



al-Burhān

JOURNAL OF QUR'ĀN AND SUNNAH STUDIES

VOLUME 5, NUMBER 2, AUGUST 2021



INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

eISSN: 2600-8386

al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies

Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences
International Islamic University Malaysia
Volume 5, Number 2, 2021

Honorary Advisors:

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdullah Saeed, <i>University of Melbourne, Australia.</i> | Prof. Dr. Mohamed Abullais al-Khayrabadi, <i>International Islamic University Malaysia</i> |
| Prof. Dr. Abdul Hakim Ibrahim al-Matroudi, <i>SOAS, Univ. of London.</i> | Prof. Dr. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, <i>USIM, Malaysia.</i> |
| Prof. Dr. Awad al-Khalaf, <i>University of Sharjah, United Arab Emirates.</i> | Prof. Dr. Serdar Demirel, <i>Ibn Haldun University, Istanbul, Turkey.</i> |
| Prof. Dr. M. A. S. Abdel Haleem, <i>SOAS, Univ. of London.</i> | Prof. Dr. Israr Ahmad Khan, <i>Social Sciences University of Ankara, Turkey.</i> |
-

Editor-in-Chief : Dr. Khairil Husaini Bin Jamil, *International Islamic University Malaysia.*

Associate Editor : Dr. Muhammad Adli Musa, *International Islamic University Malaysia.*

Members of Editorial Board :

- | | |
|--|--|
| Dr. Haziyah Hussin, <i>Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).</i> | Dr. Rahile Kizilkaya Yilmaz, <i>Marmara University, Turkey.</i> |
| Dr. Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff, <i>Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).</i> | Dr. Umar Muhammad Noor, <i>Universiti Sains Malaysia (USM).</i> |
| Dr. Mukhiddine Shirinov, <i>Kista Folkhögskola, Sweden.</i> | Dr. Zunaidah Mohd. Marzuki, <i>International Islamic University Malaysia (IIUM).</i> |
| Assoc. Prof. Dr. Nadzrah Ahmad, <i>International Islamic University Malaysia (IIUM).</i> | |

© 2021 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

eISSN 2600-8386

Published Online by:

IIUM Press, International Islamic University
Malaysia, P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur,
Malaysia.
Phone (+603) 6421 5014
Website: <http://www.iium.edu.my/office/iiumpress>

Correspondence:

Editorial Board, al-Burhān Journal,
Research Management Centre,
International Islamic University Malaysia,
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421 5541 / 6126
E-mail: alburhan@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/al-burhan/index.php/al-burhan/index>

Indexing and Abstracting: al-Burhān is currently indexed in and abstracted by MyJurnal and Directory of Open Access Journal (DOAJ).

Disclaimer: The publisher and editorial board shall not be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this journal; the views and opinions expressed do not necessarily reflect those of the editors and publisher.

Table of Contents

No.	Titles	Page
	Editorial	i
1	Correlating Some Early Ḥijāzī and Kūfan Qur'ān Fragments to their Ancestral 'Uthmānī Codices. <i>Mohammad Said Mitwally Ibrahim Alrahawan</i>	1
2	Women's Role as Mufasssīr and Their Contributions to Qur'anic Exegesis. <i>Nur Saadah Hamisan @ Khair, Norwardatun Mohamed Razali</i>	48
3	Ḥadīths on al-Taṣwīr and Ittijāhāt al-'Ulamā' Concerning Handmade Image-making <i>Muhammad Akmalludin bin Mohd Hamdan, Amar Fettane</i>	63
4	دعاوى المستشرقين بوجود الأخطاء النحوية في بعض الآيات القرآنية ورودها: دراسة نقدية <i>Mohammad Nurul Islam, Mohammad Yousuf</i>	84
5	عوامل تأخر الزواج في المجتمع البنغلاديشي وآثارها على حياة الفرد: دراسة تحليلية في ضوء السنة النبوية <i>Muhiuddin Khandokar Arif Muhammad, Mohammed Abullais al-Khayrabadi</i>	105
6	استنباط قاعدة سد الذرائع من السنة وأثرها في الإفتاء في القضايا المعاصرة للمرأة في بنغلاديش <i>Mohammad Nurunnabi, Muhammad Amanullah</i>	124
7	伊斯兰教育理念：阿塔斯的伊斯兰教育哲学架构：中文译本 <i>Xinyu Zhang</i>	147

Editorial

This is the third publication of al-Burhān for the year 2021. We have had the first issue in February and a special issue for themed papers from the Inaugural Jamalullail Chair for Prophetic Sunnah International Conference published in June. This second ordinary issue consists of seven articles: three articles in English, three articles in Arabic, and one article in a language of the Muslim society, following the established format of al-Burhān. We also have authors from across the globe in addition to authors from International Islamic University Malaysia. We are committed to bring this journal forward and improve that which are necessary with the sole purpose of making al-Burhān one of the leading platforms for academic exchanges with regards to knowledge on Islamic revelation. We hope that the journal will leave a positive impact on the intellectual advancement of the society and the betterment of humanity.

The first article of this issue was submitted by a professor from al-Azhar University. Following a thorough examination of several copies of manuscripts, the author attempts to correlate some early Ḥijāzī and Kūfan Qurʾān fragments to their Ancestral ʿUthmānī codices. The author does not aim to classify those parchments according to their readings, which were systematically canonised later by Ibn Mujāhid (d. 324/936), but he examines them according to their province and the earlier codices on which they were based. By so doing, the author hopes that the research will provide a useful mechanism to test the veracity of accounts maintained in Islamic sources on the earliest codices of ʿUthmān.

Moving from the study on Qurʾānic *muṣḥaf*, the second article traces the history of the contribution of women in the field of *tafsīr*. The study undertaken by two female scholars from Islamic Science University of Malaysia (USIM) enumerates several women who have contributed to the interpretation of the whole Qurʾān or parts of it. The authors highlighted that female exegetes are like diamonds in the sky. They were not many as male scholars of *tafsīr*, but they possessed special qualities and were significant members of the society. The authors have also stressed that the interpretation of the Qurʾān has always been evolving by a principle known as “*ijtihād*” and it is not limited to a specific gender.

The third article pursues a *ḥadīth* critical analysis and probes the subject of *al-taṣwīr* or as the author put it, handmade image-making. The authors differentiate between two-dimensional and the three-dimensional images. It is intriguing that instead of using the conventional term of *ikhtilāf* (dispute), the authors conducted their study in light of the term *ittijāhāt* (trends). They provided verification for more than a dozen *ḥadīths* and offered a preferred position for the ruling on producing and acquiring two-dimensional and the three-dimensional images.

The first Arabic paper of this issue treats a similar subject to the first English paper that is the critical study of the authenticity of the Qur'ān in response to the criticism raised by the orientalist. In their paper, the two scholars from Bangladeshi institutions provide their response to the claim of grammatical errors found in the Qur'ān. They consulted both the English and Arabic sources to address this issue.

The fifth and sixth articles both have connection to Bangladesh as well. The former studies the issue of late marriage in Bangladeshi society whilst the latter focuses on the principle of *sadd al-dharā'i'* and its application in the formulation of religious verdicts on issues related to women in Bangladesh. We can here conclude that the Arabic papers of this issue should have contributed to the enhancement of Bangladeshi studies especially regarding the study of revelation and applied scriptural studies.

As for the last article, for the first time al-Burhān publishes an article in the Chinese language with the help of an expert reviewer and after consulting those well-versed in the language. This article is a Chinese translation of a work by Syed Naquib al-Attas titled *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. The author has requested for permission to translate and completed the translation for quite a while. She eventually decided to publish her translation in this journal. The editorial would like to thank Ms. Syamilah Heng Kamal Koh for her assistance in this regard.

The editorial board will continue to improve the presentation and the editing of articles for this journal. Some formatting schemes are adopted to comply with the requirement of the Malaysian Citation Centre and the international standard for the publication of journals. It is our hope that this journal will continue to progress and benefit its readers.

Khairil Husaini Bin Jamil

Editor-in-Chief

August 2021



al-Burhān Journal of Qurʾān and Sunnah Studies, 5:2 (2021) 1–47.
<https://journals.iium.edu.my/al-burhan/index.php/al-burhan/index>
Copyright © IIUM Press
e-ISSN 2600-8386



Correlating Some Early Ḥijāzī and Kūfan Qurʾān Fragments to their Ancestral ʿUthmānī Codices

Mohammad Said Mitwally Ibrahim Alrahawan *

ABSTRACT: Through a palaeographical and comparative analysis of certain Quran fragments—preliminarily deemed to have belonged in the mid-first to early second Islamic century—this paper attempts to provide a scheme of their possible ancestral codices transcribed during the reign of the third Muslim caliph ʿUthmān b. ʿAffān. It examines how those parchments reflect 44 cases of consonantal variations in their texts, which were reported and elaborated by early Quran experts, including Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī (d. 316/928) in *al-Maṣāḥif*, and the fifth-century Andalusian Abū ʿAmr al-Dānī (d. 444/1052) in his *Muqniʿ*. The paper does not aim to classify those parchments according to their readings, which were systematically canonized later by Ibn Mujāhid (d. 324/936), but according to their province and the earlier codices on which they were based. It would help us to test the veracity of accounts maintained in Islamic sources on the earliest codices of ʿUthmān.

Keywords & Phrases: *Quranic studies; Muṣḥaf; Qirāʾāt; Ḥijāzī; ʿUthmānī Codices.*

* Associate Professor, Department of Islamic Studies in English, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.
Email: msaid42@hotmail.com

Introduction

In the past century, several early manuscripts have been published in facsimile editions and were approximated to belong to the late first and second Islamic century. We presume the correlation between these fragments and the original *muṣḥafs* produced by 'Uthmān and confirmed in Islamic literary sources. We are going to examine three groups of Qur'anic manuscripts: one group which has been confirmed as belonging to early Ḥijāzī codices, a second group which are known to be transitional Ḥijāzī and as a result, must have been transcribed at the end of the reign of al-Walid ibn 'Abd al-Malik, and a third group which are known to be late or Kūfī manuscripts. The selection of those parchments was based on their consisting of a considerably larger number of folios, which would facilitate a successful comparison in addition to representing three presumably major stages of development. Although they have both been proven to belong to the Damascene codex and were transcribed according to the reading of Ibn 'Āmir, we have included as well other codices since their parchments were not examined by previous scholar such as Yasin Dutton. They include Arabe 328b (14 folios), Marcel 18/1 of the National Library of Russia, St. Petersburg (26 folios) and Arabe 328e. The first two parchments belong to Parisinopetroplitanus while the third is a part of B.L. Or. 2165. Such is the case of Tübingen M a VI 165 Qur'an Manuscript, which has been proved to belong to the earlier Medinan codex and transcribed in accordance with the reading of Nāfi' and Ibn 'Āmir.

This paper attempts to conduct a paleographic analysis of certain portions of Ḥijāzī and Kūfī manuscripts to investigate a presumably hypothetical relationship between them and earlier codices written at the time of 'Uthmān. Such an investigation may help us to identify whether those parchments include variant readings of the Qur'ān and to what extent they reflect what was mentioned in Islamic literary sources on the earlier codices of 'Uthmān. The following list includes the parchments which were subjected to examination in this paper.

1. Early Ḥijāzī and Kūfī Parchments Examined in this Paper

1.1 B. L. Or. 2165

Due to their similarities to Arabe 328a in the type of script used, the transcription which is according to the Syrian Ibn 'Āmir's variant, generous patronage by the reigning court, and depiction of the same type of verse numbering anomalies as Arabe 328a,¹ Yasin Dutton could hazard the guess that manuscripts such as 328a and B. L. Or. 2165 are the products of

¹ Ibn 'Āmir died 118AH. His main transmitters, namely Hishām bin 'Ammār (153/-245) and Ibn Dhakwān (173-242) died in the third century. The supposition that this manuscript follows the reading of Ibn 'Āmir is problematic since it is proposed to belong to the first Islamic century. It is more realistic to compare the manuscript to the Damascene codex. But even conclusively presuming that it is Damascene cannot be absolutely accepted after the conclusion of Intisar Rabb who has shown that the manuscript is not Dimashqī but Ḥimsī. See: Rabb, Intisar A., "Non-Canonical Readings of the Qur'ān: Recognition and Authenticity (The Ḥimsī Reading)", *Journal of Qur'anic Studies* 8 (2): 84-127.

a pre-Walīd time,² i.e., somewhere within the period 30 - 85 AH, with the end of this time range being the safer, though not necessarily the more correct, guess.³ Prior to Yasin Dutton, William Wright⁴ and Josef von Karabacek⁵ dated the manuscript to the early eighth century, which is approximately the end of the first century post-*hijrah* or the beginning of the second century. But Adolf Grohmann⁶ and Nosedá⁷ placed it in the first Islamic century. The codex comprises 128 folios scattered in three places: B. L. Or. 2165, British Library of London (121 folios)⁸, Arabe 328e, Bibliothèque Nationale, Paris (6 folios)⁹, and LNS 19 CA^{ab} of Dār al-Athar al-Islāmiyyah, Kuwait (bifolio).¹⁰

1.2 Codex Parisino-Petropolitanus

The total number of its folios is 98. It comprises Arabe 328a of Bibliothèque Nationale, Paris (56 folios),¹¹ Arabe 328b (14 folios),¹² Marcel 18/1 of the National Library of Russia, St. Petersburg (26 folios),¹³ Vaticani Arabi 1605 of the Biblioteca Apostolica Vaticana (1 folio),¹⁴ KFQ60, Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art as well as London (1 folio),¹⁵ with all of

² Dutton, Yasin, "Some Notes on The British Library's Oldest Qur'an Manuscript (Or. 2165)," *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 71.

³ Ibid.

⁴ Wright, William, ed., *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions* (Clowes and Sons Ltd.: London 1875-1883): LIX.

⁵ Karabacek, Josef von, "Julius Euting's Sinaitische Inschriften," *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 5 (1891): 324; *idem.*, "Arabic Palaeography," *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 20 (1906): 137. For a similar dating of bifolio LNS 19 CA^{ab} that is part of this codex, see: Gruendler, Beatrice, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to The First Islamic Century according to Dated Texts* (Harvard Semitic Series 43, Scholars Press: Atlanta 1993): 135.

⁶ Grohmann, Adolf, "Zum Problem der Datierung Der Ältesten Koran-Handschriften," in *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, 28. August Bis 4. September 1957*, ed. H. Franke (Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1959): 272.

⁷ Nosedá, Sergio Noja, "Note Esterne in Margin Al 1° Volume Dei 'Materiali Per Un'edizione Critica Del Corano'," *Rendiconti: Classe Di Lettere E Scienze Morali E Storiche* 134 (2000): 1, 19-25.

⁸ Dutton, "Some Notes," 44.

⁹ Déroche, François, *Catalogue Des Manuscrits Arabes: Deuxième Partie: Manuscrits Musulmans – Tome I, 1: Les Manuscrits Du Coran: Aux Origines De La Calligraphie Coranique* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1983): 62.

¹⁰ Jenkins, Marilyn, ed., *The Al-Sabab Collection: Islamic Art in The Kuwait National Museum* (London: Sotheby, 1983): 18.

¹¹ Déroche, *Catalogue Des Manuscrits Arabes*, 59.

¹² Ibid, 60.

¹³ Déroche, *La Transmission Écrite Du Coran Dans Les Débuts De L'Islam: Le Codex Parisino-Petropolitanus* (Leiden & Boston: Brill, 2009), 8-13.

¹⁴ Levi Della Vida, Giorgio, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico: Nella Biblioteca Vaticana, Studi e testi no. 132*, (Città Del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Vatican City, 1947), 1-2.

¹⁵ Déroche, François, *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD, the Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*, (Oxford University Press 1992) 1, 32.

these representing 46 percent of the Qur'ān. It was studied by Déroche, who suggested that they belonged to the third quarter of the first/seventh century¹⁶ while Nosedá dated them to the first Hijri century¹⁷. After examining Arabe 328a, Yasin Dutton concluded that the parchment was written as an imitation of the earlier Damascene codex sent by 'Uthmān.¹⁸

1.3 Arabe 330 (g)

The parchment was transcribed in Ḥijāzī script and should be dated to the second half of the first century. It consists of 43 folios, 20 of which bear the name Arabe 330g, 12 belong to Marcel 16, National Library of Russia, St. Petersburg, 6 belong to Rennes Encheres 2011, Lot 151 in addition to 4 under Is. 1615 II, Chester Beatty Library, Dublin, Ireland and 1 bearing the name Ms. 1611-MKH235, Beit al-Qur'ān, Manama, Bahrain. In total, these represent 21 percent of the text of the Qur'ān.¹⁹ The script, thin and slender in style, also has a distinct vertical emphasis without any semblance of a rightward slant.

1.4 Tübingen VI 165 Qur'ān Manuscript

The codex Tübingen VI 165, which comprises 77 folios of a Qur'ān fragment, now belongs to Universitätsbibliothek Tübingen. Radiocarbon dating was done on the parchment through Documenta Coranica. It was dated within the time frame of 649-675 CE with greater than 95.4 percent probability.²⁰ The manuscript contains continuous text of the Qur'ān from 17:35 to 36:57, constituting 26.2 percent of the total text of the Revelation. Gottfried brought them to Germany while he served as the first Prussian Consul to Damascus in the middle of the nineteenth century. Wetzstein acquired numerous ancient Arabic manuscripts. He forwarded a small catalogue he published along with his confirmation that more than 1,100 Kūfan folios of the Qur'ān he had collected would be of interest to those involved in paleography and Qur'ānic criticism.²¹ Although he was the first to provide a brief description for VI 165,²² he labeled those folios as Kūfic when in fact, they are all Ḥijāzī. Furthermore, he numbered the first verse of the manuscript as 17:37 instead of 17:35, with the latter being in line with modern printed editions of the Qur'ān.²³

¹⁶ Déroche, *La Transmission Écrite Du Coran*, 177.

¹⁷ Nosedá, "Note Esterne," 19–25.

¹⁸ Dutton, Yasin, "An Early *Muṣḥaf* According to the Reading of Ibn 'Āmir," *Journal of Qur'anic Studies* 2 (2001): 71–89.

¹⁹ Déroche, *Catalogue Des Manuscrits Arabes*, 1, 145–146.

²⁰ "Rarität entdeckt: Koranhandschrift stammt aus der Frühzeit des Islam" Universitätsbibliothek Tübingen, Germany, accessed March 18, 2019, <https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/pressemitteilungen/newsfullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entdeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html>.

²¹ Wetzstein, Johann G, *Catalog Arabischer Manuscripte in Damaskus Gesammelt*, (Berlin: Druck von Trowitzsch & Sohn, 1863), 2.

²² Ibid, 17.

²³ Weisweiler, Max, *Verzeichnis Der Arabischen Handschriften, Universitätsbibliothek Tübingen, Volume II*, (Leipzig: Harrassowitz, 1930), 125.

1.5 Codex Ms. Qāf 47

Qāf 47 is an early Ḥijāzī manuscript consisting of 36 folios, 29 of which exist in Cairo bearing the label Qāf 47, in addition to seven folios which belong to Ms. Or. Fol. 4313, Staatsbibliothek, Berlin. While a duplication of the Egyptian parchment copied by Bernhard Moritz²⁴ is available at the Gotthelf-Bersträßer Photo Archive, the original folios that belong to the Egyptian National Library are no longer accessible. Although Bernhard Moritz dated the fragment to the third Islamic century, paleographical and radiocarbon analysis conducted by Corpus Coranicum dated it to the first Islamic century. Nosedá places the timeframe of this manuscript in the first century after Hijrah.²⁵ Likewise, Grohmann also dates another folio of this manuscript, which is currently at Dār al-Kutub al-Misriyyah in Cairo, to the first century.²⁶

1.6 Saray Medina 1a Codex Topkapı Sarayı Medina 1a also known as Topkapı Sarayı Müzesi: M 1.

Though limiting his study to one Ḥijāzī style folio of Medina 1a, Grohmann compared it with first century Arabic papyri and presumed that it is ascribed to the first century post-hijrah.²⁷ Bergsträsser and Pretzl confirm that, "*der mehrere stark voneinander abweichend Schriftzüge aufweist, ... ist wohl einer der letzten Vertreter <der Ḥijāzī> Schriftgattung*" (... which shows several very different characteristics, the last representative of the Ḥijāzī style of writing...)²⁸ According to Islamic Awareness,

"With the exception of the final hand, the manuscript is penned in differing forms of Ḥijāzī script, all of which confess acquaintance with Kūfan tendencies from the Umayyad period, evidenced by the uniformity and regularity of their appearance and the overall presentation of the page."²⁹

They based their conclusion on noticeable similarities of script style found in Marcel 13 and Arabe 330c in addition to TIEM ŞE 321. The salient features of Marchel 13 have been provided by François Déroche who showed its close affinity with Medina 1a as well as falling within the boundaries of script used by 'Abd al-Mālīk ibn Marwān.³⁰ Medina 1a

²⁴ Moritz, Bernhard, ed., *Arabic Palaeography: A Collection of Arabic Texts from The First Century of The Hijra Till The Year 1000*, (Cairo: The Khedivial Library, 1950), 44.

²⁵ Nosedá, "Note Esterne," 19-25.

²⁶ Grohmann, Adolf, "The Problem of Dating Early Qur'ans," *Der Islam* 33 (1958): 222; Gruendler, *The Development of The Arabic Scripts*, 135.

²⁷ Grohmann, Adolf, "The Problem of Dating Early Qur'ans", *Der Islam*, volume 33 no. 3 (1958), pp. 221-222.

²⁸ Bergsträsser, Gotthelf; Pretzl, Otto, *Die Geschichte des Qorāntexts*, Dritter Teil, Lieferung 2 (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1936) III: 256.

²⁹ "Codex Topkapı Sarayı Medina 1a - A Qur'ān Located at Topkapı Sarayı Museum, Istanbul, From 1st/2nd Century Hijra," *Islamic Awareness*, accessed on March 21, 2010, <https://www.islamic-awareness.org/quran/text/mss/medina1a.html>.

³⁰ Déroche, François, "Colonnes, Vases Et Rinceaux Sur Quelques Enluminures D'Époque Omeyyade", *Comptes Rendus Des Séances, 2004*, (Académie Des Inscriptions & Belles-Lettres, 2006), pp. 227-264.

consists of 305 folios, which is based on the Gotthelf-Bergsträßer-Filmarchiv.³¹ This is a group of Qur'ānic manuscripts collected by Bergsträßer and Pretzl and now studied, digitized, and conserved by Corpus Coranicum, which was established at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities.³²

1.7 Kodex Wetzstein II 1913 (Ahlwardt 305), Staatsbibliothek zu Berlin

Marx dated the 210-folio fragment, representing almost 85 percent of the Qur'ān, to the second half of the first century and the first half of the second century.³³ It is transcribed in Ḥijāzī script and consists of 216 folios, 210 of which are classified as Wetzstein II 1913, Staatsbibliothek, Berlin in addition to six folios in Arabe 6087, Bibliothèque Nationale, Paris.³⁴ The folios contain about 85 percent of the text of the Qur'ān, thus making it one of the earliest and almost complete Ḥijāzī Qur'āns.³⁵

1.8 St. Petersburg manuscript E-20

E-20 consists of 81 folios and is probably dated to the second century *hijrah* (final quarter of the eighth century CE).³⁶ Rezvan based his dating on radiocarbon tests³⁷ in addition to paleographic analysis.³⁸ Déroche has also accepted this dating.³⁹ E-20 was originally brought to the Institute of Oriental Studies at the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg) in 1936 under the inventory number 1936-2780.⁴⁰ Efim Rezvan revealed that the St. Petersburg manuscript is a part of a Qur'ān codex containing another Qur'ān fragment (12 fol.), preserved at the Museum of Katta Langar (Bukhara, Tashkent, Uzbekistan), with one fragment (1 folio) extant at the Library of the Administration of Muslim Affairs at the Republic of Uzbekistan, another fragment (1 fol., bearing no. 11604)

³¹ Marx, Michael, "The Koran According to Agfa Gotthelf-Bergsträßers Archiv Der Koranhandschrift", *Trajekte - Zeitschrift Des Zentrums Für Literatur- Und Kulturforschung*, 2009, Volume 19, pp. 25-29.

³² Ibid.

³³ Marx, Michael. "The Qur'an - The First Arabic Book" in U. Franke, J. Gierlichs (Eds.) in collaboration with S. Vassilopoulou, L. Wagner, *Roads of Arabia - The Archaeological Treasures of Saudi Arabia*, (Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 2011), 194, 199.

³⁴ Déroche, François, *Catalogue Des Manuscrits Arabes: Deuxième Partie: Manuscrits Musulmans - Tome I, 1: Les Manuscrits Du Coran: Aux Origines De La Calligraphie Coranique.*, (Paris: Bibliothèque Nationale, 1983), 67.

³⁵ Marx, Michael. "The Qur'an", 194, 199.

³⁶ Rezvan, Efim, *The Quran of 'Uthmān, St. Petersburg, Katta Langer, Bukhara, Tashkent*, (St. Petersburg: St. Petersburg Center for Oriental Studies, 2004), 69-70.

³⁷ Rezvan, Efim, "On the Dating of an "Uthmanic Qur'an" From St. Petersburg", *Manuscripta Orientalia*, 2000, 6 (3), 19-22.

³⁸ Rezvan, Efim, "The Qur'an and Its World VI. Emergence of A Canon: The Struggle For Uniformity", *Manuscripta Orientalia*, 1998, Volume 4, No. 2, p. 26.

³⁹ Déroche, François, "Note Sur Les Fragments Coraniques Anciens De Katta Langar (Ouzbékistan)", *Cahiers D'Asie Centrale*, 1999, Volume 7, p. 70.

⁴⁰ Rezvan, *The Quran of 'Uthmān*, 17.

belonging to the al-Beruni Institute of Oriental Studies in Tashkent (Uzbek Academy of Sciences) as well as a bifolio, which exists at Ibn Sina Library (Bukhara). The total number of folios represent 40 percent of the Qur'ān.⁴¹

The St. Petersburg fragment was dated using the C-14 method by Efim Rezvan at the laboratory of the University of Groningen. The measured value gives a dating within 775-995 CE with a probability of 95.4 percent.

1.9 Cairo Great Qur'ān Codex

It is also known as "The Qur'ān of 'Uthmān" at al-Ḥusayn Mosque in Cairo. The manuscript is allegedly attributed to 'Uthmān, though it does not seem so due to its well-formed Kūfan script, which is written in dark-brown ink with sparse diacritical marks. Moritz dates it to the late first/early second century,⁴² though it evidently shows, in its style, a script and layout of a later origin. Some Muslim scholars such as Muḥammad Bakhīt, Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, the author of *Manāhil al-'Irfān* and Su'ād Maher,⁴³ claimed that it should be attributed to the Caliph 'Uthmān while others like Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid⁴⁴ and Tayyar Altikulaç, who presented a full edition of the manuscript in 2009,⁴⁵ confirmed that it is not. It is a rare manuscript of earlier times which is still extant in its almost complete form (99 percent of the Revelation). The total number of its folios is 1,087. Only four folios are missing (after folio nos. 100, 637, 883 and 1051) and others were restored by hand later (folio nos. 43, 63, 64, 65, 500, 1051, 1053, 1086 and 1087). It remained from 1305 AH / 1887-88 CE to 2006 at al-Ḥusayn Mosque in Cairo, after which it was taken to the Central Library of Islamic Manuscripts in Sayyida Zaynab Mosque.

1.10 'Abdur-Raḥmān ibn Zīdān Qur'ān Codex - Meknes

Though the parchment originally consists of 380 folios, only 282 folios were photographed by Pretzl in 1934. It was written in early Kūfan script.⁴⁶ However, it is obviously known to be a regular Kufi B.II script. Most dated manuscripts of this type tend to be from around the middle of the third Islamic century. The Moroccan Sharīf 'Abd al-Raḥmān ibn Zīdān originally owned it. Its copy is now available at Gotthelf-Bergsträßer-Archiv. The original is stored at the Royal Lib. of Rabat⁴⁷ under the number 12610. It has been claimed that another fragment of the Kūfan Codex or a copy of it appears to have been preserved in the

⁴¹ Rezvan, Efim, "New Folios from 'Uthmanic Quran I. Library of Administration for Muslim Affairs of the Republic of Uzbekistan," *Manuscripta Orientalia* 10 (March): 32-41.

⁴² Moritz, *Arabic Palaeography*, 13-16.

⁴³ Altikulaç, Tayyar, *Hiz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf- I Şerif* (Kahire El-Meşbedü'l-Hüseynî Nüshası), (Istanbul: IRCICA, 2009), 1, 119-120, 139-140.

⁴⁴ al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Khatt al-'Arabī Mundhu Bidayatibi ilā Nibayat al-'Asr al-Umawī*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1972), 53-54.

⁴⁵ Altikulaç, *Hiz. Osman'a*, 119-120.

⁴⁶ "Corpus Coranicum", accessed July 12, 2019,

<https://corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/7/vers/194?handschrift=2>

⁴⁷ "Katalog Maroc, Les trésors du royaume" (Paris: Musée du Petit Palais, 2002), 101.

Ṭāriq Rajab Museum in Kuwait⁴⁸ but through a comparison of the pages published by Dr. Wheeler, we found that it is not compatible at all with the corresponding pages of the Qur'ān that was published by Gotthelf-Bergsträßer-Archiv. It seems similar to Meknes in script and its landscape layout.

1.11 The Samarkand Kūfan Codex

It was published in a facsimile edition by the Russian orientalist S. Pissaref in 1905 and is well known as the Tashkent Qur'ān codex.⁴⁹ The manuscript is estimated to have had 950 folios originally but over the years, individual folios have been removed. Pissaref's facsimile edition includes 353 folios. In 1992, 15 of the original folios were stolen and sold in auctions, so today, only 338 folios of the manuscript remain. This codex is similar to other monumental Qur'āns like BNF 324. The codex is dated to the late eighth/early second century⁵⁰ due to the more developed Kūfan script style, ornamentation, and large format.

1.12 Topkapı Saray 44/32

This manuscript is known as the *Muṣḥaf* attributed to 'Uthmān or Topkapı Palace Museum (No. 44/32) and is known as a mostly complete copy of the Qur'ān (408 folios) with the exception of two missing folios. In 2007, Tayyar Altıkulaç published it in a facsimile edition.⁵¹ This script style dates to the late seventh/early eighth century and was used well into the ninth century.

1.13 'Alī ibn Abī Ṭālīb Codex: Rampur Raza Library: No. 1 kūfī

It is a 345-folio parchment consisting of 287 x 202 mm sheets and is held at Rampur Raza Library, India, no.1, account: 24536D. According to Arshi, this parchment is a priceless copy ascribed to the penmanship of Amīr al-Mu'minīn 'Alī ibn Abī Ṭālīb al-Qurashī al-Hāshimī (d. 40/661). However, this attribution is obviously impossible. Modern gold and colored borders decorate the margins of its pages.⁵²

1.14 Arabe 333 d

Arabe 333 d contains 18 folios of Kūfan script from 61 through 78 of the BNF Arabe 333. Though it has a limited number of folios, it included 6 cases of consonantal variations which may help us identify its ancestor codex. It is 200 x 266 mm in measurement while the areas with writing measure 138 x 218 mm.

1.15 Petermann I 38 (Ahlwardt 339)

⁴⁸ Mentioned by Dr. Brannon Wheeler on his website:

https://www.usna.edu/Users/humss/bwheeler/quran/kufi_393.html

⁴⁹ Pissaref, S., *Samarkandskii kuficheskii Koran*, (St Pétersbourg: l'Institut Archéologique de St. Pétersbourg, 1905).

⁵⁰ Rezvan, Efim, "Mingana Folios: When and Why," *Manuscripta Orientalia* 11 (December): 195.

⁵¹ Altıkulaç, Tayyar, *al-Muṣḥaf al-Sharīf, Attributed to 'Uthmān ibn 'Affān* (Istanbul: IRCICA, 2007).

⁵² Arshi, Imtiaz Ali, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library Rampur, Band 1: Quranic Sciences and The Science of Traditions*, (Rampur: Raza Library Trust, 1963), 2-3.

It consists of 213 folios covering almost half of the text of the Qur'ān (from surah 19 to the end) written in Kūfan script. Clearly, it is considerably later than the manuscripts considered in this paper. It measures 130x190mm. Its sides are almost damaged and has some faults in the margins.⁵³

2. Consonantal Variations of the Text Skeleton

The manuscripts which constitute our materials are extensive enough to contain several distinctive consonantal variants marked by the addition or omission of a particular letter in the consonantal outline of the text. Muslim scholars since Ibn Abī Dāwūd and al-Dānī have discerned 43 words which are supposedly represented differently in 'Uthmān's six codices, namely the early Medinan,⁵⁴ late Medinan, Meccan, Syrian, Kūfan and Baṣran codices.

However, the exact number of 'Uthmān's codices is controversial. Abū 'Amru al-Dānī provides two conflicting accounts on the distribution of those *muṣḥaf*; the former claims he made four copies (*ja'alahū 'alā arba'i nusakh*) three of which were distributed to Kufah, Basrah and Syria and the last which he kept for himself.⁵⁵ The other account provides that he copied seven and distributed the extra ones to Mecca, Yemen, and Bahrain. Though al-Dānī does not give credence to this account which was mentioned by Ibn Abī Dāwūd,⁵⁶ he quotes consonantal variations for the Meccan codex.⁵⁷ Moreover, he quotes two reports on consonantal variations peculiar to a Ḥimīs codex which was sent by 'Uthmān to the people of Syria.⁵⁸ Zurqānī provides a third opinion which holds that he created six copies, adding a seventh copy later, which was kept in Medina in addition to

⁵³ Ahlwardt, Wilhelm, *Verzeichnis der arabischen Handschriften, Band 1 (Allgemeines und Koran: 1-1032)*, p. 123f

⁵⁴ By early Medinan I mean the *muṣḥaf* 'Uthmān kept for himself which is always referred to as *al-muṣḥaf al-imām*, which, according to Ibn Abī Dāwūd, was used by 'Uthmān for copying other codices (Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 139). This is different from the later Medinan *muṣḥaf* which was well known in Muslim sources as *muṣḥaf abl al-Madīnah*. According to Ibn Abī Dāwūd, there are 12 cases of consonantal variations between the earlier and later Medinan copies. He further emphasizes further variations between the earlier Medinan and other regional codices (Ibn Abī Dāwūd). Such distinction between the earlier and late Medinan codices is further manifested by al-Dānī. See: Ibn Abī Dāwūd, Abū Bakr al-Sajistānī, *al-Maṣāḥif*, ed. Moḥammad 'Abduh, (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2002), 144; al-Dānī, 'Uthmān ibn Sa'īd, *al-Muqni' fī Rasm Maṣāḥif al-Amṣār*, ed. Moḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, (Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, n. d.) 12.

⁵⁵ al-Dānī, *al-al-Muqni'*, 19.

⁵⁶ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 133.

⁵⁷ al-Dānī, *al-Muqni'*, 71, 116. Most of those quotes are reported from Abū Ḥātim al-Sijistānī (d. 250/862) who refers to the *Muṣḥaf* of the people of Mecca. al-Dānī usually calls it *maṣāḥif abl Makkah*, which is ambiguous in the sense that he may refer to the copy of 'Uthmān or to later copies which were available at Mecca.

⁵⁸ al-Dānī, *al-Muqni'* 106, 116.

ʿUthmān's private copy, known as *al-muṣḥaf al-imām*.⁵⁹ Through discussions of consonantal variations, Ibn Abī Dāwūd and al-Dānī provide extensive examples for six copies. I presume that by adding a Ḥimṣī codex, the number of *muṣḥafs* should be seven.⁶⁰

We are going to examine these variations according to what is available in our fragments. This may help build relationships and patterns between those early fragments which were presumably written during the first century and prior to that.⁶¹

1. Q.2:116: The reading of *qālū*, without *wāw* at the beginning, is reflected in the Syrian codex⁶² and earlier Medinan codex.⁶³ None of our current parchments contain it without the *wāw*. It is compatible with late Medinan, Meccan and Iraqi codices.⁶⁴ Furthermore, it is consistent with Samarkand (f. 20r, 3), Wetzstein II 1913 (f. 186r, 14), Meknes (f. 16v, 7), H.S 44/22 and Rampur Raza1 (f. 8v, 4).
2. Q.2:132: *Wa-ʿawṣā bihā Ibrāhīmu* with an additional *alif* between the two *wāws* and a *ṣād* is reflected in the early Medinan and Syrian codices⁶⁵ as well as H.S 44/22 (f. 12r, 17). It is written as *wa-waṣṣa* without the *alif* and the *ṣād* being geminate in late Medinan, Meccan, Kūfan and Baṣran codices along with Samarkand (f. 101r, 1), S. P. E20 (f. 1r, 10) and Rampur Raza1 (f. 10r, 1).
3. Q.3:133: *Sāriʿū ilā maghfiratin* is written without the *waw* in the beginning instead of *wa-sāriʿū* with the *wāw*. It is reflected in the Syrian and Medinan codices,⁶⁶

⁵⁹ al-Zurqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīm, *Manābil al-ʿIrḥān fī ʿUlūm al-Quran*, (Cairo: Isa al-Bābī al-Ḥalabī, n.d.).

⁶⁰ This is based on the conclusion of Intisar al-Rabb who observed through an investigation of B. L. Or. 2165 that "The text follows the non-canonical tradition of the Himsi reading. An initial review of the text points to a reading that aligns with the ʿUthmanic codex and seems close to the Damascene reading but contains enough divergences from the Damascene or other canonical readings to prompt further investigation." Rabb, Intisar A., "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Ḥimṣī Reading)" *Journal of Quranic Studies* Vol. 8, No. 2 (2006), pp. 84-127

⁶¹ Michel Cook attempted to determine the stemma of the regional Quranic codices of the early Islamic period. He based his investigation on Muslim sources without referring to early Quran manuscripts. Though he argues in favour of the traditional narratives, he concluded that "the data supplied by Muslim scholars do not enable us to determine the stemma of the regional codices." Cook, Michael, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran." *Graeco-Arabica* (2004) 9–10. Marjin Van Putten provided an important corroboration of Cook's article with information on the mode of transmission of the uthmanic *rasm*. He argued that different spellings of *Ibrāhīm*/*Abrahām* do not stem from the fact that manuscripts have been written in the reading of Hishām "but rather that Hishām based his reading on the *rasm* of the Quranic text.

⁶² al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106.

⁶³ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 151.

⁶⁴ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106.

⁶⁵ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106.

⁶⁶ Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā, *Kitāb al-Sabʿah fī al-Qirāʾāt*, ed. Shawqī Ḍayf, (Egypt: Dār al-Maʿārif, 1997), 216; al-Banna, Aḥmad ibn Moḥammad al-Ḍumyāṭī, *Iṭḥāf Fuḍalāʾ al-Bashar fī al-Qirāʾāt al-Arbaʿat*

Samarkand (f. f. 64v, 7), Wetzstein II 1913 (f. 22r, 8), Meknes (f. 58v, 4), Cairo Greater Qurʾān (f. 83v, 1) and Rampur Raza1 (f. 37v, 7).⁶⁷ It is written with a waw in Qāf 47 (f. 8v, 6) and Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 6r, 7). However, according to Ibn Abī Dāwūd, the earlier Medinan *muṣḥaf* included wāw, which contrasts with the later Medinan codex.⁶⁸

4. Q.3:184: *Jāʾū bi-l-bayyināti wa bi-l-zubur wa-l-kitābi*, where the preposition *bi* is added as a prefix for *l-zubur*⁶⁹ is included in the Damascene⁷⁰ and earlier Medinan codices⁷¹ in addition to Wetzstein II 1913 (f. 22r, 3) and Meknes (f. 63r, 17). *Jāʾū bi-l-bayyināti wa-l-zubur wa-l-kitābi* is compatible with late Medinan, Meccan and Iraqi codices in addition to Samarkand (f. 75r, 9), Qāf 47 (f. 11v, 18), H.S 44/22 (f. 46r, 1), Cairo Greater Qurʾān (f. 95v, 7), Parisino-Petropolitanus (Arabea 328a, f. 8v, 21), S.P E20 (f. 4v, 14) and Rampur Raza1 (f. 41v, 13).
5. Q.3:184: *Jāʾū bi-l-bayyināti wa bi-l-zubur wa bi-l-kitābi* is written by adding the prefix *bi-* before *l-zubur* and *l-kitāb*. This is the reading of Ibn Dhakwān, who received it from Ibn ʿĀmir.⁷² Hishām was reported as adding the *bi* before *l-zubur* and deleting it. The former variant is reported through al-Dājūnī while the latter is quoted by al-Ḥalwānī; they were two students of Hishām.⁷³ According to a report quoted by al-Dānī, the *bāʾ* was added to both words (*bi-l-zubur* and *bi-l-kitābi*) in the Syrian codices dispatched by ʿUthmān to Damascus and Ḥims⁷⁴ and it is, therefore, compatible with Rampur Raza1 (f. 41v, 13). It is written as *bi-l-bayyināti wa-l-zubur wa l-kitābi* with the preposition *bi* prefixing *al-bayyināt* only, which is in accordance with the Ḥijāzī and Iraqi codices as well as parchments like Samarkand (f. 75r, 9), Wetzstein II 1913 (f. 22r, 3), Meknes (f. 62v, 17), Qāf 47 (11v, 18), Cairo Greater Qurʾān (f. 95v, 7), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 8v, 21) and S.P E20 (f. 4v, 14).
6. Q.4:66: *Ma faʿalūhu illā qalīlan minhum* is written by adding *alif*, rendering the word *qalīlan* in the accusative. Ibn ʿĀmir recites it this way and it is thus written in the Syrian codices. Other Readers do not add *alif* to the word. They assume it is in the

ʿAsbar, ed. Anas Muhra, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2006), 228; Ibn Mihrān, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, *al-Mabsūṭ fī al-Qirāʾāt al-ʿAsbr*, (Damascus: Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, 1981), 169; al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106.

⁶⁷ The *wāw* seems to be an addition of a later origin. This is the reason I counted it as belonging to Meccan and ʿIrāqī codices.

⁶⁸ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1, 140.

⁶⁹ Ibn Mujaḥid, *al-Sabʿah*, 221; Ibn Mihrān, *al-Mabsūṭ*, 172; al-Banna, *Itḥāf*, 233.

⁷⁰ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106; al-Banna, *Itḥāf*, 233.

⁷¹ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif* 151; al-Dānī, *al-Muqniʿ* 106.

⁷² al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106; al-Banna, *Itḥāf*, 233.

⁷³ al-Bannā, *Itḥāf* 233.

⁷⁴ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106.

nominative case (*qalīlun*).⁷⁵ The former is consistent with Wetzstein II 1913 (f. 30v, 6) and S.P E20 (f. 6v, 20) while the latter is compatible with Ḥijāzī and Iraqī codices in addition to Meknes (f. 70v,12), Qāf 47 (f. 16r, 8), H.S 44/22 (55a, 10), Cairo Greater Qurʾān (f. 118v,6) Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 14v, 1) and Rampur Raza1 (f. 49v, 15).

7. Q.5:53: The reading of *yaqūlu l-ladhīna āmanū*, without the initial *wāw* instead of *wa yaqūlu* or *wa yaqūla*, is consistent with the Ḥijāzī and Syrian codices⁷⁶ along with Wetzstein II 1913 (f. 41v, 4), B. L. Or. 2165 (Arabe 328e, f. 92r, 21) and Qāf 47 (ms.or.fol. 4313, f. 6r, 7). In adhering to the reading of Abū ʿAmir, Yaʿqūb and Yazīdī, one reads the verse in the following way: *wa yaqūla l-ladhīna*, which is recited by adding *wāw* and holding the verb in the accusative case. Other Readers read it as *wa-yaqūlu l-ladhīna*. Both readings with *waw* were included in Meknes (f. 87v,12), H.S 44/22 (71b, 15), Cairo Greater Qurʾān (f. 168r,5), Parisino-Petropolitanus, Arabe 328, f. 92r, 22) S.P E20 (Katta Langar, f. 7r, 22) and Rampur Raza1 (f. 66r, 3). However, the script of Parisino-Petropolitanus (Arabe 328e, f. 92r, 22) is not visible to verify the word.
8. Q.5:54: Nāfiʿ, Abū Jaʿfar and Ibn ʿĀmir recite *man yartadid*, pronounced with two *dāls* in the jussive mode instead of *man yartadda*, with one geminate *dāl* in accusative mode. As a result, this reading appears in Medinan and Syrian codices⁷⁷ and other parchments like Wetzstein II 1913 (f. 41v, 7), Qāf 47 (ms.or.fol. 4313, f. 6r, 9), Rampur Raza1 (f. 66r, 6)⁷⁸, B. L. Or. 2165 (Arabe 328 e, f. 92r, 24), Cairo Greater Qurʾān (f. 168r, 11) and Parisino-Petropolitanus (Arabe 328e, f. 92r, 25). The other reading is *yartadda*, with a geminate *dāl* and the verb in accusative mode. It is the reading of other Readers and is shown in Meknes (f. 87v, 16), H.S 44/22 (f. 72a, 1) and S. P. E20 (Katta Langar, f. 7r, 25).
9. Q. 6:32: Ibn ʿĀmir alone recites *wa-ladāru l-akhirati khayrun* instead of *wa-l-laddaru l-akhiratu khayrun*, with one *lām* and *dāl* with *fathā*. Thus, it is written accordingly in the Syrian codex⁷⁹ and Wetzstein II 1913 (f. 47r, 6). According to the readings of the majority of Readers, it is written with two *lāms* at the beginning and the geminate *dāl*. Similarly, it is written with two *lāms* in Hijazī, Iraqī codices,

⁷⁵ Ibn Mujāhid, *al-Sabʿah*, 235; Ibn Mihrān, *al-Mabṣuṭ*, 180; al-Banna, *Iṭḥāf*, 243. al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 106.

⁷⁶ Ibn Mujāhid, *al-Sabʿah*, 245; Ibn Mihrān, *al-Mabṣuṭ*, 180; al-Banna, *Iṭḥāf*, 254. al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 107.

⁷⁷ Ibn Mujāhid, *al-Sabʿah*, 245; Ibn Mihrān, *al-Mabṣuṭ*, 186; al-Banna, *Iṭḥāf*, 254. al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 107.

⁷⁸ The second *dāl* is deleted from the fragment. I suggest it belongs to Meccan and ʿIrāqī codices. This is consistent with other consonantal variations of the fragment which strongly support its Basran origin.

⁷⁹ Ibn Mujāhid, *al-Sabʿah*, 265; Ibn Mihrān, *al-Mabṣuṭ*, 193; al-Banna, *Iṭḥāf*, 262. al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 107.

Samarkand (f. 131r, 6), H.S 44/22 (f. 81a, 7), Cairo Greater Qurʾān (f. 193v, 7), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 23r, 23) and Rampur Raza1 (f. 74v, 4).

10. Q.6:63: *Laʾin anjānā* with *alif* after *jīm* instead of *anjaytana* with *yāʾ* and *tāʾ* after *jīm* is compatible, according to al-Dānī, with the Kūfan codex.⁸⁰ It is also compatible with Qāf 47 (ms.or.fol. 4313, f. 21v, 5). According to al-Dānī, other codices, including Hijāzī, Baṣran and Syrian codices, add three teeth to the word, remarking *yāʾ*, *tāʾ* and *nūn* in order to read it as *anjaytana*,⁸¹ which is consistent with Topkapı Sarayı M1a (f. 1v, 9-10), Wetzstein II 1913 (f. 48v, 5), H.S 44/22 (f. 83b, 7), Cairo Greater Qurʾān (f. 202v, 1), B.L.Or.2165 (Arabe 328e, f. 24,v, 16), S.P E20 (f. 13r, 10) and Rampur Raza1 (f. 76v, 15).
11. Q.6: 137: *zuyyina li kathīrin mina l-mushrikīn qatlu awlādahum shurakāʾihim* instead of *zayyana li kathīrin min l-mushrikīn qatla awlādihim shurakāʾuhum*. It is transcribed in the Syrian codex.⁸² The word *shurakāʾihim* includes a *yāʾ* while other codices introduce it with a *wāw*.⁸³ The Syrian⁸⁴ codex is further reflected in Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 28r, 8),⁸⁵ Topkapı Sarayı M1a (f. 7r, 9)⁸⁶ and S.P E20 (f. 11v, 2). In the Hijazī and Iraqi codices in addition to Samarkand (f. 157r, 5,6), Meknes (f. 105r, 8,9), and Rampur Raza1 (f. 82v, 15), *zayyana li kathīrin min l-mushrikīn qatla awlādihim shurakāʾuhum* was written with the verb *zayyana* in active voice and with the noun *qatla* in the accusative mode; *shurakāʾuhum* was written with a *wāw* instead of a *yāʾ* due to it being in the nominative case. In H.S 44/22 (f. 90r, 4), it is written without a *yāʾ* or a *wāw*. In the Cairo Greater Qurʾān (f. 223v, 2) it only has an *alif* followed by *hum*.

⁸⁰ Ibn Mujaḥid, *al-Sabʿah*, 259; Ibn Mihrān, *al-Mabṣuṭ*, 195; al-Banna, *Itḥāf*, 266. al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 116.

⁸¹ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 107.

⁸² al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 107.

⁸³ Ibn Mujaḥid, *al-Sabʿah*, 270; Ibn Mihrān, *al-Mabṣuṭ*, 203; al-Banna, *Itḥāf*, 274. al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 1·V; Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 151.

⁸⁴ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 107. However, Ibn Abī Dāwūd quoted an account confirming that the earlier Medinan codex complies with the Syrian (Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif* 151). Most probably the report quoted by Ibn Abī Dāwūd which confirms that it was written *shurakāʾihim* with *yāʾ* is an error. The account is credited to Abū al-Barahsam; Imrān bin ʿUthmān (a compiler of a *shādh* reading). The editor of Ibn Abī Dāwūd's *al-Maṣāḥif* maintained that the addition of the earlier Medinan codex is an error made by Abū al-Barahsam (Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 296). He based his conclusion on all other sources of *rasm* such as Ibn Mujaḥid, *al-Sabʿah*, 270, Danī's *al-Muqniʿ* (107), Samarqandī's *Kashf al-Asrār*, 1: 453; Ibn al-Jazarī's *Nashr*, 2: 265; and al-Banna's *Itḥāf*, 217-218.

⁸⁵ There is a trace for *yāʾ* but it is erased from the text. Ibn al-Jazarī recounts a report for Ayyūb ibn Tamīm who was instructed to delete the *yāʾ* from his *muṣḥaf* by his teacher Abū ʿAbd al-Mālīk but when he reviewed it with Yahya bin al-Ḥārith, he further instructed him to rewrite it again since it is a recognized reading. See: Ibn al-Jazarī, *Nashr* 1: 265.

⁸⁶ Only a dot appears on the line without decisively showing whether it is a *yāʾ* or a *wāw*.

According to the former reading, the verb *zuyyin* is in passive voice, *qatlu* is in the nominative and *shurakā'ihim* is in the genitive and thus was written with *yā'* instead of *wāw*.

12. Q. 7:3: The Syrian codex reads it *yatadhakkarūn* with *yā'* or *tā'* with two teeth for *yā'* or *tā'*.⁸⁷ Topkapı Sarayı M1a (f. 166r, 1), Wetzstein II 1913 (f. 54v, 18) and Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 63r, 9) are compatible with the Syrian and earlier Medinan codices. According to Meccan and Iraq codices, *yā'* and *tā'* only has one tooth and can be read as *tadhakkarūn* with *tā'* and *dhāl*. This is Ḥamzah, al-Kisā'ī, Ḥafṣ and Khalaf's reading. It is also recited as *tadhdhakkarūn* with *tā'* and geminate *dhāl*, which is the reading of others. Meknes (f. 107v, 13), Cairo Greater Qur'ān (f. 234R, 9), S.P E20 (f. 13r, 17) and Rampur Raza1 (f. 86r, 2) are all compatible with the late Medinan, Meccan and Iraqi codices.
13. Q.7:43 (f. 1a, 3): Others recite *mā kunnā li-nahtadiya* without an initial *waw* (Ibn 'Āmir's reading solely) instead of *wa-mā kunnā*.⁸⁸ According to al-Dānī, the Syrian codex did not include a *wāw*.⁸⁹ Such is the case of the earlier Medinan codex, according to Ibn Abī Dāwūd.⁹⁰ Wetzstein II 1913 (f. 56v, 12) and Or. 2165 (f. 1r, 3) are consistent with Syrian and early Medinan codices. Other codices where an initial *wāw* is written include the Ḥijāzī and Iraqi codices, in addition to Samarkand (f. 174v, 8), Topkapı Sarayı M1a (f. 12v, 16), Meknes (f. 111r, 7), H.S 44/22 (f. 96r, 10), Cairo Greater Qur'ān (f. 244v, 3), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 31v, 24) and Rampur Raza1 (f. 91r, 11).
14. Q.7:75 (f. 2a, 22): Only the Syrian codex recites *wa-qāla l-mala'u* with an initial *waw* instead of *qāla l-mala'u*⁹¹ along with B. L. Or. 2165 (f. 2r, 22), Parisino-Petropolitanus, (Arabe 328a, f. 33v, 1), Wetzstein (f. 58v, 2). Other fragments like Topkapı Sarayı M1a (f. 15r, 13), Meknes (f. 113v, 12), H.S 44/22 (f. 99r, 4), Cairo Greater Qur'ān (f. 253v, 8) Samarkand (f. 183r, 4) and Rampur Raza1 (f. 91r, 111) do not include *wāw*. This is the case for the Meccan, late Medinan and Iraqi codices.
15. Q.7:141 (f. 4b, 10): Only according to the Syrian codex, *wa-idh anjākum* is written with only one tooth between the *jīm* and the *kāf*, indicating the *yā'* of an *alif maqṣūra* instead of the variant *rasm* that is *anjaynākum*, with two denticles between the *jīm* and the *kāf*, indicating a *yā'* and a *nūn*. However, there is a conflict between al-Dānī and Ibn Abī Dāwūd. Al-Dānī confirms that *wa-idh anjākum* is only found in

⁸⁷ Ibn Mujaḥid, *al-Sab'ah*, 278; Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 151; Ibn Mihrān, *al-Mabṣūt*, 207; al-Banna, *Itḥāf*, 280. al-Dānī, *al-Muqni'*, 107. However, Ibn Abī Dāwūd maintained that the *yatadhakkarūn* is thus written in the earlier Medinan codex in addition to the Syrian. No other source claimed its existence in the earlier Medinan except Ibn Abī Dāwūd.

⁸⁸ al-Banna, *Itḥāf*, 283.

⁸⁹ al-Dānī, *al-Muqni'*, 107.

⁹⁰ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 151. It seems that Ibn Abī Dāwūd had access to more sources which enabled him to record additional information on the earlier Medinan *muṣḥaf*.

⁹¹ al-Dānī, *al-Muqni'*, 107.

the Syrian codex⁹² while Ibn Abī Dāwūd adds the earlier Medinan to it.⁹³ Such is the case with fragments like Topkapı Sarayı M1a (f. 19r, 6), Meknes (f. 117v, 13), H.S 44/22 (f. 103r, 10), Cairo Greater Qur'ān (f. 267v, 11) and Rampur Raza1 (f. 95r, 6). On the other hand, *wa-idh anjaynākum*, written with two denticles between the *jīm* and the *kāf*, allegedly exists in the Meccan, late Medinan and Iraqi codices. It is thus written in Wetzstein II 1913 (f. 61r, 12), B. L. Or. 2165 (f. 4v, 10) and Parisino-Petropolitanus (Arabe 328, f. 36r, 2).

16. Q. 9:100: *Tajrī taḥtahā* is the reading of all Readers except Ibn Kathīr and Ibn Muḥayṣin, who read it as *tajrī min taḥtiḥā*, which is how it is "in the *muṣḥafs* of Mecca."⁹⁴ None of the fragments within the frame of our study was compatible with the Meccan codex but Wetzstein II 1913 (f. 75r, 11), Topkapı Sarayı M1a (f. 37v, 12), Qāf 47 (f. 24r, 13), Meknes (f. 137v, 6), Cairo Greater Qur'ān (f. 337v, 4), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328, f. 43r, 10), Arabe 330g (f. 67r, 12), H.S 44/22 (f. 125r, 14) and Rampur Raza1 (f. 115r, 4) are all compatible with the Syrian, Medinan, Baṣran and Kūfan codices.
17. Q.9:107: '*L-dhīn 'l-takhadhū* is written without an initial *wāw* in the codices of Medina and Syria.⁹⁵ Such is the case with Topkapı Sarayı M1a (f. 38r, 10), H.S 44/22 (f. 125v, 16), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 43v, 2), Arabe 330 g (f. 67v, 3) Wetzstein II 1913 (f. 75v, 4),⁹⁶ and Rampur Raza1 (f. 115v, 5), which portray *wāw* in the beginning of *wa-l-dhīna itakhadhū*. Meccan and Iraqi codices as well as parchments like Meknes (f. 138r, 6) include an initial *wāw*.
18. Q.10: 22: Ibn 'Āmir, Abū Ja'far and Ḥasan recite *yanshurukum* with dashes clearly marking the *shīn*, as recounted by al-Dānī in the Syrian codex,⁹⁷ whereas other readers recite *yusayyirukum*.⁹⁸ However, according to Ibn Abī Dāwūd, 'Uthmān's original *muṣḥaf* (earlier Medinan codex) included a *shīn*, which al-Ḥajjāj later replaced with *sīn*.⁹⁹ The *shīn* exists in H.S 44/22 (f. 130r, 14), B.L. Or. 2165 (f. 15v, 2), and Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 46r, 6), while the *sīn* exists in Topkapı Sarayı M1a (f. 41v, 4), Wetzstein II 1913 (f. 78r, 19), Meknes (f. 142r, 10), Cairo Greater Qur'ān (f. 351v, 2) Arabe 330g (f. 22v, 11) and Rampur Raza1 (f. 119v, 5).
19. Q.18:36 (f.7r, 20): Ibn Mujāhid confirms that *khayran minhumā*, which is written with *mīm* after *hā'* to indicate the dual form, is included in the Meccan, Medinan

⁹² al-Dānī, *al-Muqni'*, 108.

⁹³ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣābiḥ*, 1: 151.

⁹⁴ al-Dānī, *al-Muqni'*, 108, 114.

⁹⁵ al-Dānī, *al-Muqni'*, 108.

⁹⁶ Westtzenstein does not have a *wāw* but there is a trace of its omission. It may be deleted on revising the materials, which almost complies with the early Medinan codex.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, 293; Ibn Mihrān, *al-Mabṣūṭ*, 214; al-Banna, *Itḥāf*, 229, 235.

⁹⁹ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣābiḥ*, 1: 272.

- and Syrian codices,¹⁰⁰ while parchments like Wetzstein II 1913 (f. 92v, 2), B. L. Or. 2165 (f. 44v, 22), H.S 44/22 (f. 186v, 12), Ma VI 165 (f. 7r, 20), Samarkand (f. 113v, 10), Cairo Greater Qurʾān (f. 523r, 11), Topkapı Sarayı M1a (f. 251v, 1) and Meknes (f. 194v, 15) do not have *mīm* and are thus read as *khayran minhā*.
20. Q. 18:95 (f. 10r, 16): All codices except the Meccan codex read it *mā makkannī* with a geminate *nūn* after *kāf* whereas the Meccan *muṣḥaf* reads it as *mā makkannanī* with two *nūns*.¹⁰¹ While H.S 44/22 (19v, 11) is consistent with the Meccan codex and Ibn Kathīr's reading, other fragments like Topkapı Sarayı M1a (f. 96v, 3), Ma VI 165 (f. 10r, 16), Samarkand (f. 259v, 1), Wetzstein II 1913 (f. 116r, 4), B. L. Or. 2165 (f. 47r, 21), Cairo Greater Qurʾān (f. 534r, 6) and Rampur Raza1 (f. 174r, 7) are compatible with the Medinan, Syrian and Iraqi codices.¹⁰²
21. Q. 21:4: Ibn Kathīr, Nāfi', Abū 'Amr, Ibn 'Āmir and Shu'bah recite *qul rabbī ya'lamu al-qawl* without an *alif* after the *qāf* while others, including Ḥafṣ, Ḥamzah, al-Kisā'ī, Khalaf and al-A'mash, recite *qāla rabbī ya'lamu* with an *alif* after the *qāf*.¹⁰³ According to al-Dānī, the Kūfan codex added an *alif* while others did not. Shu'bah is from among the Kūfan Readers, but he did not pronounce it according to the script used in the Kūfan codex. All the available manuscripts do not include *alif*, such as Topkapı Sarayı M1a (f. 112v, 14), Wetzstein II 1913 (f. 123v, 5), Meknes (f. 209v, 15), B. L. Or. 2165 (f. 54v, 21), Cairo Greater Qurʾān (f. 557v, 4), Rampur Raza1 (f. 185v, 3) Parisino-Petropolitanus (Arabe 328c, f. 79r, 15), and Petermann I 38 (f. 15r, 5).
22. Q. 21:30 (f. 20v, 18): Except for Ibn Kathīr and Ibn Muḥayyīn, all readers recite *awalam yara* with a *waw* after the *hamza* whereas Ibn Kathīr and Ibn Muḥayyīn recite *alam yara* without a *waw*.¹⁰⁴ According to al-Dānī, Ibn Kathīr's *qirā'a* does not have a *waw* and is therefore consistent with the Meccan codex.¹⁰⁵ None of the fragments under discussion followed the Meccan codex. Other fragments, including Topkapı Sarayı M1a (f. 114r, 8), Wetzstein II 1913 (f. 124r, 19), Meknes (f. 211r, 6), B. L. Or. 2165 (f. 55v, 13), Cairo Greater Qurʾān (f. 560r, 6), Ma VI 165 (f. 20v, 18), Rampur Raza1 (f. 186v, 9), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328c, f. 80r, 2) and Petermann I 38 (f. 16v, 6), are all consistent with Medinan, Syrian and Iraqi *muṣḥafs*.
23. Q. 21:112 (f. 24r, 9): The Kūfan codex read *qul rabbī ḥkum* without an *alif* after the *qāf* instead of *qāla*, while all other codices included the *alif*. None of the fragments under discussion include an *alif*. Manuscripts like Topkapı Sarayı M1a (f. 117r, 9), Wetzstein II 1913 (f. 126v, 26), Meknes (f. 215r, 8), B. L. Or. 2165 (f. 58v, 1), H.S 44/22

¹⁰⁰ Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, 390.

¹⁰¹ al-Banna, *Itḥāf*, 37; ibn Mujāhid *al-Sab'ah*, 121.

¹⁰² al-Dānī, *al-Muqni'*, 108.

¹⁰³ Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, 428; al-Banna, *Itḥāf*, 391.

¹⁰⁴ al-Banna, *Itḥāf*, 391.

¹⁰⁵ al-Dānī, *al-Muqni'*, 108.

(f. 209r, 17), Cairo Greater Qurʾān (f. 569r, 2), Ma VI 165 (f. 24r, 9), Rampur Raza1 (f. 190v, 10), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328c, f. 82v, 7) and Petermann I 38 (f. 22r, 2) read it as *qul* instead of *qāla*.

24. Q. 22:23: *Wa lūluʾan* written with an *alif* at the end of the word indicates that it is in the accusative case instead of *lūluʾin*, which indicates the dative in conjunction with prior nouns.¹⁰⁶ Al-Dānī records conflicting reports on whether all codices added *alif* in Q. 22:23 or only the Medinans.¹⁰⁷ According to a report quoted by Muḥammad ibn ʿĪsa al-Aṣbahānī, Q. 22:23 does have an *alif* in the Baṣran codex. Al-Dānī further quotes Abū ʿAmr as confirming that the *alif* is found in some early original codices of Basra while it is missing in others.¹⁰⁸ He further clarifies that there is no disagreement on the existence of an *alif* in Q. 22:23 in all [Baṣran] codices. They did not differ on deleting it from Q. 35:33.¹⁰⁹ Both al-Kisāʾī and Abū ʿAmr attempted to provide a justification for the existence of *alif* in some codices. Abū ʿAmr claimed that the word should be written in the *muṣḥaf* with an *alif al-wiqāyah* like that of *kānū* and *qālū*. Al-Kisāʾī justifies the addition of an *alif* by claiming that it was a replacement of the *hamza* on *wāw*.¹¹⁰ According to a report al-Dānī attributed to ʿĀṣim al-Jaḥdarī, Q. 22:23 did not have an *alif* in the earlier Medinan codex. Ibn Abī Dāwūd¹¹¹ expressed a conclusion which seems compatible with current fragments. He maintained that the Baṣrans, Kūfians and Medinans added an *alif* to Q.22:33, which is then read as *luʾluʾan*, while Meccan and Syrian codices did not. However, fragments like Topkapı Sarayı M1a (f. 118v, 1), Wetzstein II 1913 (f. 127r, 13), Meknes (f. 217r, 6), B. L. Or. 2165 (f. 59v, 8), H.S 44/22 (f. 211v, 1), Cairo Greater Qurʾān (f. 573r, 1) and Ma VI 165 (f. 25v, 9) are compatible with the Baṣran, Kūfan and Medinan codices while Rampur Raza1 (f. 192v, 3) is consistent with the Syrian and Meccan codices.
25. Q. 23:87 and 23:89: Al-Dānī confirmed that *sayaqūlūna ʾllah* written without a *lām* before the name Allah instead of *li-ʾllah* is consistent with the codices of Baṣrans.¹¹² He recounted Abū ʿUbayd’s observation that the *alif* does not exist in the early Medinan codex. It is further consistent with Meknes (ff. 224v, 17; 225r, 2), Ma VI 165 (f. 32r, 6,8) and Rampur Raza1 (f. 200r, 9, 11). The reading of the majority is compatible with Ḥijāzī, Syrian and Kūfan codices as well as Topkapı Sarayı M1a (f. 125v, 6, 8), Wetzstein II 1913 (f. 132r, 16, 18), H.S 44/22 (f. 220r, 11; 220v, 2), Cairo Greater Qurʾān (f. 591v, 8; 592r, 1) Petermann I 38 (f. 34v, 4, 6) and Parisino-Petropolitanus (Marcel 18/1, f. 8v, 14, 17). According to Abū ʿAmr, al-Ḥasan affirmed the addition of multiple *alifs* by ʿUbayd Allāh ibn Ziyād. Though al-Dānī

¹⁰⁶ al-Banna, *Itḥāf*, 397.

¹⁰⁷ al-Dānī, *al-Muqniʾ*, 147.

¹⁰⁸ al-Dānī, *al-Muqniʾ*, 46.

¹⁰⁹ al-Dānī, *al-Muqniʾ*, 47.

¹¹⁰ al-Dānī, *al-Muqniʾ*, 47.

¹¹¹ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣābiḥ*, 1: 144.

¹¹² al-Dānī, *al-Muqniʾ*, 108.

doubted the authenticity of those reports, it is difficult to chronologically verify them since both early and later manuscripts provide the *alif* and delete it.

26. Q. 25:25 All readers except Ibn Kathīr and Ibn Muḥayṣin recite *nuzzila al-malāʾikatu* with one *nūn* and the word *malāʾikatu* in the nominative case whereas Ibn Kathīr¹¹³ and Ibn Muḥayṣin¹¹⁴ recite *nunazzilu al-malāʾikta* with two *nūns* and the word *malāʾikata* in the accusative case. Al-Dānī and Ibn al-Jazarī confirmed that the word was written with two *nūns* in the Meccan codex only,¹¹⁵ while other *muṣḥafs* had one *nūn*. None of the available fragments comply with the Meccan codex while Topkapı Sarayı M1a (f. 137r, 8), Wetzstein II 1913 (137r, 8), Meknes (f. 233v, 17), B. L. Or. 2165 (f. 71r, 6), H.S 44/22 (f. 230v, 5), Cairo Greater Qurʾān (f. 616r, 10), Ma VI 165 (f. 39r, 3), Rampur Raza1 (f. 209r, 8), Ma VI 165 (39r, 3), Parisino-Petropolitanus (Marcel 18/1, f.13v, 16) and Petermann I 38 (f. 46v, 3) are all consistent with Medinan, Syrian and Iraqi codices.
27. Q. 26:217 (f. 45r, 9): Nāfiʿ, Abū Jaʿfar and Ibn ʿĀmir recite *fatawakkal ʿalā al-ʿazīzi ar-raḥīm* with the preposition *fa* at the beginning. Al-Dānī confirmed that the replacement of *waw* with *fā* was a characteristic of the Medinan and Syrian codices.¹¹⁶ Ibn al-Jazarī affirmed that the *waw* was written in the rest of the codices.¹¹⁷ The *wāw* exists in Meknes (f. 242v, 5) and Rampur Raza1 (f. 217v, 12) while the *fā* exists in Topkapı Sarayı M1a (f. 151r, 14), Wetzstein II 1913 (f. 142v, 12), Parisino-Petropolitanus (Marcel 18/1, f. 18v, 6), B. L. Or. 2165 (f. 77r, 7), H.S 44/22 (f. 240r, 4) and Ma VI 165 (f. 45r, 9).
28. Q.27:21: Ibn Kathīr recites *ʿaw la-yaʿtiyannā* with two *nūns* while all other Readers read *ʿaw la-yaʿtiyannā* with one *nūn*.¹¹⁸ According to al-Dānī, the former mode of reading was transcribed in the Meccan codex while the reading with one *nūn* was included in all other codices.¹¹⁹ Ibn Kathīr's reading is not compatible with any of the parchments under discussion, while the reading with one *nūn* is compatible with Wetzstein II 1913 (f. 143v, 13), Petermann I 38 (f. 60r, 3), Samarkand (f. 299v, 10), Meknes (f. 244r, 7), B. L. Or. 2165 (f. 78r, 11), Rampur Raza1 (f. 219r, 15), Ma VI 165 (f. 46r, 11), Parisino-Petropolitanus (Marcel 18/1, f. 19v, 3) and H.S. 44/22 (f. 241v, 13).
29. Q. 28: 37: *Wa-qāla mūsā* with the *waw* at the beginning of the verse instead of *qāla mūsā* without *waw* exists in all codices except the Meccan codex.¹²⁰ However, the *rasm* of the majority complies in Topkapı Sarayı M1a (f. 162r. 2), Wetzstein II 1913

¹¹³ Ibn Mujāhid, *al-Sabʿah*, 464. Ibn al-Jazarī, *al-Nasb*, 2: 334.

¹¹⁴ al-Banna, *Iṭḥāf*, 417.

¹¹⁵ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 109.

¹¹⁶ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 110.

¹¹⁷ Ibn al-Jazarī, *al-Nasb*, 2: 336.

¹¹⁸ al-Banna, *Iṭḥāf*, 427.

¹¹⁹ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 110.

¹²⁰ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 110.

- (f. 69r, 2), S. P. E20 (Bukhara fragment f. 1r, 4) Meknes (f. 250v, 15), B. L. Or. 2165 (f. 82v, 13), Cairo Greater Qur'ān (f. 666r, 12), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328a, f. 83v, 7), H.S 44/22 (f. 249r, 17), Ma VI 165 (f. 51v, 1) and Rampur Raza1 (f. 226r, 12).
30. Q. 35:33: In the Medinan and Kūfan codices, *lu'lu'an* is transcribed with an alif, unlike¹²¹ the Baṣran, Meccan and Syrian codices, which include the *alif*. Medinan and Kūfan codices are compatible with Topkapı Sarayı M1a (f. 195v, 3), Wetzstein II 1913 (f. 147v, 16), B. L. Or. 2165 (f. 103r, 7), Cairo Greater Qur'ān (f. 195v, 3), Arabe 330 g (Chester 1615 I, f. 13r, e), H.S 44/22 (f. 282r, 4), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328 a, f. 55v, 7), Ma VI 165 (f. 75r, 4), Rampur Raza1 (f. 256r, 16) and Petermann I 38 (106r). The *lu'li'in* reading is consistent with Meknes (f. 279r, 7).
31. Q. 36:35 According to the reading of Ibn Kathīr, Nāfi', Abū 'Amr, Ibn 'Āmir and Ḥafṣ, *wa mā 'amilathu aydihim* is read with the *hā'* at the end of the verb *'amilat* instead of just *'amilat*, as is the case with the reading of Shu'bah, Ḥamzah, al-Kisā'ī, Khalf and al-Muṭawwi'ī.¹²² Al-Dānī recounted the *hā'* as existing in all the codices except the Kūfan codex.¹²³ It is worth mentioning that Ḥamzah, al-Kisā'ī and Khalaf are all Kūfan. Their violation of the *rasm* of their regional codices conflicts with Putten's conclusion that reading follows *rasm*.¹²⁴ The following fragments include a *hā'* which is the reading of the majority of readers and which is also apparent in Topkapı Sarayı M1a (f. 198r, 2), Wetzstein II 1913 (f. 149r, 21), Cairo Greater Qur'ān (f. 773r, 1), Arabe 330 g (Chester Is. 1615 II, f. 14r, 5), H.S 44/22 (f. 285r, 11), Ma VI 165 (f. 77r, 6), Rampur Raza1 (f. 259r, 3), Meknes 281v, 9 and Petermann I 38 (f. 109v, 3). In Samaḡand (f. 309v, 12), *'amilat* is written without the *hā'*. Both are compatible with the Ḥijāzī, Syrian and Baṣran codices.
32. Q. 39:64: *Ta'murūnanī* with two *nūns* is the reading of the Damascene codex but it is not consistent with any of our fragments, while *ta'mrūnnī* with one geminate *nūn* is in accordance with the *rasm* of Ḥijāzī and Iraqi codices in addition to Wetzstein II 1913 (f. 158v, 19), Arabe 330 g (Chester 1615 I, f. 19v, 23), Meknes (f. 296r, 5). Cairo Greater Qur'ān (f. 817r, 7), and Rampur Raza1 (f. 274r, 2).
33. Q. 40: 21: *Ashadda minkum* instead of *ashadda minhum* is compatible with the Syrian codex. It does not match any of our manuscripts. *Ashadda minhum* is consistent with the Ḥijāzī and Iraqi codices, which include *hā'* instead of *kāf*.¹²⁵ It is reflected in Rampur Raza1 (f. 276r, 11), Petermann I 38 (128r, 2), Wetzstein II 1913 (f. 160r, 21), Arabe 330 g (Chester 1615 I, f. 20v, 18) Topkapı Sarayı M1a (f. 217r, 11), Meknes (f. 298r, 17), Cairo Greater Qur'ān (f. 824v, 12), and Rampur Raza1 (f. 276r, 11). In

¹²¹ al-Dānī, *al-Muqni'*, 47; Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 144.

¹²² Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, 40; Ibn al-Jazarī, *Nasb*, 2: 353; al-Banna, *Ithāf*, 467.

¹²³ al-Dānī *al-Muqni'*, 110; Ibn al-Jazarī, *Nasb*, 1: 28.

¹²⁴ Putten, Marjin, "Hiṣām's 'Ibrāhām: Evidence for a Canonical Quranic, Reading Based on the Rasm," *JRAS*, Series 3, (2020), 1-20.

¹²⁵ al-Banna, *Ithāf*, 427; al-Dānī, *al-Muqni'*, 110.

Topkapı Sarayı M1a, an old letter has been omitted. It appears to be a *kāf* which has been replaced with a *hāʾ*.

34. Q. 40: 26: *Wa ʿan yazhara fī l-arḍi l-fasādu* with the injunction *wāw* instead of *ʿan* and with the verb in active voice and *l-fasādu* in the nominative is the *rasm* of Iraqi and earlier Medinan codices¹²⁶ in addition to Meknes (298v, 12) Westtzstein II 1913 (f. 160v, 8), and Cairo Greater Qurʾān (f. 826r, 3). In late Medinan and Mecan codices, on the other hand, the reading is *aw ʿan yūzhira fī l-arḍi l-fasāda* with the injunction *ʿaw* alongside the initial *alif*, *yūzhira* instead of *yazhara* and *al-fasāda* in the accusative form. Abū ʿAmr al-Dānī confirms that the *alif* exists in the Iraqi codex.¹²⁷ This is also confirmed by al-Farrāʾ,¹²⁸ Ibn Sallām¹²⁹ and al-Mustaghfirī.¹³⁰ Ibn Abī Dāwūd said that the *alif* existed in Baṣran codices.¹³¹ Moreover, it is consistent with Rampur Raza1 (f. 276v, 6), Petermann I 38 (f. 128v, 1), Arabe 330 g (Chester 1615 I, f. 21r, 2), and Topkapı Sarayı M1a (f. 217v, 10).
35. Q. 42:30: *Bi-mā kasabat* instead of *fa-bi-mā kasabat* (without the *fāʾ*) is consistent with Medinan and Syrian codices in addition to Arabe 330 g (Chester 1615 I, 25r, 7), Topkapı Sarayı M1a (f. 231r, 4), Wetzstein II 1913 (167v, 2)¹³², B. L. Or. 2165 (f. 118v, 13), and Parisino-Petropolitanus (Arabe 328b, f. 59r, 13). The reading with the *fāʾ* is consistent with Meccan and Iraqi codices.¹³³ It is also consistent with Samarkand (f. 348r, 7), Meknes (f. 309r, 4) and Rampur Raza1 (f. 286v, 9). Wetzstein II 1913 originally appears to have been without the *fāʾ*, which was presumably added later.
36. Q. 43:68: *Yā ʿibādī* with *yāʾ* after the *dāl* is consistent with Medinan and Syrian codices¹³⁴ in addition to Petermann I 38 (f. 144r, 6), Wetzstein II 1913 (f. 170v, 12), Arabe 330 g (Chester 1615 I, f. 27r, 9), Topkapı Sarayı Madina 1a (f. 236v, 5), Cairo Greater Qurʾān (f. 876r, 9), B. L. Or. 2165 (f. 121r, 17), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328b, f. 61v, 12), and Arabe 333d (f. 66r, 7). The reading of *yā ʿibad* without the *yāʾ* is consistent with Iraqi codices. Additionally, it is consistent with Meknes (f. 313v, 13).

¹²⁶ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 110.

¹²⁷ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 131.

¹²⁸ al-Farrāʾ, *Maʿānī*, 3,7.

¹²⁹ Ibn Sallām, Abū ʿUbayd al-Qāsim, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, ed. Marwān al-ʿAṭiyya, *et al*, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1995), 329.

¹³⁰ al-Mustaghfirī, Abū al-ʿAbbās Jaʿfar bin Mūḥammad, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, ed. Aḥmad bin Fāris al-Sallūm (Riyadh: Dār ibn Ḥazm, 2008), 326.

¹³¹ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 144.

¹³² The *fāʾ* is clearly added in a different style which shows that it was inserted at a later period. This is the reason I regarded the fragment as following the early Medinan codex.

¹³³ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 110; al-Banna, *Itḥāf*, 492.

¹³⁴ al-Dānī, *al-Muqniʿ*, 110; al-Banna, *Itḥāf*, 492.

37. Q. 43:71 (f. 121b): According to al-Dānī, in the Medinan codices the reading is *wa-fihā ma tashtahīhi 'l-anfus* with two *hā's*.¹³⁵ Such is the case with Topkapı Sarayı M1a (f. 236v, 12), Wetzstein II 1913 (f. 170v, 18), B. L. Or. 2165 (f. 121v, 21), Parisino-Petropolitanus (Arabe 328 b, f. 61v, 15), H.S 44/22 (f. 27r, 12), Rampur Raza1 (f. 290r, 16) and Petermann I 38 (f. 144r, 10). Other manuscripts like Meknes (f. 313v, 16), Arabe 333d (f. 75r, 10) and Cairo Greater Qurʾān (f. 876v, 8) include only one *hā'* and are thus compatible with Meccan, Syrian and Hijāzī codices.¹³⁶
38. Q.46:15: The Kūfan codex reading is *bi-wālidayhi ihsānana* with the *hamza* before the *hā'*, whereas Medinan, Meccan, Syrian and Baṣran codices' reading is without the *hamza* (*husna*).¹³⁷ Cairo Greater Qurʾān (f. 892v, 11) and Arabe 330 g (Cherston 1615 I, f. 29v, 22) comply with the Kūfan codex, while Topkapı Sarayı M1a (f. 242v, 12), Wetzstein II 1913 (f. 174v, 14), Meknes (f. 319v, 11), H.S 44/22 (f. 330v, 5) and Rampur Raza1 (f. 296r, 8) are compatible with the rest of codices.¹³⁸
39. Q. 47:18: All readers recite *fa-hal yantazirūna ill l-sā'ata 'an ta'tiyaham* with *'an* (instead of *'in*) and *yā'* added to the verb *ta'tiyaham* (instead of *ta'tihim*), which shows the accusative case. This is the way it was transcribed in the Medinan, Syrian and Kūfan codices. Al-Dānī narrates Khalaf ibn Hishām al-Bazzār reporting that it was written in Kūfan and Meccan codices with *'in* (instead of *'an*) and without the *yā'* to show the verb in jussive mode (*jazm*).¹³⁹ This report draws our

¹³⁵ al-Dānī, *al-Muqni'*, 113. However, there are conflicting reports on the Medinan codices. According to a report quoted by ibn Abī Dāwūd from Abū al-Jahm, the first Medinan codex reads it '*tashtabi'* with one *hā'* (Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 139). Abū 'Amr provided two conflicting reports; the former is attributed to Abū 'Amr al-Baṣrī, the well-known reciter who confirmed that the word was transcribed with two *hā's* in all Medinan codices (*al-Muqni'*, 111) while the latter ascertains that it is written with one *hā'* in the earlier Medinan codex (1, 116). In Arabe 333d (75r, 10), there is an addition of a *hā'* later on which refers to the existence of a controversy on adding the *hā'* or maintaining it according to the early Medinan codex.

¹³⁶ al-Dānī, *al-Muqni'*, 113. However, there are conflicting reports on the Medinan codices. According to a report quoted by ibn Abī Dāwūd from Abū 'l-Jahm, the first Medinan codex reads it '*tashtabi'* with one *hā'* (Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1, 139). Abū 'Amr provided two conflicting reports; the former is attributed to Abū 'Amr al-Baṣrī, the well-known reciter who confirmed that the word was transcribed with two *hā's* in all Medinan codices (*al-Muqni'*, 111) while the latter ascertains that it is written with one *hā'* in the earlier Medinan codex (1, 116). In Arabe 333d (75r, 10), there is an addition of a *hā'* later on which refers to the existence of a controversy on adding the *hā'* or maintaining it according to the early Medinan codex.

¹³⁷ al-Banna, *Itḥāf*, 50.

¹³⁸ al-Dānī, *al-Muqni'*, 111.

¹³⁹ al-Dānī, *al-Muqni'*, 111. The reading was quoted by Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Moḥammad Shākir (Beirut: al-Risālah, 2000), 22: 171; al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr, *al-Kashshaf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986), 4: 323. Ibn 'Aṭīyyah, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 2001), 5: 116; al-Farrā', Abū Zakariyyā

attention to variants which survived in the works of Muslim exegetes and philologists in the form of recorded quotations, and which are represented in early Qur'ān manuscripts. They were not a part of canonical or *shādh* readings of the Qur'ān. A similar example is *ṭuwā*, which was written as *ṭāwā* (Q. 20:12 and Q. 79:16) in the British Lib. Or. 2165, Tübingen VI 165, BNF Arabe 7193 and St. P. E20.¹⁴⁰

However, the *an ta'tiyahum* reading is reflected in Topkapı Sarayı M1a (f. 246r, 8), Wetzstein 1913 (f. 177r, 6), Meknes (f. 323r, 5), Arabe 333 d (f. 72v, 9), Arabe 330 g (Cherster 1615 I, f. 31r, 21), H.S 44/22 (f. 334r, 17), Rampur Raza1 (f. 299v, 4) and Petermann I 38 (f. 154r, 7), while the *'in ta'tihim* reading exists in Cairo Greater Qur'ān (f. 902v, 9).

40. Q. 55: 12: In Syrian and earlier Medinan codices, according to al-Dānī, the reading is *wa al-ḥabbu dhā l-'aṣfi wa rayḥān* with *dhā* in the accusative case,¹⁴¹ which is not compatible with any of the manuscripts under discussion. *Wa al-ḥabbu dhū l-'aṣfi wa rayḥān* with *wāw* after the *dhāl* to indicate the nominative is consistent with late Medinan, Meccan and Iraqi codices in addition to Topkapı Sarayı M1a (f. 261v, 16), Meknes (f. 337, 2) Wetzstein 1913 (f. 337v, 2), Cairo Greater Qur'ān (f. 956v, 9), Arabe 333 d (f. 75r, 10), H.S 44/22 (f. 351v, 17) and Rampur Raza1 (f. 312v, 1). The *dh* exists in some manuscripts such as Arabe 3331 (f. 48v, 2), but it is not one of our selected manuscripts.
41. Q. 55: 78: Except for Ibn 'Āmir, all readers recite *dhī l-jalāli wa al-ikrām* with a *yā'* after the *dhāl* as a sign of the dative case while Ibn 'Āmir reads *dhū* with the *waw* to indicate the normative case.¹⁴² According to al-Dānī, the second reading is compatible with the Syrian and early Medinan codices.¹⁴³ The *dhī* reading is compatible with Topkapı Sarayı M1a (f. 263r, 15), Cairo Greater Qur'ān (f. 961v, 8), H.S 44/22 (f. 354r, 2), Arabe 333 d (f. 49v, 14), Rampur Raza1 (f. 314r, 3) and Petermann I 38 (f. 163v, 9), while the *dhū* reading is compatible with Wetzstein II 1913 (f. 189r, 5) and Meknes (f. 338v, 1).
42. Q. 57:10: All readers except Ibn 'Āmir recite *wa kullān wa'ada Allāhu l-ḥusnā* with an *alif* in *kullān* to indicate the accusative mode. Ibn 'Āmir reads *wa kullun wa'ada Allāhu l-ḥusnā* without the *alif*, which renders it in the nominative case.¹⁴⁴ According to al-Dānī, Ibn 'Āmir's reading is compatible with the Syrian codex.¹⁴⁵

Yahyā ibn Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Yūsuf al-Najāti, et al (Egypt: al-Dār al-Maṣriyya n. d.) 3: 61.

¹⁴⁰ Fedali, Alba, "Relevance of the oldest qur'ānic manuscripts for the readings mentioned by commentaries. A note on sura Ṭā-Hā'," *Manuscripta Orientalia*, 15 (2009), 3-10.

¹⁴¹ al-Dānī, *al-Muqni'*, 112.

¹⁴² al-Banna, *Itḥāf*, 528.

¹⁴³ al-Dānī, *al-Muqni'*, 112.

¹⁴⁴ al-Banna, *Itḥāf*, 523.

¹⁴⁵ al-Dānī, *al-Muqni'*, 112.

On the other hand, Ibn Abī Dāwūd said it is compatible with the earlier Medinan and Syrian codices. However, Topkapı Sarayı M1a (f. 266r, 6) and Wetzstein 1913 (f. 190v, 24) did not include an *alif*. In that case, they must be consistent with the Syrian and early Medinan codices, as Ibn Abī Dāwūd said. The majority's reading is compatible with Meknes (f. 341v, 8), Cairo Greater Qur'ān (f. 969v, 1), H.S 44/22 (f. 357, 18), Arabe 333 d (f. 78v, 1), Rampur Raza1 (f. 316v, 12), and Petermann I 38 (f. 167r, 2)

43. Q. 57:24: According to al-Dānī, in Medinan and Syrian codices the reading is *fa-'inna Allāha l-ghaniyyu l-ḥamīd*.¹⁴⁶ However, he provided a report suggesting that the Medinan codices included *huwa*.¹⁴⁷ This is further confirmed by Ibn Abī Dāwūd who quoted Ṣakhr ibn Abī Jahm as saying that he saw the *muṣḥaf* of 'Uthmān and found it different from the rest of Medinan codices in 12 cases. One of them was Q. 57:24, where he saw the pronoun *huwa* in *al-imām*, i.e. the earlier Medinan codex.¹⁴⁸ Topkapı Sarayı M1a (f. 267v, 7), H.S 44/22 (f. 359, 8) and Rampur Raza1 (f. 318r) are consistent with Syrian and earlier Medinan codices while Wetzstein II 1913 (f. 191v, 21), Meknes (f. 342v, 3) and Cairo Greater Qur'ān (f. 974v, 10) are consistent with late Medinan, Meccan and Iraqi codices and thus read it '*fa inna 'llaha 'l-ghaniyyu*' without *huwa*.¹⁴⁹
44. Q. 91:15: *fa-la yakhāfu 'uqbāha* with the *fā'* instead of the *yā'* exists in Syrian and Medinan codices,¹⁵⁰ in addition to Topkapı Sarayı M1a (f. 304r, 21). The reading, which includes the *wāw*, is echoed in Wetzstein 1913 (f. 49r, 2), Cairo Greater Qur'ān (f. 1089r, 12), Rampur Raza1 (f. 340r, 8), H.S 44/22 (f. 402r, 11) and 330 g (Chester Lib Is. 1615 II, f. 2v, 6).

Conclusion

By examining our fragments, we could conclude that three manuscripts were almost compatible with the earlier Medinan codex. They are Westenzstein II 1913, H.S. 44/22 and Petermann I 38. As far as the Wetzstein II 1913 is concerned, it included 40 consonantal variations which prove to match the earlier Medinan codex by virtue of 40 matches (100 percent). The parchment included 29 variations which were shared by the late Medinan codex and 11 unique cases which strongly suggest that it belongs to the earlier Medinan *muṣḥaf*. It also suggests a considerable difference between the two Medinan codices on the one hand, and the Medinan codex compared to Meccan *muṣḥaf*. Such is the case with Topkapı Saray 44/32, which includes 32 cases—all of them compatible with earlier Medinan codices. Similarly, Petermann I 38 belongs to the earlier Medinan

¹⁴⁶ al-Dānī, *al-Muqni'*, 112.

¹⁴⁷ Ibid, 116.

¹⁴⁸ Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, 1: 139, 140,

¹⁴⁹ In Wetzstein II 1913, Q. 57:24 appears to have *huwa* but is erased. The parchment is a palimpsest and most probably the erased *huwa* belongs to the inferior text. This is further confirmed by the 34 cases of consonantal variations which all confirm that it belonged to earlier Medinan codices.

¹⁵⁰ al-Banna, *Iṭḥāf*, 586.

codex by virtue of 19 consonantal variations, all of which conform with the earlier Medinan codex.

Two manuscripts coincide with both earlier and Medinan codices, namely Tübingen VI 165 and Arabe 330g. The Tübingen parchment included 10 out of 11 consonantal variations which were compatible with both the earlier and later Medinan codices. The only cases of inconsistency are Q.23:87 and 23:89, where *sayaqūlūna 'llāh* was written without the *lām* before the name Allah. This is Abū 'Amr al-Baṣrī, Ya'qūb and al-Yazīdī's reading. The rest of the readers read it with the *lām* before Allah, like this: *li-'llāh*. Although many Qur'ān experts in earlier as well as later periods confirmed that this is the way it was written in Baṣran codices, many earlier scholars such as Abū 'Ubayd observed that the *alif* was not present in the early Medinan codex. It seems that it was added to the parchment at a later stage. This practice is noticeable in some parchments such as Petermann I 38 (f. 34v, 4, 6) and Cairo Greater Qur'ān (f. 591v, 8; 592r, 1). Hārūn al-A'war's report, which he obtained from 'Aṣim al-Jahḍarī, affirms the addition of an *alif* by Naṣr ibn 'Aṣim al-Laythī. Abū 'Amr recalled that al-Ḥasan confirmed the addition of *alifs* by 'Ubayd Allāh ibn Ziyād. This confirms that the parchment was part of a project initiated during al-Ḥajjāj's times.

After analyzing Arabe 330g, which includes 12 consonantal variations, we could safely say that ten cases are compatible with both earlier and later Medinan codices, but all cases are consistent with the late Medinan codex. Therefore, we can conclude that Arabe 330g was written in compatibility with the late Medinan codex.

Two parchments conform with the late Medinan codex, namely codices Ms. Qāf 47 and Saray Medina 1a. Codex Ms. Qāf 47 includes only seven variations which were all compatible with the late Medinan codex. The Saray Medina 1a, also known as Topkapı Sarayı Müzesi, includes 29 cases of consonantal variations, all of which are compatible with the late Medinan codex. However, 27 cases are consistent with the earlier Medinan codex. This shows proximity between the earlier and Medinan codices, a conclusion which is confirmed through our analysis of Arabe 330g, where the earlier Medinan codex matches 11 out of 12 variations.

The greater part of our parchments belongs in Basra, where six of them coincide to a greater extent with the early Baṣran codex of 'Uthmān, according to early Muslim sources. Those six parchments include Arabe 339, St. Petersburg E-20, Cairo Greater Qur'ān, Mekns, Arabe 333d and Rampur Raza1. The St. Petersburg manuscript E-20 includes 10 consonantal variations within the structure of the words; nine of them are compatible with Iraqi codices—both the Baṣran and Kūfan codices. However, the tenth case confirms it was written in a way which was consistent with the Baṣran codex. So, we can presume that the codex was written in imitation of an earlier Baṣran codex.

The Cairo Great Qur'ān Codex includes 20 consonantal variations which are compatible with the Baṣran codex, as described by Ibn Abī Dāwūd and al-Dānī. However, two inconsistencies occur in Q.5:54 and Q.23:87, 89 where the former conforms with earlier

and late Medinan codices as well as Syrian codices and the latter conforms with Ḥijāzī, Syrian and Kūfan codices.

The 'Abd al-Raḥmān ibn Zīdān Qur'ān Codex known as Meknes, BL Or. 12884, Sharīf includes 37 consonantal variations, 27 of which are compatible with Iraqi codices and 35 of which are compatible with Baṣran codices. The only case which is not consistent with the Baṣran codex is Q.47:18. However, it is compatible with Kūfan and early Medinan codices.

One parchment is compatible with the early Kūfan codex, namely the Samarkand Kūfan codex which includes 13 variations, of which 12 are consistent with Iraqi *muṣḥafs* and one is unique to the Kūfan codex, i.e., Q. 36:35. We can thus presume that the parchment is of Kūfan origin and was written in imitation of the Kūfan codex.

We could also confirm the Syrian origin of two more parchments which were discussed in previous publications, namely B. L. Or. 2165 and the Parisino-Petropolitanus, which were both examined by Dutton.¹⁵¹ Dutton could examine only "seven variants which involve either the addition or omission of a letter in the consonantal text and which can thus be used to ascertain a particular manuscript tradition and/or reading."¹⁵² Dutton's conclusion could safely be based on solid grounds in case we presume that Ibn 'Āmir's reading is completely compatible with the Syrian codex; Intisar A. Rabb suggested that the manuscript belongs to the Ḥimṣī codex.¹⁵³ However, through examination of the 121 folios as well as Arabe 328e, which is a part of Or. 2165, we could notice 21 consonantal variants which are marked by the addition or omission of a particular letter within the consonantal outline of the text. Nineteen cases were compatible with the Syrian codex. The two exceptions are Q.22:23 and Q. 35:33, which highlight an inconsistency in the observations of early Muslim sources on the addition or omission of an *alif* at the word *lu'lu'*. This is proven through our intensive analysis of all fragments under discussion.

After including Arabe 328a, 328b, Marcel 18/1 and Parisino-Petropolitanus, we could discern 24 variants with 20 cases of full compatibility with the Syrian codex, as Dutton confirmed. The four cases include Q. 21:4 and 21:112, where we could not discern which exact codex the text imitated since the *alif* in *qāla* is usually deleted even from places where it is read as *qāla*. The four exceptional cases include Q. 22:23 and Q. 35:33, where the word *lu'lu'an* was described with or without an *alif*, but all reports seem to conflict in a manner which we cannot reconcile or decisively determine.

¹⁵¹ Dutton, "Some Notes," 71-89.

¹⁵² Dutton, "Some Notes," 44.

¹⁵³ Rabb, "Non-Canonical Readings," 84-127.

References

- al-Banna, Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḍumyāṭī. *Itḥāf Fuḍalā' al-Bashar fī al-Qirā'āt al-Arba'at 'Ashar*. ed. Anas Muhra. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- al-Dānī, 'Uthmān ibn Sa'īd. *al-Muqni' fī Rasm Maṣāḥif al-Amṣār*. ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī. Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, n. d.
- al-Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Ziyād. *Ma'ānī al-Qur'ān*. ed. Aḥmad Yūsuf al-Najāti, et al. Egypt: al-Dār al-Maṣriyyah, n. d.
- al-Munajjid, Salāḥ al-Dīn. *Dirāsāt fī Tārīkh al-Khatt al-'Arabī Mundhu Bidayatihi ilā Nihayat al-'Asr al-Umawī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadid, 1972.
- al-Mustaghfirī, Abū al-'Abbās Ja'far bin Muḥammad bin al-Mu'tazz. *Faḍā'il al-Qur'ān*. ed. Aḥmad bin Fāris al-Sallūm. Riyadh: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Altikulaç, Tayyar. *al-Mushaf al-Sharīf, Attributed to 'Uthmān ibn 'Affān*. Istanbul: IRCICA, 2007.
- Altikulaç, Tayyar. *Hizmetine Nispet Edilen Mushaf- I Şerif (Kahire El-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası)*. Istanbul: IRCICA, 2009.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin 'Amr. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986.
- Arshi, Imtiaz Ali. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library Rampur, Band 1: Quranic Sciences and The Science of Traditions*. Rampur: Raza Library Trust, 1963.
- Bergsträsser, Gotthelf; Pretzl, Otto. *Die Geschichte des Qorāntexts, Dritter Teil, Lieferung 2*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1936.
- "Codex Topkapı Sarayı Medina 1a - A Qur'ān Located at Topkapı Sarayı Museum, Istanbul, from 1st/ 2nd Century Hijra," Islamic Awareness, accessed on March 21, 2010, <https://www.islamic-awareness.org/quran/text/mss/medina1a.html>.
- Cook, Michael. "The Stemma of the Regional Codices of the Koran." *Graeco-Arabica* (2004) 9–10.
- Déroche, François. *Catalogue Des Manuscrits Arabes: Deuxième Partie: Manuscrits Musulmans - Tome I, 1: Les Manuscrits Du Coran: Aux Origines De La Calligraphie Coranique*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1983.
- Déroche, François. *La Transmission Écrite Du Coran Dans Les Débuts De L'Islam: Le Codex Parisino-Petropolitanus*. Leiden & Boston: Brill, 2009.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD, the Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Déroche, François. "Colonnes, Vases Et Rinceaux Sur Quelques Enluminures D'Époque Omeyyade", *Comptes Rendus Des Séances*, 2004. Académie Des Inscriptions & Belles-Lettres, 2006.

- Dutton, Yasin. "An Early Muṣḥaf According to the Reading of Ibn 'Āmir," *Journal of Qur'anic Studies* 2 (2001): 71-89.
- Dutton, Yasin. "Some Notes on The British Library's Oldest Qur'an Manuscript (Or. 2165)," *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 43-71.
- Fedali, Alba. "Relevance of the oldest qur'ānic manuscripts for the readings mentioned by commentaries. A note on sura Ṭā-Hā'," *Manuscripta Orientalia*, 15 (2009), 3-10.
- Grohmann, Adolf. "The Problem of Dating Early Qur'ans," *Der Islam* 33 (1958): 222.
- Grohmann, Adolf. "Zum Problem der Datierung Der Ältesten Koran-Handschriften," in *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, 28. August Bis 4. September 1957*, ed. H. Franke. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1959.
- Gruendler, Beatrice. *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to The First Islamic Century according to Dated Texts* (Harvard Semitic Series 43). Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Ibn Abī Dāwūd, Abū Bakr al-Sajistānī. *al-Maṣāḥif*. ed. Muḥammad 'Abduh. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2002.
- Ibn al-Jazarī, Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. ed. 'Alī Muḥammad al-Ḍabbā'. Egypt: al-Maktabah al-Tijāriyyah, n. d.
- Ibn 'Aṭīyyah, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. ed. 'Abd al-Salām Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Ibn Ghalbūn, Abū al-Ḥasan Ṭāhir ibn 'Abd al-Mun'im. *al-Tadhkirah fī al-Qirā'at al-Thamān*. ed. Ayman Rushdī Suwayd. Jeddah: al-Jamā'ah al-Khayriyyah li Taḥfīz al-Qur'ān, n. d.
- Ibn Mihrān, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *al-Mabsūṭ fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Damascus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1981.
- Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā. *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*. ed. Shawqī Ḍayf. Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1997.
- Ibn Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim. *Faḍā'il al-Qur'ān*. ed. Marwān al-'Aṭīyyah et al. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1995.
- Jenkins, Marilyn, ed. *The Al-Sabah Collection: Islamic Art in The Kuwait National Museum*. London: Sotheby, 1983.
- Karabacek, Joseff von. "Arabic Palaeography," *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 20 (1906): 131-148.
- Karabacek, Joseff von. "Julius Euting's Sinaïtische Inschriften," *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 5 (1891): 311-326.
- "Katalog Maroc, Les trésors du royaume" Paris: Musée du Petit Palais, 2002.

- Levi Della Vida, Giorgio. *Frammenti Coranici In Carattere Cufico: Nella Biblioteca Vaticana, Studi e testi no. 132*. Citta Del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.
- Marx, Michael. "The Koran According to Agfa Gotthelf-Bergsträbers Archiv Der Koranhandschrift," *Trajekte - Zeitschrift Des Zentrums Für Literatur- Und Kulturforschung* 19 (2009): 25-29.
- Marx, Michael. "The Qur'an - The First Arabic Book" in U. Franke, J. Gierlichs (Eds.) in collaboration with S. Vassilopoulou, L. Wagner. *Roads of Arabia - The Archaeological Treasures of Saudi Arabia*. Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 2011.
- Moritz, Bernhard, ed. *Arabic Paleography: A Collection of Arabic Texts from The First Century of The Hidjra Till The Year 1000*. Cairo: The Khedivial Library, 1905.
- Nosedà, Sergio Noja. "Note Esterne In Margin Al 1° Volume Dei 'Materiali Per Un'edizione Critica Del Corano'," *Rendiconti: Classe Di Lettere E Scienze Morali E Storiche* 134 (2000): 19-25.
- Pissaref, S. *Samarkandskii kuficheskii Koran*. St Pétersbourg: l'Institut Archéologique de St. Pétersbourg, 1905.
- Putten, Marjin, "Hišām's 'Ibrāhām: Evidence for a Canonical Quranic, Reading Based on the Rasm," *JRAS*, Series 3, (2020), 1-20.
- Rabb, Intisar A. "Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Ḥimṣī Reading)," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 2 (2006): 84-127.
- "Rarität entdeckt: Koranhandschrift stammt aus der Frühzeit des Islam" Universitätsbibliothek Tübingen, Germany, accessed March 18, 2019, <https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/pressemitteilungen/newsfullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entdeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html>.
- Rezvan, Efim. "New Folios from 'Uthmanic Qur'ān I. Library of Administration for Muslim Affairs of the Republic of Ozbekestan," *Manuscripta Orientalia* 10 (March): 32-41.
- Rezvan, Efim. "Mingana Folios: When and Why," *Manuscripta Orientalia* 11 (December): 195.
- Rezvan, Efim. *The Qur'ān of 'Uthmān*, St. Petersburg, Katta Langer, Bukhara, Tashkent. St. Petersburg: St. Petersburg Center for Oriental Studies, 2004.
- Small, Keith. *Textual Transmission and Qur'an Manuscripts*. Maryland: Lexington Books: Lanham, 2012.
- Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ā*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Beirut: al-Risāla 2000).
- Weisweiler, Max. *Verzeichnis Der Arabischen Handschriften*, Universitätsbibliothek Tübingen. Leipzig: Harrassowitz, 1930.

Wetzstein, Johann G. *Catalog Arabischer Manuscripte in Damaskus Gesammelt*. Berlin: Druck von Trowitzsch & Sohn, 1863.

Wright, William, ed. *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*. London: Clowes and Sons Ltd., 1875–1883.

Table 1: Overview of the regional codex variants.

[illegible]

12	Q. 7:3	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون
13	Q. 7:43	وما كنا	وما كنا	وما كنا	وما كنا	وما كنا	وما كنا
14	Q. 7:75	قال	قال	وقال	قال	قال	قال
15	Q. 7:141	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم
16	Q. 9:100	تحتها	تحتها	من تحتها	تحتها	تحتها	تحتها
17	Q. 9:107	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا
18	Q. 10: 22	يسئركم	يسئركم	يسئركم	يسئركم	يسئركم	يسئركم
19	Q. 18:36	منهما	منهما	منهما	منهما	منهما	منهما
20	Q. 18:95	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي
21	Q. 21:4	قل	قل	قل	قل	قل	قل
22	Q. 21:30	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم
23	Q. 21:112	قال	قال	قال	قال	قال	قال
24	Q. 22:23	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا
25	Q. 23:87	لله	لله	لله	لله	لله	لله
26	Q. 25:25	نزل	نزل	نزل	نزل	نزل	نزل
27	Q. 26:217	فتوكل	فتوكل	فتوكل	فتوكل	فتوكل	فتوكل
28	Q. 27:21	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني

29	Q.28: 37	وقال	قال	وقال	وقال	وقال	وقال
30	Q.35:33	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا
31	Q.36:35	وما عملته	وما عملته	وما عملته	وما عملت	وما عملته	وما عملته
32	Q.39:64	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني
33	Q.40:21	منهم	منهم	منكم	منهم	منهم	منهم
34	Q. 40:26	أو أن	وأن	وأن	أو أن	وأن	وأن
35	Q.42:30	بما	فيما	بما	فيما	بما	فيما
36	Q.43:68	عبادي	عباد	عبادي	عباد	عباد	عباد
37	Q.43:71	ما تشتهي	ما تشتهي	ما تشتهي	ما تشتهي	ما تشتهي	ما تشتهي
38	Q.46:15	حسننا	حسننا	حسننا	إحسانا	حسننا	حسننا
39	Q.47:18	أن تأتيهم	إن تأتيهم	أن تأتيهم	أن تأتيهم	أن تأتيهم	إن تأتيهم
40	Q.55:12	ذا	ذا	ذو	ذو	ذو	ذو
41	Q.55: 78	ذو	ذو	ذو	ذو	ذو	ذو
42	Q.57:10	كلا	كلا	كل	كلا	كلا	كلا
43	Q.57:24	فإن الله العلي	فإن الله هو العلي	فإن الله العلي	فإن الله هو العلي	فإن الله هو العلي	فإن الله هو العلي
44	Q.91:15	فلا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف

Table 2: Overview of variants as transcribed in manuscripts.

Arabe 333 d							
Petermann I 38							
Rampur Raza	وَقُلُوا	وَوُصِيَّ	سُرِعُوا	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلٌ	وَيَقُولُ
H.S 44/32	وَقُلُوا	وَوُصِيَّ		بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ		قَلِيلٌ	وَيَقُولُ
Samarkand	وَقُلُوا	وَوُصِيَّ	سُرِعُوا	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ		
Meknes	وَقُلُوا		سُرِعُوا	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلٌ	وَيَقُولُ
Cairo Great Quran				بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلٌ	وَيَقُولُ
E-20				بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلًا	وَيَقُولُ
Wetzstein II 1913	وَقُلُوا		سُرِعُوا	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلًا	يَقُولُ
Medina 1a							
Qāf 47			وَسُرِعُوا	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلٌ	يَقُولُ
VI 165							
Arabe 330 (g)							
CPP			سُرِعُوا	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكَتُبِ	قَلِيلٌ	وَيَقُولُ
B. L. Or. 2165			سُرِعُوا				يَقُولُ
Verse	Q.2:116	Q.2:132	Q.3:133	Q.3:184	Q.5:53	Q.5:54	Q. 6:32
	1	2	3	4	5	6	7

[illegible]

14	Q. 7:75	وقال الملأ	وقال الملأ														قل			
15	Q. 7:141	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	أنجيناكم	قل	أولم	قل	
16	Q. 9:100	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها	تحتها		أولم	قل	
17	Q. 9:107	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين	الذين		أولم	قل	
18	Q. 10: 22	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم		أولم	قل	
19	Q. 18:36	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها	منها		أولم	قل	
20	Q. 18:95	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي	مكي		أولم	قل	
21	Q. 21:4	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل		أولم	قل	
22	Q. 21:30	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم	أولم		أولم	قل	
23	Q. 21:112	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل	قل		أولم	قل	
24	Q. 22:23	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا		أولم	قل	

25	Q. 23:87			الله		الله		الله		الله		الله		
26	Q. 25:25		نزل	نزل		نزل		نزل		نزل		نزل		
27	Q. 26:217	فتوكل	فتوكل	فتوكل		فتوكل		فتوكل		فتوكل		فتوكل		
28	Q.27:21	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني		ليأتيني		ليأتيني		ليأتيني		ليأتيني		ليأتيني
29	Q. 28: 37	وقال	وقال	وقال		وقال		وقال		وقال		وقال		
30	Q. 35:33	لؤلؤا	لؤلؤا	لؤلؤا		لؤلؤا		لؤلؤا		لؤلؤا		لؤلؤا		لؤلؤا
31	Q. 36:35			وما عملته		وما عملته		وما عملته		وما عملته		وما عملته		وما عملته
32	Q. 39:64							ثأمروني		ثأمروني		ثأمروني		
33	Q. 40: 21					منهم		منهم		منهم		منهم		منهم
34	Q. 40: 26					أو أن		وأن		وأن		وأن		أو أن

[illegible]

Table 3: Overview of the regional codex variants, manuscripts and *qirā'āt*.

I used the following symbols for the 14 Readers and their respective students according to *Shāṭibiyya*, *Nashr* and *Ithāf*: N: Nāfi', Q: Qālūn, W: Warsh, K: ibn Kathīr, B: Bazzī, Qu: Qunbul, Ia: Ibn 'Amir, H: Hishām, Dh: Ibn Dhakwān, Ab: Abū 'Amr, D1: Dūrī, S: Sūsī, A: 'Aṣim, Sh: Shu'bah, Ḥ: Ḥafṣ, Ḥz: Ḥamzah, Kh: Khalaf, Khl: Khallād, Ks: Kisā'ī, Ḥr: Abū al-Ḥārith, D2: Dūrī of al-Kisā'ī, Y: Ya'qūb, R: Ruwyaṣ, Ra: Rawḥ, J: Abū Ja'far, Wr: Ibn Wardān, Jz: Ibn Jammāz, Kh10: Kalaf al-'Ashir, Is: Ishāq, Id: Idrīs. Ḥs: Ḥasan, Am: A'mash, Ya: Yazīdī, Mḥ: Ibn Muḥayṣin, Sha: Shannabūdhī, Mṭ: Muṭawwi'ī. I also used the following symbols for the seven codices of 'Uthmān: MII: Early Medinan, MII: Second Medinan; M: Meccan, S: Syrian, K: Kufi and B: Basri.

Arabe 333 d		
Petermann I 38		
Rampur Raza	وَقُلُوا	وَأَوْصِي
H.S 44/32	وَقُلُوا	وَأَوْصِي
Samarkand	وَقُلُوا	وَأَوْصِي
Meknes	وَقُلُوا	
Cairo Great Quran		
E-20		
Wetzstein II 1913	وَقُلُوا	
Medina 1a		
Qāf 47		
VI 165		
Arabe 330 (g)		
CPP		
B. L. Or. 2165		
Variant 2	<p><i>Wa-qāḍu</i></p> <p>Syrian codex</p> <p>(N, K, Ab, A, Ks, Ya, J, K10, Id, Hs, Am, Ja, Mh, Sha, Mt)</p>	<p><i>Wa-waṣṣa</i></p> <p>M, K and B codices</p> <p>(K, Ab, Hz, Ks, Ya, Kh10, Hs, Am, Ya, Mh, Sha, Mt)</p>
Variant 1	<p><i>Qālū</i></p> <p>H, K and B codices. (Ib)</p>	<p><i>Wa-ʾawṣa</i></p> <p>MI, MII and S codices. (N, J, Ia)</p>
Quran	Q. 2:166	Q. 2: 132

[illegible]

Q. 5: 53	Wa yaqūlu/ wa-yaqūla K, B codices (Ab, Y, Kh10, H, Am, Ya, Mh, صاح)	Yaqūlu l-dhaīna MI, MII, S codices (N, K, Ia, J, Mh)	يقول	ويقول				يقول		ويقول	ويقول	ويقول			
Q. 5:54	Man yartadda MII, M, S, K, B codices (K, Ab, Kh10, H, Am, Ya, Mh, Sha)	Man yartatidid MI codex (N, J, Ia)	يرتدد	يرتدد			يرتدد	يرتد	يرتدد						يرتدد
Q. 6:32	Wa la dāru l- akhirati MII, M, S, K, B codices (Ia)	Wa la ad-dāru l- akhiratu MI codex (N, K, Ab, A, Ks, Ya, J, KI0, Hs, Am, Ja, Mh, Sha, MH)	الدار الاخرة	الدار الاخرة			الدار الاخرة	الدار الاخرة	الدار الاخرة						الدار الاخرة
Q. 6:63	la'im anjāna K codex (H, Ks, Kh10, Am, A)	la'im anjaytana MI, MII, M, S, B codices (N, K, Ia, Ab, Hz, J, H, Am, Ya, Mh, Sha)	أنجنا	أنجنا			أنجنا	أنجنا	أنجنا						أنجنا

[illegible]

Q. 7:75	wa-qāla'l-mala'ū S codex (Ia)	qāla'l-mala'ū MI, MII, M, K, B codices (N, K, Ab, A, Ks, Ya, J, K10, Hs, Am, Ja, Mh, Sha, Mt)	وقال الملأ				قال الملأ	الذين	تحتها	أنهاكم	قال الملأ			
Q. 7:141	wa-idh anjākum S codex (Ia)	Anjāyānākum MI, MII, M, K, B codices (N, K, Ab, A, Ks, Ya, J, K10, Hs, Am, Ja, Mh, Sha, Mt)	وقال الملأ	أنهاكم	أنهاكم	أنهاكم	قال الملأ	الذين	تحتها	أنهاكم	قال الملأ			
Q. 9:100				تحتها	تحتها	تحتها								
Q. 9: 107	alla-dhīn itakhadhū masjidan S codex (N, Ia)	wa ll-dhīn itakhadhū masjidan MI, MII, M, K, B codices (K, Ab, A, Ks, Ya, J, K10, Hs, Am, Ja, Mh, Sha, Mt)	وقال الملأ	تحتها	تحتها	تحتها	وقال الملأ	الذين	تحتها	أنهاكم	قال الملأ			

			قل
			قل
يشترك		يشترك	
يشترك	منها	يشترك	
	منها	يشترك	
يشترك	منها		قل
يشترك	منها	يشترك	قل
يشترك	منها	يشترك	قل
يشترك	منها	يشترك	قل
	منها	يشترك	
يشترك			
يشترك			قل
يشترك	منها	يشترك	قل
Yusayyirukum MI, MII, M, K, B codices (K, Ab, A, Ks, Ya, K10, Am, J, Mh, Sha, Mt)	khayran minhā K, B codices (A, Ks, Ya, K10, Am, J, Sha, Mt)	mā makanī MI, MII, S, K, B codices (N, Ia, Ab, A, Ks, Ya, J, K10, Hs, Am, Ja, Mh, Sha, Mt)	qāla rabbī ya lamu K codex (H, Hz, Ks, Kh10, Am)
Yanshurukum S codex (Ia, J, H)	khayran minhumā MI, MII, M, S codices (N, K, Ia, J, Mh)	mā makanānī M codex (K)	qul rabī ya lamu al-qawl MI, MII, M, S, B Codices (K, N, Ab, Ia, Sh)
Q. 10:22	Q. 18:36	Q. 18:95	Q. 21:4

[illegible]

[illegible]

[illegible]



Women's Role as *Mufassir* and Their Contributions to Qur'anic Exegesis

Nur Saadah Hamisan @ Khair^{*}

Norwardatun Mohamed Razali^{**}

ABSTRACT: The role of the Qur'an as the primary legal source in Islam is inevitable among Muslims. Previous and present scholars have discussed the study of the Qur'an in various fields, and many efforts have been done to understand its content from multiple languages. In addition, Qur'anic exegesis or *tafsir* is another important branch that contributes a lot in understanding the Qur'an. However, it has been long debated that Qur'anic exegesis was dominated by men since the seventh century. Due to the challenge debated by feminists, women began to question males' interpretation and gradually produce their own interpretation by affirming the concept of 'women-friendly'. Therefore, this study aims to analyse their arguments and to discover the contributions of women in Qur'anic exegesis from the eighteenth century to the present day. By applying the qualitative method, this study found that all *tafsir* written by female *mufassirs* have different formats, purposes, methods, and approaches. There is also need and demands of women scholars in Qur'anic exegesis, because undeniably, there are differences found in the interpretations of male and female scholars. However, it is vital to highlight that the main responsibility to understand the Qur'an and apply its content in daily life should not be determined by gender, but it lies within an individual's obligation.

Keywords & Phrases: *Quranic studies; Quranic exegesis; Women; Feminist; Tafsir.*

^{*} Lecturer, Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), email: saadahkhair@usim.edu.my

^{**} Lecturer, Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), email: wardatun@usim.edu.my

Introduction

Undeniably, the authenticity of the Qurʾān is unquestioned. It is the final book revealed gradually to the Prophet Muhammad PBUH, and the best people who understood the Qurʾān were the first three generations of Muslim: The Companions (*ṣaḥābah*), the successors (*tābiʾīn*), the successor of successors (*tābiʾ tābiʾīn*). They were also the first group who opened the door of interpretation and introduced the concept of *tafsīr*.

Tafsīr or also known as Qurʾānic exegesis literally means clarification and identification. Muḥammad Ḥusayn Dhahabī defines it as a science of knowledge to understand the Qurʾān, to explain its meaning, to reveal its rulings, and to remove the confusion and ambiguity about its verses.¹ It also refers to elucidation, explanation, interpretation, context, or commentary which are carried out for clear understanding of the Qurʾān and its commandments.² It covers linguistic, juristic, and theological aspects of the Qurʾān.

Historically, the development of exegetical literature can be divided into five stages. The sequence of these stages cannot be followed chronologically because there were stages which were overlapping each other. The first stage includes a period from the time of the Prophet PBUH, his Companions (*ṣaḥābah*), and the generation of successors (*tābiʾīn*). The second stage is the period of the disciples of the successors (*tābiʾ al-tābiʾīn*) which involves changes in the structure of the exegetical literature of the Qurʾān. The third stage is the period between the early decades and the last quarter of the third century after Hijrah in which the discipline of the Qurʾānic interpretation developed. The fourth stage is the period from the middle of the third century till the early decades of the fourth century of the Hijrah, where new academic discipline of Qurʾānic exegetical literature was developed under the Abbasid empire. The final stage is the longest period which starts from the fourth century and has continued until today. However, it should be noted that all the main trends in Qurʾānic interpretation were already established by the end of the fourth stage.³

Among the classical works of Qurʾānic exegesis published were written by al-Ṭabarī (9th-10th century), al-Ṭūsī (11th century), Ibn ʿArabī (12th-13th century), al-Qurṭubī (13th century), Ibn Kathīr (14th century), al-Jalālayn (15th century), and Rashīd Riḍā (20th century). Looking at those names, it raises a question that why none of them were written by woman? Not only that, literature on women has also been dominated by male scholars.⁴

This question has been seriously debated among the feminists who argued that Islamic scholarship had been monopolised by male scholars for many centuries. For them,

¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Dār al-Hadith, 2005).

² John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

³ Ṣalāh ʿAbd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Taʾrīf al-Dārisīn Bi Manābij al-Mufasssīrīn* (Damascus: Dār al-Qalam, 2002).

⁴ Wahiduddin Khan, *Women Between Islam and Western Society* (New Delhi: al-Risala Books, 1995); Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992); Asghar Ali Engineer, *Rights of Women and Muslim Societies*, 2004; Abū A'lā Mawdūdī, *Purdah and the Status of Women in Islam*, 16th Editi (Lahore, Pakistan: Islamic Publication Ltd, 1988); Syed Mohammed Ali, *The Position of Women in Islam: A Progressive View* (Albany, New York: State University of New York, 2004); Asghar Ali Engineer, *The Qurʾān, Women, and Modern Society* (UK, USA & India: New Dawn Press, 2005).

there are instances where interpretation by male scholars had negatively affected women which perpetuated bias, discrimination, and injustice against them.⁵ They also argued that the Qur'anic rules and values concerning women must be understood and interpreted in the light of the socio-historical context of the time of the revelation.⁶ Simultaneously, the feminists were fully aware that women in the past have contributed to the interpretation of the Qur'an.

Although the Qur'anic exegesis was dominated by male scholars, it does not indicate that woman had no contribution in Qur'anic exegesis in the past and present. This study aims to discover the historical background of women's participation in Qur'anic studies, to examine emergence of women's study in contemporary time, and to analyse the importance of women's interpretation of religious texts concerning women.

1. The Role of Woman as A Mufasssir

Mufasssir can be defined as "the writer of a commentary on the Qur'an. The word likely had its earliest usage in the tenth century, designating a specific group of people; prior to those other terms such as *ahl al-ta'wīl* (people of interpretation) were used."⁷ This definition has been developed into specific conditions for anyone who seeks to interpret the Qur'an. These conditions include: having sound *'aqīdah* (belief); well-grounded in the knowledge of Arabic and its rules; well-grounded in other sciences that are connected with the study of the Qur'an; have the ability for precise comprehension; abstain from the use of mere opinion; begin the *tafsīr* of the Qur'an with the Qur'an; seek guidance from the words and explanations of the Prophet (*ḥadīth*); refer to the reports from the *ṣaḥābah*; consider the reports from the *tābi'īn*; and consult the opinions of other eminent scholars.⁸

Based on that, gender is not included in the requirement of a *mufasssir*. There is no specific condition that only men are allowed to interpret the Qur'an. The Islamic history also shows that being a woman is not an obstacle to be an expert in the Qur'an and its exegesis. They are many proofs that women around the Prophet PBUH including female Companions and Successors have contributed to Qur'anic exegesis, and their commentaries are as important as their male counterparts.

Taking 'Ā'ishah bint Abu Bakr RA as the main example, she is among the most important figure in the history of exegesis. As the wife of the Prophet, she is also considered as the first female *mufasssir* in Islamic history. Her interpretation of the Qur'an belongs to *tafsīr bi al-ma'thūr* as she referred to the narrations of the Prophet (approximately 355 verses) and her own reasoning. 'Ā'ishah's contributions are not limited to women's issues but also includes legal, social, political, and other aspects. Several cases suggest that she might be the only one witnessed the process of revelation and understood the real context of revelation.

⁵ Riffat Hassan, 'Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective', *The Muslim World* 91 (2001): 55–70.

⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006).

⁷ John L. Esposito, ed., *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), <https://doi.org/10.1093/acref/9780195125580.001.0001>.

⁸ Ahmad Von Denffer, *Ulum Al Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an (Koran)* (Kano, Nigeria: The Islamic Foundation, 2011); Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*; al-Khālidi, *Ta'rif al-Dārisin Bi Manābij al-Mufasssirīn*.

However, at this time, there was no single companion who wrote down their interpretations including famous Companions who were experts in *tafsīr* such as 'Abdullāh ibn 'Abbās, but their commentaries on the Qur'an were transmitted orally to people and later were narrated to next generations and were incorporated in written works. Only in the twentieth century, two books were published compiling 'Ā'ishah's commentaries on the Qur'an: first was written by Sa'ūd ibn 'Abdullāh al-Fanīsān⁹ entitled *Marwiyyāt Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah fī al-Tafsīr*, and second was authored by 'Abdullāh Abū al-Sa'ūd Badar¹⁰ with the title *Tafsīr Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah*.

Ummu Salamah is another example of a female companion who used to interpret Qur'anic verses, such as verses 222-223 from Sūrah al-Baqarah, verse 195 from Sūrah Āli-Imrān, and 20 more Qur'anic verses. She is one of the Prophet's wives who also became one of the reasons Qur'anic verses (The Qur'an 33: 35, 9: 102, 9: 118) were revealed pertaining women. Besides, Fāṭimah bint Qays, an intelligent and wise Companion of the Prophet had experience in articulating her interpretation on specific verses from Sūrah al-Talāq. Due to her courage on the matter of divorce, she was able to use her interpretation to override some court decisions. In fact, there were many other women at the time of the Prophet who interpreted the Qur'an and took part in exegetical activities. However, their narratives are not sufficient to elevate them to be considered as the scholars of Qur'anic exegesis.

2. The Emergence of Contemporary Women Interpreters

The contributions of female scholars in the Qur'anic exegesis as recorded in Islamic history are an important benchmark that women also can be well verse and enlightened in the interpretation of the Qur'an. They fulfilled the requirements, and being a woman has nothing to do with their intellectual capabilities. Although there are not many studies conducted on the existence of female *mufasssirs* compared to male *mufasssirs*, it is worthy to mention that several efforts have been done to acknowledge women's role in Qur'anic exegesis.

A study has been conducted by Maslina in discovering women's involvement in the field of Qur'anic interpretation since the Prophet's time until the 18th century.¹¹ The article is entitled: 'Women's Contribution in the Field of Quranic Interpretation: Analysis since the Beginning of Islam until the 18th Century.' It emphasizes that the earliest women group who played major role in the interpretation of the Qur'an recorded in Islamic history was among the *ṣaḥābiyyāt* and *tābi'īn*. Although there was a huge gap in the era of writing and producing of works of *tafsīr* particularly among women, the study found that Zayb al-Nisā' can be regarded as the first female *mufasssir* whose *tafsīr* was published in the 18th century, and she has paved the way to proof that the authority of female *mufasssir* is comparable to that of the male *mufasssir*.

Besides, Afaf has discussed several female *mufasssirs* in her studies: *Min Juhūd al-Mar'ah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fī al-'Asr al-Ḥadīth* (The Efforts of Women in the Interpretation of the Qur'an in the Modern Era); and *Min Juhūd al-Mar'ah "al-Mubasssir li Nūr*

⁹ Sa'ūd Ibn 'Abd Allāh al-Fanisan, *Marwiyyāt Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah Fī al-Tafsīr* (Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1992).

¹⁰ 'Abd Allāh Abū al-Sa'ūd, *Tafsīr Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1996).

¹¹ Maslina Muhammad, Mustaffa Abdullah, and Monika Munirah Abd Razzak, 'Sumbangan Wanita Dalam Bidang Tafsir : Sorotan Dari Zaman Awal Islam Hingga Abad Ke 18', *Online Journal Research in Islamic Studies* 6, no. 2 (2019): 29–43.

al-Qur'ān": *Awwal Juhd Kāmil fī Tafsīr li al-Mar'ah* (The Efforts of Woman in 'al-Mubasssīr li Nūr al-Qur'ān': The First Effort in the Interpretation of Tafsīr for Women).¹² She did not focus on any specific period of time but has selected three female scholars and their contributions in *tafsīr* who are 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmān, Zaynab al-Ghazālī and Ḥannān al-Laḥḥām. In another study she also includes Nā'ilah Hāshim Ṣabrī who wrote a work of *tafsīr* entitled: *al-Mubasssīr li Nūr al-Qur'ān* and discussed its content and the methodology applied by the author in her works.

In addition to that, Aydar and Atalay wrote an article 'Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam' which covers nine Muslim female scholars and one female orientalist who were involved directly or indirectly in Qur'anic exegesis. Interestingly, it categorises these scholars respectively under three categories of *tafsīr*: complete *tafsīr*, incomplete *tafsīr*, and partial *tafsīr*.¹³ The complete *tafsīr* contains the interpretation of the whole Qur'an, and the example is *Zayb al-Tafāsīr fī Tafsīr al-Qur'ān* which was written by Zayb al-Nisā'. Meanwhile, the incomplete *tafsīr* is intended to cover the whole Qur'an but yet to be completed, such as that written by Semra Kürün Çekmegil which only so far has 8 volumes. The partial *tafsīr*, refers to that which covers only a part of the Qur'an like one chapter, for instance, 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmān who wrote *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Ḥakīm*. The study also found that the language used by these female scholars are diverse, where the majority of them are in Arabic, two of them are Persian, two of them are Turkish, and only one is in German.

Nevertheless, this study found that none of the previous studies have collected the female scholars of *tafsīr* comprehensively and completely. Thus, this study aims to gather their names together with their contributions in Qur'anic exegesis from the eighteenth century to the present day.

In the eighteenth century, history recorded that the first woman who wrote a *tafsīr* was Zayb al-Nisā' al-Makir (1658-1702). She was the daughter of the Timurid King of India, Shah Sultan Alemgir al-Hindi, and her mother, Dilres Banu Sahur Han came from the Safevid dynasty. She dedicated her entire life to learn and to teach, without getting married. Her work on *tafsīr* was given a title *Zayb al-Tafāsīr fī Tafsīr al-Qur'ān*, but there are two different opinions regarding this work. First, a view saying that it is merely a translated version of *Tafsīr al-Rāzī* into Persian. Second, a view stating that it is not a translation but a distinct *tafsīr* which only made use of its antecedents. If the first view is correct, it cannot be considered as a *tafsīr*, but if the second view is accepted, her *tafsīr* might be the first written work of Qur'anic exegesis by a female scholar.¹⁴ Her name was the only one among the female *mufasssīr* mentioned in *Mu'jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām hattā al-'Asr al-Ḥādīr* written by Adil Nuwayhad.¹⁵

In the nineteenth century, there was no single female scholar who published works of *tafsīr*, but the appearance of women interpreters has started at the end of the nineteenth

¹² 'Afaf Abd al-Ghafur Hamid, 'Min Juhūd al-Mar'ah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Fī al-'Aṣr al-Ḥādīth', *Majallat Kulīyyah Sharī'ah Wa al-Dirasāt al-Islāmiyyah* 25 (2007): 166–232.

¹³ Hidayet Aydar and Mehmet Atalay, 'Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam', *Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University* 1, no. 2 (2014): 1–34.

¹⁴ Aydar and Atalay.

¹⁵ Ah Fawaid, 'Pemikiran Mufasir Perempuan Tentang Isu-Isu Perempuan', *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman* 23, no. 1 (2015): 57–80; Muhammad, Abdullah, and Abd Razzak, 'Sumbangan Wanita Dalam Bidang Tafsir : Sorotan Dari Zaman Awal Islam Hingga Abad Ke 18'.

century and bloomed in the twentieth century. First, Nusret Begüm Emin (1890-1983) from Iran might be considered as the first non-Arab woman who embarked on an exegetical work of the entire Qurʾān. She was also known as Banu Amin, Banu Irani and Bintu Mujaḥidah. She was the only female scholar during her time, and she became a specialist in jurisprudence as well as Islamic studies, particularly Qurʾānic studies. Her work on *tafsīr* known as *Makhzan al-Irfan der Tafsīr Qurʾān* was written in Persian, in 30 chapters (15 volumes), and it was based on Shiite interpretation.

Nonetheless, ʿĀʾishah ʿAbd al-Raḥmān (1913-1998), also known as Bint al-Shāṭiʿ, might be the first woman to have pioneered Qurʾānic exegesis from a female perspective.¹⁶ She applied a contextual approach and mostly critiqued orthodox interpretations of religious texts. She is also known as the author of various books including books on biographies of women of the Prophetic households.¹⁷ Her book *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qurʾān al-Ḥakīm* consists of the interpretation of seven chapters of *Juz ʿAmmā* (al-Ḍuḥā, al-Inshirah, al-Zalzalah, al-ʿĀdiyāt, al-Nāziʿāt, al-Balad, and al-Takāthur), and seven other short chapters in the second book (al-ʿAlaq, al-Qalam, al-ʿAṣr, al-Layl, al-Fajr, al-Humazah, and al-Māʿūn).

In the twenty-first century, a female scholar of Qurʾānic exegesis worthy of mention in this context is Zaynab al-Ghazālī (1917-2005). She is an Egyptian scholar who wrote a complete *tafsīr* entitled *Naẓarāt fī Kitābillaḥ*. Her interpretation has a reformative tendency that drives the Qurʾān as the book of law of the people and a book of progress. Among the important contents in her work is to defend women's rights by rescuing them from negative values and to encourage them to hold fast to Islamic rules and regulations.¹⁸

From Egypt to Palestine, Nāʾilah Hāshim Ṣabrī (1944-present) who originated from Qalqilya, a city in the West Bank of Palestine. She started writing *al-Mubassir li Nūr al-Qurʾān* in 1982, in 11 volumes, but could be only printed in full in 2003 and published by the end of 2013. This *tafsīr* covers the Qurʾān as a whole which was the result of her lengthy study that lasted about 20 years.¹⁹ The methodology applied in her *tafsīr* are varied: first, contextual approach by referring to the context of the verses revealed; second, interpretation by narrations (*tafsīr bi al-riwāyah*) by referring to the *ḥadīth* of the Prophet PBUH and words of his Companions; third, scientific approach by engaging modern monumental scientific and technological developments as pointed out by the Qurʾān; and fourth, semantic and rhetoric approach by focusing on the linguistic aspect.²⁰ She also wrote many other books in various fields, among them are *Tajwīd Āyāt al-Raḥmān fī Tilāwāt al-Qurʾān*, *Kawākib al-Nisāʾ*, *Fī Zilāl Āyāt al-Raḥmān*, and others.

¹⁶ Ruth Roded, 'Bint al-Shati's "Wives of the Prophet": Feminist or Feminine?', *British Journal of Middle Eastern Studies* 33, no. 1 (2006): 51-66, <https://doi.org/10.1080/13530190600603915>.

¹⁷ Mervat F. Hatem, 'A'isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine A Post-Colonial Reading of Her Life and Some of Her Biographies of Women in the Prophetic Household', *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 2 (2011): 1-26.

¹⁸ Zaynab al-Ghazālī, *Naẓarāt Fī Kitāb Allāh* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1994).

¹⁹ Maslina Muhammad, Mustaffa Abdullah, and Monika Munirah Abd Razzak, 'Nailah Hashim Sabri: Tokoh Tafsir Wanita Abad Ke-21', *Journal al-Muqaddimah* 7, no. 2 (2019): 1-12.

²⁰ Aydar and Atalay, 'Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam'; Muhammad, Abdullah, and Abd Razzak, 'Nailah Hashim Sabri: Tokoh Tafsir Wanita Abad Ke-21'.

Another female scholar is Hannān al-Lahhām (1943-present) who originated from Syria, and received her education there, but in 1979, she migrated to Saudi Arabia with her family. She interpreted 13 chapters in the Qurʾān and published them under the title *Silsilat al-Nazarāt fī Kitābillah*. She also produced several works focused for children in understanding the meaning of the Qurʾān, such as *Hikāyat li Ahfādī* which contains her stories to her grandchildren based on the Qurʾān. She was actively teaching Qurʾānic studies in the Female Faculty at King Abdul Aziz University of Jeddah. Her recent works on *tafsīr* were published by Qurʾānic chapters, for example, *Tafsīr Sūrah al-Ṭalāq* and *Tafsīr Sūrah al-Tawbah*.²¹ The writing style of the author can be divided into two: first, writing that targets mature readers by discussing the Qurʾān based on a particular surah, analysing its themes, as well as examining the reasons of revelation (*asbāb al-nuzūl*). While the second approach targets children and the writing is accompanied by short stories in a coloured book.²²

In addition, there is a Turkish female scholar who had contributed to exegetical literature. She is Semra Kürün Çekmegil who was born in Malatya, a large city in the Eastern Anatolia region of Turkey. According to Aydar and Atalay, her work entitled *Okuyucu Tefsiri* was the first *tafsīr* written by a female scholar in Turkey.²³ She started writing this *tafsīr* in 2004 and published several parts in 8 volumes in 2006. Another Turkish female scholar, Necla Yasdıman (1962-present) published *Kurʾan Tahlili: Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir* gradually from 2006 until 2014. She is a PhD holder, who had numerous working experiences before she gave full attention in publishing her *tafsīr*. In this *tafsīr*, she mentioned that the methodology applied in her work can be categorised into three stages: first, dictionary meaning; second, grammatical analysis; and third, explication. However, it is an incomplete *tafsīr* because it contains several Qurʾānic chapters only.

Another female scholar in *tafsīr* is Fevkiyye Ibrahim al-Sirbini who actively delivered lectures on Islamic studies in Cairo, Egypt. She wrote *Taysīr al-Tafsīr* which primarily depended on her lectures which were recorded and transcribed by the audience. The *tafsīr* was completely compiled in 2006 and it covered the whole Qurʾān. The language used in her book is easy to understand and presented in phenomenological way.²⁴

There is a female scholar who originated from Doha, Qatar, known as Kāmilah bint Muḥammad al-Kawārī. She memorized the whole Qurʾān and had a master's degree specialising in Islamic law. She published many religious books and one of her outstanding works on *tafsīr* is *Tafsīr Gharīb al-Qurʾān*. In this *tafsīr*, she tried to explain the rare and peculiar words mentioned in the Qurʾān which cannot be literally understood. It was published in 2008 and has one volume only.²⁵

In addition to the above scholars, Kariman Hamzah is a former general manager of religious programs at the Egyptian Radio and Television Union. She has anchored several

²¹ Aydar and Atalay, 'Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam'.

²² Ulya Fikriyati, 'Reinterpretasi Teks al-Qur'an: Analisis Status Tafsir Pada Akun Facebook Hanan Lahham', *Subuf* 11, no. 1 (2018): 55–76, <https://doi.org/10.22548/shf.v11i1.302>.

²³ Aydar and Atalay, 'Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam'.

²⁴ Aydar and Atalay.

²⁵ Kāmilah bint Muḥammad al-Kawārī, *Tafsīr Gharīb al-Qurʾān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008); See as well: Kāmilah bint Muḥammad al-Kawārī, 'al-Sirah al-Dhātīyah', Mawqī' Ṭālibat al-ʿIlm Kāmilah al-Kawārī, accessed 1 August 2021, <http://alkuwarih.com/content/السيرة الذاتية>.

successful religious programs, producing more than 1,500 episodes by spending time in broadcasting for 35 years. She published more than 25 books on Islam, and her *tafsīr* known as *al-Lu'lu wa al-Marjān fī Tafsīr al-Qur'ān* in 4 volumes. This work is presented to experts from al-Azhar University to verify its contents before being approved to publication. According to Shaykh Ibrahim Negm, spokesperson for Egypt's Grand Mufti Ali Goma, her interpretation of the Qur'an was made for the youth, using simple language and writing style.²⁶

Another scholar is Miyadah bint Kamil al-Madi who produced her exegetical work entitled *al-Durrah fī Tafsīr Sūrah al-Baqarah*.²⁷ The main purpose of writing this *tafsīr* was to help her students in understanding the message and contents of Sūrah al-Baqarah and in memorising this second chapter of the Qur'an. Besides al-Baqarah, she also interpreted other chapters such as Sūrah al-Nisā' and Sūrah al-Mā'idah, but it has been published yet. She is also an expert in the knowledge of al-Qira'āt.²⁸

There are also female scholars who contributed to the work of *tafsīr* not by interpreting the whole Qur'an or any particular Qur'anic chapter, but they interpreted specific verses. Nazira Zayn al-Din (1908-1976), for instance, was popularly known with *al-Sufur wa al-Hijāb* or *Removing the Veil and Unveiling: Lectures and Reflections towards Women's Liberation and Social Form in the Arab World*.²⁹ She emphasised the issue of *hijāb* as mentioned in verses from Sūrah al-Ahzāb and Sūrah al-Nūr. She was also among the first women who offered detailed re-interpretations of Islamic sources and argued against male interpretation and patriarchal oppression in her book.

Besides her, Amina Wadud (1952-present), a contemporary feminist, also interpreted selected verses from the Qur'an in her book, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspectives*. She aims to make the Qur'an as the ultimate source to prove gender equality within Islamic context, to challenge patriarchal interpretations, and to reject any misinterpretations of the Qur'an that ignores basic social principles of justice, equality, and common humanity. She suggests a hermeneutic model that considers the context in which the text was written or revealed, grammatical composition of the whole text, and its *Weltanschauung* or worldview as an important methodology in reinterpreting Islamic texts.³⁰

Hibah Rouf Izzat (1965-present) is another female scholar who offered the reinterpretation of several Qur'anic verses relating to women, especially the role of women in the public sphere. Her work includes *al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyāsī: Ru'yah Islāmiyyah* and she published many other books, and is still active in writing until today.³¹

²⁶ Yasmine Saleh, 'Kariman Hamzah: Egypt's First Female Quran Interpreter', Daily News Egypt, 2008.

²⁷ Miyadah bint Kamil, *al-Durrah Fī Tafsīr Surah al-Baqarah* (Beirut: Mu'assasah Risalah, 2006).

²⁸ 'Abd al-Rahmān al-Shahrī, 'Šudira Ḥadīthan Kitāb al-Durrah Fī Tafsīr Sūrat al-Baqarah Li al-Ustādhah Miyādah al-Maḍī', Multaqa Ahl al-Tafsīr, 2006.

²⁹ Nazīrah Zein Ed-Dīn, 'Removing the Veil and Veiling', *Women's Studies International Forum* 5, no. 2 (1982): 221–26, [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(82\)90029-2](https://doi.org/10.1016/0277-5395(82)90029-2).

³⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading a Sacred Text from a Woman's Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1999).

³¹ Hibah Ra'uf Izzat, *al-Mar'ah Wa al-'Amal al-Siyasi: Ru'yah Islamiyyah* (Herndon: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1996).

The last but not least, Ulfa Yousef (1964-present) who is a Tunisian scholar who continued to enrich the discipline of Qur'anic exegesis. She represents a Moroccan-secular perspective in interpreting Qur'anic verses and the Prophetic *ḥadīth* concerning women issues. She published her doctoral study entitled *Polysemy in the Quran* (2003) which highlighted the linguistic approach of the Qur'an. Her other works on the Qur'an include *Women in the Quran and Sunnah* (1997), *The Quran at the Risk of Psychoanalysis* (2007), and *The Confusion of a Muslim Woman: On Inheritance, Marriage and Homosexuality* (2008).

Overall, the above female scholars are like diamonds in the sky. They were not many as male scholars of *tafsīr*, but they possessed special qualities and were significant members of society. Presence of women is vital in addressing women issues and solving their problems, because male interpretations might be accused of being biased due to gender differences. Although there are male scholars who are academically and theologically free of gender bias, this study aims to acknowledge the contributions of women in Qur'anic exegesis in the past and present.

3. Findings and Analysis

From the historical points of view, women have contributed to various fields of study beginning from the Prophet's time which indicates that women scholarship have been acknowledged in the past. However, in the field of *tafsīr*, women who published books on *tafsīr* and became experts in Qur'anic studies are relatively unknown in society. The findings from this study can be discussed as follow.

3.1 Different formats, different purposes

Based on the number of female interpreters and their works as mentioned previously (summarised in Table 1), some of the publications cover the whole Qur'an, some include partial of the Qur'an, and some focus on several Qur'anic verses only. It is high probable that each of them had different purposes in publishing their works in Qur'anic exegesis. Fevkiyye Ibrahim al-Sirbini's *tafsīr* covers the whole Qur'an, which is a compilation of her lectures with the help from her students. Miyadah bint Kamil al-Madi also had a specific purpose to write her *tafsīr*, which was to help her students understand a specific chapter in the Qur'an. While the exegetical works of Nusrat Begum Emin and Nā'ilah Hāshim Ṣabrī covers all the Qur'anic chapters, the *tafsīrs* of Semra Kürün Çekmegil and Necla yadiman contains parts of the Qur'an only, as perhaps they require more time to publish the rest of their works. Among the scholars who only interpreted several verses from the Qur'an were Nazira Zayn al-Din, Amina Wadud, and Hibah Rouf Izzat, where all three selected the verses based on specific issues which they addressed in their particular works.

Table 1: Women Scholars and Their Exegetical Works

Name	Origin	Publication
Zayb al-Nisā' al-Makir (1658-1702)	India	<i>Zayb al-Tafāsīr fī Tafsīr al-Qur'ān</i>
Nusret Begüm Emin (1890-1983)	Iran	<i>Makhzan al-Irfan der Tafsīr Qur'an</i>

'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmān (1913–1998)	Egypt	<i>al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Ḥakīm</i>
Zaynab al-Ghazālī(1917-2005)	Egypt	<i>Naẓarāt fī Kitābillah</i>
Nā'ilah Hāshim Ṣabrī (1944-present)	Palestine	<i>al-Mubassir li Nūr al-Qur'ān</i>
Hannān al-Lahhām (1943-present)	Syria	<i>Silsilat al-Naẓarāt fī Kitābillah.</i>
Semra Kürün Çekmegil	Turkey	<i>Okuyucu Tefsiri</i>
Necla Yasdıman (1962-present)	Turkey	<i>Kur'an Tahlili: Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir</i>
Fevkiyye Ibrahim al-Sirbini	Turkey	<i>Taysir al-Tafsir</i>
Kāmilah bint Muhammad al-Kawāri	Qatar	<i>Tafsir Gharib al-Qur'ān</i>
Kariman Hamzah	Egypt	<i>al-Lu'lu wa al-Marjān fī Tafsir al-Qur'ān</i>
Miyadah bint Kamil al-Madi		<i>al-Durrah fī Tafsir Sūrah al-Baqarah</i>
Nazira Zayn al-Din (1908-1976)	Lebanon	<i>al-Sufur wa al-Hijāb</i>
Amina Wadud (1952-present)	United States	<i>Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspectives</i>
Hibah Rouf Izzat (1965-present)	Egypt	<i>al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyāsi: Ru'yah Islāmiyyah</i>
Ulfa Yousef (1964-present),	Tunisia	<i>Women in the Quran and Sunnah</i> (1997), <i>The Quran at the Risk of Psychoanalysis</i> (2007), and <i>the confusion of a Muslim Woman: on Inheritance, Marriage and Homosexuality</i> (2008).

3.2 Different methods and approaches

These women had adopted different methods and approaches to interpret and reinterpret Qur'anic texts. Interpretation needs in-depth and extensive knowledge of various aspects including theology, linguistics, history, and many others, while reinterpretation begins with re-reading critically, displacing traditional interpretation,

and coming with 'new' interpretation.³² Therefore, each female scholar of Qur'anic exegesis not only has different purposes of publishing their works, but they also applied different methods. For example, Amina Wadud and few other Muslim feminists established new gender-sensitive hermeneutics which can be applied via three approaches: (1) revisiting Qur'anic verses to correct false stories in general circulation; (2) citing verses that explicitly enunciate the equality of women and men; and (3) deconstructing verses that have been commonly interpreted in ways to justify male domination (Badran, 2009).

However, there were also among them who applied classical approach by referring to the *ḥadīth* and other reliable traditions to support their interpretations like Nā'ilah Hāshim Ṣabrī; contextual approach by referring to the appropriate context like 'Ā'ishah 'Abd al-Rahmān, Zaynab al-Ghazālī, Fatima Mernissi and many others; and linguistic approach such as Ulfa Yousef. However, some of them may have "applied a combination of historical, linguistic, hermeneutic, literary critical, deconstructive, semiotic, historicist, and feminist methodologies in their re-reading of sacred texts, pushing *ijtihad* to new limits as they explore their religion with fresh eyes."³³ Only one *tafsīr* published by a female scholar was based on Shiite interpretation, while the majority were sunni.

3.3 Women friendly interpretation

Besides the aforementioned female scholars, there are also other Muslim women who questioned gender-biased interpretations and advocated producing women-friendly interpretations. They were Tahereh Qurrat-al-'Ayn (mid 1800s, from Iran), Fatima Aliya Hanim (late 1800s, from Turkey), Zaynab al-Fawwāz (late 1800s, from Lebanon), 'Ā'ishah al-Taimuriyya and Zaynab Hanum (late 1800s, from Egypt), Riffat Hassan (1900s, from Pakistan) and Fatima Mernissi (1900s, from Morocco) who also actively participated in the re-interpretation of religious texts.³⁴ The women-friendly interpretation aims to remove bias or discrimination from male perspectives which might distance women from having their rights accordingly.

3.4 Need and demands of women scholars in *tafsīr*

According to Barazangi, there is a high demand for female scholars who can contribute to Islamic thought and knowledge to avoid any misinterpretations from the opposite gender.³⁵ Moreover, the absence of women scholars is also one of the factors that have made women feel that religious texts have been manipulated by men. This demand is in line with the objective to return to the golden era of female scholarship in the past and

³² Valentine M. Moghadam, 'Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27, no. 4 (2002): 1135–71.

³³ Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld Publications, 2009).

³⁴ Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London, UK and New York, USA: Zed Books Ltd, 1999); Nur Saadah Binti Khair, 'Anti-Woman Discourse in the Hadith Literature: An Analytical Study of Debates in Literary Works of Feminists and Fundamentalists' (University of Birmingham, 2018).

³⁵ Nimat Hafez Barazangi, 'The Absence of Muslim Women in Shaping Islamic Thought: In Shaping Foundations of Muslims' Peaceful and Just Co-Existence', *Journal of Law and Religion* 24, no. 2 (2008): 403–32.

to protect any discrimination against women which limits their rights to seek knowledge and practice it.

3.5 Differences between male and female's interpretations

There are different views in comparing both male and female interpretations. First, female scholars of Qur'anic Exegesis have their own views but are still in line with male interpretation particularly in the issue of women's rights. Women scholars also promotes the importance of man's position as a leader in the family as mentioned in verse 4 from Sūrah al-Nisā'. Zaynab al-Ghazālī interpreted the word 'qawwāmūn' by pointing out that even though man is a leader and has power in the household, woman also has her significant roles as a wife and a mother who is responsible in managing everything in the house.³⁶ She emphasised that this verse should not be an excuse for a man to commit violence and discrimination against women.

Second, there are female scholars who referred to the interpretation of male scholars in order to strengthen their views to protect women's right in any issue. In the verse about *nushūz* for example, Amina Wadud stated that the word 'qānītāt' cannot be seen as an obedience to the husband, as this verse was intended for both husband and wife.³⁷ She quoted Sayyid Qutb's opinion in his *tafsīr* that this choice of word was intended to be personal emotional response rather than the external 'following of orders' which *ṭā'ah* (obedience) would suggest. Thus, because of 'nushūz' is disorder between husband and wife, so the Qur'an provides perfect solutions that need to be followed by husbands in order to maintain harmony in the marriage.

Third, there is no contradiction between male and female scholars in the interpretation of the Qur'an. For example, in the meaning of word 'ḍaraba', although it literally means 'to beat' or 'to strike', male scholars like Ibn Kathīr and Rashīd Riḍā highlighted that the purpose of this action is to educate, not to hurt the woman.³⁸ Surprisingly, Amina Wadud agreed that the action is only allowed for very extreme cases.³⁹ It is also undeniable to mention that there are many other interpretations on this sensitive topic.

Based on that, the assumption that male interpretations are promoting bias could not be one hundred percent proven. There are some male scholars who advocated women's rights and made a serious attempt to elevate the status of women.

Conclusion

In conclusion, this study achieved its objective to discover the historical background of women participations in Qur'anic studies, to examine emergence of women scholars in contemporary time, and to analyse the importance of women's interpretation of religious texts concerning women. It is found that women have contributed to Qur'anic exegesis since the Prophet's time, and their works on *tafsīr* has been published starting in the eighteenth century until present day. From the findings, it is important to acknowledge that all *tafsīrs* written by female *mufasssirs* – whether completed or yet to be completed – have different formats, purposes, methods, and approaches. There is also a need and demand for women scholars in Qur'anic exegesis, because undeniably, there are

³⁶ al-Ghazālī, *Naẓarāt Fi Kitāb Allāh*.

³⁷ Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading a Sacred Text from a Woman's Perspectives*.

³⁸ Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1986).

³⁹ Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading a Sacred Text from a Woman's Perspectives*.

differences found in the interpretations of male and female scholars. However, it is vital to highlight that the main responsibility to understand the Qur'an and apply its teachings in daily life should not be determined by gender, but it lies within an individual's obligation.

The interpretation of the Qur'an has always been evolving by a principle known as "ijtihād", or the use of one's knowledge, reasoning, and best judgement to offer views on any matter. It is not limited to a specific gender, for both men and women who are capable and fulfil the requirements are allowed to interpret the Qur'an. It is a great achievement that women since the time of the Prophet engaged in interpreting the Qur'an and this legacy continues till this day.

References

- 'Izzat, Hibah Ra'uf. *al-Mar'ah Wa al-'Amal al-Siyasi: Ru'yah Islamiyyah*. Herndon: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1996.
- 'Afaf Abd al-Ghafur Hamid. 'Min Juhūd al-Mar'ah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Fī al-'Aṣr al-Ḥadīth'. *Majallat Kuliyyah Sharī'ah Wa al-Dirasāt al-Islāmiyyah* 25 (2007): 166–232.
- Abū al-Sa'ūd, 'Abd Allāh. *Tafsīr Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1996.
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- al-Fanisan, Sa'ūd Ibn 'Abd Allāh. *Marwiyyāt Umm al-Mu'minīn 'Ā'ishah Fī al-Tafsīr*. Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1992.
- al-Ghazālī, Zaynab. *Nazarāt Fī Kitāb Allāh*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1994.
- al-Kawārī, Kāmilah bint Muḥammad. 'al-Sīrah al-Dhātīyyah'. Mawqī' Ṭālibat al-'Ilm Kāmilah al-Kawārī. Accessed 1 August 2021. <http://alkuwarih.com/content/السيرة الذاتية>.
- . *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- al-Khālīdī, Ṣalāh 'Abd al-Fattāḥ. *Ta'rīf al-Dārisīn Bi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Damascus: Dār al-Qalam, 2002.
- al-Shahrī, 'Abd al-Raḥmān. 'Ṣudira Ḥadīthan Kitāb al-Durrah Fī Tafsīr Sūrat al-Baqarah Li al-Ustādhah Miyādah al-Maḍī'. Multaqa Ahl al-Tafsīr, 2006.
- Ali, Syed Mohammed. *The Position of Women in Islam: A Progressive View*. Albany, New York: State University of New York, 2004.
- Aydar, Hidayet, and Mehmet Atalay. 'Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam'. *Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University* 1, no. 2 (2014): 1–34.
- Badran, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Barazangi, Nimat Hafez. 'The Absence of Muslim Women in Shaping Islamic Thought: In Shaping Foundations of Muslims' Peaceful and Just Co-Existence'. *Journal of Law and Religion* 24, no. 2 (2008): 403–32.
- Denffer, Ahmad Von. *Ulum Al Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an (Koran)*. Kano, Nigeria: The Islamic Foundation, 2011.

- Engineer, Asghar Ali. *Rights of Women and Muslim Societies*, 2004.
- . *The Qur'an, Women, and Modern Society*. UK, USA & India: New Dawn Press, 2005.
- . *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Esposito, John L., ed. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
<https://doi.org/10.1093/acref/9780195125580.001.0001>.
- . *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Fawaid, Ah. 'Pemikiran Mufasir Perempuan Tentang Isu-Isu Perempuan'. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman* 23, no. 1 (2015): 57–80.
- Fikriyati, Ulya. 'Reinterpretasi Teks al-Qur'an: Analisis Status Tafsir Pada Akun Facebook Hanan Lahham'. *Suhuf* 11, no. 1 (2018): 55–76. <https://doi.org/10.22548/shf.v11i1.302>.
- Hassan, Riffat. 'Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective'. *The Muslim World* 91 (2001): 55–70.
- Hatem, Mervat F. 'A'isha Abdel Rahman: An Unlikely Heroine A Post-Colonial Reading of Her Life and Some of Her Biographies of Women in the Prophetic Household'. *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 2 (2011): 1–26.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1986.
- Khair, Nur Saadah Binti. 'Anti-Woman Discourse in the Hadith Literature: An Analytical Study of Debates in Literary Works of Feminists and Fundamentalists'. University of Birmingham, 2018.
- Khan, Wahiduddin. *Women Between Islam and Western Society*. New Delhi: al-Risala Books, 1995.
- Mawdūdī, Abū A'lā. *Purdah and the Status of Women in Islam*. 16th Editi. Lahore, Pakistan: Islamic Publication Ltd, 1988.
- Miyadah bint Kamil. *al-Durrah Fi Tafsir Surah al-Baqarah*. Beirut: Mu'assasah Risalah, 2006.
- Moghadam, Valentine M. 'Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate'. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27, no. 4 (2002): 1135–71.
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London, UK and New York, USA: Zed Books Ltd, 1999.
- Muhammad, Maslina, Mustaffa Abdullah, and Monika Munirah Abd Razzak. 'Nailah Hashim Sabri: Tokoh Tafsir Wanita Abad Ke-21'. *Journal al-Muqaddimah* 7, no. 2 (2019): 1–12.
- . 'Sumbangan Wanita Dalam Bidang Tafsir : Sorotan Dari Zaman Awal Islam Hingga Abad Ke 18'. *Online Journal Research in Islamic Studies* 6, no. 2 (2019): 29–43.
- Roded, Ruth. 'Bint al-Shati's "Wives of the Prophet": Feminist or Feminine?' *British Journal of Middle Eastern Studies* 33, no. 1 (2006): 51–66.
<https://doi.org/10.1080/13530190600603915>.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- Saleh, Yasmine. 'Kariman Hamzah: Egypt's First Female Quran Interpreter'. Daily News Egypt, 2008.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading a Sacred Text from a Woman's Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1999.

Zein Ed-Dīn, Nazīrah. 'Removing the Veil and Veiling'. *Women's Studies International Forum* 5, no. 2 (1982): 221–26. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(82\)90029-2](https://doi.org/10.1016/0277-5395(82)90029-2).



Ḥadīths on al-Taṣwīr and Ittijāhāt al-ʿUlamāʾ Concerning Handmade Image-making

Muhammad Akmalludin bin Mohd Hamdan *

Amar Fettane **

ABSTRACT: This research is concerned with the issues pertaining to image-making while aiming to understand the trends amongst the scholars in dealing with the subject. The divergence of opinions between scholars since the early time of Islam until today substantiates the significance of this particular research. The researchers start by searching for and collecting the most important *ḥadīths* and verify them based on the standard *ḥadīth* verification principles. The second step is to analyse the debate amongst the scholars, as well as to compare the position of the scholars in this particular matter, with some academic appraisals on their respective stance. The inductive and analytical methods are utilised in the entire study. As the outcome of this research, the researchers conclude that the dispute amongst the scholars in this matter is not due to the status of the *ḥadīths*, i.e., whether they are authentic, weak, or fabricated, but the dispute was based entirely on their differences in understanding the *ḥadīths* and their reasoning. This, as it is well-known, is considered as a branch of the *ḥadīth* sciences which is *fiqh al-ḥadīth*.

Keywords & Phrases: *Thematic ḥadīth; Fiqh al-sunnah; Visual arts; Islamic art; Trends in Sunnah.*

* Doctoral Researcher, Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Islamic Science University of Malaysia (USIM), email: akmallhamdan1093@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Qurʾān and Sunnah Studies, Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM).

Introduction

Among the many important rulings in the *sharīʿah* of Islam is the prohibition against image-making that was legislated with the purpose to preserve Islam and its *community* from corruptive beliefs and acts such as paganism or claiming to imitate God's act of creation. Muslims' efforts in comprehending this ruling and applying them in their lives indicate their full submission to everything that came from the Messenger and that he neither dictates nor forbids anything upon them except in ways that benefit the people. One of the bases for this prohibition is *ḥadīths* mentioned in the books of *sunnah* that indicate a warning of great torments on the Day of Resurrection for the image-makers. The threats mentioned in the *ḥadīths* show the significance and importance of this issue as it deals with the destiny of man in the afterlife. For this reason, the scholars had taken a keen interest in the issue of image-making. Nevertheless, they exhibited different stances on the interpretation of image-making mentioned in the *ḥadīths* and the extent of its prohibition. This issue will be discussed thoroughly by the researchers throughout this paper.

1. Research Limitation and Its Methodology

This research is limited to inductive investigation on the *marfūʿ ḥadīths* and narrations related to the issue of image-making, with the explanation of its statuses and validity, from only the *kutub al-tisʿah*. It is also limited to the subject of handmade image-making, excluding other possibly related types such as photography, cinematography, etc. This research gathers most relevant *ḥadīths* on the subject, and provides its *takhrīj*, with a current analysis on the topic. It will also examine the opinions of various scholars and their arguments on the subject matter.

2. Terminologies

2.1 *Ittijāhāt al-ʿUlamāʾ*

Lexically, the word *al-ittijāhāt* comes from its root *ittajaha* and it is derived from the word *wajaha* which means opposing something or facing towards it (*muqābalaḥ li al-shayʾ aw al-istiqbāl lahu*).¹ Ibn Manẓūr said: “(Anything) that faces something: (is) its opposite.”² On the other hand, *al-ittijāh ilā* (heading towards) a certain thing means to come to it and it is its purpose (to reach there). It is said: “So and so headed to the house i.e., he came to the house, and he intended it (his purpose is to reach the house).”³

¹ See Aḥmad ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughab*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, (Beirut: Dār al-Fikr: 1399H/1979), vol. 6, p. 88.

² See Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, (Beirut: Dār Ṣādir: 1414H) 3rd ed., vol. 13, p. 555.

³ See ʿAbd al-Ḥamīd, Aḥmad Mukhtār ʿUmar et al., *Muʿjam al-Lughab al-ʿArabiyyah al-Muʿāṣarah*, (Cairo: ʿĀlim al-Kutub: 1429H/2008), 1st ed., vol. 3, p. 2406.

Conceptually, the term *al-ittijāh* in this research is defined as an intellectual approach and it indicates an individual's stance towards a certain intellectual position and issue.⁴

2.2 *al-Taṣwīr*

The word *al-taṣwīr* comes from the root word *ṣawwara* and its definition as recorded in *Mu'jām al-Wasīṭ* is: “*Ṣawwarahu*: to make for him a solid form of an image. In *al-Tanzīl al-‘Azīz*: “It is He who forms you in the wombs however He wills” (2:6). And a thing, or a person, is drawn on the paper, or the wall or the like of it using pen, or brush, or image-making tools...”⁵ In our opinion, the meaning of the word *al-taṣwīr* in the *ḥadīths* could not be determined unless by clarifying the meaning of *al-ṣūrah* (image or picture), since it is the outcome of *al-taṣwīr*.

al-ṣūrah in its lexical meaning as defined by al-Aṣfahānī is:

“What is notable through the eyes and can be differed from the other, and there are of two types; one of it is perceptible and can be recognized both in particular and in general, it can be perceived by both humans and animals through seeing it, such as the image of a human, a horse and a donkey. The second is only comprehensible in particular but not in general, like the image that can only be perceived by man using his mind and consideration...”⁶

It is understood from this definition that *al-ṣūrah* lexically refers to its literal meaning such as the image of a human, a horse, or a statue, which is the concern of this research. It could also be used figuratively to refer to the image of a problem or a matter in the mind.

Before delving into the conceptual meaning of *al-taṣwīr*, it must be underlined that image-making is generally divided into two types, each differs from another in terms of instrument and technique, and in terms of the material it is made of.⁷ These two types are a solid form image and a flat form image. Each has been defined elaborately by the scholars to distinguish it from the other.

The solid form image is a form that has its parts connected to each other, each part could not stand without the other. It is equivalent to a three-dimensional form that can be perceived directly; a form that has depth on all its sides and can be perceived using the

⁴ ‘Uluwwah Zuhayr, ‘Abd al-Ra’ūf Ḥamādanah, *al-Ittijābāt al-‘Ilmiyyah lada Ṭalabah Kuliyah al-Ḥuṣṣan al-Jāmi‘iyyah*, accessed November 3, 2016, <https://www.scribd.com/book/79126859>.

⁵ ‘Ahmad al-Zayyāt et al., *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Cairo: Dār al-Da‘wah: n.d.), p. 528.

⁶ al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, *al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Qur’ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, (Damascus: Dār al-Qalam, 1412H), 1st ed., p. 497.

⁷ Muḥammad ibn Aḥmad Wāṣil, “Aḥkām al-Taṣwīr fī al-Fiqh al-Islāmī” (MA thesis, Imām Muḥammad ibn Sa’ūd Islamic University, 1417H), p. 21; Hayfā’ ‘Abd al-‘Azīz Sulṭānī al-‘Ashrafī, “al-Sharḥ al-Mawḍū‘ī li al-Ḥadīth al-Sharīf: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbiqīyyah” (MA thesis, International Islamic University of Malaysia, 2007), p.147-149.

sensory faculty.⁸ From this explanation, it can be concluded that the solid form image-making is the making of images that correspond to the three-dimensional form, which possesses length, width, and depth. It can be distinguished from other images by human by just looking at it such as the statues of presidents, leaders, etc.

On the other hand, a flat form image is defined in *Mu'jam al-Wasīṭ* as the “engraving of the image of things or people on the board or a wall or the like of it using pen, or brush, or image-making tools,”⁹ such as the drawing of the images of animals or trees on a board or a wall. The solid form image, thus, is distinguished from the flat form in two aspects. First, the mention of the use of hand drawing tools such as pen and brush. Second, the platform for the drawing or the flat images such as the board and the wall.¹⁰

3. Verification of Relevant Ḥadīths to the Subject of *al-Taṣwīr*

There are many prophetic sayings related on the issue of image-making which generally indicate the condemnation of such act and Islam's detestation of it. A great deal of them explicitly mentions phrases of condemnation and the negative consequences of such an act; for instance, a house that contains images will not be visited by the angels and a painful torment awaits image-makers in the hereafter. However, there are also some reported ḥadīths that indicate some exceptions. Among the significant ḥadīths in this subject are:

3.1 Ḥadīth on the Painful Torment Prepared for the Image-makers

Al-Bukhārī reported that: al-Ḥumaydī narrated to us that; Sufyān narrated to us that; al-A'mash narrated to us; from Muslim: “We were with Masrūq at the house of Yasār ibn Numayr. Masrūq saw images on his terrace and said: “I heard ‘Abd Allāh saying that he heard the Prophet saying: “The one who will receive the severest punishment from Allah will be the image-makers.”

3.1.1 Ḥadīth Verification

Al-Bukhārī documented this ḥadīth in his *Ṣaḥīḥ*, in the Book of Dress, Chapter on “Punishment for image-maker on the Day of Resurrection,”¹¹ and in the chapter on “Image made on things that are to be trodden on,”¹² with the wording: “The one who will receive the severest punishment on the Day of Resurrection will be those who try to make the like

⁸ al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-Sharīf, *al-Ta'rifāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1403H/1983), 1st ed., p. 135.

⁹ al-Zayyāt, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, p. 528.

¹⁰ Wāṣil, *‘Abkām al-Taṣwīr fī al-Fiqh al-Islāmīy*, p. 23.

¹¹ al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāḥ: 1422H), 1st ed., Book of Dress, Chapter: Punishment for image-maker in the Day of Resurrection, vol. 7, p. 167, no. 5950.

¹² Ibid., Book of Dress, Chapter: Image made on things that are to be trodden on, vol. 7, p. 168, no. 5954.

of Allah's creations." He also reported it in the Book of Good Manners, Chapter on "What to say when one is angry for the sake of Allah."¹³

Muslim documented it in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of Dress and Adornments, Chapter on "The angels do not enter a house where there is an image", *ḥadīth* 2109¹⁴ and 2107 (91)¹⁵ with the wording: "The most grievous torment for the people on the Day of Resurrection would be for those who try to imitate Allah in the act of creation" and in *ḥadīth* 2107 (92)¹⁶ with the wording: "O 'Ā'ishah, the most grievous torment from Allah on the Day of Resurrection would be for those who imitate (Allah) in His act of creation."

Al-Nasā'ī likewise recorded it in his *Sunan* in the Book of Adornment, Chapter on "The people who will be most severely punished", *ḥadīth* 5364¹⁷ with the wording: "Among the people who will be most severely punished on the Day of Resurrection are the image-makers," and in *ḥadīth* 5356¹⁸ with the wording: "The people who will be most severely punished on the Day of Resurrection are those who try to match the creation of Allah," and in *ḥadīth* 5357¹⁹ with the wording: "The people who will be most severely punished on the Day of Resurrection will be those who try to imitate the creation of Allah" and also *ḥadīth* 5363²⁰: "The people who will be most severely punished on the Day of Resurrection will be those who try to match the creation of Allah."

Aḥmad also recorded it in his *Musnad* in the Musnad of 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, *ḥadīth* 3558 and 4050 with the wording: "The people of Hellfire who will be most severely punished on the Day of Resurrection will be the image-makers,"²¹ and in Musnad al-Nisā', Musnad of al-

¹³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Book of Good Manner, Chapter: What to say when one is angry or harsh for Allah's sake, vol. 8, p. 27, no. 6109.

¹⁴ Muslim ibn al-Ḥajjaj, Abū al-Ḥusayn al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī: n.d.), Book of Dress and Adornments, Chapter: The angels do not enter a house where there is an image, vol. 3, p. 1670, no. 2109.

¹⁵ Ibid., p. 1667, no. 2107.

¹⁶ Ibid., p. 1668, no. 2107.

¹⁷ al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb, *Sunan al-Nasā'ī*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-'Islāmiyyah, 1406H/1986), 2nd ed., Book of Adornment, Chapter: The people who will be most severely punished, vol. 8, p. 216, no. 5364.

¹⁸ Ibid., vol. 8, p. 214, no. 5356.

¹⁹ Ibid., no. 5357.

²⁰ Ibid., Book of Adornment, Chapter: What the image-makers will be commanded to do on the Day Of Resurrection, vol. 8, p. 216, no. 5363.

²¹ Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo: Dār al-Ḥadīth: 1416H/1995), 1st ed., Musnad of 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, vol. 4, p. 128, no. 3558 and 4050.

Ṣiddīqah 'Ā'ishah bintu al-Ṣiddīq, *ḥadīth* 24536²² with the wording: "The people who will be most severely punished on the Day of Resurrection are those who match (the creation of Allah)" and *ḥadīth* 25839²³ with the wording: "The most grievous torment from Allah the Almighty on the Day of Resurrection would be for those who imitate (Allah) in the act of creation" and in *ḥadīth* 25631²⁴: "The most grievous torment for the people on the Day of Resurrection would be for those who try to imitate Allah in the act of creation", and *ḥadīth* 24081²⁵ with the wording: "The most grievous torment from Allah the Almighty on the Day of Resurrection would be for those who imitate (Allah) in the act of creation, or who liken them", and *ḥadīth* 24556²⁶: "The people who will be most severely punished on the Day of Resurrection will be those who try to imitate the creation of Allah the Almighty" and *ḥadīth* 24563²⁷ with the same wording as the previous *ḥadīth*.

3.2 The Angel Does Not Enter a House That Contains Images

Abū Dawūd reported that: Abū Ṣāliḥ Maḥbūb ibn Mūsā narrated to us that; Abū Ishāq al-Fazārī narrated to us; from Yūnus ibn Abī Ishāq; from Mujāhid who said that; Abū Hurayrah narrated to us: "The Messenger of Allah said: Jibrīl came to me and said: "I came to you last night and was prevented from entering simply because there were images at the door, for there was a decorated curtain with images on it in the house, and there was a dog in the house. So, order the head of the image which is in the house to be cut off so that it resembles the form of a tree; order the curtain to be cut up and made into two cushions spread out on which people may tread; and order the dog to be expelled." The Messenger of Allah then did so. The dog belonged to al-Ḥasan or al-Ḥusayn and was under their couch. So, he ordered it to be expelled."²⁸

3.2.1 Ḥadīth Verification

²² Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū 'Abdullah, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt et al., (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1421H/2001), 1st ed., Musnad al-Nisā', Musnad of al-Ṣiddīqah 'Ā'ishah bint al-Ṣiddīq, vol. 41, p. 82-83, no. 24536.

²³ Ibid., vol. 43, p. 33, no. 25839.

²⁴ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad al-Nisā', Musnad of al-Ṣiddīqah 'Ā'ishah bint al-Ṣiddīq, vol. 42, p. 423, no. 25631.

²⁵ Ibid., vol. 40, p. 97-98, no. 24081.

²⁶ Ibid., vol. 41, p. 105-106, no. 24556.

²⁷ Ibid., vol. 41, p. 111, no. 24563.

²⁸ This ḥadīth has been authenticated by al-Albānī. See: al-Albānī, Muḥammad Naṣir al-Dīn, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shāy' min Fiḥihā wa Fawā'idubā*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tawzī', 1415H/1995), 1st ed., vol. 1, p. 692.

Abū Dāwud documented this *ḥadīth* in his *Sunan* in the Book of Clothing in the chapter “of images,” *ḥadīth* 4158²⁹ and al-Tirmidhī recorded it in his *Jāmi'* in the Chapters of Good Manners under the sub-chapter “The angel does not enter a house where there is an image or a dog,” *ḥadīth* 2806.³⁰ al-Nasā'ī also recorded it in his *Sunan* in the Book of Adornments, in the chapter “The people who will be severely punished,” *ḥadīth* 5365,³¹ while Aḥmad recorded it in his *Musnad* under Musnad al-Mukthirīn min al-Ṣaḥābah in the Musnad of Abū Hurayrah, *ḥadīth* 8045,³² 8079,³³ 9063,³⁴ and 10193.³⁵

3.3 The Obligation to Obliterate Images

3.3.1 First *ḥadīth*

Aḥmad reported: Rawḥ narrated to us that Ibn Jurayj narrated to us that Abū al-Zubayr told him that he heard Jābir ibn 'Abd Allāh said: “The Prophet ordered 'Umar ibn al-Khaṭṭāb who was in al-Baṭḥā' at the time of the conquest (of Makkah) to visit the Ka'bah and obliterate all images in it. The Prophet did not enter it until all the images were obliterated.”³⁶

3.3.1.1 *Ḥadīth* Verification

Abū Dāwud documented this *ḥadīth* in his *Sunan* in the Book of Clothing in the chapter “Of images” *ḥadīth* 4156³⁷ and Aḥmad recorded it in his *Musnad* under Musnad al-Mukthirīn

²⁹ Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-'Ash'ath, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah: n.d.), Book of Clothing, Chapter: Of images, vol. 4, p. 74, no. 4156.

³⁰ al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā, *Jāmi' al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, et al., (Egypt: Shirkah Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī al-Bābī, 1395H/1975), 2nd ed., Chapters of Good Manner, Sub-chapter: The angel does not enter a house where there is an image or a dog, vol. 5, p. 115, no. 2806.

³¹ al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, Book of Adornments, Chapter: The people who will be severely punished, vol. 8, p. 216, no. 5365.

³² Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad al-Mukthirīn min al-Ṣaḥābah, Musnad of Abū Hurayrah, vol. 13, p. 413, no. 8045.

³³ Ibid., p. 443-444, no. 8079.

³⁴ Ibid., vol. 15, p. 27, no. 9063.

³⁵ Ibid., vol. 16, p. 152, no. 10193.

³⁶ Shu'ayb al-Arna'ūṭ had authenticated this *ḥadīth* in his commentary of *Musnad Aḥmad*. See Ibn Ḥanbal, *Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et al., vol. 2, p. 459.

³⁷ Abū Dāwud, *Sunan*, Book of Clothing, Chapter: Of images, vol. 4, p. 74, no. 4156.

min al-Ṣaḥābah in the Musnad of Jābir ibn ʿAbd Allāh, *ḥadīth* 14614,³⁸ 15109³⁹ and 15261⁴⁰ with the wording: “There were images in Kaʿbah, then the Prophet asked ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb to erase them, so ʿUmar wet a cloth and wiped them off with it, then the Messenger of Allah entered it (Kaʿbah), and there was nothing left of them (images) in it.”

3.3.2 Second *ḥadīth*

Abū Dawūd reported that: Muḥammad ibn Kathīr narrated to us that; Sufyan told us that; Ḥabīb Ibn Abī Thābit said; from Abī Wāʿil; from Abī Hayyāj al-Asadī who said: “Alī said to me: I am sending you on the same mission as the Messenger of Allah sent me that I should not leave a high grave without levelling it and an image without obliterating it.”

3.3.2.1 *Ḥadīth Verification*

Muslim documented it in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of Funerals, Chapter on “The order to level the grave”, *ḥadīth* 969,⁴¹ and al-Tirmidhī in his *Jāmiʿ* in the Chapter of Funerals, sub-chapter “What has been related about levelling the grave”, *ḥadīth* 1049.⁴² Abū Dāwud had likewise recorded it in his *Sunan* in the Book of Funerals, Chapter on “Levelling the grave”, *ḥadīth* 3218⁴³ and al-Nasāʾī in his *Sunan*, in the Book of Funerals, Chapter on “Levelling graves if they have been made high”, *ḥadīth* 2031.⁴⁴

Aḥmad documented it in his *Musnad*, under the Musnad of Khulafāʾ al-Rāshidīn, in the Musnad of ʿAlī ibn Abī Ṭālib, *ḥadīth* 657⁴⁵ with the wording: “Those of you who are going to al-Madīnah should not leave an idol in it without demolishing it, no grave without levelling it and no image without smearing (obliterating) it.” In *ḥadīth* 1064⁴⁶ and 1170⁴⁷ it says: “Whoever comes to al-Madīnah, he must not leave the grave without levelling it, nor image without smearing (obliterating) it and nor idol without demolishing it...” Other than that,

³⁸ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad al-Mukthirīn min al-Ṣaḥābah, Musnad of Jābir ibn ʿAbdullāh, vol. 22, p. 459, no. 14614.

³⁹ Ibid., vol. 23, p. 326, no. 15109.

⁴⁰ Ibid., vol. 23, p. 409, no. 15261.

⁴¹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book of Funerals, Chapter: The order to level the grave, vol. 2, p. 666, no. 969.

⁴² al-Tirmidhī, *Jāmiʿ al-Tirmidhī*, Chapter of Funerals, Sub-chapter: What has been related about levelling the grave, vol. 3, p. 357, no. 1049.

⁴³ Abū Dāwud, *Sunan*, Book of Funerals, Chapter: Levelling the grave, vol. 3, p. 215, no. 3218.

⁴⁴ al-Nasāʾī, *Sunan*, Book of Funerals, Chapter: Levelling graves if they have been made high, vol. 4, p. 88, no. 2031.

⁴⁵ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad of Khulafāʾ al-Rāshidīn, Musnad of ʿAlī ibn Abī Ṭālib, vol. 2, p. 287, no. 657.

⁴⁶ Ibid., vol. 2, p. 317, no. 1064.

⁴⁷ Ibid., vol. 2, p. 366, no. 1170.

in *ḥadīth* 1239,⁴⁸ it says: “...and no images without putting it down” and in *ḥadīth* 1284⁴⁹ with the wording: “I should carve out every image and level every grave.”

3.4 Objects That Are Not Considered as Images

3.4.1 First *ḥadīth*

Al-Bukhārī reported that: Muḥammad narrated to us that; Abū Muʿāwiyah told us that; Hishām narrated to us from his father, from ʿĀʾishah, she said: “I used to play with the dolls in the presence of the Prophet, and my female friends also used to play with me. When The Messenger of Allah entered (my dwelling place) they will hide themselves, but the Prophet would call them to join and play with me.”

3.4.1.1 *Ḥadīth* Verification

Al-Bukhārī documented it in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of Good Manners, Chapter on “To be cheerful with the people”, *ḥadīth* 6130⁵⁰ and Muslim in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of The Merits of The Companions under the chapter “The virtues of ʿĀʾishah”, *ḥadīth* 2440.⁵¹

Abū Dāwūd likewise recorded it in his *Sunan* in the Book of Good Manners under the chapter “Playing with dolls”, *ḥadīth* 4931⁵² while al-Nasāʾī in his *Sunan* recorded it in the Book of Marriage, Chapter on “Consummation of marriage with a girl of nine”, *ḥadīth* 3378.⁵³ In his *Sunan*, Ibn Mājah recorded this *ḥadīth* in the Book of Marriage, in the chapter “Good relation with the women”, *ḥadīth* 1982⁵⁴ and it is recorded likewise by Aḥmad in *Musnad al-Nisāʾ* under the *Musnad* of al-Ṣiddīqah ʿĀʾishah bint al-Ṣiddīq, *ḥadīth* 25334,⁵⁵ 24298,⁵⁶ 25961,⁵⁷ and 25968.⁵⁸

⁴⁸ Ibid., vol. 2, p. 399, no. 1239.

⁴⁹ Ibid., vol. 2, 422-423, no. 1284.

⁵⁰ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Book of Good Manners, Chapter: To be cheerful with the people, vol. 8, p. 31, no. 6130.

⁵¹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book of The Merits of The Companions, Chapter: The virtues of ʿĀʾishah, vol. 4, p. 1890, no. 2440.

⁵² Abū Dāwūd, *Sunan*, Book of Good Manners, Chapter: Playing with dolls, vol. 4, p. 283, no. 4931.

⁵³ al-Nasāʾī, *Sunan*, Book of Marriage, Chapter: Consummation of marriage with a girl of nine, vol. 6, p. 131, no. 3378.

⁵⁴ Ibn Mājah, Abū ʿAbdullah Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, (Cairo: Dār ʾIḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah-Fayṣal ʾĪsā al-Bābī al-Ḥalabī: n.d.), Book of Marriage, Chapter: Good relation with the women, vol. 1, p. 637, no. 1982.

⁵⁵ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *Musnad al-Nisāʾ*-*Musnad* of al-Ṣiddīqah ʿĀʾishah bint al-Ṣiddīq, vol. 42, p. 204, no. 25334.

⁵⁶ Ibid., vol. 40, p. 340-341, no. 24298.

⁵⁷ Ibid., vol. 43, p. 115, no. 25961.

⁵⁸ Ibid., vol. 43, p. 118, no. 25968.

3.4.2 Second ḥadīth

Al-Bukhārī reported that: Aḥmad narrated to us that; Ibn Wahb narrated to us that; ‘Amrū told us that; Bukayr ibn al-Ashajj narrated to him that; Busr ibn Sa‘īd narrated to him that; Zayd ibn Khālīd al-Juhanī narrated to him something in the presence of Sa‘īd ibn ‘Ubayd Allāh al-Khawlānī who was brought up in the house of Maymūnah, the wife of the Prophet, that Zayd narrated to them that Abū Ṭalḥah said that the Prophet PBUH said: “The Angels (of Mercy) do not enter a house wherein there is a picture.” Busr said, “Later on Zayd ibn Khālīd fell ill, and we called on him. To our surprise we saw a curtain decorated with pictures in his house. I said to ‘Ubayd Allāh al-Khawlānī: “Did not he (i.e., Zayd) tell us about the (prohibition of) pictures?” He said, “But he excluded the embroidery on garments. Did you not hear him?” I said, “No.” He said, “Yes, he did.”

3.4.2.1 Ḥadīth Verification

Al-Bukhārī recorded it in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of The Beginning of Creation under the chapter “If anyone says *āmīn* (during the prayer at the end of the recitation of *ṣūrah al-Fātiḥah*)”, *ḥadīth* 3226⁵⁹ and Muslim in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of Clothing and Adornments under the chapter “The Angel does not enter a house that has a dog or picture in it”, *ḥadīth* 2106 (85).⁶⁰

3.4.3 Third ḥadīth

Al-Bukhārī reported that: Abū Ma‘mar ‘Abd Allāh ibn ‘Amrū narrated to us that; ‘Abd al-Wārith narrated to us that; ‘Abd al-‘Azīz ibn Ṣuhayb said; from Anas ibn Mālīk: “Ā’ishah had a *qirām* (a thin marked woollen curtain) with which she had screened one side of her home. The Prophet said, “Take away this *qirām* of yours, as its pictures are still displayed in front of me during my prayer (i.e., they divert my attention from the prayer).”

3.4.3.1 Ḥadīth Verification

Al-Bukhārī recorded it in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of Prayer, Chapter on “If someone offers *ṣalāh* (prayer) in a garment bearing marks of a cross or picture, will his *ṣalāh* be annulled? And what is forbidden thereof”, *ḥadīth* 374⁶¹ and in the Book of Dress under the chapter “It is discouraged to offer prayer wearing clothes with images,” *ḥadīth* 5959.⁶² Aḥmad also

⁵⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Book of The Beginning of Creation, Chapter: If anyone says *āmīn* (during the prayer at the end of the recitation of *ṣūrah al-Fātiḥah*), vol. 4, p. 114, no. 3226.

⁶⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book of Clothing and Adornments, Chapter: The Angel does not enter a house that has a dog or picture in it, vol. 3, p. 1666, no. 2106.

⁶¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Book of Prayer, Chapter: If someone offers *ṣalāh* (prayer) in a garment bearing marks of a cross or picture, will his *ṣalāh* be annulled? And what is forbidden thereof, vol. 1, p. 84, no. 374.

⁶² Ibid., Book of Dress, Chapter: It is disliked to offer prayer wearing clothes with images, vol. 7, p. 168, no. 5959.

recorded it in his *Musnad*, in the Musnad of al-Mukthirīn min al-Ṣaḥābah, under the Musnad of Anas ibn Mālik, ḥadīth 14022⁶³ and 12531.⁶⁴

3.4.4 Fourth ḥadīth

Muslim reported that: Hārūn ibn Maʿrūf narrated to us that; Ibn Wahb narrated to us that; ʿAmrū ibn al-Ḥārith narrated to us that; Bukayr narrated to him that; ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Qāsim narrated to him that his father narrated to him that ʿĀʾishah, the wife of the Messenger of Allah reported that she had hung a curtain which had pictures upon it. The Messenger of Allah entered (the room) and he pulled it. ʿĀʾishah said: “I then tore it and made two cushions out of that.” A person who was then in that company and whose name was Rabīʿah ibn ʿAṭāʾ, the freed slave of Banū Zuhrah, asked: “Did you hear Abū Muḥammad making a mention of ʿĀʾishah having stated that the Messenger of Allah, PBUH used to recline upon them?” Ibn al-Qāsim said: “No, but I heard Qāsim ibn Muḥammad saying so.”

3.4.4.1 Ḥadīth Verification

Muslim recorded it in his *Ṣaḥīḥ* in the Book of Clothes and Decoration, Chapter on “The Angels do not enter a house in which there is an image or a dog”, ḥadīth 2107⁶⁵ and Aḥmad in his *Musnad*, in the Musnad al-Nisāʾ under the Musnad of al-Ṣiddīqah ʿĀʾishah bint al-Ṣiddīq, ḥadīth 24812:⁶⁶ Narrated ʿĀʾishah: She bought a design (fabric) that has images on it and she wanted to make it into a *ḥajalah* (a type of curtain). Then the Messenger entered upon her, so she showed it to him and told him she wants to make it into a *ḥajalah*. He said to her: “Cut it into two pillows (sheets).” She said: So, I did, I made it into pillows, and he used them.” Also, ḥadīth 26103:⁶⁷ Narrated ʿĀʾishah: “Rasūl Allāh came back from his travel, and I had bought a design (fabric) that has images on it, and I used it as a curtain in my house. When he entered it, he disliked what I had made. And he said: “Are you covering the walls, O ʿĀʾishah?” So, I tore it and I cut it into two cushions. I saw him leaned on one of them, and there’s an image on it.”

4. Ittijāhāt al-ʿUlamāʾ (the trends of scholars) in their Position on the subject of al-Taṣwīr al-Yadawī (Image-making)

Generally, images are categorised according to their nature and the way they are made. As for the former, the image could be either of animate or inanimate beings while the latter,

⁶³ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad of al-Mukthirīn min al-Ṣaḥābah-Musnad of Anas ibn Mālik, vol. 21, p. 421, no. 14022.

⁶⁴ Ibid., vol. 20, p. 11, no. 12531.

⁶⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book of Clothes and Decoration, Chapter: The Angels do not enter a house in which there is an image or a dog, vol. 3, p. 1668, no. 2107.

⁶⁶ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad al-Nisāʾ-Musnad of al-Ṣiddīqah ʿĀʾishah bint al-Ṣiddīq, vol. 41, p. 316, no. 24812.

⁶⁷ Ibid., vol. 43, p. 209, no. 26103.

they could be either three-dimensional or flat (two-dimensional). Based on this, we can identify three trends of the scholars in their approaches on the ruling of image-making:

4.1 *Ittijāh al-Taḍyīq* (The Narrowing Trend)

Those who propounded this approach ruled that image-making of animate beings is prohibited, both three-dimensional and two-dimensional, except for children's toys. The production of inanimate images, in both forms however is permissible. This approach is propounded by most scholars.⁶⁸

al-Nawāwī said:

“Scholars of our *madhhab* and others maintained that making images of animals is *ḥarām*, strictly prohibited, and it is one of the major sins, as it is warned with stern warning in the *ḥadīths*, regardless of whether it is made to be hanged or otherwise. Image-making (of animals) as such is prohibited in every situation as it imitates God's creation and this includes the making of it on the cloth, rugs, and on the dirhams, dinars, coins as well as the utensil, the wall, etc. However, the image-making of trees and the camel's saddle and other thing that does not portray animals is not prohibited...”⁶⁹

The proponents of this view have adduced several proof-texts amongst them:

- a. “The people who will receive the severest punishment from Allah are the image makers.”⁷⁰ This is a general stern warning, and the image-maker of animate beings is included in it.
- b. The *ḥadīth* narrated by Jābir ibn ʿAbd Allāh: “There were images in Kaʿbah, then the Prophet asked ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb to erase them, so ʿUmar wetted a cloth and wiped them off with it, then the Messenger of Allah entered it (Kaʿbah), and there was nothing left of them (images) in it.”⁷¹ It is understood from this *ḥadīth*, from the action of ʿUmar of erasing the images using a wet cloth, that the Messenger hated images of animate beings even if it is made flat (two-dimensional).

⁶⁸ See al-Nawāwī, Yahyā ibn Sharaf, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Hajjāj*, (Beirut: Dār ʿIhyāʾ al-Turāth al-ʿArabī: 1392H), 2nd ed., vol. 14, p. 81-82 and 91-92. See also Ibn ʿAbd al-Barr, Yusuf ibn ʿAbd Allāh, *al-Tamīd li mā fī al-Muwatṭāʾ min al-Maʿānī wa al-Masānīd*, ed. Muṣṭafā ibn Aḥmad al-ʿAlawī and Muḥammad ʿAbd al-Kabīr al-Bakrī, (Morocco: Wizārah ʿUmūm al-Awqāf wa al-Shuʿūn al-Islāmiyyah: 1387H), vol. 21, p. 201. Also Wizārah al-Awqāf wa al-Shuʿūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shuʿūn al-Islāmiyyah: 1427H), vol. 12, p. 102-104.

⁶⁹ al-Nawāwī, *al-Minhāj*, vol. 14, p. 81.

⁷⁰ Previously verified.

⁷¹ Previously verified.

- c. *Ḥadīth* of Abū Hurayrah: "The Messenger of Allah said: "Jibrīl came to me and said: I came to you last night and was prevented from entering simply because there were images at the door, for there was a decorated curtain with images on it in the house, and there was a dog in the house. So, order the head of the image which is in the house to be cut off so that it resembles the form of a tree; order the curtain to be cut up and made into two cushion spread outs on which people may tread; and order the dog to be expelled." The Messenger of Allah then did so..."⁷² This *ḥadīth* denotes a permission making the image of inanimate beings as suggested by al-ʿAynī. He said: "This *ḥadīth* presents the ruling on the permissibility of making images (of things) that do not have a soul like trees and so on which is the view held by the majority of the *fuqahāʾ* and *ahl al-ḥadīth*."⁷³
- d. The *ḥadīth* that is affirmed by ʿĀʾishah: "I used to play with the dolls in the presence of the Prophet, and my female friends also used to play with me. When the Messenger of Allah entered (my dwelling place) they used to hide themselves, but the Prophet would call them to join and play with me."⁷⁴ This *ḥadīth* is evidence of the Messenger's permission for the act of ʿĀʾishah as he allowed her friends to play with her, while knowing that they are playing with such toys. If it is forbidden to do so, he would have prevented and forbade them from that and he would have asked them to play with something else. This event is such evident in the exclusion of children's toys from the general prohibition.

Ibn Hajar said: "The words "*fa yusarribuhunna ʿilayy*" means send them (to me). This *ḥadīth* indicates the permissibility of taking images to be played with by the girls, which excludes it from the general prohibition. This is validated by ʿIyāḍ, as cited by the majority of the scholars, that they permitted the buying of toys to teach girls on household chores from an early age."⁷⁵

4.2 *Ittijāh al-Tawsī* (The Expanding Trend)

The proponent of this approach viewed that the original ruling of image-making is permissible, and it is not prohibited unless it leads to intentional worshipping of other than Allah or if it is done with the intention to challenge His creation. Among the proponents of this view are Abū Saʿīd al-Isṭakhrī⁷⁶ and several contemporary scholars like Dr. Jabra

⁷² Previously verified.

⁷³ al-ʿAynī, Maḥmud ibn Aḥmad, *ʿUmdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār ʿIḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī: n.d.), p. 39.

⁷⁴ Previously verified.

⁷⁵ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī, *Fatḥ al-Barī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh ibn Bāz et al., (Beirut: Dār al-Maʿrifah: 1379H), vol. 10, p. 527.

⁷⁶ He is al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Yazīd ibn bin ʿĪsā Abū Saʿīd al-Isṭakhrī, a *shaykh* of the Shafītes in Baghdad and one of the prominent scholars of the *madhhab*. He was also a devout and an ascetic. Abū Ishāq al-Marwazī said: "When I entered Baghdad, there was no one who deserved to be studied from

Khudayr al-Baitāwī⁷⁷ and Dr. Bāsim Daḥdūḥ.⁷⁸ They had inferred several *dalīls* amongst others:

- a. Allah says: "They made for him what he willed of elevated chambers, statues, bowls like reservoirs, and stationary kettles. [We said], "Work, O family of Dāwud, in gratitude." And few of My servants are grateful" (Qur'ān 34:13). The making of statues was permissible during the time of Sulaymān. Since it is considered as a rule ordained by Allah for the people before *the Muslim community*, it is as such considered a rule ordained for us.
- b. They took evidence from the famous *ḥadīth* that forbids image-making: "The people who will receive the severest punishment from Allah will be the picture makers."⁷⁹ They argued that this ordain is general as the *ḥadīth* does not differentiate between the image-making of animate and inanimate beings. If one applies it on the image of animate being, it will also be applicable on the inanimate, as they both are included in the general words of the *ḥadīth*.

However, that is not the case since the scholars have agreed on the permissibility of image-making of soul-less things as mentioned before. As such, the proponents of the expanding approach maintained that the prohibition is only applied if the image-making is done with the intention to worship other than Allah or to challenge His creation or the like of these. Otherwise, it is then due to its original ruling which is permissible.

- c. They adduced rational evidence by arguing that the prohibition mentioned in the *ḥadīth* is particularly applicable to the era of the Messenger as it is imminence to idolatry custom of the people before the coming of Islam. Along the time, as the creed of the Muslims became stronger, the prohibition then is nullified, as a ruling revolves with the presence or the absence of its reason ('illah).

except Ibn Surayj and Abū Sa'īd al-Iṣṭakhrī. See Ibn Qāḍī Shuhbah, Abū Bakar ibn Aḥmad, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah*, ed. 'Abd al-'Alīm Khān, (Beirut: 'Ālim al-Kutub, 1407H), 1st ed., vol. 1, p. 109. See also Tāj al-Dīn Subkī, Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah al-Kubrā*, ed. Maḥmud al-Ṭanāḥī and 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulu, (Cairo: Hijr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1413H), 2nd ed., vol. 3, p. 230-253. Also Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, vol. 12, p. 100-101.

⁷⁷ One of the Academic members at Department of Arabic Language at al-Najāh National University, Palestine. See Jabr Khuḍīr al-Baitāwī, *al-Taṣwīr wa al-Naḥt min Manẓūr Islāmī*. A paper presented for the 2nd Conference of Art in Palestine, al-Najāh National University, Nablus, 1431H/2010.

⁷⁸ One of the lecturers at the Department of Printing, Faculty of Fine Arts at University of Damascus. See Bāsim Daḥdūḥ, *al-Taṣwīr 'ind al-'Arab wa al-Muslimīn bayn al-Ibāḥah wa al-Taḥrīm (fī al-'Uṣūr al-Wuṣṭā)*, Damascus University Journal of Engineering, 2010, 26(1).

⁷⁹ Previously verified.

4.3 Ittijāh al-Taḥṣīl (The Detailing Trend)

The proponents of this approach ruled the exclusion of the making of an image that is carved and in flat form (two-dimensional) from the general prohibition, regardless of whether it is of animate or inanimate beings. The least of the ruling for it would be that it is disliked yet still does not reach to the extent of prohibition. Among the proponents are al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr,⁸⁰ as recorded by Dr Yusuf al-Qaraḍāwī in his book,⁸¹ and is preferred by him likewise. They forwarded several arguments:

- a. The ḥadīth: “The Angels (of Mercy) do not enter a house wherein there is a picture.” Busr said, “Later on Zayd ibn Khālīd fell ill, and we called on him. To our surprise we saw a curtain decorated with pictures in his house. I said to ‘Ubayd Allāh al-Khawlānī, “Did not he (i.e., Zayd) tell us about the (prohibition of) pictures?” He said, “But he excluded the embroidery on garments. Did not you hear him?” I said, “No.” He said, “Yes, he did.”⁸² This ḥadīth has come with the phrase “*illā raqm fī thawb*,” which has specified the generality of other ḥadīths that indicate the prohibition of image-making. As argued by the proponents, it is intended to exclude the making of two-dimensional images from the general prohibition.
- b. The ḥadīth: “Who would be more unjust than the one who tries to create the like of My creatures?”⁸³ Allah has created his creation in solid, three-dimensional form, and not otherwise, i.e., in flat form. As such, the warning that came from the ḥadīths is ordained on the making of the former and not the latter.
- c. The proponents cited some narrations that indicate the dislike of making flat images and that it does not reach to the level of prohibition. Among the ḥadīth is: “Take away this *qirām* of yours, as its pictures are still displayed in front of me during my prayer (i.e. they divert my attention from the prayer).”⁸⁴ This narration as a whole does not indicate the prohibition of the making of flat, two-dimensional images, as the Messenger said, “*‘Amīṭī ‘annā qirāmaki* (Take away this *qirām* of yours)...” which shows his acknowledgement on the presence of the veil with images in his house. He only ordered ‘Ā’ishah to move it to another place because it disturbed him during prayer.

⁸⁰ al-Nawāwī, *al-Minhāj*, vol. 14, p. 82.

⁸¹ Yusuf al-Qaraḍāwī, *al-Islām wa al-Fann*, p. 49-50, <http://alqudslana.com/PublicFiles/Library/1317724812-4390.pdf>.

⁸² Previously verified.

⁸³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Book of Dress, Chapter: The obliteration of pictures, no. 5953; Muslim in *Ṣaḥīḥ Muslim*, Book of Clothes and Adornment, Chapter: The Angels do not enter a house in which there is an image or a dog, no. 2111.

⁸⁴ Previously verified.

5. Ittijāhāt al-'Ulamā' on 'Iqtinā' al-Ṣuwar al-Yadawiyyah (The Acquisition of Handmade Images)

The scholars differed on the ruling of acquisition of handmade images after their making. We can elaborate their approaches on this issue as follows:

5.1 Ittijāh al-Taḍyīq (The Narrowing Trend)

The proponents of this approach ruled the general prohibition of animated images, be it in a solid or flat form, excluding children's toys. However, the acquisition of inanimate images is allowed. The majority of scholars went by this ruling.⁸⁵ They cited the same evidence on the ruling of image-making that has been discussed before. Some additional evidence include:

- a. 'Ā'ishah narrated: "That she bought a cushion which had pictures on it. When the Messenger of Allah saw it, he stopped at the door and did not enter. She recognised disapproval on his face and said, "Messenger of Allah, I turn in repentance to Allah and His Messenger. What have I done wrong?" The Messenger of Allah said, "What is the meaning of this cushion?" She said, "I bought it for you to sit and recline on." The Messenger of Allah PBUH said, "Those who make such pictures will be punished on the Day of Rising. It will be said to them, 'Bring to life what you have created'. Then he said, 'The angels do not enter a house in which there are pictures.'"⁸⁶

From this *ḥadīth*, it is understood that the Messenger disapproved the action of 'Ā'ishah and stated that the angels do not enter a house that has images. It is without doubt that the images on the cushion bought by 'Ā'ishah was only flat, two-dimensional images. This indicates the prohibition of acquiring images of animate beings, regardless of their form.

al-Nawāwī said: "Some of the *salaf* said: The prohibition is upon the image that has shadow, while it is permissible for images that do not have shadow; and this *madhhab* is false as the veil that was disapproved by the Prophet had images on it which is undoubtedly denounced, and it has no shadow. (And it is also evident) from the rest of the *ḥadīths* that include every image..."⁸⁷

5.2 Ittijāh al-taḥṣīl (The detailing trend)

The proponents of this approach opine that the absolute prohibition is for acquisition of images that have shadows. However, they differed on the range of permissibility on the acquisition of images of animate beings that do not have shadows. Some of them viewed it

⁸⁵ al-Nawāwī, *al-Minhāj*, vol. 14, p. 81-82.

⁸⁶ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Book of al-Tawḥīd, Chapter: Of the word of Allah: "While Allah created you and that which you do?" (37:96), no. 7558; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Book of Clothes and Adornment, no. 2107.

⁸⁷ al-Nawāwī, *al-Minhāj*, vol. 14, p. 82.

as permissible in general, as subscribed by Dr. Yusuf al-Qaraḍāwī, who also said that this view was also held by al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr.

Al-Qaraḍāwī said: “The *arjah* (most acceptable opinion) is that the prohibition is limited to materialised (images). However, flat images on paper, walls, woods or the like of it, the utmost (ruling) would be *karāhiyah al-tanzīhiyyah* as said by al-Imām al-Khaṭṭābi, unless if there is exaggeration and waste...”⁸⁸ Those who viewed this absolute permissibility inferred some evidence, among them:

- a. They inferred from the *ḥadīth* “*illa raqm fi thawb*” mentioned earlier.⁸⁹ They said that the *ḥadīth* meant images that is flat and of animate beings and this does not contradict the *ḥadīth* of the bird imagery that was in ‘Ā’ishah’s house⁹⁰ and the words of the Prophet to her: “Take away this *qirām* of yours, as its pictures are still displayed in front of me during my prayer (i.e. they divert my attention from the prayer).”⁹¹

If the interpretation of the *ḥadīth* is limited to only inanimate images, this will lead to contradiction between two *ḥadīths*.⁹² In the *ḥadīth* “take away this *qirām* of yours...”, the Prophet only ordered ‘Ā’ishah to move the image with his acknowledgment of the veil with images in his house which shows the permissibility of acquiring flat images of animate beings. As such, it is a must to interpret *al-raqm* in the *ḥadīth* that is excluded from the general prohibition as flat images of animate beings to ensure the sensible meaning on the words of the Messenger in both *ḥadīths*.

Some of them viewed the permissibility was only for non-hanging things, such as rugs, pillows, carpets, and others. This view is propounded by the Hanafiyyah, and some Mālikiyyah.⁹³ They based it on several evidence such as:

- a. Narrated ‘Ā’ishah: “Rasūl Allāh came back from his travel, and I had bought a design (fabric) that has images on it, and I used it as a curtain in my house. When he entered it, he disliked on what I had made. And he said: “Are you covering the walls, O ‘Ā’ishah?” So, I tore it and I cut it into two cushions. I saw him leaned on one of them, and there is an image on it.”⁹⁴

By looking at this *ḥadīth*, it appears that that the Messenger leaned on a cushion that has images on it which indicates the permissibility of acquiring flat images of

⁸⁸ al-Qaraḍāwī, *al-Islām wa al-Fann*, p. 50.

⁸⁹ Previously verified.

⁹⁰ Previously verified.

⁹¹ Previously verified.

⁹² al-Qaraḍāwī, *al-Islām wa al-Fann*, p. 50.

⁹³ al-Ashrafī, *al-Sharḥ al-Mawḍūʿī li al-Ḥadīth al-Sharīf: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbiqiyyah*, p. 158.

⁹⁴ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Musnad al-Nisā’-Musnad of al-Ṣiddiqah ‘Ā’ishah bint al-Ṣiddiq, no. 26103.

animate beings on things that is not hung. The permission is not absolute as he detested the action of 'Ā'ishah of using a curtain that has images on it, and he got angry because of it. He however used it after it has been made into two cushions and the like of it that is considered non-hanging. This as such shows that the permission is limited only to things that are not hung, while it remains prohibited for other images that are hung.

6. Discussion

After completing the comparative study of the *ḥadīths* underlying the approaches of the scholars on the issue of image-making, the researchers have concluded several findings, which are as follow:

- a. The researchers found that this issue is derived from authentic *ḥadīths* of the Prophet. In fact, they are of the highest degree of authenticity, as most of them have been recorded by al-Bukhārī and Muslim in their *Ṣaḥīḥs*. He also finds that most of them come with dispraise and stern warning on the Resurrection Day upon those who act on it as well as the Messenger's detestation and anger on this action, with a small number of the narrations that shows some exceptions on this issue.
- b. This exploration has likewise shown that in this issue, the scholars did not differ on the status of the *ḥadīths*, whether they are authentic or weak, yet they differed in their understanding of the *ḥadīths* and how to interpret them. This, as it is commonly known, is one of the branches of the *ḥadīth* sciences called *fiqh al-ḥadīth*.
- c. Two major issues that has been focused on and differed by the scholars are on the rulings of image-making and acquiring it. As such, for every type of images, be it in solid, three-dimensional form or flat, two-dimensional form or if they are of animate beings or otherwise, it does not fall outside the scholars' discussion on the rulings of their making and acquisition.
- d. The scholars had adopted three approaches in dealing with the issue of image-making which are: *ittijāh al-taḍyīq*, *ittijāh al-tawsī* and *ittijāh al-taḥṣīl*. On the acquisition of images, there are two approaches: *ittijāh al-taḍyīq* and *ittijāh al-taḥṣīl*.
- e. The scholars agreed on the prohibition of image-making that is used for worshipping and glorification and its permissibility in the making of children's toys and its acquisition. The latter belongs to the exception from the general prohibition as indicated by the *ḥadīths*, as it is permissible likewise for the image-making of inanimate beings and its acquisition. The scholars have also agreed on the prohibition of the traditional, solid form image-making for their imminence to the meaning of imitation (*al-muḍāhah*) mentioned in the *ḥadīth* and that it is leading to *al-shirk*, even in the present days.
- f. The proponents of *ittijāh al-taḍyīq* viewed that the original ruling of image-making of animate beings is prohibited, except for images that are excluded by the *ḥadīths*.

They differed with the proponents of *ittijāh al-tawsī* that viewed the original ruling of image-making is permissible, except for images that are made for glorification and worshipping to other than Allah. On the other hand, those who propounded the *ittijāh al-tafṣīl* viewed the exception of flat, two-dimensional image-making of inanimate beings from the general prohibition and argued that the utmost ruling for it is only dislike and does not reach to the level of prohibition.

- g. The proponent of *ittijāh al-taḍyīq* viewed that the original ruling on the acquisition of the handmade images of both forms is prohibited, except for those that are excluded by *ḥadīths*. On the contrary, the proponents of *ittijāh al-tafṣīl* differed on the extent of the permissibility of acquiring flat images of inanimate beings, between being absolutely permissible or limiting it only to non-hanging things.

Conclusion

The researchers conclude that the scholars' disagreement on handmade image-making is not due to the degree of authenticity of the subjected *ḥadīths* as those *ḥadīths* are among authentic *ḥadīths* of the Messenger. They agree that those *ḥadīths* are at the highest levels of validity, as most of them have been included by al-Bukhari and Muslim in their *Saḥīḥs*. Yet, they differed in the understanding of those *ḥadīths* and the methodologies in deriving jurisdiction from the *ḥadīths*, which is a branch in the sciences of *ḥadīth*, namely *fiqh al-ḥadīth*. What the researchers found to be the best solution on these issues is the restrictive approach favoured by most of the scholars. They consider the ruling and acquiring image-making of animate beings, three-dimensional or flat (two-dimensional), degrading or not, are not permissible, except for children's toys and non-animated beings. The prohibition of ruling and acquiring image-making of animate beings is based on the clear warning of the severe punishment for the doer on the Day of Resurrection and the Messenger's actions that show strong dislike for those actions. The evidence is also apparent in the Messenger's command for others to erase, demolish, and tear down the image, and he himself had destroyed them with his hands. The exception of children's toys and inanimate beings is due to the evidence mentioned in several *ḥadīths* indicating that it is permissible in the *sharī'ah*.

References

- ʿAbd al-Ḥamīd, Aḥmad Mukhtār ʿUmar, et al. *Muʿjam al-Lughah al-ʿArabiyyah al-Muʿāṣarah*. Cairo: ʿĀlim al-Kutub, 1429H/2008.
- Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Ashʿath. *Sunan Abī Dāwud*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, n.d.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shayʿ min Fiqhihā wa Fawāʾiduhā*. Riyadh: Maktabah al-Maʿārif li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1415H/1995.
- al-Ashrafi, Hayfāʾ ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭānī. "al-Sharḥ al-Mawḍūʿī li al-Ḥadīth al-Sharīf: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbiqīyyah." Master thesis, International Islamic University of Malaysia, 2007.

- al-‘Aynī, Maḥmud ibn Aḥmad. *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
- al-Baitāwī, Jabr Khuḍīr. "al-Taṣwīr wa al-Naḥt min Manẓūr Islāmī." 2nd Conference of Art in Palestine. Nablus: al-Najāh National University, 1431H/2010.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422H.
- al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ta’rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403H/1983.
- al-Nasā‘ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Sunan al-Nasā‘ī*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1406H/1986.
- al-Nawāwī, Yahyā ibn Sharaf. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Hajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392H.
- al-Qaraḍāwī, Yusuf. al-‘Islām wa al-Fann. n.d. <http://alqudsilana.com/PublicFiles/Library/1317724812-4390.pdf>.
- al-Rāghib al-Aṣḥānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī. Damascus: Dār al-Qalam, 1412H.
- al-Timidhī, Abū ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā. *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir et al. Egypt: Sharikah Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī al-Bābī, 1395H/1975.
- al-Zayyāt, Ahmad et al. *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*. Cairo: Dār al-Da‘wah, n.d.
- Daḥdūh, Bāsim. "al-Taṣwīr ‘ind al-‘Arab wa al-Muslimīn bayn al-Ibāḥah wa al-Taḥrīm (fī al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā)." *Damascus University Journal of Engineering* 26(1) 2010: 327-338.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yusuf ibn ‘Abd Allāh. *al-Tamhīd li mā fī al-Muwatṭā’ min al-Ma‘ānī wa al-Asānīd*, ed. Muṣṭafā ibn Aḥmad al-‘Alawī and Muḥammad ‘Abd al-Kabīr al-Bakrī. Morocco: Wizārah ‘Umūm al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1387H.
- Ibn Fāris, Aḥmad Abū al-Ḥusayn. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1399H/1979.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fatḥ al-Barī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdullah ibn Bāz et al. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379H.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Abū ‘Abdullah. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1416H/1995.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Abū ‘Abdullah. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt et al. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1421H/2001.
- Ibn Mājah, Abū ‘Abdullah Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Cairo: Dār ‘Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah-Fayṣal ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, n.d.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1414H.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, Abū Bakar ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, ed. ‘Abd al-‘Alīm Khān. Beirut: ‘Alīm al-Kutub, 1407H.

Muslim, ibn al-Ḥajjaj, Abū al-Ḥusayn al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār 'Iḥya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.

Tāj al-Dīn Subkī, Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, ed. Maḥmud al-Ṭanāḥī and 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulu. Cairo: Hijr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1413H.

'Uluwwah Zuhayr, 'Abd al-Ra'ūf Ḥamādanah. *al-Ittijāhāt al-'Ilmiyyah lada Ṭalabah Kullīyyah al-Ḥuṣṣan al-Jāmi'iyyah*, n.d. <https://www.scribd.com/book/79126859>.

Wāṣil, Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥkām al-Taṣwīr fī al-Fiqh al-Islāmī*. Master thesis, Imām Muḥammad ibn Sa'ūd Islamic University, 1417H.

Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah. *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1427H.



دعاوى المستشرقين بوجود الأخطاء النحوية في بعض الآيات القرآنية وردودها: دراسة نقدية

A Rebuttal on the Orientalists Claim of Grammatical Errors in Some Verses of the Qur'ān

Mohammad Nurul Islam *

د. محمد نور الإسلام

Mohammad Yousuf **

د. محمد يوسف

الملخص: يدعي بعض المستشرقين أن بعض الآيات القرآنية مكتوبة مخالفة للقواعد النحوية. لقد تحدّى الله تعالى أولاً الأدباء، والشعراء، والبلغاء العرب بالقرآن العظيم على الإتيان بمثله. فلما عجزوا عن الإتيان بمثله تحدّى إلى الإتيان بعشر سور، حتى تحدّى إلى الإتيان بسورة واحدة. فلما عجزوا عن الإتيان بها افتروا على القرآن الكريم. وهذا التحديّ باقٍ إلى يوم القيامة. لقد بدأت المؤامرات حول القرآن الكريم من بداية نزوله إلى العصر الراهن. إن بعض المستشرقين يدعون بوجود الأخطاء النحوية في بعض الآيات القرآنية. قمتُ بدراسة عميقة حول دعاوى المستشرقين ومزاعمهم فوجدتُ أن القرآن الكريم محفوظ من كل الأخطاء النحوية، وأن القرآن لا يتبع القواعد النحوية، بل القواعد تتبعه وتتخذ مصدرًا أصليًا للاستشهاد. وأنهم يزعمون ذلك لجهلهم بالقواعد النحوية وباللهجات المتنوعة للعرب، ويدعون بوجود الأخطاء بغير أدلة قاطعة، وأن أهدافهم لدراسة القرآن الكريم: هي التشويه في القرآن الكريم، والتشكيك في قلوب المسلمين والتشتيت بين الأمة الإسلامية، وحقدتهم على الإسلام، وصدهم أبناء الإسلام عن دينهم. يتم هذا البحث وفق مناهج البحث العلمي من المنهج الوصفي، والتحليلي، والمقارن، والتاريخي، والجدلي، والنقدي لتفنيد مزاعمهم وآراءهم وإزالة شبهاتهم، ويكشف هذا البحث الحقائق الساطعة بالأدلة القاطعة. ونتمنى أن الأمة الإسلامية، وأهل اللسان العربي يتتفعون بهذا البحث، ويعلمون أن دعاوى المستشرقين حول وجود الأخطاء النحوية في بعض الآيات القرآنية دعاوي باطلة.

الكلمات المفتاحية: القرآن؛ الاستشراق؛ دراسات قرآنية؛ الأخطاء النحوية؛ الردود على المستشرقين.

ABSTRACT: Some western grammarians claim that several verses of the Holy Qur'ān are written in violation of the grammatical rules of the Arabic language. Allah SWT challenges the Arabs who were fluent in their language to produce the like of the Qur'ān, and they failed. This paper adopts the methods of literature critiques, emphasizing descriptive, historical, analytical, and comparative, dialectic methods to explore the base of suspicion of the oriental scholars. The paper argues that the claims of these orientalists are very false which prove they are not deeply concerned about the high definition of the Qur'anic language. In this paper we analysed the Qur'anic verses which they claimed to have violated grammatical rules

Keywords & phrases: al-Qur'ān; Orientalism; Quranic studies; Grammatical errors; Refuting the orientalists.

* Professor, Department of Arabic, University of Chittagong, Bangladesh, email: dniacu@gmail.com

** Professor, Department of Arabic, University of Dhaka, Bangladesh.

المقدمة

إن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، لا ريب فيه. لقد تحدّى الله - عز وجل - الكفار والمشركين والشعراء، والبلغاء بالقرآن الكريم على الإتيان بمثله، حيث قال: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، فلما عجزوا عن الإتيان بمثله هذا القرآن بعد السعي البليغ تحدّى إلى الإتيان بعشر سور، حيث قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: ١٣]، حتى تحدّى إلى الإتيان بسورة واحدة، حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]. فلما عجزوا افتروا على القرآن الكريم، حيث قال تعالى بلسانهم: ﴿وَقَالُوا أَأُتْرِكُ الْأُولِينَ اكِتَبْنَا فِيهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥] حتى يزعم بعض المستشرقين في العصر الراهن بأن بعض آياته مكتوبة مخالفة القواعد النحوية، وذلك لجهلهم بالقواعد النحوية. لقد بينت في هذا البحث العلمي "دعاوى المستشرقين بوجود الأخطاء النحوية في بعض الآيات القرآنية وردودها: دراسة نقدية" أن القرآن الكريم محفوظ من كل الأخطاء النحوية. ومن أحسن من الله حديثاً، حيث يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وأتمنى بهذا البحث أن ينفع الأمة المسلمة، وأهل اللغة العربية، ومحبيها من أنحاء حاضر العالم الإسلامي.

١. أهداف البحث

تسعى هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

- ١ - تعريف القرآن الكريم لغة وشرعاً.
- ٢ - تعريف الاستشراق لغة واصطلاحاً.
- ٣ - تعريف المستشرق لغة واصطلاحاً.
- ٤ - مظاهر ادعاء المستشرقين حول الأخطاء النحوية في القرآن الكريم.
- ٥ - الإجابة عن أهل الحق بالأدلة الثقلية والعقلية.
- ٦ - إثبات عدم وجود أخطاء نحوية في القرآن الكريم.
- ٧ - بيان الأهداف المنحطة للمستشرقين من وراء إلقاء الشبهات.
- ٨ - إظهار نتائج البحث.

٢. مشكلة البحث

إنّ القرآن الكريم نزل بلسان عربيّ مبين، فقد تحدّى بلغاء العرب وشعراءهم فعجزوا على أن يأتوا بأية من مثله، حتى أقرّوا بفصاحة القرآن وبلاغته. فكيف يدّعي المستشرقون الأعاجم حول وجود الأخطاء النحويّة في بعض آيات القرآن الكريم. ومن هنا يمكن أن نطرح هذا الإشكال: ما مدى دعاوي المستشرقين وحججهم وبراهينهم حول وجود الأخطاء النحويّة في القرآن الكريم؟ وتنبثق عن الإشكالية التساؤلات التالية: ما هي دوافع المستشرقين لدراسة القرآن الكريم؟ وما هي حجج وبراهين المستشرقين في إثبات دعواهم؟ وهل يخضع القرآن الكريم إلى القواعد النحويّة؟ إذا كان القرآن معجزاً في مبناه فما هي أبرز مظاهر إعجاز القرآن البياني؟ قد عاينت أنواعاً من الصعوبات في إعداد هذا البحث لقلة المصادر والمراجع في بلادنا بنغلاديش. وما توجّد أكثرها مكتوبة باللغات الأجنبية.

٣. التعريفات والمفاهيم

٣, ١ تعريف القرآن عند المستشرقين

يعرّفه المستشرقون: القرآن هو كتاب المسلمين المقدّس، ويعده المؤمنون كلمة الحقّ من ربّهم، وأنّه كتاب أوحى به إلى النبيّ محمد، وجمع في كتاب بعد مماته ويعتقدون أيضاً أنّه موجود في اللوح المحفوظ، ومن المحتمل أن كلمة قرآن مشتقة من كلمة قرأ، وهي كلمة سريانية في أصلها، وهو قريانة، أي: القراءة حيث كانت تستعمل في الكنيسة السريانية.^١ ويعرّف المستشرق الفرنسي رجبس بلاشير (١٩٠٠-١٩٩٣م) كلمة القرآن بما يلي: إنّ السور المنزلة الأولى، التي افتتحت دعوة محمد تشتمل على الأصل اللغويّ لاسم القرآن، حيث أنّه في بعض المقاطع القرآنية، وردت كلمة قرآن بمعنى التلاوة، ويمكن أن تكون هذه الكلمة، مأخوذة عن اللغة السريانية، التي يرد فيها لفظ مشابه جداً لهذا المعنى.^٢

٣, ٢ تعريف القرآن عند المفكرين المسلمين

أ. يقول الشافعي: إنّ لفظ "القرآن" المعرّف ليس مشتقاً ولا مهموزاً، بل ارتجل ووضع على الكلام المنزل على النبيّ ﷺ فالقرآن عنده اسم علم على كتاب الله تعالى - مثل التوراة والإنجيل.

ب. يعرّفه الفراء النحوي: إنّّه مشتق من القرابين جمع قرينة، لأنّ آياته يشبه بعضها بعضاً فكأنّ بعضها قرينة ببعض.^٤

^١ Faḍl Ḥasan ʿAbbās, *Qaḍāyā Qurʾāniyyah Fī al-Mawsūʿah al-Briṭāniyyah* (Jordan: Dār al-Bashīr, 1989), 23.

^٢ Régis Blachère, *al-Qurʾān: Nuzūlūhu - Tadwīnūhu - Tarjamatūhu Wa Taʾthīrūhu* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1974), 23.

^٣ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, 24th ed. (Dār al-ʿilm li al-Malāyīn, 2000), 18.

^٤ al-Ṣāliḥ, 277.

- ج. يقول الإمام الأشعري إلى أنّ "القرآن" مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضمته إليه. سمى بذلك لقران السور والآيات والحروف فيه.
- د. يقول الزجاج: إنّ لفظ القرآن مهموز على وزن فعّالان مشتق من القرء بمعنى الجمع، منه قرأ الماء في الخوض إذا جمعه، لأنّه جمع ثمرات الكتب السابقة.
- هـ. يقول اللحياني: إنّ القرآن مصدر مهموز بوزن الغفران، مشتق من قرأ بمعنى تلا، سمى به المقروء تسمية للمفعول بالمصدر. وهذا الرأي الأخير أرجح وأقوي، فالقرآن مصدر مرادف للقراءة.^٥

٣,٣ القرآن في اصطلاح الشريعة الإسلامية

- يوجد للقرآن الكريم تعريفات شتى، لاختلاف العلماء المحققين في تعريفه. فمنهم من أطال في تعريفه وأطنب بذكر جميع خصائصه، ومنهم من اختصر وأوجز، ومنهم من توسّط. وأقرب هذه التعريفات وأشملها ما يلي:
- أ. أجمع العلماء على تعريف القرآن بما يلي: هو الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته ولو بآية منه.^٦
- ب. ويعرّف بعض المحققين: إنّهُ الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس.^٧
- ج. ويعرّف محمد عليّ الصابوني: أنّ القرآن هو كلام الله المعجز المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين بواسطة الروح الأمين جبرائيل -عليه الصلاة والسلام- المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبّد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة والمختتم بسورة الناس.^٨
- د. ويعرّف بعض المحققين: القرآن هو كلام ربّ العالمين نزل به الروح الأمين على خاتم الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمد لهداية الناس أجمعين.^٩

^٥ al-Ṣāliḥ, 18.

^٦ Muḥammad Nizār al-Qaṭṣhah, *al-Itqān Fī Taʿlīm Ahkām al-Qurʾān* (al-Shāmilah al-Dhahabiyah, 2007), 1:3.

^٧ Akram ʿAbd al-Dulaymī, *Jamʿ al-Qurʾān: Dirāsah Taḥlīliyyah Li- Marwiyyātihi* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2006), 19.

^٨ Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān Fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Jakarta: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1985), 8.

^٩ Muḥammad Ismāʿīl Ibrāhīm, *al-Qurʾān Wa Iʿjāzuhu al-ʿIlmī* (Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2010), 2.

هـ. ويعرفه بعض المحققين بأنه: هو الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته.^{١٠}

و. يعرف الأصوليون والفقهاء وعلماء العربية والمتكلمون القرآن بأنه: الكلام المعجز المنزل على قلب النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، والمتعبد بتلاوته، من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس.^{١١} وهذا التعريف مع كونه جامعاً للمعنى مانعاً لغيره. إن هذا التعريف قد اتفق عليه الأصوليون والفقهاء وعلماء اللغة العربية.

ز. ويعرفه نفرٌ من أهل الشريعة الإسلامية: القرآن الكريم هو كلام الله -تعالى-، المنزل على نبيه محمد ﷺ، المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته، المفتوح بسورة الفاتحة، والمُنتهي بسورة الناس، المكتوب في المصاحف، والمنقول إلينا بالتواتر.^{١٢}

ح. يعرف ابن خلدون: أن القرآن كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة.^{١٣}

ط. يعرف بعض المحققين: القرآن هو اللفظ العربي المعجز، الموحى به إلى محمد ﷺ بواسطة جبرائيل -عليه السلام- وهو المنقول بالتواتر، المكتوب في المصحف، المتعبد بتلاوته المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس.^{١٤}

فخلاصة التعريفات المذكورة أن القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه محمد ﷺ المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته، المنقول عن رسول الله ﷺ إلينا بالنقل المتواتر، المكتوب بين دفتي المصحف، لهداية الناس أجمعين من أول سورة الفاتحة إلى سورة الناس.

٤, ٣ تعريف الاستشراق

الاستشراق مصدر من الاستفعال مشتق من مادة شرق، يقال: أشرق الشمس شرقاً وشروقاً، إذا طلعت. و"استشرق" أي طلب علوم الشرق ولغاتهم، يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة.^{١٥} فالاستشراق مشتق من شرق أو هو دراسة علماء الفرنجة لعلوم الشرق ولغاتهم. والاستشراق كلمة ليست عربية أصلية، بل هي مولدة عصرية وحديثة، وحركة

¹⁰ Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīm al-Zurqānī, *Manābil al-ʿIrfān Fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Cairo: Maṭbaʿah ʿIsā al-Ḥalabī wa Sharikāh, 1954), 1:18.

¹¹ Khālīd ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Jarīsī, *Muʿallim al-Tajwīd* (Dār al-ʿAlukah li'l-Nashr, 2017), 1:20.

¹² al-Dulaymī, *Jamʿ al-Qurʾān: Dirāsah Taḥlīliyyah Li- Marwiyyātibi*, 19.

¹³ ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Cairo: Dār al-Ghadd, 2007), 3:1027.

¹⁴ min al-Asātidhah Majmūʿah, *al-Mawsūʿah al-Qurʾāniyyah* (Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li'l-Shuʿūn al-Islāmiyyah, 2002), 14; Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *al-Wāḍiḥ Fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Damascus: Dār al-Kalim al-Tayyib, 1418), 15.

¹⁵ Aḥmad Riḍā, *Muḥjam Matn al-Lughah* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1959), 3:75.

ولدت في العصر الحديث، قامت بها جماعات من علماء الغرب. قد اختلف علماء الغرب وعلماء العرب حول مفهوم الاستشراق.

٣, ٥ تعريف الاستشراق عند علماء الغرب

أ. يعرف المستشرق الإنجليزي أربري أرثر (١٩٠٥-١٩٦٩م) أن الاستشراق: علم واسع يشمل عددا من الموضوعات والتخصصات، قد تكون بعيدة عنه، ولكنه تتصل به بقدر ما تحقق الغاية التي يقصدها المستشرق كعلم الآثار واللغات، والفلسفة، واللاهوت، وغيرها.^{١٦}

ب. يعرف المستشرق الألماني رودري بارت (١٩٠١م): الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولا بد لنا أن نفكر في المعنى الذي أطلق عليه كلمة استشرق، هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي. إن بارت يدعو إلى التفكير في معنى الاستشراق والاستشراق في نظره مختص بفقه اللغة. فالاستشراق عند علماء الغرب علم واسع يشمل عدة تخصصات لعلم العالم الشرقي.

٣, ٦ تعريف الاستشراق عند علماء العرب

أ. يعرفه محمود حمدي زقزوق: هو علم عالم الشرق أو علم العالم الشرقي أو هو: الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي، في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام.^{١٧}

ب. ويعرفه أحمد حسن الزيات: يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأمه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته، وأساطيره؛ ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين، ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم.^{١٨}

ج. ويعرفه الدكتور عبد المنعم فؤاد: هو دراسات أكاديمية يقوم بها غير المسلمين، من غير العرب سواء من الشرق أو الغرب للإسلام، عقيدة وشريعة ولغة وحضارة بقصد التشكيك في هذا الدين القويم وإبعاد الناس عنه.^{١٩}

¹⁶ Arthur John Arberry, *al-Mustasbriqūn al-Briṭāniyyūn*, ed. Muḥammad Dasuqi (London: William Collins, 1946), 5-6.

¹⁷ Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq, *al-Istishrāq Wa al-Khalḥīyyah al-Fikriyyah Li'l-Ṣirā' al-Ḥaḍārī* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1989), 18.

¹⁸ Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī* (Cairo: Lujnah al-Ta'lif wa'l-Tarjamah wa'l-Nashr, 1963), 512.

¹⁹ Fu'ād. 'Abd al-Mun'im, *Min Iftirā'āt al-Mustasbriqīn 'alā al-Uṣūl al-'Aqdiyyah Fī al-Islām* (Riyadh: Maktabah al-Obeikan, 2001), 18.

٣,٧ تعريف المستشرقين

للعلماء المحققين والمفكرين عدة آراء في مصطلح "المستشرقين"، وأهمها ما يلي:

- أ. يعرف الدكتور أحمد سايوفيتش: إنَّ المستشرق عالم متمكّن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه.^{٢٠}
 - ب. ويعرفه إدوار سعيد: المستشرق هو كلّ من يدرس أو يكتب عن الشرق أو يكتب فيه.^{٢١}
 - ج. ويعرفه مالك بن نبي: إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.^{٢٢}
 - د. يعرف عبد الكريم الخطيب: المستشرق هو درس لغة أو أكثر من لغات الشرق كالعبريّة والعربيّة والسريانيّة، والفارسيّة، وغيرها ثم درس بهذه اللغة علوم تلك اللغة، وقد توفّر هؤلاء المستشرقون على هذه الدراسة للغة العربيّة، وتخصّصوا في علومها من بلاغة، ونحو وصرف وأدب ثم إذا تمكّنوا من اللغة، نظروا في علوم الدين الإسلامي، من عقيدة وشرعية وهذا هو المطلب المقصود عند أكثرهم.^{٢٣}
 - هـ. ويعرفه الدكتور أحمد السكندري: هو كلّ من تجرّد من أهل الغرب، لدراسة بعض اللغات الشرقيّة، وتقصّ آدابها طلباً للتعرف على شأن أمة أو أمة شرقيّة من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانيتها، أو علومها وآدابها، أو غير ذلك من مقومات الأمم.^{٢٤}
- ومن المعلوم أنّ مفهوم المستشرق لا يقتصر على كونه غريباً فقط اهتم بعلوم المسلمين، بل يشمل العلماء الشرقيين مثل الصين واليابان.^{٢٥} فخلاصة القول بأنّ المستشرق: هو كلّ من تجرّد من أهل الغرب لدراسة لغة الشرق وكتب عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.

٤. مظاهر دعاوي المستشرقين بوجود الأخطاء النحويّة في القرآن الكريم وردودها

²⁰ Ahmed Smajlovic, *Falsafah al-Istishraq Wa Atharubā Fī al-Adab al-ʿArabī* (Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1998), 22.

²¹ Edward Said, *Orientalism* (New York: Penguin Books, 1995), 91.

²² Malik Ben Nabi, *Intāj al-Mustashriqīn Wa Atharubā Fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth* (Cairo: Maktabah ʿAmmār, 1970), 7.

²³ ʿAbd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Daʿwah Ilā al-Islām: Maḍāmīnubā Wa Mayādīnubā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d.), 101.

²⁴ Aḥmad al-Sakandarī, *al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh al-ʿAdab al-ʿArabī* (Cairo: Maktabah ʿAmmār, 1994), 20.

²⁵ Zilmī Dāwīyah, 'Daʿawī al-Mustashriqīn Ḥawla Wujūd Akhtā' Lughawīyah Fī al-Qurʾān al-Karīm: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah' (Jāmiʿah al-Jazā'ir, 2015), 19.

يدّعي بعضُ المستشرقين أنّ القرآن الكريم قد أخطأ في مطابقة المعطوف والمعطوف عليه من حيث الإعراب من الرفع والنصب والجرّ، ويستدلّون بقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٦٢]. إنّ المعطوف في الآية الكريمة منصوب المحلّ، وهو (المُقِيمِينَ الصَّلَاةَ)، والحال أنّ المعطوف عليه مرفوع المحلّ الذي ارتفع على الابتداء، وهو: (الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ). عطف فيها الاسم المنصوب على الاسم المرفوع. وهذا يخالف القواعد النحويّة لعدم المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب. فزعم المشكّكون وقوع اللحن في خطّ المصحف. والصواب في زعمهم أن يرفع المعطوف كالمعطوف عليه، فيجب في زعمهم أن يقال: "لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا" ليطابق المعطوف مع المعطوف عليه إعراباً. فما الجواب؟

من المعلوم أنّ النحاة الكرام مختلفون في توجيهات نصب كلمة (المُقِيمِينَ)، كما يلي:

(١) قرأ الجمهور، وإمام النحاة سيبويه، وسائر البصريّين، وأبو البقاء العكبريّ، وابن عطية، والزمخشري رحمهم الله عليهم: (المُقِيمِينَ) بالنصب. هكذا في جميع المصاحف الأئمة، ومصحف أبيّ بن كعب، وهي: (وَالْمُقِيمِينَ).^{٢٦} قد اختلفوا في توجيه نصبه. أصحّها قول سيبويه وهو: نُصب (المُقِيمِينَ) بالمدح، وكأنّ التقدير: أعني، أو أخصّ المقيمين.^{٢٧} كما قاله النحّاس بأنّه منصوب على المدح، أي: وَأَعْنِي الْمُقِيمِينَ. كما زعم بونس النحويّ بأنّه منصوب على المدح.^{٢٨} يقول سيبويه: هَذَا بَابُ مَا يُنْصَبُ عَلَى التَّعْظِيمِ، ومن ذلك: وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ "وَأَنْشَدَ:"^{٢٩}

وَكُلُّ قَوْمٍ أَطَاعُوا أَمْرَ سَيِّدِهِمْ إِلَّا نُمِرًا أَطَاعَتْ أَمْرَ غَاوِيَهَا
الظَّالِمِينَ وَلَمَّا يُطْعِنُوا أَحَدًا وَالْقَائِلُونَ لِمَنْ دَارَ نُخْلِيهَا

²⁶ Ismail ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000), 468.

²⁷ Abdullah Yusuf al-Judaie, *al-Minhāj al-Mukhtaṣar Fī Ilmay al-Naḥwi Wa al-Ṣarf* (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 2007), 138.

²⁸ al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *al-Jumal Fī al-Naḥwi* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1995), 88; 'Abd Allāh ibn Aḥmad Abū al-Barakāt al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl Wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kalim al-Tayyib, 1998), 415.

²⁹ Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 14.

الشاهد: هو "الظَّاعِنِينَ"، منصوب المحلّ لكونه مدحاً. كما استدلّوا بالأبيات التالية للشاعرة الخرنق بنت هفان القيسية، ترثي زوجها بشر بن عمرو بن مرثد، وابنتها علقمة بن بشر، وأخويه حسان وشر حبيب:³⁰

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ سَمُّ الْعُدَاةِ وَأَفَّةُ الْجُرَرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيْبُونَ مَعَاقِدَ الْأَزْرِ

الشاهد: في البيت لفظ "النَّازِلِينَ" منصوب المحلّ لكونه مدحاً.³¹ وهي قراءة الجمهور، فأحسن ما قيل في توجيهها: أنّ كلمة (المُقيمين)، منصوب على القطع المفيد للمدح؛³² لبيان فضل الصلاة، فهو مفعول به لفعل محذوف تقديره: أمدح المقيمين الصلاة. وعليه يكون قوله: (الرَّاسِخُونَ) مبتدأ، خبره جملة: (يُؤْمِنُونَ)، ومتعلقاتها حتى يكون القطع بعد تمام الجملة الأولى.

ومن المعلوم أنّ النعت المقطوع: هو مغايرة النعت للمنعوت في الإعراب، وذلك بأن يكون المنعوت مرفوعاً ونعته منصوباً، وقد يكون المنعوت منصوباً، ونعته مرفوعاً، وقد يكون المنعوت مجروراً فيقع نعته مرفوعاً، أو منصوباً، نحو: مررتُ بزيدٍ الكريمِ أو الكريمِ أو الكريمِ، ويقع القطع في النعت كثيراً، وقد يقع أيضاً في العطف، نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ يَعْهَدُهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]. فعطف بالنصب على المرفوع. وأخرج الصابرين منصوباً على الاختصاص والمدح إظهاراً لفضل الصبر في الشدائد، ومواطن القتال على سائر الأعمال. ومثله قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٦٢]. فعطف بالنصب على المرفوع، ثم عاد إلى الرفع. ويستعمل القطع لأداء معنى لا يتمّ بالاتباع، فهو يلفت نظر السامع إلى النعت المقطوع، ويثير انتباهه، وليس كذلك الاتباع، وذلك لأنّ الأصل في النعت أن يتبع المنعوت، فإذا خالفت بينهما نبهت ذهن وحركته إلى شيء غير معتاد، فهو كالمصباح الأحمر في الطريق، يثير انتباهك، ويدعوك إلى التعرّف على سبب وضعه.

وإنّما قطعت هذه الصفة عن بقية الصفات لبيان فضل الصلاة وتعظيمها وتفخيمها وتخصيصها بين العبادات، لأنّها تالية الإيمان في أكثر المواضع في القرآن الكريم، ولأنّ الله - سبحانه - أمر الرسول ﷺ بها ليلة المعراج بغير واسطة جبريل - عليه السلام - ولها خصائص، وميزات تميّزها عن غيرها من الأعمال الصالحة.³³

³⁰ Maḥmūd ibn Aḥmad Badr al-Dīn al-Aynī, *al-Maqāṣid al-Naḥwiyyah Fī Sharḥ Shawābiḍ Shurūḥ al-Aḥfiyyah* (Cairo: Dār al-Salām, 2001), 3:1457.

³¹ al-Farāhīdī, *al-Jumal Fī al-Naḥwī*, 88.

³² MEDIU, *Uṣūl al-Naḥwī* (Malaysia: al-Madinah International University, n.d.), 74.

³³ Faḍīl Ṣāliḥ al-Sāmurrāʾī, *Maʿānī al-Naḥwī* (Amman: Dār al-Fikr, 2000), 2:123 & 3:193 & 199.

ولسبويه والخليل وجميع النحويين في هذا باب يسمونه باب المدح، قد بينوا صحة هذا، وجودته.³⁴ لكن على هذا الوجه يجب أن يكون الخبر قوله: (يؤمنون)، ولا يجوز أن يكون قوله: (أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ) خبراً، لأن القطع إنما يكون بعد تمام الكلام. وهو مذهب النحاة البصريين: إنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، مثلاً: إذا قيل: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ الْكَرِيمِ، ففي لفظ "الكريم" ثلاث حالات من الإعراب، الأول: أن يجز لفظ "الكريم" لكونه صفة لزيد، والثاني: أن يُنصب على تقدير فعل "أعني" أي: "أعني الكريم"، والثالث: أن يرفع على تقدير "هو" أي: "هو الكريم". وكذا ههنا تَقْدِيرُ الآية: "أَعْنِي الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ". فقد طعن فيه الكسائي، لأن النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وههنا لم يتم الكلام. فلا ينصب الممدوح إلا عند تمام الكلام، ولم يتم الكلام هنا، لأن قوله: (لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، منتظر للخبر، والخبر هو قوله: (أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا)، والجواب: لا نسلم أن الكلام لا يتم إلا عند قوله: تعالى: (أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا)، بل الخبر هو قوله: (يُؤْمِنُونَ)، وقال النحوي الشهير مكي: ومن جعل نصب (المُقيمين) على المدح جعل خبر (الرَّاسِخُونَ) هو قوله: (يؤمنون)، فإن جعل الخبر قوله: (أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ) لم يجز نصب (المُقيمين) على المدح، لأنه لا يكون إلا بعد تمام الكلام.³⁵ ونظيره في النطق أن يغير المتكلم جرس صوته، وكيفية أدائه للكلمة التي يريد تنبيه المخاطب لها كرفع الصوت أو خفضه أو مدّه بها. وقد عدّ مثل هذا بعض الجاهلين والمتجاهلين من وقوع اللحن في خطّ المصحف في أصحّ الكلام وأبلغه.

(٢) ويقول جماعة من النحاة: نصب (المُقيمين) على أنه نعت للراسخين، فطال نعت، لأن العرب إذا تطاولت في مدح شيء أو ذمه خالفوا بين إعراب أوله وأوسطه، والعرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت بالمدح أو الذم، فربما خالفوا بين إعراب أوله وأوسطه أحياناً ثم رجعوا بآخره إلى إعراب أوله، وربما أجزوا إعراب آخره على إعراب أوله، وربما أجزوا ذلك على نوع واحد من الإعراب.³⁶ فيرفعون إذا كان الاسم رفعاً، وينصبون بعض المدح، فكأنهم ينوون إخراج المنصوب بمدح مجدّد غير متّبع لأول الكلام.³⁷ واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالصَّارِئِينَ مِّنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ

³⁴ 'Abd al-Qādir ibn 'Umar al-Baghdādī, *Khazanat al-Adab Wa Lub Lubāb Lisān al-'Arab* (Cairo: Maktabah al-Khānījī, 1997), 5:43.

³⁵ Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 11:264-265; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an*, 6:14.

³⁶ 'Alī ibn Muḥammad 'Alā' al-Dīn al-Baghdādī al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 1:266.

³⁷ Yahyā ibn Ziyād Abū Zakariyyā al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'an* (Cairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1955), 1:105-106.

صَلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ [المائدة: ٦٩]. ويقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وزعم يونس النحوي هكذا نصبت الآية الكريمة في سورة النساء: (المُتَّقِينَ الصلاة) على المدح، و(الصابرين في البأساء والضراء). وهذا القول اختاره الخليل، وإمام النحويين سيبويه، وعليه أكثر العلماء.³⁸ وصحح الزجاج هذا القول واختاره. وحكى أيضا عن سيبويه: أنه قطع على المدح، وخبر (لكن) (يؤمنون)، لأن المدح لا يكون إلا بعد تمام الجملة الأولى.

(٣) ويقول نفرٌ من النحاة: إنه حكى ابن عطية عن قوم منعوا نصب (والمُتَّقِينَ الصلاة)، على القطع من أجل حرف العطف، لأن القطع لا يكون في العطف، وإنما يكون في النعوت، ومن ادعى أن هذا من باب القطع في العطف تمسك بما أنشد سيبويه للقطع مع حرف العطف من قوله:³⁹

وَيَأْوِي إِلَى نِسْوَةٍ بَأْسَاتٍ وَشُعْنًا مَرَاضِعَ مِثْلَ السَّعَالِي

فقول الشاعر "وَشُعْنًا" يجعلونه نصبا على نية ذم في هذا الموضع.

(٤) ويقول بعضهم: إن قوله -عز وجل-: (والمُتَّقِينَ الصلاة)، منصوب على سبيل الاختصاص، وتقديرها: أَخَصَّ بالذكر المقيمين، أي: نصب بإضمار فعلٍ تقديره: أعني أو أَخَصَّ الْمُتَّقِينَ الصلاة الذين يؤدونها على وجه الكمال فإنهم أجدر المؤمنين بالرسوخ في الإيمان. والنصب على المدح، أو العناية لا يأتي في الكلام البليغ إلا للنكتة، والنكتة هنا هي مزية الصلاة، على أن تغيير الإعراب في كلمة بين أمثاله ينهذه ذهن إلى وجوب التأمل فيها، ويهدي التفكير لاستخراج مزيته، وهو من أركان البلاغة. إن الجملة معترضة بين المبتدأ والخبر.⁴⁰ ويقول الخليل في هذا الصدد: إنها منصوبة بفعل محذوف قصدا للثناء والتعظيم كأنه قيل: اذكر أهل ذاك واذكر المقيمين، وكان الخليل جعلها منصوبة على المدح⁴¹ بتقدير: واذكر "المُتَّقِينَ الصلاة" ويقول الخليل

³⁸ 'Abd al-Rahmān ibn 'Alī Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr Fī 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422), 2:149; al-Farāhīdī, *al-Jumal Fī al-Nahwi*, 1:61.

³⁹ al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 108.

⁴⁰ Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383), 8:282.

⁴¹ Muḥammad ibn Mūhammad al-'Imādī al-Ḥanafī Abū al-Su'ūd, *Irshād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 2:181.

⁴² 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn Abū al-Baqā' al-'Ukbarī, *al-Tibyan Fī Irāb al-Qur'ān* (Cairo: Maṭba'ah 'Isā al-Ḥalabī wa Sharikāh, 1396), 1:408.

أيضاً: هذا شبيه بقولهم في الاختصاص: إنا بني فلان نفعل كذا؛ لأنهم لا يريدون أن يخبروا من لا يدري بأنهم من بني فلان، وإنما يذكرون ذلك افتخاراً،⁴³ ويستدل بقول الشاعر أمية بن أبي عائذ:

ويأوي إلى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالى

والشاهد: إنه نصب "شعثا" بإضمار فعل لا يصح إظهاره؛ لأن ما قبله دل عليه، فوجب حذفه على ما يجري عليه تعبيرهم في الذم والمدح. وجمهور المفسرين يرجحون الاختصاص.

(٥) ويقول نفر من النحاة: كلمة (والمُقيمين)، في محل المنصوب، لأنها مفعول لفعل مقدر، وهو "اذكر" فالمعنى: واذكر المقيمين الصلاة، وهم المؤتون الزكاة.⁴⁴

(٦) ويقول بعض النحويين: كلمة (والمُقيمين الصلاة) في محل المجرور، لأنها معطوف على "منهم" في قوله: (الرأسخون في العلم منهم)، فتقدير العبارة: لكن الرأسخون في العلم منهم، ومن المقيمين الصلاة.⁴⁵ وهذا عند بعض النحويين رديء، لا ينسق بالظاهر على المضمر إلا في شعر.⁴⁶ ويقول البعض في هذا الصدد: وهو بعيد لأنه عطف ظاهر على مضمر مخفوض.⁴⁷

(٧) ويقول الإمام الكسائي: إن كلمة (والمُقيمين الصلاة)، في محل المجرور، لأنها معطوف على لفظ "ما" في قوله: بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ، فتقدير أصل العبارة: (والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك، والمُقيمين الصلاة).⁴⁸ أي: يؤمنون بالكتاب المنزل إليك وبالمقيمين الصلاة،⁴⁹ وأيده قول السيرافي في جواز أن تكون مجرورة بالعطف على "ما"

⁴³ Shawqī Ḍayf, *al-Madāris al-Naḥwiyyah* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 40 & 149.

⁴⁴ Ḍayf, 40.

⁴⁵ Muḥammad ibn 'Abd Allāh Abū 'Abd Allāh Ibn Abī Zamanayn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2002), 4:420.

⁴⁶ al-'Ukbarī, *al-Tibyān Fī I'rāb al-Qur'ān*, 408.

⁴⁷ 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib Abū Muḥammad al-Gharnāṭī Ibn 'Aṭīyyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 222; Aḥmad ibn Muḥammad Abū Ishāq al-Tha'labī, *al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002), 3:414; Muḥammad ibn Yūsuf al-Andalusī Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Mubīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 2:323.

⁴⁸ al-Baghdādī, *Khazanat al-Adab Wa Lub Lubāb Lisān al-'Arab*, 5:42.

⁴⁹ Ibrāhīm ibn Ismā'īl al-Abyārī, *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah* (Cairo: Mu'assasah Sijill al-'Arab, 1405), 4:107.

⁵⁰ al-Tha'labī, *al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, 3:414.

⁵¹ al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 1:107.

فيكون معناه "يؤمنون بما أنزل إليك" وبالمقيمين الصلاة، أي: بمذاهبهم ودينهم، وواضح أنه تخريج بعيد، لأنه يصير المعنى: يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة.⁵²

كما أيده قول الزجاج ومحمد بن جرير: اختلف القول في إعراب (والمُقيمين)، فقال بعضهم: كلمة (المقيمين)، معطوف على المجرور "ما" فالمعنى: "وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ، وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ"، أي: وَالْمُؤْمِنُونَ يؤمنون بالتبيين المقيمين الصلاة.⁵³ ويقول الكسائي في هذا الصدد: "وَالْمُقِيمِينَ" معطوف على "ما". وقال النحاس: يقول الأخفش: هذا بعيد، لأن المعنى يكون: وَيُؤْمِنُونَ بِالْمُقِيمِينَ.⁵⁴ ومن المعلوم أن "المُقيمين" وهم الأنبياء، ذكره الزخشي.⁵⁵ لأنه لم يخل شرع أحد منهم عن إقامة الصلاة، أو هم الملائكة ذكره ابن عطية، لأنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، أو المسلمون.⁵⁶ وقيل المراد بهم: مؤمنوا أهل الكتاب، وهم الراسخون. وصحح الطبري هذا القول، واختاره.⁵⁷

(٨) ويقول بعض النحاة: كلمة (والمُقيمين) في محل المجرور، لأنها معطوف على كاف "إِلَيْكَ"⁵⁸ في قوله: (وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ)، فتقدير العبارة: (وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ، وَإِلَى الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ يعني من الأنبياء عليهم السلام).⁵⁹

(٩) ويقول بعض النحاة: كلمة (والمُقيمين الصلاة) في محل المجرور، لأنها معطوف على كاف (قَبْلِكَ) في قوله - تعالى -: (وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ)، فتقدير العبارة: "وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَقَبْلِ

⁵² al-Abyārī, *al-Mawsūʿah al-Qurʾāniyyah*, 4:107; Ḍayf, *al-Madāris al-Naḥwiyyah*, 1:149.

⁵³ Ibn Abī Zamanayn, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīz*, 420.

⁵⁴ al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ Li Ahkām al-Qurʾān*, 6:14.

⁵⁵ Ibn ʿAṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wafīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*, 2:222.

⁵⁶ Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, 4:323; Ibn ʿAṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wafīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*, 2:222.

⁵⁷ al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl Fī Maʾānī al-Tanzīl*, 2:209; al-Thaʿlabī, *al-Kashf Wa al-Bayān ʿan Tafsīr al-Qurʾān*, 3:414.

⁵⁸ al-ʿUkbarī, *al-Tibyan Fī Irāb al-Qurʾān*, 1:408.

⁵⁹ ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad Kamāl al-Dīn Abū al-Barakāt al-Anbārī, *al-Inṣāf Fī Masāʾil al-Khilāf Bayna al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn Wa al-Kūfiyyīn* (Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 2003), 379; al-Thaʿlabī, *al-Kashf Wa al-Bayān ʿan Tafsīr al-Qurʾān*, 3:414.

⁶⁰ al-ʿUkbarī, *al-Tibyan Fī Irāb al-Qurʾān*, 408.

الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ، أَي: مِنْ أَمْتِكَ.^{٦١} ويقول البعض: إِنَّ عَطْفَ "المقيمين" على كاف "قبلك" بعيد، لأنّه عطف ظاهر على مضمّر مخفوض.^{٦٢}

(١٠) ويقول البعض: كلمة (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ) معطوف على "قبل" في قوله -تعالى-: (وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ)، كأنّه قال: وَقَبْلَ الْمُقِيمِينَ ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.^{٦٣}

ولا يميز البصريون هذه الأوجه الثلاثة (أعني أنّه معطوف على ضمير "منهم"، أو على ضمير "إليك" أو على ضمير "قبلك").^{٦٤} لما فيها من العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار. وعندهم إذا عطف على الضمير المجرور يجب إعادة حرف جرّ، نحو: مررت بك وبزيد. والكوفيون يميزون ذلك مطلقاً، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] بخفض (الأرحام)، هنا عطف (الأرحام) على (به)، بغير إعادة الجار، وهي قراءة حمزة الزيات أحد القراء السبعة، وقراءة إبراهيم النخعي، وقتادة، ويحيى بن وثاب، وطلحة بن مصرف، والأعمش، ورواية الأصفهاني والحلي عن عبد الوارث، وكقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ١٢٧]. فكلّمة "ما": في موضع خفض، لأنّه عطف على الضمير المخفوض في "فيهن". وكذا قول الله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرُّسُلَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٦٢]. فالمقيمين: في موضع خفض بالعطف على الكاف في "إليك". والتقدير فيه: يؤمنون بما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة، يعني من الأنبياء -عليهم السلام-، ويجوز أيضاً أن يكون عطفاً على الكاف في "قبلك" والتقدير فيه: وَمِنْ قَبْلِ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ، يعني: من أمتك.

وإنّ النحاة البصريين ذهبوا إلى أنّه لا يجوز العطف على المجرور بغير إعادة الجار، وهم يجيبون عن كلمات الكوفيين بوجوه، احتجوا بأن قالوا:

أ- لأنّ الجار مع المجرور بمنزلة شيء واحد، فإذا عطف على الضمير المجرور-والضمير إذا كان مجروراً اتصل بالجار، ولم يتفصل منه، ولهذا لا يكون إلا متصلاً، بخلاف ضمير المرفوع والمنصوب -فكأنك قد عطف الاسم على الحرف الجار. وعطف الاسم على الحرف لا يجوز.

⁶¹ al-Anbārī, *al-Inṣāf Fī Masā'il al-Khilāf Bayna al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn Wa al-Kuḥfiyyīn*, 2:379; 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Abū Zayd al-Tha'libī, *al-Jawābir al-Ḥisān Fī Tafṣīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997), 1:380.

⁶² al-Abyārī, *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah*, 107.

⁶³ al-'Ukbarī, *al-Tibyān Fī Irāb al-Qur'ān*, 1:408; al-Abyārī, *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah*, 107.

⁶⁴ Wabḥah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Tafṣīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Sharī'ah Wa al-Manhaj* (Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418), 130; Maḥmūd Shukrī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm Wa al-Sab' al-Mathānī* (Idārah al-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, n.d.), 4:309.

ب- ولأنّ الضمير قد صار عوضاً عن التنوين؛ فينبغي ألا يجوز العطف عليه، كما لا يجوز العطف على التنوين، والدليل على استوائهما أنّهم يقولون "يا غلام" فيحذفون الياء، كما يحذفون التنوين، وإنّما اشتبهتا لأنّهما على حرف واحد، وأنّهما يكملان الاسم، وأنّهما لا يُفصل بينهما وبينه بالظرف؛ وليس كذلك الاسم المظهر.

ت- قد أجمع البصريون على أنّه لا يجوز عطف المضمّر المجرور على المظهر المجرور؛ فلا يجوز أن يقال "مررت بزيدٍ وك" فكذلك ينبغي ألا يجوز عطف المظهر المجرور على المضمّر المجرور، فلا يقال "مررت بك وزيد" لأنّ الأسماء مشتركة في العطف، فكما لا يجوز أن يكون معطوفاً، فلا يجوز أن يكون معطوفاً عليه.

(١١) ويقول بعض النحاة البصريين، والكوفيين: ليس ذلك (والمقيمين)، بالنصب من خطأ الكاتب، ولا من خطأ في المصحف. إنّما هذا من قطع النعوت، إذا كثرت على النصب بكلمة (أعني)، والرفع بعد ذلك بكلمة (هم).^{٦٥}

(١٢) ذهب بعض الناس إلى أنّ هذا وهم من الكتاب. ويقولون: في كتاب الله أشياء ستصلحها العرب بالسنّة. وهذا القول عند أهل اللغة بعيد جداً، لأنّ الذين جمعوا القرآن هم أصحاب رسول الله ﷺ وهم أهل اللغة والقدوة، وهم الذين أخذوه عن رسول الله ﷺ. فلا يظنّ بهم أنّهم يدرجون في القرآن الكريم ما لم ينزل.^{٦٦}

(١٣) وقرأ خلق كثير منهم سعيد بن جبير، وأبو عمرو بن العلاء في رواية يونس، وهارون عن أبي عمرو، ومالك بن دينار، وعصمة عن الأعمش، وعمرو بن عبيد، والجدري، وعيسى بن عمر، وأبان بن عثمان بن عفان، وعائشة-رضي الله عنهم-: (والمقيمون)، بالواو^{٦٧} في حالة الرفع عطفاً على (الرّاسخون)، أو على الضمير في (يؤمنون) أو على أنّه مبتدأ، وخبره قوله: (أولئك سنؤتيهم). ويقولون: (والمقيمين) بالنصب من خطأ كاتب المصحف، ودليلهم: روى أنّها في مصحف أبي بن كعب (والمقيمون) بالواو. وفي مصحف ابن مسعود: (والمقيمون)، بالرفع على الأصل. وفي مصحف عبد الله: (والمقيمون)، بالواو.^{٦٨} وقالت عائشة-رضي الله عنهما-(والمقيمين) بالياء هو لحن من الكتاب.^{٦٩}

⁶⁵ Ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Waḥīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, 2:222.

⁶⁶ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, 14; al-Baghdādī, *Khazanat al-Adab Wa Lub Lubāb Lisān al-'Arab*, 5:42.

⁶⁷ 'Umar ibn 'Alī Abū Ḥafṣ al-Dimashqī Ibn 'Ādil, *al-Lubāb Fī 'Ulūm al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 5:434.

⁶⁸ Ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Waḥīz Fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, 2:222; al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 1:106.

⁶⁹ Aḥmad ibn Muḥammad Ibn 'Ajīb, *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Maḥīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 2:18.

ويستدلون بما حَدَّثَنَا الْفَرَاءُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ قَوْلِهِ: (لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ... وَالْمُقِيمِينَ)، (النساء: ١٦٢)، وَعَنْ قَوْلِهِ: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ)، (المائدة: ٦٩)، وعن قوله: (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ)، (طه: ٦٣)، فَقَالَتْ: يَا بَنُ أَخِي هَذَا خَطَأٌ مِنَ الْكَاتِبِ. وَقَالَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ: إِنَّ فِي الْمَصْحَفِ لَحَنًا وَسَتَقِيمُهُ الْعَرَبُ بِأَلْسِنَتِهِمْ. وَقَالَ أَبَانُ: قَرَأْتُ هَذِهِ الْآيَةَ عِنْدَ عُثْمَانَ، فَقَالَ: لَحْنٌ وَخَطَأٌ، فَقِيلَ لَهُ: أَلَمْ تُغَيِّرْهُ فَقَالَ: دَعُوهُ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ حَرَامًا وَلَا يُحَرِّمُ حَلَالًا.^{٧٠}

لقد رفض المحققون هذا الرأي رفضاً. فذهب عامة الصحابة -رضي الله عنهم- وسائر العلماء من بعدهم إلى أنه لفظ القرآن صحيح ليس فيه من خطأ من كاتب، ولا من غيره. وقال الزجاج: أجيب عما روى عن عثمان بن عفان، وعن عائشة، وأبان بن عثمان -رضي الله عنهم- بأن هذا بعيد جداً، لأن الذين جمعوا القرآن الكريم هم أهل اللغة وأصحاب الفصاحة والبلاغة، وأصحاب القدوة عليها. فكيف يتركون في كتاب الله -عز وجل- لحنًا يصلحه غيرهم؟ فلا ينبغي أن ينسب هذا إليهم.^{٧١}

ويقول المحققون: إِنَّ بَعْضَ الْجَهَالِ يَقُولُونَ: (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ)، هذا غلط الكاتب حيث كتب مصحف الإمام، كان ينبغي أن يكتب (وَالْمُقِيمُونَ) فأوهم، وكتب: (وَالْمُقِيمِينَ). واحتج بما روى عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: ثلاثة أحرف في المصحف غلط من الكاتب: قوله تعالى: (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ)، وقوله: (وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى)، وقوله: (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ). وروى عن عثمان أنه نظر في المصحف فقال: أرى فيه لحنًا وستقيمه العرب بألسنتها، ولكن هذا بعيد عند أهل العلم، والخبر لم يثبت عن عثمان، ولا عن عائشة -رضي الله عنها- لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا حماة الدين والقدوة في الشرائع والأحكام، فلا يظن بهم أنهم تركوا في كتاب الله تصحيفاً يصلحه غيرهم، وهم أخذوه عن رسول الله ﷺ.^{٧٢}

نقول: إِنَّ اعتقاد الجهال -"إِنَّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَحْنًا"- نعوذ بالله منهم -لباطل لوجوه عديدة تالية:

١ - كيف يظن هؤلاء الجهال بأصحاب رسول الله ﷺ أنهم يلحنون في الكلام؛ فضلاً عن القرآن الكريم، وهم أفصح العرب وأبلغهم الذين رسخت أقدامهم في الفصاحة والبلاغة، وثبت لهم الوصف الكامل فيها.

⁷⁰ al-Tha'labī, *al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafṣīr al-Qurʾān*, 3:414.

⁷¹ al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl*, 2:208.

⁷² Naṣr ibn Muḥammad Abū al-Layth al-Samarqandī, *Baḥr al-ʿUlūm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1413), 1:441; al-Baghdādī, *Khazanat al-Adab Wa Lubb Lubāb Lisān al-ʿArab*, 5:43.

٢- كيف يظن هؤلاء الجهال في القرآن الكريم الذي تلقاه أصحابه الكرام من النبي ﷺ كما أنزل، وضبطوه، وحفظوه، وأتقنوه.

٣- وكيف يظن هؤلاء الجهال بأصحاب رسول الله الكرام -رضوان الله تعالى عليهم أجمعين- اجتماعهم كلهم على الخطأ، وكتابته.

٤- وكيف يظن هؤلاء بالصحابة -رضوان الله تعالى عليهم أجمعين- عدم تنبيههم، ورجوعهم عنه ثم كيف يظنون بعثان أن يقرأه ولا يغيره، ثم كيف يظنون أن القراءات استمرت على مقتضى ذلك الخطأ، وهو مروي بالتواتر خلفاً عن سلف، هذا مما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادة^{٧٣}.

أقول إن أصح الأقوال من الآراء المتنوعة المذكورة هو القول الأول. وهو قول الجمهور، والنخاعة البصريين، وإمام النخاعة سيبويه، والزنجشري -رحمهم الله عليهم-: هو نصب (المُقيمين) بالمدح، والاختصاص، كأن التقدير: أمدح، أو أخص المقيمين الصلاة. كما قاله النحاس ويونس النحوي بأنه منصوب على المدح. فثبت أن القرآن الكريم محكم لا حن ولا أشكال، ولا مخالفة القياس النحوي فيه. فلا يوجد أي خطأ نحوي في آية من الآيات القرآنية.

الخاتمة

الباحث يخرج بعد التدبر العميق بعض نتائج من المقالة العلمية المتواضعة، أهمها ما يلي:

١. إن القرآن المجيد محفوظ من كل الأخطاء النحوية.
٢. إنه لا يكون تابعا للقواعد النحوية. بل هذه القواعد تتبع القرآن المتين وتتخذ مصدرًا أصليًا للاستشهاد.
٣. لقد أنزله الله على قلب محمد ﷺ بلسان عربي مبين على وفوق ألسنة العرب الفصحاء والبلغاء.
٤. في القرآن الكريم أساليب غريبة أعلى من أساليب العرب المتداولة.
٥. نزل القرآن الكريم من الله لا ريب فيه.
٦. إن ما يتوهمه بعض المستشرقين من وجود الأخطاء النحوية في القرآن الكريم يعود ذلك في الحقيقة إلى جهلهم بالقواعد النحوية وألسنة العرب المتنوعة، والقراءات المتعددة لبعض الآيات القرآنية.
٧. إن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين.

⁷³ MEDIU, *Uṣūl al-Nahwī*, 73.

٨. قد تحدّى الله به فصحاء العرب، فعجزوا أن يأتوا بسورة من مثله.
 ٩. دعاوى المستشرقين بوجود أخطاء نحويّة في بعض الآيات القرآنيّة دعاوي باطلة، لحقدهم على الإسلام، ودفعهم إلى مخاطبة ناشئة المسلمين بأسلوب تشكيكيّ، لصدّ أبناء الإسلام عن دينهم المتين.
 ١٠. ولو عرف المستشرقون قواعد نحوية صحيحة ما وقعوا في هذا الوهم ولأيقنوا أنّ هذا الكتاب لمحكم لا تعارض في قواعده النحويّة.
 ١١. إنّ عجز المشركين عن تحدّي القرآن الكريم في بيانه، وعدم قدرتهم عن الإتيان بآية من مثله، رغم توفر ملكتهم البيانيّة خير دليل على إعجازه وعصمته.
 ١٢. والقرآن الكريم معجزة في معناه ومبناه عبر القرون والعصور والاكتشافات العلمية. وهذا ما جهله المستشرقون.
 ١٣. واستدلال المستشرقين يُعدّ من أدلة اللغة العاميّة، وليست من اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن المجيد.
 ١٤. إنّ الهدف الأساسي للمستشرقين هو تشكيك في القرآن ونفي إعجازه وأسلوبه البياني، وإسقاط نبوة محمد ﷺ بأنّه آخر الأنبياء والمرسلين.
- نقول إنّ القرآن الكريم نزل على وفق القواعد النحويّة. فلا يوجد أيّ خطأ نحويّ في آية من الآيات القرآنيّة.
- ومن التوصيات والمقترحات:
١. إبراز رسالة الإسلام العلمية، والبحوث العلمية أمام الادّعاءات الوهميّة للمستشرقين.
 ٢. إعداد العلماء المفكرين المتخصصين في كافة التخصصات العلميّة والبحوث العصريّة الحديثة وتسويق الابتكارات العلميّة بكلّ الوسائل الحديثة من التكنولوجيا المتطوّرة خاصة عبر الشبكات العنكبوتية والإعلامات الحديثة.
 ٣. تأسيس المواقع العلميّة تواجه الادّعاءات المغرضة للمستشرقين الحاقدين.
 ٤. تحصين أبناء الأمة المسلمة من الأفكار الغربيّة المسمومة من المستشرقين في العالم.
 ٥. إعداد مركز التعاليم، والثقافات والحضارات الإسلامية في العالم الإسلامي لردّ خطر المستشرقين وكيد الشياطين من الإنس.
 ٦. طبع الكتب والمجلات لنشر العقيدة الصحيحة والتعليم الإسلامي تعليم القرآن الكريم في أنحاء العالم.

Acknowledgement

The authors would like to thank the University Grants Commission of Bangladesh to sponsor this work under UGC Post-Doctoral Fellowship Program 2020-2021.

References

- Abū al-Su'ūd, Muḥammad ibn Mūhammad al-Imādī al-Ḥanafī. *Irshād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf al-Andalusī. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- al-Abyārī, Ibrāhīm ibn Ismā'īl. *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah*. Cairo: Mu'assasah Sijill al-'Arab, 1405.
- al-Alūsī, Maḥmūd Shukrī. *Rūḥ al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Wa al-Sab' al-Mathānī*. Idārah al-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, n.d.
- al-Anbārī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Kamāl al-Dīn Abū al-Barakāt. *al-Inṣāf Fī Masā'il al-Khilāf Bayna al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn Wa al-Kūfiyyīn*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2003.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir ibn 'Umar. *Khazanat al-Adab Wa Lubb Lubāb Lisān al-'Arab*. Cairo: Maktabah al-Khānījī, 1997.
- al-Bughā, Muṣṭafā Dīb. *al-Wāḍiḥ Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1418.
- al-Dulaymī, Akram 'Abd. *Jam' al-Qur'an: Dirāsah Taḥlīliyyah Li- Marwiyyātihi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. *al-Jumal Fī al-Naḥwi*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1995.
- al-Farrā', Yaḥyā ibn Ziyād Abū Zakariyyā. *Ma'ānī al-Qur'ān*. Cairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1955.
- al-Jarīsī, Khālīd ibn 'Abd al-Raḥmān. *Mu'allim al-Tajwīd*. Dār al-Alukah li'l-Nashr, 2017.
- al-Judaie, Abdullah Yusuf. *al-Minhāj al-Mukhtaṣar Fī 'Ilmay al-Naḥwi Wa al-Ṣarf*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 2007.
- al-Khaṭīb, 'Abd al-Karīm. *al-Da'wah Ilā al-Islām: Maḍāmīnuhā Wa Mayādīnuhā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.
- al-Khāzin, 'Alī ibn Muḥammad 'Alā' al-Dīn al-Baghdādī. *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- al-Mun'im, Fu'ād. 'Abd. *Min Iftirā'āt al-Mustashriqīn 'alā al-Uṣūl al-'Aqdiyyah Fī al-Islām*. Riyadh: Maktabah al-Obeikan, 2001.
- al-Nasafī, 'Abd Allāh ibn Aḥmad Abū al-Barakāt. *Madārik al-Tanzīl Wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998.
- al-Qaṭshah, Muḥammad Nizār. *al-Itqān Fī Ta'līm Aḥkām al-Qur'ān*. al-Shāmilah al-Dhahabiyyah, 2007.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003.

- al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *al-Tibyān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jakarta: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985.
- al-Sakandarī, Aḥmad. *al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh al-'Adab al-'Arabī*. Cairo: Maktabah 'Ammār, 1994.
- al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 24th ed. Dār al-'ilm li al-Malāyīn, 2000.
- al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad Abū al-Layth. *Baḥr al-'Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1413.
- al-Sāmurrāī, Fāḍil Ṣāliḥ. *Ma'ānī al-Naḥwī*. Amman: Dār al-Fikr, 2000.
- al-Tha'libī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Abū Zayd. *al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997.
- al-Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad Abū Ishāq. *al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002.
- al-Zayyāt, Aḥmad Ḥasan. *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*. Cairo: Lujnah al-Ta'līf wa'l-Tarjamah wa'l-Nashr, 1963.
- al-Zuhaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Sharī'ah Wa al-Manhaj*. Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418.
- al-Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Maṭba'ah 'Isā al-Ḥalabī wa Sharīkāh, 1954.
- al-'Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad Badr al-Dīn. *al-Maqāṣid al-Naḥwiyyah Fī Sharḥ Shawāhid Shurūḥ al-Alfiyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 2001.
- al-'Ukbarī, 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn Abū al-Baqā'. *al-Tibyān Fī 'Irāb al-Qur'ān*. Cairo: Maṭba'ah 'Isā al-Ḥalabī wa Sharīkāh, 1396.
- Arberry, Arthur John. *al-Mustashriqūn al-Briṭāniyyūn*. Edited by Muḥammad Dasuqi. London: William Collins, 1946.
- Blachère, Régis. *al-Qur'ān: Nuzūluḥu - Tadwīnuḥu - Tarjamatuhu Wa Ta'thīruḥu*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1974.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383.
- Ḍāwīyah, Zilmī. 'Da'āwī al-Mustashriqīn Ḥawla Wujūd Akḥṭā' Lughawīyyah Fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah'. Jāmi'ah al-Jazā'ir, 2015.
- Ḍayf, Shawqī. *al-Madāris al-Naḥwiyyah*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- Ibn Abī Zamanayn, Muḥammad ibn 'Abd Allāh Abū 'Abd Allāh. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2002.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī Abū al-Faraj. *Zād al-Masīr Fī 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422.
- Ibn Kathir, Ismail ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turath al-'Arabi, 2000.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Muqaddimah*. Cairo: Dār al-Ghadd, 2007.
- Ibn 'Ādil, 'Umar ibn 'Alī Abū Ḥafṣ al-Dimashqī. *al-Lubāb Fī 'Ulūm al-Kitāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

- Ibn 'Ajībah, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib Abū Muḥammad al-Gharnāṭī. *al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Ibrāhīm, Muḥammad Ismā'īl. *al-Qur'ān Wa I'jāzuhu al-'Ilmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2010.
- Majmū'ah, min al-Asātidhah. *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah*. Cairo: al-Majlis al-'Alā li'l-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2002.
- MEDIU. *Uṣūl al-Naḥwī*. Malaysia: al-Madinah International University, n.d.
- Nabi, Malik Ben. *Intāj al-Mustashriqīn Wa Atharuhu Fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth*. Cairo: Maktabah 'Ammār, 1970.
- Riḍā, Aḥmad. *Mu'jam Matn al-Lughah*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1959.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Penguin Books, 1995.
- Smajlovic, Ahmed. *Falsafah al-Istishrāq Wa Atharuhā Fī al-Adab al-'Arabī*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1998.
- Zaqzūq, Maḥmūd Ḥamdī. *al-Istishrāq Wa al-Khalfiyyah al-Fikriyyah Li'l-Ṣirā' al-Ḥaḍārī*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1989.
- 'Abbās, Faḍl Ḥasan. *Qaḍāyā Qur'āniyyah Fī al-Mawsū'ah al-Briṭāniyyah*. Jordan: Dār al-Bashīr, 1989.



عوامل تأخر الزواج في المجتمع البنغلاديشي وأثارها على حياة الفرد:

دراسة تحليلية في ضوء السنة النبوية

Late Marriage in Bangladeshi Society and its Impact on Individual's Life: An analytical Study in Light of the Prophetic Sunnah

Muhiuddin Khandokar Arif Muhammad *

محي الدين خندكار عارف محمد

Mohammed Abullais al-Khayrabadi **

أ. د. محمد أبو الليث الخير آبادي

الملخص: يتناول هذا البحث قضية من القضايا الاجتماعية المعاصرة، وهي آثار تأخر الزواج في الفرد والمجتمع في بنجلة ديش، وتعتبر الأسرة ركناً من أركان المجتمع، والزواج هو الوسيلة الوحيدة لبناء هذه الأسرة، وبسبب تأخر الزواج أو هجره بالكلية فإن هناك أنواعاً كثيرة من المشاكل قد تظهر وتنتشر، ولهذا أثارت هذه الظاهرة إشكالية على مستوى الفرد والمجتمع. واستخدمت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والوصفي؛ حيث تم استخدامه لجمع كل ما يتعلق بموضوع تأخر الزواج، ثم التعرف على أقوال العلماء المعاصرين والباحثين والخبراء في هذه القضية، والمنهج التحليلي للوصول إلى العلاج لهذا الإشكال. وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج، من أهمها: أولاً: من مشاكل الشباب البنغلاديشي المعاصرة هو الزواج المتأخر الذي يؤدي إلى مشاكل مختلفة. ثانياً: إن من أهم العوامل المؤدية إلى تأخر سن الزواج لدى الشباب البنغلاديشي هي المشكلة الاقتصادية، والعوامل الثقافية والاجتماعية، كما أن أكبر العوامل لدى الشباب والفتيات لتأخر الزواج عدم الحصول على زوج مناسب. ثالثاً: الآثار السلبية لتأخر الزواج لدى الفرد هي مرض الجسم، مرض العقل، وانحدار خصوبة المرأة.

الكلمات المفتاحية: تأخر الزواج؛ المجتمع البنغلاديشي؛ مشكلات الشباب؛ الزواج في الإسلام؛ المجتمع المسلم.

ABSTRACT: This research deals with a contemporary social issue, late marriage and its effects on individuals and Bangladeshi society in general. This phenomenon had raised problems at both individual and societal levels. This study adopted inductive and analytical methods. The inductive method was used to collect data related to the issue of late marriage and to identify the statements of contemporary scholars, researchers, and experts on this issue. Meanwhile, the analytical approach was used to explore solutions for the problems raised in this study. This study arrived at several findings. Firstly, late marriage is a contemporary problem among Bangladeshi youths which leads to various problems. Secondly, some of the important factors leading to delay in marriage among Bangladeshi youths are economic problems, cultural factors, and social issues of which the main factors contributing to this problem among youths are the lack of suitable and preferable candidates. Thirdly, the negative effects of late marriage can be seen on an individual's health whereby it can contribute to diseases to one's body, mind, and a decline in one's fertility.

Keywords & phrases: Late marriage; Bangladeshi society; Youth issues; Marriage in Islam; Muslim society.

* Graduate Researcher, Department of Qur'an and Sunnah Studies, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, email: muhiuddinarif12@gmail.com

** Professor, Department of Qur'an and Sunnah Studies, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

المقدمة

الحمد لله الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، والذي تفرد بالوحدانية، وجعل الزواج فطرة بشرية، فقال الله ﷻ: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، والصلاة والسلام على معلم البشرية محمد بن عبد الله، وعلى آله أتم التسليم وأفضل الصلاة.

أما بعد!

فإنّ الزواج سنة من سنن الأنبياء والمرسلين، قال الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا هُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: ٣٨]. كما رغب فيه سيد المرسلين بفعله، وحث عليه بقوله في حديث أنس بن مالك ﷺ: «... وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني». وفي هذا توجيه إلى شباب الأمة للمبادرة بالزواج حين قدرة أحدهم على تحمل المسؤولية والقيام بالحياة الزوجية، وقد جاء في الحديث الشريف قوله ﷺ: «يا معشر الشباب! من استطاع الباءة فليتزوج؛ فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء».^١

وهكذا نرى؛ أن ديننا الحنيف يحث أمته على الزواج في سن مبكر، ولكن قد لاحظنا أن قضية تأخر الزواج بين الشباب المسلمين ظاهرة متزايدة في العالم الإسلامي، ولم توجد فقط في الدول المكتظة بالسكان أو الفقيرة، بل حتى في الدول الغنية.^٢ وقضية تأخر الزواج ظاهرة لدى المجتمع البنغلاديشي في هذه الأيام، حيث كثير من البالغين من الشباب والشابات في الأرياف البنغلاديشية يبقين دون زواج، كما كان هناك من لا يهتم بالزواج حتى بلغ سن التأخر، بل منهم من لم يتزوج إلى نهاية حياته.^٣ وهذه القضية تؤثر على الشباب والشابات من جانب الصحة النفسية، منها مرض الاكتئاب، حيث إن الرجال يعانون نفسياً من الانفصال، وخاصة إذا تم رفضهم من قبل الطرف الآخر.^٤ ولأجل هذا يود الباحثون أن يقدموا حلولاً إسلامية لهذه المشكلة لإعداد جيل إسلامي في ضوء السنة النبوية؛ وقد

^١ Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allah al-Bukhārī, *al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanibi Wa Ayyāmihī*, ed. Muḥammad Zuhair al-Nasir (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001), 5063; Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-ʿadl ʿan al-ʿAdl Ilā Rasūl Allāh*, ed. Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī (Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006), 1401.

^٢ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, 1400.

^٣ Abbas Sabti, “Uzūf al-Shabāb ʿan al-Zawāj: Asbāb Wa Ḥulūl al-Bāḥith al-Tarbawī al-Ijtīmāʿī”, Kenana Online, 2021, <http://kenanaonline.com/users/azazystudy/posts/406949>.

^٤ Reshmi Pramanik, ‘Bride Refuses to Marry Groom as Baarat Reaches Late to the Venue: Marries Someone Else’, Bengali News Nation, 2019, <https://eismay.indiatimes.com/nation/bride-refuses-to-marry-groom-as-baarat-reaches-late-to-the-venue-marries-someone-else/articleshow/72424387.cms>.

^٥ Ayman Sulayman, ‘Limādhā Qad Takūn Anta al-Sabab Fī Taʾakhur Sinn al-Zawāj Bi al-Nisbat Laka?’, Limādhā, 2018, <https://www.limaza.com/>.

تضمن البحث ثلاثة محاور. أولاً: مفهوم تأخر الزواج إفراداً وتركيباً. ثانياً: عوامل تأخر الزواج في مجتمع الشباب البنغلاديشي. ثالثاً: آثار تأخر الزواج على حياة الفرد.

وتأتي أهمية البحث في أنه يوفر حلولاً لمشاكل الشباب البنغلاديشي بإحياء منهج السنة لدى المجتمع البنغلاديشي من خلال وجود برامج عملية حول أهمية الزواج المبكر في الإسلام من أجل تحسين أفكارهم، وتبنيهم على خطورة تأخر الزواج من الجانبين الصحي والعقلي، وإظهار العوامل التي أدت إلى تأخر الزواج في المجتمع البنغلاديشي، والآثار التي ترتبت عليه. وسوف تركز هذه الدراسة على الشباب المسلم البنغلاديشي.

١. مفهوم تأخر الزواج إفراداً وتركيباً

قبل توضيح النظرة لعوامل تأخر الزواج وآثارها على حياة الفرد، أعرض توضيحاً حول تعريف مفهوم تأخر الزواج.

١، ١ تعريف تأخر الزواج إفراداً

الزواج في اللغة: له عدة معانٍ في اللغة، وهي كما يلي:

- الزواج: هو اقتران شيئين، كلٌّ منهما بالآخر بحيث يصبحان زوجاً بعد أن كان كلٌّ منهما فرداً منفصلاً.^٦
- الزواج: مأخوذٌ من الفعل زَوَّجَ وزَوجَ، أي قرن الشيء بالشيء، وربط بينهما فأصبحا شيئاً واحداً.^٧
- الزواج: الاقتران، وزَوْجُ المرأةَ بعلُّها، وزَوْجُ الرجل امرأته، قال الله تعالى: ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٥٤] أي قرنناهم بهنّ، وقوله تعالى أيضاً: ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات: ٢٢] أي وقرناءهم.^٨

- الزوج: البعل، والزوجة، وخلاف الفرد، والنمط يطرح على الهودج، واللون من الديباج ونحوه.^٩
- من خلال هذه المعاني اللغوية للزواج والزوج يمكن القول: إن الزوج هو خلاف الفرد، وكذا البعل، وأما الزواج فهو الاقتران وربط شيئين كلٌّ منهما بالآخر.

الزواج اصطلاحاً: الزواج نظام اجتماعي يتصف بالاستمرار، والامتثال للمعايير الاجتماعية، حيث يعيش الزوجان حياةً واحدةً يقرها ويقبلها أفراد المجتمع، وتترتب عليه حقوقٌ وواجباتٌ على كلا الزوجين، وهناك معياران

^٦ Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Cairo: Dar al-Maʿarif, n.d.), 3:1886.

^٧ Sanāʾ al-Khulī, *al-Zawāj Wa al-ʿAlāqāt al-ʿUsariyyah* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1983), 168.

^٨ Ismāʿīl ibn Ḥammād Abū Naṣr al-Fārābī al-Jawharī, *al-Ṣiḥāb Tāj al-Lughab Wa Ṣiḥāb al-ʿArabiyyah* (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1987), 1:320.

^٩ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 2:291; Muḥammad ibn Yaʿqūb Majd al-Dīn Abū Ṭāhir al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2005), 1:192.

لتعريف العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة والتي تؤدي إلى تكوين هذه العلاقة.^{١٠} وقال ابن عثيمين رحمه الله: "تعاقد بين رجل وامرأة يقصد به استمتاع كلٍ منهما بالآخر، وتكوين أسرةٍ صالحةٍ ومجتمعٍ مسلمٍ، ومن هنا نأخذ أنه لا يقصد بعقد النكاح مجرد الاستمتاع بل يقصد به مع ذلك معنى آخر هو: تكوين الأسرة الصالحة، والمجتمعات السليمة، لكن قد يغلب أحد القصدتين على الآخر لاعتبارات معينة، بحسب أحوال الشخص." "وقال الجرجاني رحمه الله: "عقد يرد على تمليك منفعة البضع قصداً. وفي القيد الأخير احتراز عن البيع ونحوه؛ لأن المقصود فيه تمليك الرقبة، وملك المنفعة داخل فيه ضمناً."^{١١}

يمكن القول من خلال هذين التعريفين أن معنى الزواج في الاصطلاح يشير إلى نظام اجتماعي يقرن بين رجل وامرأة في حياة واحدة بعقد النكاح، ترتب عليه حقوقٌ وواجباتٌ عليهما لتكوين الأسرة الصالحة، والمجتمعات السليمة. معنى التأخر في اللغة: هو الذي يؤخر الأشياء فيضعها في مواضعها، وهو ضد المقدم، والآخر ضد القدم. تقول: مضى قدماً وتأخر أخراً، والتأخر ضد التقدم، وقد تأخر عنه تأخراً وتأخرة واحدة.^{١٢} تأخر، يتأخر، وتأخر عن غيره، جاء بعده، وهو ضد التقدم، وتأخر: تخلف عن وقته.^{١٣} أما التأخير فهو مأخوذ من الأُخر بضمّتين، وتأخر، وأخر، تأخراً بمعنى أجل الشيء، والتأخير ضد التقديم.^{١٤}

١, ٢ مفهوم تأخر الزواج تركيباً

مفهوم تأخر الزواج تركيباً له عدة تعريفات؛ منها:

أولاً: بقاء الرجل والمرأة بدون زواج بعد مضي السن المناسبة لهما عادةً، وذلك لسببٍ من الأسباب مع حاجته إليه، ورغبته أو امتناعه عنه.^{١٥}

ثانياً: وصول الرجل والمرأة إلى سنٍ متقدمٍ ولم يتزوجا بعد، ويعني في مضمونه السن المحددة والملائمة للزواج التي يفرضها المجتمع ويراهما ملائمةً، وكل من تجاوز هذا السن يعتبر متأخراً في الزواج، ومعيّار التأخر عند الشباب تجاوز سن ٣٢ سنة، أما الإناث فتجاوز سن ٢٨ سنة.^{١٦}

¹⁰ al-Khulī, *al-Zawāj Wa al-ʿAlāqāt al-Usariyyah*, 168.

¹¹ Muḥammad ibn Sāliḥ al-ʿUthaymīn, *al-Zawāj Fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1425), 11.

¹² ʿAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *al-Taʿrīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983), 1:246.

¹³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 4:12.

¹⁴ Ibrāhīm Muṣṭafā et al., *al-Muʿjam al-Wasīṭ* (Istanbul: Dār al-Daʿwah, n.d.), 1:598.

¹⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 4:12.

¹⁶ al-Sayyid Marwān Maḥdī, *Taʾakkhūr Sinn al-Zawāj Wa ʿAlaqātuhu Bi Inkhifāḍ Muʿdalāt al-Khuṣūbah Fī al-Waṣṭ al-Ḥadārī* (Setif: Ferhat Abbas University, n.d.), 37.

¹⁷ Maḥdī, 37.

ويمكن أن نستخلص من التعريفين السابقين مفهوماً يشير إلى معنى تأخر الزواج، وهو أن كل من تجاوز الوقت الملائم للزواج والذي يكون شائعاً في المجتمع فيصح أن يطلق عليه هذا المفهوم، أما معيار سن تأخر الزواج فيكون وفقاً للمعايير الاجتماعية والثقافية والدينية والبيئية لكل مجتمع. وحين التأمل في سن الزواج في الشريعة الإسلامية؛ نجد أن الشريعة الإسلامية لم تحدد سنّاً يكون معياراً للزواج، بل تركت ذلك لمصالح الأفراد والمجتمعات، ولظروف الزمان والمكان ومتغيراتها، وحيثما كانت المصلحة معتبرة فثم شرع الله، وحيثما كان الضرر كان النهي والتحريم، بل أجاز جمهور الفقهاء زواج الصغير أو الصغيرة، ولكن العبرة بعد بلوغها.¹⁸

يتجلى للباحثين من خلال المناقشة السابقة أن يشير إلى تحديد معنى تأخر الزواج الرجال في هذه الدراسة؛ وهو أن كل من تجاوز عمره خمساً وعشرين سنة فصاعداً يعتبر من تأخر سنه عن الزواج. وهذا التحديد وفقاً للمعايير الاجتماعية والثقافية والبيئية في المجتمع البنغلاديشي في هذا العصر؛ ضرورة دعوتهم إلى تبكير الزواج، للوقاية من بعض الاضطرابات النفسية لكل من الرجل والمرأة سواء في الأسرة أو المجتمع، وذلك لما له من إيجابيات كإحصانهم وعفتهم.

٢. عوامل تأخر الزواج في المجتمع البنغلاديشي وآثاره على حياته

إنَّ استشراف عوامل تأخر الزواج في المجتمع البنغلاديشي نتاج عددٍ من العوامل، حيث يتوارى خلفها العديد من الأسباب التي أسهمت في تفشيها، خصوصاً بين الشباب والفتيات. ويحاول الباحث في هذا البحث بيان هذه العوامل. ويمكن تلخيص أهم تلك العوامل فيما يأتي:

٢,١ المشاكل الاقتصادية

تعتبر المشاكل الاقتصادية جزءاً من المشكلة الإنسانية العامة، نظراً لارتباطها مع الحاجات الإنسانية مثل الحاجة للطعام والشراب وغيرها من الحاجات الأساسية الأخرى التي تؤثر على ديمومة الحياة. وفي الواقع، فإن ظاهرة تأخر الزواج لها أسبابٌ عديدة في المجتمع البنغلاديشي المسلم، منها غلاء المهور، والمغالاة في حفلات الزفاف.

٢,١,١ غلاء المهور

يعدّ غلاء المهور من أهم أسباب عزوف الشباب عن الزواج اليوم، وهو مشكلة قائمة في المجتمع، ويعاني منه قطاع كبير من الشباب.¹⁹ وفي الواقع فإن هذه المسألة قد عسّرها الناس على أنفسهم، وشدّدوا فيها تشديداً مبالغاً فيه، مع وجود النصوص الشرعية التي تحث على التسهيل في هذا الجانب مراعاةً لأحوال الشباب، ورغبةً في بناء البيت المسلم بناءً مباركاً

¹⁸ Mahdī, 37.

¹⁹ Abd al-Rabb Nawāb al-Dīn Āl Nawāb, *Ta'akbbur Sinn al-Zawāj* (Riyadh: Dār al-ʿĀshimah, 1415), 174.

فيه،^{٢٠} فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ أَعْظَمَ النِّكَاحِ بَرَكَهَ أَيْسَرُهُ مَوْثَنَةً»^{٢١}. وحتى يعزز القرآن هذا الجانب أشار إلى أن المهر يعتبر حقاً من حقوق الزوجة، قال الله: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُنَّ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤] وقال تعالى أيضاً: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٢٠]. فالآية تدل صراحة على مشروعية المهور كما فسر الإمام الطبري قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ﴾ أي وأعطوا النساء مهورهن عطية واجبة وفريضة لازمة.^{٢٢} «نِحْلَةً» أي عطية وهبة عن طيب نفس.^{٢٣}

٢، ١، ٢ ارتفاع تكاليف الزواج وحفلاته

ومن أسباب تأخر الزواج أيضاً ارتفاع تكاليف الزواج وحفلاته؛ حيث تعتبر حفلة الزفاف أهم حدث في حياة العروس البنغلاديشية، كما أنه جزء لا يتجزأ من الثقافة المحلية. وفي الوقت الحاضر، يسرف الناس كثيراً في إعداد حفلات الزفاف، وكل ذلك مخالف للشرع؛^{٢٤} لأن الإسلام شرع في الزواج المهر، ووليمة العرس على قدر استطاعة البعل، كما جاء في عمل النبي ﷺ فعن صَفِيَّةَ بِنْتُ شَيْبَةَ، قَالَتْ: «أَوَّلَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى بَعْضِ نِسَائِهِ بِمُدَيْنٍ مِنْ شَعِيرٍ»^{٢٥}. وقال النبي ﷺ لعبد الرحمن بن عوف: «أَوَّلُ وَلَوْ بِشَاةٍ»^{٢٦}.

كما أن هناك أيضاً عادات وتقاليد متعارف عليها بين المجتمع البنغلاديشي حول تكاليف الزواج، منها احتفالات الزفاف التي يقال عنها باللغة البنغالية "غاي هولود"^{٢٧} و "البوفات"،^{٢٨} وكذلك الهدايا التي تقدم من قبل الجانبين،

²⁰ Qurrotul Ain Fatah Yasin, 'Zāhirat Ta'akhhur al-Zawāj Fī al-Mujtama' al-Mālīzī al-Muslim Wa 'Ilājuhā: Dirāsah Taḥlīliyyah Fī Daw' al-Sunnah al-Nabawīyyah' (International Islamic University Malaysia, 2010), 32.

²¹ Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ibn al-Bayyī 'Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 2:194 (2732) هذا حديث صحيح على شرط مسلم

²² Muḥammad Abū Ja'far Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 7:553.

²³ Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Taḥf al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Sharī'ah Wa al-Manhaj* (Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997), 4:223.

²⁴ Āl Nawāb, *Ta'akhhur Sinn al-Zawāj*, 178.

²⁵ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, hadith no. 5172.

²⁶ al-Bukhārī, hadith no. 5167; Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, hadith no. 1427.

²⁷ أحد المهرجانات التقليدية العديدة للأمة البنغالية. إنه في الأساس حفل زواج يحتفل به كل من العروس والعريس. أهم شيء باللون الأصفر على الجلد هو الكرم الحام. وبهذه المناسبة، يتم إرسال هدايا متنوعة من حفلة العريس أو العروس إلى الطرف الآخر.

²⁸ بعد يوم أو يومين من مراسم الزواج، يقام العريس مراسم البوفات أو وليمة. يشارك من جانب الجروس كضيف مع مجموعة من أصدقائهم المقربين وأقاربهم. على الرغم من أن حفلة العريس، فإن هذا الحزب يسمى أيضاً حفلة البوفات

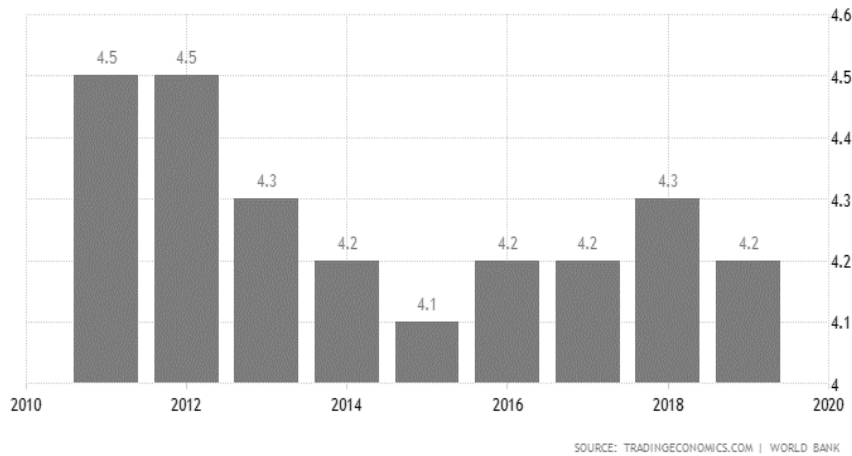
وملابس العروسين، إضافةً إلى العديد من العادات الأخرى، ولهذا كان من الواجب عدم اتباع مثل هذه العادات دائماً، لكن النظر فيما يوافق منها الكتاب والسنة، مع محاولة تعريف المجتمع به، والعمل به قدر المستطاع.²⁹

٢,٢ المشاكل الاجتماعية

من أهم المشكلات الاجتماعية المنتشرة بين أوساط المجتمع البنغلاديشي في هذا العصر مشكلة البطالة، ومشكلة الدوطة؛ وتفصيلهما على النحو التالي:

٢,٢,١ البطالة

أصبحت البطالة مشكلةً من المشاكل الاجتماعية التي انتشرت بين أوساط المجتمع البنغلاديشي، بل صارت من أعظم الصعوبات التي تؤثر على مناحي حياتهم، حيث اكتشفت الدراسة أن مشكلة البطالة تؤثر على جوانب الحياة الاجتماعية في بنغلاديش من عدة محاور، منها: يختار بعض الشباب البنغلاديشيين طريق الانتحار هروباً من مشاكل الحياة مع فقدان المال والعمل، إضافةً إلى أن بعض العاطلين عن العمل يواجهون مشاكل نفسيةً بسبب الإحباط والفشل نتيجة ما يعانونه من البطالة، مع ما يتبع ذلك من مشاكل داخل الحياة الأسرية، ومن أخطر هذه المشكلات تأخر الزواج، وارتفاع معدل الانتحار، واستمرار المشاكل العائلية والشخصية؛ وهذه المصائب تتضاعف يوماً بعد يوم.³⁰



شكل رقم (١) الإحصائية تشير إلى معدل البطالة

يشير الجدول بوضوح إلى أن البطالة مؤديةً حتماً إلى تأخر الزواج بين أفراد المجتمع البنغلاديشي، ووفقاً لـ Bangladesh Bureau of Statistics (BBS)، هناك مليونان وستمائة وثلاثون ألف عاطل في بنغلاديش، ومن

²⁹ Rezwan, 'Bangladesh: 'Ursun Bāhiz', Global Voices, 2008, <https://ar.globalvoices.org/2008/07/17/887/>.

³⁰ 'Social Work Practice in Solving Social Issues', Bangladesh Open University, accessed 9 December 2018, <https://www.ebookbou.edu.bd/>.

هؤلاء مليون وأربعمائة ألف رجل، ومليون ومائتان وثلاثون ألف امرأة، والعاطل لا يستطيع الحصول على المال والأجرة حتى يكون قادراً على الإنفاق على أسرته، باعتبار أن المال عنصر مهم لبناء حياة الأسرة الكريمة، وهذا يعني أن البطالة سبب من أسباب تأخر الزواج، بل هو من أعظم أسبابه على الإطلاق.

٢,٢,٢ قضية الدوطة

قبل أن نبدأ الحديث عن الدوطة من المفترض أن نقوم بتعريفها لغةً واصطلاحاً حتى تكون الصورة أمام القارئ واضحةً وجليّةً، وهي كما يأتي:

مصطلح الدوطة: تعتبر كلمة الدوطة دخيلةً على اللغة العربية، حيث لم تظهر في الكتب العربية حتى القرن الماضي، وربما يعود هذا لعدم وجود هذه العادة بينهم، ويعتقد أن أول من استخدم هذا المصطلح هو الشيخ محمد عبده سنة ١٨٩٩م وذلك للإجابة على سؤالٍ رفع إليه من قبل بعض نصارى دولة مصر.³¹

الدوطة في اللغة: بين الباحث عبد الرحيم أن: "دوطة: بالضم، المال الذي تدفعه العروس إلى عروسها (مط). إيطالي dote من dotarium باللاتينية المتوسطة؛ ومنه dot بالفرنسية، و dowry بالإنكليزية."³²

الدوطة في الاصطلاح: التعريف الأول: جاء في موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر: الدوطة: "وهي ما يبذله الوالدون لتزويج بناتهم."³³

التعريف الثاني: مفهوم الدوطة في الهند عند صاحب الفقه الميسر هي: "مال تدفعه المرأة للزوج كالمهر عند المسلمين، وإذا ماتت الزوجة تعتبر تركته تقسم قسمة الميراث."³⁴

نخلص من التعريفين السابقين، أن معنى الدوطة في الاصطلاح يفيد استخدامها مهر المرأة من قبل الآخرين، إما والديها (أي يستخدمون مهرها لتزويجها) أو ما طالب زوجها من مهرها ليدفع له.

حين التأمل في ديننا الحنيف؛ نجد أن الإسلام جاء بنظامٍ كاملٍ شاملٍ يراعي حقوق الأفراد والمجتمعات، فكما أنه كرم الرجل، فهو أيضاً كرم المرأة، ولهذا يمكن القول إنه لا مكان للدوطة في الإسلام نظراً لمخالفته فطرة الإنسان

³¹ Muhammad Nurunnabi, 'al-Dawṭah Fī Bangladesh Bayna Ḥukm al-Shar' Wa al-Taḳālīd al-Ijtimā'īyah: Dirāsah Taḥlīliyyah Taqwīmīyyah' (International Islamic University Malaysia, 2016).

³² Vaniyambadi Abdur Rahim, *Mu'jam al-Dakhil Fī al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ḥadīthah Wa Labajātihā* (Damascus: Dār al-Qalam, 2011), 107.

³³ Rafiq al-Mu'jam, *Mawsū'at Muṣṭalahāt al-Fikr al-'Arabī Wa al-Islāmī al-Ḥadīth Wa al-Mu'āṣir* (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 2002), 2:480.

³⁴ 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ṭayyār, *al-Fiqh al-Muyassar* (Riyadh: Madār al-Waṭan, 2012), 11:39.

المسلم التي تحمي فيه روح الأنفة والكرامة، وقد أشار الله ﷻ إلى هذا فقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]. إلا أنه في الحقيقة قد انتشر بين أفراد المجتمع البنغلاديشي، مع ردائه.

وإذا نظرنا إلى واقع المجتمع البنغلاديشي اليوم، نجد أن الدوطة قد انتشرت فيه انتشاراً واسعاً، كما أشار إلى ذلك الأستاذ أنور حسين من جامعة دكا من أن القيم الإنسانية آخذة في التدهور، وأصبحت الدوطة الآن ثقافة اجتماعية في المجتمع البنغلاديشي، من ذلك على الناس أن يكونوا واعين لمنع الدوطة، وفي هذه الحالة، يمكن لنظام التعليم ووسائل الإعلام توعية الناس لمنع هذه الثقافة الرذيلة. وأكد على وجود هذه المشكلة "لجنة النساء في بنغلاديش" (Bangladesh Women's Council) حيث قُتل ١٨٣ امرأة في عام ٢٠١٦م بسبب الدوطة، ووقعت ٣٦٢ حالة تعذيب، وفي السنوات الخمس الماضية، تجاوز هذا الرقم الألف، حيث قُتل ١١٥١ امرأة. أما في عام ٢٠١٦م فقد انتحرت ٩ نسوة، وفي عام ٢٠١٥م انتحرت ١٨ امرأة بسبب الدوطة.^{٣٥}

٣. آثار تأخر الزواج على الفرد

٣،١ مرض الجسم

هناك العديد من المقالات والرسائل العلمية التي تتعلق بآثار تأخر الزواج على الصحة، وقد أشارت بعضها إلى إصابة العديد من العزاب والعوانس بالسمنة المفرطة وغيرها من المشكلات الأخرى.^{٣٦} وقد ذكر الأستاذ (Anne Kvikstad and Lars J Vatten): "احتمال إصابة الرجال غير المتزوجين بسرطان البروستات، وإصابة النساء غير المتزوجات ببعض أنواع السرطان مثل سرطان الثدي، وسرطان عنق الرحم كبير."

وليس بخاف، أن تأخر الزواج يحدث آثاراً متنوعة على صحة الجسم، إلا أنه بعد الزواج تتغير الهرمونات في جسم الإنسان نتيجة للتغيرات المتعددة على مستوى الهرمونات الأنثوية، وما يتبع ذلك من حمل وولادة ورضاعة وفترة النفاس.^{٣٧} وقد أشار الطبيب (Anne Kvikstad and Lars J Vatten) في بعض الأبحاث العملية إلى أن الزواج يبعد الناس عن الحياة غير الصحية مثل التدخين، والخمر، وسوء العادات، وغيرها.^{٣٨} واكتشف الأطباء والخبراء أيضاً أن

³⁵ Muslim Zahan, 'নারীরা যৌতুকের শিকার হচ্ছেনই', Prothomalo, 2017, <https://www.prothomalo.com/life>.

³⁶ Sarah Womack, 'Death Can Come Early for Toxic Bachelors', *The Telegraph*, 10 August 2006, <https://www.telegraph.co.uk/news/1526017/Death-can-come-early-for-toxic-bachelors.html>; Anne Kvikstad and Lars J Vatten, 'Cancer Risk and Prognosis in Norway: Comparing Women in Their First Marriage with Women Who Have Never Married', *Journal of Epidemiology and Community Health* 50, no. 7 (1996): 51-55, <https://doi.org/10.1136/jech.50.1.51>.

³⁷ Ghufrān al-Jalakh, 'Taghayyur al-Hurmūnāt Ba'da al-Zawāj', WebTeb, 2020, https://www.webteb.com/articles/٢٥٤٣٨_تغير-الهرمونات-بعد-الزواج.

³⁸ Glenn T. Stanton, 'The Health Benefits of Marriage', Focus on the Family, 2012, <https://www.focusonthefamily.com/marriage/the-health-benefits-of-marriage/>.

الزواج يحسنُ حياة المرء جسدياً حيث يحمي معظم الشباب والفتيات من بعض الأمراض كالصداع، وآلام الظهر، والضغط، وما إلى ذلك.³⁹ ولهذا، فإنَّ العزَّاب من الشباب والعوانس من الفتيات قد يتعرضون إلى بعض الأمراض التي لا يُصاب بها المتزوجون، ومنها مثلاً: مرض الأنيميا، والدوالي في الساقين،⁴⁰ ومرض القلب، والسرطان بأنواعه المتعددة، وتعد هذه الأمراض من الأسباب المؤدية إلى الموت كما ذكر ذلك الباحثون في ستوكهولم.⁴¹ والله أعلم.

وتجدر الإشارة إلى أنه قبل الزواج قد يزداد احتمال الإصابة بسرطان البروستاتا مع الإفراط في ممارسة العلاقات الجنسية، أما النساء فقد تؤدي مثل هذه العلاقات إلى الإصابة بسرطان عنق الرحم، مع ازدياد حدوث الأورام القتامينية الجلدية الخبيثة، وكذلك ظهور سرطان الثدي، حيث تبين أن البدانة عند النساء تزيد من احتمالية الإصابة بسرطان الثدي، وسرطان الغشاء المبطن للرحم.⁴²

ويعتبر نظام المناعة في جسم المتزوجات أقوى من العوانس، ولهذا فإنَّ هذه الأمراض التي تصيب العوانس تكون إمكانية معالجتها ضئيلة، كسرطان الثدي وسرطان الرحم، وسرطان الدماغ، وسرطان الدرقية وغير ذلك. وهذا بخلاف المتزوجات فإنَّ احتمال معالجتهن من السرطان كبير، وفيما يلي يظهر لنا الفارق في مدة بقاء حياة المتزوجات والعوانس بعد معاناتهن من السرطان.⁴³

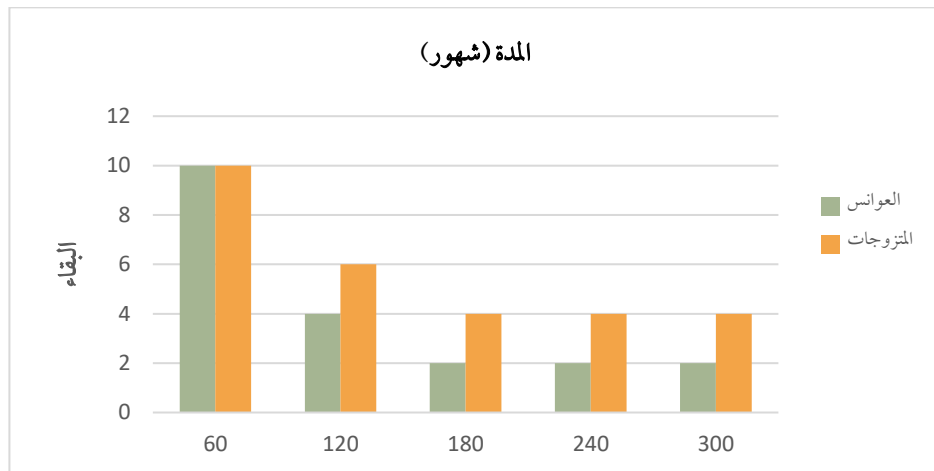
³⁹ Robert H. Shmerling, 'The Health Advantages of Marriage', Harvard Health Blog, 2016, <https://www.health.harvard.edu/blog/the-health-advantages-of-marriage-2016113010667>.

⁴⁰ Zaynab Rizq, 'al-Āthār al-Salbiyyah Li-Ta'akhhur Sinn al-Zawāj', Liwā' al-Sharī'ah, 2009, <http://www.shareah.com/index.php?record/view/action/view/id/1323>.

⁴¹ Kvikstad and Vatten, 'Cancer Risk and Prognosis in Norway: Comparing Women in Their First Marriage with Women Who Have Never Married'.

⁴² Bi-er, 'Awjuh al-Irtibāṭ Bayna al-Qiyam al-Islāmiyyah Wa al-Iṣābah Bi al-Saraṭān', Muntadayāt Star Times, 2008, <https://www.startimes.com/?t=9262947>.

⁴³ Kvikstad and Vatten, 'Cancer Risk and Prognosis in Norway: Comparing Women in Their First Marriage with Women Who Have Never Married'.



الشكل (٢): الإحصائية تشير إلى بقاء المدة الحيات المتزوجات والعوانس

يشير الجدول إلى أن المتزوجات باستطاعتهم البقاء على قيد الحياة لمدة أطول من العوانس.^{٤٤}

وقد أظهرت جامعة الواريك تقريراً عن خطر الموت، حيث يتعرض المتزوج لخطر الموت بقدر ١, ٦٪ أقل من غير المتزوج، وأما المتزوجة فتتعرض لخطر الموت بقدر ٩, ٢٪ أقل من غير المتزوجة.^{٤٥} وكشفت دراسة حديثة أن العزوبة تعد أشد خطراً على العازب من التدخين، مشيرة إلى أن الشخص الذي لا يقدم على خطوة الزواج هو أكثر عرضة للأمراض والوفاة من المدخن، كما أن الرجال المتزوجين هم أقل عرضة للوفاة بحوالي ٩٪ مقارنة بغير المتزوجين.^{٤٦}

٣, ٢ مرض العقل (السيكولوجية)

ذكرنا سابقاً أن تأخر الزواج يؤثر على الجسد، وبحسب بعض الدراسات العلمية من دول وجامعات شتى فإن له تأثيراً أيضاً على صحة العقل والسيكولوجيا، حيث تشير العديد من الدراسات أن الرجال المتزوجين يتمتعون بصحة أفضل من الرجال الذين لم يتزوجوا بعد.^{٤٧} وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الزواج سبب من أسباب الاحتفاظ بحيوية الرجل، والوقاية من سرطان البروستاتا، وتقوية عضلات القلب، وتنشيط الدورة الدموية، وأيضاً استنشاق المزيد من الأكسجين

⁴⁴ Kvikstad and Vatten.

⁴⁵ Kvikstad and Vatten.

⁴⁶ 'al-'Uzūbiyyah Ashadd Khaṭaran Min al-Tadkhīn Wa Tusabbib al-Wafāh al-Mubakkirah', Akhbaar24.com, 2017, <https://akhbaar24.argaam.com/article/detail/335596>.

⁴⁷ Zahra' Majdi, 'Ilmiyyan.. al-Zawāj Mufid Li al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah Wa al-Rajul al-Rābiḥ al-Akbar', www.aljazeera.net, 2019, <https://www.aljazeera.net/news/lifestyle/2019/12/9/علميا-الزواج-مفيد-للصحة-2019/12/9/>.

الذي يستفيد منه الجسم، فتعطيه مزيداً من الطاقة والحيوية، وتقوية فروة الرأس، مع إفراز الجسم لهرمون الأستروجين والبروجسترون اللذين يساعدان على مقاومة الشيخوخة، وزيادة الخصوبة، والحفاظ على حيوية الجلد والبشرة.⁴⁸

ومن نافلة القول: أن مراكز البحوث الاجتماعية النفسية أعلنت أن تأخر الزواج يؤدي إلى الضغط النفسي والقلق والاكتئاب والتوتر لدى الشباب والفتيات.⁴⁹ فقد أثبت الباحثون لدى جامعة هارفارد عام ٢٠١٨م أن المتزوجين يعدون أفضل صحةً عن غيرهم من غير المتزوجين، حيث يساعد الزواج على زيادة مناعة الجسم ومقاومة الأمراض الجسدية والعقلية.⁵⁰ وقد أصدرت منظمة الصحة العالمية تقريراً بأن المتزوجين يعيشون في سرور وسعادة وحال أفضل من غير المتزوجين.⁵¹

أما الأبحاث النفسية الحديثة فقد أوضحت أن الأزواج يمرون بمشاكل نفسية بمعدل أقل من الأشخاص غير المتزوجين، لأن الأشخاص غير المتزوجين يكونون عرضة للإصابة بمستويات عالية من الاكتئاب والقلق والاضطرابات النفسية وتقلبات المزاج ومشكلات التوافق والسلوك الانتحاري، ذلك كله بسبب تأثير إنتاج هرمون الكورتيزول المسؤول عن الضغوط خلال المواقف الصعبة.⁵² وقد أشار تقرير صادر من منظمة الصحة العالمية أن مرض الاكتئاب يؤثر على أكثر من ٣٠٠ مليون شخص، يموت منهم كل عام ما يقارب ٨٠٠٠٠٠ شاب وشابة.⁵³

وأما فيما يتعلق بالوضع الاجتماعي والاقتصادي فإن غالبية الطلاب البنغلاديشي (٨٧، ٨٪) من العوائل ذات الطبقة المتوسطة أربعة أخماس العينة كانوا عازبين (٨٠، ٥٪)، و ١٤، ٦٪ كانوا مدخني سجائر، و ٤٤، ٦٪ يمارسون تمارين بدنية كل يوم، وغالبية العينة من الأشخاص الذين ينامون بشكل طبيعي (٥٧، ٣٪) مع استخدام ٤٧، ٦٪ منهم الإنترنت لمدة ٢-٥ ساعات يومياً، وقد تم تقييم مستويات الاكتئاب والقلق والتوتر باستخدام الدرجات الملخصة لثلاثة مقاييس فرعية فردية، حيث تشير الدرجات الأعلى إلى مستويات أعلى من الاكتئاب والقلق

⁴⁸ Muḥammad 'Imrān, 'Fawā'id Mudhishah Li al-Zawāj 'alā al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah Wa al-Badaniyyah', Majallah Hayatouki, 2018, <http://hayatouki.com/getting-toknow-men/content/244730210>.

⁴⁹ Muslimah, 'al-Āthār al-Salbiyyah al-Nātijah 'an Mushkilah Ta'akhhur al-Zawāj', www.alwat.com, 2009, <http://www.alwat.org/vb/showthread.php?t=3340>.

⁵⁰ 'Imrān, 'Fawā'id Mudhishah Li al-Zawāj 'alā al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah Wa al-Badaniyyah'.

⁵¹ 'al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah: Ta'ziz Istijābatinā', accessed 1 August 2021, <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>.

⁵² 'Imrān, 'Fawā'id Mudhishah Li al-Zawāj 'alā al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah Wa al-Badaniyyah'.

⁵³ 'al-Ikti'āb', accessed 16 August 2021, <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/depression>.

والتوتر، وأظهرت النتائج أن ٢, ٥٢٪ من المشاركين يعانون من اكتئاب متوسط إلى شديد للغاية، و ١, ٥٨٪ يعانون من قلق متوسط إلى شديد للغاية، و ٩, ٢٤٪ يعانون من إجهاد متوسط إلى شديد للغاية.^{٥٤}

٣,٣ انحدار خصوبة المرأة

معدل الخصوبة يختلف حسب العمر والنوع الخاص، وهو النسبة بين مجموع عدد المواليد للأمهات في أعمار معينة إلى عدد الإناث في كل فئة عمرية، وعادة ما تكون هذه الفئة مكونة من خمس سنوات، وذلك لأن عدد المواليد يختلف باختلاف أعمار الأمهات بدرجة كبيرة.^{٥٥}

وللخصوبة معنيان: المعنى الأول: (فسيولوجي): وهي المقدرة على الإنجاب. المعنى الثاني: (ديموجرافيا): الخصوبة تعني المستوى الفعلي للإنجاب في مجتمع سكاني ما، والذي يعبر عنه بالمواليد الأحياء، وهذا المعنى هو محور اهتمام الديموغرافيين بصفة عامة كما أنه محور اهتمام هذا البحث.^{٥٦}

والخصوبة تقاس بعدد الأولاد الذين أنجبوا في مدة إخصاب المرأة ما بين ١٥ إلى ٤٩ سنة.^{٥٧}

وترتبط الخصوبة بكل من الرجال والنساء، حيث لديهم الدورة الهرمونية التي تعطي النساء احتمال الحمل، والرجال ليخرجوا أنشط وأنضج الحيوان المنوي، فخصوبة المرأة تكون في ذروتها بين سن ٢٠ إلى ٢٤ سنة، والرجل فيها بعد العشرين وقبل الأربعين.^{٥٨}

وتشير الدراسات إلى أن أفضل أوقات الحمل من وجهة النظر البيولوجية، تبدأ الخصوبة في فترة المراهقة عند سن البلوغ، ثم ترتفع بشبابة لعدة سنوات عادة، حيث تتميز فترة العشرينات بخصوبة عالية عند الذكور كما الإناث.^{٥٩}

⁵⁴ Mohammed A Mamun, Md Sharif Hossain, and Mark D Griffiths, 'Mental Health Problems and Associated Predictors Among Bangladeshi Students', n.d., <https://doi.org/10.1007/s11469-019-00144-8>.

⁵⁵ Fuḍayl 'Abd al-Karīm, 'Taṭawwur al-Khuṣūbah Fī Ḍill al-Taghayyurāt al-Sūsiyū-Iqtisādiyyah: Dirāsāt Ḥālat Baladiyyat Relizane' (Université Oran1, 2012), 53.

⁵⁶ Aḥmad Salāmah, 'al-Taḥlīl al-Fannī Li al-'Awāmil al-Mu'aththirah 'alā al-Khuṣūbah: Dirāsah Taṭbiqiyah 'alā Muḥāfaẓah Dumyāt' (Port Said University, 2011), 4.

⁵⁷ Muḥammad ibn Ḥasan 'Addār, 'al-Khuṣūbah Tatarāja' Ladā al-Mar'ah Ma'a Taqaddum al-'Umr Wa Takūn Fī Dhirwatihā Mā Bayna 20 - 24 'āman Wa al-Rijāl Yamurrūn Bi Fatrat Inkhifād', Jarīdah al-Riyādh, 2007, <https://www.alriyadh.com/267896>.

⁵⁸ Sherman J. Silber, 'Male Fertility - How It's Affected by Age', *Seminars in Reproductive Endocrinology* 9, no. 3 (1991), <https://www.infertile.com/infertility-news/scientific-article-dr-silbers-findings-effects-age-male-fertility/>.

⁵⁹ Ḥamzah Jabbar, 'Mā Huwa Afḍal Sinn Li al-Injāb?', Ana Uṣaddiq al-'Ilm, 2020, <https://www.ibelieveinsci.com/?p=82733>.

كما أن هناك رابطاً بين نقص الخصوبة عند الرجال وزيادة الوزن، ومع ذلك فإن تأخر الزواج ينقص احتمال حمل الزوجة، وأيضاً اكتشف العلماء في أبحاثهم أن الرجل الذي يتزوج بعد الخامسة والثلاثين قد يسقط جنين زوجته أثناء الحمل.^{٦٠}

وهناك العديد من عوامل الخطر التي تنطوي على العقم عند الإنسان، فعلى سبيل المثال: العمر، والتدخين، واستهلاك الكحول، والسمنة وزيادة الوزن، وتجدر الإشارة إلى أن عوامل الخطر المحتملة في بنغلاديش هي الفقر، وسوء التغذية، وفقر الدم، والتأخر في الزواج.^{٦١} ويمكن أن يعاني حوالي ٢٠٪ من الرجال في جميع أنحاء العالم من مشاكل الخصوبة، مع ارتفاع مستوى العقم عند الذكور.^{٦٢}

Year	Population	Yearly % Change	Yearly Change	Fertility Rate
2020	164,689,383	1.01 %	1,643,222	2.05
2019	163,046,161	1.03 %	1,669,453	2.18
2018	161,376,708	1.06 %	1,691,284	2.18
2017	159,685,424	1.08 %	1,708,271	2.18
2016	157,977,153	1.10 %	1,720,877	2.18
2015	156,256,276	1.15 %	1,736,169	2.21

الجدول رقم (٣): الإحصائيات لهيئة سكان الأسرة الوطنية حول المرأة في بنغلاديش قد انحدرت تدريجياً في كل سنة

تشير الإحصائيات إلى تقليل سكان أهل بنغلاديش بوجه عام، ومع ذلك يشير إلى نسبة انحدار خصوبة المرأة،

من ناحية أخرى تظهر بعض التقارير من منظمة اليونسيف United Nations International Children's

Emergency Fund عن معدل الخصوبة في بنغلاديش عام ٢٠١٨ م.^{٦٣}

⁶⁰ Lamyā' Yusri, 'Kayfa Yu'aththir al-'Umr 'alā al-Khuṣūbah 'inda al-Rijāl?', Masrawy.com, 2019, https://www.masrawy.com/howa_w_hya/grooming/details/2019/7/3/1595061/-كيف-يؤثر-العمر-على-الخصوبة-عند-الرجل.

⁶¹ Sala Uddin and Rashed Wahed, Imam Ibne Uddin, Sahab Haque, Anwarul Nejum, 'Current Consequence and Research of Human Infertility in Bangladesh', *Imedpub J* 3, no. 1 (2018): 1-8, <https://doi.org/10.21767/2476-2008.100029>.

⁶² M. A. Bashed et al., 'Male Infertility in Bangladesh: What Serve Better-Pharmacological Help or Awareness Programme?', *International Journal of Pharmacology* 8, no. 8 (2012): 687-94, <https://doi.org/10.3923/IJP.2012.687.694>.

⁶³ Aaron O'Neill, 'Fertility Rate in Bangladesh 2018', Statista, 2021, <https://www.statista.com/statistics/438186/fertility-rate-in-bangladesh/>.

مما سبق يتبين:

- أ. أن تأخير الزواج يؤثر على الجسد والعقل، كما كشف العلماء والخبراء والأطباء بعض التقارير والأبحاث التي تشير إلى ذلك، مع إبرازهم لخطورة هذا الأمر على حياة العزاب والمصابين، خصوصاً أنّ هذه المشكلة تزاد بين الشباب والفتيات في المجتمع البنغلاديشي، كما أشرنا إلى ذلك.
- ب. إن دراسةً حديثة أجراها علماء من جامعة كيبي البريطانية كشفت عن أن المتزوجين أقل عرضةً للإصابة بأمراض القلب أو الموت بنسبة ٤٠٪ مقارنةً بغيرهم من العزاب.^{٦٤}
- ت. وكشف البحث أنه بالمقارنة مع الأشخاص الذين تزوجوا، فإن أولئك الذين لم يتزوجوا قط، أو المطلقين أو الأرملة كانوا أكثر عرضةً بنسبة ٤٢٪ للإصابة بأمراض القلب والأوعية الدموية، كما أن الأرملة والعزاب كانوا أكثر عرضةً للإصابة بالسكتات الدماغية بنسبة ١٦٪، وفقاً للدراسة التي نشرت في مجلة "Heart" أما المصابون منهم بنوبة قلبية فمن المرجح أن يموتوا بنسبة ٤٢٪ مقارنةً بأولئك الذين لم يتزوجوا قط، وقال أستاذ طب القلب في جامعة كيبي ومستشار أمراض القلب في مستشفى رويال ستوك، ماماس ماماس، "أنّ الزواج يجعل الناس أكثر ميلاً لطلب المساعدة الطبية، وأضاف قائلاً: أن المرضى أكثر ميلاً للالتزام بالأدوية إذا كانوا متزوجين، وهذا مرتبطٌ بالدعم والمشاركة الزوجية لتذكيرهم بالحاجة إلى أخذ الأدوية."^{٦٥}

الخاتمة

تحتوي هذه الخاتمة على نتائج والتوصيات. فأما النتائج، توصلنا من خلال هذا البحث إلى عدة منها:

١. من خلال العرض السابق والدراسات التحليلية المرتبطة بسن الزواج فقد تمكنا من الوصول إلى اختلاف الرجال والنساء في سن تأخر الزواج.
٢. إن من مشاكل الشباب المعاصرة هو الزواج المتأخر الذي يؤدي إلى مشاكل مختلفة.
٣. إن دور المشكلة الاقتصادية في تأخر سن الزواج من أهم العوامل المؤدية إلى تأخر سن الزواج.
٤. إن العوامل الثقافية سبب من أسباب تأخر الزواج ولها دور مهم في المجتمع البنغلاديشي.
٥. أكبر العوامل لدى الشباب والفتيات لتأخر الزواج عدم الحصول على زوج مناسب.

⁶⁴ Fādiyah Sandāsini, 'al-'Uzūbah Tukhfi Khaṭaran Mumītan', RT Online (Arabic), 2018, <https://arabic.rt.com/health/951369-مميتا-خطرا-تخفي-العزوبية>.

⁶⁵ Sandāsini.

٦. الآثار السلبية لتأخر الزواج لدى الفرد هي مرض الجسم، مرض العقل، وانحدار خصوبة المرأة.

ومن التوصيات:

١. توعية المجتمع البنغلاديشي حول خطورة ظاهرة تأخر الزواج على الأجيال القادمة.
٢. إقامة الندوات والمؤتمرات حول قضية ظاهرة تأخر الزواج لتوعية الأمة بخطرهما.
٣. تخفيف المغالاة في المهور، وتسهيل إجراءات الزواج ونفقاته بما يتناسب مع الظروف، وتبسيط تكاليف الزواج.
٤. تشجيع الشباب والفتيات على الزواج المبكر، وعدم التسرع في اختيار الزوج والزوجة، واجتناب الشروط الخيالية فيه.
٥. ينبغي أن يساعد الأفراد على معالجة مشكلة تأخر الزواج.
٦. ينبغي على المسلم أن يعود إلى السنة النبوية، وتنفيذ أحاديث الرسول ﷺ في كل شؤون الحياة، فإنها فيها معالجة وبيان كامل لكل مشكلة.

References

- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh. *al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*. Edited by Muḥammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001.
- al-Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb Majd al-Dīn Abū Ṭāhir. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 2005.
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Ibn al-Bayyī Abū ʿAbd Allāh. *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990.
- ʿal-Iktīʿāb. Accessed 16 August 2021. <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/depression>.
- al-Jalakh, Ghufrān. ʿTaghayyur al-Hurmūnāt Baʿda al-Zawāj. WebTeb, 2020. https://www.webteb.com/articles/٢٥٤٣٨_تغير-الهormونات-بعد-الزواج.
- al-Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād Abū Naṣr al-Fārābī. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah Wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1987.
- al-Jurjānī, Alī ibn Muḥammad. *al-Taʾrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983.
- al-Khulī, Sanāʾ. *al-Zawāj Wa al-ʿAlāqāt al-Usariyyah*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1983.
- al-Muʿjam, Rafīq. *Mawsūʿat Muṣṭalaḥāt al-Fikr al-ʿArabī Wa al-Islāmī al-Ḥadīth Wa al-Muʿāṣir*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 2002.
- ʿal-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah: Taʾzīz Istijābatināʾ. Accessed 1 August 2021. <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/mental-health>.

strengthening-our-response.

- al-Ṭayyār, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Fiqh al-Muyassar*. Riyadh: Madār al-Waṭan, 2012.
- al-Zuhaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *al-Tafsīr al-Munīr Fī al-'Aqīdah Wa al-Sharī'ah Wa al-Manhaj*. Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997.
- al-'Uthaymīn, Muḥammad ibn Sāliḥ. *al-Zawāj Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1425.
- Akhbaar24.com. 'al-'Uzūbiyyah Ashadd Khaṭaran Min al-Tadkhīn Wa Tusabbib al-Wafāh al-Mubakkirah', 2017. <https://akhbaar24.argaam.com/article/detail/335596>.
- Āl Nawāb, 'Abd al-Rabb Nawāb al-Dīn. *Ta'akhhur Sinn al-Zawāj*. Riyadh: Dār al-'Āṣimah, 1415.
- Bashed, M. A., Gazi Mahabubul Alam, M. A. Kabir, and Abul Quasem al-Amm. 'Male Infertility in Bangladesh: What Serve Better-Pharmacological Help or Awareness Programme?' *International Journal of Pharmacology* 8, no. 8 (2012): 687–94. <https://doi.org/10.3923/IJP.2012.687.694>.
- Bi-er. 'Awjuh al-Irtibāṭ Bayna al-Qiyam al-Islāmiyyah Wa al-Iṣābah Bi al-Saraṭān'. Muntadayāt Star Times, 2008. <https://www.startimes.com/?t=9262947>.
- Fatah Yasin, Qurrotul Ain. 'Zāhirat Ta'akhhur al-Zawāj Fī al-Mujtama' al-Mālīzī al-Muslim Wa 'Ilājuhā: Dirāsah Taḥlīliyyah Fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyyah'. International Islamic University Malaysia, 2010.
- Ḥamzah Jabbār. 'Mā Huwa Afḍal Sinn Li al-Injāb?' Ana Uṣaddiq al-'Ilm, 2020. <https://www.ibelieveinsci.com/?p=82733>.
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Muḥammad Abū Ja'far. *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Kvikstad, Anne, and Lars J Vatten. 'Cancer Risk and Prognosis in Norway: Comparing Women in Their First Marriage with Women Who Have Never Married'. *Journal of Epidemiology and Community Health* 50, no. 7 (1996): 51–55. <https://doi.org/10.1136/jech.50.1.51>.
- Mahdī, al-Sayyid Marwān. *Ta'akhhur Sinn al-Zawāj Wa 'Alaqātuhi Bi Inkhifāḍ Mu'dalāt al-Khuṣūbah Fī al-Waṣṭ al-Ḥaḍarī*. Setif: Ferhat Abbas University, n.d.
- Majdī, Zahrā'. "Ilmiyyan.. al-Zawāj Mufīd Li al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah Wa al-Rajul al-Rābiḥ al-Akbar". www.aljazeera.net, 2019. <https://www.aljazeera.net/news/lifestyle/2019/12/9/علميا-الزواج-مفيد للصحة-النفسية>.
- Mamun, Mohammed A, Md Sharif Hossain, and Mark D Griffiths. 'Mental Health Problems and Associated Predictors Among Bangladeshi Students', n.d. <https://doi.org/10.1007/s11469-019-00144-8>.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*. Edited by Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.
- Muslimah. 'al-Āthār al-Salbiyyah al-Nātijah 'an Mushkilah Ta'akhhur al-Zawāj'. www.alwat.com, 2009. <http://www.alwat.org/vb/showthread.php?t=3340>.

- Muṣṭafā, Ibrāhīm, Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, Ḥāmid 'Abd al-Qādir, and Muḥammad 'Alī al-Najjār. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Istanbul: Dār al-Da'wah, n.d.
- Nurunnabi, Muhammad. 'al-Dawṭah Fī Bangladesh Bayna Ḥukm al-Shar' Wa al-Taqlīd al-Ijtimā'iyah: Dirāsah Taḥlīliyyah Taqwīmiyyah'. International Islamic University Malaysia, 2016.
- O'Neill, Aaron. 'Fertility Rate in Bangladesh 2018'. Statista, 2021. <https://www.statista.com/statistics/438186/fertility-rate-in-bangladesh/>.
- Pramanik, Reshmi. 'Bride Refuses to Marry Groom as Baarat Reaches Late to the Venue: Marries Someone Else'. Bengali News Nation, 2019. <https://eisamay.indiatimes.com/nation/bride-refuses-to-marry-groom-as-baarat-reaches-late-to-the-venue-marries-someone-else/articleshow/72424387.cms>.
- Rahim, Vaniyambadi Abdur. *Mu'jam al-Dakhīl Fī al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ḥadīthah Wa Lahajātihā*. Damascus: Dār al-Qalam, 2011.
- Rezwani. 'Bangladesh: 'Ursun Bāhiz'. Global Voices, 2008. <https://ar.globalvoices.org/2008/07/17/887/>.
- Rizq, Zaynab. 'al-Āthār al-Salbiyyah Li-Ta'akhhur Sinn al-Zawāj'. Liwā' al-Sharī'ah, 2009. <http://www.shareah.com/index.php?record/view/action/view/id/1323>.
- Sabti, Abbas. 'Uzūf al-Shabāb 'an al-Zawāj: Asbāb Wa Ḥulūl al-Bāḥith al-Tarbawī al-Ijtimā'ī'. Kenana Online, 2021. <http://kenanaonline.com/users/azazystudy/posts/406949>.
- Salāmah, Aḥmad. 'al-Taḥlīl al-Fannī Li al-'Awāmil al-Mu'aththirah 'alā al-Khuṣūbah: Dirāsah Taṭbiqīyyah 'alā Muḥāfaẓah Dumyāt'. Port Said University, 2011.
- Sandāsīnī, Fādiyah. 'al-'Uzūbah Tukhfī Khaṭaran Mumītan'. RT Online (Arabic), 2018. <https://arabic.rt.com/health/951369-العزوبيةتخفي-خطرا-مميئا->.
- Shmerling, Robert H. 'The Health Advantages of Marriage'. Harvard Health Blog, 2016. <https://www.health.harvard.edu/blog/the-health-advantages-of-marriage-2016113010667>.
- Silber, Sherman J. 'Male Fertility - How It's Affected by Age'. *Seminars in Reproductive Endocrinology* 9, no. 3 (1991). <https://www.infertile.com/infertility-news/scientific-article-dr-silbers-findings-effects-age-male-fertility/>.
- Bangladesh Open University. 'Social Work Practice in Solving Social Issues'. Accessed 9 December 2018. <https://www.ebookbou.edu.bd/>.
- Stanton, Glenn T. 'The Health Benefits of Marriage'. Focus on the Family, 2012. <https://www.focusonthefamily.com/marriage/the-health-benefits-of-marriage/>.
- Sulayman, Ayman. 'Limādhā Qad Takūn Anta al-Sabab Fī Ta'akhhur Sinn al-Zawāj Bi al-Nisbat Laka?'. Limādhā, 2018. <https://www.limaza.com/>.
- Uddin, Sala, and Rashed Wahed, Imam Ibne Uddin, Sahab Haque, Anwarul Nejum. 'Current Consequence and Research of Human Infertility in Bangladesh'. *Imedpub J* 3, no. 1 (2018): 1-8. <https://doi.org/10.21767/2476-2008.100029>.
- Womack, Sarah. 'Death Can Come Early for Toxic Bachelors'. *The Telegraph*, 10 August 2006. <https://www.telegraph.co.uk/news/1526017/Death-can-come-early-for-toxic-bachelors.html>.

- Yusrī, Lamyā'. 'Kayfa Yu'aththir al-'Umr 'alā al-Khuṣūbah 'inda al-Rijāl?' Masrawy.com, 2019.
https://www.masrawy.com/howa_w_hya/grooming/details/2019/7/3/1595061/كي-ف-يؤثر-العمر-على-الخصوبة-عند-الرجل.
- Zahan, Muslim. 'নারীরা যৌতুকের শিকার হচ্ছেনই'. Prothomalo, 2017.
<https://www.prothomalo.com/life>.
- 'Abd al-Karīm, Fuḍayl. 'Taṭawwur al-Khuṣūbah Fī Zill al-Taghayyurāt al-Sūsiyū-Iqtiṣādiyyah: Dirāsat Ḥālat Baladiyyat Relizane'. Université Oran1, 2012.
- 'Addār, Muḥammad ibn Ḥasan. 'al-Khuṣūbah Tatarāja' Ladā al-Mar'ah Ma'a Taqaddum al-'Umr Wa Takūn Fī Dhirwatihā Mā Bayna 20 - 24 'āman Wa al-Rijāl Yamurrūn Bi Fatrat Inkhifāḍ'. Jarīdah al-Riyādh, 2007. <https://www.alriyadh.com/267896>.
- 'Imrān, Muḥammad. 'Fawā'id Mudhishah Li al-Zawāj 'alā al-Ṣiḥḥah al-Nafsiyyah Wa al-Badaniyyah'. Majallah Hayatouki, 2018. <http://hayatouki.com/getting-toknow-men/content/244730210>.



استنباط قاعدة سد الذرائع من السنة وأثرها في الإفتاء في القضايا المعاصرة للمرأة في بنغلاديش

Deriving the Principle of *Sadd al-Dharā'i'* from the Sunnah and its Impact on the Fatwa on Contemporary Issues of Women in Bangladesh

Mohammad Nurunnabi *

محمد نور النبي

Muhammad Amanullah **

أ. د. محمد أمان الله

الملخص: هدف هذا البحث إلى دراسة قاعدة سد الذرائع من حيث توظيفها في بعض القضايا المرأة المعاصرة في بنغلاديش، ومن أبرز هذه القضايا؛ مفهوم عورة المرأة التي أثرت على كافة شؤونها وأحكامها. في هذا السياق سيناقش البحث مفهوم العورة وكيف وُظف القاعدة سد الذرائع فيها، وفي قضايا أخرى للمرأة مما أدت إلى الحرج والعسر، وجعلت المرأة محرومة من ممارسة حقوقها الثابتة في الشريعة الإسلامية، التي تسوي بين الجنسين في الحقوق والواجبات. وينتهج البحث المنهجين: الاستقرائي والتحليلي.

الكلمات المفتاحية: سد الذرائع؛ المجتمع البنغلاديشي؛ قضايا المرأة؛ العورة؛ الحديث والأصول.

ABSTRACT: This research aims at studying the rule of *sadd al-dharā'i'* in terms of its application in some contemporary issues of women in Bangladesh. Amongst the most prominent of these issues is the concept of woman's 'awrah that has effects on all of her affairs and related rulings. In this context, the study will discuss the concept of 'awrah and how the rule of *sadd al-dharā'i'* is applied on it, and in some other women's issues which has led to embarrassment, hardship and woman being deprived of exercising her fixed rights in Islamic law, which in fact equates both genders in terms of rights and duties. The study adopts inductive and analytical approaches.

Keywords & phrases: *Sadd al-dharā'i'*; Bangladeshi society; Women issues; Awrah; Ḥadīth and uṣūl.

* Graduate Researcher, Department of Fiqh and Usul al- Fiqh, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, email: nuriiumbd@gmail.com

** Professor, Department of Fiqh and Usul al- Fiqh, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

المقدمة

لقد حرر الإسلام المرأة مما كانت عليها في الجاهلية من العبودية والمهانة، فأنقذها الإسلام من هاوية الظلام إلى نور العدل والانصاف، وكرمها، وأعطها حقوقها كاملة، وسوّى الإسلام بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات. ورغم تكريم الإسلام للمرأة، وإعطائها حقوقها الكاملة بكل ما تحمله الكلمة من معنى تعرضت قضاياها في مجتمع بنغلادشي برواسب الموروثات الثقافية والاجتماعية، فباتت قضايا المرأة بين التقاليد الهندوسية الراكدة، والغريبة الوافدة، وبين تعقيدات الفقهاء. لا شك أن قاعدة "سد الذرائع" قد أثرت على قضايا المرأة البنغلادشية بشكل كبير، حتى تجسدت في ثقافتنا عبر الخطابات الدينية عن المرأة، ومن خلال مؤلفات العلماء عن قضايا المرأة عبر العصور، والذين كتبوا عن قضايا المرأة، فجلبهم أو كلهم ركزوا على جانب واحد، وهو النقاب، أو المرأة المثالية، وأداها. والأخذ بالقاعدة "سد الذرائع" قد يؤدي إلى الجمود والانغلاق حيث جعلت المرأة محرومة من ممارسة حقوقها الثابتة في الشريعة الإسلامية، التي تسوي بين الجنسين في الحقوق والواجبات. وهنا سيوضح البحث أثر قاعدة سد الذرائع على أحكام المرأة البنغلادشية.

هذا البحث يبرز مفهوم قاعدة "سد الذرائع"، وكيف أثرت على قضايا المرأة البنغلادشية التي جعلت أمور المرأة بين تهميش العادات والتقاليد الاجتماعية الموروثة من الهندوسية وبين تقييدات العلماء، وتأويلات الفقهاء بعيداً عن مقاصد الشريعة ومنهجها في الوسطية.

١. مفهوم قاعدة سد الذرائع وحجيتها

١، ١ مفهوم قاعدة سد الذرائع

عبارة "سد الذرائع" هي تركيب إضافي، من كلمتي "سد" و"ذرائع"، وهنا نقف على مدلولات هاتين الكلمتين.

معنى كلمة "سد": تدل كلمة "السد" على ردم الشيء وملئه، والسد: الحاجز بين الشيئين^١، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف: ٩٣] وتأتي "سد" أيضاً بمعنى: القطع، ومنه قول الشعبي: ما سددت على خصم قط، أي ما قطعت عليه بالكلام^٢، وكذلك السدُّ معناها: إغلاق الخلل، والجلب^٣، والمراد بالسد هنا، ردم الشيء، وقطعه وإغلاقه.

^١ Abū al-Ḥusayn Aḥmad Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughab* (Ittihad al-Kitāb al-Arabi, 2002), 3:66.

^٢ Ibn Fāris, 3:66.

^٣ Maḥmūd ibn ʿAmrū Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Faʿiq Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa al-Aṭhar* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d.), 2:171.

^٤ ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Mursī Ibn Sīdah, *al-Muḥkam Wa al-Muḥīṭ al-Aḥḍam* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), 8:402-403.

معنى كلمة "الذرائع": الذرائع جمع ذريعة، مصدر ذرع، وتأني لمعان، منها:

الذرع: البدن، وقد تأتي بمعنى الوسع والطاقة، يقال: ضاق به ذرعا، أي ضعفت طاقته.^٥

والذرع: حَسَن الخلق، وواسع الصدر، يقال: رجل واسع الذرع، أي واسع الخلق والصدر، قاله ابن السكيت.^٦

والذرع: الوسع، والقوة، والبطش، والقدرة، وبسط اليد، ومدها.^٧

الذريعة: الوسيلة، يقال: فلان تذرع إليه بذريعة أي بوسيلة.

الذريعة: السبب إلى الشيء، ومنه يقال: ذريعتي إليك، أي سببي الذي أتسبب به إليك.^٨

وسد الذرائع، معناه: سد الوسائل والطرق، لكيلا تؤدي ولا تُفضي إلى آثارها المقصودة، سواء أكانت محمودة

أو مذمومة، ضارة أم نافعة، صالحة أم فاسدة.

والذريعة اصطلاحًا:

قال القرطبي (ت: ٦٧١هـ): الذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يُخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع.^٩

وقال القرافي (ت: ٦٨٤هـ): هي الوسيلة للشيء،^{١٠} ولها تعريف آخر: "هي حسم مادة وسائل الفساد"،^{١١} وتبعه

ابن فرحون (ت: ٧٩٩هـ).^{١٢}

وقال ابن القيم (ت: ٧٥١هـ): ما كان وسيلة وطريقا إلى الشرع.^{١٣}

وقال الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ): هي التذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز.^{١٤} وقال أيضا:

^٥ Ayyūb ibn Mūsā Abū al-Baqā', *al-Kullīyyāt* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, n.d.), 463.

^٦ 'Alī ibn Ismā'īl al-Mursī Ibn Sīdah, *al-Mukhaṣṣaṣ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 1:236; Ibn Sīdah, *al-Muḥkam Wa al-Muḥīṭ al-A'zam*, 2:79.

^٧ Muḥammad ibn Abī Bakr Zayn al-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Ḥanafī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1999), 112.

^٨ Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 8:96.

^٩ Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 2:57-58.

^{١٠} Aḥmad ibn Idrīs Abū al-'Abbās al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq Fī Anwā' al-Furūq* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, n.d.), 3:266.

^{١١} al-Qarāfī, 2:32.

^{١٢} Ibrāhīm ibn Muḥammad Abū al-Wafā' Burhān al-Dīn Ibn Farḥūn, *Tabṣīrat al-Ḥukkām Fī Uṣūl al-Aqdiyah Wa Manābij al-Aḥkām* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 2:364.

^{١٣} Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1423), 4:553.

^{١٤} Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tasbīr al-Islāmī* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2001), 355.

قال ابن المرداوي (ت: ٨٨٥هـ): هو ما ظاهره مباح، ويتوصل به إلى المحرم.^{١٥}

قال الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ): هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور.^{١٦}

وقال أبو زهرة: ما يكون طريقاً لمحرم أو لمحلل.^{١٧}

وينكشف من هذه التعريفات، أن الفقهاء سلخوا في تعريف سد الذرائع مسلكين، العام، والخاص.

التعريف العام: الذريعة هي الطريقة أو الوسيلة، سواء أكان فيها مصلحة أم مفسدة، مشروع أم محظور، كما في تعريفات القرافي، وابن القيم، وأبي زهرة.

التعريف الخاص: أغلب الأصوليين عرّفوا سد الذرائع بأنها وسيلة إلى أمر محظور، مع كون الوسيلة أو الذريعة مباحة، ولكنها تفضي إلى أمر فيه مفسدة، كما في تعريف القرطبي، والقرافي، والشاطبي، وابن المرداوي، والشوكاني. إذن، فاعتبار الذرائع نظراً إلى مآلات الأفعال، ويأخذ الفعل حكماً حسب مآله دون أن يلتفت إلى نية الفاعل، بل ينظر إلى نتيجة العمل وثمرته، كما قال القرافي:

١،٢ حجية سد الذرائع

لقد اختلف الفقهاء في الاحتجاج بسد الذرائع على مذهبين:

١،٢،١ المذهب الأول

ذهب المالكية والحنابلة إلى حجية سد الذرائع، والاستدلال والعمل به، واعتباره مصدراً من مصادر التشريع.^{١٨}

١،٢،١،١ الاستدلال

أ. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، قال القرطبي، (ت: ٦٧١هـ): ففي هذه الآية دليلان؛ الأول: على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض للتنقيص والغضب، والثاني: التمسك بسد الذرائع وحمايتها.^{١٩}

¹⁵ 'Alī ibn Sulaymān Abū al-Ḥasan 'Alā' al-Dīn al-Mirdāwī, *al-Taḥbīr Fī Sharḥ al-Taḥrīr* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2000), 8:3831.

¹⁶ Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī, *Irsbād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1999), 2:193.

¹⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 288.

¹⁸ al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq Fī Anwā' al-Furūq*, 2:32; Ibn Farḥūn, *Tabṣīrat al-Ḥukkām Fī Uṣūl al-Aqḍīyah Wa Manābij al-Aḥkām*, 2:364; al-Mirdāwī, *al-Taḥbīr Fī Sharḥ al-Taḥrīr*, 8:3831.

¹⁹ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, 2:57.

ب. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وجه الاستدلال: لقد حرم الله تعالى سب أصنام المشركين وآلهتهم التي يعبدونها، مع أن سب الأصنام جائز، ولكن قد يُتخذ هذا ذريعة إلى فساد أكبر، وهو سب الله ﷻ، لذا حرم الله ﷻ سب الأصنام. وهناك أحاديث كثيرة حول ذلك:

ج. امتنع رسول الله ﷺ عن إعادة بناء الكعبة خشية نفور الناس من الدين، حيث قال لما سأله السيدة عائشة - رضي الله عنها - عن سبب ذلك: "لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية، فأخاف أن تنكر قلوبهم، أن أدخل الحجر في البيت وأن ألصق بابه في الأرض".

د. كف الرسول ﷺ عن قتل المنافقين، مع قيامهم بإشغال نيران الفتن بين المسلمين، لسد المفاصل، وتأميناً لطريق الدعوة، فخشي صلى الله عليه وسلم يتذرعوا بذلك ويقولون إن محمداً يقتل أصحابه.²⁰

هـ. أن الرسول ﷺ نهى الدائن أن يأخذ الهدية من المدين، لكيلا يؤدي ذلك إلى الربا، أو أخذ الهدية بدل الفوائد.²¹ و. قوله ﷺ: "لعن الله اليهود؛ حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها".

بل إن هناك أدلة كثيرة على الأخذ بمبدأ سد الذرائع واعتباره. ولقد أورد الإمام ابن القيم الجوزية رحمه الله، (ت: ٧٥١هـ) تسعة وتسعين دليلاً على جواز، بل وجوب، الأخذ به، حيث إنه قال: "باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي؛ والأمر نوعان: مقصود لنفسه، ووسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى مفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين".²²

١،٢،٢ المذهب الثاني

ذهب الأحناف والشافعية إلى عدم حجية سد الذرائع واعتباره مصدرًا من مصادر التشريع.

١،٢،٢،١ الاستدلال

²⁰ Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh al-Bukhārī, *al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihī*, ed. Muḥammad Zuhair al-Nasir (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001), hadith no. 3330.

²¹ Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī Abū ʿAbd Allāh Ibn Mājāh, *al-Sunan*, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf (Beirut: Dār al-Jīl, 1998), hadith no. 2432.

²² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Iʿlām al-Muwaqqiʿin ʿan Rabb al-ʿĀlāmīn*, 5:66.

استدل أصحاب هذا الاتجاه بحديث معاذ الذي رواه الترمذي وغيره، أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن، فقال: كيف تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله.²³

١,٢,٣ تحقيق موضع الخلاف والتقريب بين المذهبين

أ- إن الذين قالوا بعدم حجية سد الذرائع إنما قالوه باعتباره تأصيلًا، وليس تفصيلًا، إذ أنهم أجمعوا على اعتبار بعض الذرائع، وإلغاء بعضها، ومنها ما هو مختلف فيه، مثل: بيع الآجال.

ب- أخذ كل المذاهب الفقهية الإسلامية بالذرائع، وإن لم يصرحوا به، ولكن الإمامين مالكًا والشافعي أكثرًا في الأخذ به، وأما أبو حنيفة وأحمد فلم يرفضاه جملة، ولم يعتبراه أصلاً مستقلاً بذاته، بل داخل في الأصول المقررة عندهما، كالقياس، والعرف، والاستحسان،²⁴ أو حرمة الذريعة أو الوسيلة ذاتها.²⁵

١,٣ أنواع سد الذرائع

قسم العلماء الذريعة إلى أقسام كثيرة، باعتبارات مختلفة، فبعضهم قسموها حسب معناها العام، وبعضهم اعتمدوا في تقسيمها على معناها الخاص. وبحسب أحكامها، سدا وفتحًا، كما فعل القرافي، وباعتبار أصل الوضع الشرعي للذريعة، أو باعتبار النتائج المرتبة عليها، كما عند ابن القيم، وبحسب درجة إفضاؤها إلى المفسدة، كما فعل الشاطبي. وهنا نذكر أقسام الذريعة باعتبارات ثلاث:

١,٣,١ أقسام الذريعة باعتبار أحكامها

أ. معتبر: أجمعت الأمة بسده، مثل: حفر الآبار في طرق المسلمين، ووضع السم في طعامهم، وسب أصنام المشركين إذا كان يعلم أنهم سيسبون الله عدواً من غير علم.

ب. غير معتبر أو ملغى: أجمعت الأمة على عدم سده، مثل: زراعة العنب خشية الخمر.

ج. مختلف في سده أو عدمه: كبيع الآجال.²⁶

١,٣,٢ حسب درجة إفضاؤها إلى المفسدة

²³ Muḥammad ibn ʿIsā Abū ʿIsā al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, ed. Bashār Awwād Maʿrūf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmī, 1998), hadith no. 1327.

²⁴ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 294.

²⁵ Muḥammad ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Wafj Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damascus: Dār al-Khayr, 2006), 1:281.

²⁶ al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq Fī Anwaʾ al-Furūq*, 2:32; Aḥmad ibn Idrīs Abū al-ʿAbbās al-Qarāfī, *al-Dhakīrah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 1:152.

- أ. ما يؤدي إلى المفسدة قطعاً، مثل: حفر البئر خلف باب الدار في الليل ليقع الداخل فيه، وما يشبه ذلك.
- ب. ما يؤدي إلى المفسدة نادراً، مثل حفر البئر في المكان الذي لا يقع فيه أحد غالباً، وأكل المأكولات التي لا تضر غالباً، وما أشبه ذلك.
- ج. ما يؤدي إلى المفسدة غالباً لا نادراً، وله وجهان:
- الأول: ما يكون غالباً: مثل: بيع الأصلحة إلى أهل الحرب، والعنب إلى الخمار.

الثاني: ما يكون كثيراً: مثل: مسائل بيوع الآجال.²⁷

٢. أثر قاعدة سد الذرائع على الإفتاء في شؤون المرأة في بنغلاديش.

١، ٢ المرأة البنغلاديشية بين الأمس واليوم

١، ٢، ٢ صورة المرأة البنغالية قبل الحداثة

كانت للنساء في المجتمع البنغالي الإسلامي خصائص تميزهن، منها: أنهن لا يخرجن من بيوتهن، وإذا خرجن لزيارة الأبوين أو الأقرباء من النساء، فلا يخرجن ليلاً إلا مع أزواجهن، أو أحد محارمهن. مغطيات الوجه والكفين، لا يتحدثن مع أحد من غير المحارم. وكان تعليم المرأة يتم في بيتها من قبل أفراد أسرتها، فكانت تتعلم الفروض العينية وقراءة القرآن. فهي عموماً منعزلة تماماً في قعر بيتها. وكان وراء تلك الخصائص سببان أساسيان:

الأول: تعاليم الصوفية: إن تاريخ الصوفية في البنغال تاريخ عريض وعريق، وظهرت نشاطات الصوفية الدعوية في البنغال منذ القرن الحادي عشر الميلادي، وبأيديهم انتشر الإسلام في أرجاء البنغال، إلى أن فُتحت البنغال، وتأسس الحكم الإسلامي فيها سنة ١٣٠٤ م. وأنشئت المساجد والخانقاهات والمكاتب والساحات والمدارس، للتعليم، والتربية، والتجمع الديني والاجتماعي والثقافي، فعلى أيديهم تمت الفتوحات، وحظوا بمكانة مرموقة عند الجميع، حتى أن السلاطين كانوا يخضعون لهم. فكانت شعبيتهم أشهر من فلق الصبح. وتجلت تعاليمهم وتربيتهم في النسيج الاجتماعي للشعب البنغالي. ومن تعاليمهم التي أثرت على الفتوى: الالتزام بالأداب، وإحكام الورع، وتحقيق وإقامة التقوى، والاحتياط والتحرج حتى في الأشياء المباحة. فكلمة الورع²⁸ وردت في السنة لعدة معان:

²⁷ Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Khobar, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997), 3:54.

²⁸ Wajdi Amin al-Jardī, *Khāṭirāt al-Ṣūfiyyah Bayna Dilālat al-Ramz Wa Jamāliyyat al-Ta'bir* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018), 96–97.

- ١ - التورع أي التحرج، والامتناع في أداء المأمورات، وترك المنهيات: منها قول النبي ﷺ لأبي هريرة ؓ: "كن ورعا تكن أعبد الناس"^{٢٩}، وقوله ﷺ: "إن الرجل لا يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس"^{٣٠}.
- ٢ - الأخذ بالأحوط في أمور الدين: كما ورد في حديث نعيم بن بشير ؓ، الذي قال فيه رسول الله ﷺ: "إنَّ الحَلَالَ بَيِّنٌ، والحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ"^{٣١} وقال حسان بن أبي سنان ؓ: ما رأيت شيئا أهون من الورع، دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.
- ٣ - ترك الشك والريبة، وما حاك في الصدر: كقوله ﷺ لوابصة ؓ: "يا وابصة! استفتي قلبك وإن أفنوك"^{٣٢}.
- والورع عند الصوفية كما قاله المحاسبي، (ت: ٤٣٠هـ): "هو المجانبية لكل ما كره الله ﷻ من مقال أو فعل، بقلب أو جارحة، والحذر من تضييع ما فرض الله تعالى عليه في قلب أو جارحة"^{٣٣}. والخلاصة: أن الورع هو ترك الشبهات، والفضلات، وما لا يعينك، ومحاسبة النفس.^{٣٤} وذلك مستأنس بالأحاديث والآثار الواردة في الباب. ولقد قسم الإمام الغزالي، (ت: ٥٠٥هـ) الورع إلى أربع مراتب:
- ١ - الورع الظاهر: هو الورع الذي يشترط في عدالة الشهود، وهو التحرج عن الحرام الظاهر.
- ٢ - ورع الصالحين: وهو التوقي والاحتراز من الشبهات.
- ٣ - ورع المتقين: وهو ترك الحلال مخافة أن يُفْضِي أداؤه إلى الحرام. ومنه حديث عطية بن سعد ؓ، قال رسول الله ﷺ: "إن الرجل لا يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس"^{٣٥}.
- ٤ - ورع الصديقين: وهذا يحصل بالإعراض عما سوى الله ﷻ مخافة صرف ساعة من حياته عما لا يفيد في التقرب إلى الله تعالى.^{٣٦}

²⁹ Ibn Mājah, *al-Sunan*, hadith no. 4217.

³⁰ al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, hadith no. 2451.

³¹ al-Bukhārī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, hadith no. 52.

³² Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ (Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 2001), hadith no. 18006.

³³ al-Ḥārith ibn Asad Abū ʿAbd Allāh al-Muḥāsibī, *al-Makāsib Wa al-Waraʿ Wa al-Shubḥah Wa Bayān Mabāḥithibā Wa Maḥzūribā Wa Ikhtilāf al-Nās Fī Ṭalabihā Wa al-Radd ʿalā al-Ghālīṭīn Fihā* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999), 51.

³⁴ ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *al-Risālah* (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.), 1:233.

³⁵ al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, hadith no. 2451.

³⁶ Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1982), 1:18-19.

ومن هنا قال الإمام الغزالي، (ت: ٥٥٠٥): "إن النفس إذا لم تمنع بعض المباحات، طمعت في المحظورات".^{٣٧} فلا شك أن هذه الآداب والقيم الظاهرة والباطنة مطلوبة عقلا وشرعا، ولكن أثرت هذه الآداب على الأحكام، حيث غلبت الآداب على الأحكام، وصارت الأحكام المعاصي.

٢,١,٢ أثر قاعدة سد الذرائع

لا شك أن قاعدة سد الذرائع قد أثرت على قضايا المرأة البنغلادشية بشكل كبير، حتى تجسدت في ثقافتنا عبر الخطابات الدينية عن المرأة، ومن خلال مؤلفات العلماء عن قضايا المرأة عبر العصور، والذين كتبوا عن قضايا المرأة، فجلهم أو كلهم ركزوا على جانب واحد، وهو النقاب، أو المرأة المثالية، وآدابها. فأصبحنا نسمع قاعدة سد الذرائع ونرى تطبيقاتها، ولكننا لم نسمع شيئا عن "فتح الذرائع"، ولا سيما في عصرنا المتغير، بل زاد تفعيل قاعدة سد الذرائع إلى حد أدى إلى الجمود والانغلاق.

٢,٢ صورة المرأة البنغلادشية في عصر الحداثة

لقد تغيرت الحياة مع مرور الزمان، وخاصة بتطور وتغير الأوضاع التعليمية، والثقافية، والاجتماعية، والأسرية، والتقنية، والاقتصادية، والسياسية. فنحن نعيش في عصر العولمة الذي فرض تغيرات هائلة في كافة جوانب الحياة البشرية. ومن هنا فلا بد من إعادة النظر في قضايا المرأة المسلمة في ضوء واقعها، وفقا لمقاصد الشريعة الغراء ولتحقيق المصالح، حيث يتصل ذلك بالأصل ومقتضى العصر.

٢,٢,١ المرأة اليوم تخرج من البيت لسد حاجاتها

فمع تطور وسائل النقل والاتصالات؛ أصبح العالم كقرية صغيرة. وشد بعض الناس الرحال إلى مختلف البلاد في أنحاء العالم لأجل عمل يسدون به سغيهم، ويسعدون به أهلهم، ويتشغل به أنفسهم من يرثون الفقر؛ وبالتالي اضطرت بعض زوجاتهم إلى الخروج من بيوتهن لشراء الحوائج، أو سحب الحوالات المالية من البنوك، أو القيام بمعاملات ومصالح أخرى.

٢,٢,٢ المرأة الموظفة

خلال العقدين الفائتين حققت بنغلاديش نموا اقتصاديا لافتا، وبدأت تخرج الدولة رويدا رويدا من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي. فاهتمت الحكومة بالمشاريع والقطاعات الصناعية التي تدفع عجلة الاقتصاد إلى الأمام. وقد أثرت تلك الثورة الصناعية على جميع جوانب الحياة، وخاصة الجانب الاقتصادي، والاجتماعي. وكان لها انعكاسات ملموسة على حياة المواطنين عامة وعلى الفقراء خاصة، وخاصة جانب تحسين مستوى المعيشة. ومن أمثلة القفزات الملحوظة التي

³⁷ al-Ghazālī, 3:67-68.

حققتها الصادرات البنغلادشية: شكلت صناعة المنسوجات ٤٩, ٨٣٪ من إجمالي الصادرات في السنة المالية ٢٠١٧-٢٠١٨م، حيث تجاوزت قيمة الملابس المصدرة ٦٧, ٣٦ مليار دولار أمريكي.^{٣٨} ويعمل في هذا القطاع حوالي ٢, ٤ ملايين عامل، تمثل النساء ٩٠٪ منهم، وخاصة العاملات القادمات من المناطق الريفية البنغلادشية. وبالتالي، فإن العاملات هن المحرك الرئيس لهذه الصناعة الهامة في بنغلاديش.^{٣٩}

وفي العقود الأخيرة، حققت بنغلاديش نجاحا باهرا في مجال تعليم المرأة كما ذكر في الفصل الثالث، ودخلت المرأة سوق العمل، وأتاحت لها الحكومة البنغلادشية فرصا شاغرة للعمل في جميع القطاعات، ووفرت لها مقاعد فيها، وكذلك فتحت أبواب العمل أمام المرأة في القطاعات الخاصة، وهو ما أسهم في استقلالها المالي واكتفائها الذاتي.

٢,٢,٣ المرأة في مجال السياسة

تشارك المرأة اليوم في جميع الأنشطة والخدمات الاجتماعية والسياسية؛ فهي تقف على قدم المساواة مع الرجل في اتخاذ القرار العام.^{٤٠} بل لقد شاركت المرأة اليوم في كافة المجالات العسكرية، والدفاعية، والحربية، وغيرها من المجالات المختلفة.

٢,٣ بعض نماذج الأحكام المتعلقة بالمرأة، التي تأثرت بقاعدة سد الذرائع

وهنا سنعرض بعض الأحكام التي تأثرت بقاعدة "سد الذرائع"، وذلك في النقاط التالية:

٢,٣,١ مفهوم عورة المرأة عند جمهور العلماء في بنغلاديش والأحكام المترتبة عليه

من خلال تقارير أكثر علماء بنغلاديش وفتاواهم يتضح أن مفهوم عورة المرأة الذي أثر عليها وعلى كافة شؤونها وأحكامها يدور حول العناصر التالية:

أ. عورة المرأة بالنسبة لغير المحرم هي جميع بدنها من رأسها إلى أظافر قدميها.^{٤١} والنقاب واجب شرعاً، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩].

³⁸ Shahajada Mia and Masrufa Akter, 'Ready-Made Garments Sector of Bangladesh: Its Growth, Contribution and Challenges', *Economics World* 7, no. 1 (2019): 17-26, <https://doi.org/10.17265/2328-7144/2019.01.004>.

³⁹ Md. Lokman Ali and Nazrul Islam, 'Working Environment of Female Readymade Garment Workers in Bangladesh', in *International Academy of Management and Business* (Dubai, 2017), <https://www.researchgate.net/publication/322156439>.

⁴⁰ Syeda Lasna Kabir and Sk. Tawfiq M. Haque, 'Women's Political Participation in Bangladesh: Rhetoric and Reality', in *IPSA*, 2014.

⁴¹ Muḥammad Yūsuf Lūdiyānuī, *al-Ijābah 'alā As'īlatikum* (Dhaka: al-Markaz al-Islāmī al-Banghalādīshī, 2010), 3:180; Muftī Maṣṣūr al-Haqq, *al-Fatāwā al-Raḥmāniyyah* (Dhaka: Maktabah al-Ashraf, 2005), 2:258, 264; Muḥammad Himāyat al-Dīn, *Aḥkām al-Ḥayāh* (Dhaka: Maktabah al-Abrār, 2011), 329;

ب. لا يجوز لأحد من الأجانب أن يراها، فلا يراها إلا محارمها، وكذلك لا يجوز لها أن ترى الرجال دون محارمها،^{٤٢} فكما ينبغي الناس نفائس أموالهم من الذهب والفضة والنقود عن الأعين، فكذلك النساء، علينا أن نحفظهن في قعر البيوت.

ج. صوت المرأة عورة، فإذا اضطرت إلى الكلام مع غير المحرم، فعليها تغيير صوتها بالغلظة. قال الشيخ منصور الحق في فتاواه: لا يجوز للرجال الاستماع إلى تسجيلات تلاوة المرأة للقرآن الكريم، وكذلك لا يجوز لها أن تستمع إلى تلاوة الرجال؛ لأن صوت المرأة عورة. نعم يجوز للمرأة الاستماع إلى النصائح الدينية لكبار المشايخ. ثم نقل الشيخ كلام الشيخ التهانوي وهو يقول: "يستدل على كون صوتها عورة أن الله تعالى نهاهن عن ضرب أرجلهن، وحظر على الرجال سماع أصوات خلخالهن". كذا في (أحكام القرآن للتهانوي، ج ٣، ص ٣٨٢).^{٤٣}

د. ولا يجوز لها أن تخرج إلى أي مكان سواء أكان قريباً أم بعيداً إلا مع زوجها، أو محارمها، لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣].

هـ. ولا يجوز تعليم البنات في المدارس المشتركة،^{٤٤} ولا يجوز لها أن تتعلم العلوم الحديثة، كالطب، والهندسة، والاقتصاد، بل تتعلم العلوم الدينية فقط،^{٤٥} والعجيب أن علماءنا سيبحثون عن الطبية عندما تمرض زوجاتهم!

و. ولا يجوز للمعلمين التدريس في المدارس المشتركة،^{٤٦} ومدارس البنات. ولا يجوز الصلاة خلف إمام المسجد الذي يدرس في مدرسة مشتركة.^{٤٧}

ز. ولا يجوز لها أن تخرج إلى الأسواق أو المحلات التجارية لشراء الأغراض، حتى ولو مع زوجها أو محارمها، وذلك لعدم تحقق معنى الضرورة.^{٤٨}

Ashraf 'Alī al-Thahānawī, *Hukm al-Ḥijāb Fī Ḍaw' al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. 'Azīz al-Ḥaqq (Dhaka: Nu'māniyyah Qur'ān Maḥall, n.d.), 16 & 21.

⁴² Manṣūr al-Haqq, *al-Fatāwā al-Raḥmāniyyah*, 2:252-253.

⁴³ Manṣūr al-Haqq, 2:276.

⁴⁴ Manṣūr al-Haqq, 2:260; Mu'assasah al-Ḥadīth Dār al-Iftā', *Majmū' Fatāwā Ahl al-Ḥadīth* (Rajshahi: Mu'assasah al-Ḥadīth, 2017), 1:200.

⁴⁵ Manṣūr al-Haqq, *al-Fatāwā al-Raḥmāniyyah*, 2:261.

⁴⁶ Dār al-Iftā', *Majmū' Fatāwā Ahl al-Ḥadīth*, 2:183.

⁴⁷ Manṣūr al-Haqq, *al-Fatāwā al-Raḥmāniyyah*, 1:238.

⁴⁸ Manṣūr al-Haqq, 2:256.

ح. ولا يجوز لها التدريس في المدارس المشتركة بالبنين والبنات، أو إذا كان الموظفون فيها من كلا الجنسين، حتى ولو كانت تضطر إلى الوظيفة لمساندة أسرته.⁴⁹

ط. عمل المرأة لا يجوز.⁵⁰ وتولية المرأة منصب القضاء حتى فيما دون الحدود والقصاص لا يجوز، والمولى يأثم.⁵¹

ولسنا هنا بصدد مناقشة فقهية لهذه المسائل، ولكن لا شك في تأثير قاعدة "سد الذرائع"، ومفهوم العورة على هذه الأحكام المذكورة. هكذا أثرت حرفية الفهم على جمود الفكر، وتغلغل في الإفتاء، ولذا، فمعظم النساء المثقفات اليوم يتعبدن عن الدين، وينضممن إلى المنظمات النسوية والعلمانية. فلو قورن حال نساءنا اليوم في ظل تلك الشروط والظروف، بحال المرأة المسلمة في عصر الرسالة، لانتضح جلياً أن المرأة كانت تتمتع بحرية أكثر في عصر الرسالة، وكانت تمارس حقوقها الأسرية، والمدنية، والاجتماعية، والاقتصادية. ولكن التقاليد الراكدة، وتقييدات الفقهاء والعلماء اليوم، جعلت المرأة محرومة من ممارسة حقوقها الثابتة في الشريعة الإسلامية، التي تسوي بين الجنسين في الحقوق والواجبات. وبالرغم من جلال قدر علمائنا، وإخلاصهم، وحرصهم على الحفاظ على الهوية الدينية، وصمودهم أمام التيارات اللادينية التي تدعو إلى الانحلال، والسفور، وتمسكهم بالأحوط، إلا أنهم يشوهون صورة الإسلام المضيفة أمام العالم المتغير من حيث لا يدرون. ولا شك أن مثل هذه المفاهيم المتعلقة بقضايا المرأة لا تتماشى مع طبيعة الإسلام، بل تؤدي هذه المفاهيم إلى الحرج والعسر، مما يجعل المرأة تنفر من أحكام الإسلام السمحة، وتمكن أعداء الإسلام من بسط ألسنتهم وسلطانهم.

٢, ٤ مفهوم عورة المرأة في الشريعة الإسلامية

العورة من العار، وهي كل ما يُستحي منه إذا ظهر، ولقد بين الفقهاء حدود عورة المرأة، وما يباح النظر منها للرجال. وقسموا عورتها إلى قسمين: عورة الصلاة، وعورة الرؤية، فهنا نحن بصدد عورة الرؤية. فقد قسم الفقهاء عورتها بالنسبة إلى النظر إليها إلى ثلاثة أقسام:

٢, ٤, ١ نظر الرجل إلى زوجته

اتفق الفقهاء على جواز نظر الرجل إلى جميع بدن زوجته.

٢, ٤, ٢ نظر الرجل إلى ذوات محارمه

⁴⁹ Manṣūr al-Haqq, 2:254.

⁵⁰ Manṣūr al-Haqq, 2:259.

⁵¹ Lüdiyānuī, *al-İjābah 'alā As'īlatikum*, 3:174.

فعند المالكية: عورة المرأة مع رجل محرم منها هي الوجه، والأطراف، والمراد بالأطراف: الرأس، والعنق، والذراع، والقدم.⁵² وقالت الشافعية: يحرم على الرجل أن ينظر إلى محرمه ما بين السرة والركبة إجماعاً، وما دون ذلك يجوز، وقيل: يجوز النظر إلى ما يبدو منها في لباس عمل بيتها من الوجه، والعنق، والرأس، واليد إلى المرفق، والرجل إلى الساق.⁵³ وعند الحنابلة: يجوز للرجل النظر إلى ذوات محارمه ما يظهر منها غالباً مثل: الرأس، والرقبة، والكفين، والقدمين، ونحوها، ولا يجوز النظر إلى ما يستتر غالباً، مثل الصدر، والظهر وأمثالهما.⁵⁴ وعند الحنفية: يباح للرجل النظر إلى ذوات محارمه موضع الزينة الظاهرة والباطنة، مثل: الرأس، والوجه، والشعر، والعنق، والصدر، والكف، والساعد، والعضد، والرجل.⁵⁵

٢, ٤, ٣ نظر الرجل إلى المرأة الأجنبية

المراد بالمرأة الأجنبية هي كل من يحل للرجل نكاحها حالاً أو مستقبلاً بعد زوال المانع المؤقت.⁵⁶ ولقد اختلف الفقهاء في نظر الرجل إلى المرأة الأجنبية على قولين:

٢, ٤, ٣, ١ القول الأول

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة إلى أن المرأة جميع جسدها عورة إلا الوجه والكفين، ويباح النظر إلى وجهها وكفيها،⁵⁷ وكذلك قدميها عند البعض.⁵⁸ وقال بعضهم -الذين قالوا بأن وجه المرأة ليست عورة- بمنع كشف وجه الشابة بين الرجال لا لأنه عورة، بل لخوف الفتنة.⁵⁹

استدل الجمهور بأدلة كثيرة منها:

⁵² Muḥammad ibn Aḥmad Abū 'Abd Allāh al-Mālikī Ibn 'Ulaysh, *Minaḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 221.

⁵³ Muḥammad ibn Aḥmad Shams al-Dīn al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma'rīfat Alfāz al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 4:210.

⁵⁴ 'Abd Allāh ibn Aḥmad Muwaffaq al-Dīn al-Maqdisī Ibn Qudāmāh, *al-Mughnī* (Cairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968), 7:98.

⁵⁵ Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1993), 10:149.

⁵⁶ 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Mufaṣṣal Fī Ahkām al-Mar'ah Wa al-Bayt al-Muslim Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), 3:182-183.

⁵⁷ al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 10:152; Ibn 'Ulaysh, *Minaḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*, 1:222; Yahyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā al-Nawawī, *Rawḍat al-Tālibīn Wa 'Umdat al-Muḥtājīn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), 1:283.

⁵⁸ Muḥammad ibn Abī Bakr al-Rāzī, *Tuḥfat al-Mulūk* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1417), 63; 'Abd Allāh ibn Maḥmūd al-Mawṣilī, *al-Ikhtiyār Li-Ta'līl al-Mukhtār* (Cairo: Maṭba'ah al-Ḥalabī, 1937), 4:156.

⁵⁹ Muḥammad Amīn ibn 'Umar al-Dimashqī Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2003), 1:406.

(١) قول الله ﷻ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١]، والزينة هي ما تزين بها المرأة من الكحل والخضاب، والحناء، والحلي، كالحاتم، والفتحة، والسوار، والدملج، والخلخال، والقلادة، والإكليل، وغيرها، والمراد بالزينة هنا مواضع الزينة. وفسر السلف هذه الآية على النحو التالي:

أ. قال ابن مسعود ﷺ: إلا ما ظهر منها، أي الرداء. وبه قال الحسن، وابن سيرين، والنخعي. وتفسير الزينة بالثياب ربما استشهدا بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١].

ب. وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - المراد بـ ﴿إلا ما ظهر منها﴾، أي: الوجه والكفين، ونحوه قال أنس، وسعيد بن جبير، وابن عمر، وقتادة، وعطاء، والأوزاعي، والأعمش، وعكرمة، والمصور بن مخرمة، وأبو الشعثاء، وإبراهيم النخعي، ومكحول، والضحاك، وأبو صالح، وأبو ثور، وزباد بن أبي مريم. قال ابن جرير بعد سرد مرويات أهل العلم مرجحاً: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك الوجه والكفان" وهذا هو المشهور عند جمهور المفسرين،⁶⁰ والفقهاء، والمحدثين.⁶¹

(٢) وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: ٣٠].

وجه الاستدلال: إن هذه الآية تشير إلى أن هناك شيئاً يُرى من المرأة عادة لذلك يقتضي من الرجل غض البصر عنه، فلو لم يكن وجه المرأة مكشوفة فما كانت هناك حاجة لأمر الرجال بغض البصر.⁶² وهذا ما يؤيده أحاديث كثيرة منها: ما روي عن جرير عن عبد الله قال: سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري.⁶³ وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله

⁶⁰ Muḥammad Abū Ja'far Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 17:261.

⁶¹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 17:255-260; Ismail ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000), 6:44-46; Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Min al-Tafsīr* (Tunisia: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 18:205-207; Maḥmūd ibn 'Amru Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1408), 3:229-230.

⁶² Muḥammad Anwārshah Mu'azzamshah al-Kashmīrī, *al-'Arf al-Shadhī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī* (Mu'assasah Ḍuḥā, n.d.), 1:424.

⁶³ 'Abd al-Ḥalīm Abū Shaqqah, *Ṭaḥrīr al-Mar'ab Fī 'Aṣr al-Risālah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 2002), 4:87.

⁶⁴ Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*, ed. Naṣar Muḥammad al-Fāriyābī (Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006), hadith no. 5770.

ﷺ: إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذب.^{٦٥} وغيرها من الأحاديث التي تدل على غض البصر.

(٣) وبالحدِيث الذي أخرجه أبو داود عن عائشة - رضي الله عنها - أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها، وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفه.^{٦٦} وهذا الحديث تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١].

(٤) وبها رواه الإمام مسلم عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - وعظ النبي ﷺ النساء يوم العيد وذكرهن بالتصدق، فقال: "تصدقن فإن أكثركن حطب جهنم، فقامت امرأة من سطة النساء سفعاء الخدين، فقالت: لم يا رسول الله؟ قال: لأنكن تكثرن الشكاة وتكفرن العشير". قال: فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطهن وخواتمهن.^{٦٧} ووجه الدلالة من هذا الحديث: أنه لو لم يكن وجه المرأة السائلة مكشوفاً، لما وصفها جابر بأنها سفعاء الخدين. وغيرها من الأدلة.

٢, ٤, ٣, ٢ القول الثاني

ذهب بعض الفقهاء إلى أن جميع بدن المرأة عورة من رأسها إلى أطراف قدميها، وهذا الرأي ينسب إلى بعض فقهاء الحنابلة وغيرهم.^{٦٨} وإليه ذهب الشيخ ابن باز رحمه الله. قال الشيخ ابن باز: المرأة عورة، والنقاب في حقها واجب، وهو ستر الوجه وستر جميع بدن عن الأجنبي - الرجل الأجنبي - وكان في أول الإسلام لها أن تكشف وجهها ويديها عن الرجال وتخالطهم ثم نسخ الله ذلك وأنزل الله تعالى آية الحجاب، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، يعني من وراء ساتر.^{٦٩}

ولقد استدلل هذا الفريق بأدلة كثيرة، منها:

⁶⁵ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, hadith no. 6238.

⁶⁶ Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sajistānī Abū Dāwūd, *al-Sunan*, ed. Muḥammad 'Awwāmāh, 1st ed. (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998), hadith no. 4104.

⁶⁷ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, hadith no. 2085.

⁶⁸ Ibn Qudāmāh, *al-Mughnī*, 1:431.

⁶⁹ Abd al-Aziz Bin Baz, 'Ḥukm al-Niqāb Li al-Mar'ah', al-Mawqī' al-Rasmi li Samāḥah al-Shaykh al-Imām Ibn Bāz, accessed 3 March 2021, <https://binbaz.org.sa/fatwas/11791/للمرأة-النقاب-حكم>.

(١) قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١]، والمراد بالزينة: الثياب كما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: إلا ما ظهر منها: أي الرداء. وبه قال الحسن، وابن سيرين، والنخعي؛ إذا لا يجوز لها أن تبدئ منها شيئاً إلا رداؤها.

تعقيب على هذا الاستدلال: ذلك من وجوه:

أ. إن تفسير الزينة بالثياب ربما استشهدا بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]، فالزينة هنا الثياب التي تستر بها العورة ليست الثياب الفاخرة، لأن الآية نزلت في المشركين الذين كانوا يطوفون البيت عراة في الجاهلية كما ذكره ابن خزيمة^{٧٠} ولكن حمل الزينة على الثياب في الآية التي نحن بصدددها ليس منسجماً. قال الشيخ ناصر الدين الألباني -رحمه الله-: "إن هذا التفسير (أي الزينة بالثياب) -وإن تحمس له بعض المتشددین- لا ينسجم مع بقية الآية، وهي: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ...﴾ الآية؛ فالزينة الأولى هي عين الزينة الثانية؛ كما هو معروف في الأسلوب العربي: أنهم إذا ذكروا اسماً معرّفاً ثم كرّروه، فهو هو، فإذا كان الأمر كذلك؛ فهل الآباء ومن ذكروا معهم في الآية لا يجوز لهم أن ينظروا إلا إلى ثيابهن الباطنة؟"^{٧١}.

ب. وكذلك لو افترض أن المقصود بالزينة هنا الثياب يصير معنى الآية لا يبدین ثيابهن إلا ما ظهر منها؛ إذا فما هي فائدة الاستثناء؟

ج. قال أبو بكر الجصاص، (ت: ٣٧٠هـ): "وقول ابن مسعود في أن ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هو الثياب لا معنى له؛ لأنه معلوم أنه ذكر الزينة، والمراد العضو الذي عليه الزينة، ألا ترى أن سائر ما تزين به من الحلي، والقلب، والخلخال، والقلادة يجوز أن تظهرها للرجال إذا لم تكن هي لابستها، فعلمنا أن المراد موضع الزينة كما قال في نسق التلاوة بعد هذا ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ والمراد موضع الزينة فتأويلها على الثياب لا معنى له إذ كان ما يرى الثياب عليها دون شيء من بدنها كما يراها إذا لم تكن لابستها... ومعلوم أن المراد موضع الزينة هو الوجه واليد."^{٧٢}

⁷⁰ Muḥammad ibn Ishāq Abū Bakr Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, ed. Muhammad Mustofa al-Azami (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 2:1281.

⁷¹ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Jilbāb al-Mar'ah al-Muslimah* (Cairo: Dār al-Salām, n.d.), 54.

⁷² Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qurʾān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1992), 5:173-174.

د. حمل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ على الوجه والكفين يقتضي العادة والجبلة، قال الزخشي، (٥٣٨هـ): ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ "يعني إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره، والأصل فيه الظهور".^{٧٣}

(٢) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]. وجه الدلالة: استدلل بها الشيخ ابن باز على وجوب الحجاب وهو الستر.

تعقيب على هذا الاستدلال: ذلك بأمور:

أ. إن الحجاب خصوصية لنساء النبي ﷺ؛ لأن هذه الآية تناولت الحديث عن بيوت وأزواج النبي ﷺ، وليس عن بيوت وأزواج عامة المسلمين، لأن الله تعالى استثنى محارم نساء النبي ﷺ من الاحتجاب الخاص بأمهات المؤمنين، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ...﴾ [الأحزاب: ٥٥] بينما استثنى محارم نساء المؤمنين من إخفاء الزينة الباطنة وهو أمر يعم النساء، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ...﴾ [النور: ٣١] إذن أن الآية المستدلة تثبت بها خصوصية الحجاب بأمهات المؤمنين حيث لم يذكر ﴿بُعُولَتِهِنَّ﴾ الذين ورد ذكرهم في آية سورة النور، حيث الخطاب فيها لعامة النساء. ولكل واحدة منهن بعل. أما في حال أمهات المؤمنين - والحجاب خاص بهن - فلا مجال لذكر ﴿بُعُولَتِهِنَّ﴾ لأن لهن جميعاً بعلاً واحداً وهو الرسول الكريم ﷺ، فيتضح أن الحجاب من خصوصية أمهات المؤمنين.^{٧٤}

ب. يتضح بعد مراجعة الصحيحين وكتب السنة الأخرى أن لفظ "الحجاب" وما في معناه لم يرد إلا مرتبطاً بأزواج النبي ﷺ.^{٧٥}

ج. قال القاضي عياض، (ت: ٥٤٤هـ): "فرض الحجاب مما اختص به أزواج النبي ﷺ فهو فرض عليهن بلا خلاف في الوجه والكفين، فلا يجوز لهن كشف ذلك لشهادة ولا غيرها، ولا يجوز لهن إظهار شخوصهن، وإن كن مستترات إلا ما دعت إليه الضرورة من الخروج للبراز قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣].^{٧٦} ونقل مثله عن

⁷³ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzil*, 3:231.

⁷⁴ Abū Shaqqah, *Taḥrīr al-Mar'ab Fī 'Aṣr al-Risālah*, 3:70-71.

⁷⁵ Abū Shaqqah, 77-85.

⁷⁶ Yahyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1972), 14:151.

الإمام ابن قتيبة، (ت: ٢٧٦هـ)، وابن بطلال، (ت: ٤٤٩هـ)، والقرطبي، (ت: ٦٧١هـ)، وغيرهم.^{٧٧} فالخصوصية ليست دليلاً في حق عموم الأمة كما هو عند جمهور الأصوليين.

(٣) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٩]. وجه الاستدلال: وذلك بأمر:

أ. قال علي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- في تفسير هذه الآية: أمر الله ﷺ نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب، ويبدن عينا واحدة". ونقل مثله عن عبيدة.^{٧٨}

ب. والإدناء بالجلباب في قوله تعالى هو ما يغطي رؤوسهن وجوههن كما نقل عن بعض المفسرين إذن ستر الوجه واجب.

التعقيب على هذه الاستدلالات: ذلك لأمر:

أ. قال الشيخ الألباني -رحمه الله-: لا يصح هذا عن ابن عباس رضي الله عنه، لأن الطبري رواه من طريق علي عنه. وعلي هذا هو ابن أبي طلحة كما علقه عنه ابن كثير، وهو مع أنه تكلم فيه بعض الأئمة، لم يسمع من ابن عباس، بل لم يراه.. وكذلك في الطريق إليه أبو صالح وفيه ضعف.^{٧٩}

ب. من خلال تتبع أقوال المفسرين يتضح بأن إدناء الجلباب يحتمل عشرة من الهيئات، فحمل معنى إدناء الجلباب على ما يغطي رؤوسهن وجوههن هو إحدى الهيئات المشروعة للإدناء وليست الهيئة الوحيدة الواجبة لذا لا ينفي مشروعية الهيئات الأخرى. رغم أن القول المعتمد في إدناء الجلباب هو: أن المراد بالجلباب ما يغطي الثياب فإدناؤه إسباغه حتى يغطي بدنهما ورجليهما كما نقل عن خليل.^{٨٠} قال الشيخ الألباني -رحمه الله-: "أن القرآن يفسر بعضه بعضاً. وقد تبين من آية النور أن الوجه لا يجب ستره فوجب تقييد الإدناء بما عدا الوجه توفيقاً بين الآيتين".^{٨١}

(٤) حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون من ربها إذا هي في قعر بيتها".^{٨٢}

⁷⁷ Abū Shaqqah, *Taḥrīr al-Marʾah Fī ʿAṣr al-Risālah*, 3:110-111.

⁷⁸ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān Fī Taʾwīl Āy al-Qurʾān*, 19:181.

⁷⁹ al-Albānī, *Jilbāb al-Marʾah al-Muslimah*, 88.

⁸⁰ Abū Shaqqah, *Taḥrīr al-Marʾah Fī ʿAṣr al-Risālah*, 40-41.

⁸¹ al-Albānī, *Jilbāb al-Marʾah al-Muslimah*, 89.

⁸² al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, hadith no. 1173. وقال: هذا حديث حسن غريب.

ويقال: إن هذا الحديث ليس فيه شيء يدل على التنقب، بل فيه إرشاد نبوي للمرأة المسلمة للقرار في بيتها وعدم خروجها منه من غير حاجة. وكذلك يحذرنا هذا الحديث من فتنة النساء. كما وردت أحاديث أخرى تحذرنا من فتنة المال والأولاد.⁸³

(٥) ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاؤونا كشفناه.⁸⁴ وأجاب عنه الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - بأن هذا الحديث ضعيف من ناحية السند، وشاذ من ناحية المتن فلا احتجاج به.⁸⁵

(٦) عن أسماء بنت أبي بكر قالت: كنا نغطي وجوهنا من الرجال، وكنا نمتشط قبل ذلك في الإحرام.⁸⁶

(٧) واستدلوا أيضا بسد الذرائع، فكثير من الفقهاء قالوا بستر الوجه سدا للذرائع. وأجاب عنه الأستاذ الدكتور عارف علي عارف، بأن هذا القول من بعض الفقهاء هو اجتهاد منهم لأمن الفتنة، وليس هو الحكم الأصلي الوارد به النصوص في شأن الوجه، فالشارع أوجب ستر العورة فحسب، وأما ستر الوجه فهو حكم اجتهادي... وأما من ناحية أمن الفتنة، فإن فتن الحياة كثيرة، ومن أخطرها: فتنة النساء، وفتنة المال، وفتنة الأولاد، ولكن هذه الفتن لا غنى للبشر عنها، ولا يجوز تعطيلها بحجة سد الذرائع. والشارع الكريم عندما حذر من فتنة النساء كان يقصد التحذير من الميل الفطري نحوهن المؤدي إلى سلوك منحرف كنظرة حرام، وكلمة حرام، أو لمسة حرام، قد تفضي إلى الزنا، لذا بيّن الشارع الحكيم مجموعة من الآداب، مثل: غض البصر، والنهي عن إبداء الزينة الباطنة، وميوعة الحركة، وصوت الخلخال، والخضوع بالقول، والخلوة، والتعطر، ومزاحمة الرجال،⁸⁷ وضرورة تصفية القلوب بمراقبة علام الغيوب، وهكذا سدّ الشارع منافذ الفتنة ليصبح المجتمع سليماً، ومع وجود الفتنة اكتفى الشارع الحكيم بالأمر بغض البصر، وبالتالي لا يجوز أن نحرم المرأة من ممارسة حقوقها وواجباتها بحجة سد الذرائع. فالقاعدة: "لا تمنع المباح سدا للذريعة".⁸⁸

٢,٤,٣,٣ الرأي الراجح

فالرأي الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء بأن الوجه والكفين ليسا من العورة وبالتالي يجوز للمرأة إبداءهما. ولكن كشفها ليس واجبا عليها، بل سترها كان أمراً مألوفاً في عهد النبي ﷺ وأصحابه عند نساء المؤمنين، كما

⁸³ Abū Shaqqah, *Taḥrīr al-Mar'ah Fī Aṣr al-Risālah*, 3:39.

⁸⁴ Abū Dāwūd, *al-Sunan*, hadith no. 1833. إسناده ضعيف.

⁸⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Abl al-Fiqh Wa Abl al-Ḥadīth* (Cairo: Dār al-Shurūq, n.d.), 44.

⁸⁶ Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ibn al-Bayyī 'Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 1:624.

⁸⁷ Arif Ali Arif, *Masā'il Shar'iyyah Fī Qaḍāyā al-Mar'ah* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2011), 30.

⁸⁸ Arif, 31.

يدل على ذلك ما رواه الإمام مالك عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت: كنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات مع أسماء بنت أبي بكر الصديق فلا تنكر علينا. فالتشدد وإجبار المرأة على التتقب، أو القول بحرمة كشف الوجه والكفين مغالاة في الدين، ولكن النقاب فضيلة وليس فريضة، فلا يؤخذ به الحكم العام.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج التي تمخضت عنها المقالة، وهي:

- أ. توظيف قاعدة "سد الذرائع" في كل ما يتعلق بالمرأة، أدى إلى إهمال وانكماش دور المرأة المباح، وهمشها وعزلها عن كافة حقوقها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية في بنغلاديش، فلا يجوز أن نحرم المرأة من ممارسة حقوقها وواجباتها بحجة سد الذرائع، بموجب القاعدة: لا تمنع المباح سدا للذريعة.
- ب. مفهوم العورة لا تشمل الوجه والكفين، كما هي مقررة عند جمهور الفقهاء، حيث اتفقوا على أن المرأة جميع جسدها عورة إلا الوجه والكفين، ويباح النظر إلى وجهها وكفيها.
- ج. لبس النقاب لستر الوجه سدا للذرائع كما نقل من بعض الفقهاء فهو اجتهاد منهم لأمن الفتنة، وليس هو الحكم الأصلي الوارد به النصوص في شأن الوجه، فالشارع أوجب ستر العورة فحسب، وأما ستر الوجه فهو حكم اجتهادي.

References

- Abū al-Baqāʾ, Ayyūb ibn Mūsā. *al-Kullīyyāt*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, n.d.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʾath al-Azdī al-Sajistānī. *al-Sunan*. Edited by Muḥammad ʿAwwāmah. 1st ed. Beirut: Muʾassasah al-Rayyān, 1998.
- Abū Shaqqah, ʿAbd al-Ḥalīm. *Taḥrīr al-Marʾah Fī ʿAṣr al-Risālah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 2002.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Jilbāb al-Marʾah al-Muslimah*. Cairo: Dār al-Salām, n.d.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh. *al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*. Edited by Muḥammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001.
- al-Ghazālī, Muḥammad. *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Ḥadīth*. Cairo: Dār al-Shurūq, n.d.
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥamid. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1982.
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Ibn al-Bayyīʿ Abū ʿAbd Allāh. *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990.

- al-Ḥanafī, Muḥammad ibn Abī Bakr Zayn al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1999.
- al-Jardī, Wajdī Amīn. *Khāṭirāt al-Ṣūfiyyah Bayna Dilālat al-Ramz Wa Jamāliyyat al-Ta'bīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1992.
- al-Kashmīrī, Muḥammad Anwārshah Mu'azzamshah. *al-'Arf al-Shadhī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī*. Mu'assasah Duḥā, n.d.
- al-Khaṭīb al-Sharḥīnī, Muḥammad ibn Aḥmad Shams al-Dīn. *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma'rifat Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Mawṣilī, 'Abd Allāh ibn Maḥmūd. *al-Ikhtiyār Li-Ta'līl al-Mukhtār*. Cairo: Maṭba'ah al-Ḥalabī, 1937.
- al-Mirdāwī, 'Alī ibn Sulaymān Abū al-Ḥasan 'Alā' al-Dīn. *al-Taḥbīr Fī Sharḥ al-Taḥrīr*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2000.
- al-Muḥāsibī, al-Ḥārith ibn Asad Abū 'Abd Allāh. *al-Makāsib Wa al-Wara' Wa al-Shubḥah Wa Bayān Mabāḥithihā Wa Maḥzūrihā Wa Ikhtilāf al-Nās Fī Ṭalabihā Wa al-Radd 'alā al-Ghālīṭīn Fīhā*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1972.
- . *Rawḍat al-Tālibīn Wa 'Umdat al-Muftīn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991.
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs Abū al-'Abbās. *al-Dhakhīrah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- . *Anwār al-Burūq Fī Anwa' al-Furūq*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, n.d.
- al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003.
- al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. *al-Risālah*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Tuḥfat al-Mulūk*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1417.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī. *al-Muwāfaqāt*. Khobar, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1999.
- al-Thahānawī, Ashraf 'Alī. *Ḥukm al-Hijāb Fī Daw' al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Edited by 'Azīz al-Ḥaqq. Dhaka: Nu'māniyyah Qur'ān Maḥall, n.d.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā Abū 'Īsā. *al-Jāmi' al-Kabīr*. Edited by Bashar Awwad Ma'ruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amru Abū al-Qāsim. *al-Fa'iq Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa al-Athar*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.

- . *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1408.
- al-Zuhaylī, Muḥammad ibn Muṣṭafā. *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Khayr, 2006.
- Ali, Md. Lokman, and Nazrul Islam. 'Working Environment of Female Readymade Garment Workers in Bangladesh'. In *International Academy of Management and Business*. Dubai, 2017. <https://www.researchgate.net/publication/322156439>.
- Arif, Arif Ali. *Masā'il Shar'iyyah Fī Qaḍāyā al-Mar'ah*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2011.
- Baz, Abd al-Aziz Bin. 'Ḥukm al-Niqāb Li al-Mar'ah'. *al-Mawqī' al-Rasmī li Samāḥah al-Shaykh al-Imām Ibn Bāz*. Accessed 3 March 2021. <https://binbaz.org.sa/fatwas/11791/حكم-النقاب-للمراة>.
- Dār al-Iftā', Mu'assasah al-Ḥadīth. *Majmū' Fatāwā Ahl al-Ḥadīth*. Rajshahi: Mu'assasah al-Ḥadīth, 2017.
- Himāyat al-Dīn, Muḥammad. *Aḥkām al-Ḥayāh*. Dhaka: Maktabah al-Abrār, 2011.
- Ibn Farḥūn, Ibrāhīm ibn Muḥammad Abū al-Wafā' Burhān al-Dīn. *Tabṣirat al-Ḥukkām Fī Uṣūl al-Aqḍiyah Wa Manāḥij al-Aḥkām*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Ittihad al-Kitāb al-Arabi, 2002.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh. *al-Musnad*. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūṭ. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Jarīr al-Tabarī, Muḥammad Abū Ja'far. *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Ibn Kathir, Ismail ibn 'Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq Abū Bakr. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Edited by Muhammad Mustofa al-Azami. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī Abū 'Abd Allāh. *al-Sunan*. Edited by Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Dār al-Jīl, 1998.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1423.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad Muwaffaq al-Dīn al-Maqdisī. *al-Mughnī*. Cairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968.
- Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl al-Mursī. *al-Muḥkam Wa al-Muḥīṭ al-A'zam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- . *al-Mukhaṣṣaṣ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Min al-Tafsīr*. Tunisia: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.
- Ibn 'Ulaysh, Muḥammad ibn Aḥmad Abū 'Abd Allāh al-Mālikī. *Minaḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn 'Umar al-Dimashqī. *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*.

Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2003.

Kabir, Syeda Lasna, and Sk. Tawfique M. Haque. 'Women's Political Participation in Bangladesh: Rhetoric and Reality'. In *IPSA*, 2014.

Lūdiyānuī, Muḥammad Yūsuf. *al-Ijābah 'alā As'ilatikum*. Dhaka: al-Markaz al-Islāmī al-Banghalādīshī, 2010.

Manṣūr al-Haqq, Muftī. *al-Fatāwā al-Raḥmāniyyah*. Dhaka: Maktabah al-Ashrāf, 2005.

Mia, Shahajada, and Masrufa Akter. 'Ready-Made Garments Sector of Bangladesh: Its Growth, Contribution and Challenges'. *Economics World* 7, no. 1 (2019): 17–26. <https://doi.org/10.17265/2328-7144/2019.01.004>.

Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*. Edited by Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.

Zaydān, 'Abd al-Karīm. *al-Mufaṣṣal Fī Ahkām al-Mar'ah Wa al-Bayt al-Muslim Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993.



al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies, 5: 2 (2021) 147-171.
<https://journals.iium.edu.my/al-burhan/index.php/al-burhan/index>
Copyright © IIUM Press
e-ISSN 2600-8386



伊斯兰教育理念：阿塔斯的伊斯兰教育哲学架构：中文译本

The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education by al-Attas:
A Chinese Translation

Xinyu Zhang, PhD *

张欣宇博士

摘要：长年以来，中文学术界对世界著名的穆斯林学者赛义德·穆罕默德·纳奎卜·阿塔斯（Syed Muhammad Naquib al-Attas）缺乏足够的重视，其主要原因或许是由于其著作没有被翻译成中文译本而难以被了解。阿塔斯教授在这本关于伊斯兰教育理念的书，阐明了一些与伊斯兰教育相关的关键性术语，并从伊斯兰的视角定义了教育的概念。他将 *ta'lim* 解释为伊斯兰教传统中对应的术语“教学”，他强调 *adab* 的重要性，但其原意已经在历史的变迁中逐渐被改变和限定。他确立了一个非常重要的概念：伊斯兰化，并以此为伊斯兰大学的概念和伊斯兰教育体系的架构奠定了基础。

关键词：教育；伊斯兰教育；伊斯兰教育哲学；阿塔斯；译本。

ABSTRACT: Well-known Muslim scholar Syed Muhammad Naquib al-Attas has not gained enough attention from Chinese intellectuals due to the lack of the Mandarin translation of his works. In this book on the Concept of Education in Islam, Prof. al-Attas clarifies the key terms pertaining to Islamic education and also defines education from an Islamic perspective and explains *ta'lim* as the corresponding term used in Islamic tradition as well as referring to teaching. He stresses the importance of *ādāb* whose original meaning has gradually changed and limited. He establishes a very important concept of Islamization, with which he lays the foundation for the concept of an Islamic university and the framework of an Islamic education system.

Keywords & phrases: Education; Islamic education; Islamic philosophy of education; al-Attas; Translation.

* Visiting Research Fellow, Research Centre for Organisation of Islamic Cooperation (OIC), He Bei University (HBU), China, email: xinyu827@yahoo.com

伊斯兰教育理念

意向声明

在审议的这一阶段,我建议按照伊斯兰语境中的构想来界定教育,并制定此定义下的教育制度形式。因为此教育的性质和形式实际上尚未实现,而且,在全世界的穆斯林中普遍不为人所知。一旦澄清了其定义并了解和实现了其形式,制定符合其定义与形式要求的课程就会成为一个相对不太成问题的事情。

这种形式,正如我所构想的那样,在哲学意义上和具体形式上都是新的。正因为如此,在被介绍给我们理解之前,并被接受其具有真正的伊斯兰特征之前,有必要对其进行初步的解释。在解释过程中,我必须对造成我们目前教育普遍危机的问题提供背景知识。这些问题涉及到我们的思想史,也涉及到西方文化与西方文明。

在阐述目前我们被卷入的教育危机的实质时,某些评论将足以表明我们在思想史上已经偏离伊斯兰智识传统的程度。这些评论是为了提醒我们显然已经忘记了的方法论和语言符号的正确运用方式。

阿拉伯语的科学性

当谈到方法论和语言符号的正确运用时,我们首先要考虑的是理解阿拉伯语的科学性。它是伊斯兰的语言,伊斯兰学是以它为基础的,对现实和真理的看法是通过它投射出来的。我所说的“科学”指的是科学的决定性方面,因为科学是对现实的定义,无论是在定义 (*ḥadd* - حد) 还是对现实描述 (*rasm* - رسم) 的意义上 (*ḥaqīqah* - حقيقة)。阿拉伯语的科学结构仅凭以其启示《古兰经》这一事实就可以证明。当安拉——至高无上的荣耀者说,神圣的阿拉伯语《古兰经》不含有“歪曲” ﴿قُرْءَانًا غَرِيبًا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ لَّعَلَّهُمْ﴾¹, 他指的是这个语言的含义,因为《古兰经》是真正知识的源泉,知识通过这个语言形式进行流动,知识流动的语言形式也必须具有这样一种性质,它不容易被“歪曲” (*iwaj* - عوج),即偏离“笔直” (*qiyam* - قِيم) 的路线,偏离直接传达真理的正确含义,它不转向别处,不扭曲事实。语言符号的语义变化容易受历史社会变迁的影响,并会对其语言符号产生相对主观的解释力。这样的语言并不能保证在含义方面的科学精准性,特别是在传达绝对的和客观真理的意义上。然而,关于阿拉伯语,就其语义结构而言,我们说它不属于其他语言的同一范畴。这是因为以下事实:

1. 它的语言结构建立在牢固的“词根”系统之上;

¹ 《古兰经》39: 28.

2. 它的语义结构是由一个明确定义的语义“域”系统来统御的, 这个系统决定了它的词汇中固有的概念结构, 而且被上述 1. 永久固定;
3. 它的单词、含义、语法和韵律已经被科学地记录和确立, 以保持语义上的持久性。

从伊斯兰的早期开始, 穆斯林词汇学家就非常清楚阿拉伯语的科学特征。据我所知, 阿拉伯人也许是在人类历史上我们所知道的第一批认真编纂有关他们语言词汇的人。从伊本·阿巴斯 (Ibn 'Abbās) 时代持续了 1000 多年, 直到距今 200 多年前, 也就是赛义德·穆塔达·扎比迪 (Sayyid Murtaḍā al-Zabīdī) 渊博的穆斯林学人奉献了大量的辞典, 有的长达 20 多卷, 有的甚至超过 60 卷, 以保持阿拉伯语的纯洁性和权威性。伊本·阿巴斯 (Ibn 'Abbās) 本人是第一个对确定真实和权威含义方法进行评估的人, 他在阐释《古兰经》的过程中首先使用了这一方法。在他那个时代, 在对含义的真实性进行检验, 并就古典阿拉伯语的词汇、意义、语法和韵律建立最高权威的过程已经开始。直到伊历第二世纪, 方法论分为四个分支, 目的是确定和建立阿拉伯语各个方面的真正权威。如 (1) *Jāhili*, (2) *Mukhaḍram*, (3) *Islāmī*, 和 (4) *Muwallad*, 已经完成。阿拉伯人自己还进一步确认阿拉伯语在其各方面的最高权威是《古兰经》(除其韵律之外), 其次是神圣先知(愿主福安之)的圣训。一些著名的辞典编纂于伊历第二世纪到第十二世纪, 包括如下辞典:

No.	Book	Author
1	<i>Kitāb al-'Ayn</i>	al-Khalīl (d.160 A.H.)
2	<i>Jamharah</i>	Ibn Durayd (d.321)
3	<i>Tahdhīb</i>	al- Azharī (d.370)
4	<i>Muḥīṭ</i>	Ibn 'Abbād (d.385)
5	<i>Mujmal</i>	Ibn Fāris (d.390)
6	<i>Ṣiḥāḥ</i>	al-Jawharī (d.398)
7	<i>Jāmi'</i>	al-Qazzāz (d.412)
8	<i>Mu'ab</i>	Ibn Tamām (d.436)
9	<i>Muḥkam</i>	Ibn Sīdah (d.458)
10	<i>Asās</i>	al-Zamakhsharī (d.538)
11	<i>Mughrib</i>	al-Muṭārīzī (d.610)
12	<i>'Ubāb</i>	al-Ṣaghānī (d.680)
13	<i>Lisān al-'Arab</i>	Ibn Manẓūr (d.711)
14	<i>Tahdhīb al-Tahdhīb</i>	al-Tannūkhī (d.723)
15	<i>Miṣbāḥ</i>	al-Fayyūmī (完成, 734)
16	<i>Mughnī</i>	Ibn Hishām (d.761)
17	<i>Qāmūs and Lāmi'</i>	al-Fayrūzābādī (d.816)
18	<i>Tāj al-'Arūs</i>	al-Zabīdī (d.1205)

除了上面引述的一些辞典的简要清单外, 这些辞典呈现出极其谨慎和艰苦卓绝的

研究, 曾经的那些真正的饱学之士费尽心血创作出如此博学、权威、准确和丰富的作品, 这在任何其他语言中并未出现。我们会进一步发现与伊斯兰艺术、科学和形而上学有关的技术术语辞典, 尤其是 *Kitāb al-Ta'rifāt* of al-Jurjānī (d.816), 以及百科全书 *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* of al-Tahānawī (写于伊历 12 世纪并已完成), 其中还以波斯语对作品中列出的一些阿拉伯术语进行了解释。在所有这些著名的作品中, 均以精确、科学的方式详细说明了单词及其含义, 以及其正确的使用方法, 并附有权威参考文献。

我们提到的这一切是为了说明, 从伊斯兰最早期直到跨越一千多年间不曾间断地将大量的阿拉伯—伊斯兰词汇的含义和用法严谨而又艰苦地记录下来, 从而清楚地证明了该语言的科学性。它以确保语义的精确性和永久性的明智方式定义了伊斯兰世界观中所构想的现实与真理。的确, 由于语言结构的科学性, 使得穆斯林中第一门学科成为可能, 并得以实现——经注学 (*tafsīr* - تفسیر)。它的诠释与评注方式与希腊的诠释学、基督教的诠释学, 或对其他文化和宗教的神圣经文所进行的“科学”解释都不完全相同。在经注学(*tafsīr*)中, 没有猜想和推测的空间; 没有主观解读的空间, 也没有仅仅基于历史相对论的理解的空间, 正如语义的变化曾经发生在构成神圣经典的词汇中的单词和术语的概念结构中那样。在经注(*tafsīr*)中, 诠释的过程建立在《古兰经》和圣训之上, 而经训则受到语义“域”知识的支配, 这些知识控制着古兰词汇的概念结构, 并投射出伊斯兰对现实和真理的看法。因此, 它是基于对“域”的既定知识以阿拉伯语进行表达, 在《古兰经》中组织和运用, 并在圣训和圣行中得以体现。经注学(*tafsīr*)是一种科学方法, 它强调对给予的语言符号以及意义既定知识的条件, 这种知识是由语义语境所决定的, 接近于精确科学的本质。当至高无上的安拉说他从死物中带来生命² ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾, 我们将其解释为它意味着, 举一个特别的例子, 他从蛋中生出了鸟, 这就是经注(*tafsīr*)。但是, 我们可以把同一段文字解释为他从非信徒 (الكافر) 或不信仰者那里带来信士 (المؤمن), 或者他从无知者那里带来有知识的人 (العاقل), 那么 (الجاهل), 这是 *ta'wīl* (تأويل)。³ 由此可见, *ta'wīl* 是经注学(*tafsīr*) 的一种强化形式, 因为后者是指发现、检测或揭示模棱两可表达的含义, 而前者是指该表达最终的含义。现在, 发现、检测或揭示上面引用句子中单词的内隐含义, 围绕问题中的两个含糊不清的词语: 生命 (الحي) 和死物 (الميت), *tafsīr* 和 *ta'wīl* 基于《古兰经》中的其他段落, 揭示了这些单词的概念结构和围绕它们上下文的语义“域”, 以及它们被启示的场合和在圣训中的反映。想一想, 例如, *ta'wīl* 把这段经文解释为他从非信徒或不信仰者那里带来信士。在《古兰经》的另一段经文中, 至高无上的安拉说, 他从天空降下雨水, 使已死的大地复活 ﴿وَمَا أُنْزِلَ مِنَ

² 《古兰经》6: 95.

³ al-Jurjānī 的定义, 基于较早的权威。参考他的 *Kitāb al-Ta'rifāt*, 52 (in Flügel's edition, Beirut: 1969).

⁴ ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾。在另一段中，他说天空里有雨 ﴿وَالْأَرْضِ بَعْدَ وَرَثَتِهَا﴾。⁵ Raj' (رجع) 一词解释为“雨”，意味着一次又一次地回归之物，它带来好的东西，正如雨水一次又一次地从天空中回来，安拉通过雨水为已死的大地带来活生生的植物。现在，《古兰经》的回归或雨水(raj') 的概念与正教 (dīn - دين) 的概念之间有着密切的概念联系。事实上，正教(dīn)一词的基本含义之一就是循环往复的雨水，因此，“雨水”一词象征着真正的宗教。于是，伊斯兰教是真正的宗教，就像雨水一样，安拉使生命得以重生，否则他死如大地。一个真正地沉浸在正信中的信士是活着的，然而一个不信仰者或隐昧者已经死了。⁶ 暗示这位先知，愿主福安之，他说：“一个记主的人和记主的人犹如活着的人和死去的人一样 (مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر ربه مثل الحي والميت) 。”因此，以这种方式或更多的方式，详细阐述了《古兰经》和圣训中 (hadīth) 围绕着生与死概念的许多与之相关的含义，以及它们对信仰与不信，或知识与无知的象征意义。⁷

伊斯兰教语境中的语义“域”

前面几段所包含的内容的是本书的核心主题：伊斯兰语境下的知识与教育概念介绍。可以清楚地看到，在我们研究自然世界的过程中，tafsīr 和 ta'wīl 之间所获得的相关性是处理知识的有效方法和科学方法，在我们的知识和教育的概念中具有相当重要的意义。因为，神圣《古兰经》是一本打开的书本，而自然世界是另一本打开的书本，这两者都要求按照伊斯兰特有的 tafsīr 和 ta'wīl 的有效方法来解释它们的“话语”。我们会在适当的时候再回到这一重点上。无论哪种情况，正确的方法都要求在伊斯兰的语境中正确运用与阿拉伯语有关的语言符号。同样的方法也适用于所有其他形式的解释阿拉伯语单词和术语含义的方式，例如评注 (sharḥ - شرح) 以及对任何其他形式的科学知识的探索和研究。该词必须在它的语义“域”的上下文中正确地使用，该词的意义领域支配其用法，并且对其他意义领域产生相当大的影响，这些领域相互重叠并互相影响。阿尔·贾希兹 al-Jāhīz (卒于 255 年) 在他的 “Kitāb al-Bukhālā” 一书中为我们提供了一个具有启发性的例子，他在书中讨论了一个贪心、贪婪、吝啬 (bukhl - بخل) 的概念。在定义这一概念时，他逐渐确定 bakhīl (بخيل) 一词通常使用的范围：这个词一般使用于动物物种，动物物种中仅适于用人；人类中仅对男性而言；而男性中只适用于成年人；成年人中仅对理智健全者而言；而理智健全者中仅适用于富裕者，等等。显然，如果我们把穷人、女人或男孩儿称为 bakhīl，那将就违反了 bukhl 概念的概念顺序。由中

⁴ 《古兰经》2: 164.

⁵ 《古兰经》86: 11.

⁶ 对于进一步解释正教 (dīn) 的概念，请参考我的《伊斯兰：宗教的概念与伦理和道德的基础》一书，吉隆坡，1976 年。

⁷ 此处另举一例，可以引用伊本·阿巴斯 (Ibn 'Abbās)、以克利马 (Ikrimah)、伊本·阿斯拉姆 (Ibn Aslam)、阿达哈克 (al-Ḍaḥḥāk)、阿布·辛纳 (Abū Sinān)、噶塔达 (Qatādah) 对古兰 6: 122 的解释，由阿苏佑蒂 al-Suyūṭī 在他的 al-Durr al-Manthūr 一书提到，第六卷，Beirut [n.d.], 3: 43-44.

心词或术语所表示的概念结构,在其中所描述的意义场就是我们这里所说的“语义域”,而语义场通常与其他这样的场重叠,这样固有的概念结构与伊斯兰词汇中所预测的其他类似结构是相互关联的,而伊斯兰词汇受《古兰经》世界观的支配,并反映在圣训和圣行中。“伊斯兰词汇”并不是指按照字典中的字母顺序排列的所有阿拉伯语单词,而是表示所有以有意义的方式相互关联的阿拉伯语术语,从而投射出一种明显的《古兰经》的世界观。伊斯兰词汇包括大量的阿拉伯语术语,其中包括构成伊斯兰基本词汇的相对较少的“关键”术语。正是这种基本词汇在穆斯林脑海中投射出一种独特的伊斯兰世界观。

现在,所有穆斯林民族的语言都已经被注入了这一基本词汇,所提及的输入是在历史上随着伊斯兰教的传播而发生的,这些语言在不同程度上吸收了伊斯兰基本词汇。吸收的程度取决于说话者的文化和智力水平,这使伊斯兰的基本词汇成为自己的基本词汇。通过这种方式,穆斯林民族中的非阿拉伯语已被“伊斯兰化”。这一令人瞩目的革命性现象,我称之为语言的伊斯兰化,它必定与思想的伊斯兰化以及思想所感知的现实与真理的伊斯兰化同时发生,这是构成向伊斯兰教转变的基本文化要素。事实上,在这方面,阿拉伯语本身并没有被排除在伊斯兰化的进程之外。在西方的东方学家中的词汇学家认为,《古兰经》启示和伊斯兰教在阿拉伯人中出现之时,阿拉伯语经历了迅速的腐化和退化过程。那些被记录的含义的真实性和权威性用法,那些多产的学术和科学上的重大活动,如我早先简要提到的那样,被解释为阻止腐化和退化浪潮,并为后代保留了些什么做出重要一步。然而,以我自己的浅见,他们所描述的可能并不是对真实情况的正确解释。伴随着《古兰经》启示和伊斯兰出现在阿拉伯人中时,阿拉伯语发生了被我称之为语言的伊斯兰化。以蒙昧时期(*Jāhiliyyah*)的阿拉伯语来衡量纯洁度、真实性和权威性的使用标准的那些人的观点来看,这种语言伊斯兰化的革命性现象当然会被视为“腐朽”和“退化”。事实上,神圣《古兰经》的启示对于阿拉伯语引起了语言上的一场革命。通过它,蒙昧(*jāhili*)思想在观念上发生巨大的动荡从而被吞没,并因此彻底陷入混乱而被瓦解。《古兰经》的阿拉伯语不仅对人们来说听起来很奇怪,而且非常神奇,它意味着该语言曾经投射到人们的大脑中,在熟悉的心理形式中发生了剧变。虽然这些词语似曾相识,但现在它们不再用来描述人们所熟知的那些词汇的语义场了。这方面有一个启发性的例子:*karīm*一词的概念,它是蒙昧时期的词汇中的一个关键术语,它意味着与奢靡慷慨相关的贵族血统。对于蒙昧时期,*karam*的概念与我们前面提到的*bukhl*的概念完全相反。然而,神圣的《古兰经》改变了蒙昧者所知的*karam*的语义场,使其围绕“敬畏”(taqwā)⁸的概念,产生了他完全不知道的语义场。《古兰经》以激进的方式改变了蒙昧时期关键词汇的概念结构,从而改变了蒙昧时期词汇的整个语义结构。于是,自我形成的概念与语义网络便永远消失了,以至于它所投射的世界观已从阿拉伯语中被废除了。尽管,《古兰经》中使用的词语与前伊斯兰

⁸ 《古兰经》49:13.

时代使用的词语相同,但它们所投射出的概念以及它们在语义词汇的框架内所发挥的作用,并不是从蒙昧时期的世界观演变而来的。因此,阿拉伯语的伊斯兰化是由曾经用于蒙昧时期对世界、对生命以及对人类存在看法的概念结构、语义场、词汇与基本词汇的古兰重组和改革所构成的。这种语言伊斯兰化的效果反映在圣训和圣行之中,由此产生的用法被勤奋和深刻的学术热情记录下来,这些博学多才的穆斯林学者充满了智慧、洞察力和辨别力。正是这种“新”的阿拉伯语,在这里意味着其本质是科学的。同样的伊斯兰化过程也反映在非阿拉伯语的穆斯林民族的概念和语义网上。为了使伊斯兰化的概念 (اصطلاحات) 和语义网成为支配真实和权威意义、正确的用法,以及提出伊斯兰世界观,穆斯林民族使用的每一种语言都曾注入了伊斯兰基本词汇。伊斯兰基本词汇是由有意义的关键术语和概念组成,它们相互关联,共同决定着他们所提出的现实和存在的概念结构。这样,穆斯林民族的每一种语言都将伊斯兰基本词汇作为自己的基本词汇来共同使用。因此,穆斯林民族的所有语言确实属于同一伊斯兰语言家族。我想在这里介绍的是伊斯兰语言的概念,即:伊斯兰语言。可以归类作为伊斯兰语言的语言的确是凭借它们在各自己的语言中存在着固有的伊斯兰基本词汇,因此,它们各自的基本词汇中的关键术语和概念的确应该传达相同的含义,因为它们都涉及到相同的概念和语义网。因此,我们在理性和智识讨论中应用伊斯兰关键术语和概念的语义精准性至关重要。例如,如果我们今天发现,在所有的伊斯兰语言的基本词汇中,一个主要关键的词语“知识” (ilm - علم),在伊斯兰语言家族的每一个成员中表达了不同的含义。那么,这个令人遗憾的事实并不是被模糊地称为“社会变革”所引起的,相反,是由于失去了“礼仪” (adab) 而产生的困惑和无知而导致的 (这一点我稍后会解释),它破坏着合法的精神和智识权威,并注入外来概念,在语义领域和概念关系的网络中造成位移。伊斯兰基本词汇在穆斯林民族语言中的许多关键词汇现在已经被取代,并在外来的意义领域里被荒谬地使用。这种现代文化现象是造成穆斯林思想混乱的原因。这是非伊斯兰世界观的一种回归,这就是我所说的语言的“去伊斯兰化” (deislamization)。无知和混乱以及外来概念的注入也释放了狭隘的民族感情和种族及文化传统的意识形态的力量,这些都影响了“去伊斯兰化” (deislamization) 的进程。由于语言和思想在相互依存中互相关联,语言符号在应用中语义的混乱给伊斯兰本身和伊斯兰世界观的解释带来混乱和错误。这方面有一个突出的例子,通过法拉西法 (Falāsifah) 的著作将希腊思想和哲学问题注入穆斯林的思想。在著名的《哲学家的矛盾》 (“Incoherence of Philosophers”/Tahāfut al-Falāsifah) 一书中,安萨里对他们的反驳,恰恰是考虑到了在伊斯兰的语境中与词语、术语和概念以及它的意义相关的一些问题。但是,目前穆斯林中的知识、文化和精神危机比过去由法拉西法 (falāsifah) 和其他人造成的危机严重得多,因为问题的领域现在几乎涵盖了生活的各个方面,而不仅仅是哲学方面,甚至我们的宗教概念现在也被外来概念的注入而变得混淆,这些外来的概念已经侵入了包括自然、应用、人类和社会科学以及艺术在内的各种学科。

现代主义运动在上个世纪下半叶的兴起,与其说是预示着穆斯林思想和精神上

觉醒和清醒的出现, 不如说是标志着对过去学术及其智识和精神领导力的广泛而系统性破坏的开始, 留给了我们今天来继承他们在文化、思想和精神上困惑的遗产。例如, 关于古兰经注 (*tafsīr* 和 *ta'wīl*), 该运动的创始人和其直接的门徒一贯主张的方法的性质, 实际上接近基督教诠释学的方法, 这在很大程度上取决于在主观臆断 (*hawā* - هووى) 和历史相对主义概念上获得的推测 (*ẓann* - ظن)。虽然, 把所谓的阿拉伯语革新作为他们方案中的重要组成部分, 但是对阿拉伯语所表达的伊斯兰概念进行修订和处理, 以及对用阿拉伯语的术语和单词象征的外来概念进行同化之后, 现在的情况变得更加明显。确实有必要进行这样一场革新! 的确, 在过去, 法拉西法 (*falāsifah*) 和穆斯林思想家通常不得不努力应对外来概念, 并找到合适的阿拉伯语单词和术语来象征它们, 而又不违背阿拉伯语单词和术语的形式, 也并不会取代其在伊斯兰概念体系中的语义作用。但是, 他们过去经受住了最高的文化和智力的考验。今天, 穆斯林和阿拉伯语以及所有的其他伊斯兰语言被迫面对同样的考验, 尽管比过去更加密集、规模更大, 问题的困难之处在于这不仅是语言问题, 而且是世界观问题。在伊斯兰词汇中误用关键概念而导致的语义混乱, 可能会影响我们对伊斯兰世界观的理解。教育的概念是伊斯兰基本词汇中的关键概念之一, 现在被这一术语“培训” (*tarbiyah* - تربية) 所指示。

伊斯兰教育理念

在我看来, 培训 (*tarbiyah*) 这一词既不十分准确, 也不是意味着伊斯兰教义中教育的正确词语。由于我们所使用的这个词应该传达教育的正确理念和教育过程所涉及的内容, 因此我们现在必须批判性地审视培训 (*tarbiyah*) 这一词, 如有必要, 应提出一个更准确、更正确的替代方案。教育的意义和它所涉及的内容对于制定教育制度及其实施至关重要。假如有人问我: “什么是教育?” 那么, 我的回答是: “教育是一个向人注入某些东西的过程。” 在这个答案中, “注入的过程”是指逐步实行所谓的“教育”方法和制度; “某物”是指所注入的内容, 而“人”是指过程和内容的接受者。现在, 上述给出的答案已经包含了构成教育的三个基本要素: 过程、内容、接受者。但这还不不是一个定义, 因为这些要素是故意被含糊的。此外, 若将拟定的句子拟定成上述定义的方式, 给人的印象是在强调过程。假如我重新回答: “教育是逐步注入给人的东西”, 我们仍然涵盖了教育中固有的三个基本要素, 但是构成教育的重要因素的优先次序现在是教育内容而不是过程。让我们考虑这最后的表述, 并继续分析内在的概念。

我将从人开始, 因为人的定义已经广为人知, 即: 他是“理性存在”。由于理性定义了人, 因此, 我们至少必须对“理性”的含义有一些了解, 我们都同意它指的是“理性/原因”。然而, 在西方智识史上, “理性” (*ratio*) 已经引起很大的争议, 并且至少在穆斯林的观点上很成问题, 因为它在思想世俗化的过程中已经逐渐与“智力” (*intellect*) 或“智识” (*intellectus*) 分离, 而这些思想自古希腊人和古罗马人时代以来一直贯穿于西方思想史中。穆斯林思想家并没有把所谓的“理性” (*ratio*) 认为与“智识” (*intellectus*) 分开。他们

认为理智 (‘aql - عقل) 是“理性” (ratio) 和“智识” (intellectus) 的有机统一体。考虑到这一点, 穆斯林将人定义为“理性存在” (*al-ḥayawān al-nāṭiq* - الحيوان الناطق)⁹, 这里 *nāṭiq* 一词表示“理性”。人拥有构建意义的内在能力 (即: *dhū nuṭq* - ذو نطق)¹⁰, 这种意义的形成涉及判断、区分和澄清, 这是构成人“理性”的要素。*Nāṭiq* 和 *nuṭq* 这两个词源于同一个词根, 这个词在人类语言的意义上传达了“言语”的基本含义, 因此, 它们俩都象征着人类以有意义的方式表达话语的某种力量和能力。人可以说是“语言的动物”, 把我们称之为 ‘aql——内在的、看不见的现实, 它以语言符号形成有意义的、外在的、看得见、听得到的表达形式。‘Aql 一词基本意味着一种“绑定”或“扣留”, 因此, 在这方面, ‘aql 意味着通过语言绑定和保留知识对象的固有属性。‘aql¹¹ 和 *qalb* (قلب) 是同义词, 它被称作“心”, 是认知的精神器官, 与 ‘aql 同义。‘Aql 的真正的本质是理性灵魂 (*al-naḥs al-nāṭiqah* - النفس الناطقة), 据以承认和区分真理和谬误的精神实质¹²。从这一点上, 以及我们尚未提到的更多的参考文献上都可以清楚地看到, 人的定义背后的现实是这种精神实质。当人们说“我”的时候就表明了这一点。因此, 当我们说教育时, 我们必须关乎于人的这一现实, 而不仅仅与他的身体和动物方面有关¹³。把人定义为理性动物时, 我们指的是“理性地”理解语言的能力, 以及负责表达意义的权利, 包括判断、区别、区分和澄清, 这与以有意义的模式来表达的词语有关, 这个有意义的模式是指在我们当前的语境中“意义”的含义, 而且它基于含义 (*maʿnā* - معنى) 的概念, 即对任何事物在一个系统内位置的认识。当一个事物与系统中的其他事物关系变得清晰和可理解时, 就会发生这样的认知。该关系描述了一定顺序, 以我在上述阐述的方式所构想, “意思”是用一个词语或短语来表示的心理意象, 当该词语在头脑中成为一种思想或观念时 (‘aql with reference to *nuṭq*), 它被称为“理解” (*mafḥūm* - مفهوم)。作为“这是什么”这个问题的答案, 以一个可理解的形式来形成, 这叫做“本质” (*māhiyyah* - ماهية)。被认为存在于心灵之外的客观事物, 被称为“现实” (*ḥaqīqah* - حقيقة)。被视为与其他现实相区别的特定现实, 叫做个体或个体存在 (*huwiyyah* - هوية)¹⁴。以本讨论的方式和上下文, 我们说意思的构成或意思的定义取决于对系统中事物的识别, 当一个事物与系统中其他事物之间的关系变得清晰和可理解时, 这种识别就会发生。进一步说, 这种关系可描述为一个特定的顺序, 如果系统中的所有事物都在同一个位置上, 那就不会出现识别, 也就没有含义。由于没有对于判断、区别、区分和澄清的关系标准, 肯定也不会有系统。为了使识别成为可能, 必须存在特定的差异, 必须存在本质的关系, 甚至必须保持这些关系。因为, 如果区别和关系不持久, 而

⁹ 见 al-Jurjānī, op.cit., 39 中的例子。

¹⁰ 见在 al-Tahānawī, *Kashshaf Istilahat al-Funun* 中的文章: *al-nuṭq*, 第六卷., Beirut, 1996, 6:1418.

¹¹ 见 Ibn Manẓūr, op.cit., vol. 2, p. 457 col. 2, foll.

¹² 见 al-Jurjānī, 157.

¹³ 对于人的概念以及与他真实本质相关, 他的动物性和他的身体, 见 al-Tahānawī 上的例子, *al-insān* 的文章, 第一卷, 75-78.

¹⁴ 如 al-Jurjānī, 235-236; al-Tahānawī, 5: 1084-1085.

是具体且本质上处于不断变化的状态中,则事物的识别是不可能的,含义将消失。在这个简短的概述中,已经揭示了意思和知识之间的内在联系。

教育固有的第二个重要元素是其内容,这里表示为“某物”。这是有意而为,因为即使我们都知道它指的一定是知识,但仍然需要确定我们到底指的是什么。然而,单纯技能的教学,无论是科学的,也无论教学内容是否包含在一般的概念知识之中,都不一定构成教育。就我们所澄清的意义而言,仅人类科学、自然科学和应用科学的教学并不构成教育。知识中存在着某种“东西”,如果不加以注入,它就不能使它的教学和吸取成为一种教育。实际上,我们这里暗指的“东西”本身就是知识,的确,它是对寻求知识的目的的认识。在这一点上,我们不得不问:那么,知识是什么?或:知识是由什么组成的?首先,我提到的一个事实是,根据伊斯兰传统我们将定义理解为两种:明确的定义 (*hadd*) 和描述性定义 (*rasm*)。前者指的是对事物的显著特征的精确或简要的说明,而后者意思是对事物本质的描述。这种区别表明,我们可以根据其精确、鲜明的特征来明确地定义某些事物。例如定义人的情况,有些事物我们不能如此定义,而只能通过描述其本质来定义。知识属于后一类,有许多定义描述了知识的性质,但这里有关知识的定义是认识论的定义,因为对伊斯兰认识论的背景所涉及和指示的内容的理解很重要。也许最大的意义在于它影响着我们对现实和真理的看法、我们的研究方法,以及我们规划对所谓的“发展”的理智范围和实际应用,这些都取决于我们对教育的理解。穆斯林一致同意所有的知识都来自于造物主,我们也知道它的传达方式,以及接受和理解它的官能和感官显然不同。由于所有的知识都来自造物主,并由灵魂通过其精神和身体的官能来解释,因此对知识最合适的定义是:以造物主为源泉,知识是事物或知识对象的意义在灵魂中的抵达 (*huṣūl* - حصول),并且以灵魂作为其解释者 (حصول وصول النفس إلى) (معنى أو صورة الشيء في النفس),知识是灵魂到达 (*wuṣūl* - وصول) 事物或知识客体的意义 (وصول النفس إلى) (معنى الشيء)¹⁵。正如在神圣的《古兰经》中所描绘的那样,自然世界就像一本打开的伟大书,其中的每一个细节,包括最远的地平线和我们自己,就像那本伟大的书中的一个词语一样,向人们叙述着其作者¹⁶。现在,这个词实际上是一个符号,一个象征,要真正了解它,就要知道它真正代表着什么,它象征着什么,它意味着什么。如果就词论词,就好像它具有自己独立的现实一样,这就错失了研究这个词语真正意义的机会。因为从这个意义上说,它不再是一个符号或象征,它指向自身,这并不是它的真实含义。于是,以同样的方式对自然、对任何事物、对创造中知识的任何对象进行研究来获取知识。如果将“如其所是”这个表述理解为指称其所谓的本质上和存在上的独立现实,就好像它是终极的和存在的。那么,这样的研究就失去了真正的目的,对知识的追求就变成了对真理的背离,这必然使这种知识的有效性受到质疑。因为“如其所是”,一个事物或知识的对象并不是它是什么,而是它意味着什么。因此,正如就词论词的研究导致背

¹⁵ 见 al-Jurjānī, 160-161.

¹⁶ 即: ﴿سُورِهِمْ ءَاتَيْنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [نصلت: ٥٣]。

离其所蕴含的真理一样,在哲学上只将事物专注为事物导致错误的、普通的经验层次相信所谓的本质存在于心灵之外,然而,在现实中所谓的本质只是精神上的存在¹⁷。正如一个词语一样,一个事物在现实中最终是一种明显的迹象或符号,它与另一种隐微的事物不可分割。以这样的智慧,当前者被后者感知,而后者是不能被感知且具有前者的状态时,它是已知的。我们所概述的是实际上是对古兰概念中的“迹象(章节)”(āyah - آية)所指的词语和事物¹⁸的概括性说明。这就是为什么我们从认识论上定义知识为一个事物的意义在灵魂中的抵达,或灵魂到达一个事物的意义。事物的含义意味着他的正确含义,在这种情况下,而被认为“正确的意义”是由从古兰概念体系所投射的伊斯兰对现实和真理的看法所决定的。我们现在可以回顾早先提到的古兰经注 (tafsīr 和 ta'wīl) 之间的相关性,这是对于我们研究和解释自然世界有效的知识途径和科学研究方法,以及它在我们的知识与教育概念中的意义。古兰经注 (tafsīr 和 ta'wīl) 同样适用于涉及其整个概念体系的神圣的《古兰经》,并在《圣训》和圣行中以及在经验世界的事物中反映出意义。因此,模仿古兰经注 (tafsīr 和 ta'wīl) 将经验世界中的事物视为“词语”,以科学的方法来解释自然世界这本大书,就像在概念关系网络中运行的标记和符号一样,共同描述反映着神圣的《古兰经》本身的有机统一。通过这样的方式,《古兰经》也以最终权威在我们的理性和实证研究中证实着真理。我们要说的是,知识指的是意义,是指按照创造的顺序来认识事物的恰当位置,从而承认造物主在存在秩序中的恰当位置。

我们说过,知识中存在“某物”,如果不进行注入,就不会使其教学和吸取成为一种教育。我们进一步说,这种“某物”是寻求它的目的的知识。现在,当知识被定义为按照创造的顺序来识别事物的恰当位置,从而使人们以存在的秩序承认造物主的恰当位置时,它便构成了教育的内容。除非在知识的定义中包括知识的某些“内容”,否则我们仍无法将教育成为我们所阐明的教育。单单识别事物和造物主的适当位置,并不一定意味着人类要采取相应的行动,并依据公认的适当要求行事。真正的“认识”之后必须“承认”,否则这种“认识”是徒劳的。如“认识”一样,“承认”与人相关,而且使人自身适合于事务正确或恰当的位置要求。事物或事务的恰当位置要求意味着人为采取行动,这种行动用术语“amal (عمل)”来表示。由此可以清楚地看出知识中存在“某物”,即我们必须认识到教育是对事物和造物主的正确位置的承认,被公认为在于创造的秩序之中和存在的秩序之中。所以,现在我们能够完成对教育内容的定义,即:认识和承认事物在按照创造的秩序中的正确位置,从而认识和承认造物主在存在的秩序中的正确位置。

¹⁷ 此处我所指的对现实的本质观点与存在主义的观点正相反。存在主义,然而,在这里的讨论中,我们并不是指被那个名称所称的现代西方哲学观点,而是伊斯兰的观点:存在 (wujūd - وجود) 构成事物的真正本质。

¹⁸ Āyāt 的意思,见 Ibn Manẓūr op. cit., 14: 62, col. 1.

对知识的定义,即知识的构成和教育的内容,我们注意到“适当位置”的概念涉及两个应用领域:一方面,它指的是本体论的领域,即包括人和经验事物的世界,另一个方面指神学领域,其中包括人类生存的宗教和伦理方面。“适当”位置意味着“真实”和“真正”的位置,由术语 *ḥaqq* (حق) 所表示,因为 *ḥaqq* 既表示现实又表示真实这两个领域。*Ḥaqq* 表示符合现实或实际情况的判断 (*ḥukm* - حكم),这种判断涉及陈述、言语、提议、宗教信仰、宗教和思想流派。与 *ḥaqq* 正好相反的是 *bāṭil* (باطل),意思是虚假、徒劳、枉然。因此, *ḥaqq* 一词基本上表示智慧和正义所要求的适用性¹⁹。我们用“正义” (*ʿadl* - عدل) 理解事物在正确或适当位置上的和谐状态。所谓“智慧” (*ḥikmah* - حكمة),我们指的是造物主给予的知识,接受者通过该知识能够对事物的适当位置做出正确的判断。因此,当我们把一件事的真相说成是判断一件事或一个现实的适用性时,我们指的是从智慧得出的判断。因此,真理或 *ḥaqq* 是通过真正判断的一种适合于事物的适当位置的要求。正确或适当位置的概念意味着事物必须处于那种状态,以一定的秩序部署,并根据各种“层别” (*marātib* - مراتب) 和“度” (*darajāt* - درجات) 进行排列。从本体上讲,事物已经如此安排了,但是人类出于对所有被造物无处不在的公正秩序的漠视,他们对事物的位置进行改动和混淆,从而不公正的现象出现了。当事情的真相被揭示并被人类所认识时,他便有责任引导自己的行为与那个真理相一致。通过遵循这一真理,他实际上把自己置于适当的位置上。在本体论和神学这两个领域中都认识到了真理,人类需要在行为上符合该真理。因此, *ḥaqq* 也意味着根据现实和真理的要求所具有约束力的“责任”和“义务”²⁰。当在伊斯兰中,我们说人享有或被赋予正当主张的权利时,我们的意思是如上所述的责任和义务。因此,“承认”是伊斯兰教育理念中真正“认识”的基本要素,意味着对被承认者自身的“肯定和确认”或“领悟”和“实现”。这由术语 *taḥqīq* (تحقيق) 表示,该词源自与 *ḥaqq* 相同的词根。承认所认识到的使教育成为教育的原因,否则,认识仅仅只是一种“学习” (*taʿallum* - تعلم)。

在我们对伊斯兰教育概念阐述的这一阶段,我们已经对它提出了许多构成伊斯兰概念体系的基本词汇的关键概念。我们已经简要解释了意义 (*maʿnā*)、知识 (*ʿilm*)、正义 (*ʿadl*)、智慧 (*ḥikmah*)、行动 (*ʿamal*)、关于真实与现实的正确与适当 (*ḥaqq*)、理性 (*nuṭq*)、自我 (*nafs*)、心灵 (*qalb*)、思维与智力 (*ʿaql*)、创造中的等级秩序 (*marātib* and *darajāt*)、文字、符号、象征 (*āyāt*)、经注 (*tafsīr* and *taʾwīl*) 的概念。我们以有意义的方式将这些概念编织在一起,阐明伊斯兰特有的教育概念。我们现在将教育定义如下:认识与承认,按照创造的秩序将其事物的适当位置逐步地教导给人,从而使其按照存在的秩序认识并承认造物主的恰当位置。还有一个关键的概念实际上是教育和教育

¹⁹ 参考 al-Jurjānī, 94 见 al-Taftāzānī 对 “*Aqīdah of al-Nasafī*” 的注释, 开罗, 1335H, 15-16.

²⁰ 对于公正 (*ʿadl*), 智慧 (*ḥikmah*), 不公正 (*ẓulm*), 真理 (*ṣidq*), 谎言 (*kidhb*) 在我的书中有更加详细的论述: *Islām: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, 吉隆坡, 1976, 23-24, 25-27.

过程的核心, 因为我们提到的其他概念无不将它们的含义集中在这一背景之上, 因此它本身就足以作为一个确切的术语表示教育。这是因为这个所隐含的关键概念将自己标识为知识中的“某物”, 即寻求知识的目的的知识, 这个主要的关键概念包含在 *adab* (أدب) 一词中。

Adab 是身体、思想和灵魂的学科, 确保与人的身体、智力和精神能力和潜能有关的位置得到认识和承认的学科。对现实的认识和认可, 即知识和存在是根据其各个层级 (*marātib*) 和程度 (*darajāt*) 进行等级排序的。由于 *adab* 指的是对生活中正确的位置、地位和状况的认识和承认, 并根据该认知积极自愿地履行自己的职责, 参与到其中发挥作用, 它在一个人和整个社会中的实现反映了正义 (*ʿadl*) 的状况。正义 (*ʿadl*) 本身就是智慧 (*ḥikmah*) 的反映, 我们已经将其定义为造物主赋予的知识, 借此能使接受者为某物或某种存在找到正确和适当的位置。放在适当位置的状况就是我们所说的正义, 而 *adab* 是一种我们知道的实现适当位置状况的办法。因此, 按照我在此定义的含义, *adab* 也是智慧的体现。就社会而言, *adab* 是其中正义的秩序。简而言之, *adab* 是被智慧所反映的正义奇观 (*mashhad* - مشهد)。

我们说过 *adab* 把自己定义为寻求知识目的的知识。在伊斯兰中, 寻求知识的目的是将人“仁”的教诲给人和个体自身。伊斯兰教育的目的是培养仁者, 而不是向西方文明那样培养好公民。仁人概念中的“仁”在这里恰恰意味着具有 *adab* 的人, 它被解释为涵盖了人的精神生活和物质生活。因为, 人类在以人显现之前, 他们已经和造物主共同缔结了一个单独的盟约 (*mīthāq* - ميثاق), 并且当亲眼目睹并确认自己承认了造物主为养主 (*al-rabb* - الرب)。造物主问道: “我不是你们的养主吗?”²¹ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾。他肯定道: “是的” (*balā* - بلى)。这意味着在假定身体形态的人已经具备了精神认知能力 (*maʿrifah* - معرفة) 之前, 他能够通过他的语言智能 (*nuṭq*) 所肯定 (*qawl* - قول) 的事实, 来认识和承认他的生存状态与他的主宰之间的现实与真相, 即主宰是他的拥有者、创造者、维持者、给养者、提供者。的确, 这个盟约及其所蕴含的意义是宗教 (*al-dīn*) 的本质, 正如伊斯兰教为其所有的伊斯兰原则所制定的最终回到那精神的存在之前的状态²²。因此, 具有精神洞察力的人把处于这种精神状态的人称为理性灵魂 (*al-naḥs al-nāṭiqah*), 人本性中的另一面指的是他以身体形式所体现的动物灵魂 (*al-naḥs al-ḥayawāniyyah* - النفس الحيوانية)。(النفس الحيوانية)。那么, 人是“双重维度”, 一个拥有两个类似灵魂 (*naḥsān* - نفسان) 的双重本性的单独存在, 一个相对高过另一个。通过较低级的动物自我对于较高级的理性自我的正确位置的认识和承认, 为较低自我构成其 *adab*。“认识”意味着找到对于认识对象的适当位置, 然而“承认”则是从认识被认识对象的适当位置中产生的行动。无承认的认识只是傲慢, 因为认识真相才能获得承认。无认识的承认只是无知, 因为承认真相才能实现认识。

²¹ 《古兰经》7: 172.

²² 见注释 20 引用的著作。

二者中的任何一项仅凭自身都是错误的 (*bāṭil*), 因为在伊斯兰之中, 除非行动所伴随的知识才值得拥有, 也除非知识所引导的行动才值得采取。“正义”的人是以这样的 *adab* 影响自身的人, 从而成为仁者。

我在这里提出的 *adab* 的概念是从其早期伊斯兰意义上理解的含义来解释的, 然后才将其限制在围绕与文学和社会礼仪有关的社会改良的概念的上下文, 这在很大程度上受到了文学天才创新的影响。从最初的基本含义上讲, *adab* 就是参加宴会的邀请。宴会的意思是, 邀请人意味有尊严和有威望的人, 并且有很多人在场。在场的人应该是被邀请人认为值得邀请的人, 因此他们是那些具有高雅人品和教养的人, 应表现得与他们的言语、行为和举止相称。*Adab* (作为宴会的邀请) 这个基本概念伊斯兰化以及其中固有的所有含义 (那时已经包含了知识), 在伊本·马斯乌德所传述的一则圣训中得到寓意深刻的描述: 《古兰经》本身被描述为造物主在大地上的宴会邀请, 我们被奉劝通过获得真正的知识来参加宴会 (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدِبَةٌ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ فَتَعْلَمُوا مَأْدِبَتَهُ)。²³ 神圣的《古兰经》是造物主对精神盛宴的邀请函, 对其真正知识的获取是享用其中精美的食物。同样的道理, 高贵而优雅的同伴极大地提高了宴会上享用美食的乐趣, 按照优雅的举止、行为和礼仪的规则来享用美食。因此, 赞誉和享有知识也是如此, 通过适当的行为来接近它崇高的本质。因此, 明辨的人说知识是灵魂的粮食和生命, 正是它使灵魂活着。在“他从死物中取出活物”²⁴的经文中, *ta'wīl* 诠释“活物” (*al-ḥayy*) 意味着“知识” (*al-ʿilm*), 确实是指知识是灵魂的食物与生命。最终, 对它真正了解是人们对它的“品尝”——“精神体味” (*dhawq* - ذوق), 正如有识之士说, 几乎同时向精神异象 (*kashf* - كشف) 揭示了物质的现实性和真理性。因此, *adab* 涉及到训练思想和灵魂的行动; 它是良好品质的思想和灵魂的获得; 它是反对谬误而履行正确的行动, 正确而适当的行为, 反对错误的行为; 它是从耻辱中保存下来的。因此, 作为行为的准则、选择性的获取、正确的履行和定性保护的 *adab*, 以及它们所涉及的知识构成了知识目的的实现。当我们说知识的目的是培养一个仁者时, 我们并不意味着建立一个良好的社会不是它的目的, 因为既然社会是由人组成的, 那么使每个人或大多数人称为仁者就可以产生一个良好的社会, 教育是社会的基础。强调 *adab*, 包括教育和教育过程中的行动 (*ʿamal*), 是为了确保知识 (*ʿilm*) 在社会上得到良好的应用。因此, 早期穆斯林中的贤哲、有识之士和博学的学者将 *ʿilm*、*ʿamal*、*adab* 结合在一起, 把它们的和谐统一视为教育。教育实际上是 *ta'dīb* (تأديب), 因为它已经定义 *adab* 包括 *ʿilm* 和 *ʿamal*。

在上面引用的圣训中, *ʿilm* 和 *adab* 之间的概念联系已经建立。在另一段广为人知的圣训中, 不仅以更直接的方式建立了两个概念之间的概念联系, 而且以暗示 *adab*

²³ 这里 *ma'dabat* 意味着 *mad'āt* (مدعات). 见 Ibn Manẓūr, 1: 206, col. 我这里所提到的伊斯兰化的概念, 请见上文 9-11.

²⁴ 见上文, 5-6 和脚注 7.

和‘ilm 之间同一性的方式表达了这一联系。我所提到的圣训, 在其中神圣的先知(愿主福安之)说:“我的主曾教导我, 故我受赐的教育是最好的 (أدبني ربي فأحسن تأديبي)。”我所翻译的‘受教育’一词是 *addaba*。根据伊本·曼祖尔 (Ibn Manẓūr) 的说法, 它是 ‘*allama* (علم)²⁵’ 的同义词, *al-Zajjāj* 是造物主教导他的先知的方式²⁶。 *Addaba* 的不可数名词: *ta’dīb*, 我已经翻译成“教育”, 表示相同的意思, 我们在术语 *ta’līm* (تعليم) 中有相应的概念。在我们对意义的定义中, 我们说过意义是对事物在一个体系中的位置识别²⁷。由于知识由 *huṣūl* 和 *wuṣūl* 两种意义的达到所构成: 即灵魂的内在涵义和灵魂所到达的涵义。因此, 我们定义了知识: 认识和承认事物在创造的秩序中的正确位置, 从而认识和承认造物主在存在的秩序中的正确位置。²⁸ 为了使知识成为一种教育, 我们纳入了在认识中承认的基本要素, 我们把教育的内容定义为认识和承认事物在创造的秩序中的正确位置, 从而认识和承认造物主在存在的秩序中的正确位置²⁹。接着我们定义了教育, 包括教育过程: 认识与承认, 按照创造的秩序将其事物的适当位置逐步地教导给人, 从而使其按照存在的秩序认识并承认造物主的正确位置³⁰。因为意义、知识和教育是与人有关的, 然后才能扩展到社会。认识并承认事物在创造的秩序中的适当位置, 必须首先适用于人对他自己适当位置的认识和承认, 即与他自身、他的家庭、他的同胞、他的社区、他的社会相关的生活地位和状况, 以及与在他自身中实现承认的自律。这意味着他必须知道他在人类秩序中的位置, 而人类秩序必须理解为根据《古兰经》关于智力、知识和美德 (*ihsān* - إحسان) 的标准, 按照等级划分把人类合理地排列在不同的优劣程度 (*darajāt*) 上, 并且必须积极的、值得称赞的方式以知识来行动。在自我确认中实现这种自我认识就是这里定义的 *adab*。当我们说承认是真正认识的基本要素, 认识所承认的使教育成为一种教育时,³¹ 我们主要指的是人类秩序中的适当位置, 以及知识与存在的秩序。 *Adab* 是保护人免受错误判断的知识。 *Adab* 是认识和承认这样一个现实: 即知识和存在是根据它们的不同等级和级别进行分级排序的, 它是认识和承认一个人与该现实相关的恰当位置, 以及与其的身体、理智与精神能力和潜能相关的恰当位置。根据上述的定义和解释及神圣先知的言语, 当他说:“我的主对我进行了教育, 从而使我的教育最优秀。”可以用如下的方式解释: 我的主以 *adab* 使我认识和承认, 他逐步地教授我事物在创造的顺序中的适当位置, 由此使我认识和承认他在存在的顺序中的恰当位置。因此, 他使我的教育达到了极致。对于接受 *ta’dīb* 一词包含教育和教育过程的概念, 并以这一正确用语在伊斯兰教中充分表述为“教育”的主张不应受到怀疑, 也不应动摇。

²⁵ Op.cit., 1: 206, col. 2.

²⁶ Loc. cit.

²⁷ 见以上 15.

²⁸ 见以上 19.

²⁹ 见以上 20.

³⁰ 见以上 22.

³¹ 见以上 21.

依我之见, *tarbiyah* 目前的含义是一个相对新的术语, 显然是那些与现代主义思想保持一致的人所生造的。它的目的是不依靠其确切的性质而传达教育的含义。现在, 拉丁语中的 *educare* 和 *educatio* 分别在英语中为表示“教育”(*educate*)和“教育”(education), 它们在概念上与拉丁语中的“*educere*”或英语中的“*educere*”相关联: 从隐微或潜在的存在中带来、发展, 在其中, “带来”或“发展”的过程指的是外在物质事物。由上述术语演变而来的拉丁概念所衍生的教育概念中的指称对象包括动物物种, 而不仅限于“理性存在”。尽管使智力和道德训练纳入到教育的基本观念可以得到承认, 但它们并不一定是基本术语本身所固有的, 而是从对伦理学的哲学思辨中发展而来的。并且, 尽管如此, 提到智力与道德训练本身是针对与世俗的人及其社会和国家有关的外在和物质的目的。那些把 *tarbiyah* 一词指代教育的人实际上反映了西方的教育概念, 因为尽管他们仍然主张 *tarbiyah* 一词是西方意义上的“教育”的直接翻译, 它所传达的意义与拉丁文对应的含义相似。尽管 *tarbiyah* 的提倡者仍然主张该词是从神圣的《古兰经》中演变而来的, 但他们对这一词的演变只是基于揣测, 暴露了他们对《古兰经》概念系统中的语义结构的明显无知。从语义上讲, *tarbiyah* 一词既不恰当, 也不能充分表达伊斯兰意义上的教育概念, 这一点即将在下文中说明。

首先, 当今教育意义上对 *tarbiyah* 一词的理解在任何一本著名的阿拉伯语词典中都无法找到, 我们在开篇时就提到其中的一些。伊本·曼祖 (Ibn Manẓūr) 确实记录了 *tarbiyah* 一词的形式和其他一些以 *rabā* (رَبَّى) 和 *rabba* (رَبَّى) 为词根的形式, 正如艾斯玛伊 (al-Aṣmaʿī) 所记录的, 他说它们传达相同的含义。至于意义, 朝哈瑞 (al-Jawhārī) 说 *tarbiyah* 以及由艾斯玛伊 (al-Aṣmaʿī) 所提到的其他一些形式意味着喂养、滋养、养育 (i.e., 来自于词根 *ghadhā* (غَدَا) 或 *ghadhw* (غَدَو)), 这个意思指的是所要生长的东西, 如儿童、植物和类似的东西³²。*Tarbiyah* 基本上是指培养、抚育、喂养、培育、滋养、促使生长、促使抚养、带来成熟的农产品、进行驯化。它在阿拉伯语中的应用不仅限于人类, 它的语义领域还扩展到其他物种: 矿物、植物和动物。可以将牛羊养殖和畜牧业、养鸡业和家禽饲养业、养鱼业和植物栽培分别称为 *tarbiyah* 的一种形式。但是, 正如我们前面所指出的那样, 伊斯兰意义上的教育仅是人类所特有的。例如, 参考扎黑 (al-Jāhiz) 关于 *bukhl* 所举例说明的正确应用术语和概念的规则。例如, 仅以上的观点就足以证明 *tarbiyah* 是适用于许多物种, 而不仅限于人类的术语和概念, 它不是仅适用于人类的伊斯兰含义中的教育。显然, 伊斯兰教育概念及其所涉及的活动或过程所固有的定性要素与 *tarbiyah* 所涉及的定性要素不同。而且, *tarbiyah* 基本上是指“拥有”的概念, 例如, 父母对后代的“拥有”, 通常拥有者父母对其拥有对象行使 *tarbiyah* 的权利, 例如后代和其他。这里拥有仅仅意味着相对的拥有, 因为真正的拥有只属于安拉, 他是创造者、给养者、维护者、供给者、养育者和对一切的拥有者, 这些称谓和更多的称谓都

³² Ibn Manẓūr, 14: 307, col. 1.

被包含和表示在 *al-rabb* 一词中。因此, *rabba* 一词以及其衍生的词当适用于人和动物时, 表示“借来的财产”, 如果他们所做的是培育、生育、喂养、养育、滋养、抚养、导致增长、产生成熟的产品、驯养等等, 那么他们对这种“借来的财产”所做的就是 *tarbiyah*。如果就教育而言, 我们最初意味着注入只是与人有关的知识, 特别是对人的理智有关的知识, 那肯定不是在教育。于是, 当为了将 *tarbiyah* 理解为教育时, 我们在这个术语中注入基本的含义, 传达着知识的基本要素, 这样的注入是人为的, 因为, *tarbiyah* 概念结构的固有含义中自然不会包括知识。现在, 对于人而言, 通常是父母在其子孙身上行使 *tarbiyah*, 这是因为前者对后者拥有借入财产的权利。当把作为教育概念的 *tarbiyah* 的活动交给国家时, 就有教育成为世俗活动的危险, 这实际上正在发生。之所以这样是因为 *tarbiyah* 的目的通常是物质的, 是以定量为性质的, 因为这个词所表达的所有固有的概念只与物质的增长和成熟有关。而且, 因为国家设定的价值观是为了生产好公民, 这些价值观自然受到趋向于人类社会和政治生活的物质方面的功利主义原则支配。我们都知道教育过程的真正实质是朝着与智力有关的目标所设定的, 智力仅限于人类。由于基本的智力要素并不是 *tarbiyah* 概念所固有的, 教育过程使人类认识与承认他自身相对于其真正的拥有者——造物主的位置, 并根据其认识和承认行事。这个教育过程在现实中并不是 *tarbiyah* 的问题, 而是 *ta'dīb* 的问题, 因为对造物主的 *adab* 是以功修 (*ibādah* - عبادَة) 来体现真诚服务的另一种表达。于是, 人对主宰他、创造他、滋养他、维护他、提供他、养育他和拥有他的造物主的活动的反应是 *ta'dīb*。

第二种情况, 关于“*tarbiyah*”被视为教育的论点是从《古兰经》有关具有相同含义的“*rabā*”和“*rabba*”两个用语演变而来的, 这些关键点已经在上文中清楚地表明了, 即这些用语的基本含义确实是根据《古兰经》本身的权威, 正如现在所论证的那样, 并不是自然而然地适合于知识、智力和美德的基本要素, 它实际上是构成真正教育的要素。我们受安拉的晓谕出于对父母的仁爱而谦卑地向安拉恳求: “我的主啊! 求你怜悯他俩, 就像我年幼时他俩养育我那样 *وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا*”³³ *rabbayānī* 一词意味着 *rahmah*, 表示仁慈或仁爱。它指的是喂养、爱护、穿衣、庇护和看护, 总之是父母对孩子的养育。段落中: *irḥam humā ka mā rabbayānī ṣaghīrā, ka mā* 的 *ka* 被称为 *kāfal-tashbīh* (كاف التشبيه), 即比较的 *kāf*, 之所以这么称呼, 是因为在比较的词中两个概念之间存在固有的相似性, 在这种情况下, 指的是 *irḥam humā* (即 *rahmah*) 和 *rabbayānī* (即 *tarbiyah*)。字面意思是: 给予他们怜悯, 就像他们养育我一样。Tarbiyah (*rabbaytuḥu* - ربيته 的不定式名词) 就像 *rahmah* 或仁慈一样。当造物主创造、滋养、维持、提供、养育和拥有时, 这种被安拉称为 *al-rabb* 的行为就是 *rahmah* 或怜悯的行为。当以此类推的方式对其后代做出类似行为的人被称为 *tarbiyah*。的确, *al-rabb* 的主要含义就是 *al-tarbiyah*, 意思是: 使事物逐步达到完成的状态。但这使事物像 *rahmah* 的行为 (也比喻为 *tarbiyah* 的行为) 那样, 达到某种程度的完成状态并不涉及知识。相反, 它指的是一种不同于知识的存在状态。从神圣《古兰经》本身就可以明显看出“知识” (*ilm*) 与“仁慈” (*rahmah*) 是截然不同的, 安拉说他在 *rahmah* 和 *ilm* 中包罗

³³ 《古兰经》17: 24.

万有³⁴﴿وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾。在伊斯兰形而上学中, *rahmah* 表示造物主对被造物存在 (*wujūd*) 的赐予。因此, 当我们说 *tarbiyah* 意味着将事物逐步达到完成状态时, 我们理解的完成更多地是指物质条件, 而不是理性和智识条件。后一种条件的完成基于必要的教导知识, 正如我们已经表明的那样, 这不是 *tarbiyah* 所固有的。因此, 当法老 (Fir'awn) 对先知穆萨 (愿主福安之) 说: “难道我们没有在我们的家中把你自幼抚养成人?”³⁵ ﴿أَلَمْ نُزَكِّكَ فِيْنَا وَلِيْنَا﴾” 从而我们并不推断法老曾教育过先知, 尽管事实上前者从使用 *nurabbika* 这一用语来看, 他的确对后者行使过 *tarbiyah*。*Tarbiyah* 只是意味着抚养, 并不一定在抚养中包括教导知识。

第三种情况, 即使承认与知识有关的含义可以被注入到 *rabba* 的概念中, 该含义指的是拥有知识, 而不是教导知识。因此, 它并不是指我们所指的教育。我们指的是 *rabbānī* (رباني) 一词, 这是养主 (*al-rabb*) 知识中的饱学之士的名字。据穆罕默德·哈纳菲耶 (Muḥammad al-Ḥanafīyyah) 称伊本·阿巴斯 (Ibn 'Abbās) 为穆斯林民族的 *rabbānī*³⁶。据说, 阿里·伊本·阿比·塔里布 (‘Alī ibn Abī Ṭālib) 将人分为三个等级, 第一种 *‘ālim rabbānī*³⁷。西巴韦 (Sībawayh) 说, 加入术语 *alif* 和 *nūn* 是为了表示对主宰知识的专门化, 而排除了所有其他知识分支³⁸。关于添加两个字母以增强含义的问题, 伊本阿希尔 (Ibn al-Athīr) 表示, 这个词是从 *al-rabb* 派生而来的, 意为 *al-tarbiyah*³⁹。但是, 根据伊本·乌拜德 (Ibn 'Ubayd) 的说法, *rabbānī* 一词并不是真正的阿拉伯语, 它是希伯来语或叙利亚语, 阿拉伯人并不认识它, 只有法学家和科学界人士才知道⁴⁰。在《古兰经》中有三处提到 *rabbānī* 的例子, 他们都指的是犹太人的拉比⁴¹。

问题与解决方案

在前面的论述中, 我们简要分析了 *ta'dīb* 和 *tarbiyah* 这两个术语的基本含义和相关含义。在此分析中, 我们阐明了它们截然不同的概念结构, 以便决定以伊斯兰教义定义教育和教育过程是否符合正义和智慧的要求, 并确定哪一个更为相关。我们现在必须得出结论, *tarbiyah* 的最初含义以及早期穆斯林所应有和理解 *tarbiyah* 的方式, 既没有也不打算指教育或教育过程, 性质上强调了 *tarbiyah* 的概念是仁慈 (*rahmah*), 而不是知识 (*ilm*)。而对 *ta'dīb* 来说, 它是知识而不是仁慈。*Ta'dīb* 已经在其概念结构中包含了知识 (*ilm*)、教学 (*ta'līm*) 和良好的养育 (*tarbiyah*) 等要素, 因此没有必要将伊斯兰教的教育概念称为 *tarbiyah-ta'līm-ta'dīb*。*Ta'dīb* 就是伊斯兰意义上表示教育的精准术

³⁴ 《古兰经》40: 7.

³⁵ 《古兰经》26: 18.

³⁶ Ibn Manẓūr, 1: 404, col. 1.

³⁷ Loc. cit.

³⁸ Op. cit., 403, col. 2.

³⁹ Op. cit., 404, col. 1.

⁴⁰ Loc. cit.

⁴¹ 3: 79; 5: 47 & 66.

语, 将 *ta'dīb* 的概念降级为教育和教育过程所带来的后果正是丧失了 *adab*, 这意味着正义的丧失, 反过来又表露出知识的混乱和谬误, 所有这些都发生在今天穆斯林的身上。在社会和社区方面, 对伊斯兰知识与对现实和真理的伊斯兰观点的混乱和谬误, 为生活中各领域虚伪领袖的出现和竞相争斗创造了条件, 从而导致不公正的 (*ẓulm* - ظلم) 状况。他们使这种情况长久存在, 因为这可确保像他们这样的领导层出不穷, 即使在他们离任后, 仍然能够继续在社区事务中持久地占有统治地位。简而言之, 我们目前的普遍困境是由于:

1. 知识的混乱和错误, 为以下情况创造了条件;
2. 社区内 *adab* 的丧失。由 (1) 和 (2) 产生的后果;
3. 出现不具备资格却担任穆斯林社区的有效的领导力, 他们不具备伊斯兰领袖所必备的高度道德、智识和精神标准, 他们使上述 (1) 的条件永久化, 以及确保由如他们一样的社区领导在所有领域都占控制地位。

上述普遍困境的所有根源都是相互依存的, 并且处于恶性循环之中。但主要原因是知识上的混乱和谬误, 为了打破这种恶性循环并解决这个严重的问题, 我们首先必须解决丧失 *adab* 的问题, 因为前提条件是没有寻求和教导 *adab*, 所以真正知识的教导就无从谈起。丧失了 *adab*, 意味着丧失了对事物正确位置和恰当位置的洞察能力, 从而导致所有一切都处于同一水平; 导致据他们的 *marātib* 和 *darajāt* 安排下自然秩序的混乱; 导致破坏合法的权威; 以及导致无法认知和承认生活各领域中的正确领导地位。这个问题的解决将出现在以 *ta'dīb* 为过程的教育中。

与上一段提到的一个最重要的问题密切相关的是关于 *adab* 本身的概念问题。有人可能会问, 如果 *adab* 是教育和教育过程的核心, 为什么 *ta'dīb* 没有被更早地发现, 也没有被用作我们这里所表明的教育? 这个重大问题的答案是, 我们不能真正地说过去从未发现 *ta'dīb* 意味着伊斯兰意义上的教育和教育过程, 也没有这样应用过。相反, 有充分的理由相信, 从伊斯兰最早期开始, *adab* 就开始大量地出现在对先知 (愿主福安之) 圣行的模仿中, 并且在概念上与知识 (*ilm*) 和行为 (*amal*) 融合在一起。最早期的穆斯林已得知, 神圣先知在行为举止上优秀的表现使他过去曾是、将来也是人们杰出的典范⁴²。在早先引述的圣训中, 神圣的先知本人说过, 安拉将 *adab* 注入给他, 从而使他的 *ta'dīb* 成为最优秀的。没有理由认为最早期的穆斯林没有认识到伊斯兰化的 *adab* 概念的重要性, 因为这种概念将演变成伊斯兰教育和教育过程的特征。的确, 从历史上看, 这种运动在乌马维时期 (Umayyad period) 就已经开始发展, 当时, *adab* 逐渐被认为涵盖阿拉伯人的全部文学和文化。然后, 在阿巴斯时期 (Abbasid period), 随着世界大部分地区的伊斯兰化, *adab* 进一步演化并超越了阿拉伯文学和文化, 涵盖了其他穆

⁴² 《古兰经》33: 21.

斯林 (尤其是波斯人) 的人文科学和学科, 甚至将印度和希腊等其他文明的文学、科学和哲学也纳入了自己的视野。但是, 在阿巴斯时期 (‘Abbāsī period) 已经开始对正在发展中的伊斯兰化的 *adab* 含义进行限制。毫无疑问, 除其他原因外, 主要是因为盛行的城市化和随之而来的官场和官僚的力量所致, *adab* 逐渐被限于纯文学和职业社交礼节。直到今天, 这一受限的 *adab* 的含义仍然被使用着。因此, 现代主义思想的拥护者似乎没有意识到 *adab* 概念作为一个与教育和教育过程相关的伊斯兰概念的最初意义, 那就不足为奇了。*Tarbiyah* 应需而生以替代 *ta’dīb*, 并在穆斯林世界广为流传。大约一千年前, 伊玛目安萨里已经指出, 造成伊斯兰学混乱的原因是因为术语的原始含义被限制, 这并非是伊斯兰教早期的穆斯林所为。他列出五个术语: *fiqh* (فقه), *‘ilm*, *tawhīd* (توحيد), *tadhkīr* (تذكير) 和 *hikmah*, 这些早期被他认为是所谓的“值得称赞的科学”。在他那个时代, 这种科学在概念上已经被篡改, 以获得限制和变化的含义, 使它们成为“受谴责的科学”。*Fiqh* 最初的意图是带来虔诚 (*taqwā*) 的宗教洞见和明辨力, 但在他的时代已经被局限为法学的意涵; 同样, 造物主及其创造的知识 (*‘ilm*) 也被限定为法理学; 指向精神实在和真理的知识——*Tawhīd*, 被限定为辩证法 (*kalām* – كلام); 分别指记主祷告和告诫的。*Dhikr* 和 *tadhkīr* 后来被改为讲故事、诗歌朗诵、虔诚的话语 (*shataḥīyyāt* – شطحيات) 和异端邪说; 曾指智慧和智者的 *hikmah* 和 *hakīm* (حكيم) 后来被更改局限为物理学家、诗人和占星家⁴³。因此, 根据这一粗略概述 *adab* 一词的概念历史, 类似于安萨里 (al-Ghazzālī) 所说的, 对于某些其他术语的语义变化和限制, 就本段开头提出的问题的真正答案是: *adab* 的伊斯兰概念从起初就开始在理论和实践上显著地将自身转化为伊斯兰教育和科学的概念框架。但是, 由于人们在伊斯兰知识和对现实与真理的伊斯兰观点上的困惑和错误所造成的具体原因, 它的意义开始受限, 从而影响了它作为伊斯兰教育哲学中基本概念的作用。以致于在我们这个时代, 它不再被理解为最初的伊斯兰含义, 而是被局限, *ta’dīb* 不再被认为是教育 (education) 的含义。

我在前面所说的关于语言的伊斯兰化的内容, 必须强调的是, 伊斯兰化概念中语义变化不能归因于模糊的“社会变化”, 而应归因于无知和错误, 这会引起混乱, 导致社会变革。如果说这一现象是社会变革引起的, 而现代语言学的倡导者们对此听之任之, 那么, 这就意味着社会中为实现语义变革而赋予的权利是合法的。这种教导具有误导性和危险性, 绝不能容忍。因为在伊斯兰中, 我们不能接受社会作为权威, 也不能赋予社会以权威进行社会变革, 以使穆斯林误入歧途。对知识和对伊斯兰及其世界观的理解而言, 社会是没有权威的。相反, 社会通常是无知的, 需要有学识的人和智者进行适当的教育和不断的指导, 以确保其获得拯救。在这个点上, 我们可以从《古兰经》中找到譬喻, 并反思它对“多数人”(也指“社会”) 的看法。他们是如何不了解生活的目的, 而只了解社会生活的外在事物。如果我们遵循了他们的异想天开, 那么, 他们将使我们远离通向造物主之路⁴⁴。这意味着穆斯林中博学者和智者必须不断保持警惕, 检测

⁴³ al-Ghazzālī in the *Iḥyā’*, 1: 38-45 (开罗, 1358, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī).

⁴⁴ 见《古兰经》6: 115-116; 30: 6-7.

语言中的错误用法, 这些错误用法影响到主要关键的语义变化, 并且在理解伊斯兰教及其世界观方面造成普遍的混乱和错误。我们必须记住, 现代阿拉伯语字典的汇编和穆斯林新闻写作的发起, 在很大程度上是非穆斯林阿拉伯人和东方主义者的作品。鉴于此, 考虑到字典与报纸对大众思想的影响, 语言和技术与其它术语的流通, 以及外来概念在头脑中传播所产生的巨大影响, 我们不能继续让混乱和错误逐步蔓延到我们的文化和智识生活当中。现在, 关于一个主要的概念, 例如教育的概念, 目前在穆斯林世界中使用三个术语来表示它, 特别是在讲阿拉伯语的世界中, 即: *al-ta'lim* (التعليم), *al-tarbiyah* (التربية) 和 *al-m'ārif* (المعارف)。使用一个单独的词来指代这样一个重要的概念并未形成共识, 这一事实本身就直白地表明: 穆斯林的心目中尚未明确教育的概念。此外, 它也表明, 在穆斯林世界中, *tarbiyah* 一词绝不是-一个充分表达伊斯兰意义上的教育和教育过程的词语。我们在此主张使用 *ta'dīb* 一词, 并认为为了能够在我们的智识和文化历史中重建其树立文明的作用, 我们宣传它的使用并非不合时宜。

伊斯兰教育体系的形式

每一个人就像一个微型王国——宏观世界 (*al-'ālam al-kabīr* – العالم الكبير) 的微观代表 (*'ālam ṣaghīr* – عالم صغير)⁴⁵。他是他自己城市 (*madīnah* – مدينة) 的居民, 在那儿他履行着他的宗教。正如我们所描述的那样, 由于在伊斯兰看来寻求知识的目的是最终成为仁者, 而不是世俗国家的好公民, 因此, 在伊斯兰教中, 教育体系必须反映人而不是国家。教育体系中最高最完美的体现是大学, 并且由于它是旨在反映普遍性的知识的最高和最完美的知识系统, 因此, 它不仅必须反映任何一个人, 而且还要反映普适或完美的人 (*al-insān al-kāmil* – الإنسان الكامل)。基于西方模式的现代大学并不反映人, 而是反映世俗国家。因为曾经一度在西方文明中, 或除了伊斯兰文明的其他文明中, 从未出现过任何一位完人, 他足以成为人们在生活中效仿的典范, 他能以普遍的形式, 如大学般投射正确的知识的行为。只有在伊斯兰神圣先知(愿主福安之) 的神圣人格里才实现了普适的完人。由于在伊斯兰教中, 教育的概念只与人有关, 它作为一个体系的公式描述着先知神圣人格中完美的人类典范。因此, 伊斯兰大学必须在知识与正确的行动上反映神圣的先知; 其功能是依据其固有的才能和潜力, 在品德上尽可能培养接近于先知品德的男子和女子; 培养善男和善女; 培养具有 *adab* 的男子和女子, 如他所说: “我的主对我进行了教育, 使我的教育达到极致。”

人既是灵魂又是身体, 既是物质的存在, 又是精神的存在。他的灵魂应该像造物主掌管宇宙那样管理身体。他被整合为一个统一体, 并通过相互精神和身体官能的互联方式来引导和维持他在这个世界上的生活。正如人具有双重维度一样, 知识也分为

⁴⁵ 根据于《古兰经》, 最早提出人是反映宏观世界的微观世界主张的穆斯林思想家是 Ja'far al-ṣādiq, 这个思想后来被 Ikhwān al-Ṣafā 和 Falāsifah, 发展, 并被伊斯兰形而上学系统 Ahl al-Taṣawwuf 确立有关这个思想的细节, 请参考 al-Tahānawī 的文章 *al-insān*, 1: 75-78; *al-'ālam*, 4: 1055.

两种: 第一, 安拉赐予的知识; 第二, 后天习得的知识。事实上, 伊斯兰认为所有的知识都源自于安拉, 然而, 获得的方式分为 *ḥuṣūl* 和 *wuṣūl*, 并且, 接受和理解它的器官显然是不同的。由于第一类知识对于人类的引领和拯救绝对必要, 因此, 关于此知识, 所有的穆斯林都有义务了解其内在的宗教知识 (*farḍu 'ayn* – فرض عين); 第二类知识包括理性科学、智识科学和哲学, 其对一部分穆斯林是必须的 (*farḍu kifāyah* – فرض كفاية)。以下关于人、知识和大学的粗略图式将阐明它们之间的对应关系:

一、人

1. 他的灵魂和内在存在 (*rūḥ* – روح, *nafs* – نفس, *qalb* – قلب, *'aql* – عقل)。
2. 他的身体外在器官与感官。

二、知识

1. 天启知识。
2. 习得知识。

三、大学

1. 宗教学 (*farḍu 'ayn*)。
2. 理性科学、智识科学和哲学 (*farḍu kifāyah*)。

当我们把知识的图式叠加在人的图式上时, 很明显, 天启知识是指人的精神能力和感官, 而习得知识指的是人的身体能力和感官, 人的理智 (*'aql*) 是连接肉体与精神之间的纽带, 因为理智 (*'aql*) 实际上是一种精神实质, 它使人能够理解精神现实与真理。同样, 当我们将体现人的大学的图式叠加在知识和人的图式上时, 很明显, 代表 *farḍu 'ayn* 知识的宗教学居于大学的核心, 它和人的灵魂一样, 是该大学更古不变的中心, 对所有穆斯林的义务而言, 体现着其最高的表达和体系。迄今为止, 对 *farḍu 'ayn* 概念的普遍理解受限于形式, 该形式由童年阶段教授的静态公式组成, 并且仅限于基本要素。要理解此概念须要理解它的原始意义和意图, 这种知识是流动的, 随着人们的成熟程度和责任感, 以及随着其潜力和能力的提高, 对 *farḍu 'ayn* 概念的范围和内容的理解也会增加。因此, 在高等教育体制中, 不仅要在小学阶段, 还要在中学阶段和大学预科以及大学阶段教授 *farḍu 'ayn* 知识, 应针对各个阶段设计符合其年龄层次的授课范围和内容。然而, 在为较低年级递减内容配比之前, 首先必须将大学层面的授课范围和内容制定下来, 因为大学级别代表着最高和最完整的公式化和系统化。只有做到这一点, 它才能成为其余阶段的模型。否则, 如果我们试图从较低的年级开始制定其授课范围和内容, 那么我们将永远不会成功, 因为无最高水准、最完善的模型作为制定其整体授课范围和内容的标准。代表 *farḍu 'ayn* 的核心知识, 在大学层面上作为和谐统一体被整合起来, 对于较低的年级, 它可作为模型结构始终以逐渐简化的形式反映在整个穆斯林世界的教育体系中的大学预科、中学和小学阶段。不仅要反映逊尼派

(Sunnī) 对它的理解, 而且也必须适应什叶派 (Shī'ī) 的解释, 这两类知识的划分可以简要总结如下:

一、宗教学

1. 《古兰经》: 诵读与理解 (*tafsīr* 和 *ta'wīl*)。
2. 圣行 (*sunnah* - السنة), 神圣先知穆罕默德的生平; 穆圣之前其他圣人的历史与讯息; 圣训及其权威传述系统。
3. 教法 (*sharī'ah* - الشريعة): 法理与法律; 伊斯兰的原则与实践 (*islām* - إسلام, *īmān* - إيمان, *ihsān* - إحسان)。
4. 认主学 (*theology*): 造物主, 他的本然、属性和尊名与行为 (*al-tawhīd* - التوحيد)。
5. 伊斯兰形而上学 (*al-taṣawwuf* - التصوف): 心理学; 宇宙论与本体论; 伊斯兰哲学的合法要素; 包括与存在层级有关的有效宇宙论学说。
6. 语言学: 阿拉伯语, 它的语法, 词典学和文学。

二、理性科学、智识科学和哲学

1. 人文科学。
2. 自然科学。
3. 应用科学。
4. 技术科学。

关于理性科学、智识科学和哲学, 其中每一个分支都须将外来元素和关键概念分离出去后注入伊斯兰元素和关键概念。这一进程便构成其伊斯兰化, 知识的伊斯兰化意味着将知识从基于世俗的意识形态的解释中解放出来, 并从世俗意义和表达中解脱出来。⁴⁶ 把外来元素从这一知识的每一个分支中分离出去, 主要是指人文科学, 尽管必须指出, 即使在自然科学和应用科学中, 特别是涉及到事实解释和理论的表述时, 应采取同样的隔离方式, 除此之外, 还必须增加以下相关的新学科:

1. 伊斯兰视角下的比较宗教。
2. 西方文化与文明: 有必要使其作为穆斯林理解伊斯兰与其他宗教、文化与文明的一种方式, 特别是那些曾经、现今和未来与伊斯兰进行对抗的那些文化和文明。
3. 语言学: 伊斯兰语言——语法、词典和文学。

⁴⁶ 见《伊斯兰与世俗主义》, 吉隆坡, 1978年, 第一, 二, 五章。

4. 伊斯兰历史：伊斯兰思想、文化与文明；伊斯兰科学的发展；伊斯兰哲学；伊斯兰作为世界史。

这些新学科,特别是上述的四门学科,将确保从宗教学到理性科学、智识科学和哲学的持续教育发展中的逻辑连续性和内聚性,反之亦然。

我在上文中简要概述了知识的划分和科学的分类,这只不过是牢牢扎根于穆斯林宗教和智识传统观念的演变而已。我们知道,从伊斯兰教的最早时期,穆斯林思想家就反复尝试对科学进行分类,并且随着知识的增长,其各种分类的范围和内容也随之增加⁴⁷。但是,知识的划分从一开始似乎就已经分为两部分。同时,两类知识的和谐统一始终得到强调和维护。不应仅仅无限追求一类知识,而排斥其他知识,因为那会导致不和谐,也会影响知识的同一性,并使其有效性受到质疑。这一立场与伊斯兰教的宗教和智识传统特征相吻合,并且的确具有这种特征。这意味着,尽管我们所设想的伊斯兰大学须为理性科学、智识科学和哲学的特定领域,甚至为宗教学本身提供专业化,伊斯兰教育的背景下的专业化概念不同于这个词今天的普通含义。专业化确实指向社会和国家的需求,但正如我们现在所看到的那样,专业化不一定要实现它对于世俗国家和社会的意义。与此紧密相关的是,这个大学本身的结构将不同于大家通常所知道的那样,其内部各院系的优先事项、权利职能和部署,以及其管理也将与实践中的情况不同。因为,如果大学要反映普适完人,那么大学的外部 and 内部结构,它的管理和维护,其自身内部对正确权威的认可和承认,将全部作用于对伊斯兰所设想的人的模式的有效模仿。由于涉及到的问题较多,我们必须足够大胆地建设一个新的大学,而不是试图改变现有的大学。

最后,对于理性科学、智识科学和哲学科学,对已注入其中的外来元素和关键概念进行分离,识别出它们实则源自于西方宗教和智识传统,包括:

⁴⁷ 基于亚里士多德的模型的分类是由阿肯迪 al-Kindī (卒于伊历 257 年), 法拉比 al-Farābī (卒于伊历 339 年) 完成了更为精细的分类, 将伊斯兰教义也纳入其中, 阿维森纳 Ibn Sina (卒于伊历 428 年), 安萨里 al-Ghazzālī (卒于伊历 505 年) 和伊本·鲁士德 Ibn Rushd (卒于伊历 596 年) 在各自的分类中都受到法拉比 al-Farābī 的影响, 他们也做了一些修改和阐述, 正如海宛·阿萨法 Ikhwān al-Ṣafā (4 世纪), 他出现在法拉比 al-Farābī 之后, 伊本·赫勒敦 Ibn Khaldūn (卒于伊历 809 年), 他的分类和分析反映了他所处的时代, 穆斯林世界对科学划分和描述已经确立, 在 al-Tahānawī (1:4-53) 中可以看到, 在 12 世纪的伊斯兰时代科学分类的观念, 另见阿维森纳的 Danish Nama-i Ala'i 中的《阿维森纳论形而上学》(The Metaphysics of Avicenna, 纽约 1973, 由帕威兹 Parviz Morewedge 从波斯文翻译的带有注释和批判性分析) 的第一章, 关于哲学科学的数量; The Rasā'il of Ikhwān al-Ṣafā 海宛·阿萨法, 达萨迪 Dar Sadir, 白茹特 Beirut [n.d.], 4, 1: 266-275; The Muqaddimah: An Introduction to History of Ibn Khaldun, 伊本·赫勒敦 Ibn Khaldūn 著的《历史绪论》, 由罗森塔 F. Rosenthal 从阿拉伯语翻译, 纽约, 1985, 第三卷., 第二卷和第三卷, 第六章, pp. 436 foll. 由法拉比 al-Farābī, 海宛·阿萨法 Ikhwān al-Ṣafā, 伊本·赫勒敦 Ibn Khaldūn 的科学的分类总结, 赛义德·侯赛因·纳斯尔 Seyyed Hossein Nasr 的《伊斯兰宇宙学简介》An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Mass., 1964, 40-43; 《科学与伊斯兰文明》, 纽约, 1970, 60-65.

1. 二元论的概念, 其中包含他们对现实和真理的观点。
2. 他们思想和身体的二元论, 智识和理性的分裂, 他们对理性的有效性的强调, 他们对理性主义和经验主义方法论上的分歧。
3. 他们的人本主义的学说, 世俗意识形态。
4. 他们的悲剧观——主要在文学里。

将这些关键概念从理性、智识和哲学的每一个分支中分离出去就是它的伊斯兰化, 伊斯兰化首先把人从魔法、神话、泛神论、民族文化的传统中解放出来, 接着再从世俗对其理性和语言的控制中解放出来。语言的伊斯兰化带来思想和理性的伊斯兰化, “去伊斯兰化” (deislamization) 是把外来的概念输入到穆斯林的头脑中, 并停留其中来影响其思想和推理, 这导致对伊斯兰的遗忘, 以及穆斯林对造物主与他的使者的责任的遗忘, 那是赋予他真实自我的真正责任。因此, “去伊斯兰化” 对自我也是不公正的, 它是对前伊斯兰时期的信仰和迷信的固守, 也是对自己的前伊斯兰文化传统的愚妄固陋和意识形态化, 或者也是世俗化。

八打灵 再也

伊历 1400 年

1980 年 3 月 1 日

References

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1980.