بتاريخ الحضارة الإسلامية

أن الوقت الذي كانت فيه الحضارة الإسلامية تتسم

بالثراء العلمي والمعرفي وبذيع سيطتها من الأندلس

غرباً إلى تخوم الصين شرقاً، كانت أوروبا وبقية أنحاء

المعمورة تعيش في ظلام وجهل حضاريين استفاقت

منه بوصول انجازات الحضارة الإسلامية إلى الغرب

الذي قبلها ونخل من معارفها"⁽¹⁾.

عموماً مثل العلماء المسلمين روادا لمجالات مبتكرة

في عصرهم كالمناهج التجريبية العملية لمختلف

الاختصاصات وجعلهم التجربة العملية شرطاً

للوصول إلى الحقيقة العلمية. الأمر الذي انتبه إليه

المؤرخون الأوروبيون فكتبوا عن فضل الحضارة

الإسلامية على الحضارة الأوروبية والإنسانية بشكل

عام. وأشادوا بإنجازات العلماء المسلمين وألفوا كتباً

في ذلك منهم روبرت بريفولت (Robert Briffault)

مؤلف كتاب "بناة الإنسانية" (Making of

(2) Briffault, Robert, The Making of Humanity, George Allen & Unwin Ltd, 1st ed 1919, P 200.

(3) عوجة، (عماد)، شهادتنا استشراقية أنصفت الحضارة الإسلامية، (م س)، ع9/ص52.

(1) (م س)، ع9/ص51.

الحضارة والمعارف، ناهيك عما لهم من إنتاج،
 وجهود علمية، في ميادين علوم الطب، والفلك،
 والتاريخ الطبيعي والكيمياء والصيدلة وعلوم
 النبات والاقتصاد الزراعي وغير ذلك من أنواع
 العلوم التي ورثناها نحن الأوروبيين عنهم، وبحق
 كانوا هم معلمينا والأساتذة لنا.⁽¹⁾

كما اعترفت بدور العرب على حضارة
 الغربية المستشرقة الألمانية زيغريدهونكه في قولها "ولم
 يكن هناك أحد ليمنح أوروبا ما قبل القرون
 الوسطى أي اهتمام، أو ليمنح الأحداث التي
 جرت في العالم خلال تلك العصور أية أهمية
 أيضا. وأما ان يكون العرب في جوار قريب لها،
 وأن يكون هذا الشعب رائداً لغيره من الشعوب
 في انحاء الدنيا في غضون سبعمائة وخمسين
 عاما حاملا مشعل الثقافة ردحا جاوز عصر
 الاغريق الذهبي بضعفيه أكثر من أي شعب
 آخر... وفي سياق الحديث عن الاغريق، اعترف

الأوروبيون بدور في التاريخ حين قالوا: إن العرب
 قد نقلوا كنوز القدامى إلى بلاد الغرب"⁽²⁾.

واقع العالم الإسلامي اليوم ومظاهر الأزمة
 أثبت المؤرخون والباحثون الذين تناولوا العالم
 الإسلامي في عصر نهوضه بالدراسة أنه قد حقق
 تقدما علميا كبيرا وشيّد حضارة تستوعب الإنسانية
 بتكاملها واقتبس الغرب من منجزاتها الفكرية
 والعلمية. كما أثبت المؤرخون أن العالم الإسلامي
 بعد بلوغه لمرحلة متطورة من الشراء العلمي والمعرفي
 دخل مرحلة جديدة تتسم بالضعف والتأخر
 والتخلف بلغ في عصر الحديث درجة كبيرة من
 الضعف الشامل لكافة مجالات الحياة وشؤونها من
 العقيدة إلى الأخلاق، إلى الفكر، إلى السياسة، إلى
 الاقتصاد، إلى الاجتماع، وإلى غيرها من المجالات.
 الأمر الذي سنحاول الوقوف عنده في بياننا لمظاهر
 الأزمة.

(2) هونكه، (زيغريد)، شمس العرب تستع على الغرب اثر الحضارة العربية في
أوروبية، تر فاروق بيضون و كمال دسوقي، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة،
بيروت - لبنان، ط8 سنة 1413 هـ/1993م، ص12.

(1) (م.س)، ص52.

ومن المظاهر الرئيسية لهذه الأزمة ما يلي:

1. على الصعيد السياسي.

استيراد المواد الاستهلاكية والطاقة والآلات وهو أمر عام على كافة الدول الإسلامية إذ لا توجد دولة واحدة تحقق اكتفاءها الذاتي "بل إن كل واحدة منها - في الحقيقة - مهددة بالمجاعة إذا اختارت القوى الاستعمارية لأي سبب أن توقف تجارتها غير العادلة معها"⁽²⁾. الأمر الذي يؤكّد أن مصير هذه الدول متعلق بمدى خضوعهم لحاجات الغرب ورغباته. وأنّ مصالح الغرب مقدمة على مصالح الشعوب الإسلامية واهتماماتها. ومثال ذلك محاولة المستعمر عرقلة مشروع الاكتفاء الذاتي الزراعي للدول الإسلامية لأنه يدرك أن الاكتفاء الذاتي الزراعي من أشد أعدائه فحاول محاربه بمختلف الأساليب كالاستغلال البشع لأصحاب الأراضي أو الوعود الزائفة التي تقدمها بعض الحكومات للمزارعين وأنها توفر لهم حياة أفضل في المدن مقابل تركهم الزراعة وابتعادهم عن الأرياف. وقد حاولت "إسلامية المعرفة" من خلال خطة عملها ووقوفها عند جملة هذه الأسباب توعية المسلمين بخطورة ذلك على أمنهم واستقرارهم

وقعت الأمة الإسلامية في تبعية لأعدائها بدءاً بالاستعمار الذي نجح في تقسيم الإطار الجغرافي للأمة الإسلامية إلى أكثر من خمسين دولة يفصل بينها حدودا مصطنعة وغير محكمة مثلت سببا في إشعال نار الفتنة بين الدول، وذلك كلما اقتضت حاجة المستعمر ومصلحته لإشغالها. كما أن الانقسامات في الأمة الإسلامية لم تقتصر على الجانب الخارجي بل نجد انقسامات داخل الدولة الواحدة من انتشار للطبقية الاجتماعية و تعدد للديانات بما يجعل مواطنو الدولة الواحدة في غربة عن بعضهم البعض⁽¹⁾.

2. على الصعيد الاقتصادي:

لقد أدّى الاستعمار الغربي لدول الأمة الإسلامية إلى نوع من الضعف والركود الاقتصادي . الأمر الذي جعلهم في تبعية مستمرة للغرب وذلك عن طريق

(1) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة - خطة العمل - الانجازات، (م س)، ص 25.

(2) (م س)، ص 27.

وهويتهم وعلى ضرورة التنبه إلى أثر ذلك في الأزمة المعاصرة للأمة وتأثيرها المباشر في الأجيال القادمة.

3. على الصعيد الثقافي

ترزح الأمة الإسلامية اليوم تحت تأثير جملة من الرواسب الفكرية والتقاليد والخرافات التي عمل المستعمر على ترسيخها في البنية الفكرية وفي المنظومة المعرفية للشعب الإسلامي مما دفعت به بعيدا عن حقيقة الدين وعن جملة مكوناته (عقيدة وأخلاقا وسلوكا)، وأن ما يحتفظ به لا يعدوا إلا أن يكون مظهرا خارجيا لا غير.

استسلم الشعب المسلم لدعاة الخرافة وأقبل على الوسائل المعرفية وعلى الأفكار المستوردة نتيجة لإغراءاتها المزيفة، فكان حصيلة ذلك كله ركود وتحلف ثقافيين. ومن أهم مظاهر هذا التحلف والركود الذي تشكو منه الأمة الإسلامية نجد انقسام التعليم إلى صنفين، الأول تعليم ديني يهتم أساسا بتخريج الدعاة و الأئمة، والثاني دينوي وظيفته تخريج دفعات من حملة الشهادات العلمية المقلدة والذين يفتقرون إلى تكوين ديني يتفق وهويتهم وتراثهم

الإسلامي. هذا إضافة إلى العيوب والثغرات التي يتصف بها خريجي المعاهد و المدارس والجامعات العصرية والمتمثلة أساسا في تبعية المفردة للغرب وتأثرهم الواضح بالآراء والأفكار الغربية في مقابل بعدهم عن أصولهم وحضارتهم وتعاليم الإسلام حنيفة، وضبابية الرؤية الإسلامية الناتجة عن جهلهم بالمنطلقات الفكرية للأمة الإسلامية. وقد أثبت التاريخ أن خريجي المعاهد و المدارس الدينية (النقلية) قد عجزوا عن التواصل مع العصر الراهن لرفضهم الاتصال بالعالم الخارجي منطلقين من مسلمة مدارها أن كل ما جاء من غير المسلمين يعتبر باطلا ولا يمكن التعامل معه علما وأن "حرمان خريجي العلوم النقلية من المزايا في المجتمع إلى جانب كل الأسباب الخارجية المعروفة، جاء أيضا ثمرة لعجز معظمهم و تحلفهم ، و عدم ملائمة دراستهم لوظائف المجتمع الجديد... و بما أن الخيار الدراسي أصبح محكوما بمقدار العائد المادي، فقد انصرف كثير من الطلبة والدارسين من النابهين و الأذكياء إلى غير المؤسسات التعليمية الشرعية.. ولذلك لم يبق لمعظم المؤسسات

التعليمية الشرعية في معظم البلدان إلا عدد من

الطلبة الكسالى و المتخلفين عن رفاقهم" ⁽¹⁾. مع

بعض الاستثناءات المتمثلة في بعض الطلبة الناجحين

من الفقراء الذين ليس لديهم قدرة على مواصلة

تعليمهم في المدارس والمعاهد والكليات الحديثة.

الأمر الذي جعلهم مضطرين إلى متابعة دراستهم في

المدارس الشرعية (النقلية) فتميزوا فيها وساهموا

بذلك في تشكيل ثقافة الأمة ⁽²⁾. وبذلك بدأت الشقة

تنمو بين العلماء المسلمين المعارضين للنهج العلماني

اللا ديني وبين العلمانيين اللادينيين ذوي التفكير

الغربي ⁽³⁾. وذلك من خلال دعم المستعمر لهم

بتقويته لشوكة اللادينيين بوصفهم المواليين له على

حساب خريجي المعاهد والمدارس الشرعية. فصار

العلمانيون بذلك ذوي المناصب العليا في الدول

الإسلامية، وبوصفهم أصحاب القرار شيّدوا أماكن

اللهو والتسلية من مثل المسارح و السينما و دور

الرقص و الموسيقى.

(1) العلواني، (طه جابر)، اصلاح الفكر الاسلامي بين القدرات و العقبات

ورقة عمل ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض - المملكة العربية

السعودية، ط 2 سنة 1414 هـ / 1994 م، ص 82.

(2) (م س)، ص 82.

(3) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة - خطة

العمل - الانجازات، (م س)، ص 29.

وجملة القول أن المسلم-رغم كل الادعاءات التي

تقول عكس ذلك- قد تأثر سلبيا بتقليده الأعمى

للأفكار والأساليب الغربية. الأمر الذي جعله مثالا

للتخلف والركود ويحيا حياة ذات مزيج متنوع من

الأنماط المختلفة التي لا يوجد رابط بينها وبين ماضيه

الفكري الإسلامي. الأمر الذي جعله في موقع لا

يُحسد عليه فلا هو بالمسلم المتأصل و لا هو بالغربي

، بل هو بين هذا وذاك أو هو مسخ حضاري أفرزته

العصور الحديثة ⁽⁴⁾.

وبذلك أصبح أبناء الأمة الإسلامية في

الوقت الحاضر جامدين و لا ينتجون إلا قليلا من

المجال العلمي. وبالعودة إلى التقرير الذي تنجزه

المنظمة العالمية للعلم والثقافة اليونسكو (Unesco)

مرة كل خمس سنوات حول إنتاج العلم والمعرفة في

العالم، يتجلى لنا بوضوح مدى تأخر العالم العربي

والإسلامي في ميدان العلم والمعرفة. حيث يشير تقرير

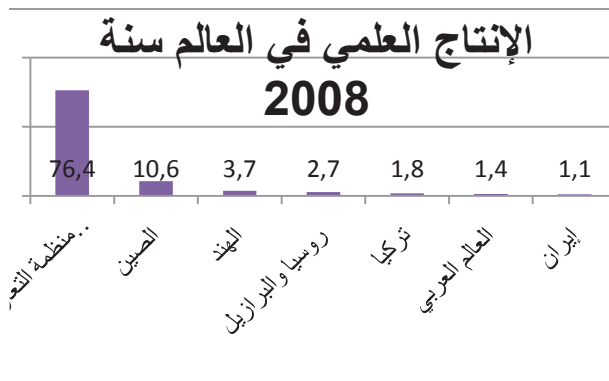
اليونسكو إلى أن البلدان الغربية المتكتلة في منظمة

التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) ⁽⁵⁾ قد أنتجت

(4) (م س)، ص 31.

(5) منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية بالإنجليزية (Organisation for

Economic Co-operation and Development)



فإذا عرفنا أن عدد المنشورات العلمية في

العالم اقتربت من المليون (986.099 منشور) سنة

2008، تبين أن العالم الإسلامي لم ينتج منها إلا

5.3 بالمائة على رغم من أنه يضمّ عشرين بالمائة من

سكان العالم. ويقتصر إنتاج البلدان العربية على 1.4

بالمائة، أي 13.574 منشور، بينما يبلغ سكان

العالم العربي 4.9 بالمائة من سكان العالم. ويتضح

من ذلك أن الإنتاج العلمي للبلدان الإسلامية

أضعف بـ 3.77 مرات مقارنة بعدد السكان، بينما

تبلغ تلك النسبة 3.5 في العالم العربي. ونشير إلى أن

هذه الأرقام لا تشمل المسلمين والعرب الذين

يعيشون في بلدان أخرى، لأن إنتاجهم. إن كان

موجودا. يدخل إحصائيات البلدان التي يعيشون

فيها. ولا يبلغ إنتاج كل البلدان الإسلامية

(52.000 منشور) إنتاج بلد واحد مثل فرنسا

(57.133) بينما يفوق بقليل إيطاليا

نسبة 76.4 بالمائة من الإنتاج العلمي في العالم سنة

2008، بينما تكتفي الصين بنسبة 10.6 بالمائة

والهند بنسبة 3.7 بالمائة وروسيا والبرازيل بنسبة 2.7

بالمائة لكل منهما. هذا وتمثل هذه المجموعات

96.1 بالمائة من الإنتاج العلمي في العالم، وهو أمر

متعلق بالعلوم الطبيعية والفيزياء والرياضيات، مع

الإشارة إلى أن تقييم إنتاج كل بلد يتم حسب عدد

المنشورات في المجالات العلمية المعترف بها. هذا كله في

مقابل البلدان الإسلامية، التي تغطي فضاء منظمة

المؤتمر الإسلامي، والذي تشارك فيه تركيا المنتمية

كذلك إلى منظمة OECD بنسبة تُقدّر بـ 1.8 بالمائة

وإيران بنسبة 1.1 بالمائة، في حين يشارك العالم

العربي كله بنسبة 1.4 بالمائة⁽¹⁾، وذلك حسب ما

يوضّحه الجدول التالي:

=====

واختصارها OECD هي منظمة أسست عام 1960 وينضوي تحت لوائها 34 دولة من الدول المتقدمة التي تلتزم بالديمقراطية واقتصاد السوق، ومقرها في العاصمة الفرنسية باريس. الأعضاء: أستراليا، النمسا، بلجيكا، كندا، تشيلي، الجمهورية التشيكية، الدانمرك، إستونيا، فنلندا، فرنسا، ألمانيا، اليونان، الجمر، أيسلندا، أيرلندا، إسرائيل، إيطاليا، اليابان، كوريا الجنوبية، لوكسمبورغ، المكسيك، هولندا، نيوزيلندا، النرويج، بولندا، البرتغال، سلوفاكيا، وسلوفينيا، إسبانيا، السويد، سويسرا، تركيا، الولايات المتحدة، بريطانيا. (أنظر: الموقع الرسمي للمنظمة <http://www.oecd.org> تاريخ التصفح: الجمعة 18/05/2012)

The Current Unescoscinece report 2010 (1) Status of Science around the World, UnescoPublising, p 498.

أقل من ربعا لم عدلا لعالمي الذي يصل إلى 147. 82 لكل مليون نسمة⁽²⁾.

لقد مثلت هذه الإحصائيات التي قامت بها المنظمة العالمية للعلم والثقافة اليونسكو دليلا قاطعا وبينت واضحة على التراجع الحضاري للمسلمين. فإذا رجعنا إلى الإحصائيات أمكننا التثبت من أن نصيب مجموع الدول العربية من الإنتاج المعرفي لا يمثل نصيب دولة واحدة مثل سويسرا و السويد.

الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ما هي أسباب الأزمة وكيف آلت حالة الأمة الإسلامية من الإبداع والإنتاج والنضج العلمي والمعرفي إلى الركود والتراجع؟

أسباب الأزمة

تعتبر محاولة الوقوف على أسباب تراجع المسلمين أمرا معقدا للغاية، وهو راجع إلى جملة الأسباب المتعددة التي أدت إلى تدهور حال المسلمين. والتي سنحاول الوقوف عندها وتحليلها:

(45.273). أما البلدان العربية كلها، فإن إنتاجها

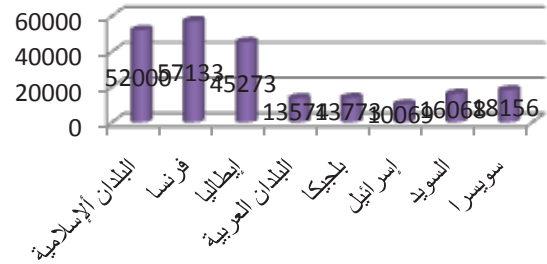
(13.574) لا يتجاوز إنتاج بلجيكا

(13.773)، ويفوق بقليل إنتاج إسرائيل

(10.069)، ويبقى أضعف من إنتاج السويد

(16.068) أو سويسرا (18.156)⁽¹⁾.

المنشورات العلمية في العالم سنة 2008



أما في رصدنا للكثافة العلمية للمجتمع (أي

عدد المنشورات لكل مليون ساكن)، فإن العالم

الإسلامي ينشر 38.74 منشورا علميا لكل مليون

نسمة، مقابل 41.23 في العالم العربي، في حين

تبلغ هذه الأرقام 2.388 في سويسرا و 1.459

في إسرائيل. ويمثل معدلا لعالم العربي والإسلامي

(2) أنظر: شارق، (عابد)، مكانة العالم الإسلامي في إنتاج العلوم والمعرفة، جريدة الشروق،

/ara/articles/63369.html

http://www.echoroukonline.com تاريخ

التصفح: الجمعة 18/05/2012

Unescoscinece report 2010The Current Status of Science around the World, Unesco Publishing, p 498-501.

أولاً: أسباب تخلف المسلمين عامة

سجّل الباحثون في أسباب تراجع المسلمين

وتخلفهم عدّة محاولات، منها مثلاً محاولة محمد عمارة

الذي يرى "أنّ هذه الأزمة ليست طارئة، و ليست

جديدة، وليست بنت العقود الأخيرة التي

نعيشها. هناك أسباب كثيرة للأزمة، لكن هناك

سببان أساسيان يتحكمان في هذه الأزمة"⁽¹⁾.

أما السبب الأول : فهو يتمثل في التخلف الموروث

عن عصور التراجع الحضاري في عصور حكم

المماليك والعثمانيين، والتي حدثت فيها الجمود و

التقليد. وهذا القول بنسبة الانحطاط إلى عصر

المماليك أو العثمانيين ليس إدانة لهم بقدر ما

اعتراف بعدم سعيهم لتجديد الحضارة. فالعثمانيون

مثلاً جدّدوا شباب العسكرية الإسلامية وفتحوا

البلدان، ولكنهم لم يجددوا في الحضارة. بل ساد

التقليد والجمود العالم الإسلامي طيلة حكم العسكر

وتحوّل أبناء الإسلام إلى مقلّدين متّبعين غير محدّدين

ولا مبدعين⁽²⁾.

السبب الثاني : وهو الاستلاب الحضاري وهو يعني

الانصهار التام في الثقافة الغربية والابتعاد عن الثقافة

الحلّية الأصلية، إذ حاول المسلمون تقليد الغرب في

كافة مجالات الحياة. الأمر الذي جعلهم يتبعون

عن خصوصياتهم الحضارية بل وفقدانها⁽³⁾.

ويرى البوطي أن العوامل المساهمة في تخلف المسلمين

تتلخص في خمسة أسباب رئيسية هي التالية:

✓ فقدان الاستقرار النفسي أي شعور جمهور الأمة

الإسلامية بالعجز وعدم القدرة على النهوض

ومواكبة اللحظة التاريخية التي يتزعمها الغرب.

✓ يتمثل في غياب الترابط والتعاون بين مكونات

المجتمع الإسلامي على مستوى الدولي اقتصادياً

وسياسياً.

✓ فقدان التخطيط المستوعب لطاقة الأمة

الزخمة (طاقات بشرية و طبيعية).

(1) الريحبي، (سعد)، أزمة العقل العربي مناظرة بين كل من الأستاذ الدكتور

محمد عمارة و الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا ، (م س)، ص 26.

(2) (م س)، ص 27.

(3) (م س)، ص 27.

✓ عدم قدرة المعارف و أصول الثقافات على

محاربة التحلف.

✓ التجزؤ العام داخل الأمة ، الإقليمي و

الاقتصادي و الفكري و الثقافي⁽¹⁾.

و يرى عبد الحميد أبو سليمان أن الجذور

التاريخية للأزمة تكمن فيما يلي:

أولا : تغير القاعدة السياسية حين سقوط الخلافة

الراشدة. يقول أبو سليمان "وأول مظاهر بروز

الأزمة في كيان الأمة و تاريخها كان قيام الفتنة

الكبرى التي اندلعت معها سلسلة من الحروب

الأهلية الطاحنة داخل الدولة و المجتمع

الإسلامي، قتل خلالها الخليفة الثالث ذو النورين

عثمان بن عفان ثم الخليفة الرابع علي بن أبي

طالب"⁽²⁾.

ثانيا: الفصام بين القيادة الفكرية و القيادة

السياسية. "و حين أنهكت الثورات و الحروب

(1) Sa'id Ramadhan Al-Buthi, Kemunduran Islam
Tanggung Jawab Siapa, Penerbit: Pustaka Hidayah,
Cet 1 1414 H / 1993 M, Hal 23.

البوطي، (سعيد رمضان)، من المسؤول عن تحلف المسلمين، بستاكا للنشر
والطبع، ط 1 سنة 1414هـ/1993م، ص 23.

(2) أبو سليمان، (عبد الحميد)، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، هيرندن - الولاية المتحدة الأمريكية، ط 1 سنة 1412 هـ /
1991 م، ص 45.

الأهلية الطاحنة لأكثر من قرن من الزمان

أصحاب الفكر و الالتزام الإسلامي الذين فشلوا

في استقطاب جماهير الأمة التي سيطر على

عقليتها وتربيتها عقلية ومفاهيم القبلية والشعوبية

والطائفية، اضطرت صفوفهم إلى التراجع

والانطواء بعيدا عن القيادة السياسية والتخلي عن

أسلوب المواجهة والقتال، وأخذت القيادة

السياسية الجديدة في محاصرتهم ومحاولات

إخضاعهم لمآربها وتضييق الخناق على معاقل

الصلابة في مقاومتهم حتى كان نصيب كبار

العلماء و على رأسهم الأئمة الأربعة الإيذاء

والنكال، ... لقد شكل هذا التمزق والفصام بين

القيادة الفكرية الإسلامية والقيادة السياسية

الاجتماعية الاساس لتراجع الطاقة المسلمة

وتمزق النسيج المسلم وتدهور الفكر والأنظمة

الإسلامية وانحطاطهما وفتح الباب واسعا أمام

قوى التدهور والفساد و الانحطاط"⁽³⁾.

(3) (م س)، ص 47-48.

ثانيا: أسباب تخلف المسلمين في

المجال المعرفي و التكنولوجي.

تتسم عوامل تدهور السلمين بالكثرة والتعقيد كما

تمت الإشارة إلى ذلك سابقا. وسنحاول في هذا

المستوى من البحث تحليل ما يمكن تسميته

بالأسباب الرئيسية لهذا التخلف:

1. الأسباب الداخلية :

وهي الأسباب التي نشأت في بيئة المجتمع الإسلامي

وهي نتيجة لعصور متعددة من الاستعمار

والاستبداد والظلم الذي نجد صداه إلى اليوم. و

تتجلى هذه الأسباب الداخلية في عدة أمور يمكن

الوقوف عندها وهي التالية:

➤ الفقر المدقع الذي تحيا فيه الشعوب. إذ

تعتبر الخصاصة والمجاعة من الصفات التي التصقت

بشعوب العالم الإسلامي وفق ما أصدره التقرير

الراجع بالنظر إلى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

وقد ورد في هذا التقرير أن نحو 34.6 مليون

سكان البلدان العربية⁽¹⁾ سنة 2005 يعيشون دون

خط الفقر⁽²⁾.

إن هذا الفقر الذي تعيشه الشعوب المسلمة يمكن

أن يكون راجعا إلى حالة ذاتية سببها فساد مشاريع

التنمية كالسودان مثلاً. وغالبا ما يكون راجعا إلى

الدكتاتوريات التي اتخذت الفقر وسيلة لجعل

الشعوب تخضع لها. الأمر الذي أدى بعلماء الأمة

إلى التنازل عن متابعة بحوثهم العلمية مقابل تحصيل

لقمة العيش، وذلك بانضمامهم إلى باقي فئات

المجتمع. وهو ما أنشأ أجيالا مهمشة بعيدة عن

القراءة والكتابة والعلوم والعلماء بما يفسر ارتفاع

نسبة الأمية المتواصل، فضلا عن صعوبة شراء

وسائل التكنولوجيا الحديثة لغلاء أسعارها كأجهزة

الكمبيوتر والإنترنت والهواتف النقالة، التي تساعد

على دفع عملية التقدم وهو ما تفتقر إليه الشعوب

المسلمة مما أدى إلى ندرة العلماء فيها⁽³⁾.

(1) وتقصد بالبلدان العربية هنا: الأردن وتونس وجيبوتي ومصر والمغرب واليمن.

(2) المكتب الإقليمي للدول العربية لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009 م، شركة كركي للنشر بيروت - لبنان، سنة 2009 م، ص 114.

(3) كلزي، (ماجد)، التخلف التكنولوجي فيا لبلدان الإسلامية: البحث في الخلل، مقالة منشورة في الملتقى الفكري للإبداع. (أنظر الموقع:

➤ ضعف البنية التحتية وعدم مواكبتها للتقدم التكنولوجي السريع في العالم، من ذلك ضعف وسائل الاتصال ونقص في توفير الهاتف الثابت في بعض الدول المسلمة إلى الآن، والتأخر في التواصل مع شبكة المعلومات العالمية (الإنترنت) في كثير من بلدان العالم العربي والإسلامي كالعراق التي لم تتمتع بهذه الخدمة إلا بعد الاحتلال الأمريكي.

➤ البيروقراطية التي تعيق أية محاولة من المبدعين المسلمين لاستثمار خبراتهم في أوطانهم. فالدعم المقدم لهم من طرف الحكومات العربية والإسلامية مشروط بمواقف ولاءات سياسية، فضلا عن اختراق القوانين من قبل السياسيين لأنها لا تعدو أن تكون قوانينا شكلية ولكنها سارية المفعول (أي تُطبق على مستوى الواقع) وعقبة كأداء أمام العلماء والمبدعين.

➤ الفهم الخاطئ للإسلام، وذلك بالاعتصاف على علوم الدين وإهمال العلوم الأخرى من طرف علماء المسلمين وعدم تشجيع الأجيال الجديدة

على الاهتمام والتخصص في العلوم الحديثة بوصفها "مندوبة" أو هي "فروض كفايات"، وأنها لا ترتقي إلى منزلة العلوم الشرعية الإسلامية. الأمر الذي أدى إلى التأخر عن ركب الحضارة في المجال التكنولوجي وبرز نخبة من العلماء الذين تميزوا بالمنهج المعرفي التلقيني المقتصر على ما نخلوه من العلوم الشرعية لا غير.

➤ سوء التصرف في الثروات الطبيعية، إذ تمتلك أغلب الدول الإسلامية ثروات طبيعية كبرى كالنفط التي تحتلّ به المملكة العربية السعودية المركز الأول عالمياً على صعيد الاحتياطي النفطي بنسبة 266 مليارات وثمان مئة مليون برميل. وتشكل هذه النسبة 20% من إجمالي الاحتياطي النفطي العالمي المؤكد في مطلع العام 2008، وتسع وعشرين فاصلة ستة من الاحتياطات النفطية للعالم الإسلامي⁽¹⁾.

غير أن الدول الإسلامية لم توفق في استغلالها لهذه الثروات ولم تحاول إنشاء بنية تحتية قوية تؤهلها لدخول ميادين العلم والتكنولوجيا، أو إنشاء ما

(1) Opec Annual Statistical Bulletin 2010 / 2011, Organization of the Petroleum Exporting Countries, Vienna - Austria, p 16 .

http://www.almultaka.net : تاريخ التصفح : الخميس، 2012/6/7

يسمى زراعة النفط، بل صبت اهتمامها حول الصراعات السياسية والقبلية والرغبة في الوصول إلى الحكم لتتحول ثروات البلاد إلى سوق مضاربات للعائلة الحاكمة.

➤ الاقتصاد على نظام تعليمي متخلف

وضعيف يقلل من إعداد الكوادر والمناهج التعليمية، وهو أمر يميز معظم البلدان الإسلامية. الأمر الذي جعلها تشكو من التخلف الفكري والمعرفي وغياب الاهتمام بتأطير المدرسين، فأندونيسيا مثلا باعتبارها أكبر دولة إسلامية لا تعني بتأطير المدرسين إلا نسبة ضئيلة جدا⁽¹⁾.

2. الأسباب السياسية :

اتّسمت السلطة في معظم الدول الإسلامية بالطابع الدكتاتوري المستبد عموماً، والذي تختلف درجاته من دولة إلى أخرى، ولكن النتائج تكون دائما متقاربة. وهو نظام تغيب فيه الحريات وقمع الشعوب بدلاً خدمتهم، واستغلال ثروات البلاد وفرض السيطرة

على الجانب التكنولوجي والمعلوماتي. وذلك بفرض رقابة تمنع كل شيء ولا تسمح إلا بما تراه لا يتنافى مع مصالحها، وسيطرتها على الشعوب.

هذا وتشكو بلدان العالم الإسلامي ظروفًا سياسية صعبة تهدد أمن البلدان واستقرارها وتُعيق أسباب الاستقرار والتقدم كمنع دخول الاستثمارات وما ينجر عنه من ضعف في الاقتصاد الوطني الذي يشكو الضعف أصلاً، وكذلك عرقلة أي تطور اقتصادي ذو بعد تكنولوجي. ويمثل هذا السبب

أساساً منه تنفرّ بقية الأسباب الأخرى وهي التالية :

➤ لازالت البلدان العربية والإسلامية تنظر إلى

البحث العلمي نظرة دونية من كونه آخر

الاهتمامات. ففي أندونيسيا — مثلاً — لا يزيد تمويل

البحث العلمي عن 0.08 % من التخطيط

التمويلي للموازنة العامة في البلاد⁽²⁾، وفي حين تُقدّر

نسبة تمويل البحث العلمي في البلدان العربية عام

1996م ب 0.14% مقارنة مع التمويل الإسرائيلي

للبحث العلمي الذي تمثّل نسبة 2.5 % عام

(2) أنظر الموقع الرسمي لوزارة البحث والتكنولوجي الأندونيسية : <http://ristek.go.id> تاريخ الصفح: السبت، 21/4/2012

(1) Usaid: Strengthening Education in the Muslim World Country Profiles and Analysis, International Business Initiatives, Arlington – Virginia, Year 2004, p 56.

1994م، وبنسبة 2.88% في اليابان وبنسبة

1.62% في كوبا⁽¹⁾.

➤ الإرهاب الفكري: يُمارس هذا النوع من

الإرهاب على العقول المبدعة و المفكرة من قبل

جهات عدة (داخلية وخارجية)، وذلك بفرض

القيود على التفكير وحرية الرأي واحتكار

الدولة لمعظم وسائل الإعلام ومراكز البحث العلمي

وفرض منهجها وولاءها على المثقفين والكتاب

والعلماء والدارسين والباحثين⁽²⁾.

➤ لا تنوي الدول الإسلامية السير بشعوبها

نحو التقدم والحق بركب الحضارة، بل إنها تفتقر

إلى القرارات السياسية الجريئة في مواجهة التأثيرات

الخارجية.

➤ عدم توقّر أعمال مشتركة بين الدول المسلمة

الذي من شأنه أن يوقّر الوقت والجهد وعوامل

الخبرة.

➤ عدم وجود الحرية الكافية لإنشاء مؤسسات

خاصة بإنتاج التكنولوجيا، وبقاء هذه المشاريع من

طرف الحكومة والواقفين عليها.

3. هجرة الأدمغة

تميّزت الدول الإسلامية بهجرة علمائها وخبرائها إلى

الغرب، وهو من أهم أسباب التخلف التكنولوجي.

وقد أكّدت الإحصائيات الصادرة عن المنظمة العربية

للتنمية الصناعية على أن ظاهرة هجرة النوايا

المسلمين في اتجاه الغرب تفاقمت لتصل إلى نسبة :

23% من المهندسين ونسبة 50% من الأطباء

ونسبة 15% من العلماء العرب المتخرجين وهم

يهاجرون نحو أوروبا وكندا والولايات المتحدة

الأمريكية، وقد وصلت قبول هذه البلدان إلى 75%

من المهاجرين العرب، في حين تصل نسبة طلبية

العرب بالخارج إلى ما يقارب 54% منهم لا

يعودون. الأمر الذي يؤدي إلى نقص حاد في

(1) علي، (سعيد إسماعيل)، مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها، مجلة إسلامية المعرفة، (م س)، سنة 1423 هـ / 2002م، ع 29 / ص 5.

(2) كلزي، (ماجد)، التخلف التكنولوجي فيا لبلدان الإسلامية: البحث في الخلل، مقالة منشورة في الملتقى الفكري للإبداع. (أنظر الموقع:

http://www.almultaka.net : تاريخ التصفح : الخميس،

2012/6/7

مجالات الخدمات الصحية والمجال الإستراتيجي والاقتصادي⁽¹⁾.

وفي مقابل ذلك نجح الكيان الصهيوني في التفوق

على جميع البلدان الإسلامية مجتمعة، وذلك بإغراء

العلماء الأجانب و توطئتهم داخله ودعمه لهم ماديا

ومعنويا. وهذا نتجه اهتمامات العالم العربي

الإسلامي نحو الولايات المتحدة الأمريكية على

الرغم من أنها أول دولة تستنرف دول العالم بما فيها

الدول المتقدمة. ولكنها تكسب اهتمامات العالم

الإسلامي عن طريق تقديمها تسهيلات وإغراءات

مادية للمبدعين لاستقطابهم. مما أدى إلى

تزايد مستمر في نسب الهجرة التي تعدّ بمثابة النزيف

الفكري الذي يهدّد الكيان الفكري الإسلامي،

والذي لم تتخذ الدول الإسلامية تجاهه أي إجراءات

للتقليل منه أو إيقافه. وتعود هجرة المتفوقين من الأمة

الإسلامية إلى أمريكا و أوروبا إلى سببين :

الأول: فشل البلدان الإسلامية في استيعاب أبنائها

المتفوقين وعدم توفير الدعم للعلماء ولأصحاب

الكفاءات والمخترعين مما يجعلهم يشكون البطالة في بلدانهم فيتفكرون في الهجرة لكسب الرزق ولتطوير

تخصصهم العلمي⁽²⁾.

أما السبب الثاني: فيتمثل في عدم الاستقرار

السياسي لهذه البلدان الإسلامية بما يدفع مبدعيها

إلى البحث إلى عن الاستقرار خارج بلدانهم وذلك

حفظا لأنفسهم وحرّيتهم⁽³⁾.

4. هجرة الأموال الإسلامية :

تشير الإحصائيات المنجزة في هذا المجال إلى أنّ

حجم الأموال العربية المهاجرة غير الحكومية تتفاوت

بنهاية عام 2000م بين تريليون دولار ليلغ

أصحاب الثروات من العرب بنهاية ذلك العام

220 ألف شخص⁽⁴⁾.

وقد ترتّب عن هذه الظاهرة آثار سلبية متعدّدة منها

ضعف مستوى التشغيل وما أدى إليه من ارتفاع في

نسب البطالة وضعف النمو الاقتصادي الذي يشكل

(2) ربيع، (محمد)، هجرة الكفاءات العلمية، مطبوعات جامعة الكويت، سنة 1972 م، ص 117 .

(3) (م س)، ص 120.

(4) فاروق، (عبدالحق)، النفط والأموال العربية في الخارج خمس دراسات في الاقتصاد الدولي المعاصر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة - مصر ، ط 1 سنة 2003م، ص 111 - 112.

(1) المزين، (أيوب)، العالم الإسلامي الوضع الراهن والمستقبل، الحوار المتمدن العدد: 860، سنة 2004 م. أنظر الموقع : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=19199> : تاريخ التصفح: الجمعة 2012/3/23.

نزيفاً آخر يساهم في عرقلة المساعي لتطوير البلاد الإسلامية وإضعاف عمليات الاستثمار الإبداعات وبراءات الاختراع في هذه البلدان⁽¹⁾.

5. الاستبداد المعلوماتي :

اتجهت الشركات الكبرى إلى الاندماج وتشكيل تكتلات اقتصادية ومعلوماتية وإعلامية ضخمة تتيح لها التحكم بمصادر المعلومات ونوعية المعلومات المتاحة للعالم النامي وكمياتها (خاصة العالم الإسلامي)، بما يؤثر سلباً على تطوّر هذه البلدان وتقدّمها. وعلى صعيد آخر، فإن التكنولوجيا الحديثة تُستخدم للسيطرة على مقدرات العالم الإسلامي من طرف القوى الإمبريالية، وتحويل العالم الإسلامي إلى مُصدّر للمواد الأولية لا غير، وعرقلة وصول هذه التكنولوجيا إلى هذه البلدان، لأنها تضرّ بمصالحها الاقتصادية، بما يؤثر سلباً على هيمنتها المطلقة على هذه الدول. إذ بامتلاك الدول الإسلامية للتكنولوجيا

وأخذها بناصيتها يصبح بإمكانها مواجهة الآخرين وهو الأمر الذي لا تريده القوى الإمبريالية أن يتم⁽²⁾.

6. عوامل نفسية :

تتمثّل هذه العوامل في شعور شعوب البلدان الإسلامية بالإحباط والضعف والعجز عن مواكبة التقدم العلمي واستحالة تجاوز الهوة بين المسلمين والغرب. الأمر الذي أدّى إلى اكتفائهم بما يتسرّب من التكنولوجيا مع الخشية مما يمكن أن يصاحب هذا الوافد الجديد (التكنولوجيا) من انفتاح في مصادر المعرفة وتسهيل عملية الاتصال والتواصل. كل ذلك في خضوع وعدم محاولة التغلب على الصعوبات التي تقف في طريق التقدم دون إدراك لحقيقة الخطر الأصلي المتمثّل في هذا الاستسلام للتخلف عن طوعية واقتناع تام بأن الشعوب المسلمة أقلّ شأنًا

(1) عبد اللطيف، (عبد اللطيف بن عبد الله)، هجرة رؤوس الأموال إلى الخارج الأسباب والآثار، ووسائل العلاج، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الثالث للاقتصاد الإسلامي كلية الشريعة المنعقد بجامعة أم القرى - مكة المكرمة سنة 1426هـ / 2005م، ص 14. (أنظر الموقع: <http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=3047&cat=49>: تاريخ التصفح : الإثنين، 12/03/2012).

(2) عبد الرؤوف، (إتصار إبراهيم) و الساموك، (صفد حسام) ، الاعلام الجديد تطور الأداء و الوسيلة و الوظيفة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والترجمة، ط 1 سنة 2011، ص 43.

من باقي الأمم، أنها يجب أن تكون في مكان

المستهلك لما ينتجه الآخر على جميع الأصعدة⁽¹⁾.

الخلاصة:

1. إن الأمة الإسلامية في عصرها الذهبي قد

حققت إبداعا لم تصل إليه أمة من قبل،

ولكن مع مرور الوقت تراجع مستوى

المسلمين في مقابل تقدّم الأمم الأخرى.

2. هناك أسباب متعددة تحول بين المسلمين

والإبداع في هذا القرن، السياسية،

الداخلية، الاقتصادية وغيرها، وإنما السبب

الرئيسي في تدهور المسلمين هو الأزمة

الفكرية التي أصابت المسلمين.

المصادر والمراجع

الكتب باللغة العربية:

الذهبي، (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، سير

أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت -

لبنان، ط 1 سنة 1403 هـ / 1983 م

ربيع، (محمد)، هجرة الكفاءات العلمية، مطبوعات

جامعة الكويت، سنة 1972 م.

الرازي، (محمد بن أبي بكر)، مختار صحاح، مكتبة

لبنان ناشرون، بيروت - لبنان. سنة

1415 هـ / 1995 م.

الرميحي، (سعد)، أزمة العقل العربي مناظرة بين كل

من الأستاذ الدكتور محمد عمارة و الأستاذ

الدكتور فؤاد زكريا، الأفاق الدولية للإعلام،

القاهرة - مصر، د ت.

الزركلي، (خير الدين)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر

الرجال و النساء والمستعربين و المستشرقين،

دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 15

سنة 2002 م.

أبو سليمان، (عبد الحميد)، أزمة العقل المسلم،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن -

الولاية المتحدة الأمريكية، ط 1 سنة

1412 هـ / 1991 م

الشلوي، (فهد بن ناجي)، دور التربية في مواجهة

الآزمات من خلال السيرة النبوية، بحث

مكمل للحصول على درجة الماجستير في

(1) كلزي، (ماجد)، التخلف التكنولوجي في البلدان الإسلامية: البحث في الخلل،

مقالة منشورة في الملتقى الفكري للإبداع. (م س).

التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى،
مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية،
سنة 1428هـ

عجوة،(عماد)، شهادا تاستشرافية أنصفت الحضارة
الإسلامية، مجلة حراء، إسطنبول - تركيا،
سنة 2007م.

الصفدي، (صلاح الدين خليل بن ابيك)، الوافي
بالوفيات ، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- لبنان، ط 1 سنة 1420 هـ / 2000م

كحالة، (عمر رضا)، معجم المؤلفين تراجم مصنفين
الكتب العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت -
لبنان، ط 1 سنة 1414 هـ / 1993 م

العلواني، (طه جابر)، اصلاح الفكر الاسلامي بين
القدرات و العقبات ورقة عمل ، الدار
العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض -
المملكة العربية السعودية، ط 2 سنة
1414هـ / 1994 م

ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي،
بيروت - لبنان. ط 3 سنة 1419 هـ /
1999 م.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة
المبادئ العامة - خطة العمل - الانجازات،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن،
الولايات المتحدة الأمريكية، سنة 1406
هـ/ 1986 م.

المكتب الإقليمي للدول العربية لبرنامج الأمم المتحدة
الإيمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام
2009 م، شركة كركي للنشر بيروت -
لبنان، سنة 2009 م

عبد الرؤوف، (إتصار إبراهيم) و الساموك، (صفد
حسام) ، الاعلام الجديد تطور الأداء و
الوسيلة و الوظيفة، الدار الجامعية للطباعة
والنشر والترجمة، ط 1 سنة 2011

هونكه، (زيغريد)، شمس العرب تستع على الغرب اثر
الحضارة العربية في أوروبية، تر فاروق بيضون
وكمال دسوقي، دار الجيل ودار الأفاق
الجديدة، بيروت - لبنان، ط 8 سنة 1413
هـ/ 1993م

عبد اللطيف، (عبد اللطيف بن عبد الله)، هجرة
رؤوس الأموال إلى الخارج الأسباب،
والآثار، ووسائل العلاج، بحث مقدم إلى
المؤتمر الدولي الثالث للاقتصاد الإسلامي
كلية الشريعة المنعقد بجامعة أم القرى -
مكة المكرمة سنة 1426هـ / 2005م

الكتب باللغة الأجنبية:

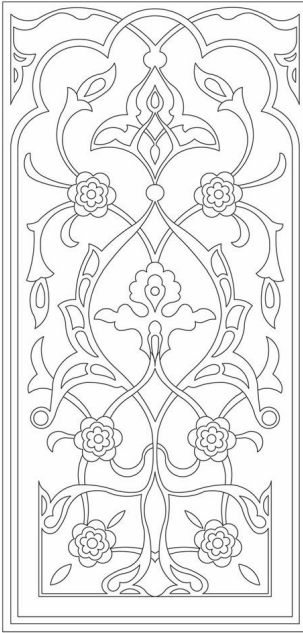
Briffault, Robert, The Making of Humanity,
George Allen & Unwin Ltd, 1st ed
1919

Opec Annual Statistical Bulletin 2010 /
2011, Organization of the Petroleum
Exporting Countries, Vienna -
Austria.

Sa'id Ramadhan Al-Buthi, Kemunduran
Islam Tanggung Jawab Siapa,
Penerbit: Pustaka Hidayah, Cet 1
1414 H / 1993 M.

Unescoscinece report 2010 The Current
Status of Science around the World,
Unesco Publising.

Usaid: Strengthening Education in the
Muslim World Country Profiles and
Analysis, International Business
Initiatives, Arlington –
Virginia, Year 2004



PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN TENTANG SUMBER HUKUM ISLAM

Oleh: Kusnadi

Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa Aceh Besar

Email: pakkus70@yahoo.com

Abstract

Fazlur Rahman, known for his liberal ideas forged by a series of thinkers, such as the Shah Wali Allah, Sir Syayid, Amir Ali and Iqbal. He grew up in a family with a tradition of Hanafi, a Sunni sect that is patterned rasonalitas compared with the other three schools of Sunni Shafi'i, Maliki and Hanbali. Fazlur Rahman methodology to understand and provide solutions to a problem are: 1). Methods of historical criticism. This method reveals the values contained in a number of historical data, not the historical event itself. 2) .This method systematic interpretation. This method consists of the main steps, including; First, the historical approach to find the meaning of the text of the Koran in the stretch of his career and struggle of the Prophet. Second, is to distinguish between the legal and the goals and objectives of the Koran. Third, understand and set goals Qur'an with full attention to sociological background. 3). Double movement method of double movement, in which a movement from the present situation to the time the Qur'an was revealed, then move back to the present.

Keywords: *Thought Fazlur Rahman and sources of Islamic law*

Pendahuluan

Biografi

Rahman panggilan keseharian waktu kecil dari Fazlur Rahman, lahir pada tahun 1919 di sebuah daerah terletak di barat laut Pakistan. Fazlur Rahman terkenal dengan pemikiran liberalnya yang ditempa oleh sederetan pemikir- pemikir, seperti Syah Wali Allah, Sir Syayid, Amir Ali dan Iqbal. (Taupiq Adnan Amal, 1994 : 79). Dengan latar belakang lingkungan semacam ini, tidaklah mengherankan jika Rahman kemudian berkembang menjadi seorang pemikir liberal dan radikal dalam peta pembaharuan Islam.

Ia dibesarkan dalam sebuah keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi, sebuah mazhab Sunni yang lebih bercorak *rasionalitis* dibandingkan dengan tiga mazhab Sunni lainnya yakni Syafi'i, Maliki dan Hambali. Meskipun beliau dibesarkan dalam kalangan tradisionalis bermazhab Hanafi, namun Rahman sejak berumur belasan tahun telah melepaskan diri dari lingkungan pemikiran sempit di dalam mazhab-mazhab Sunni dan mengembangkan pemikiran secara bebas. (Fazlur Rahman, 1979 :32).

Disamping memperoleh pendidikan formal di madrasah, Rahman juga menerima pelajaran keagamaan yang kontinyu dari ayahnya, seorang ulama yang berasal dari

sebuah madrasah tradisional paling bergengsi di Pakistan yang awalnya didirikan oleh Muhammad Qasim 1867. Namun ajaran-ajaran yang berakar tradisional itu tidak tampak mempengaruhi Rahman, selain menanamkan rasa keterkaitan dan keterlibatannya terhadap Islam.

Setelah menamatkan pendidikan menengah, Rahman melanjutkan pendidikannya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab. Pada tahun 1942 Ia berhasil menyelesaikan pendidikan di Universitas tersebut dan memperoleh gelar Magister of Art. Pada tahun 1946, Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Universitas Oxford. Di universitas yang terkenal ini, selain mengambil mata kuliah formal, ia giat mempelajari bahasa-bahasa Barat dan mampu secara aktif menguasai bahasa-bahasa Latin, Yunani, Inggris, Prancis, Jerman, di samping bahasa Turki, Persia, dan bahasa Arab, serta Urdu. Penguasaannya terhadap bahasa-bahasa di atas, menjadi jalan yang sangat membantu upayanya dalam memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya.

Pada tahun 1950 Rahman, berhasil merampungkan studi doktoralnya di Oxford dengan mengajukan sebuah disertasi tentang Ibnu Sina. Dalam tulisan ini penulis ingin mencoba menguraikan bagaimana

konsep ranah pemikiran Fazlur Rahman yang terkenal radikal dan liberal mengenai sumber hukum Islam yakni Al-Qur'an, Sunnah dan Hadits, serta Ijtihad-Ijma' dalam tatanan masyarakat sekarang.

Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sumber Hukum Islam

1. Al-Qur'an

Seperti kaum Muslimin pada umumnya, Rahman mengakui dan meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan *Kalam Allah* yang diturunkan dalam jangka waktu kurang lebih dua puluh tiga tahun, menurutnya, "tanpa kepercayaan yang amat penting ini tidak satupun yang dapat menjadi seorang Muslim yang nominal." Tetapi baginya kepercayaan yang paling penting ini harus dijelaskan dengan memadai. Bahkan untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an sumber dari Allah, ia mengemukakan penjelasan psikologis berikut ini:

Bagi al-Qur'an sendiri, dan konsekuensinya bagi kaum Muslim, Al-Qur'an adalah Kalam Tuhan (*Kalam Allah*). Muhammad juga dengan tegas meyakini ia merupakan penerima risalah dari Tuhan. Kata *Qur'an* berarti "bacaan", tidak saja menunjukkan ini secara gamlang, tetapi teks al-Qur'an sendiri dibeberapa tempat bahwa al-Qur'an diwahyukan secara verbal, bukan sekedar pewahyuan secara "makna" dan ide-idenya saja. Istilah al-Qur'an untuk pewahyuan adalah *wahy* yang agak berdekatan artinya dengan "inspirasi", asalkan artinya

yang terakhir ini tidak dimaksudkan untuk mengeluarkan pentingnya cara pewahyuan dengan kata-kata (*verbal*) (dengan "Kata" yang tidak di maksudkan sebagai suara). (Mustafa W. Hasyim, 1987 ; 14).

Pandangan di atas didasarkan, pada al-Qur'an surat Asy-Syu'ura ayat 51-52, yang ditafsirkannya sebagai berikut: "Allah tidak berbicara kepada seorang manusia pun" (yakni melalui kata-kata suara), kecuali melalui *wahy* (wahyu).... Demikianlah kami telah memberi inspirasi kepadamu dengan suatu *ruh* dari Perintah Kami. Kemudian Rahman menambahkan penjelasan psikologisnya:

Lebih jauh, bahkan yang berkaitan dengan kesadaran biasa, merupakan suatu pemikiran yang keliru, untuk memandang bahwa ide-ide dan perasaan-perasaan itu tertampung di dalamnya dapat "dibingkai" secara mekanis ke dalam kata-kata. Sesungguhnya terdapat suatu hubungan organis antara perasaan-perasaan, ide-ide dan kata-kata. Dalam inspirasi, bahkan dalam inspirasi puitis, hubungan antara perasaan-ide-kata demikian lengkapnya sehingga perasaan-ide-kata merupakan suatu kompleks total memiliki kehidupannya sendiri. (Yamani Ahmad Zaki 1978;17)

Jadi, bagi Rahman sumber asal proses kreatif terletak di luar capaian biasa keperantaraan (agensi) manusia, tetapi proses disitu timbul sebagai suatu bagian internal dari pikiran Nabi. Dengan kata lain,

ide-ide dan kata-kata lahir dalam dan dapat dikembalikan kepada pikiran Nabi, sementara sumber dari Allah. Berdasarkan argumentasi semacam inilah Rahman mengemukakan bahwa al-Qur'an itu secara keseluruhannya *Kalam Allah* dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad.

Rahman merujuk sumber asal psikologisnya ini dalam pemikiran Syah Waliullah dan Iqbal. Menurut Syah Waliullah bahkan beranggapan bahwa kata-kata, ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa al-Qur'an telah ada dalam alam pikiran Nabi sebelum ia diangkat menjadi Nabi. Sementara Iqbal mengemukakan bahwa kata-kata muncul dengan ide-ide tanpa terkontrol secara sadar oleh nabi sebagai penerima wahyu. Tetapi Rahman juga menambahkan kedua pemikir besar benua Indo-Pakistan ini tidak menyatakan secara jelas posisi mereka.

Penjelasan psikologis tentang pewahyuan al-Qur'an diungkapkan oleh Rahman diatas belumlah menyelesaikan masalah. Memang penjelasan itu dengan gamlang memperlihatkan konsep Tuhan yang fungsional, yang selalu memberi petunjuk kepada manusia, sehingga kemajuan dan temuan apapun yang diperoleh manusia bersumber dari inspirasi Ilahi. Hal ini konsisten dengan konsep Rahman tentang Tuhan yang tidak hanya

fungsional Maha Kasih. Lantaran pengadilan Tuhan Dia menciptakan alam semesta", "mengutus para Rasul", "mewahyukan kitab-kitab", serta "menunjukkan jalan kepada manusia". Tetapi sekedar memberi penjelasan semacam itu, tentu saat harus memasukan wahyu al-Qur'an ke dalam kategori yang sama dengan bentuk-bentuk pengetahuan kreatif lainnya, termasuk pengetahuan mistis. Kenyataan ini jelas disadari Rahman. Oleh karena itu, ia berusaha membangun karakter ilahiah murni dari al-Qur'an dan keunikannya dengan menampilkan argumenberikut ini:

Telah kami nyatakan secara gamblang, bahwa *élan* dasar al-Qur'an adalah moral, dari mana mengalir penekanannya yang tegas terhadap monoteisme maupun keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi: ia merupakan "perintah" Tuhan manusia tidak bisa menciptakan atau memusnahkan hukum moral itu: ia harus menyerahkan dirinya kepada hukum tersebut; menyerah diri ini disebut *Islam* dan pengejawantahannya dalam kehidupan disebut '*ibadah* atau "pengabdian kepada Tuhan". Disebabkan penekanan al-Qur'an yang tegas terhadap hukum moral inilah sehingga Tuhan al-Qur'an tampak bagi kebanyakan orang sebagai Tuhan yang Maha Adil. Tetapi Hukum Moral dan nilai-nilai spiritual, agar bisa dilaksanakan harus diketahui. Adapun dalam kekuatan persepsi

kognitif, manusia memiliki perbedaan tegas antara dengan yang lainnya sehingga tarap yang tidak terbatas. Lebih jauh persepsi moral dan keagamaan juga sangat berbeda dari semata-mata persepsi intelektual, katena dari suatu kualitas hakiki dari pertama (yakni persepsi moral dan keagamaan) adalah bahwa sama-sama dengan persepsi, ia membawa suatu rasa "daya tarik" yang istimewa serta menjadikan subyeknya terjelma secara bermakna. Persepsi juga persepsi moral, dengan demikian memiliki tingkatan-tingkatan. Variasinya tidak hanya antara individu-individu yang berbeda, tetapi kehidupan batin seorang individu juga bervariasi dari waktu ke waktu menurut sudut pandang ini.

Jadi, seorang Nabi adalah seseorang yang keseluruhan karakter, keseluruhan perilaku aktualnya, rata-rata jauh lebih unggul ketimbang manusia pada umumnya. Ia merupakan seseorang yang tidak sabar terhadap manusia bahkan terhadap sebagian besar ideal mereka, serta berkehendak menciptakan kembali sejarah. Karena itu ortodoksi Islam mengambil kesimpulan yang secara logis adalah benar bahwa nabi-nabi harus dipandang kebal dari kesalahan-kesalahan serius (doktrin); Muhammad adalah manusia semacam itu, yang pada faktanya merupakan satu-satunya manusia seperti itu yang dikenal sejarah. Itulah sebabnya seluruh perilakunya dipandang

oleh kaum Muslim sebagai sunnah atau "Model Sempurna". Tetapi dengan seluruh keistimewaan ini terdapat saat-saat dimana ia sebagaimana biasanya "melampaui dirinya sendiri" dan persepsi moral kognitifnya menjadi sedemikian akut dan tajam hingga kesadarannya menjadi identik dengan hukum moral itu sendiri.

2. Sunnah dan Hadits

Pandangan Rahman tentang sunnah dan hadis dalam kenyataannya bersumber pada kajiannya terhadap evolusi historis kedua konsep tersebut. Kajiannya dalam masalah ini, sebagaimana telah diungkapkan merupakan respon terhadap kontroversi yang berkepanjangan mengenai sunnah dan hadis di anak benua Indo-Pakistan, khususnya di Pakistan sendiri dan terhadap situasi kesarjanaan Barat. Kontroversi berkepanjangan tentang kedua konsep tersebut di Pakistan. Demikian pula halnya dengan respon Rahman terhadapnya. Oleh karena itu, sebelum membahas konsepsi Rahman tentang sunnah dan hadis, terlebih dahulu akan digambarkan secara singkat situasi kesarjanaan barat bertalian dengan kedua konsep tersebut.

Ignaz Goldziher dapat dikategorikan sebagai sarjana barat pertama yang melakukan studi kritis terhadap evolusi hadits. Dalam karya monumentalnya, *Muhammadanische Studien* (vol. 2, 1890),

ia mengemukakan bahwa fenomena hadits berasal dari zaman Islam yang paling awal. Akan tetapi karena kandungan hadits yang terus membengkak pada masa-masa selanjutnya, dan karena dalam setiap generasi Muslim materi hadits berjalan paralel dengan doktrin-doktrin aliran fiqh dan teologi yang sering kali saling bertabrakan, maka Goldziher menilai sangat sulit menemukan hadits-hadits yang orisinal berasal dari Nabi.(Fazlur Rahman, 1995; 29.)

Dalam kajiannya mengenai evolusi sunnah dan hadits, Rahman memang memang menkonfirmasi temuan-temuan atau teori-teori sarjana Barat tentang evolusi kedua konsep tersebut, tetapi Ia tidak sepakat dengan mereka bahwa konsep sunnah Nabi merupakan kreasi kaum Muslimin yang belakangan. Baginya, konsep sunnah Nabi merupakan "konsep yang sah dan operatif sejak awal Islam dan tetap demikian sepanjang masa". Rahman memang mengakui bahwa di dalam al-Qur'an tidak terdapat istilah sunnah yang merujuk pada ajaran-ajaranj ekstra-Qur'ani Nabi, tetapi konsep sunnah Nabi menurutnya telah eksis sejak awal Islam. Untuk mendukung pandangannya tentang eksistensi sunnah Nabi ini, Ia merujuk pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang menegaskan pada diri Muhammad terdapat *uswah hasanah* (teladan yang baik atau

contoh yang harus di ikuti).Pernyataan-pernyataan al-Qur'an ini oleh Rahman dianggap dengan jelas menyiratkan arti bahwa kaum Muslimin sejak "sebermula" telah memandang perilaku Nabi sebagai suatu konsep.

Lebih jauh, Rahman juga menganalisis surat Hasan Al-Bashri yang ditunjukkan kepada 'Abd Al-Malik Ibn Marwan, dimana Al-Bashri berbicara tentang "Sunnah Nabi" dalam kaitanya dengan kebebasan manusia, walaupun ia menyatakan bahwa tidak ada tradisi formal dan verbal tentangnya yang bersumber dari Nabi. Rahman, berpijak pada analisisnya itu, mengemukakan bahwa surat tersebut memberi petunjuk positif tentang Sunnah Nabi. Demikian pula, ia menganalisis syair Al-Kumayt, seorang penyair pro-Hasyimi yang hidup pada abad ke-1 dan awal abad ke-2 H, serta surat Khalifah 'Umar Ibn Khathab dimana dikemukakan bahwa ia menunjuk orang-orang tertentu untuk mengajarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabidi beberapa tempat. Analisis terhadap data sejarah ini menyampaikan Rahman kepada kesimpulan: "tidak diragukan bahwa terdapat sunnah Nabi."

Setelah menegaskan bahwa konsep sunnah Nabi tidak dimaksudkan untuk bersifat spesifik secara mutlak, Rahman lalu mengemukakan bahwa kandungan sunnah Nabi itu tidak banyak jumlahnya: Menurut

analisis Fazlur Rahman “keseluruhan gambaran biografi Muhammad jika kita melihat di balik penggambaran yang diberikan oleh literatur hukum abad pertengahan yang sangat banyak itu tentu saja tidak memiliki tendensi untuk memberi kesan tentang Nabi sebagai pan-legis yang dengan cermat memberikan aturan yang mencakup seluruh bidang kehidupan manusia secara terinci, dan aturan pemerintahan hingga aturan bersuci. Sesungguhnya bukti-bukti sangat kuat menunjukkan bahwa Nabi pada dasarnya merupakan seorang pembaru moral manusia, dan bahwa di samping keputusan yang sekali-sekali dikeluarkannya dalam kasus-kasus, ia jarang berpaling kepada legislasi umum sebagai suatu cara untuk memajukan Islam.

3. Ijtihad-Ijma'

Seperti gagasannya dalam al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum Islam, konsep Rahman mengenai ijtihad dan Ijma' juga didasarkan pada studinya terhadap evolusi kedua prinsip tersebut dalam sejarah Islam awal. Rahman menemukan adanya hubungan organis antara Sunnah Nabi dan aktivitas ijtihad-ijmak. Sunnah kaum Muslimin awal merupakan hasil aktifitas ijtihad personal, melalui instrumen qias, terhadap sunnah ideal Nabi yang kemudian mengkristal kedalam bentuk ijma' atau sunnah yang hidup. Di samping itu, Rahman

juga menemukan bahwa ijma' atau sunnah kaum Muslim awal ini, pada dasarnya merupakan suatu proses yang semakin meluas secara terus menerus. (Fazlur Rahman: 1-2).

Dengan kata lain, ijmak tidaklah statis, tetapi berkembang secara demokratis kreatif dan dinamis: ijma' berorientasi ke depan. Fenomena lain yang ditemukan oleh Rahman adalah bahwa sunnah-ijma' ini tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat serta memiliki karakter regional. Namun karena keberhasilan Al-Syafi'i mengampanyekan hadis sebagai pengganti proses sunnah-ijtihad-ijma' dan membalikkan urutan ijtihad-ijmak menjadi ijma'-ijtihad, maka hubungan organis antara keduanya menjadi rusak. Ijma', yang bagi al-Syafi'i berarti suatu kesepakatan yang bersifat total, tidak lagi merupakan suatu proses yang berorientasi kedepan yakni sebagai produk ijtihad tetapi suatu konsep statis dan berorientasi kebelakang dalam kesepakatan generasi-generasi muslim pada masa lampau. (Fathurrahman Djamil, 1995 : 12).

Berdasarkan temuan-temuan itulah Rahman membangun konsep kembarnya tentang ijtihad dan ijmak. Baginya, ijtihad atau jihad intelektual adalah "upaya untuk memahami suatu teks atau preseden di masa lampau yang berisi suatu aturan, dan untuk mengubah aturan tersebut dengan

memperluas atau membatasi atau memodifikasinya dalam cara yang sedemikian rupa, hingga suatu situasi baru dapat dicakupkan didalamnya dengan suatu solusi yang baru. " Aktifitas ijtihad ini "secara alami dan prinsipal akan dipartisipasi oleh mereka yang terpelajar serta memiliki wawasan yang dalam.

Dengan demikian, Rahman memandang bahwa ijtihad bukanlah hak privilese eksklusif golongan tertentu dalam masyarakat Muslim: ijtihad sebenarnya merupakan suatu upaya untuk berpikir, dan tak seorang manusiapun yang pernah "memberi" hak untuk berfikir kepada orang lain "menyita" hak ini darinya. Manusia adalah mesin berfikir, dan jika ia diberi makan serta pendidikan yang layak, maka secara otomatis ia akan berfikir.

Penutup

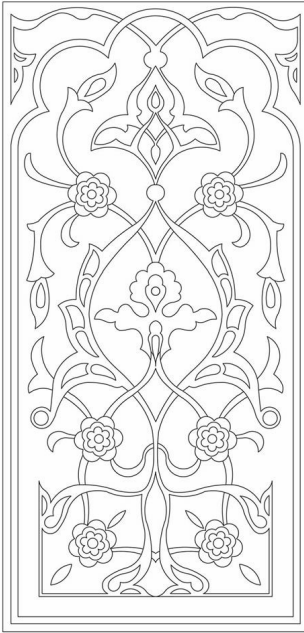
Metodelogi Fazlur Rahman dalam memahami dan memberi solusi terhadap suatu persoalan dengan mempergunakan 1). Metode Kritik Sejarah Metode ini mengungkapkan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri.2).Metode Penafsiran Sistematik Metode ini terdiri atas langkah utama, diantaranya *Pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an dalam bentangan karier dan perjuangan Nabi. *Kedua*, adalah

membedakan antara legal dan sasaran serta tujuan al-Qur'an. Ketiga, memahami dan menetapkan sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara penuh latar belakang sosiologisnya.3).Metode Gerakan Ganda Gerakan ganda, dimana suatu gerakan dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan, kemudian gerakan kembali ke masa sekarang metode ini bisa dilakukan dengan (1) membawa problema-roblema umat (sosial) untuk dicarikan solisinya pada al-Qur'an atau (2) memaknai al-Qur'an dalam konteksnya dan memproseksikannya kepada situasi sekarang. Pandangan Rahman tentang al-Qur'an sebagai sumber hukum secara langsung merujuk tradisi penafsiran hukum Islam yang selama ini memperlakukan ayat-ayat individual al-Qur'an secara harfiah dan sebagai "Proof texts". Pandangan Rahman terhadap sunnah, bahwa jika kembali pada sunnah Nabi diartikan sebagai penerimaan terhadap koleksi-koleksi hadis "shahih" secara harfiah, maka hal ini menyiratkan arti penerimaan total terhadap perkembangan-perkembangan Islam historis yang terformulasikan dalam bentuk hadis-hadis tersebut.

Gagasan Rahman tantang ijmak lebih tertuju pada kesepakatan masyarakat di bidang hukum, atau konsensus di bidang penafsiran (ijtihad) ajaran-ajaran sosial al-Qur'an dan sunnah Nabi. *Wassalam*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hadi W.M, *Pesan Bangsa-bangsa Timur*, Bandung: Mizan.
- Abdull Wahab Azzam, *Filosof dan Puisi Iqbal*, Bandung: Pustaka, 1985.
- Esposito, *Islam dan Pembahas Sosial Politik di Negara Sedang Berkembang*, Yogyakarta:PLP2M, 1983.
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1995.
- Fathurrahman Djamil, M.A. *Metodelogi Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Publising Hause, 1995.
- Hasan Ahmad, *Pintu Ijtihad sebelum tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984.
- Muhammad Assad, *Islam di Simpang Jalan*, Bandung: Pustaka, 1981.
- Rasyid H.M, *Keutamaan Tuhan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Syarif M.M, *Tentang Tuhan dan keindahan*, Bandung: Mizan, 1994.
- Syarif M.M. *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, 1994.



**KEDUDUKAN MAHKAMAH SYAR'IIYAH
DALAM SISTEM PERADILAN DI INDONESIA
DALAM RANGKA PEMBERIAN OTONOMI KHUSUS
BAGI PROVINSI NANGGROE ACEH DARUSSALAM**

Oleh: Yusrizal

Abstract

Shari'a constitutional court is an Islamic Shari'a judiciary constituted in the Law No. 18/ 2004 as well as Law No. 11/ 2006; Law No. 4/2004 and Law No. 3/2006. With the presence of Shari'a constitutional law in Nanggroe Aceh Darussalam, the previous religious courts merge into this new body, hence, there is no division in religious court body in Nanggroe Aceh Darussalam. Furthermore, it is mentioned in the law that Shari'a constitutional court is a distinguished judiciary within religious court institution. The authority of Shari'a constitutional law is no longer limited to certain civil law cases but covers section of mua'malah and jinayah. The fact, however, the legislation regarding Shari'a constitutional court duties is not complete yet, and this is one of the problems facing the court.

Keywords: *Mahkamah Syar'iah dan Peradilan Agama*

Pendahuluan

Hukum berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat. Seperti halnya di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, berdirinya suatu peradilan syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor politis, sejarah, dan perkembangan hukum dan lembaga-lembaganya.

Dalam rangka merebut kembali kepercayaan rakyat guna penyelesaian konflik Aceh secara mendasar, pemerintah telah melahirkan dua Undang-undang, yaitu: Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh dan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang telah diganti dengan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Berawal dari lahirnya Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam terdapat tuntutan agar dalam paket Pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam perlu dibentuk Mahkamah Syar'iyah.

Namun pada kenyataannya hingga Februari 2002, baik secara hukum maupun secara sosial sama sekali belum ada perubahan apa-apa, kecuali bahwa di Aceh

telah lahir Dinas Syari'at Islam dengan 6 (enam) Sub Dinasnya. Sekalipun demikian lahirnya kedua Undang-undang tersebut membuat masyarakat Aceh sekarang ini memiliki sebuah *Commom Platform* (gagasan bersama) yang dapat meningkatkan kepercayaan masyarakat dan membuat harkat dan martabat mereka yang kental dengan nuansa Syariat Islam terlindungi.¹

Aceh merupakan bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Aceh merupakan Provinsi yang diberi nama Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam², dan telah diberikan oleh Pemerintah Pusat berupa Otonomi Khusus dan sebagai Daerah istimewa. Salah satu keistimewaan yang diberikan adalah Keistimewaan di bidang Agama yang ditetapkan dalam Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999. Undang-undang Keistimewaan ini lebih diperkuat lagi dengan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Sebagai perwujudan pelaksanaan Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam, diperlukan adanya kesatuan

¹Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam Di Aceh (Problem, Solusi dan Implementasi) Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Kerjasama IAIN Ar-Raniry Nanggroe Aceh Darussalam dengan Logos Wacana Ilmu, Ciputat, 2003), 45.

² Pasal 251 Ayat (2) Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

Lembaga Peradilan di Aceh yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah. Kewenangan Mahkamah Syar'iyah ini didasarkan atas Syari'at Islam yang diatur lebih lanjut dengan Qanun Provinsi NAD³. Hal ini didasarkan pada ketentuan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, Undang-undang Nomor 4 tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman dan KEPPRES Nomor 11 tahun 2003 tentang Mahkamah Syar'iyah Dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi Di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, yang merupakan bagian dari sistem hukum nasional.

Sejak peresmian Mahkamah Syar'iyah pada tanggal 4 Maret 2003, Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi langsung menggantikan fungsi wewenang Pengadilan Agama (PA) menjadi wewenang Mahkamah Syar'iyah, wewenang Pengadilan Tinggi Agama (PTA) menjadi wewenang Mahkamah Syar'iyah Provinsi. Hal ini sesuai dengan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2003. Pengalihan fungsi dan wewenang pengadilan itu sejalan dengan amanat undang-undang Nomor 18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi

Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Berdasarkan undang-undang ini, Mahkamah Syar'iyah dijadikan sebagai peradilan syari'at Islam dengan kewenangan absolut meliputi seluruh aspek syari'at Islam, yang pengaturannya ditetapkan dalam bentuk qanun.

Sebelum dikeluarkan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2003 tentang Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, terdapat 2 (dua) pandangan tentang pembentukan Mahkamah Syar'iyah berkenaan dengan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001. *Pertama*, Mahkamah Syar'iyah merupakan badan peradilan tersendiri di luar Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama. *Kedua*, Mahkamah Syar'iyah merupakan pengembangan Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama yang mengacu kepada UU Nomor 7 tahun 1989, Tentang Pengadilan Agama. Namun berdasarkan Pasal 1 ayat (1) dan (3) KEPPRES Nomor 11 tahun 2003, Pengadilan Agama yang telah ada di Provinsi NAD diubah menjadi Mahkamah Syar'iyah dan Pengadilan Tinggi Agama Banda Aceh diubah menjadi Mahkamah Syar'iyah Provinsi. Dengan demikian, pandangan kedua itu mengandung masalah kekuasaan pengadilan ketika dihubungkan dengan pelaksanaan Syari'at Islam sebagaimana dirumuskan dalam Perda

³ Pasal 128 Ayat (4) Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

Nomor 5 tahun 2000, tentang Pelaksanaan Syari'at Islam yang juga mencakup bidang *muamalah* dan *jinayah*.

Pada satu sisi Undang-undang Nomor 18 tahun 2001, secara tidak langsung membatasi kekuasaan mutlak (*absolute competentie*) Mahkamah Syar'iyah sebagaimana yang menjadi kekuasaan Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama, yakni bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, waqaf, zakat, infaq, shadaqah dan ekonomi syari'ah.⁴ Pada sisi yang lain berkembang dalam masyarakat Aceh yang menghendaki kekuasaan Mahkamah Syar'iyah lebih luas.

Setelah diresmikan pembentukan Mahkamah Syar'iyah pada tanggal 4 Maret 2003, belum ada peraturan yang melimpahkan kewenangan dari peradilan umum kepada Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Namun baru pada tanggal 6 Oktober 2004 dilakukan pelimpahan sebagian kewenangan dari peradilan umum kepada Mahkamah Syar'iyah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam melalui Keputusan Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor KMA/070/SK/X/2004 tentang Pelimpahan sebagian kewenangan dari Peradilan Umum kepada Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Dalam Keputusan Ketua

Mahkamah Agung tersebut dijelaskan bahwa sebahagian kewenangan dari Peradilan Umum di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang tergolong ke dalam bidang Perdata (*Mu'amalah*) dan Pidana (*Jinayah*) sebagaimana ketentuan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2004 tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 2 Tahun 1986 tentang Peradilan Umum, dilimpahkan kepada Mahkamah Syar'iyah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Dalam Keputusan itu juga dijelaskan bahwa pelimpahan kewenangan dalam perkara *Jinayah* dan *Mu'amalah* tersebut hanya bagi subjek hukum yang beragama Islam dalam perkara-perkara yang ditetapkan oleh Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Sementara dalam Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh dijelaskan bahwa "Dalam hal terjadi perbuatan jinayah yang dilakukan oleh dua orang atau lebih secara bersama-sama yang di antaranya beragama bukan Islam, pelaku yang bukan Islam dapat memilih dan menundukkan diri secara sukarela pada hukum jinayah".⁵

Kedudukan Mahkamah Syar'iyah juga diatur dalam Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 Peradilan Agama. Dalam Pasal 3A undang-undang tersebut dijelaskan bahwa di

⁴ Pasal 49 Undang-undang Nomor 3 tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

⁵ Pasal 129 Ayat (1) Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

lingkungan Peradilan Agama dapat diadakan pengkhususan pengadilan yang diatur dengan Undang-Undang. Pengadilan khusus yang dimaksud adalah pengadilan syari'ah Islam yang diatur dalam undang-undang. Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang dibentuk berdasarkan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 yang oleh Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman dalam Pasal 15 ayat (2) disebutkan bahwa: "Peradilan Syari'ah Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan agama sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan agama dan merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan umum sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan Peradilan Umum.⁶

Secara yuridis kedudukan Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam sistem Peradilan Nasional memiliki landasan hukum yang kuat sebagaimana yang diatur dalam Undang-undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman, Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama dan

Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang baru disahkan pada tanggal 11 Juli 2006.

Kewenangan Mahkamah Syar'iyah selanjutnya diatur lebih lanjut dengan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 128 ayat (4) Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 dapat mengenyampingkan peraturan perundang-undangan yang lain yang sederajat dengan mengikuti asas *lex specialis derogat lex generalis*, sehingga Mahkamah Syar'iyah memiliki kewenangan yang diberikan oleh undang-undang untuk menerapkan syari'at Islam yang diatur dalam qanun. Mahkamah Agung berwenang melakukan uji materil terhadap qanun tersebut dan juga memeriksa perkara untuk tingkat kasasi. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Pasal 24A Undang-Undang Dasar 1945, yaitu Mahkamah Agung berwenang mengadili pada tingkat kasasi, menguji peraturan perundang-undangan di bawah undang-undang terhadap undang-undang, dan mempunyai wewenang lainnya yang diberikan oleh undang-undang.⁷

Peradilan syari'ah di Aceh dengan wujud Mahkamah Syar'iyah mempunyai sejarah yang panjang yang merupakan ciri khas dari masyarakat Aceh. Kompetensi Mahkamah Syar'iyah merupakan

⁶ Penjelasan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Lihat juga Pasal 15 ayat (2) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004.

⁷ Pasal 24A, *Undang-Undang Dasar 1945*.

kompetensi peradilan agama dengan perluasan, yaitu sebagian dari kompetensi peradilan umum khususnya dalam bidang *muamalah* dan *jinayah* menjadi kompetensi Mahkamah Syar'iyah. Mahkamah Syar'iyah merupakan peradilan khusus di dalam sistem peradilan Indonesia yang berada di bawah lingkungan Mahkamah Agung. Dimaksudkan sebagai peradilan khusus yaitu apabila sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan agama, maka Mahkamah Syar'iyah merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan agama. Sedangkan jika kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan umum, maka Mahkamah Syar'iyah merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan umum.⁸

Dalam Pasal 128 Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh disebutkan bahwa "Peradilan syari'at Islam di Aceh adalah bagian dari sistem peradilan nasional dalam lingkungan peradilan agama yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak mana pun".⁹ Sementara Pasal 3 ayat (1) Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2003 tentang Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam disebutkan bahwa

"Kekuasaan dan kewenangan Mahkamah Syar'iyah adalah kekuasaan dan kewenangan Pengadilan Agama, ditambah dengan kekuasaan dan kewenangan lain yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat dalam ibadah dan syi'ar".¹⁰ Dengan demikian terdapat 2 (dua) kategori kewenangan Mahkamah Syar'iyah yang berasal dari wewenang pengadilan agama dan pengadilan umum.

Dalam Keputusan Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor KMA/070/SK/X/2004 tentang Pelimpahan sebagian kewenangan dari Peradilan Umum kepada Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dijelaskan bahwa Peradilan Umum di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam baik pada tingkat pertama maupun pada tingkat banding tidak mengadili lagi perkara *muamalah* dan *jinayah*, kecuali perkara-perkara yang sedang diperiksa dan perkara-perkara yang telah terdaftar.¹¹ Perkara *muamalah* dan *jinayah* yang dilakukan oleh non muslim tetap merupakan kewenangan peradilan umum

⁸ Pasal 15 Ayat (2) Undang-undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman.

⁹ Pasal 128 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

¹⁰ Pasal 3 Ayat (1), Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2003 tentang Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

¹¹ Pasal 3 Keputusan Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor KMA/070/SK/X/2004 tentang Pelimpahan sebagian kewenangan dari Peradilan Umum kepada Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Kedudukan Mahkamah Syar'iyah dalam Sistem Peradilan Indonesia

Dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman disebutkan bahwa penyelenggara kekuasaan kehakiman yang merdeka untuk menyelenggarakan peradilan guna menegakkan hukum dan keadilan dilaksanakan oleh Mahkamah Agung dan badan peradilan yang berada dibawahnya dalam lingkungan peradilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan peradilan militer, lingkungan peradilan tata usaha negara, dan oleh sebuah Mahkamah Konstitusi.

Dalam badan peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung dimungkinkan dibentuknya pengadilan khusus seperti pengadilan anak, pengadilan niaga, pengadilan hak asasi manusia, pengadilan tindak pidana korupsi, pengadilan hubungan industrial yang berada di lingkungan peradilan umum. Pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan tata usaha Negara adalah pengadilan pajak.

Dalam lingkungan pengadilan agama juga terdapat peradilan syari'at Islam di Aceh yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah. Peradilan syari'at Islam di Aceh merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan agama sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan agama, dan merupakan pengadilan

khusus dalam lingkungan peradilan umum sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan umum.

Berdasarkan hal tersebut diatas, maka pengadilan khusus tersebut dapat dilihat dari obyek perkara yang diadili dan juga berdasarkan kewenangan yang dimiliki badan peradilan. Jika dilihat dari obyek perkara, ada perkara-perkara yang memerlukan keahlian khusus dalam pemeriksaannya, bidang tersebut tidak semua hakim dapat mengadilinya karena keterbatasan hakim dalam bidang itu seperti perkara niaga, hak asasi manusia dan pajak. Selain memerlukan keahlian khusus, ada juga pengadilan yang membutuhkan penanganan khusus seperti pengadilan anak agar anak yang melakukan tindak pidana tidak merasa bahwa dirinya sedang diadili sehingga harus diciptakan kesan kekeluargaan bagi anak.

Peradilan syari'at Islam di Aceh yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah merupakan pengadilan khusus jika dilihat dari segi wewenang yang dimiliki. Dikatakan pengadilan khusus karena Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam mempunyai 2 (dua) kewenangan sekaligus yakni kewenangan pengadilan umum dan kewenangan pengadilan agama yang dilakukan oleh satu badan peradilan.

Mahkamah Syar'iyah dan Otonomi Khusus bagi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Otonomi daerah sebagaimana dituangkan dalam UU No. 22 tahun 1999 telah mulai dilaksanakan sejak tanggal 1 Januari 2000, sejak saat itu, wacana otonomi daerah mengemuka dengan berbagai dilemma baru yang perlu pula memperoleh solusi baru, yang sejalan dengan perkembangan politik dalam era reformasi serta sekaligus sebagai pelaksanaan terhadap UUD 45 yang di dalamnya disebutkan bahwa sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah memberikan keleluasaan kepada Daerah untuk menyelenggarakan otonomi daerah. Wacana tersebut memperoleh sambutan positif dari semua pihak, dengan segenap harapan bahwa melalui otonomi daerah akan dapat merangsang terhadap adanya upaya untuk menghilangkan praktek-praktek sentralistik yang pada satu sisi dianggap kurang menguntungkan bagi daerah dan penduduk lokal.

Dengan diundangkannya Undang-undang No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintah Daerah, telah membawa berbagai implikasi sebagai akibat adanya pergeseran kewenangan yang semula bersifat sentralistik menjadi desentralistik. Artinya kewenangan-kewenangan yang dulu selalu diatur pemerintah pusat beralih

menjadi kewenangan dan menjadi tanggungjawab Pemerintah Daerah. Pasal 7 ayat (1) menyatakan Kewenangan Daerah mencakup kewenangan dalam seluruh bidang pemerintahan, kecuali kewenangan dalam bidang politik luar negeri, pertahanan keamanan, peradilan, moneter dan fiskal, agama serta kewenangan bidang lain.¹²

Berdasarkan ketentuan tersebut maka dapat dikatakan bahwa kewenangan Pemerintah Pusat hanya sebatas menyiapkan dan melakukan kegiatan-kegiatan yang bersifat kebijakan sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 7 ayat (2), dengan pengecualian menyangkut kewenangan bidang politik luar negeri, pertahanan keamanan, peradilan, moneter dan fiskal serta agama.

Undang-undang No. 22 Tahun 1999 tersebut belum mengakomodasi tuntutan masyarakat Aceh yang memiliki kekhususan di bidang agama, adat istiadat dan pendidikan. Masyarakat Aceh menuntut adanya otonomi khusus yang tidak terdapat dalam Undang-undang No. 22 Tahun 1999. Otonomi khusus mencoba mengakomodasi identitas lokal ke dalam sistem pemerintahan lokal, dan komunitas lokal mengidentifikasi dirinya ke dalam sistem yang bercorak lokal itu.¹³

¹² Pasal 7 Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah.

¹³ Djohermansyah Djohan, *Kebijakan Otonomi Daerah* (Jakarta: Yarsif Watampone, 1999)

Tidak terakomodasinya tuntutan masyarakat Aceh dalam Undang-undang No. 22 Tahun 1999 menyebabkan masyarakat Aceh menuntut untuk mendapatkan otonomi khusus. Pemberian otonomi khusus kepada Aceh dituangkan dalam bentuk Undang-undang yaitu Undang-undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroë Aceh Darussalam. Undang-undang No. 44 Tahun 1999 menyebutkan penyelenggaraan keistimewaan meliputi penyelenggaraan kehidupan beragama, kehidupan adat, pendidikan dan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah.¹⁴ Penyelenggaraan kehidupan beragama di daerah diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan syari'at Islam bagi pemeluknya dalam bermasyarakat.

Dari penjabaran di atas, terlihat bahwa pelaksanaan syariat Islam di Daerah Istimewa Aceh belum memperlihatkan pengaturan terhadap lembaga peradilan. Undang-undang ini lebih bersifat pengaturan tahap awal terhadap hak Daerah Istimewa Aceh untuk mengatur daerahnya sendiri dalam bentuk kebijakan daerah.

¹⁴ Pasal 3 ayat (2) Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh.

Pengaturan terhadap lembaga peradilan merupakan konsekuensi dari pelaksanaan syariat Islam. Secara umum di dalam undang-undang ini disebutkan bahwa syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan. Syariat Islam dengan sumber utamanya Al Qur'an dan Al Hadits memuat prinsip-prinsip sistem politik, sistem moneter, sistem pemerintahan, dan sistem peradilan.¹⁵ Prinsip-prinsip tersebut dapat diatur dalam bentuk peraturan perundang-undangan dan disesuaikan dengan adat-istiadat setempat.

Pada tahun 2001, untuk memperkuat keberadaan UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, maka disahkannya UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroë Aceh Darussalam. Dalam undang-undang ini disebutkan bahwa Provinsi Aceh adalah provinsi yang diberi otonomi khusus dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia, pemberian otonomi khusus tersebut juga memberikan kewenangan kepada pemerintah provinsi Aceh untuk membentuk Mahkamah Syar'iyah yang merupakan bagian dari pelaksanaan syari'at Islam. Dengan disahkannya UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai

¹⁵ Al Mawardi, Al Ahkam As Sulthaniyyah, *Prinsip-Prinsip Penyelenggaraan Negara Islam* (Jakarta: Darul Falah, 2000), 9.

Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, maka Undang-undang ini memberikan pengaturan yang lebih jelas dibandingkan UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, dalam hal pengaturan lembaga peradilan.

Peraturan Daerah sebagai pelaksanaan undang-undang di wilayah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam rangka penyelenggaraan otonomi khusus, yang berbentuk qanun mengatur mengenai kewenangan Mahkamah Syar'iyah dengan didasarkan atas syariat Islam dalam sistem hukum nasional yang hanya diberlakukan bagi pemeluk agama Islam.

Kewenangan terhadap orang-orang yang bukan beragama Islam menurut ketentuan Pasal 129 ayat (1) UUPA dapat pula dialihkan dari Pengadilan Negeri ke Mahkamah Syar'iyah, yaitu : *“Dalam hal terjadi perbuatan Jinayah (Tindak Pidana) yang dilakukan oleh dua orang atau lebih secara bersama-sama yang diantaranya beragama Bukan Islam, pelaku yang beragama Bukan Islam dapat memilih dan menundukkan diri secara sukarela pada Hukum Jinayah.”* Hukum Jinayah ini yang berwenang adalah Mahkamah Syar'iyah. Kemudian bagi orang-orang yang Bukan Islam melakukan tindak pidana yang tidak diatur dalam KUHP atau ketentuan pidana diluar KUHP, maka diberlakukan atas dasar

Syari'at Islam pula, yaitu di Mahkamah Syar'iyah.

Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang telah dicabut oleh Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh memberi landasan bagi peradilan syariah di Nanggroe Aceh Darussalam sehingga mempunyai kedudukan yang cukup kuat. Dalam pasal 269 ayat (3) disebutkan bahwa perubahan atas undang-undang ini dapat dilakukan dengan terlebih dahulu berkonsultasi dan mendapatkan pertimbangan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Akan tetapi di sisi lain, keberadaan peradilan syari'ah yang dituangkan di dalam peraturan perundang-undangan yang lebih pada pertimbangan politis, dan tidak didasarkan (misalnya) pada referendum atau penelitian khusus, mungkin dalam pelaksanaannya dapat mengalami hambatan dan menjadi permasalahan.¹⁶ Oleh karenanya peradilan syariah ini harus diletakkan secara tepat di dalam sistem peradilan di Indonesia.

Mahkamah Syar'iyah yang terdapat di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam terdiri atas:

¹⁶ Azyumardi Azra, RepublikaOnline, 7 Maret 2003.

1. Mahkamah Syar'iyah Kabupaten/Sagoe dan Kota/Banda sebagai pengadilan tingkat pertama.
2. Mahkamah Syar'iyah Provinsi sebagai pengadilan tingkat banding yang berada di ibukota Provinsi, yaitu di Banda Aceh.

Untuk tingkat kasasi, maka peradilan syariah (dalam arti proses peradilan berdasarkan syariah Islam di Nanggroe Aceh Darussalam) dilakukan di Mahkamah Agung. Hal ini karena, dalam sistem peradilan di Indonesia, peradilan tingkat kasasi hanya dilakukan di Mahkamah Agung. UUD 1945 yang amandemen terakhir dilakukan di tahun 2002, dalam pasal 24A disebutkan bahwa Mahkamah Agung berwenang mengadili pada tingkat kasasi, menguji peraturan perundang-undangan di bawah undang-undang terhadap undang-undang, dan mempunyai wewenang lainnya yang diberikan oleh undang-undang.

Dalam Pasal 131 UU Nomor 11 Tahun 2006 disebutkan bahwa putusan Mahkamah Syar'iyah yang menyangkut nikah, talak, cerai dan rujuk dapat dimintakan kasasi kepada Mahkamah Agung. Melihat ketentuan tersebut, penulis berpendapat bahwa terhadap perkara jinayah tidak perlu diajukan kasasi ke Mahkamah Agung agar putusan akhir dari peradilan syari'ah hanya sampai pada tingkat banding di Mahkamah Syar'iyah Provinsi. Hal ini untuk menghindari terjadinya penumpukan

perkara di Mahkamah Agung dan juga untuk menghindari benturan antara aturan yang diatur dalam Qanun dan undang-undang.

Dalam Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2003 tentang Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, pasal 3 ayat (1) menyebutkan bahwa kekuasaan dan kewenangan Mahkamah Syar'iyah adalah kekuasaan dan kewenangan Pengadilan Agama, ditambah dengan kekuasaan dan kewenangan lain yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat dalam ibadah dan syi'ar. Apabila terjadi sengketa wewenang antara Mahkamah Syar'iyah dan Pengadilan dalam lingkungan peradilan lain, dalam ketentuan peralihan dari undang-undang ini dinyatakan bahwa hal itu menjadi wewenang Mahkamah Agung untuk tingkat pertama dan terakhir.

Permasalahan lain yang muncul dari ketentuan tersebut di atas adalah disebutkan bahwa "peraturan-peraturan yang ada sepanjang tidak diatur di dalam undang-undang ini tetap berlaku". Berkaitan dengan hal ini ialah hukum acara pidana yang terdapat di dalam KUHAP dan hukum pidana yang terdapat di dalam KUHP tetap berlaku. Jika nantinya, qanun mengaturnya lain dan tidak sama dengan apa yang terdapat di dalam KUHAP dan KUHP, maka perlu ada penyelesaian terhadap hal tersebut.

Penutup

Dalam badan peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung dimungkinkan dibentuknya pengadilan khusus seperti pengadilan anak, pengadilan niaga, pengadilan hak asasi manusia, pengadilan tindak pidana korupsi, pengadilan hubungan industrial yang berada di lingkungan peradilan umum. Pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan tata usaha Negara adalah pengadilan pajak. Dalam lingkungan pengadilan agama juga terdapat peradilan syari'at Islam di Aceh yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah. Peradilan syari'at Islam di Aceh merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan agama sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan agama, dan merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan umum sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan umum. Dengan lahirnya Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, maka lembaga peradilan agama yang ada sebelumnya telah melebur ke dalam lembaga peradilan Syari'at Islam, sehingga tidak ada dualisme peradilan agama di Aceh.

Dalam undang-undang disebutkan bahwa Mahkamah Syar'iyah merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan Peradilan Agama. Kewenangan Mahkamah Syar'iyah tidak lagi terbatas dalam bidang

perdata tertentu saja, tetapi juga mencakup bidang mu'amalah dan jinayah. Namun faktanya peraturan perundang-undangan yang menyangkut tugas-tugas Mahkamah Syar'iyah masih belum lengkap dan hal ini merupakan salah satu permasalahan yang dihadapi.

Agar Mahkamah Syar'iyah dapat melaksanakan tugas pokoknya secara optimal, masih diperlukan seperangkat peraturan perundang-undangan yang berkenaan dengan pelaksanaan kekuasaan dan kewenangan Mahkamah Syar'iyah itu sendiri. Untuk mengatasi hal tersebut maka perlu ditetapkan peraturan yang lebih rinci lagi khususnya menyangkut hukum materil dan hukum formil yang digunakan dalam pemeriksaan dan penyelesaian perkara oleh Mahkamah Syar'iyah.

Terhadap perkara-perkara jinayah yang telah menjadi wewenang Mahkamah Syar'iyah tidak lagi diajukan kasasi, tetapi putusan akhirnya hanya sampai tingkat banding agar tidak terjadinya penumpukan perkara di Mahkamah Agung serta tidak terjadinya pertentangan antara Qanun Syariat Islam dan undang-undang.

DAFTAR PUSTAKA

- , *Kekuasaan Kehakiman Republik Indonesia*, Bandung: Pusat Penerbitan Universitas (LPPM) - Universitas Islam, 1995.
- , *Negara Hukum dan Kekuasaan Kehakiman*, *Jurnal Hukum Iusquaiustum*, Revitalitsasi Lembaga Peradilan, No. 0 Vol. 4, 1997.
- , *Pengadilan Administrasi dan Upaya Administratif di Indonesia*, Yogyakarta: Liberty, 1987.
- , *Suatu Tinjauan Terhadap Kekuasaan Kehakiman Indonesia Dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004*, Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2005.
- , *Titik Berat Otonomi pada Daerah Tingkat II dan Perkembangannya*, Bandung: CV. Mandar Maju, 1991.
- Abidin Yusuf, Zainal. *Perkembangan Pengadilan Agama di Aceh Sejak Zaman Kemerdekaan Sampai Dewasa Kini*, Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1981.
- Abubakar, Al Yasa'. *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam; Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2005.
- Ahmad Noer, Zaini. *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, Jakarta: Intermasa, 1980.
- Ahmad, Ridwan. *Hukum Materil dan Formil pada Mahkamah Syar'iyah Provinsi Nanggroe Aceh (Kajian Ringkas)*, Makalah, Banda Aceh: Agustus 2004.
- Ali Muhammad, Rusjdi. *Revitalisasi Syari'at Islam Di Aceh (Problem, Solusi dan Implementasi) Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Kerjasama IAIN Ar-Raniry Nanggroe Aceh Darussalam, dengan Logos Wacana Ilmu, Ciputat, 2003.
- Asshiddiqie, Jimly. *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Budiardjo, Mariam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Daud Ali, Mohammad. *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Departemen Agama RI, *Laporan Bagian Proyek Penelitian Jurisprudensi Peradilan Agama*, Proyek Peningkatan Penelitian/Survey Keagamaan Departemen Agama RI, 1970/1971.
- Departemen Agama RI, *Monografi Kelembagaan Agama di Indonesia*, Proyek Pembinaan Kerukunan Beragama, 1979/1980.
- Djalil, Basiq. *Peradilan Agama Di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Effendie Lotulung, Paulus. *Makalah disampaikan dalam Seminar Hukum Nasional VIII yang diselenggarakan oleh Badan Pembinaan Hukum Nasional di Denpasar, 14-18 Juli 2003*.
- Gunaryo, Achmad. *Pergumulan Politik dan Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Pelajar dan Pascasarjana IAIN Walisongo, 2006.

- Harahap, M. Yahya. *Beberapa Tinjauan Mengenai Sistem Peradilan dan Penyelesaian Sengketa*, Bandung: Citra Aditya Bhakti, 1997.
- Hasan, M., Yusuf. *Landasan Hukum Penerapan Syari'at Islam Di Nanggroe Darussalam dan Hubungan Ulama dan Umara*, disampaikan pada acara sosialisasi pelaksanaan Syari'at Islam secara Kaffah, diselenggarakan oleh Pemerintah Kota dan MPU Lhokseumawe, Lhokseumawe, 14 April 2004.
- Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syari'at Islam*, Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2005.
- Husni, *Eksistensi Otonomi Khusus Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia Berdasarkan UUD 1945*, Disertasi, PPS UNPAD, Bandung: 2004.
- Keppres Nomor 11 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi di Nanggroe Aceh Darussalam.
- Keureukeun, T. Ali. *Laporan Komisi V Pengadilan Pengusa Perang Daerah Swastantra Tingkat I, Aceh*. 1958.
- Malian, Sobirin. *Gagasan Perlunya Konstitusi Baru Pengganti UUD 1945*, Yogyakarta: FH UII Press, 2001.
- Manan & Kuntana Magnar, Bagir. *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 1993.
- Mertokusumo, Sudikno. *Sistem Peradilan di Indonesia, Jurnal Hukum Ius Quia Iustum*, No. 9 Vol 4, 1997.
- Rani, Faisal A. *Fungsi dan Kedudukan Mahkamah Agung Sebagai Penyelenggara Kekuasaan Kehakiman Yang Merdeka Sesuai Dengan Negara Hukum*, Bandung: 2002.
- SF., Marbun. *Negara Hukum dan Kekuasaan*, Jurnal Hukum Ius Quia Iustum, Nomor 9 Vol 4-1997
- Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1993.
- Soemantri, Sri. *Bunga Rampai Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 1992.
- Soemitro, Rochmat. *Rancangan Undang-Undang Peradilan Administrasi, Laporan Proyek Survey*, Dalam terbitan BPHN, 1978
- Sutiyoso & Sri Hastuti Puspita Sari, Bambang. *Aspek-aspek Perkembangan Kekuasaan Kehakiman Di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Syafrudin, Ateng. *Pengaturan Koordinasi Pemerintahan Di Daerah*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.
- Syah dan Lukman Hakiem, Kaoy. *Keistimewaan Aceh dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Pengurus Besar Al Jam'iyatul Washliyah, 2000.
- Tahir Azhary, Muhammad. *Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Undang-undang Dasar 1945 Perubahan Pertama sampai Perubahan Keempat.

Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006
Tentang Pemerintahan Aceh.

Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001
Tentang Otonomi Khusus bagi
Provinsi Daerah Istimewa Aceh
sebagai Provinsi Nanggroe Aceh
Darussalam.

Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006,
Tentang Perubahan Atas Undang-
undang Nomor 7 Tahun 1989
tentang Peradilan Agama

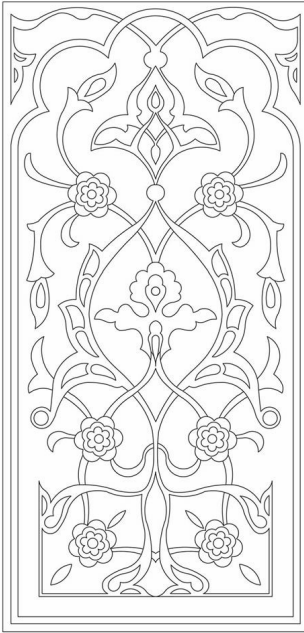
Undang-undang Nomor 4 Tahun 2004
Tentang Kekuasaan Kehakiman.

Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999
Tentang Penyelenggaraan
Keistimewaan Provinsi Daerah
Istimewa Aceh.

Undang-undang Nomor 5 Tahun 2004
Tentang Perubahan Atas Undang-
Undang Nomor 14 Tahun 1985
Tentang Mahkamah Agung

Undang-undang Nomor 8 Tahun 2004
Tentang Perubahan Atas Undang-
Undang Nomor 2 Tahun 1986
Tentang Peradilan Umum

Yasin, Muhammad. *Pelaksanaan
Mahkamah Syar'iyah di Aceh Masih
Terganjil*, Hukumonline.com, 2
Maret 2004.



PERTANGGUNGJAWABAN PIDANA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Oleh: Usammah

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Malikussaleh Lhokseumawe

Email: usammah14@gmail.com

Abstract

Criminal responsibility will not be required until someone performs a criminal act, but the existence of criminal act does not depend on whether or not there is someone who in reality does the criminal act. There are the numbers of actions which become criminal acts even though there is no body to be responsible for having done them, therefore, in criminal law, it is impossible to ask someone to be responsible if he/she never does a criminal act. That someone cannot be asked for his/her responsibility if he/she does not anything against the law is also stated in Islamic criminal law. The principle in criminal law, either in positive criminal law or in Islamic criminal law, has a binding nature for anything categorized as criminal act although in the positive criminal law the principle of legality has become loose. The main factor that causes the existence of criminal responsibility depends on the incident of offence such as breaking the law immoral acts and this term is also used in both the Islamic criminal law and the positive criminal law. In addition, this criminal responsibility can be maintained based on 3 (there) basis such as (1) performing illegal act, (2) on own will, and (3) realizing its consequences. In Islamic criminal law, criminal responsibility is a burden imposed on someone as the result of the illegal act(s) he/she did on his/her own will while he/she knew, understood and realized what the consequences would be. This burden not only resulted from performing the act which is prohibited by Islamic law (syar'i) either it is an act which is prohibited to do it or the one which is prohibited to leave it, but also because the doer deliberately did the illegal act not because he/she was made to do it by somebody else.

Pendahuluan

Indonesia adalah negara yang berdasarkan kepada hukum (*rechtstaat*) dan bukan berdasarkan kekuasaan belaka (*macht staat*)¹ dengan memiliki ciri dan pandangan hidup yang didasarkan pada falsafah Pancasila. Pancasila yang diyakini sebagai dasar pokok dan sumber segala sumber hukum, maka Negara Indonesia juga dinamakan Negara hukum berdasarkan Pancasila.² Sebagai Hukum yang bersumber dari Pancasila maka sudah barang tentu produk hukum yang dilahirkan merupakan suatu cita-cita atau nilai yang diserap dari norma-norma kehidupan masyarakat serta budayanya. Karena itu konsep negara hukum Pancasila sendiri mempunyai ciri-ciri antara lain:

1. Ada hubungan yang erat antara Agama dengan negara
2. Bertumpu pada Ketuhanan Yang Maha Esa
3. Kebebasan beragama dalam arti positif

¹ Lihat, penjelasan umum tentang Undang-Undang Dasar Negara Indonesia (pasca Amandemen).

² Oemar Senoadji, "Peradilan Bebas Negara Hukum" dalam Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari segi Hukum Islam, Implementasinya pada periode Negara Madinah dan masa kini*, ed. 2, Cet. I, (Jakarta: Prenada Media, 2003), 93

4. Ateisme tidak dibenarkan dan Komunisme dilarang
5. Azas kekeluargaan dan kerukunan.³

Dengan melihat ciri-ciri sebagai negara hukum, maka hukum sebagai pengendali rambu-rambu dapat diwujudkan dalam beberapa bentuk peraturan perundang-undangan, seperti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Keputusan Presiden dan sebagainya. Di samping itu sudah menjadi asas umum dalam sistem hukum di Indonesia bahwa Undang-Undang lebih tinggi kedudukannya dari peraturan lainnya.

Salah satu bentuk hukum yang diberlakukan di Indonesia dalam hal pidana adalah hukum pidana yang kini berlaku dan dikenal dengan Kitab Undang-undang Hukum Pidana disingkat dengan KUHP, merupakan peninggalan penjajahan Belanda yang dilandasi oleh falsafah yang berbeda dengan falsafah yang dianut oleh bangsa Indonesia. Walaupun demikian KUHP tersebut sudah dilakukan perubahan sejak tahun 1981 dan selesai pada awal tahun 1993⁴ yang seterusnya sampai dengan tahun

³ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari segi Hukum Islam, Implementasinya pada periode Negara Madinah dan masa kini*, Muhammad Tahir Azhary, ed. 2, Cet. I, (Jakarta: Prenada Media, 2003), 97.

⁴ Jan Remmelink, *Hukum Pidana Komentar atas Pasal-pasal Terpenting dari Kitab Undang-undang Hukum Pidana Belanda dan Padanannya*

2000 telah dihasilkan sebuah Rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana Indonesia.

Di dalam KUHP diatur batas-batas berlakunya aturan pidana, dasar penghapus, pemberat dan peringan pidana, penyertaan melakukan tindak pidana, serta gabungan tindak pidana dan sebagainya.⁵ Dalam perkembangan sistem pidana dan pemidanaan dikembangkan oleh aliran klasik pada abad ke XVIII dengan paham *indeterminisme* yang menekankan pada perbuatan/tindak pidana dan bukan pada pelakunya, dan aliran neo-klasik yang melirik pada pendekatan dan mempengaruhi pelaku kejahatan secara positif sejauh mana dia bisa diperbaiki. Akibat dari pengaruh aliran tersebut diperkenalkannya adanya kesaksian ahli (*expert testimony*) untuk menentukan derajat pertanggungjawaban pidana.⁶ Dari itu muncullah ide

individualisasi pidana dengan karakteristik antara lain:⁷

1. Pertanggungjawaban pidana bersifat pribadi/perorangan (asas personal);
2. Pidana hanya diberikan kepada orang yang bersalah (asas culpabilitas; 'tiada pidana tanpa kesalahan')
3. Pidana harus disesuaikan dengan karakteristik dan kondisi si pelaku, ini berarti harus ada kelonggaran/fleksibilitas bagi hakim dalam memilih sanksi pidana (jenis maupun berat ringannya sanksi) dan harus ada kemungkinan modifikasi pidana (perubahan/penyesuaian) dalam pelaksanaannya

Pertanggungjawaban pidana berdasarkan kesalahan, terutama dibatasi pada perbuatan yang dilakukan dengan sengaja (*dolus*), dapat dipidanya delik *culpa* hanya bersifat pengecualian (eksepsional) apabila secara tegas oleh Undang-undang mengaturnya. Sedangkan pertanggungjawaban terhadap akibat-akibat tertentu dari suatu tindak pidana yang oleh Undang-undang diperberat ancaman pidananya, hanya dikenakan kepada terdakwa apabila ia sepatutnya telah dapat

dalam *Kitab Undang-undang Hukum Pidana Indonesia*, diterjemah oleh: Tristam Pascal Moeliono, Marjanne Termorshuizen-Arts dan Widati Wulandari, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003), XXXVII

⁵ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam wacana dan agenda*, Cet.I, (Jakarta: Gema Insani, 2003), 82

⁶ Muladi dan Barda Nawawi Arief dalam *Sistem Sanksi dalam Hukum Pidana: Ide Dasar Double Track System dan Implementasinya*, M. Sholehuddin, Cet. I, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 27.

⁷ M. Sholehuddin, *Ibid.*, 27. lihat juga Barda Nawawi Arief dalam *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1996), 43

menduga kemungkinan terjadinya akibat itu atau apabila sekurang-kurangnya ada kealpaan.⁸

Pertanggungjawaban pidana di dalam hukum Islam merupakan pembebanan kepada seseorang sebagai akibat perbuatannya (atau tidak berbuat dalam delik omisi⁹) yang dikerjakannya dengan kemauan sendiri, dimana ia mengetahui maksud-maksud dan akibat-akibat dari perbuatannya itu.¹⁰ Pertanggungjawaban pidana tersebut ditegakkan atas tiga hal,¹¹ yaitu:

1. Adanya perbuatan yang dilarang
2. Dikerjakan dengan kemauan sendiri
3. Pembuatnya mengetahui terhadap akibat perbuatan tersebut.

⁸ Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, Edisi Kedua Edisi Revisi, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2002), 86

⁹ Kata *omisi* atau *ommission* berarti tidak melakukan perbuatan yang menjadi lawan dari kata komisi atau komission yang berarti melakukan perbuatan yang berakibat kepada adanya hukuman atau ancaman hukuman. Lihat juga E.Utrecht dalam Hukum Pidana I, yang menyebutkan bahwa delik omissionis adalah pelanggaran sesuatu yang diperintah dengan kata lain *delicta ommisionis* adalah tidak membuat sesuatu yang oleh undang-undang pidana diperintahkan sedangkan delik commissionis adalah pelanggaran sesuatu yang dilarang, dengan kata lain *delicta commissionis* adalah membuat sesuatu yang oleh undang-undang pidana dilarang.

¹⁰ Hanafi dalam Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam wacana dan agenda*, Cet. II, (Jakarta: Asy Syaamil Press dan Grafika, 2001), 166.

¹¹ Topo Santoso, *Ibid.*, 166, lihat juga Ahmad Hanafi, *Azas-azas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1967), 154

Dengan adanya syarat tersebut terlihat bahwa yang dapat dibebani pertanggungjawaban pidana hanyalah orang dewasa, mempunyai akal pikiran yang sehat serta mempunyai kemauan sendiri. Apabila tidak, maka tidak ada pertanggungjawaban pidana padanya, sehingga dia punya akal pikiran yang bisa memahami dan mengetahui serta mempunyai pilihan terhadap apa yang akan dilakukannya. Karenanya pertanggungjawaban pidana tidak bisa dimintakan kepada orang gila, anak-anak, orang dungu, dan orang yang sudah hilang kemauan serta orang yang dipaksa dan terpaksa. Dengan kata lain bahwa pelaku tindak pidana yang dapat dimintakan pertanggungjawaban adalah seorang mukallaf.

Di dalam *Fiqh Jinayat*, pertanggungjawaban pidana didasarkan kepada tiga prinsip,¹² *Pertama*; Melakukan perbuatan yang dilarang dan atau meninggalkan perbuatan yang diwajibkan, *Kedua*; Perbuatan tersebut dikerjakan atas kemauan sendiri, artinya si pelaku memiliki pilihan yang bebas untuk melaksanakan atau tidak melakukan perbuatan tersebut, *Ketiga*; si pelaku mengetahui akan akibat perbuatan yang dilakukan.

¹² A. Djazuli, *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, Edisi Revisi, Cet. Ketiga, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), 242.

1) Kerangka Teoritis

Hukum Islam memiliki pandangan yang unik tentang kejahatan dan hukuman diantara semua sistem yang ada di permukaan bumi ini. Islam memiliki komitmen teguh terhadap keadilan absolut yang sedapat mungkin untuk diwujudkan dalam kemaslahatan kehidupan masyarakatnya. Karena itu semua kejahatan yang dilarang dalam Islam merupakan perbuatan yang melahirkan kekacauan dan merusak keamanan serta ketertiban dalam masyarakat.

Bila dikaji lebih mendalam posisi hukum di Indonesia, khususnya hukum Islam ternyata masih belum dapat diterapkan secara sempurna, ini mengingat bukan saja karena penduduknya yang notabene pemeluk agama Islam akan tetapi karena negara Indonesia bukan negara Islam. Namun demikian kedudukan hukum Islam di bidang keperdataan di Indonesia mendapat tempat yang sangat bagus dalam hukum positif yang merupakan modifikasi norma-norma agama yang kemudian dirumuskan dalam bentuk peraturan perundang-undangan, maka lahirlah Undang-Undang No. 7 Tahun 1998 tentang Peradilan Agama. Lalu bagaimana dengan hukum Islam di

bidang pidana, ternyata belum mendapat tempat yang bagus, buktinya hukum pidana Islam dianggap hukum yang mempunyai sifat yang sangat kejam dan tidak selaras dengan perkembangan zaman modern¹³. Pada hal hukum Islam secara spesifik lebih dari semua hukum manusia dan dapat dipertahankan disetiap zaman.¹⁴

Hukum pidana positif merupakan hukum publik, dimana hukum pidana tersebut memberikan dan menetapkan sanksi pada pelanggaran norma lainnya. Norma hukum itu adalah norma hukum yang dianggap sangat penting bagi kelangsungan hidup masyarakat yang aman dan tertib. Oleh sebab itu hukum pidana pada umumnya memuat aturan-aturan hukum yang mengikat kepada perbuatan-perbuatan yang memenuhi syarat tertentu, suatu akibat yang berupa pidana. Maka dengan syarat tersebut

¹³ ada dua kelompok besar yang berbeda memegang pendapat bahwa sistem hukum Islam tidak selaras dengan perkembangan zaman. *Kelompok pertama*, mereka yang tidak punya pengetahuan baik hukum Islam maupun hukum modern sementara *kelompok yang kedua*, mengenal hukum modern tetapi tidak tahu apa-apa tentang hukum Islam, lihat Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam: penerapan syari'at Islam dalam konteks modernitas*, 16

¹⁴ Abdul Qadir 'Audah "Criminal Law of Islam" dalam Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam: penerapan syari'at Islam dalam konteks modernitas*, Op Cit., 16

melahirkan suatu perbuatan pidana yang dapat dipertanggungjawabkan.

Adapun yang menjadi teori, yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori tentang tindak pidana yang berkaitan dengan kesalahan, karena kesalahan dan pertanggungjawaban pidana erat kaitannya. Karena adanya kesalahan menyebabkan terjadinya pertanggungjawaban, akan tetapi yang terlihat menunjukkan pada sebuah kenyataan di lapangan, yang mana terjadi perbedaan dalam praktek hukum yaitu tidak ada satu kesamaan dalam memahami satu bentuk kesalahan dan pertanggungjawaban. Salah satu pandangan yang dikemukakan oleh *Schaffmeister* menyebutkan bahwa penggunaan kesalahan sebagai dasar pemidanaan bukan suatu keharusan menurut perundang-undangan empiris akan tetapi asas normatif.¹⁵ Pendapat yang hampir sama juga dikemukakan oleh *Curzon*, yang menyatakan bahwa untuk dapat mempertanggungjawabkan seseorang dan karenanya mengenakan pidana terhadapnya.¹⁶

¹⁵ Chairul Huda, *Dari Tiada Pidana tanpa Kesalahan menuju kepada Tiada Pertanggungjawaban Pidana tanpa Kesalahan*, Cet. I, (Jakarta: Predana Media, 2006), 2

¹⁶ Chairul Huda, *Ibid*.

2) Kerangka Konsepsional

Kata *jinayaat* berasal dari bahasa Arab, ia merupakan bentuk jamak dari kata *jinayah* yang diambil dari kata *janaaya* yang berarti memetik. Adapun kata *jinayah* menurut syari'at Islam ialah segala tindakan yang dilarang oleh hukum syari'at untuk dilakukan.¹⁷ Berkaitan dengan kejahatan, kata *al-jinayat* dalam bentuk jama' *jinâyah* berakar dari kata *Janaz-Zanba-Jinayatan*, yang berarti melakukan kejahatan, hal ini disebut dalam bentuk jamak karena modusnya beragam, adakalanya menyangkut jiwa dan anggota tubuh, adakalanya dengan sengaja dan tidak sengaja (tersalah).¹⁸

Maka *fiqh jinayah* secara khusus mengatur tentang pencegahan tindak kejahatan yang dilakukan oleh manusia dan akan diberikan sanksi hukuman sesuai dengan tingkat kejahatan, karenanya tujuan dari ketentuan itu tidak lain diciptakan Allah adalah untuk mendatangkan kemaslahatan ummat. Hal ini dipertegas oleh hadits Nabi SAW,

¹⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah jilid 3*, diterjemahkan oleh Nur Hasanuddin, Cet. I, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006), 399.

¹⁸ Abd. Rasyid Salim, *Meraih Jalan Petunjuk Syarah Bulughul Maram (Hidayatul anam Bisyarhi Bulughul Maram min Adillati al Ahkam)*, penerj. Bahrin Abubakar Ihsan, Lc, Cet. I, (Bandung: Nuansa Aulia, 2007), 20

yang mengatakan "*tidak boleh terjadi kerusakan terhadap manusia dan tidak boleh manusia melakukan perusakan terhadap orang lain*"¹⁹.

Ali ‘Audah menyebutkan, *Jinayat* dalam pengertian istilah adalah perbuatan yang diharamkan secara syariat, apakah perbuatan itu terjadi terhadap jiwa manusia, hartanya atau selain keduanya.²⁰ Sedangkan dalam kebanyakan ahli *fiqih* memberikan pengertian secara mutlak terhadap perbuatan yang terjadi pada manusia saja, seperti pembunuhan, melukai dan memukul, namun sebagian *fuqaha* yang lainnya mengkhususkan penggunaan kata *jinayat* pada *jarimah hudud* dan *qishash*.²¹

Ada beberapa bentuk pidana atau jinayat dengan istilah *jarimah* yang disebutkan dalam pidana Islam, di lihat dari segi mengerjakannya, yaitu :²²

- 1) Dengan cara berbuat atau melakukan tindak pidana,

disebut dengan *jarimah ijabiyah/delict commisionis*.

- 2) Dengan cara tidak melakukan/melaksanakan hal yang diperintahkan, disebut dengan *jarimah salabiyah/delict ommisionis*.
- 3) *Jarimah ijabiyah taqa'u bithariq al-salab/delict commisionis per ommisionem commisa*. Jenis *jarimah* yang ketiga ini adalah menahan seseorang tahanan dengan tidak memberi makan dan tidak memberi minum sehingga tawanan tersebut meninggal. Hal inilah sebagaimana dicontohkan oleh mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali.

Terlepas dari perbedaan pandangan mengenai tentang bentuk atau istilah yang tepat terhadap perbuatan itu disebut *jinayat* atau *jarimah*, dalam hal ini *jarimah* dibagi ke dalam tiga golongan:

- 1) Golongan *jarimah hudud*, yang terdiri dari perzinahan, menuduh orang lain berzina, meminum minuman khamar (memabukkan), merampok, merusak, membuat onar, murtad dan memberontak.
- 2) Golongan *jarimah qishash* atau diyat, yang terdiri atas pembunuhan

¹⁹ Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, edisi pertama, (Jakarta: Prenada Media, 2003), 253

²⁰ Abdul Qadir ‘Audah, *Al-Tasyri' al-Jana'iy al-Islamiy, Muqaranan bil-Qanunil Wadh'iy*, Juz Awal, (Beirut: Muasasah Risalah, 1996), 67

²¹ Abdul Qadir ‘Audah, *Ibid*. 67

²² Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah, *Politik Hukum Pidana, kajian kebijakan kriminalisasi dan dekriminalisasi*, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 130

sengaja, pembunuhan mirip sengaja dan pembunuhan tidak sengaja

- 3) Golongan *jarimah ta'zir*, yaitu larangan/perintah tentang sesuatu hal yang tidak dirumuskan secara pasti, termasuk sanksinya dan pelaksanaan hukumannya diserahkan kepada pihak penguasa.

Dalam khazanah ilmu hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dua kata yaitu hukum dan Islam. Hukum adalah seperangkat perundang-undangan yang mengatur tingkah laku yang diakui oleh suatu Negara atau masyarakat yang berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.

Eksistensi Asas dalam Hukum Pidana

Hukum pidana yang berlaku di Indonesia sampai saat ini, merupakan hukum pidana yang telah dikodifikasikan. Secara umum hukum pidana mengatur dan menyelenggarakan kehidupan masyarakat agar dapat tercipta dan terpelihara ketertiban umum. Hukum pidana dibentuk dan disusun dengan maksud dapat mempertahankan kepentingan hukum masyarakat dengan cara dilindungi dan dijaminnya kedamaian dan ketertiban. Hukum itu sendiri berisikan nilai-nilai dan asas-asas yang dapat dipahami dari aspirasi hukum yang optimal dan dapat dipahami sebagai ukuran untuk

teori hukum dan praktek hukum. Asas hukum merupakan ungkapan-ungkapan hukum yang sangat umum, sebagian merupakan sebagai kesadaran hukum serta keyakinan kesusilaan kelompok manusia,²³ sebagian yang lain merupakan dasar pemikiran dibalik Undang-undang dan Yurisprudensi. Apabila ada peraturan perundang-undangan yang tidak didukung oleh suatu asas hukum, maka peraturan itu kehilangan diri dari sifat hukum.²⁴

Tercantumnya asas "Tiada suatu perbuatan (*feit*) yang dapat dipidana selain berdasarkan ketentuan perundang-undangan pidana yang mendahuluinya" dalam Pasal 1 ayat (1) KUHP adalah asas yang disebut dengan asas legalitas, sering juga dipakai istilah bahasa Latin, yaitu *Nullum delictum nulla poena sine praevia lege*.²⁵ Ucapan ini berasal dari *Paul Johann Anselm Von Feuerbach* (1775 – 1833), seorang sarjana hukum pidana Jerman, Dialah yang merumuskannya dalam pepatah Latin, dalam bukunya "*Lehrbuch des peinlichen Recht*" pada tahun 1801.²⁶ sering juga dipakai istilah Latin: "*Nullum crimen sine lege*

²³ Bambang Poernomo, *Asas-asas Hukum Pidana*, terbitan kelima, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), 14.

²⁴ Bambang Poernomo, *Ibid*.

²⁵ Andi Hamzah, *Azas-azas Hukum Pidana*, edisi revisi, cet. kedua, (Jakarta: Renika Cipta, 1994), 39.

²⁶ Moeljatno, *Azas-azas Hukum Pidana*, cet. Keempat, (Jakarta: Bina Aksara, 1983), 23

stricta" yang dapat disalin istilah tersebut "tiada delik tanpa ketentuan yang tegas".²⁷

Perumusan asas legalitas dimaksudkan supaya dalam menentukan perbuatan-perbuatan yang dilarang di dalam peraturan bukan saja tentang macamnya perbuatan yang harus dituliskan dengan jelas, akan tetapi juga macamnya pidana akan diancamkan. Dengan demikian, maka orang yang akan melakukan perbuatan yang dilarang akan dapat diketahui pidana apa yang akan dijatuhkan kepadanya jika nanti perbuatan itu dilakukan.

Asas ini mengandung makna asas perlindungan, yang secara histories merupakan reaksi terhadap kesewenang-wenangan penguasa di zaman *Ancien Regime* serta jawaban atas kebutuhan fungsional terhadap kepastian hukum yang menjadi keharusan di dalam suatu Negara liberal pada waktu itu. Sekarang pun keterikatan negara-negara hukum modern terhadap asas ini mencerminkan keadaan bahwa tidak ada suatu kekuasaan Negara yang tanpa batas terhadap rakyatnya dan kekuasaan Negara pun tunduk pada aturan-aturan hukum yang telah ditetapkan.

Sejak 14 abad yang lalu, hukum pidana Islam telah menjadi pionir dalam menerapkan hukum yang berlandaskan

kepada sumber yang valid dan akurat, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW, yang merupakan sumber asli dari ajaran Islam. Namun 14 abad kemudian rasanya hukum pidana Islam sudah mengalami perubahan yang cukup parah, sampai-sampai sumber hukum Islam yang aslipun dalam gambaran umum para ahli hukum sudah buram.

Hal ini tidak lain karena anggapan bahwa sistem hukum yang berlaku sekitar abad 7 ini yang lahir di padang yang tandus sudah dianggap ketinggalan zaman dibandingkan dengan sistem hukum modern saat ini. Seiring dengan anggapan ini bahwa masyarakat berubah maka hukumpun mengalami perubahan dalam memenuhi kehidupan, idepun berlanjut bahwa hukum lama telah ketinggalan zaman. Anggapan ini salah besar karena telah membandingkan syari'at Islam dengan hukum modern, lalu mengklaim bahwa syari'at Islam tidak selaras lagi dengan kehidupan modern saat ini. Hukum Islam hadir di muka bumi ini sebagai hukum yang menyempurnakan hukum-hukum lain dan juga menjadi pedoman bagi hukum modern saat ini.

Dalam hukum Islam juga mengenal asas legalitas, yang berkenaan dengan unsur formal hukum pidana Islam yang merupakan salah satu aturan pokok yang sangat penting. Asas legalitas dalam hukum pidana Islam

²⁷ Andi Hamzah, *Op Cit.*, hal 40

didasarkan kepada al-Qur'an surat al-Isra', ayat 15, artinya: "...dan Kami tidak akan meng'azab sebelum Kami mengutuskan seorang Rasul." Pada surat al-Qashsh ayat 59, artinya: "Dan tidak adalah Tuhanmu membinasakan kota-kota, sebelum Dia mengutus di ibukota itu seorang Rasul yang membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka..."²⁸

Kedua ayat tersebut di atas memberi gambaran bahwa Allah SWT tidak akan mengazab siapapun juga kecuali jika Allah SWT telah menurunkan atau mengutus seorang Rasul sebagai pembawa kebenaran dan kejelasan terhadap perbuatan yang dilakukan oleh ummat. Dari itu maka timbullah kaidah:

لاحكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص

"Sebelum ada nash (ketentuan), tidak ada hukum bagi perbuatan orang-orang yang berakal sehat."²⁹

Pengertian dari kaedah ini adalah bahwa perbuatan orang-orang yang cakap (mukallaf) tidak dapat dikatakan sebagai perbuatan yang dilarang, manakala belum adanya nash (ketentuan) yang melarangnya dan ia mempunyai kebebasan untuk melakukan perbuatan itu atau

meninggalkannya. Pengertian kaedah tersebut identik dengan kaedah lain yang menurut mazhab Syafi'i adalah:³⁰

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل

على التحريم

"Hukum yang pokok dari segala sesuatu itu adalah boleh, sehingga terdapat dalil yang mengharamkan".

Eksistensi hukum Islam

Sejarah telah menunjukkan bahwa Islam telah ada dan diterima oleh bangsa Indonesia sekitar abad ke 7 Hijriyah atau abad ke 13 Masehi, Islam hadir sekaligus dengan hukum Islamnya menjelma dalam kehidupan bangsa Indonesia. Hal ini telah diakumulasikan dengan lahirnya beberapa ahli agama Islam dan tokoh hukum Islam dari Samudra Pasai, yaitu Sultan Malikul Zahir, bahkan pada masa itu para ahli hukum Islam datang ke Samudra Pasai untuk memecahkan permasalahan-permasalahan hukum Islam.³¹ Di samping itu kenyataan lain yang patut diperhatikan bahwa kolonial Belanda menjajah bangsa Indonesia telah menyaksikan bahwa Islam (hukum Islam) telah dipraktekkan dalam

²⁸ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Atlas, 2000), 426 dan 619.

²⁹ Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam*, Op Cit., 58

³⁰ Abdul Mudjib, *Kaidah-kaidah Ilmu Fiqh (al-Qowa'idul Fiqhiyyah)*, Cet. II, (Jakarta: Kalam Mulia, 2001), 25.

³¹ Muchsin, *Masa Depan Hukum Islam di Indonesia*, cet. Pertama, (Jakarta: BP Iblam, 2004), 22

berbagai segi kehidupan masyarakat yang kemudian menyatukannya dalam bentuk adat istiadat, begitupun dalam bentuk peperangan.

Sebagai Negara yang berdasarkan atas hukum yang berfalsafah Pancasila, Negara melindungi agama, penganut agama, bahkan berusaha memasukkan ajaran Islam dan hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagaimana pernyataan *the founding father* R.I. yaitu Muhammad Hatta, bahwa dalam pengaturan Negara hukum Republik Indonesia, syari'at Islam berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. dapat dijadikan sebagai peraturan perundang-undangan Indonesia sehingga orang Islam mempunyai sistem syari'at sesuai dengan kondisi Indonesia.³²

Faktor yang melandasi pertanggungjawaban pidana

Dalam konsep KUHP tahun 1982/1983, pada Pasal 27 menyatakan bahwa pertanggungjawaban pidana adalah diteruskannya celaan yang objektif ada pada tindak pidana berdasarkan hukum yang

berlaku, secara obyektif kepada pembuat yang memenuhi syarat-syarat Undang-undang untuk dapat dikenai pidana karena perbuatannya.³³ Diteruskannya celaan ini berdasarkan telah terjadi tindak pidana yang melahirkan akibat hukum dari perbuatan tersebut. Secara objektif bahwa perbuatan tersebut patut dicela berdasarkan undang-undang.

Pertanggungjawaban pidana dalam syariat Islam diartikan sebagai pembebanan seseorang dengan hasil (akibat) perbuatan (atau tidak ada perbuatan) yang dikerjakannya dengan kemauan sendiri, dimana ia mengetahui maksud-maksud dan akibat-akibat dari perbuatannya itu.³⁴ Pembebanan tersebut dikarenakan perbuatan yang dilakukan itu adalah telah menimbulkan sesuatu yang bertentangan dengan hukum, dalam arti perbuatan yang dilarang secara syar'i, baik dilarang melakukan atau dilarang meninggalkan. Pembebanan juga dikarenakan perbuatan itu sendiri dikerjakan berdasarkan keinginan dan kehendak yang timbul dalam dirinya

³² Ichtiyanto SA, *Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik hukum di Indonesia* dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional; Mengenang 65 Th. Prof. Dr. Buastanul Arifin, SH*, Cet. Pertama, (Jakarta: Gema Insan Press, 1996), 178

³³ Djoko Prakoso, *Op Cit.*, 75

³⁴ Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam*, *Op Cit.*, 154; lihat juga dalam Ahmad Wardi Mislich, Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam Fiqh Jinayah, (Jakarta: Sinar grafika, 2004), 74; lihat juga Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam Penerapan Syariat Islam dalam Konteks Modernis*, (Jakarta: Asy Syaamil Press & grafika, 2001), 166.

bukan dorongan yang ditimbulkan oleh orang lain secara paksa (dipaksakan).

Dapat dianggap adanya pertanggungjawaban pidana, jika seseorang itu memenuhi tiga syarat, yaitu; (1) adanya perbuatan terlarang, (2) mempunyai keinginan dan kemauan, dan (3) mengetahui akibatnya. Namun jika tidak terdapat ketiga hal tersebut dinyatakan tidak ada pertanggungjawaban baginya, pembebasan ini didukung oleh dalil Hadits.

رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ

وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر.

Artinya : *"Dihapuskan ketentuan dari tiga hal; dari orang tidur sampai ia bangun, dari orang yang gila sampai ia sembuh dan dari anak kecil sampai ia dewasa"*

Pertanggungjawaban Pidana Dalam Hukum Islam

Hukum Islam memberikan alternatif bagi seorang mukallaf dalam melaksanakan hukuman, berbeda dengan hukum positif terutama di masa-masa sebelum revolusi Perancis, karena pertanggungjawaban pidana mempunyai pengertian tersendiri. Setiap orang bagaimanapun keadaannya bisa dibebani pertanggungjawaban pidana. Apakah orang itu mempunyai kemauan sendiri atau tidak, dewasa atau belum

dewasa bahkan hewan ataupun benda yang bisa menimbulkan kerugian kepada pihak lain dapat dibebani pertanggungjawaban.

Pertanggungjawaban pidana dapat dilakukan manakala perbuatan yang dilakukan adalah perbuatan terlarang (*criminal conduct*) yang mencakup unsur-unsur secara fisik dari kejahatan tersebut. Tanpa unsur tersebut pertanggungjawaban tidak dapat dilakukan karena pertanggungjawaban mensyaratkan dilakukannya suatu perbuatan yang dilarang Undang-undang. Perbuatan tersebut bisa dihasilkan dari perbuatan aktif (*delik komisi*) maupun perbuatan pasif (*delik omisi*).

Mempertanggungjawabkan seseorang dalam hukum pidana bukan hanya berarti sah menjatuhkan pidana terhadap orang itu, tetapi juga sepenuhnya dapat diyakini bahwa memang pada tempatnya meminta pertanggungjawaban atas tindak pidana yang dilakukannya. Pertanggungjawaban pidana tidak hanya berarti *"rightfully sentenced"* tetapi juga *"rightfully accused"*³⁵

³⁵ Alf Ross, on Guilt, Responsibility and Punishment dalam Chairul Huda, *Dari Tiada Pidana tanpa Kesalahan menuju kepada Tiada Pertanggungjawaban Pidana Tanpa Kesalahan*, Op Cit., 64

Unsur-unsur Pertanggungjawaban pidana

Asas pertanggungjawaban hukum adalah adanya perbuatan melawan hukum atau perbuatan maksiat yaitu melakukan hal-hal yang dilarang atau meninggalkan hal-hal yang diperintahkan oleh hukum Islam. Pertanggungjawaban tindak pidana itu berbeda-beda sesuai dengan tingkat pelanggaran atau perbuatan maksiatnya. Pelaku yang memang mempunyai niat bermaksud untuk melawan hukum maka sanksinya (hukumannya) diperberat. Namun jika sebaliknya maka hukumannya diperingan, dalam hal ini faktor yang utama disini adalah melawan hukum. Dimaksudkan melawan hukum adalah melakukan perbuatan yang dilarang oleh syara' setelah diketahui bahwa syar'i melarang atau mewajibkan perbuatan tersebut. Perbuatan melawan hukum merupakan unsur pokok yang harus terdapat pada setiap tindak pidana, baik tindak pidana ringan atau tindak pidana berat, yang disengaja atau tidak disengaja.

Dalam kaitan pertanggungjawaban karena melawan hukum dapat dibedakan dalam memahaminya antara *melawan hukum* dan *maksud melawan hukum*. Melawan hukum berarti melakukan perbuatan yang dilarang atau meninggalkan kewajiban tanpa ada maksud dari si pelaku

itu sendiri namun menimbulkan kerugian terhadap orang lain. Adapun *maksud melawan hukum* adalah kecenderungan niat si pelaku untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan yang diketahui bahwa hal itu dilarang atau memperbuat kemaksiatan dengan maksud melawan hukum.³⁶

Ada suatu perbedaan dalam memahami kesalahan sebagai faktor pertanggungjawaban. Perbedaan ini berkaitan dengan pengertian antara tindak pidana dengan kesalahan itu sendiri, dimana menurut beberapa ahli hukum bahwa pengertian tindak pidana tidak ditemukan dalam undang-undang hanya saja tindak pidana merupakan kreasi teoritis yang dikemukakan oleh para ahli hukum. Hal ini akan membawa beberapa konsekwensi dalam memahami tindak pidana. Karena menurut para ahli hukum kesalahan harus dipisahkan dari pengertian tindak pidana dan kesalahan itu sendiri adalah faktor penentu dari pertanggungjawaban. Pengertian tindak pidana hanya berisi tentang karakteristik perbuatan yang dilarang dan diancam dengan hukuman. Pemahaman ini penting bukan saja secara akademis tetapi juga

³⁶ Ali Yafie, Ahmad Sukarja, Muhammad Amin Suma, dkk, *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam*, Edisi Indonesia, *Op Cit*, 81

sebagai suatu kesadaran dalam membangun masyarakat yang sadar akan hukum.

Pertanggungjawaban berdasarkan kesalahan biasanya mencakup persoalan kelalaian. Kelalaian terjadi biasanya adalah karena tidak terjadi pencegahan suatu perbuatan yang menurut hukum itu dilarang, kendatipun kelalaian itu tidak dikehendaki atau tidak disengaja oleh orang yang melakukan perbuatan tersebut.

Hapusnya pertanggungjawaban pidana

Dasar penghapusan pidana atau yang disebut dengan alasan-alasan menghilangkan sifat tindak pidana termuat dalam buku I KUHP, di samping itu ada juga alasan penghapusan tindak pidana di luar KUHP atau yang ada dalam masyarakat, misalnya suatu perbuatan oleh suatu masyarakat tidak dianggap tindak pidana karena mempunyai alasan-alasan tersendiri yang secara hukum materil juga tidak dianggap terlarang. Juga karena alasan pendidikan seorang orang tua menuntun anaknya untuk mengajarkan suatu kebaikan, bisa saja orang tua tidak punya kesalahan sama sekali karena keliru dalam fakta.

Dalam keadaan tertentu terkadang suatu perbuatan yang dilakukan oleh seseorang dapat berujung pada terjadinya tindak pidana, walaupun orang tersebut tidak menghendaki terjadinya tindak pidana. Dengan kata lain tindak pidana dapat saja

terjadi adakalanya seseorang tidak dapat menghindari karena sesuatu yang berasal dari luar dirinya. Faktor luar tersebut membuat seseorang itu tidak dapat berbuat lain sehingga mengakibatkan kesalahannya itu terhapus, artinya pada diri si pelaku terdapat alasan penghapusan kesalahan. Sekalipun kepada pelaku dapat dicela tapi dalam hal-hal tertentu celaan tersebut menjadi hilang atau tidak dapat diteruskan.³⁷

Ada dua alasan/ dasar penghapusan pidana yaitu dasar pembenar (*permissibility*) dan dasar pemaaf (*legal excuse*).³⁸ Suatu perbuatan pidana didalamnya terdapat alasan pembenar sebagai penghapusan pidana maka suatu perbuatan tersebut menjadi kehilangan sifat melawan hukum sehingga menjadi legal atau secara agama terdapat kebolehan melakukannya sehingga pelaku tidak dikenai hukuman. Adanya alasan pembenar berujung pada "pembenaran" atas tindakan yang sepiantas lalu melawan hukum, sedangkan adanya alasan pemaaf berdampak pada "pemaafan" pembuatnya sekalipun telah melakukan tindak pidana yang melawan hukum. Yang termasuk dalam alasan pembenar diantaranya bela paksa, keadaan darurat, pelaksanaan peraturan

³⁷ Chairul Huda, *Dari tiada pidana tanpa kesalahan menuju kepada tiada pertanggungjawaban pidana tanpa kesalahan*, *Op Cit.*, 119

³⁸ Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidna Islam*, *Op Cit.*, 169

perundang-undangan dan perintah jabatan. Seseorang yang kerana membela badan/jiwa, kesusilaan atau membela harta miliknya dari sifat melawan hukum orang lain maka kepadanya tidak dapat dimintakan pertanggungjawaban jika perbuatan melawan hukum terjadi padanya.

Pertanggungjawaban pidana dapat dinyatakan hapus karena ada kaitannya dengan perbuatan yang terjadi atau kaitannya dengan hal-hal yang terjadi menurut keadaan bagi si pelaku. Dalam keadaan yang pertama ini adalah perbuatan yang dilakukan tersebut merupakan perbuatan mubah (dalam agama tidak ada pelarangan karena hukum asal), sedangkan keadaan yang kedua adalah perbuatan yang dilakukan itu merupakan perbuatan yang terlarang namun si pelaku tidak dapat diberi hukuman karena ada suatu keadaan pada si pelaku yang dapat terhindar dari hukuman. Kedua keadaan ini (perbuatan dan pelaku) dalam kaedah agama disebut *asbab al ibahah* dan *asbab rafi al uqubah*. *Asbab al-ibahah* atau sebab dibolehkannya perbuatan yang dilarang pada umumnya berkaitan dengan pelaksanaan hak dan kewajiban.³⁹

³⁹ Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam Fikih Jinayah*, Op Cit., 85

Kesimpulan

1. Tentang eksistensi asas-asas dalam hukum pidana ditinjau dari perspektif hukum Islam sebagai berikut:
 - a. Aturan pokok *pertama* dalam hukum Islam adalah Tiada hukuman bagi perbuatan orang yang berakal sehat sebelum ada nash (ketentuan), maksudnya setiap perbuatan mukallaf tidak dapat dikatakan terlarang sebelum adanya nash yang melarangnya dan pelaku mempunyai kebebasan untuk melakukan perbuatan tersebut atau meninggalkannya hingga ada nash yang melarangnya, yang *kedua* adalah dasar segala sesuatu adalah dibolehkan/mubah, maksudnya semua perbuatan atau sikap tidak berbuat dibolehkan dengan kebolehan yang asli bukan kebolehan yang dinyatakan oleh syara' dan yang *ketiga* adalah menurut syara' tidak ada pembebanan suatu hukum kecuali terhadap seorang mukallaf yang berkemampuan untuk memahami dalil-dalil

pembebanan dan melaksanakan hukum tersebut.

- b. Keberadaan asas dalam suatu hukum memberikan satu batasan dan dasar legitimasi bagi hakim, negara atau penegak hukum lainnya untuk menjalankan hukum dalam memberikan suatu keputusan atau menjatuhkan pidana terhadap orang-orang yang perbuatannya dianggap terlarang.
2. Faktor-faktor yang melandasi pertanggungjawaban pidana;
 - a. Hukum Islam mensyaratkan pada pelaku pertanggungjawaban pidana itu harus memiliki dua hal yaitu; pengetahuan dan pilihan, keadaan yang demikian mengharuskan bahwa objek dari pertanggungjawaban itu haruslah manusia (orang) karena sangat alamiah bila manusia sebagai makhluk yang memiliki kedua hal tersebut. Sedangkan hewan (binatang) atau benda lainnya mustahil untuk dapat dijadikan sebagai objek dari pertanggungjawaban pidana. Di dalam hukum positif bahwa badan hukum dapat dijadikan sebagai objek dari pertanggungjawaban pidana

dengan disandarkan pada penanggungjawab.

- b. Faktor yang terpenting dalam pertanggungjawaban pidana adalah adanya perbuatan melawan hukum yaitu melakukan perbuatan yang dilarang atau meninggalkan perbuatan yang diperintahkan, meskipun demikian pertanggungjawaban tersebut tetap memiliki syarat yaitu mengetahui dan memiliki pilihan sebagai keberadaan dari sebab dan musababnya.
3. Pertanggungjawaban pidana nasional di lihat dari perspektif hukum Islam;
 - a. Pertanggungjawaban pidana pertama-tama merupakan keadaan yang ada pada diri pembuat ketika melakukan tindak pidana, kemudian pertanggungjawaban pidana juga berarti menghubungkan antara keadaan pembuat tersebut dengan perbuatan dan sanksi yang sepatutnya dijatuhkan.
 - b. Melawan hukum dikarenakan kesalahan merupakan faktor penentu bagi pertanggungjawaban pidana, ada tidaknya kesalahan merupakan penting bagi penegak hukum untuk menentukan apakah seseorang itu melakukan tindak pidana yang dapat

dipertanggungjawabkan dan karenanya patut di pidana.

- c. Pertanggungjawaban pidana dalam *fiqih jinayah* didasarkan pada tiga prinsip; (1) Melakukan perbuatan yang dilarang atau meninggalkan perbuatan yang diwajibkan, (2) Perbuatan tersebut dikerjakan atas kemauan sendiri, artinya si pelaku memiliki pilihan yang bebas untuk melaksanakan atau tidak melaksanakan dan (3) Si pelaku mengetahui akibat dari perbuatan yang dikerjakan itu.

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama RI, Jakarta: Atlas, 2000
- Abdul Mudjib, *Kaidah-kaidah Ilmu Fiqh (al-Qowa'idul Fiqhiyyah)*, Cet. II, Jakarta: Kalam Mulia, 2001.
- Abd. Rasyid Salim, *Meraih Jalan Petunjuk Syarah Bulugul Maram (Hidayatul anam Bisyarhi Bulughul Maram min Adillati al Ahkam)*, penerj. Bahrin Abubakar Ihsan, Lc, Cet. 1, Bandung: Nuansa Aulia, 2007
- Abdul Qadir 'Audah, *Al-Tasyri' al-Jana'iy al-Islamiy, Muqaranan bil-Qanunil Wadh'iy*, Juz Awal, Beirut: Muasasah Risalah, 1996.
- A. Djazuli, *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, Edisi Revisi, Cet. Ketiga, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000
- Ahmad Hanafi, *Azas-azas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1967
- Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah*, Cet. Pertama, Jakarta: Sinar Grafika, 2004
- Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, edisi pertama, Jakarta: Prenada Media, 2003
- Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional; Mengenang 65 Th. Prof. Dr. Buastanul Arifin, SH*, Cet. Pertama, Jakarta: Gema Insan Press, 1996
- Andi Hamzah, *Azas-azas Hukum Pidana*, edisi revisi, cet. kedua, Jakarta: Renika Cipta, 1994
- Bambang Poernomo, *Asas-asas Hukum Pidana*, terbitan kelima, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985
- Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, Edisi Kedua Edisi Revisi, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2002
- Chairul Huda, *Dari Tiada Pidana tanpa Kesalahan menuju kepada Tiada Pertanggungjawaban Pidana tanpa Kesalahan*, Cet. I, Jakarta: Predana Media, 2006
- Djoko Prakoso, *Pembaharuan Hukum Pidana di Indonesia*, Edisi Pertama, Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 1987
- E. Utrecht dan Moh. Saleh Djindang, *Pengantar Dalam Hukum Indonesia*, Cet. Kesebelas, Jakarta: Sinar Harapan, 1989
- Jan Remmelink, *Hukum Pidana Komentar atas Pasal-pasal Terpenting dari Kitab Undang-undang Hukum Pidana Belanda dan Padanannya dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana Indonesia*, diterjemah oleh: Tristam Pascal Moeliono, Marjanne Termorshuizen-Arts dan Widati Wulandari, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003
- M. Sholehuddin *Sistem Sanksi dalam Hukum Pidana: Ide Dasar Double Track System dan Implementasinya*, Cet. I, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003
- Moeljatno, *Azas-azas Hukum Pidana*, cet. Keempat, Jakarta: Bina Aksara, 1983

Muchsin, *Masa Depan Hukum Islam di Indonesia*, cet. Pertama, Jakarta: BP Iblam, 2004

Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari segi Hukum Islam, Implementasinya pada periode Negara Madinah dan masa kini*, ed. 2, Cet. I, Jakarta: Prenada Media, 2003

Oemar Seno Adji, *Hukum (Acara) Pidana dalam Prospekti*, Cet. Keempat, Jakarta: Erlangga, 1984.

Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah jilid 3*, diterjemahkan oleh Nur Hasanuddin, Cet. I, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006.

Schaffmeister, dkk., diterj. oleh J.E. Sahetapy, *Hukum Pidana*, cet. III, Yogyakarta: Liberty, 2004

Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah, *Politik Hukum Pidana, kajian kebijakan kriminalisasi dan dekriminalisasi*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005

Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam wacana dan agenda*, Cet. I, Jakarta: Gema Insani, 2003

-----, *Menggagas Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam wacana dan agenda*, Cet. II, Jakarta: Asy Syaamil Press dan Grafika, 2001.

PEDOMAN PENULISAN ARTIKEL JURNAL BIDAYAH

Jurnal Bidayah merupakan jurnal institusi yang diterbitkan oleh STAI Teungku Dirundeng Meulaboh. Jurnal ini menerima artikel yang berhubungan dengan pemikiran ilmu-ilmu keislaman. Editor dan mitra bestari jurnal ini berasal dari berbagai kalangan dengan berbagai latar belakang keilmuan.

Artikel dapat ditulis dalam bahasa Indonesia, Inggris dan Arab. Tulisan yang belum memenuhi syarat akan dikembalikan untuk direvisi oleh penulis disertai dengan penjelasan dari Tim Editor.

A. Kategori Artikel yang Diterima Untuk Jurnal Bidayah

1. Artikel riset penuh, yang melaporkan suatu riset menarik, relevan dan memberikan kontribusi pengembangan kajian keislaman kontemporer baik pada tingkat lokal, nasional, maupun internasional.

B. Petunjuk Umum

1. Artikel ditulis dalam format MS Word (Microsoft Word Office)
2. Jenis huruf yang digunakan adalah Times New Roman ukuran 12.
3. Panjang tulisan minimal 15 halaman dan maksimal 20 halaman dengan menggunakan spasi 1,5

C. Petunjuk Teknis

1. Rujukan dibuat dengan teknik mengikuti standar penulisan Chicago (*Chicago style*)
2. Setiap artikel harus disertai abstrak yang berisi ringkasan informasi poin-poin penting dalam artikel, yang mencakup tujuan penulisan, kerangka teoritis, metodologi, jenis data yang dianalisis, informasi tentang subjek penelitian, temuan utama, dan kesimpulan. Abstrak *footnote* harus merefleksikan keseluruhan artikel.
3. Kata kunci minimal 3 kata, dan maksimal 6 kata.
4. Grafik dan bagan dapat disisipkan pada badan tulisan atau dimasukkan di akhir tulisan. Grafik tidak boleh melebihi margin kertas A4.
5. Antara satu paragraf dengan paragraf selanjutnya dibuat dua spasi. paragraf baru diberikan tiga ketukan menggunakan “space bar” kecuali paragraf setelah sub judul, pengutipan, contoh, gambar, bagan atau tabel jangan menggunakan “tab key”.

D. Ketentuan Lainnya

1. Editor dapat mengubah dan mengoreksi isi artikel tanpa memberitahukan kepada penulis.
2. Artikel dapat dikirimkan ke: meulabohaceh@ymail.com, www.staidirundeng.ac.id, atau aanmuhammady@gmail.com.

